

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, coeditado por Editorial Sínderesis

CAURIENSIA es una revista de periodicidad anual de estudios e investigación en el área de las Ciencias Eclesiásticas (humanidades, filosofía y teología) impartidas en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres, Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiológicos de carácter universal se le suman aquellos propios de la realidad religiosa de la región extremeña, la vida diocesana y del propio Instituto al ser la revista su órgano de expresión cultural y científica. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados. Ustedes pueden criticar los trabajos y enviar comentarios a los mismos a través de correo electrónico señalada en “Edición” (publicaciones@diocesiscoriacaceres.es).

DIRECCIÓN

Manuel Lázaro Pulido (CEDEU, Universidad Rey Juan Carlos – Universidade Católica Portuguesa)

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

CONSEJO ASESOR

Henryk Anzulewicz (Albertus-Magnus-Institut, Bonn, Alemania).
Vincenzo Bataglia (Pontificia Università Antoniana de Roma, Italia).
Paul Richard Blum (Loyola University, Maryland, Baltimore, Estados Unidos de América).
Jaime Larence Bonilla Morales (Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia).
J. Silvio Botero Giraldo (Pontificia Università Lateranense de Roma, Italia).
José Carlos Carvalho (Universidade Católica Portuguesa, Porto, Portugal).
Jean-Paul Coujou (Institut Catholique de Toulouse).
José María Díaz Moreno (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, España).
Jorge Juan Fernández Sangrador (Consultor del Pontificio Consejo de la Cultura).
José Luis Fuertes Herreros (Universidad de Salamanca).
Juan Carlos García Domene (Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia, España).
Francisco García Martínez (Universidad Pontificia de Salamanca).
Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá, España).
Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca, España).
Francisco León Florido (Universidad Complutense de Madrid).
Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia OFM, Facultad de Teología Fundamental, Centro de la Pontificia Università Antoniana de Roma, España-Italia).
Enrique Martínez García (Universitat Abat Oliba CEU – Pontificia Academia de Santo Tomás).
Jean Maurice Le-Gal (CNRS, París, Francia).
Luis Merino Jerez (Universidad de Extremadura, España).
João José Miranda Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana de Roma, Italia).
Lluís Oviedo Torró (Pontificia Università Antoniana de Roma, Italia).
Michał Paluch (Kolegium Filozoficzno-Teologiczne oo. Dominikanów, Cracovia, Polonia).
Miguel Anxo Pena (Universidad Pontificia de Salamanca, España).
Rubén Peretó Ribas (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina).
Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil).

Rafael Ramis Barceló (Universitat de les Illes Balears, España).
Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid España).
Andrea Robiglio (Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica).
Piotr Roszak (Uniwrsytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polonia).
Carlos Santos Carretero (eTeacherGroup.com afiliado a la Hebrew University of Jerusalem, Israel).
Senén Vidal García (Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, España).
Idoya Zorroza (Universidad de Navarra, España).

TRADUCCIÓN AL INGLÉS

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

EDICIÓN

Principal: Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad 3, 10004 - Cáceres. <http://www.actiweb.es/cauriensia/index.html>. En construcción la nueva página web con acceso a la revista OJS: <http://www.cauriensia.es>. Servicio de Publicaciones de la Diócesis de Coria-Cáceres. C/ General Ezponda 14, 10003 - Cáceres. <http://publicaciones-diocesiscoriacceres.es.tl/>. Email: publicaciones@diocesiscoriacceres.es. Coedición: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura. Plz Caldereros 2, 10071 - Cáceres. http://www.unex.es/irganizacion/servicios/servicios_publicaciones. Editorial Sindéresis. Calle Venancio Martin, 45, 28038 – Madrid / Rua Diogo Boltelho 1327, Porto (Portugal). <http://www.editorialsinderesis.com> Email: info@editorialsinderesis.com

SUSCRIPCIONES, INTERCAMBIO Y RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad, 3. 10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-Mail: publicaciones@diocesiscoriacceres.es. El precio para el año 2017 es de 24 € para España, 30 € Europa y 35 € para el resto de los países incluidos portes. El precio para los suscriptores es de 18€.

DATOS DE LA REVISTA

Área temática: Multidisciplinares; Filosofía; Religión. *Bases de citas:* Emerging Sources Citation Index – Thomson Reuters, SCOPUS, Citefactor (Academic Scientific Journals). Global Impact Factor. *Bases de datos:* FRANCIS, EBSCO (Fuente Académica, Fuente Académica Premier, PASCAL, R&TA (Religious and Theological Abstracts), Index Theologicus, Zeitschriftendatenbank (ZDB-OPAC), BBKL (Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon), Regesta Imperii, ATLA. *Bases de sumarios y repertorios:* Dialnet, DOAJ, Index Copernicus, Catálogo Latindex, DRJI (Directory of Research Journal Indexing), Citefactor, Ulrich's Periodicals Directory, Bulletin bibliographique, Œuvres Pontificales Missionnaires, SHERPA/RoMEO, OAJI (Open Academic Journal Index), ISI (International Scientific Indexing), Pubicon Science Index. *Valoración:* Categoría ANEP/FECYT: A. CIRC (2016) B. SJR, Scimago Journal & Country Rank (2015): Q3, 0.101. H Index 2009-2013: 2 – Mediana H 2009-2013: 2. CARHUS2014: C. Arts and humanities: Religious Studies (Nacional 6/6). Resh (Filosofía (29/88) e Interdisciplinares (31/149): 3er tercil). In-Rech (Multidisciplinares (16/84) 3 cuartil). *Criterios de calidad editorial* (2012): CNEAI: 13; ANECA: 18; LATINDEX: 33.

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

AUTORIZACIÓN DE REPRODUCCIONES



© 2017, del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres, la Universidad de Extremadura y Editorial Sindéresis. Por favor, siéntete libre para copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquier texto de Cauriensia, siempre que sea en las siguientes condiciones: a) que especifiques su autor y Cauriensia (caso de textos sin firma, menciona sólo a Cauriensia); b) que sólo lo explotes mediante préstamo gratuito o donación de ejemplares («gratis lo recibisteis, dadlo gratis», Mt 10, 8), y c) que incluyas este aviso legal en toda copia. La licencia con la que se publican todos los contenidos de Cauriensia es la Reconocimiento-NoComercial-Sin obras derivadas 2.5 España de Creative Commons, a la que debes añadir estas condiciones. Para conocer el texto completo de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/byncnd/2.5/es/legalcode.es> o envía una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

DEPÓSITO LEGAL: S. 219-2006

ISSN: 1886-4945 ISSN-e: 2340-4256

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN: Editorial Sindéresis. info@editorialsinderesis.com - Madrid, 2016

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres. Coedita la Universidad de Extremadura y la Editorial Sínderesis

ISSN: 1886-4945

Vol. XI, 2016

SUMARIO

RECEPCIÓN Y ACEPTACIÓN DE ARTÍCULOS.....	11-14
EDITORIAL - PRESENTACIÓN.....	15-20
ESTUDIOS	
<i>I. Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana</i>	
M ^a IDOYA ZORROZA HUARTE Y MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana</i>	23-52
ANTON ALEXANDROVICH AFANASYEV, <i>La doctrina sobre el precio justo en el Manual de Confesores e Penitentes (1549) de Fr. Rodrigo do Porto, OFM</i>	53-82
VIRGINIA ASPE Y GERMÁN SCALZO, <i>Sobre contratos y usura en Manuel Rodríguez, el Lusitano</i>	83-112
CARLOS A. CASANOVA, <i>Guillermo de Ockham y el origen de la concepción nominalista de los derechos subjetivos</i>	113-140
GENARA CASTILLO CÓRDOVA, <i>Dominio y uso en la noción de pobreza de San Buenaventura en la Apología pauperum</i>	141-156
MARK HANSSSEN, <i>The Spiritual Formation of the Bourgeois Merchant (La formación espiritual del comerciante burgués)</i>	157-196
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Bases del uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana: la relación con la realidad creada en el Francisco de Buenaventura</i>	197-220
BERENISSE LEAL ORTIZ, <i>Juan Duns Escoto y la affectio iustitiae como fundamento metafísico-moral del uso</i>	221-246

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ ECHEVARRÍA Y GERMÁN R. SCALZO, <i>Del dominio a la propiedad individual</i>	247-262
ALVARO PERPERE VIÑUALES, <i>Petrus Iohannis Olivi y la valoración económica en su Tractatus de contractibus</i>	263-278
JUAN FERNANDO SELLÉS, <i>El diverso tratamiento del intelecto agente en la Escuela Franciscana del s. XVI</i>	279-298
VÍCTOR ZORRILLA GARZA, <i>La doctrina misiológica, política y económica en tres memoriales de fray Juan de Silva</i>	299-314
M ^a IDOYA ZORROZA HUARTE, <i>La relación del ser humano con el mundo, en forma de dominio, según Alejandro de Hales</i>	315-346

II. Miscelánea

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS, <i>Hume y la metafísica: entre el positivismo lógico y la filosofía crítica de Kant</i>	349-382
SALVADOR ANTUÑANO ALEA, “... to rule them all, and in the darkness bind them”: <i>el giro a la modernidad en la teoría política</i>	383-406
JOANA ARAÚJO, CARLOS COSTA GOMES Y ANTÓNIO JÁCOMO, <i>A casa “in” comun dos refugiados ambientais à luz da Laudato si</i>	407-426
JULIO CÉSAR BARRERA VÉLEZ Y EDDISSON ROLANDO VALIENTE FANDIÑO, <i>Voluntad y afectividad en Juan Duns Escoto como operacionalización de la fraternidad</i> .	
ORNELLA CATTAI, <i>The Bible translation movement in Renaissance France through an example: the analysis of the Second Epistle of John (El movimiento de traducción de la Biblia en el Renacimiento francés a través de un ejemplo: el análisis de la Segunda Carta de San Juan)</i>	427-472
SAMUEL DIMAS, <i>A superação do gnosticismo na teoria da Criação de Leonardo Coimbra</i>	
JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA, <i>El orden de las ciencias especulativas concebido por Alejandro de Hales según su Comentario a la metafísica aristotélica</i>	473-506
ANGÉLICA GARCÍA-MANSO, <i>Apuntes didácticos sobre la Edad de Oro del Cine en Cáceres y el papel de la Diócesis en su desarrollo</i>	507-530
FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DÍEZ, <i>Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira</i>	531-544
DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, <i>De lo sagrado a lo político: el inexplorado debate Gauchet-Girard</i>	545-566
CEFERINO P.D. MUÑOZ, <i>Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión</i>	567-590
TAMARA SAETEROS PÉREZ, <i>Estudio del Comentario agustiniano a la Primera Epístola de san Juan. Estado de la cuestión</i>	591-626
ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>Prisma holístico para una teoría social posglobalizatoria: papel de la religión y su relación con el resto de esferas sociales</i>	627-650
MARÍA DEL SOL ROMANO, <i>Simone Weil: atención y oración</i>	651-674

NOTAS Y COMENTARIOS

GONZALO J. ESCUDERO MANZANO, <i>Aproximaciones hermenéuticas sobre el agustinianismo en la Hispania tardoantigua: Mérida a principios del siglo VII.</i>	713-730
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE, <i>La hospitalidad en el Ciclo de Abraham. Una propuesta de lectura desde el análisis narrativo</i>	731-740
JAIME MARTÍN GRADOS REGUERO, <i>Las Concordias realizadas entre la Orden de Alcántara y el Obispado de Coria</i>	741-756
AGUSTÍN ORTEGA CABRERA, <i>Pensamiento Social desde la Antropología y Ética en Perspectiva Teológica. Claves para la Pedagogía en el Humanismo-Valores de la Doctrina Social de la Iglesia</i>	757-768
ALEXANDR POGONIAILO, <i>Baltasar Gracián: “el fiel de la sindéresis”</i>	769-780
LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ, <i>La mundanización de la esperanza en Bacon</i>	781-796
PIOTR ROSZAK, <i>Fe y conocimiento del misterio de Cristo: perspectiva de los comentarios bíblicos del Aquinate</i>	797-810

BIBLIOGRAFÍA

Manuel LÁZARO PULIDO, Francisco LEÓN FLORIDO, Isabel BELTRÁ VILLASEÑOR (Eds.), <i>Pensar la Edad Media cristiana: la querrela del Imperio y el pensamiento político XIV-XV... (y otros estudios)</i> . José Luis FUERTES, Manuel LÁZARO, María Idoya ZORROZA (Eds.), <i>Pasiones y virtudes en la época del Greco</i> . Juan CRUZ CRUZ, <i>Dar y agradecer. El eje interpersonal de la intimidad</i> . Nicolás de CUSA, <i>Dialogus de ludo globi, El juego de la bola</i> . Michel FATTAL, <i>Augustin penseur de la raison ? (Lettre 120, à Consentius)</i> . Emilio LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, <i>Introducción a la metodología científica. (Siete piezas fáciles)</i> . Delia MANZANERO FERNÁNDEZ, <i>El legado jurídico y social de Giner</i> . Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿separación, colaboración o confusión?</i> . Tomás de AQUINO, <i>Cuestiones disputadas sobre el mal</i> . Francisco LEÓN FLO-RIDO, Fernando RODAMILANS RAMOS, <i>El problema de la resurrección y la vida futura en la teología del siglo XIV</i> . Bernardo PÉREZ ANDREO, <i>La sociedad del escándalo. Riesgo y oportunidad para la civilización</i> . Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido, y su crisis actual</i> . Francisco de VITORIA: <i>De actibus humanis / Sobre los actos humanos (In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 6-21)</i>	811-840
PRESENTACIÓN DE AUTORES.....	841-846
INTERCAMBIO DE REVISTAS.....	847-850
INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES.....	851-860

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 Sínderesis

ISSN: 1886-4945

Vol. XI, 2016

CONTENTS

RECEPTION AND ACCEPTANCE OF ARTICLES.....	11-14
EDITORIAL - PRESENTATION.....	15-20
STUDIES	
<i>I. Use, domination, propriety in Franciscan School</i>	
M ^a IDOYA ZORROZA HUARTE Y MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Use, dominion and property in the Franciscan School</i>	23-52
ANTON ALEXANDROVICH AFANASYEV, <i>Fair Price's doctrine in the Manual of Confessors and Penitents (1549) of Fr. Rodrigo do Porto, OFM</i>	53-82
VIRGINIA ASPE Y GERMÁN SCALZO, <i>On contracts and usury in Manuel Rodríguez, the Lusitan</i>	83-112
CARLOS A. CASANOVA, <i>William of Ockham: the origins of the nominalism conception of the subjectiv rights</i>	113-140
GENARA CASTILLO CÓRDOVA, <i>Dominion and use in the notion of poverty according to St Bonaventure's Apología pauperum</i>	141-156
MARK HANSSSEN, <i>The Spiritual Formation of the Bourgeois Merchant</i>	157-196
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Use, dominion and property bases in the Franciscan Schhool: the relationship with created reality in the Francis of Bonaventure</i>	197-220
BERENISSE LEAL ORTIZ, <i>Juan Duns Escoto and the affectio iustitiae as metaphysical and moral fundament of use</i>	221-246
MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ ECHEVARRÍA Y GERMÁN R. SCALZO, <i>From dominion to individual property</i>	247-262

ALVARO PERPERE VIÑUALES, <i>Petrus Iohannis Olivi and the economic valuation on his Tractatus de contractibus</i>	263-278
JUAN FERNANDO SELLÉS, <i>The different treatment of intellect agent in the Franciscan School on XVIth century</i>	279-298
VÍCTOR ZORRILLA GARZA, <i>The Missiological, Political and Economic Doctrine in Three Works by Fray Juan de Silva</i>	299-314
M ^a IDOYA ZORROZA HUARTE, <i>The relationship between the Human being and the World as dominion according to Alexander of Hales</i>	315-346

II. Miscellaneous

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS, <i>Hume and metaphysics: between logical positivism and Kant's critical philosophy</i>	349-382
SALVADOR ANTUÑANO ALEA, “... to rule them all, and in the darkness bind them”: the tourn to modernity in politic theory.....	383-406
JOANA ARAÚJO, CARLOS COSTA GOMES Y ANTÓNIO JÁCOMO, <i>Ambiental refugees's “no”-common house in the light of Laudato si</i>	407-426
JULIO CÉSAR BARRERA VÉLEZ Y EDDISSON ROLANDO VALIENTE FANDIÑO, <i>Will and affectivity according to John Duns Scotus as fraternity operationalization</i>	427-472
ORNELLA CATTAI, <i>The Bible translation movement in Renaissance France through an example: the analysis of the Second Epistle of John</i>	473-506
SAMUEL DIMAS, <i>Gnosticism overcoming in Leonardo Coimbra's creation theory</i>	507-530
JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA, <i>The speculative sciences' order thought by Alexandre of Hales on your Commentary of the Aristotelian metaphysics</i>	531-544
ANGÉLICA GARCÍA-MANSO, <i>Didactic notes about the Golden Age of Cinema in Cáceres and the role of the diocese in its development</i>	545-566
FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DÍEZ, <i>Spirituality And first Jesuit historiography: Pedro de Ribadeneira</i>	567-590
DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, <i>From sacred to politics: the unexplored Gauchet-Girard debate</i>	591-626
CEFERINO P.D. MUÑOZ, <i>Cajetan and the dispute between natural and supernatural. A textual review of the quaestion</i>	627-650
TAMARA SAETEROS PÉREZ, <i>Study of Augustine's Commentary to the First Epistle of John. State of the Art</i>	651-674
ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>Holistic prism for a post-globalization social theory: Role of religion and its relation with other social spheres</i>	675-696
MARÍA DEL SOL ROMANO, <i>Simone Weil: attention and prayer</i>	697-712

NOTES AND COMMENTARIES

GONZALO J. ESCUDERO MANZANO, <i>Hermeneutics approximations about Augustinianism in Late Antiquity Hispania: Merida at the beginning of 7th century</i>	713-730
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE, <i>Hospitality in Cycle Abraham: Reading proposal from narrative analyse</i>	731-740
JAIME MARTÍN GRADOS REGUERO, <i>The Agreements between the diocese of Coria-Caceres and the Order of Alcántara</i>	741-756
AGUSTÍN ORTEGA CABRERA, <i>Social Thought from Anthropology and Ethics in Theological Perspective Keys to Pedagogy in Humanism-Values of the Church's Social Doctrine</i>	757-768
ALEXANDR POGONIAILO, <i>Baltasar Gracian: "the faithful of synderesis"</i>	769-780
LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ, <i>The hope's worldliness according Bacon</i>	781-796
PIOTR ROSZAK, <i>Faith and knowing the mystery of Christ: the perspective of biblical commentaries of Aquinas</i>	797-810

BIBLIOGRAPHY

Manuel LÁZARO PULIDO, Francisco LEÓN FLORIDO, Isabel BELTRÁ VILLASEÑOR (Eds.), <i>Pensar la Edad Media cristiana: la querella del Imperio y el pensamiento político XIV-XV... (y otros estudios)</i> . José Luis FUERTES, Manuel LÁZARO, María Idoya ZORROZA (Eds.), <i>Pasiones y virtudes en la época del Greco</i> . Juan CRUZ CRUZ, <i>Dar y agradecer. El eje interpersonal de la intimidación</i> . Nicolás de CUSA, <i>Dialogus de ludo globi, El juego de la bola</i> . Michel FATTAL, <i>Augustin penseur de la raison ? (Lettre 120, à Consentius)</i> . Emilio LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, <i>Introducción a la metodología científica. (Siete piezas fáciles)</i> . Delia MANZANERO FERNÁNDEZ, <i>El legado jurídico y social de Giner</i> . Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿separación, colaboración o confusión?</i> . Tomás de AQUINO, <i>Cuestiones disputadas sobre el mal</i> . Francisco LEÓN FLORIDO, Fernando RODAMILANS RAMOS, <i>El problema de la resurrección y la vida futura en la teología del siglo XIV</i> . Bernardo PÉREZ ANDREO, <i>La sociedad del escándalo. Riesgo y oportunidad para la civilización</i> . Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, <i>Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido, y su crisis actual</i> . Francisco de VITORIA: <i>De actibus humanis / Sobre los actos humanos (In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 6-21)</i>	811-840
PRESENTATION OF THE AUTHORS.....	841-846
JOURNAL EXCHANGES.....	847-850
INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS.....	851-860

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. Se realizó para este volumen un Consejo extraordinario el día 04 de diciembre de 2016.

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. An Extraordinary Writing Advice was celebrated the 4th December, 16.

ANTON ALEXANDROVICH AFANASYEV, *La doctrina sobre el precio justo en el Manual de Confessores e Penitentes (1549) de Fr. Rodrigo do Porto, OFM* (recibido: 25/02/2016 – aceptado: 04/12/2016).

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS, *Hume y la metafísica: entre el positivismo lógico y la filosofía crítica de Kant* (recibido: 28/03/2016 – aceptado: 22/06/2016).

SALVADOR ANTUÑANO ALEA, “... to rule them all, and in the darkness bind them”: *el giro a la modernidad en la teoría política* (recibido: 19/07/2016 – aceptado: 20/09/2016).

JOANA ARAÚJO, CARLOS COSTA GOMES Y ANTÓNIO JÁCOMO, *A casa “in” comun dos refugiados ambientais à luz da Laudato si* (recibido: 26/07/2016 – aceptado: 20/09/2016).

VIRGINIA ASPE Y GERMÁN SCALZO, *Sobre contratos y usura en Manuel Rodríguez, el Lusitano* (recibido: 14/10/2016 – aceptado: 04/12/2016).

GENARA CASTILLO CÓRDOVA, *Dominio y uso en la noción de pobreza de San Buenaventura en la Apología pauperum* (recibido: 15/10/2016 – aceptado: 04/12/2016).

- JULIO CÉSAR BARRERA VÉLEZ Y EDDISSON ROLANDO VALIENTE FANDIÑO, *Voluntad y afectividad en Juan Duns Escoto como operacionalización de la fraternidad* (recibido: 09/12/2015 – aceptado: 20/01/2016).
- CARLOS A. CASANOVA *Guillermo de Ockham y el origen de la concepción nominalista de los derechos subjetivos* (recibido: 13/01/2016 – aceptado: 04/12/2016).
- ORNELLA CATTAI, *El movimiento de traducción de la Biblia en el Renacimiento francés a través de un ejemplo: el análisis de la Segunda Carta de San Juan* (recibido: 25/03/2016 – aceptado: 22/06/2016).
- SAMUEL DIMAS, *A superação do gnosticismo na teoria da Criação de Leonardo Coimbra* (recibido: 16/11/2015 – aceptado: 20/01/2016).
- GONZALO J. ESCUDERO MANZANO, *Aproximaciones hermenéuticas sobre el agustinianismo en la Hispania tardoantigua: Mérida a principios del siglo VII* (recibido: 09/10/2015 – aceptado: 20/01/2016).
- JUAN PABLO ESPINOSA ARCE, *La hospitalidad en el Ciclo de Abraham. Una propuesta de lectura desde el análisis narrativo* (recibido: 25/02/2016 – aceptado: 20/04/2016).
- JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA, *El orden de las ciencias especulativas concebido por Alejandro de Hales según su comentario a la metafísica aristotélica* (recibido: 06/11/2015 – aceptado: 20/01/2016).
- ANGÉLICA GARCÍA-MANSO, *Apuntes didácticos sobre la Edad de Oro del Cine en Cáceres y el papel de la Diócesis en su desarrollo* (recibido: 05/05/2016 – aceptado: 22/06/2016).
- FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DIEZ, *Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira* (recibido: 13/12/2015 – aceptado: 20/04/2016).
- DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *De lo sagrado a lo político: el inexplorado debate Gauchet-Girard* (recibido: 28/05/2016 – aceptado: 21/09/2016).
- JAIME MARTÍN GRADOS REGUERO, *Las Concordias realizadas entre la Orden de Alcántara y el Obispado de Coria* (recibido: 05/06/2015 – aceptado: 23/09/2015).
- MARK HANSEN, *The Spiritual Formation of the Bourgeois Merchant* (recibido: 22/09/2016 – aceptado: 04/12/2016).
- MANUEL LÁZARO PULIDO, *Bases del uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana: la relación con la realidad creada en el Francisco de Buenaventura* (recibido: 16/05/2016 – aceptado: 21/09/2016).
- BERENISSE LEAL ORTIZ, *Juan Duns Escoto y la affectio iustitiae como fundamento metafísico-moral del uso y dominio* (recibido: 05/09/2016 – aceptado: 04/12/2016).
- MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ ECHEVARRÍA Y GERMÁN R. SCALZO, *Del dominio a la propiedad individual* (recibido: 02/03/2016 – aceptado: 04/12/2016).
- CEFERINO P.D. MUÑOZ, *Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión* (recibido: 12/09/2015 – aceptado: 20/01/2016).

- AGUSTÍN ORTEGA CABRERA, *Pensamiento Social desde la Antropología y Ética en Perspectiva Teológica. Claves para la Pedagogía en el Humanismo-Valores de la Doctrina Social de la Iglesia* (recibido: 09/04/2016 – aceptado: 22/06/2016).
- ALEXANDR POGONIAILO, *Baltasar Gracián: “el fiel de la sindéresis”* (recibido: 23/06/2016 – aceptado: 21/09/2016).
- ALVARO PERPERE VIÑUALES, *Petrus Iohannis Olivi y la valoración económica en su en su Tractatus de contractibus* (recibido: 20/09/2016 – aceptado: 04/12/2016).
- LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ, *La mundanización de la esperanza en Bacon* (recibido: 28/09/2015 – aceptado: 20/01/2016).
- PIOTR ROSZAK, *Fe y conocimiento del misterio de Cristo: perspectiva de los comentarios bíblicos del Aquinate* (recibido: 30/09/2016 – aceptado: 04/12/2016).
- TAMARA SAETEROS PÉREZ, *Estudio del Comentario agustiniano a la Primera Epístola de san Juan. Estado de la cuestión* (recibido: 09/03/2016 – aceptado: 20/04/2016).
- ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, *Prisma holístico para una teoría social posglobalizatoria: papel de la religión y su relación con el resto de esferas sociales* (recibido: 18/10/2015 – aceptado: 20/01/2015).
- JUAN FERNANDO SELLÉS, *El diverso tratamiento del intelecto agente en la Escuela Franciscana del s. XVI* (recibido: 22/09/2016 – aceptado: 04/12/2016).
- MARÍA DEL SOL ROMANO, *Simone Weil: atención y oración* (recibido: 16/10/2016 – aceptado: 04/12/2016).
- VÍCTOR ZORRILLA GARZA, *La doctrina misiológica, política y económica en tres memoriales de fray Juan de Silva* (recibido: 12/07/2016 – aceptado: 21/09/2016).
- Mª IDOYA ZORROZA HUARTE, *La relación del ser humano con el mundo, en forma de dominio, según Alejandro de Hales* (recibido: 09/05/2016 – aceptado: 21/09/2016).
- Mª IDOYA ZORROZA HUARTE Y MANUEL LÁZARO PULIDO, *Uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana* (recibido: 20/11/2016 – aceptado: 04/12/2016).

EDITORIAL – PRESENTACIÓN

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de *Cauriensia*

El volumen que presentamos sigue la tónica de renovación que indicamos el número anterior. En el transcurso del 2016 el Consejo de Redacción decidió realizar nuevamente un cambio de las normas de citación de los artículos, normas que se han aplicado en el presente volumen, pasando de las normas ISO a las de Chicago 16 edición, estimando que en esta nueva versión permite realizar un adecuado aparato crítico para las humanidades y para las ciencias sociales, amén de ser una metodología más extendida que la elegida en primera instancia.

Por otra parte, de nuevo, la parte monográfica se constituye en un auténtico vehículo de transferencia de conocimiento. Los artículos que lo componen son el resultado del Proyecto: Bases antropológicas de ‘dominio’, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela salmantina de los siglos XVI-XVII”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Ref. : FFI2013-45191-P (2014-16). Supone también la confianza de las instituciones académicas y de investigación en la calidad y difusión de nuestra revista. En este caso de la Línea Especial Pensamiento Clásico Español del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Como se indica en el capítulo introductorio escrito por los editores M^a Idoya Zorroza Huarte y quien escribe Manuel Lázaro Pulido “Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana” ‘uso’, ‘dominio’ y ‘propiedad’ tiene una vinculación con el pensamiento

franciscano puesto que la Escuela de Salamanca, que en cierto modo actúa de síntesis y proyección de las tesis clásicas y medievales y las conecta con el pensamiento moderno, y ellos desde la particular visión de los autores franciscanos sobre la libertad, el valor de la riqueza y la pobreza para la vida humana y su fin trascendente. Se van dando distintos matices al respecto. En la revista como es costumbre seguimos un orden alfabético de los autores, pero siguiendo una presentación temática, podemos ver una serie de trabajos dedicados a las fuentes y primeros pasos del pensamiento franciscano y después otros ya de la proyección en la época de la Escuela de Salamanca

Quien suscribe, en el trabajo “Bases del uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana: la relación con la realidad creada en el Francisco de Buenaventura”, pretende reflexionar sobre la comprensión de la pobreza y el dominio en el Francisco que aparece en la *Leyenda Mayor*, en la conciencia de que la descripción bonaventuriana responde bien al espíritu franciscano y señalándose la vinculación con el itinerario espiritual y el dominio de sí mismo. Buenaventura era un franciscano que lee la teología desde las bases dogmáticas de su maestro Alejandro de Hales. De ahí que sea muy pertinente el estudio de M^a Idoya Zorroza Huarte “La relación del ser humano con el mundo, en forma de dominio, según Alejandro de Hales” en el que se presenta como en el maestro, el dominio es una realidad necesaria para el ser humano porque deriva de la relación natural y originaria que tiene con la realidad, de la que es fin y en la que realiza su misión mediadora de cumplirla llevándola a su origen. Por su parte, Genara Castillo Córdova estudia el pensamiento bonaventuriano en su obra clave en el artículo “Dominio y uso en la noción de pobreza de San Buenaventura en la *Apología pauperum*”. Pero si existe un autor que significa la transición a la consideración crítica del tema económico es Pedro de Juan Olivi. Alvaro Perpere Viñuales en “*Petrus Iohannis Olivi* y la valoración económica en su *Tractatus de contractibus*” analiza las ideas principales propuestas por el franciscano, resaltando en primer lugar los elementos esenciales que cada individuo pone en juego al momento de valorar a los bienes. Lo que se refleja en los diferentes estudios es el componente metafísico y antropológico que subyace en el análisis sobre la actividad económica. Este sentido resulta muy útil el estudio de Berenisse Leal Ortiz sobre “Juan Duns Escoto y la *affectio iustitiae* como fundamento metafísico-moral del uso”, pues nos ayuda a comprender el fundamento o base metafísica de la relación de las personas con las cosas, es decir, esclarecer cómo la voluntad humana las quiere, según la teorización del Sutil. No podríamos terminar un estudio sobre las primeras reflexiones franciscanas sobre el tema de la economía sin realizar una mirada a Guillermo de Ockham. En “Guillermo de Ockham y el origen de la concepción

nominalista de los derechos subjetivos”, Carlos A. Casanova parte de la historiografía para intentar dilucidar si la obra político-jurídica de Guillermo de Ockham introdujo o no un cambio revolucionario en la concepción del Derecho..

Tras este grupo de trabajos podemos señalar dos estudios transversales. Los de Mark Hanssen: “The Spiritual Formation of the Bourgeois Merchant” en la que el autor estudia la emergencia del comercio y la prosperidad de la vida cívica en la Edad Media en relación con los cambios en la espiritualidad de la época y con la inclusión de los laicos en la vida religiosa. Y el de Miguel Alfonso Martínez Echevarría y Germán R. Scalzo, titulado “Del dominio a la propiedad individual” sobre la riqueza o el “modo humano de tener”, tanto desde una perspectiva privada –relacionada con la noción de *dominium*–, como pública –*ius* o derecho–, que estará presente en la filosofía de Suárez y resultará fundamental para comprender las interpretaciones modernas del dominio como un derecho de propiedad individual.

Por último se presenta un grupo de artículos sobre la reflexión en el siglo XVI. Uno de ellos sobre la teoría epistemológica y antropológica subyacente en la denominada Escuela de Salamanca, tal como nos propone Juan Fernando Sellés en “El diverso tratamiento del intelecto agente en la Escuela Franciscana del s. XVI”. Por su parte, Víctor Zorrilla en “La doctrina misiológica, política y económica en tres memoriales de fray Juan de Silva”, recuerda como el fraile Silva abogó por la separación de los ámbitos temporal y espiritual, proponiendo algunas reformas al régimen económico virreinal, sobre todo en el ámbito laboral, tendientes a un sistema de economía de mercado. Por último, dos estudios sobre Portugal. Anton Alexandrovich Afanasyev, en “La doctrina sobre el precio justo en el *Manual de Confessores e Penitentes* (1549) de Fr. Rodrigo do Porto, OFM”, señala como la doctrina de este desconocido manual sirvió como base para el posterior *Manual o Enchiridion* (1556, 1573) del famoso y ilustre doctor español Martín de Azpilcueta. Le sigue el estudio de Virginia Aspe y Germán Scalzo, también sobre un autor portugués, en este caso en el artículo: “Sobre contratos y usura en Manuel Rodríguez, el Lusitano”. Para ello los autores bucean en la obra *Suma de casos de conciencia*, del portugués Manuel Rodríguez –el Lusitano–, con el fin de obtener una mayor comprensión de la proyección del pensamiento económico de la Escuela de Salamanca.

Junto al número monográfico publicamos una buena pléyade de artículos de las ciencias eclesiásticas que completan este amplio volumen. No podemos presentarlos todo. Si acaso los agrupamos por sus áreas de conocimiento. Así tenemos como trabajos de Filosofía los de José María Felipe Mendoza, “El

orden de las ciencias especulativas concebido por Alejandro de Hales según su Comentario a la metafísica aristotélica”; Julio César Barrera Vélez y Eddisson Rolando Valiente Fandiño: “Voluntad y afectividad en Juan Duns Escoto como operacionalización de la fraternidad”; Ceferino P.D. Muñoz, “Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión”; Alexandr Pogoniailo, Baltasar Gracián: “el fiel de la sindéresis”; Leopoldo José Prieto López, La mundanización de la esperanza en Bacon; Ana María Andaluz Romanillos “Hume y la metafísica: entre el positivismo lógico y la filosofía crítica de Kant”; Samuel Dimas, “A superação do gnosticismo na teoria da Criação de Leonardo Coimbra”; y María del Sol Romano, “Simone Weil: atención y oración”.

En el área de Ciencias sociales y pensamiento político: Domingo González Hernández, “De lo sagrado a lo político: el inexplorado debate Gauchet-Girard; Salvador Antuñano Alea, “«... to rule them all, and in the darkness bind them»: el giro a la modernidad en la teoría política”; y Antonio Sánchez-Bayón, “Prisma holístico para una teoría social posglobalizatoria: papel de la religión y su relación con el resto de esferas sociales”.

En el campo de la Teología: el estudio de bioética de Joana Araújo, Carlos Costa Gomes y António Jácomo, “A casa ‘in’ comun dos refugiados ambientais à luz da *Laudato si’*”; Juan Pablo Espinosa Arce, “La hospitalidad en el Ciclo de Abraham. Una propuesta de lectura desde el análisis narrativo”; Tamara Saeteros Pérez, “Estudio del Comentario agustiniano a la *Primera Epístola de san Juan*. Estado de la cuestión”; Piotr Roszak, Fe y conocimiento del misterio de Cristo: perspectiva de los comentarios bíblicos del Aquinate; Ornella Cattai, “The Bible translation movement in Renaissance France through an example: the analysis of the *Second Epistle of John*”; y Agustín Ortega Cabrera, Pensamiento Social desde la Antropología y Ética en Perspectiva Teológica. Claves para la Pedagogía en el Humanismo-Valores de la Doctrina Social de la Iglesia.

Desde la Historia se presentan los estudios de Gonzalo J. Escudero Manzano, “Aproximaciones hermenéuticas sobre el agustinianismo en la Hispania tardoantigua: Mérida a principios del siglo VII”; Jaime Martín Grados Reguero, Las Concordias realizadas entre la Orden de Alcántara y el Obispado de Coria; Francisco Javier Gómez Díez, “Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira”; y Angélica García-Manso, “Apuntes didácticos sobre la Edad de Oro del Cine en Cáceres y el papel de la Diócesis en su desarrollo”.

Creo que el conjunto de estudios refleja muy bien la actividad especulativa de las ciencias eclesíásticas desde el campo religioso y teológico pasando por las humanidades y las ciencias sociales.

Por último señalar que *Cauriensia* ha establecido un acuerdo más cerrado con la Editorial Sindéresis de modo que no solo se ocupa esta de la distribución y aspectos logísticos sino que es coeditora de la misma y realiza las labores de edición, con lo que nuestra revista gana el apoyo de la iniciativa privada, lo que es un aumento en la garantía de calidad de gestión editorial.

ESTUDIOS

USO, DOMINIO Y PROPIEDAD EN LA ESCUELA FRANCISCANA

M^a Idoya Zorroza Huarte y Manuel Lázaro Pulido (eds.)

Los artículos que componen este monográfico son resultado del Proyecto: Bases antropológicas de ‘dominio, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela salmantina de los siglos XVI-XVII”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Ref. : FFI2013-45191-P (2014-16).

PATROCINA LA LÍNEA ESPECIAL PENSAMIENTO CLÁSICO ESPAÑOL DEL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

USO, DOMINIO Y PROPIEDAD EN LA ESCUELA FRANCISCANA

M^a IDOYA ZORROZA HUARTE

Universidad de Navarra

MANUEL LÁZARO PULIDO

UCP-CEFi / UBO / CEDEU-URJC¹

RESUMEN

Se estudian las nociones de ‘uso’, ‘dominio’ y ‘propiedad’) en el pensamiento franciscano por dos motivos. Por un lado, la Escuela de Salamanca, que en cierto modo actúa de síntesis y proyección de las tesis clásicas y medievales y las conecta con el pensamiento moderno, aporta una interesante respuesta en torno al dominio para responder a lo que denominaremos “cuestión franciscana”, así se ve especialmente claro en Domingo de Soto y los autores de dicha Escuela que siguen principalmente su pensamiento. Por otro lado, la particular visión de los autores franciscanos sobre la libertad, el valor de la riqueza y la pobreza para la vida humana y su fin trascendente, y las polémicas políticas en que se vieron involucrados en el siglo XIV, fue significativo para el desarrollo de varias tesis políticas que prepararán las ideas modernas sobre los derechos humanos.

Palabras clave: Escuela franciscana, uso, dominio, propiedad, antropología, justicia, derechos humanos, Escuela de Salamanca.

1 UCP-CEFi: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de Filosofia. UBO: Universidad Bernardo O’Higgins (Chile). CEDEU-URJC: Centro de Estudios Universitarios, Universidad Rey Juan Carlos.

ABSTRACT

The notions of 'use', 'dominion' and 'property' are studied in Franciscan thought for two reasons. First, the School of Salamanca (which, in a certain way, acts as a synthesis and projection of the classical and medieval thesis and connects them with modern thought), contributes an interesting answer regarding the dominion to answer the "Franciscan question". So it is especially clear in Domingo de Soto and the authors of that School that mainly follow his thought. Second, the Franciscan authors' particular vision of freedom, the value of wealth and poverty for human life and its transcendent end, and the political polemics in which they were involved in the fourteenth century, was significant for the Development of several political theses that will prepare modern ideas on human rights.

Keywords: Franciscan School, use, dominion, property, anthropology, justice, human rights, School of Salamanca.

I. USO, DOMINIO Y PROPIEDAD

1. MÁS ALLÁ DE UN DERECHO A LA PROPIEDAD

Hoy en día puede afirmarse que muchos de los principios que regulan la vida, la convivencia o los intercambios entre personas, comunidades y asociaciones se ha concretado en la fórmula de *los derechos del hombre*. De entre ellos, uno de los primeros y más fundamentales es el denominado "derecho de propiedad". Si su formulación práctica puede retrotraerse desde la "Declaración Universal de Derechos del Hombre"², a los precedentes políticos del siglo XVIII (como la "Declaración de Independencia de los Estados Unidos", en 1776, o la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano", en Francia, en 1789), a la legislación inglesa del siglo XVII³, la legislación y la polémica

2 *La Declaración Universal de Derechos Humanos: comentario artículo por artículo*, coord. Xavier Pons Rafols, pról. Mary Robinson, Asociación para las Naciones Unidas en España (Barcelona: Icaria, 1998). Los artículos son: "Artículo 1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia". "Artículo 3: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona". "Artículo 17: 1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente; 2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad". Se ha afirmado que no hay tanto una profundización intelectual en la noción de derechos humanos, que heredamos fundamentalmente de la Ilustración, como una lucha política por la implantación universal de dichos derechos: cf. James Griffin, *On human rights* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 13.

3 Las cuales tienen sus precedentes, a nivel jurídico en leyes como la Ley *Habeas Corpus* inglesa de 1679 y en 1689 la también inglesa *Bill of Rights*. Cf. Domingo García Belaunde, "Los orígenes del Habeas Corpus", *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho* 31 (1973): 48-59.

intelectual derivada del descubrimiento y conquista americana desde 1492⁴, su formulación teórica tiene una historia más antigua detrás que poco a poco se va desvelando.

La posición de una igualdad radical y natural entre todo ser humano, definido como un ser libre, racional y capaz de igual dignidad y derecho que todos los demás, asociando a la libertad su ejercicio, la defensa y el derecho a la propiedad privada es fruto de una maduración teórica y una traducción a la filosofía política de tesis teológicas y filosóficas que desde la patrística, fueron sintetizadas en la Edad Media en un cuerpo articulado que se tradujo, a través de los pensadores de la escolástica española del Siglo de Oro y sus lectores europeos del XVI y XVII al pensamiento inglés⁵.

A nivel intelectual, y de manera más inmediata, el autor en el que se apoyan los desarrollos ilustrados de una teoría de los derechos del hombre y del derecho a la propiedad se encuentran en las tesis del pensador inglés John Locke⁶, que define la propiedad en vinculación con el trabajo, y que tuvo un influjo decisivo tanto en la naciente teoría económica con Adam Smith, como en el desarrollo de la filosofía política.

Pero en Locke, la propiedad está definida desde un paradigma muy determinado que apenas se ha cuestionado; y aún hoy en día cuando la *propiedad*

4 Cf. la larga polémica que podríamos extender desde el mismo regreso de Colón y la legislación contra la esclavitud; las Leyes Nuevas de Indias de 1542; las Juntas de Valladolid, etc. Cf. Héctor Grenni, “Las Leyes de Indias: un intento por considerar a los indígenas como personas con derechos”, en http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/808/1/leyes_de_indias.pdf. También Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (México: Editorial Porrúa, 1971). Sin embargo me parece interesante la idea de que su defensa no consiste sólo en apelar al derecho natural y de gentes, según expone Francesca Cantú, “La dialectique de Las Casas et l’histoire”, *Revue d’Éthique et de Théologie morale* 60 (1987): 5-26; volumen monográfico publicado como *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l’âge moderne*, Le Supplément, *Revue d’Éthique et Théologie morale*, (Paris: Cerf, 1987) sino especialmente a la fuerza de los hechos y la realidad histórica de una injusticia que debe ser superada.

5 Nazario González, *Derechos humanos en la historia* (Bellaterra, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 1998), en particular el capítulo 2; Mauricio Beuchot, *Derechos humanos: historia y filosofía* (México: Distribuciones Fontamara, 1999).

6 El punto de referencia especial es: John Locke, *Second Treatise of Government* (Cambridge: Hackett Publishing Co., 1980); utilizo la traducción castellana *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, edición de Joaquín Abellán (Madrid: Espasa Calpe, 1991). Es, no obstante, un autor complejo, que elabora la teoría de la propiedad al servicio de una filosofía política y que manifiesta bastantes nudos: Nieves San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad. El concepto de propiedad en la Edad Moderna* (Madrid: Tecnos, 2005), 223; por eso su obra es punto de partida para proyectos tan dispares como el modelo anarcoliberal de estado (R. Nozick); y del liberalismo clásico whig (Burke, Macaulay); es un pensador criptohobbesiano obsesionado por la seguridad al servicio del capitalismo, teórico de la ley natural que quiere fundar un gobierno de los santos; un comunitarista puritano; un promotor del estado de bienestar y del liberalismo de Rawls; así lo resume José María Lasalle Ruiz, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad* (Madrid: Universidad Carlos III, Dykinson, 2001), 17.

entendida como un derecho “individual, pleno, absoluto, excluyente y exclusivo”⁷ está lejos de ser aplicada en categorías funcionales a la realidad jurídica o de la empresa, no ha sido ni revisada ni cuestionada⁸. Ahora bien, cuando se la ha puesto como centro de una investigación histórico-filosófica, se ha podido advertir, en primer lugar, que los desarrollos precedentes incluían una compleja semántica de dicha noción cuya riqueza sirve para comprender más acabadamente la relación del ser humano con lo real con lo que hace su vida. Además, en segundo lugar, dichas nociones cobraban un significado más acabado en conexión con unos supuestos antropológicos y teológicos determinados.

Y es que la noción de propiedad –si bien cobra un significado muy determinado a partir del siglo XVIII cuando se convierte en el supuesto necesario para explicar, como fenómeno económico y jurídico, el desarrollo de estas ciencias–, implica (en el plexo significativo más amplio de *uso, dominio y propiedad*) de una manera fundamental la condición de la vida humana que *tiene* y que no puede sino *tener* para desarrollarse como vida *humana* (tanto a nivel material como espiritual)⁹. Precisamente por ello es signo y expresión privilegiada de la relación del ser humano con el mundo *en* el que y *desde* el que vive, indica la participación del mundo en la vida del hombre, y el modo en que dicha participación se modula en comunidades. Porque, en cierta manera, el ser humano entrega a lo que posee, al incorporarlo a la dinámica del vivir humano, una nueva forma de existencia que lo diferencia. Debido a todo ello, se hace necesaria una reflexión antropológica y filosófica sobre el *uso, dominio y propiedad* no sólo para explicitar las comprensiones contenidas en ellas, sino también para orientar su sentido¹⁰.

7 Lasalle Ruiz, *John Locke*, 15.

8 Lasalle Ruiz, *John Locke*, 15: pues conlleva una consideración “individualista y abstracta” que no sirve para entender las figuras mercantiles y jurídicas que nos rodean, debido a la “fragmentación que ha experimentado el universo propietario”. Asimismo “la homogénea simplicidad que portaba consigo su conceptualización decimonónica ha sido paulatinamente sustituida por un entramado de propiedades en el que se solapan lógicas muy diversas” en “difusa policromía de intereses, objetos, sujetos e, incluso, legisladores”, y que nos recuerdan la variedad y diversidad de relaciones de derecho que existían también en épocas anteriores.

9 El *tener o haber*, en el marco de una reflexión antropológica, es una clave de gran parte de la filosofía contemporánea para destacar temas centrales de la antropología (especialmente en la vía de la superación del dualismo moderno entre *naturaleza y libertad*. Sobre este tratamiento clásico puede consultarse: Juan Cruz Cruz, “El «haber» categorial en la ontología clásica”, *Revista de Filosofía* 51 (1984): 505-570; y 52 (1985): 505-530; “Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial”, *Anuario Filosófico*, 33, 3 (2000): 735-772. Así, por ejemplo, Gabriel Marcel, “Esbozo de una fenomenología del haber”, en *Diario metafísico (1928-1933)*, traducción de F. del Hoyo (Madrid: Guadarrama, 1969), 194-200; Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza, 1986), 578; Leonardo Polo, “El tener: notas sobre la antropología griega”, en *Filosofía y economía, Obras completas*, vol. 25, edición de M^a Idoya Zorroza (Pamplona: Eunsa, 2015), 194-224.

10 Félicien Challaye, *Histoire de la propriété* (Paris: P.U.F., 1958).

En el desarrollo de los trabajos del proyecto de investigación titulado *Bases antropológicas de ‘dominio’, ‘uso’ y ‘propiedad’*. *Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII*¹¹, se ha visto la necesidad de atender el núcleo de estas tres nociones (‘uso’, ‘dominio’ y ‘propiedad’) en el pensamiento franciscano por dos vías.

Por un lado, la Escuela de Salamanca, que en cierto modo actúa como síntesis y proyección de las tesis clásicas y medievales y las conecta con el pensamiento moderno, aporta una interesante respuesta en torno al dominio para responder a lo que denominaremos “cuestión franciscana”, lo cual es especialmente claro en Domingo de Soto y los autores de dicha Escuela que siguen principalmente su pensamiento.

Por otro lado, la particular visión de los autores franciscanos sobre la libertad, el valor de la riqueza y la pobreza para la vida humana y su fin trascendente, y las polémicas políticas en que se vieron involucrados en el siglo XIV, fue significativo para el desarrollo de varias tesis políticas que prepararán las ideas modernas sobre los derechos humanos.

En este primer epígrafe se va a realizar una breve aproximación a la definición de ‘uso’, ‘dominio’ y ‘propiedad’ desde estos cuatro puntos de referencia y mencionando la determinación de la propiedad en Locke, para mostrar en relación con ella la riqueza significativa del término en los autores de la Escolástica, en general, y de la Escuela de Salamanca en particular. En segundo lugar, se verá una breve síntesis del significado de estas nociones, en una perspectiva histórico-sistemática, para señalar las tesis fundamentales de la Escuela de Salamanca en torno a esta cuestión y cómo ella se plantea la “cuestión franciscana” para entender de una manera más rica, la noción de dominio y propiedad. Finalmente, se señalará una presentación general de la aportación de la Escuela Franciscana a esta temática.

2. DE JOHN LOCKE AL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO: UN RECORRIDO EXIGIDO

La noción de propiedad que ha quedado reflejada en la mayor parte de los sistemas jurídicos y en la definición de realidades económicas está vinculada al

11 Resultado del Proyecto de investigación “Bases antropológicas de ‘dominio’, ‘uso’ y ‘propiedad’”. *Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII*”, del Programa, Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento, con el Proyecto titulado FFI2013-45191-P (2014-16).

pensamiento del inglés John Locke¹². En el pensamiento de este autor, el término *propiedad* va asociado a la *naturaleza humana* y sobre todo la *naturaleza racional y libre*, por lo que el sistema de propiedad queda asociado a la dignidad de todo hombre.

En su polémica contra el estado absolutista proclamado por Thomas Hobbes¹³ y Robert Filmer¹⁴, John Locke propone una teoría de la propiedad vinculada a la naturaleza humana y a la necesaria libertad que le es natural. En Locke la propiedad está asociada de manera central a la libertad desmarcándose de formas políticas absolutistas: así en *Second Treatise* afirma “entiendo que el *poder político* es un *derecho* a dictar leyes sancionadas [...] encaminadas a regular y preservar la propiedad”¹⁵. Esto se justifica por la determinación de un *estado de naturaleza* en el que hay posesión y disposición de sí y lo suyo sin otros límites que los naturales, en un contexto de perfecta libertad e igualdad entre los hombres¹⁶.

12 Todavía Locke mantiene, a juicio de los liberales modernos, buena carga de fundamentación teológica, con lo que su depuración terminológica continuará en David Hume del que la recibirá ya posteriormente, en el área de la economía, Adam Smith. Sin embargo, como expresa Nieves de San Emeterio: “por primera vez, la teoría de los derechos de propiedad cobra autonomía; ya no habrá que compatibilizarla con el dogma de la Iglesia, tampoco va a estar supeditada a las luchas políticas del siglo XVII; por el contrario, en esta nueva lectura, la teoría de la propiedad se incorpora como base doctrinal para la construcción” de la economía como ciencia; San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad*, 237. Sin embargo, esto no quita la ambigüedad y las polémicas en las interpretaciones de la noción de propiedad en Locke, cf. San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad*, 196-197, 235-236; y la bibliografía allí citada.

13 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Oxford: Oxford University Press, 2012); *Tratado sobre el ciudadano, Leviatán* (Madrid: Gredos, 2012); Hobbes había defendido un poder soberano absolutista con autoridad completa e ilimitada, en el marco de la polémica política y religiosa que desencadenó una cruenta confrontación entre monárquicos y parlamentarios.

14 Robert Filmer es el autor de una obra en la que (especialmente frente a la tesis del origen natural del poder en el pueblo que defendía la Escolástica española en general y Francisco Suárez en particular), defiende el carácter natural, absoluto, hereditario y “patriarcal” del poder monárquico, fundamentado en los textos bíblicos. Cf. Robert Filmer, *Patriarcha and other writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); *Patriarcha o El poder natural de los Reyes* (Madrid: Espasa-Calpe, 1920).

15 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 1, n. 3, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 204.

16 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 4, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 205: “cuál es el estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un *estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural [...]. Es también un *estado de igualdad*”. Es curioso que Locke apela a que todos los seres de una misma especie tienen igualdad e indiferencia; los autores escolásticos hablan de una misma igualdad y atributos *ontológicos* y sobre todo con vistas al fin (argumentos *teleológicos*) pero admiten una diferencia *nativa* en cuanto a fuerza, capacidades, disposiciones... que podríamos denominar *caracteriológica*. Precisamente por ello, desplazados del ámbito antropológico fundamental, la caracterización de Locke parece asociar *natural* y *abstracto*.

En este punto en Locke se han asociado los siguientes conceptos: naturaleza humana, libertad, igualdad, independencia¹⁷, libertad de acción y libertad en el uso de sí y de sus posesiones¹⁸. No hay que leer en Locke una libertad indiferente limitada por el bien del individuo, pues acepta una diferencia entre la libertad natural y una “libertad civil”; un punto más adelante¹⁹.

En el esquema de Locke (como bien ha subrayado Nieves de San Emeterio²⁰) los argumentos que están justificando la propiedad son bien semejantes a los autores que le preceden (los iusnaturalistas clásicos: Grocio, Pufendorf) y los escolásticos españoles de entre el siglo XVI y el XVII, comentaristas de Santo Tomás (destacando Juan de Lugo o Francisco Suárez):

– Dios (creador y verdadero dueño y señor de todo lo real) entregó todos los bienes del mundo para uso común de los hombres²¹.

– Los bienes tienen sentido y están para uso y posesión de los hombres porque son necesarios para la subsistencia humana “Los hombres recibieron la tierra y todo cuanto hay en ella para su propio sustento y bienestar”²², y de ella

17 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 6, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 206-207.

18 Locke afirmará que la libertad humana, no es “un estado de absoluta licencia” para hacer lo que se quiera y sin orden: Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 6, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 206. Pero, por otro lado, la “perfecta libertad” es la de la situación de perfecta independencia, libertad y libre uso de sí, sus bienes y propiedades; Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 7, n. 87, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 264-265: “el hombre nace con un título que le habilita para una libertad perfecta, así como para un disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural, en régimen de igualdad con el resto de los hombres. Asimismo cada uno de ellos tiene, por naturaleza, el poder de preservar sus propiedades, esto es, su vida, libertad y hacienda”.

19 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 6, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 207: “no cabe suponer ningún tipo de subordinación entre nosotros que nos pueda autorizar a destruirnos mutuamente, como si estuviésemos creados para que nos utilizásemos unos a los otros, cual es el caso de las criaturas de rango inferior. [...] tiene el deber de *preservar al respecto de la humanidad* tanto como pueda [...], nadie puede arrebatar ni perjudicar la vida de otro, ni privarle de nada que favorezca la conservación de la vida, la libertad, o la salud de los miembros o los bienes de otro.

20 San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad*, 198-199.

21 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, n. 6, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 207: “Dado que todos los hombres son obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, no son más que servidores de un único Señor y Soberano, puestos en el mundo por orden Suya y para su servicio, parte de su propiedad”; cap. 5, n. 26, 223: “Dios, que entregó el mundo a los hombres en común, les dio también la razón para que hicieran uso de ella de la forma que les resultara más provechosa y conveniente para su vida. Los hombres recibieron la tierra y todo cuanto hay en ella para su propio sustento y bienestar. Y todo [...] pertenece a la humanidad en su conjunto”.

22 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 26, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 223; si el fin es el propio sustento y bienestar, se da aquí una pérdida del sentido y fin del uso tal como se entendía en la Escolástica.

se deriva no sólo su necesidad sino también la justificación de la posesión y propiedad²³.

– Pero la clave de la propiedad radica en que la primera propiedad es la que tiene el hombre consigo mismo²⁴, y por eso al añadir algo de sí mismo al mundo, establece con él (con la realidad que modifica, o selecciona del mundo mediante su actividad), una relación de propiedad.

– Mediante ella, le es natural la apropiación de los bienes, porque en la relación con el mundo (fruto del trabajo humano), el hombre deja algo que debe ser recuperado²⁵.

– Y la propiedad está limitada al uso: “¿para qué nos han sido dadas? *Para disfrutar*. Podrá fijarse la propiedad sobre algo [...] en la medida en que se pueda obtener de ello algún provecho”²⁶.

De este modo, y de manera muy genérica, vemos que en Locke se trata de una propiedad vinculada a la libertad, la dignidad y la naturaleza humana, pero que se cumple en la apropiación de sí y de lo suyo en sentido individual: el uso

23 Por un lado, Locke parece introducir la asimilación corpórea como modelo de posesión: “El fruto o el venado que sirven de sustento al indio salvaje, que no sabe de cercados ni de cotos [...] ha de ser suyo; tan suyo, esto es, tan parte de él mismo, que nadie puede tener ningún derecho sobre él hasta que no le haya servido de sustento para la vida”; Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 26, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 223. En el siguiente punto señala, no obstante, la clave.

24 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 27, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 223: “cada hombre es *propietario* de su propia *persona*, sobre la cual nadie, excepto él mismo, tiene ningún derecho. Podemos añadir a lo anterior que el *trabajo* de su cuerpo y la *labor* de sus manos son también suyos. Luego, siempre que coja algo y lo cambie del estado en que lo dejó la naturaleza ha mezclado su *trabajo* con él y le ha añadido algo que le pertenece, con lo cual lo convierte en *propiedad* suya”.

25 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 27, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 223: “por ser este *trabajo* propiedad incuestionable del trabajador, nadie, salvo él mismo, puede tener ningún derecho sobre aquello a lo que se encuentra unido”; cap. 5, n. 28, 224: “ese trabajo lo que las distinguió de lo que es común, pues les añadió algo que no había sido hecho por la naturaleza”; “ha fijado en ellas mi *propiedad*”.

26 Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 5, n. 31, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 226. Es interesante que poco más abajo haga uso de la argumentación escolástica que justifica la propiedad privada como “de derecho de gentes”, pero cambiando la conclusión: “Dios entregó el mundo a los hombres en común; pero dado que se lo dio para su beneficio y para que obtuvieran de él mayor cantidad posible de ventajas, no se puede suponer que hubiera de permanecer siempre en común y sin cultivar. Se lo entregó para el uso del hombre industrioso y racional (y el trabajo iba a ser el título que le diera derecho sobre él)”; cap. 5, n. 34, 227. Señala Lasalle Ruiz, *John Locke*, 19, que el dominio del hombre sobre sí se asocia a la posesión del intelecto, mediante el que se capacita para dominar el mundo (para su conservación y el de su especie) movido por la necesidad y mediante el trabajo; además, con el mismo trabajo, el hombre se va adueñando también de sí y su libertad, la adquisición del cuerpo de los resultados morales y materiales que se desprenden de su conducta.

es apropiación; la apropiación implica propiedad; la propiedad es para el uso propio.

El seguimiento de estos argumentos nos trae a colación la estructura principal con la que los teólogos escolásticos de los siglos XVI y XVII justificaban y disputaban sobre la vinculación de dominio común y propiedad privada, al mismo tiempo que va subrayando algunas diferencias.

La labor historiográfica ha mostrado el claro vínculo entre las tesis de John Locke con la escolástica, tanto directa (la lectura de Locke de Francisco Suárez)²⁷, como mediada por otros autores (Filmer, Grocio, Pufendorf, para el caso de Suárez²⁸; el propio Hooker, para la recepción del pensamiento tomista²⁹, o la influencia del pensamiento renacentista y el medieval –especialmente los ingleses Escoto y Ockham, que centraron la docencia oxoniense). Por eso la problemática del tema (no sólo económica y jurídica, sino en su determinación antropológica fundamental) exige que nos hagamos cargo de la trayectoria histórica en la aclaración de qué significado tienen *uso, dominio y propiedad* para el ser humano.

Esta labor propuesta tiene interés no sólo para mostrar la continuidad en Locke de los planteamientos elaborados previamente, como ya ha sido subrayado, sino especialmente porque la vinculación de uso-dominio-propiedad en los precedentes antiguos y medievales tiene una apertura de implicaciones y notas desatendidas por el pensamiento consagrado por la filosofía moderna que pueden aportar posibilidades de autocomprensión para el hombre contemporáneo.

Podemos señalar (aunque merecen un tratamiento específico que escapa de los límites de este artículo) dos. La primera, el uso como facultad o dotación

27 Francisco T. Baciero Ruiz, “Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke”, en *El pensamiento político en la Edad Media*, ed. Pedro Roche Arnas (Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010), 263-264.

28 Francisco T. Baciero Ruiz, *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII)* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008); “El *De legibus* de Suárez y Locke”, *Revista española de filosofía medieval* 10 (2003): 387-394; “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”, *Anuario Filosófico* 45, 2 (2012): 391-421; San Emeterio Martín, *Sobre la propiedad*, 198-234. Este tema todavía no está suficientemente estudiado; cf. Michael P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998), 73-74); en la edición *Questions Concerning the Law of Nature, John Locke*, edited by Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2008).

29 Cf. el sugerente trabajo que vincula a Richard Hooker (“el juicioso Hooker”, a decir de Locke) con Tomás de Aquino: Sandra Brandi de Portorrico, “Ley y razón práctica: tesis de Tomás de Aquino en la obra de Richard Hooker”, en *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, ed. Laura E. Corso de Estrada, M.^a Jesús Soto-Bruna, M.^a Idoya Zorroza (Pamplona: Eunsa, 2014), 205-216.

propia de una realidad racional, abre una doble posibilidad en la relación del ser humano con las realidades con las que se encuentra: una es el consumo; sin embargo hay también otra: mediante el trabajo o la capacidad de proponer fines y órdenes nuevos a lo real, se puede entender esa relación como una forma de completar el mundo. Una segunda, es entender la propiedad como la capacidad (en un tiempo y modelo determinado), de hacer común y comunitario el uso de lo real, frente a la reducción de propiedad y la libertad a una noción individualista y utilitarista.

Es cierto que si hiciéramos la una historia de estos términos, o incluso del contemporáneo “derecho a la propiedad”, ésta se encontraría en los autores antiguos y medievales particularmente dispersa³⁰. Sin embargo, y precisamente por ello es tan interesante la síntesis y elaboración de la escolástica española de los Siglos de Oro, intención que ha animado al proyecto en el que se inserta este trabajo³¹. Los autores de este periodo siguieron el modelo y el impulso de autores medievales, como Tomás de Aquino, que supieron realizar una síntesis ordenadora de los saberes, el pensamiento teológico (Sagradas Escrituras, Padres de la Iglesia, Derecho canónico) con el saber filosófico clásico (greco-romano, árabe y judío), e incluso la tradición médica, física, etc.; y la continuaron añadiendo a esa síntesis ordenadora de los saberes lo ganado entre los siglos XIII y XVI: las fuentes humanistas, la teología y la jurisprudencia de su momento, procurando mantener su fundamentación teológica, metafísica y antropológica; y en ellos *uso, dominio y propiedad* tienen un contexto complejo y orgánico³².

30 En ese caso la principal labor de algunos estudiosos ha sido recopilar las fuentes de los distintos *corpus* y ordenarlos y estructurarlos en un todo orgánico; cfr. por ejemplo Margarita Fuenteseca, *La formación romana del concepto de propiedad: dominium, proprietas y causa possessionis* (Madrid: Dykinson, 2004); Avelino Folgado, *El pensamiento de San Agustín en torno a la propiedad privada* (San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses, 2003); *Historia de la propiedad en España, siglos XV-XX*, coord. Salustiano de Dios et al. (Madrid: Centro de Estudios Registrales, 1999); Manuel Calvillo, *Francisco Suárez: la filosofía jurídica, el derecho de propiedad* (México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, 1945), entre otros; o de una manera introductoria: Restituto Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico de la escolástica: desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, 2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975).

31 Lo mismo se está haciendo con otros temas, como el de los derechos naturales y humanos, o la problemática del origen del derecho como facultad: Griffin, *On human rights*, 1; Alejandro Guzmán Brito, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI* (Madrid: Iustel, 2009); Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001); Annabel S. Brett, *Liberty, right and nature: individual rights in later scholastic thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

32 Cf. el interesante trabajo de Jean Marie Aubert, “Aux origines théologiques des droits de l’homme”, *Revue d’Éthique et de Théologie moral* 160 (1987): 5-26; volumen monográfico publicado como *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l’âge moderne* (Paris: Le Supplément, Revue d’Éthique et

Aquí vamos a presentar tan sólo un esquema que compendia la argumentación en los escolásticos españoles del siglo XVI que tiene, obviamente, un desarrollo mucho más matizado y extenso y que puede verse en su forma más completa en los textos de los mismos³³. La resumiremos puesto que a ella le dedicaremos un monográfico³⁴, retomando para simplificar las tesis del fundador de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria³⁵.

– Dios es el verdadero señor, creador del mundo y del hombre³⁶, entrega a éste el mundo para que lo domine pues “todo derecho y dominio que se encuentra en las criaturas es dado por Dios”³⁷. De esta manera el hombre participa en los trabajos que perfeccionarán la creación y que le den su cumplimiento. Aquí el dominio va acompañado de una *misión* claramente expresada: “ya que Dios todas las cosas las hizo para el hombre”, de ellas se sirve y con ellas completa el orden de la creación.

– Dios entrega el dominio sobre lo creado al hombre y sólo a él; entre otros motivos, dado que el ser humano es “el fin de todas las criaturas”, de ahí “se sigue que es dueño de todo”³⁸; además solamente el ser humano puede ejercer dicho dominio porque es racional y libre, *causa sui*³⁹.

– Dios entrega lo creado de manera común a todos los hombres, donde “común” no tiene el significado positivo de “propiedad comunal” sino negativo “no dividido” y “para uso de todos los hombres”. Ese uso, además, es necesario

Théologie morale, Cerf, 1987), 111-122; además del de Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété* (Genève: Librairie Droz, 1987).

33 Mencionamos, entre otros, algunos resultados de este Proyecto antes mencionado: Francisco de Vitoria, *De dominio, Sobre el dominio*, ed. M^a Idoya Zorroza (Pamplona: Eunsa, 2017); Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos. I, Introducción general. De Dominio. Sumario. Fragmento. An liceat*, edición, trad., intr. Jaime Brufau Prats (Salamanca: San Esteban, 1995); *De iustitia et iure: libri decem* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968); Bartolomé de Medina, *De dominio, Sobre el dominio*, ed. Augusto Sarmiento (Pamplona: Eunsa, 2017); Melchor Cano, *De dominio, Sobre el dominio*, ed. Augusto Sarmiento (en preparación); Domingo Báñez, *De dominio, Sobre el dominio*, ed. M^a Idoya Zorroza (en preparación); Pedro de Ledesma, *La cuestión del dominio*, Introducción de M^a Idoya Zorroza, trans., ed. y not. Enric Fernández Gel, M^a Idoya Zorroza (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2017); además de otros trabajos como: Calvillo, *Francisco Suárez: la filosofía jurídica, el derecho de propiedad*.

34 M^a Idoya Zorroza, ed, *Uso, dominio y propiedad en la Escuela de Salamanca* (Madrid-Porto: Sínderesis, 2017).

35 En cuanto al pensamiento de Francisco de Vitoria y los derechos humanos: Francisco Javier Sagüés Sala, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos* (Pamplona: Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016).

36 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 9: “no hay duda de que Dios nuestro señor es dueño de todas las criaturas y de todo el orbe”.

37 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 10.

38 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 12.

39 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 12.

para la realización de cada hombre porque en dicho *uso* el ser humano va concretando su propia existencia teleológicamente ordenada (con vistas a su fin)⁴⁰. Aquí “uso” tiene un sentido muy preciso pero más amplio porque no sólo incluye la apropiación física para “consumo”, también se refiere a la contemplación, estudio, conocimiento, comunicación y, sobre todo, la mediatización de lo real en el ejercicio racional y volitivo de la acción humana.

– El dominio del hombre sobre el mundo es, pues, *verdadero* dominio; pero al mismo tiempo es un dominio *participado*, no absoluto: es un dominio que se ejerce no sobre la naturaleza o sustancia de las cosas (sólo al alcance de su creador) sino sobre sus cualidades (y la capacidad de ordenarlas a fines nuevos, sobreañadidos). Así lo dice Vitoria siguiendo a Santo Tomás: “Las cosas exteriores pueden ser consideradas de dos modos. El primero, en cuanto a su naturaleza; y según este modo [...] no se someten a la potestad de los hombres, pues el hombre no tiene poder de hacer que el agua no sea cálida. El segundo, las cosas exteriores pueden ser consideradas en cuanto a su uso [...] según este modo, el hombre tiene potestad para usar de las cosas. Lo prueba, porque las cosas más imperfectas son hechas por las más perfectas. Luego como el hombre es el más perfecto de todas las cosas corporales, las cuales ciertamente han sido hechas para él, se sigue que el hombre tiene potestad de usarlas⁴¹.”

– La posibilidad y necesidad de ejercer dicho dominio proviene de que sólo el hombre (una realidad ontológicamente diferenciada del resto de lo creado) es *causa sui*, fin en sí y para sí mismo, dueño de sus acciones, y con ellas dueño de las realidades que se convierten en medios e instrumentos para perfeccionar el mundo y al propio ser humano⁴².

Así, lo que está entonces asociado a la libertad, la naturaleza humana y a los fines para los que debe hacer uso del mundo y los bienes en ella, no es tanto la propiedad, como el *uso* y el *dominio*. De hecho, la dinámica del *uso* no se asocia única y principalmente a la apropiación y consumo, porque esto no diferenciaría al hombre del animal. No es una consunción física el uso del mundo, sino que apela al “uso de la voluntad”, es decir, a la necesaria determinación de la acción humana (que no viene dada previamente), por lo que siendo *dueño de sus actos*, se da la diferente manera de relacionarse el hombre con lo real mediante la razón y la voluntad, pues a través de ellas se re-ordena o re-finaliza el mundo de una manera nueva que sólo el hombre puede proponer. *Usar* del

40 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 20: “la ley natural nunca preceptuó hacerse tal división. [...] ha sido concedido de manera que todas las cosas eran comunes”.

41 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 1.

42 Cf. al respecto, el artículo con la bibliografía citada: Juliana Peiró, M^a Idoya Zorroza, “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino”, *Cauriensia* 9 (2014): 435-449.

mundo implica elevarlo a un orden de relaciones no naturales, fruto de la razón y la libertad. Precisamente por ello, el *uso* introduce a lo real mediante la acción en un orden *moral* que, dado que el ser humano es un ser naturalmente social, se articula de entrada desde una comunidad humana. En ese sentido, lo que el ser humano añade, con su acción, a lo real es principalmente mediatizar las cosas en su dinámica de crecimiento y perfeccionamiento.

Aquí es donde aparece, para un escolástico como Tomás de Aquino o Francisco de Vitoria, la propiedad: vinculada directamente a una facultad reconocida por parte de una comunidad, y dependiente de la noción de dominio y de *ius*, derecho sobre algo reconocido o sancionado por leyes, o en el margen de lo que las leyes permite. ¿Qué es entonces la propiedad? La pregunta por el origen de la propiedad se contextualiza por *cuál* es el derecho que le da origen: divino, natural o positivo humano. Y responde: “la división de las cosas no fue hecha por el derecho natural”⁴³, sino que “la división y apropiación de las cosas ha sido hecha *por el derecho humano*”⁴⁴.

Ahora bien, sabiendo que puede tener el hombre cosas como propias, y que esto se deriva del *modo* en que una comunidad ordena la relación de sus integrantes y de ella misma con las cosas creadas, Tomás de Aquino, y Vitoria con él, plantean que legitimada de esta manera la propiedad, ésta ha de responder al fin para el que se instituye: posibilitar el uso común de lo real⁴⁵, para que “la sociedad tenga todo aquello según lo cual los hombres puedan vivir” en pacífica convivencia. Sea cómo sea la distribución de los bienes (sea propiedad privada o común, aunque es más partidario de la propiedad privada para evitar litigios y negligencias en el trabajo de hacer fructificar los bienes materiales), éste debe ser un medio para garantizar la productividad de esos mismos bienes y la comunicación de su uso: “Por ende, es evidente que es mucho mejor que las posesiones sean propias en cuanto a su dominio, pero que se tornen de algún modo comunes en cuanto al uso”⁴⁶, especialmente cuando el bien de uno se deriva a los demás y se hace común “en cuanto se difunde por la propia acción”⁴⁷.

43 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 18.

44 Francisco de Vitoria, *De dominio*, n. 20.

45 La distinta forma en que la comunidad determina la posesión y el uso: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 3, co. Tomás de Aquino, *In Politicam*, II, lect. 1 y lect. 2, n. 125-126.

46 Tomás de Aquino, *In Politicam*, II, lect. 2.

47 Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, III, c. 69: “Bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi in quantum difundit ipsu in alia per propriam actionem”.

3. EL VALOR DE LA ESCUELA FRANCISCANA PARA LA COMPRENSIÓN DE ESTE TEMA

Como se ha mencionado antes, el estudio de la formulación de la Escuela Franciscana para la comprensión del tema del dominio, uso y propiedad tiene dos focos de interés principales.

Por un lado, la propuesta de los autores franciscanos ha sido revalorizada en las últimas décadas en la indagación del origen de la noción subjetiva de derecho y derechos humanos. La discusión sobre la aparición del derecho subjetivo con Ockham, en la polémica que surge en el siglo XIV en la clarificación de la identidad franciscana, la ausencia de propiedad y dominio sobre los bienes, el mero uso y el uso pobre, ha creado una activa polémica en la que están, por un lado, sacando a la luz los textos de sus protagonistas, a la vez que se está delimitando en profundidad qué significa derecho subjetivo frente a derecho objetivo, así como la conexión y deuda intelectual de unos autores con otros.

No es objeto de este artículo repetir los datos de dicha discusión en la que, buscando los precedentes escolásticos de las teorías de los derechos humanos, vinculados especialmente a la presencia de un denominado “derecho subjetivo”, han participado importantes investigadores como (por citar tan sólo unos pocos) Tierney⁴⁸, Brett⁴⁹, Villey⁵⁰, Kilcullen⁵¹, Carpintero⁵², Folgado⁵³ o Guzmán Brito⁵⁴. Sin embargo, más allá de la documentación que se está aportando, mostrando que la noción de “derecho subjetivo” no es patrimonio ni moderno ni ockhamista (pues los estudios históricos han mostrado la presencia de un derecho “subjetivo” muy anterior, y que en cierto modo está también presente y acompaña al pensamiento antiguo y medieval), sí se ha determinado que hay un giro en la comprensión de la relación entre individuo y poder político que

48 Tierney, *The Idea of Natural Rights*.

49 Brett, *Liberty, right and nature*.

50 Michel Villey, “Droit Subjectif I”, en *Seize Essais* (Paris: Dalloz, 1969), 140-178.

51 John Kilcullen, “The political writings”, en *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vincent Spade et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 302-325; “The Origin of Property: Ockham, Grotius, Pufendorf, and some others”, en *William of Ockham, Work of Ninety Days*, trans. and ed. John Kilcullen, John Scott (Lewiston: Mellen, 2001), 883-932; disponible online, agosto 2016, http://www.mq.edu.au/about_us/fa-culties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/the_origin_of_property_ockham_grotius_pufendorf_and_some_others/.

52 Francisco Carpintero Benítez, *El derecho subjetivo en su historia* (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003).

53 Avelino Folgado, “La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo”, *Pax iuris. Escurialensium utriusque studiorum excerpta* (1959): 73-133.

54 Guzmán Brito, *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI*.

prepara las tesis modernas y nuestra comprensión actual de “derechos humanos”. Podría subrayarse la línea de trabajo que subraya cómo a partir del siglo XVI, ante poderes políticos cada vez más absolutistas, se reacciona reclamando un nuevo espacio en la relación del estado con la sociedad, utilizando conceptos determinados por el pensamiento antiguo pero en nuevo cuerpo.

En segundo lugar, el papel propio que tuvo “la cuestión franciscana” para la maduración de la noción de dominio en la misma Escuela de Salamanca. En efecto, en la definición de dominio era significativa la diferencia de su alcance (como propiedad, uso o usufructo) en relación al tipo de realidad que estaba sometida, de manera que la separación de dominio y propiedad respecto del uso dependía de si la realidad desaparecía con el uso. Si no lo hacía era posible separar en ellas el dominio y la propiedad respecto del usufructo y el uso. Si lo hacía, entregar su uso implicaba también la propiedad y el dominio total de ella, porque tras el uso la realidad desaparecía.

Pero la división entre el dominio de un bien fungible y su uso tiene un papel central en la particular vocación y seña de identidad de la orden franciscana⁵⁵: pues desde su fundación con San Francisco de Asís, uno de sus votos compromete a los frailes a la pobreza apostólica, de manera que no sean *nunca* dueños –ni particular ni colectivamente– de ninguno de los bienes que usan, incluidos los bienes fungibles⁵⁶; desde fuera de la orden se cuestionó incluso la posibilidad misma de la pobreza⁵⁷. En la defensa de este ideal se ratificó que la pobreza evangélica que caracterizaba la orden consistía en “dejar las posesiones terrenas en cuanto al dominio y propiedad, y respecto del uso, no rechazarlo por completo, sino estrecharlo”⁵⁸. Nada se tenía como propio, ni individual ni colectivamente, quedándose sólo con el uso de las cosas necesarias pero no su

55 Para la historia de la orden es útil el trabajo de Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII siècle*, Bibliographie mise à jour par M. d'Alatri, S. Gieben (Roma: Instituto Storico du Cappuccini, 1982); un trabajo específico sobre la pobreza franciscana es el realizado por Malcolm D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323* (St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1998).

56 La pobreza entendida de esta manera no estuvo exenta de debate, interno y externo. La disputa interna se dio entre el movimiento rigorista de los espirituales y una interpretación más relajada en la práctica: Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation*, 360-497.

57 En la polémica abierta por Guillermo de Saint-Amour, seguidos por Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux, tuvieron que participar no sólo franciscanos sino también dominicos, la otra orden mendicante que tanto fruto estaba dando en la Universidad de París. Así, en ella intervinieron Tomás de Aquino, San Buenaventura, Tomás de York y Juan Peckham. Cf. Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation*, 255-262.

58 “Evangelicæ paupertatis est possessiones terrenas quantum ad dominium et proprietatem relinquere, usum vero non omnino rejicere sed arctare”, San Buenaventura, *Apologia pauperum*, c. 7, n. 3, en *Obras de San Buenaventura*, vol. VI (Madrid: BAC, 1972), 476.

propiedad o dominio⁵⁹. Además se habla de un *uso franciscano*, el “usus pauper”, que se limitaba a las cosas necesarias y estaba moderado por la virtud de la pobreza⁶⁰.

Tal planteamiento, y el que no encontraran en Tomás de Aquino una respuesta suficientemente categórica, interpeló a los autores de la Escuela de Salamanca, quienes, al responder a la cuestión del uso y dominio, precisaron sus posturas sobre ambos⁶¹. Como respuesta a esta problemática, Francisco de Vitoria salva la intención del Aquinate⁶², pero con ella Domingo de Soto, y desde él los teólogos salmantinos, se distingue dominio y uso con un nuevo criterio: la propiedad es la capacidad para la universalidad de los usos posibles –el propietario tiene el dominio para todos los usos–, mientras que el solo uso es restringido –quien tiene sólo el uso lo tiene para un fin asignado– no siendo relevante el que después del uso la cosa no subsista.

Con independencia de la cuestión del valor (si en los bienes fungibles es separable *el valor* de uso y del *valor* del dominio; la convicción común es que *uso y dominio no pueden valorarse separadamente*⁶³ ya que los bienes fungibles no pueden usarse sin destruir su sustancia), Soto –y con él los demás teólogos de Salamanca– busca una alternativa a la distinción entre *uso de hecho* y *uso de*

59 Citado por Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation*, 293; “Nosotros tenemos el uso de las cosas necesarias pero no su propiedad, individual o colectiva”; Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation*, p. 294.

60 San Buenaventura, *Apologia Pauperum*, c. 12, § 20, 638; c. 11, § 5, 603-604. “Evangelica vero paupertas... perfecte ipsam profitenti suadet omnibus temporalibus debere nudari quoad affectum atque dominium, et arcta sustentatione necessitatis esse contentum quantum ad usum. Et hic est ipsius modus sive medietas, quod sic relinquat dominium quod non rejiciat usum; sic recipiat usum, quod non reservet dominium; sic arctitudinem usus servet, quod sustentationem natura necessariam non devitet; sic necessitati subveniat quod arctitudine non recedat”. Una pobreza del uso que implicaría optar por cosas comunes, de bajo precio, en pequeña cantidad, sin adornos, todo lo opuesto a la manifestación de riqueza mundana, para mostrar la pobreza de quienes se consideran peregrinos y extranjeros de este siglo.

61 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 281. Por eso el propio Soto expresará que “como somos miembros de una de las órdenes mendicantes, nuestra doctrina nos aconseja que disputemos de algún modo en lo tocante a la definición que se ha dado de dominio: si en las cosas que sufren desgaste puede diferenciarse el uso del dominio”. Pues dicen “los Menores que renunciaron a todo dominio, de tal manera que no son dueños ni del dinero, ni del pan, ni de los manjares con que se alimentan, para (empleando sus mismas palabras) poder llamarse propietarios”.

62 Francisco de Vitoria, *Contratos y usura* (Pamplona: Eunsa, 2006), q. 78, a. 1, n. 9, 145: en el comentario a la cuestión de la usura (II-II, q. 78) Francisco de Vitoria identifica con precisión el problema planteado por la espiritualidad franciscana: “los hermanos menores [los franciscanos] tienen el uso de las cosas y, sin embargo, no tienen el dominio; luego el dominio de la cosa se distingue del uso de la misma cosa”. No obstante, deja abierta la cuestión, porque en este lugar sólo salvaguarda la intención del Aquinate frente a la justificación de la usura, al llevar la cuestión al plano del *valor económico*.

63 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, VI, q. 1, a. 1, vol. III, 509.

derecho que el papa Nicolás III había propuesto para salvar la pretensión franciscana. Una distinción que –advierte Soto– “es más fácil de decir que de comprender”⁶⁴.

Soto expone en primer lugar dos sentidos de “dominio”. En sentido amplio el dominio es facultad sobre la cosa⁶⁵, en sentido estricto el dominio es la propiedad de algo. La propiedad –o dominio en sentido estricto– se caracteriza por la ausencia de restricciones en el uso, como destaca Soto: “el verdadero dominio, si te fijas en la definición dada más arriba, consiste en que la cosa puede dedicarse a cualquier uso”⁶⁶. El voto de pobreza franciscano –señala Soto– admite el dominio en sentido amplio –como facultad– pero no como propiedad: “el uso de los comestibles y útiles se distingue en cierto modo del dominio, de tal manera que en los Mendicantes hacen uso de estas cosas sin tener sobre ellas, según dicen, ninguna propiedad”⁶⁷.

Queda más clara la división de *uso* y *dominio* en el uso de las cosas fungibles que desaparecen con su consumo, cuando se subraya que “puedan dedicarse a cualquier uso”, cuando uno ostenta su dominio pleno o propiedad, o éste sea limitado, cuando se ejerce sobre ellas el mero uso.

El dominico prueba su conclusión con gran finura: “para que el dominio sea verdadero no basta que uno pueda consumir la cosa, sino que además se requiere que pueda dedicarla a toda clase de usos, como se dijo en la definición; por ejemplo, venderla, defenderla en un juicio, legarla, abandonarla, etc.”; pues bien, si los franciscanos no pueden –como sí los propietarios– ni litigar por ellas, ni destinarlas⁶⁸, entonces no son verdaderos dueños de ellas y les queda la misma posición que (en la comparación que Soto utiliza) los convidados a un banquete: “Y así de la misma manera que una persona al invitar a sus amigos a un

64 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282: “at vero distinctio haec non est intellectu tam facilis quam dictu”; respecto a los franciscanos dice en IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282: “si los Mendicantes tienen el uso del pan y del vino; y este uso es tal, que no están nunca obligados a restituirlos, es clarísimo que también poseen su dominio”.

65 Según Domingo de Soto (*De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 281) “El dominio es la facultad sobre la sustancia de la cosa [*facultas in substantiam rei*] mas el uso y el usufructo sobre sus cualidades y accidentes”. De manera que “el usufructo es el derecho a hacer uso y disfrutar de las cosas ajenas respetando su ser o sustancia” y el que “tiene solamente el uso tiene derecho a usar de las cosas de otro respetando su naturaleza, pero no a disfrutar de ellas”; 281. Según Soto, “el dominio es una relación real entre poseedor y la cosa poseída; o sea, la facultad del poseedor sobre la cosa que se posee”; 280.

66 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 281.

67 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282.

68 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282. “Pues bien, los Menores no pueden, ni reunidos en Capítulo, hacer uso de sus bienes de tales modos. Por el contrario quienes les hayan dado dinero pueden reclamárselo a capricho cuantas veces quieran como verdaderos dueños. Y de los demás útiles y de los alimentos el Papa se declara dueño.

banquete, no los hace dueño de los manjares y bebidas con que se prepara la mesa, ni les autoriza para apoderarse de estas cosas y llevarlas a sus casas, sino que sentados coman de ellas⁶⁹, se les cede el mero uso de los bienes fungibles, quedando el Papa o los propietarios de los inmuebles, como verdaderos dueños, autorizados para todas las responsabilidades y acciones públicas que surgieran. En efecto queda para los franciscanos “aunque después de su consumo, de estas cosas no quede otro uso alguno para ellas” sin embargo “no se sigue, sin embargo, que se reciban inmediatamente para todo uso, que es lo que se exige para el dominio⁷⁰”.

En conclusión, Soto ahonda en la definición de dominio, uso y propiedad, sin comprometerse con la tesis del doble uso (natural y político) o entre el *uso de hecho* y el *uso de derecho* como instrumentos conceptuales para resolver la cuestión franciscana y así comprender mejor la cuestión del dominio y el uso con vistas a esclarecer su estructura antropológica.

II. A PROPÓSITO DE LA ESCUELA FRANCISCANA

Cuando en el siglo XVI los teólogos de la Escuela de Salamanca revitalizan, ante las nuevas demandas intelectuales, el pensamiento sobre el dominio, el uso y la propiedad, los franciscanos están apartados de sus aulas como signo de abandono del siglo (del mundo) y medida contra la relajación de las costumbres que afectaban la observancia de la pobreza dentro de la Orden. Los hermanos estudian exclusivamente en sus Estudios Generales, y solo en contadas ocasiones, para formar a sus propios cuadros de profesores, envían alumnos a las universidades. Esta circunstancia, sin embargo, no supuso el abandono real de la teología de la Orden franciscana, de hecho cincuenta y siete franciscanos

69 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 282, continúa “de esta misma manera el Papa invita todos los días a los Hermanos, autorizándoles solamente para comer, beber y vestir, etc. Y así, si el Papa le quita de su presencia estas cosas, no les causaría injuria ninguna, ni podría considerársele ni ladrón ni atracador, sino como dueño que toma lo que es suyo. Apoyan asimismo esta conclusión aquellas palabras de los *Hechos*, 2, en donde consta que todos los creyentes tenían todas las cosas en común, lo cual ha de entenderse de los que vivían en Jerusalén; por consiguiente todas las cosas, hasta los alimentos, les eran comunes y se conducían como los convidados en la mesa del que los convida”.

70 Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 283. Lo mismo destaca Cano, si bien con cautela: *probabiliter*: Melchor Cano, *De dominio*; ahonda más Bartolomé de Medina, *De dominio*, 83: “Dominio es la facultad de usar de la cosa para cualquier uso; ahora bien los padres franciscanos no tienen la facultad de usar de la cosa, que consumen con el uso, para cualquier uso: no la pueden donar, ni legar, ni cambiar; luego no tienen dominio”.

participaron en el Concilio de Trento⁷¹. Y esto no era de extrañar, pues aunque los frailes franciscanos siempre mantuvieron una tensión en la forma con la que habían de expresar su minoridad, no es menos cierto que la institución franciscana siempre conoció desde el inicio prácticamente colegios para la formación que se iban extendiendo en la medida en que se constituían sus provincias.

Ya en 1292 se decreta que los Ministros erijan en cada una de las Provincias colegios, donde los religiosos jóvenes se eduquen religiosamente y estudien de modo formal⁷². En los Colegios del siglo XVI, especialmente tras la separación de observantes y conventuales, se promueve, en la Península Ibérica, una cuidada formación filosófica, tras previo estudio de las humanidades. Exigencia que es reflejo del intenso esfuerzo teológico que desde el inicio se había realizado. Los maestros salmantinos franciscanos como Alfonso de Castro estudiaron en estos Colegios, como el de Alba de Tormes o el del San Francisco en Salamanca, con la excelencia que muestran sus trayectorias intelectuales. De hecho, cuando en 1518 el arzobispo Alonso de Fonseca edifica el colegio que lleva su nombre, en él son admitidos no pocos estudiantes franciscanos, signo de su preparación teológica, y de que los estudios teológicos no fueron abandonados por la Orden, conservando la estructura académica que ya desde el siglo XIII estaba establecida.

En los primeros años existían diversos Centros de estudios. Se encontraban los Colegios provinciales de la Orden, los Generales y los Generales unidos a las universidades. Este sistema reforzó una tradición propia. Por una parte propició la aparición de los grandes maestros franciscanos y de sus discípulos en sucesivas generaciones incipientes. Por otra parte, fue estableciendo una serie de corrientes que libres entre sí tenían una visión propia que fue constituyéndose en tradición y podemos también decir en Escuela franciscana, en la medida en que eran los teólogos franciscanos estudiados en los planes de estudio de la Orden.

Esta escuela teológica se divide en dos tendencias que, a su vez, serán los protagonistas de dos épocas. De un lado, existe una primer periodo que va hasta mediados del siglo XV en los que los estudios teológicos están dominados por la tendencia más agustinista de la Orden liderado por Alejandro de Hales y, especialmente, por el estudio de la teología de san Buenaventura. En esta época la teología del doctor Sutil, Juan Duns Escoto va a conocer una reputación capaz

71 Cf. Isaac Vázquez, "Franciscanos", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid: CSIC, 1972).

72 Fr. Miguel Ángel de Nápoles, ed., *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum I*, (Nápoles: 1650), 36.

de ir sembrando una propia interpretación a través de discípulos de gran validez intelectual. Pero será a partir del siglo XVI y la revitalización de la Escolástica que en la Orden Duns Escoto toma la primacía de los estudios teológicos, asentándose la cátedra escotista en las universidades⁷³. Buenaventura seguirá estudiándose, pero especialmente desde una lectura más cercana a la teología espiritual y místico⁷⁴ comenzando por fray Luis de Granada⁷⁵ o reflejándose en el propio san Pedro de Alcántara⁷⁶. Y si nos centramos en la Península Ibérica podríamos caer en la cuenta de que, efectivamente, su relación con san Buenaventura es amplia y se extiende al plano personal, de transmisión de su obra y de influencia en el campo teológico y espiritual. Efectivamente, en el siglo XVI, en la provincia de San Rafael, la obra bonaventuriana estaba presente en la mayoría de los conventos, e, incluso, en “algunos conventos se puede decir que estaba todo lo que corría bajo el nombre de S. Buenaventura”⁷⁷. Como señala Rafael Sanz: “San Buenaventura era un autor intensamente leído tanto en las casas de oración de la Observación como entre los Descalzos. En él encontraron los elementos básicos de la doctrina mística desarrollada en el siglo XVI entre los franciscanos: el conocimiento de sí mismos o proceso de conversión personal, el seguimiento de Cristo y la transformación de la propia vida en Dios”⁷⁸.

Los franciscanos realizarán un pensamiento en el que intentan explicar en clave interna (en la propia definición de la Orden) y externa (eclesial y social) y desde los parámetros filosóficos y teológicos de su tiempo, los elementos

73 En la Península Ibérica cf. Isaac Vázquez, “La enseñanza del escotismo en España”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. VI Scotismus decursu saeculorum* (Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1968), 191-220. Manuel C. Freitas, “Escotismo em Portugal”, en *Logos. Enciclopêdia Luso-Brasileira de Filosofia* vol. II (Lisboa: Ed. Verbo, 1990) col. 184-189; José F. Meirinhos, “Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV”, en *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, ed. Luis A. De Boni et al. (Porto Alegre: Ed. EST, 2008), 330-347.

74 Cf. Isaac Vázquez, “San Buenaventura nella storia della spiritualità spagnola”, en *San Buenaventura Maestro di Vita francescana e di sapientia cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974*, vol. III, ed. por Alfonso Pompei (Roma: Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura”, 1974), 439-459; Id. “Influsso bonaventuriano nella bibliografia spirituale spagnola”, en *Contributi di spiritualità bonaventuriana. Atti del simposio internazionale, Padova, 15-18 settembre 1974*, vol. 2 (Padova: Studio teologico comune dei frati nel Veneto, 1974-1975), 219-242.

75 Álvaro Huerga, “La huella de San Buenaventura en fray Luis de Granada”, en *San Buenaventura* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976), 69-101.

76 La influencia se puede ver en la obra alcantarina de forma clara, cf. Manuel Lázaro, “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”, *Cauriensia* 1 (2006): 237-249; Id., “La *reductio* en el *Tratado de la oración y meditación*. Una presencia bonaventuriana más en san Pedro de Alcántara”, *Ars et sapientia* 19 (2006): 161-178.

77 Isaac Vázquez, “Libros y lectores de S. Buenaventura en España y Portugal durante la Edad Media y el Renacimiento”, en *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, ed. F. de A. Chavero (Roma: Antonianum, 1988), 141.

78 Rafael Sanz, ed., *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara* (Madrid: BAC, 1996), 197.

específicos (*forma mentis*) de la espiritualidad de su Fundador en diálogo con el mundo. Se trata de establecer un diálogo desde la propia forma ver, interpretar y vivir el mundo. En la búsqueda de la consecución del fin propio (espiritual y pastoral) se entiende la necesidad del estudio⁷⁹. Desde el inicio Francisco de Asís, en la *Carta a san Antonio*⁸⁰, se recuerda que la vida alimenta el estudio y ambas van configurando la experiencia franciscana. Se trata de poner todos los elementos necesarios para reproducir en la vida de la Orden –de sus miembros y de la institución– y ser imagen para la Iglesia y la sociedad el evangelio, la buena noticia del Misterio de Cristo, que pobre y crucificado, es muestra perfecta del amor de Dios. Esto supone que de la misma forma que la configuración de la Orden nace de la experiencia, la forma de vivir y pensar se orienta de nuevo a la actividad experiencial: la reforma de la vida (el hombre nuevo) que pasa por la sabiduría de vida, por el ejercicio del amor desde la libertad. Lo práctico se alimenta de lo teórico pero es más que especulación. La “especulación del pobre en el desierto”⁸¹ de Buenaventura, que podría ser la divisa de la escuela franciscana– es el itinerario de conocimiento y perfección (sabiduría) para llegar a la co-intuición del Misterio que alimenta la vida del cristiano.

Este itinerario especulativo hacia la vida de perfección y unión con el Misterio de Cristo como fundamento de nuestra condición de imagen y metafísica sacramental se apoya en una sabiduría que nos posibilita la transformación existencial y evangélica al Cristo pobre y crucificado y gustar de la *gracia* del Misterio de Dios en Cristo. Pero solo gusta de algo quien es profundamente libre. Recordamos las palabras de Francisco Martínez Fresneda, quien ha sabido como nadie sintetizar los ejes fundamentales de lo que podríamos calificar sin duda como Escuela franciscana y que a la vez muestran la dinámica interna por la que algunas veces no se ha sabido ver, precisamente, que era una escuela:

“1.º En principio se excluye una separación entre el conocimiento de la fe por su inteligibilidad natural o sobrenatural, o una excesiva distinción entre

79 Cf. Pietro Maranesi, “San Francesco e gli studi: analisi del «Nescientes litteras» del capitolo X della Regola Bollata”, *Collectanea Franciscana* 69 (1999): 7-41; Id., “I commenti alla Regola franciscana e la questione dello studio”, en *Studio e studia: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo* (Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 2002), 35-81; Id., “La minorità e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell'Ordine francescano”, *Laurentianum* 44 (2003): 25-61; Id., “L'Intentio Francisci sul rapporto tra minorità e studio nel dibattito dell'Ordine Franciscano”, *Laurentianum* 44 (2003): 273-304. Cf. también, Jacques Guy Bougerol, “Le origini e la finalità dello studio nell'Ordine Franciscano”, *Antoniano* 53 (1978): 405-422.

80 Cf. Antonio Rigon, “S. Antonio e la cultura universitaria nell'ordine franciscano delle origini”, en *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XVI Convegno internazionale. Assisi, 13-14-15 ottobre 1988* (Assisi: Università degli studi di Perugia – Centro di studi franciscani, 1990), 69-92.

81 Buenaventura, “Itinerarium mentis in Deum”, en *Opera omnia. Vol. V*, ed. PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891), 296.

filosofía y teología, o entre ésta y la revelación. Es decir, se admite la tradición teológica agustiniana elaborada por Anselmo, Bernardo y los Victorinos en la que la Escritura es el fundamento último de todo saber humano que engloba la ciencia sacra y la profana. Con esta perspectiva se tratan los temas sobre el deseo intrínseco humano de Dios y la influencia de éste sobre la actividad intelectual del hombre, la finalidad ética de los hombres y la historia, el origen del mundo, etc. Temas todos ellos ofrecidos por la Escritura, pero también abiertos a la posibilidad de ser profundizados por la razón iluminada por Dios.

2.º La adhesión a Dios mediante la voluntad y el entendimiento, que recibe la revelación como la auténtica y más veraz iluminación de toda verdad teológica. La Escritura vincula al entendimiento aunque éste pueda usar las fuentes y orígenes naturales del saber.

3.º En términos generales existe una acentuación del bien, del sujeto y de la libertad frente a la verdad, el objeto y la necesidad. De esta manera se abre una peculiar relación entre la racionalidad y la revelación, como hemos dicho. Ambas se encuentran en la persona creyente en un abierto diálogo que hace posible su repercusión en la historia humana, excluyendo la tentación permanente que se ha dado a lo largo de los siglos en la cultura occidental cristiana, es decir, la inutilización de la razón, que lleva a la fe a convertirse en un fideísmo, o la absolutez de la razón, que conduce a un empobrecimiento del hombre al alejar a Dios de la historia.

4.º Contar con la incorporación de Aristóteles por los maestros [...], pero con la libertad de modificarlo o adaptarlo a la Escritura ante las interpretaciones no acordes con las verdades tradicionales de fe, de forma que combinan al Estagirita con el pensamiento neoplatónico agustiniano”⁸².

Teniendo en cuenta estas claves podemos afirmar que el estudio en la Orden se reveló como un instrumento de gran utilidad, impulsándose como elemento fundamental en el desempeño pastoral, siempre con la indicación de no olvidar la *especificidad* de la espiritualidad franciscana. Asentada la Orden en sus lugares propios, los núcleos de población especialmente urbanos a los que debía de servir y evangelizar, y en los que se concentraban los Centros universitarios (Oxford, París, Bolonia, Salamanca...), la Orden franciscana tenía motivos internos a su propio ser que favorecieron una búsqueda del conocimiento desde la sabiduría. Por eso existieron los Centros de estudios desde el origen, como hemos señalado. Y en la medida que los estudios de teología se hicieron necesi-

82 F. MARTÍNEZ, “Textos y contextos de la teología franciscana”, en J. A. MERINO – F. MARTÍNEZ, (eds.), *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid 2003, p. 20.

rios, en la misma medida, las exigencias filosóficas y teológicas fueron respondiéndose desde el propio carácter y en esa respuesta se fue configurando a su vez su propia identidad, como será en el especial caso de la cuestión sobre la propiedad, donde el hombre imagen de Dios, espacio de sacramentalidad muestra en su vida cotidiana la grandeza de una vida interpretada en y desde Dios, ese era el signo de la Escuela franciscana y ese fue también en la cuestión del uso, el dominio y la propiedad, una dialéctica que no olvidaba que todo lo creado “canta a Dios”⁸³.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubert, Jean Marie. “Aux origines théologiques des droits de l’homme”. *Revue d’Ethique et de Théologie moral* 160 (1987): 5-26 (volumen monográfico publicado como: *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l’âge moderne*. Paris: Le Supplément, Revue d’Ethique et Théologie morale, Cerf, 1987).
- Baciero Ruiz, Francisco T. “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario Filosófico* 45, 2 (2012): 391-421.
- “El De legibus de Suárez y Locke”. *Revista española de filosofía medieval* 10 (2003): 387-394.
- “Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke”. En *El pensamiento político en la Edad Media*, coordinado por Pedro Roche Arnas, 263-274. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010.
- *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.
- Báñez, Domingo. *De dominio, Sobre el dominio*, edición de M^a Idoya Zorroza (en preparación).

83 Como señala Orlando Todisco: “Le franciscain est animé para la ferme conviction qu’il est possible de penser et de vivre la sainte table eucharistique et la table du marché suivant la même logique et, quoi qu’il soit, elles ne doivent pas être pensées et vécues d’une façon parfaitement dissociée ou opposée”. Orlando Todisco, “L’être comme don et la valeur-lien. La pratique économique franciscaine du solidarisme”, en *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, ed. Luca Parisoli (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2008), 175-213.

- Beuchot, Mauricio. *Derechos humanos: historia y filosofía*. México: Distribuciones Fontamara, 1999.
- Bougerol, Jacques Guy. “Le origini e la finalità dello studio nell’Ordine Franciscano”. *Antonianum* 53 (1978): 405-422.
- Brandi de Portorrico, Sandra. “Ley y razón práctica: tesis de Tomás de Aquino en la obra de Richard Hooker”. En *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, editado por Laura E. Corso de Estrada, M.^a Jesús Soto-Bruna, M.^a Idoya Zorroza, 205-216. Pamplona: Eunsa, 2014.
- Brett, Annabel S. *Liberty, right and nature: individual rights in later scholastic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Buenaventura, San. *Apologia pauperum, Apología de los pobres*. En *Obras de San Buenaventura*, vol. VI, edición bilingüe, edición preparada, anotada y con introducciones por los padres Fr. León Amorós, OFM., Fr. Bernardo Aperribay, O.F.M., Fr. Miguel Oromi, O.F.M.; Miguel Oltra, O.F.M. Madrid: BAC, 1972.
- “Itinerarium mentis in Deum”. En *Opera omnia*, vol. V, edición de PP. Collegii a S. Bonaventura, 293-316. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891.
- Calvillo, Manuel. *Francisco Suárez: la filosofía jurídica, el derecho de propiedad*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, 1945.
- Cano, Melchor. *De dominio, Sobre el dominio*, edición de Augusto Sarmiento (en preparación).
- Cantú, Francesca. “La dialectique de Las Casas et l’histoire”. *Revue d’Ethique et de Théologie moral* 1987 (160): 5-26 (volumen monográfico publicado como *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l’âge moderne*. Paris: Le Supplément, Revue d’Ethique et Théologie morale, Cerf, 1987).
- Carpintero Benítez, Francisco. *El derecho subjetivo en su historia*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003.
- Challaye, Félicien. *Histoire de la propriété*. Paris: P.U.F., 1958.
- Cruz Cruz, Juan. “El «haber» categorial en la ontología clásica”. *Revista de Filosofía* (México) 51 (1984): 505-570; 52 (1985): 505-530.
- “Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial”. *Anuario Filosófico* 33, 3 (2000): 735-772.
- de Dios, Salustiano et al., coordinador. *Historia de la propiedad en España, siglos XV-XX*. Madrid: Centro de Estudios Registrales, 1999.

- Filmer, Robert. *Patriarcha and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Traducción castellana: *Patriarcha o El poder natural de los Reyes*. Madrid: Espasa-Calpe, 1920.
- Folgado, Avelino. “La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo”. *Pax iuris. Escorialensium utriusque studiorum excerpta* (1959): 73-133.
- *El pensamiento de San Agustín en torno a la propiedad privada*. San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses, 2003.
- Freitas, Manuel C. “Escotismo em Portugal”. En *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* vol. II, col. 184-189. Lisboa: Ed. Verbo, 1990.
- Fuenteseca, Margarita. *La formación romana del concepto de propiedad: dominium, propietas y causa possessionis*. Madrid: Dykinson, 2004.
- García Belaunde, Domingo. “Los orígenes del Habeas Corpus”. *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho* 31 (1973): 48-59.
- González, Nazario. *Derechos humanos en la historia*. Bellaterra, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 1998.
- Gratien de Paris. *Histoire de la Fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII siècle*, Bibliographie mise à jour par M. d'Alatri, S. Gieben. Roma: Instituto Storico du Cappuccini, 1982.
- Grenni, Hector. “Las Leyes de Indias: un intento por considerar a los indígenas como personas con derechos”. En http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/808/1/leyes_de_indias.pdf.
- Griffin, James. *On human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Guzmán Brito, Alejandro. *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid: Iustel, 2009.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Traducción castellana: *Tratado sobre el ciudadano; Leviatán*. Madrid: Gredos, 2012.
- Huerga, Álvaro. “La huella de San Buenaventura en fray Luis de Granada”. En *San Buenaventura*, 69-101. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976.
- Kilcullen, John. “The Origin of Property: Ockham, Grotius, Pufendorf, and some others”. En *William of Ockham, Work of Ninety Days*, translated and edited by John Kilcullen and John Scott, 883-932. Lewiston: Mellen, 2001;

- disponible online, agosto 2016, http://www.mq.edu.au/about_us/fa-culties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/the_origin_of_property_ockham_grotius_pufendorf_and_some_others/.
- “The political writings”. En *The Cambridge Companion to Ockham*, edited by Paul Vincent Spade et al. 302-325. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lambert, M. D. *Franciscan Poverty. The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1998.
- Lasalle Ruiz, José María. *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*. Madrid: Universidad Carlos III, Dykinson, 2001.
- Lázaro, Manuel. “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”. *Cauriensia* 1 (2006): 237-249.
- “La *reductio* en el *Tratado de la oración y meditación*. Una presencia bonaventuriana más en san Pedro de Alcántara”. *Ars et sapientia* 19 (2006): 161-178.
- Ledesma, Pedro de. *La cuestión del dominio*, Introducción de M^a Idoya Zorroza, transcripción, edición y notas de Enric Fernández Gel, M^a Idoya Zorroza. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2017.
- Locke, John. *Questions Concerning the Law of Nature*, edited by Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2008.
- Locke, John. *Second Treatise of Government*. Cambridge: Hackett Publishing Co., 1980. Traducción castellana: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, edición de Joaquín Abellán. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- Maranesi, Pietro. “San Francesco e gli studi: analisi del «Nescientes litteras» del capitolo X della Regola Bollata”. *Collectanea Franciscana* 69 (1999): 7-41.
- “I commenti alla Regola francescana e la questione dello studio”. En *Studio e studia: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo*, 35-81. Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 2002.
- “L’Intentio Francisci sul rapporto tra minorità e studio nel dibattito dell’Ordine Francescano”, *Laurentianum* 44 (2003): 273-304.

- “La minorità e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell’Ordine francescano”. *Laurentianum* 44 (2003): 25-61.
- Marcel, Gabriel. “Esbozo de una fenomenología del haber”. En *Diario metafísico (1928-1933)*, traducción de F. del Hoyo. Madrid: Guadarrama, 1969.
- Medina, Bartolomé de. *De dominio, Sobre el dominio*, edición de Augusto Sarmiento. Pamplona: Eunsa, 2017.
- Meirinhos, José F. “Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV”. En *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, editado por Luis A. De Boni et al., 330-347. Porto Alegre: Ed. EST, 2008.
- Nápoles, Fr. Miguel Ángel de. Editor. *Chronología historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum I*. Nápoles: 1650.
- Peiró, Juliana, Zorroza, M^a Idoya. “La noción de libertad como causa sui en Tomás de Aquino”. *Cauriensia* 9 (2014): 435-449.
- Polo, Leonardo. “El tener: notas sobre la antropología griega”. En *Filosofía y economía, Obras completas*, vol. 25, edición de M^a Idoya Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Pons Rafols, Xavier, coordinador. *La Declaración Universal de Derechos Humanos: comentario artículo por artículo*, prólogo de Mary Robinson, Asociación para las Naciones Unidas en España. Barcelona: Icaria, 1998.
- Renoux-Zagamé, Marie-France. *Origines théologiques du concept moderne de propriété*. Geneve: Librairie Droz, 1987.
- Rigon, Antonio. “S. Antonio e la cultura universitaria nell’ordine francescano delle origini”. En *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XVI Convegno internazionale. Assisi, 13-14-15 ottobre 1988*, 69-92. Assisi: Università degli studi di Perugia – Centro di studi franciscani, 1990.
- Sagüés Sala, Francisco Javier. *Francisco de Vitoria y los derechos humanos*. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016.
- San Emeterio Martín, Nieves. *Sobre la propiedad. El concepto de propiedad en la Edad Moderna*. Madrid: Tecnos, 2005.
- Sanz, Rafael, editor. *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*. Madrid: BAC, 1996.
- Sierra Bravo, Restituto. *El pensamiento social y económico de la escolástica: desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, 2 vols. Madrid:

- Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975.
- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Salamanca: Andreas a Portonariis, 1556; *De iustitia et iure libri decem / De la justicia y el derecho*, edición bilingüe, introducción histórica y teológico-jurídica por V. Diego Carro, versión española de M. González Ordóñez. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968.
- Soto, Domingo de. *Relecciones y opúsculos. I, Introducción general. De Dominio. Sumario. Fragmento, An liceat*, edición, traducción e introducciones de Jaime Brufau Prats. Salamanca: San Esteban, 1995.
- Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Todisco, Orlando. “L’être comme don et la valeur-lien. La pratique économique franciscaine du solidarisme”. En *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, editado por Luca Parisoli, 175-213. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2008.
- Tomás de Aquino. *In Politicam*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 48A: *Sententia libri Politicorum*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1971. Traducción castellana: *Comentario a La política de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 2001.
- *S. Thomae Aquinatis Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3, edited by P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Taurini-Romae: Marietti, 1961.
- *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. 8-10: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899. Traducción castellana: *Suma de teología*, vol. III, IV. Madrid: BAC, 1990, 1994.
- Vázquez, Isaac. “La enseñanza del escotismo en España”. En *De doctrina Ioannis Duns Scoti. VI Scotismus decursu saeculorum*, 191-220. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1968.
- “Franciscanos”. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: CSIC, 1972.

- “Influsso bonaventuriano nella bibliografia spirituale spagnola”, en *Contributi di spiritualità bonaventuriana. Atti del simposio internazionale, Padova, 15-18 settembre 1974*, vol. 2, 219-242. Padova: Studio teologico comune dei frati nel Veneto, 1974-1975.
 - “Libros y lectores de S. Buenaventura en España y Portugal durante la Edad Media y el Renacimiento”, en *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, editado por F. de A. Chavero, 135-174. Roma: Antonianum, 1988.
 - “San Buenaventura nella storia della spiritualità spagnola”. En *San Bonaventura Maestro di Vita francescana e di sapientia cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974*, vol. III, editado por Alfonso Pompei, 439-459. Roma: Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura”, 1974.
- Villey, Michel. “Droit Subjectif I”. En *Seize Essais, 140-178*. París: Dalloz, 1969.
- Vitoria, Francisco de. *Contratos y usura*. Pamplona: Eunsa, 2006.
- *De dominio, Sobre el dominio*, edición de M^a Idoya Zorroza. Pamplona: Eunsa, en prensa, 2017.
- Zavala, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. México: Editorial Porrúa, 1971.
- Zorroza, M^a Idoya, editora. *Uso, dominio y propiedad en la Escuela de Salamanca*. Madrid: Sínderesis, 2017.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.
- Zuckert, Michael P. *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

LA DOCTRINA SOBRE EL PRECIO JUSTO EN EL *MANUAL DE CONFESSORES E PENITENTES* (1549) DE FR. RODRIGO DO PORTO, OFM*

ANTON ALEXANDROVICH AFANASYEV

*Instituto Central de Economía y Matemática
Academia Rusa de Ciencias (Moscú)*

RESUMEN

En este artículo presentamos los resultados de nuestra investigación sobre la doctrina del precio justo del franciscano portugués Fr. Rodrigo do Porto, autor de la primera edición del *Manual de Confessores e Penitentes* (1549). Hemos escrito este artículo por varios motivos. El primero, porque esta obra es la primera suma portuguesa de teología y economía moral. El segundo, porque el pensamiento económico del autor del *Manual* es poco conocido. El tercero, porque este pequeño *Manual* (1549) de Fr. Rodrigo sirvió de base para el posterior *Manual o Enchiridion* (1556, 1573) del famoso y ilustre doctor español Martín de Azpilcueta, denominado el Doctor Navarro, a quien se atribuyó el descubrimiento de la Teoría cuantitativa del dinero, en la obra publicada en 1556. El cuarto, por cuanto en anteriores trabajos nuestros hemos encontrado en esta obra de Fr.

* El autor quiere agradecer a la bibliotecaria portuguesa, la Dra. D^a María Luisa Ducla Cardia, de la Biblioteca Nacional de Portugal, ya que fue ella quien primero respondió y me envió las fotocopias del *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), así como del *Compendio* (1567) de Fr. Rodrigo do Porto. También a los organizadores y participantes del V Simposio de la Línea Especial de Pensamiento clásico español “Bases antropológicas de las doctrinas económicas en el siglo XVI”, que bajo la dirección de los profesores Dr. José Ángel García Cuadrado y Dra. M^a Idoia Zorroza, se celebró en la Universidad de Navarra (Pamplona, 3 de noviembre 2011). Igualmente al profesor Dr. D. Rodrigo Muñoz de Juana, por el envío de su libro sobre Martín de Azpilcueta. Finalmente, el autor agradece a la profesora Dra. M^a Idoia Zorroza por su ayuda y sus sugerencias en la redacción del texto del artículo, así como en la traducción y adaptación de los fragmentos latinos.

Rodrigo do Porto las fuentes de dicha teoría. Por último, porque es injusto que no conozcamos bien al primer autor portugués de este *Manual* (que en su gran humildad humana y cristiana no quiso que apareciera su nombre), ni su aportación a la ciencia económica, ni su posible influencia en la formación del pensamiento económico de sus contemporáneos y discípulos y, en particular, de su recensor y posteriormente coautor Martín de Azpilcueta.

Palabras clave: Precio justo, Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes*, siglo XVI, Orden de Frailes Menores, Alejandro de Hales, Martín de Azpilcueta, enfoque macroeconómico, Teoría cuantitativa del dinero.

ABSTRACT

This article shows the results of research on the doctrine of the fair price presented by the Portuguese Franciscan Rodrigo do Porto, author of the first edition of the *Manual of Confessors and Penitents* (1549). Our interest in this subject is because several reasons. First, this work is the first Portuguese treatise of theology and moral economy. Second, the economic thinking of the author is little known. Third, this small *Manual* (1549) of Fr. Rodrigo served as the basis for the later *Manual or Enchiridion* (1556, 1573) of the famous Spanish thinker Martín de Azpilcueta, named Doctor Navarro, who was credited with the discovery of The Quantitative Theory of Money, in the work published in 1556. Fourth, inasmuch as in previous works we have found in Rodrigo do Porto's book the sources of this theory. Finally, because it is unjust that we do not know the first Portuguese author of this *Manual* (who in his great human and Christian humility did not want his name to appear), nor his contribution to economic science, nor its possible influence on the formation of Economic thought of his contemporaries and disciples and, in particular, of his reviewer and later co-author Martín de Azpilcueta.

Keywords: Fair price, Rodrigo do Porto, *Handbook of Confessors and Penitents*, 16th century, Order of Friars Minor, Alexander of Hales, Martín de Azpilcueta, macroeconomic approach, Quantity Theory of Money.

PRÓLOGO

Estudiando muchos de los trabajos referidos a las Escuelas de Salamanca y Coímbra, no hemos podido encontrar estudios directamente dedicados a las doctrinas económicas del autor portugués del *Manual de Confessores e Penitentes*. Un trabajo excelente y completo de carácter bibliográfico e histórico sobre *Manual de Confessores* y su autor, fue escrito por Fray António Pereira

da Silva, OFM (1931-2012)¹. Hemos encontrado también un profundo libro de Emilio Dunoyer en que el autor presentaba la trayectoria de evolución del *Manual de Confesores*². Además, hemos de mencionar la brillante e interesante obra de Rodrigo Muñoz de Juana que investigaba los problemas de economía moral en las ediciones posteriores (en castellano y en latín) del *Manual de Confesores y Penitentes* compuestos por Martín de Azpilcueta, el Doctor Navarro³. En artículos previos sobre el pensamiento económico de la Escuela de Salamanca hemos investigado las fuentes de la Teoría cuantitativa del dinero en la obra de Fr. Rodrigo do Porto y su influencia posible en la formación de la teoría de Martín de Azpilcueta⁴. En este trabajo continuamos investigando con más profundidad el pensamiento económico de Fr. Rodrigo do Porto.

I. LA BIOGRAFÍA DE FRAY RODRIGO DO PORTO⁵

En primer lugar, abordamos la biografía de Fr. Rodrigo do Porto. Sabemos muy poco de su vida y no se saben las fechas exactas ni de su nacimiento ni de su muerte. Diôgo Barbosa Machado (1682-1772), abad de la iglesia parroquial de San Adrian Sever, miembro de la Real Academia Portuguesa, escritor y bibliógrafo, en su *Bibliotheca Lusitana, Historia, Critica e Chronologica* (1752)

1 António Pereira da Silva, “A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro”, *Didaskalia* 5, 2 (1975), 355-403. La teoría cuantitativa del dinero se atribuyó a Martín de Azpilcueta por: Marjorie Eileen Henrietta Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory 1544-1605* (Oxford: Clarendon Press, 1952), 52.

2 Emilio Dunoyer, *L'Enchiridion confessoriorum del Navarro* (Pamplona: Gurrea, 1957).

3 Rodrigo Muñoz de Juana, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta* (Pamplona: Eunsa, 1998).

4 Anton A. Afanasyev, “Экономическая мысль в Испании XVI века – саламанкская школа”, в журн. *Экономика и математические методы* 40, 4 (2004), 26-58 (“El pensamiento económico en España del siglo XVI: la Escuela de Salamanca”, *Economía y métodos matemáticos* 40, 4 (2004), 26-58; *Моделирование процессов денежного обращения в хозяйстве с газовой отраслью*. Диссертация на соискание ученой степени доктора экономических наук (Москва: ЦЭМИ РАН, 2013) (*Modelización de los procesos de circulación del dinero en la economía con la industria del gas*. Tesis de doctorado en ciencias económicas (Moscu: Instituto Central de Economía y Matemática de Academia Rusa de Ciencias, 2013); “Миланская экономико-математическая школа XVIII века”, в журн. *Экономика и математические методы* 50, 3 (2014), 45-54 (“La Escuela de Milano de economía y matemática del siglo XVIII”, *Economía y métodos matemáticos* 50, 3 (2014), 45-54; “As fontes da teoria quantitativa do dinheiro no *Manual de Confesores* de Frei Rodrigo do Porto (1549)”, *pro manuscrito*, 2015 (impreso en *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política*, XIII, 2 (2016), 429-456); “La Escuela de Salamanca del siglo XVI: algunas contribuciones a la ciencia económica”, *Revista Empresa y Humanismo* 19, 1 (2016), 7-30.

5 Sobre este epígrafe véase nuestro manuscrito portugués Afanasyev, “As fontes da teoria quantitativa do dinheiro no *Manual de Confesores* de Frei Rodrigo do Porto (1549)”.

nos informa⁶: “Fr. Rodrigo do Porto, cuyo apellido denota el lugar que le dio cuna, religioso de la Seráfica Provincia de la Piedad, y de los primeros profesores de tan austero instituto, siendo el secretario en el Capítulo celebrado en Borba el 8 de septiembre 1514⁷”.

Por lo tanto, podemos suponer que Fr. Rodrigo do Porto nació en el último cuarto del siglo XV y que probablemente fue contemporáneo a la primera generación de la Escuela de Salamanca; de la misma edad (o poco mayor) que Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta o Juan de Medina.

Sobre la fecha de su muerte solamente se sabe que Fr. Rodrigo murió a partir del año 1552 (pues en ese año Fr. Rodrigo trabajaba con Martín de Azpilcueta en la segunda edición del *Manual de Confesores*⁸) y antes del año

6 “Fr. Rodrigo do Porto, cujo apellido denota o lugar que lhe deo o berço, religioso da Serráfica Provincia da Piedade, e dos primeiros professores de taõ austero instituto, sendo Secretario no Capitulo celebrado em Borba a 8 de Setembro de 1514”. Diõgo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica. Na qual se comprehende a noticia dos Autores Portuguezes, e das Obras, que compuzeraõ desde o tempo da promulgaçaõ da Ley da Graça até o tempo presente*. Tomo III (Lisboa: na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752), 654.

7 “Sobre a paternidade do Manual, informa Barbosa Machado que o autor é Fr. Rodrigo do Porto, franciscano da Provincia da Piedade, natural, como o apelido sugere, da cidade do Porto. Viveu nos séculos XV-XVI, desconhecendo-se as datas precisas de seu nascimento e morte. Acrescenta Barbosa Machado que Fr. Rodrigo foi dos primeiros professos de sua Provincia e participou como secretário no capítulo custodiai (nesta altura a fundação reformista de Fr. João de Guadalupe era ainda apenas Custódia) celebrado em Borba a 8 de Setembro de 1514. Versado em teologia moral, publicou, sob anonimato, «a primeira suma de moral que saiu em língua vulgar neste Reino, merecendo repetidos elogios do grande Doutor Martin Azpilcueta Navarro, oráculo da jurisprudência canónica». Pereira da Silva, “A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro”, 369.

8 Martín de Azpilcueta escribe en el prólogo introductorio a la segunda edición portuguesa del *Manual de Confesores e penitentes* (1552): “Como lo [=el *Manual*] comence a reueer tercera vez, haura ya quasi dos años, a ruego de los mismos [=autor y otros], para effecto de se imprimir otra vez: nos parescio, que se podia muy mucho mejorar, para mejor merescer el dicho testimonio en el estilo, allegaciones, sentencias, y resoluciones, si muchas cosas embueltas y obscuras se desemboluïessen, y declarassen, y muchas se quitassen, mudassen, y añadissen: con tanto estúdio, cuydado, y tiento, quanto tan infinita, y varia difficultad, subtilidad, y utilidad requeria. Y comunicado esto con sus paternidades, y consyderado, que por algunos respectos no conuenia, que esto se hiziesse en su solo nombre, ni en el solo mio, ni que se distinguiesse lo del uno de lo del otro. Acordamos, que por la charidad Christiana, que principalmente busca la gloria de Jesu Christo, el me comunicasse los trabajos, que puso en componerlo: y yo a el los que pornia por mi parte en reformarlo, y quedasse comun de ambos y hablassemos en el juntos, sin dezir esto puso el uno, y aquello añadio, quito, o mudo el otro, conformandonos en todo, y quedando vnanimos, como es vno el espiritu, que hemos desseado”. [Rodrigo do Porto] y Azpilcueta Navarro, Martín de. *Manual de confesores & penitentes, que clara & breuemente contem a vniuersal & particular decisã, de quasi todas as duuidas q nas confissões soem occorrer dos peccados, absoluições, restituções, censuras & irregularidades: Composto antes por hum religioso da ordem de S. Francisco da prouincia da Piedade: E visto & em alguns passos declarado polo muy famoso Doutor Martim de Azpilcueta Nauarro, cathedratico iubilado de Prima em Canones na vniuersidade de Coimbra. E depois con summo cuydado, diligencia & estudo, tam reformado & acrecentado polo mesmo Author & o dito Doutor em materias, sentenças, allegações & estilo q pode parecer outro, com Reportorio copioso no cabo* (Conimbrica: Ioannes Barrerius et Ioannes Aluarez excudebant, 1552), “Al

1567. Podemos encontrar esta información en el primer compendio portugués del *Manual* de Fr. Rodrigo: *Compendio e sumario de confesores tirado de toda a substancia do Manual* (1567). El ministro provincial del Convento de la Piedad, Fr. Masseu de Elvas (†1574) que fue el responsable de la edición de este *Compendio* portugués, en su dedicatoria al Cardenal Infante don Henrique, “inquisidor mayor incomparable de todos los reynos y señoríos de su hermano el Rey don Juan tercero” de Portugal, escribía: “Un religioso que se movía con santo celo de las almas, por el amor del Hijo de Dios se dio impreso & redención compiló la sustancia del *Manual de Confesores*, por ser usado y tratado de los menores doctores, para que los mas prudentes pueden ir para beber las fuentes donde manan estos Regatos. Falleciendo este Religioso de la vida presente, me fue mandado por obediencia de mis superiores que sacase a luz, & hiciera imprimir este Compendio por parecer que sera provechoso al estado eclesiastico”⁹.

II. LA AUTORÍA DEL *MANUAL DE CONFESORES* (1549)¹⁰

La autoría de la primera edición del *Manual de Confesores* con gran probabilidad se atribuye a Fray Rodrigo Porto. El abad Barbosa afirma en su *Bibliotheca Lusitana, Historia, Critica e Chronologica* (1741, 1752): “[Fr. Rodrigo do Porto] estaba adornado de virtudes únicas, y profundamente instruido en teología moral publicando sin su nombre la obra siguiente que fue la primera suma de Moral, que salió en lengua vulgar en este reino que mereciendo repetidos elogios del gran doctor Martín de Azpilcueta Navarro, Oráculo de la Jurisprudencia Canónica, en cuya obra después trabajó Fr. Antonio de Azurara de la misma Provincia de la cual se hizo mención en su lugar”¹¹. El abad añade

pio lector”. Citamos por Pereira da Silva, “A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro”, 372-373.

9 “Hum religioso da qual mouido com sancto zello das almas, por cujo amor o filho de Deos se deu emprego & redempção copilou a substancia do Manual de Confesores, pera mais manualmente ser vsado & tractado dos menos doctos, porque os mais sabios podem yr beber as fontes donde manão estes Regatos. Fallecendo este Religioso da vida presente, foyme mandado per obediencia de meus superiores que tirasse a luz, & fezesse Imprimir este Compendio por parecer que seraa proueytoso ao stado ecclesiastico”. Rodrigo do Porto, *Compendio e sumario de confesores tirado de toda a substancia do Manual. Copilado & abreuviado por hum religioso frade Menor da ordem de S. Francisco da prouincia da Piedade. Acrecentaranselhe em os lugares conuenientes as cousas mais communas q̃ se ordenaram em o sc̃to Concilio Tridenti* (Coimbra: Antonio de Maris Impressor do Arcebispo de Braga Primas &c., 1567), Carta, A iij.

10 Sobre esto, cf. Afanasyev, “As fontes da teoria quantitativa do dinheiro no *Manual de Confesores* de Frei Rodrigo do Porto (1549)”, *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política*, XIII, 2 (2016), 429-456.

11 “[Fr. Rodrigo do Porto] Foy ornado de singulares virtudes, e profundamente instruido na Teologia Moral publicando sem o seu nome a obra seguinte que foy a primeira summa de Moral, que sahio

también: “Manual de Confessores e penitentes, compuesto (como muchos quieren) por Fr. Rodrigo do Porto, Religioso de su Instituto, pero compitiendo con grande copia de doctrinas canónicas y morales para el mismo Manual cuando salió ilustrado por la doctísima pena del ilustre doctor Martín de Azpilcueta Navarro, cuyo gran socorro confesó haber recibido en la Dedicatoria al Cardenal don Henrique del dicho Manual impreso en Coímbra por Joaõ de Barreira y Joaõ de Alvares 1552”¹². La autoría de Fr. Rodrigo do Porto sobre *Manual de Confessores e Penitentes* esta confirmada por muchos investigadores posteriores¹³ y, en particular, por el rey de Portugal don Manuel II de Braganza¹⁴.

El Dr. Martín Azpilcueta Navarro (que a ruego del Cardenal Infante don Henrique era el aprobante y el censor de la obra de Fr. Rodrigo) explicó al cristiano lector que el autor del *Manual* por su humildad no quería ser nombrado: “Por tres respectos principalmente, Christiano lector, diré sin saberlo autor desta obra lo que me parece. ... El postrero por temer que como el autor su humildad no quiere nombrarse: se terna por apocripha, baxa y una de por ay, con que su gran fructo se impidiesse”¹⁵. Fray António Pereira da Silva, OFM

em lingua vulgar neste Reino merecendo respeito elogios do grande Doutor Martinho de Azpilcueta Navarro Oraculo da Jurisprudencia Canonica, em cuja obra depois trabalhou Fr. Antonio de Azurara da mesma Provincia do qual se fez menção em seu lugar.” Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica. Na qual se comprehende a noticia dos Autores Portuguezes, e das Obras, que compuzeraõ desde o tempo da promulgaçaõ da Ley da Graça até o tempo presente*. Tomo III (Lisboa: na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752), 654.

12 “Manual de Confessores, e penitentes, composto (como querem muitos) por Fr. Rodrigo do Porto Religioso de seu Instituto, mas concorrendo com grande copia de doutrinas canonicas, e moraes para o mesmo Manual quando sahio illustrado pela doutissima penna do insigne Doutor Martinho de Azpilcueta Navarro, cujo grande socorro confessou ter recebido na Dedicatoria ao Cardial D. Henrique do dito Manual impreso em Coimbra por Joaõ de Barreira, e Joaõ de Alvres 1552.” Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica. Na qual se comprehende a noticia dos Autores Portuguezes, e das Obras, que compuzeraõ desde o tempo da promulgaçaõ da Ley da Graça até o tempo presente*. Tomo I (Lisboa: na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741), 213.

13 Sobre Fr. Rodrigo do Porto y la autoría del *Manual de Confessores* vease también Diõgo Barbosa Machado, y Bento José de Sousa Farinha, *Bibliotheca luzitana escolhida* (Lisboa: na officina de Antonio Gomes, 1786), 78; *Summario da Bibliotheca Luzitana*. Tomo III (Lisboa: na Of. da Academia Real das Scienc., 1787), 302; Agostinho Rebello da Costa, *Descripção topografica, e historica da cidade do Porto* (Porto: na Officina de Antonio Alvares Ribeiro, 1789), 348; Agostinho José da Costa de Macedo, *Catalogo dos livros, que se haõ de ler para a continuacaõ do Diccionario da Lingua Portugueza mandado publicar pela Academia Real das Sciencias de Lisboa* (Lisboa: na Typographia da mesma Academia, 1799), 143.

14 S.M. El Rey D. Manuel, *Livros antigos portuguezes 1489-1600 da Bibliotheca de Sua Magestade fidelissima*, Descriptos por S.M. El-Rey D. Manuel, Em tres volumes. Vol. II: 1540-1569 (Cambridge / Londres: impresso na Universidade de Cambridge e publicado por Maggs Bros, 1932), 282-285.

15 Rodrigo do Porto, Manual de confessores, & penitentes, em ho qual breue & particular, & muy uerdadeiramente se decidem, & declaram quasi todas as duuidas, & casos, que nas confissões soem occorrer acerca dos peccados, absoluições, restituicões, & encuras: Composto por hum religioso da ordem de sam Francisco da prouincia da piedade. Foy vista, & examinada, & aprouada a presente

aclara: “La «altíssima humildad» celebrada por Navarro era, en efecto, el distintivo no solamente del autor sino también de su familia religiosa: la provincia franciscana de la Piedad. De la austeridad general profesada y la humildad individual de sus miembros se deriva la costumbre –poco grata para los investigadores–, que los religiosos de la mencionada provincia franciscana, vulgarmente conocidos como capuchinos, ejercieran el apostolado de la palabra escrita bajo anonimato personal, limitándose a indicar el nombre del instituto, medida que era suficiente y era asimismo necesaria para garantizar la responsabilidad civil y eclesiástica de las publicaciones y el objetivo apostólico que las dirigía”¹⁶.

obra por o Doutor Nauarro, cathedratico de prima em canones na Uniuersidade de Coimbra. Por comissam do Infante Cardeal inquisidor mayor nestes Reynos (Coimbra: por Ioan da Barreyra & Ioan de Aluares emprimidores da mesma uniuersidade, 1549), El doctor Martín de Azpilcueta Navaro al lector, p. Ai. En el prologo introductorio a la edicion castellana del Manual (1556) Martín de Azpilcueta escribe al pío lector: “En aquellas deziamos en summa, que vn padre muy reuerendo y gran señor y amigo nuestro Francisco de la relogiosissima provincia de la piedad hizo en Portugues vn Manual pequeno antes que compusiessemos este grande, y por algunos justos respecos quiso, que se imprimiesse sin su nombre, con nuestra aprouacion, que por commission del muy alto y muy excelente Dõ Henrique Cardenal Infante Inquisidor mayor de Portugal hezimos, añadiendole muchas declaraciones en Castellano, por lo qual quedaua yo obligado a dar cuenta del segun el sacro consilio Tridentino”. Rodrigo do Porto, y Martín Azpilcueta Navarro, Manual de confessores y penitentes, que clara y brevemente contiene, la universal y particular decision de quasi todas las dudas, que en las confessions suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restitutiones, censuras, & irregularidades. Compuesto por el Doctor Martin de Azpilcueta Nauarro Cathedratico Iubilado de Prima en Canones, por la orden de un pequeno, que en Portugues hizo un padre pio de la pijssima Prouincia de la piedad. Acrescentado agora por el mesmo Doctor con las decisions de muchas dudas, q̃ despues de la otra edicion le han embiado. Las unas de las van insertas so esta señal * las otras en cinco Comentarios de Vsuras, Cambios, Symonia mental, Defension de proximo, De hurto notable, y irregularidad. Con su reportorio copiosissimo. Con priuilegio Apostolico, Real de Castilla, Aragon, y Portugal (Salamanca: Andrea de Portonarijs, Impressor de la S.C. Magestad, 1556), Al pio lector.

16 “A «altíssima humildad» celebrada por Navarro era, de facto, apanágio não somente do autor mas também de sua família religiosa: a província franciscana da Piedade. Na austeridade geral professada e na humildade individual de seus membros se filiava o costume, pouco simpático para os investigadores, de os religiosos da mencionada província franciscana, vulgarmente conhecidos por capuchos, exercerem o apostolado da palavra escrita sob anonimato pessoal, limitando-se a indicar o nome do instituto, medida que bastava e era outros sim necessária para garantir a responsabilidade eclesiástica e civil das publicações e o fim apostólico em vista”. Pereira da Silva, “A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro”, 368. “Somos informados na Crónica da Província da Piedade: «Somente de escritores de livros [a Província da Piedade] tem lançado poucos; porque, como nela não havia estudo de letras adquiridas, faltavam-lhe os meios para os ter; contudo, ainda assim, passam de doze [os autores], como se pode ver na *Bibliotheca Lusitana* [de Barbosa Machado]; *se bem que os mais destes, por sua humildade, calaram seus nomes, quando deram à estampa*». Entretanto, é muito natural que o nome do autor fosse conhecido não só dentro como fora da equipa responsabilizada pelas edições do *Manual*. Terá mesmo sido transmitido à posteridade em fontes escritas contemporâneas. Infelizmente, porém, as fontes bibliográficas dos séculos XVI e XVII são raras e parcas em informações criteriosas. Mais escassas são ainda as fontes, e sóbrias as informações, quando se trata de individualidades franciscanas dos ramos mais austeros. Das fontes bibliográficas que tivemos à mão, a primeira em que encontramos nominalmente identificado o autor do *Manual de confessores e*

En efecto, conocemos más ejemplos de esta humildad y esta austeridad de los religiosos franciscanos. En el año 1549 en Coímbra fue impreso el libro *Preparaçam spiritual de catholicos* también compuesta por un anónimo religioso de la Orden de San Francisco de la Provincia de la Piedad. Además, en 1567, por orden del Cardenal Infante don Henrique de Portugal fue publicado el antes mencionado *Compendio e sumario de confesores tirado de toda a substancia do Manual*, compuesto por un anónimo fraile menor de la orden de San Francisco en la misma Provincia de la Piedad. Según los autores del *Diccionario Da Lingoa Portuguesa* (1793)¹⁷, este fraile menor era Fray Antonio de Azurara que ayudaba a Fr. Rodrigo Porto y al Dr. Martín de Azpilcueta en su trabajo sobre la segunda edición portuguesa del *Manual de Confesores* (1552) y que más tarde trabajaba con el Doctor Navarro en la edición española de este *Manual* (1556)¹⁸.

El Doctor Navarro escribe que Fr. Rodrigo do Porto terminó su trabajo sobre el *Manual* en el año 1547 y que enseguida don Henrique de Portugal ordenó a Azpilcueta revisar el manuscrito antes de imprimirlo dos años más tarde:

“Lo otro, porque. V.A. fue la causa, de que entientesse en cosa tan pia: por me hauer mandado cinco años ha, que reuisse el dicho Manual antes que se impiessse, para un effecto: Lo qual causo que despues de impresso, à ruego del mismo autor, y otros lo remirasse para otro: de que resultó esta tercera reuista tan larga, y tan trabajosa”¹⁹.

El 27 de julio de 1549, el *Manual de confesores e penitentes* fue impreso en la “muyto noble e leal cidade” de Coímbra por los imprimidores de la universidad de misma ciudad João de Barreira y João de Alvares (fig. 1).

Este *Manual de Confesores* había sido escrito por Fr. Rodrigo do Porto “a lounor & gloria de nosso senhor Iesu Christo e sua gloriosa madre” y contiene el prefacio de su aprobante el Dr. Martín de Azpilcueta, las observaciones críticas de Azpilcueta, la introducción del autor y los veintiocho capítulos. Dos capítulos, el 17: *Do septimo mandamento nam furtaras* y el 23: *Dos peccados*

penitentes data da primeira metade do século xviii: a *Biblioteca Lusitana* de Barbosa Machado. Sabemos, porém, que este conheceu fontes franciscanas anteriores, nas quais recolheu os dados biobibliográficos que transmite.” Pereira da Silva, “A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro”, 368-369.

17 Vease *Diccionario Da Lingoa Portuguesa* publicado pela Academia Real das Sciencias de Lisboa. Tomo I. Lisboa: na officina da mesma Academia, 1793, tomo I, xcii.

18 Rodrigo do Porto, Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores* (1556), Al pio lector.

19 Rodrigo do Porto, Martín de Azpilcueta, *Manual de Confesores e penitentes* (1552), p. Ai.

mortaes, están dedicados a los problemas económicos: el primero contiene la doctrina sobre la usura y el segundo contiene la doctrina sobre el precio justo.

III. MORAL DE PRECIOS DE FR. RODRIGO DO PORTO

Fr. Rodrigo do Porto presentó su doctrina del precio justo en el capítulo XXIII “Dos peccados mortaes” de su *Manual de Confessores*. Esta doctrina había sido formulada principalmente por la tradición de la Escuela franciscana y en particular Alejandro de Hales (†1245), natural de Inglaterra, famoso profesor de la Universidad de París, conocido por sus contemporáneos y discípulos como *Doctor Irrefragabilis* y *Theologorum Monarcha*. En este capítulo del *Manual de Confessores* se encuentran además las referencias a obras de otros ilustres y venerables doctores franciscanos y dominicos: como el beato Juan Duns Escoto (†1308), Santo Tomás de Aquino (1224/1225-1274), San Raymundo de Peñafort (†1275), Pedro Aureolo (†1322), San Antonino de Florencia (1389-1459), Gabriel Biel (†1495), Nicolas d’Orbelles (†1475), el maestro Ángelo Carletti de Chivasso (†1495), el cardenal Tomás de Vio Cayetano (1469-1534), Silvestro Mazzolini de Prierio (1456/1457-1523), y los maestros Juan Maior (1469-1550) y Juan de Medina (1490-1546).

En su obra fundamental *Summa universae theologiae*, Alejandro de Hales afirma que el comercio es lícito por tres causas: la necesidad (para sostener la vida del mismo comerciante y su familia), la utilidad a la república (para satisfacer las necesidades del Estado), o la piedad (para sostener a los pobres). Alejandro escribe: “La negociación se hace lícitamente cuando es ejercida por la persona adecuada –por ejemplo, un laico–; por una causa necesaria o pía –a saber: para proveerse a sí o a su familia en lo necesario, o para ejercer obras de misericordia–; y del modo debido, es decir: sin mentira o perjurio, en el tiempo pertinente –a saber, en día no festivo–, en el lugar concedido y apto para tal ejercicio según la consideración de la materia y el comercio, puesto que habitualmente se vende en aquella ciudad o lugar, en los cuales se suele negociar. Por ello dice el Canon (de la *Epistola Clemente*) que se muestren desocupados de los negocios mundanos y de las tareas seculares de los laicos. Y además en otro Canon de la misma Epistola: Es *pecado para cada uno de los laicos, a no ser que se dieran fielmente en el obrar en aquellas cosas que competen al uso de la vida común*: mas se obran fielmente cuando se ejerce la negociación con causa debida, en el modo debido, etc. Respecto de lo otro que señala: que quien al vender se beneficia cuando comparando la cosa ella esté íntegra y sin cambio, ése es el mercader que Dios expulsó del templo. Debe verse en lo que dice: *la cosa íntegra y sin cambio*, y lo que dice *para beneficiarse*. Pues en aquellos a

los que se les encomiendan las negociaciones y cuya intención es la provisión de las necesidades propias, la atención a la utilidad pública, o la piedad –pare tener de dónde mantener a los pobres, en su intención no está como fin último el beneficio, sino más bien resolver la necesidad, o la utilidad o la piedad. Mas en aquellos en los que está dicha intención, como acumular dinero o adquirir riquezas, en ellos la intención del fin último de la negociación es el beneficio, y por ello debe atribuirse a ellos lo que dice Crisóstomo. Además, si alguien transporta con su propio trabajo una cosa, de una región a otra, una cosa que en nada se deteriora, sino que se traslada íntegra e inmutada en cuanto a su realidad, sin embargo no es inmutada en cuanto al lugar, y por ello por causa del trabajo realizado puede buscar lícitamente un salario, y no se aplica a ellos las palabras señaladas de Crisóstomo. A lo último que señala Casiodoro, de que la negociación es comprar barato y querer vender al por menor más caro, lo cual es rechazado por Dios. Se ha de decir que esto se entiende de aquellos deseosos de riquezas que de manera frecuente consiguen para sí todas las cosas que se venden en la plaza para después, a su arbitrio, venderlas a los demás más caro de lo que se venderían en la plaza si ellos mismos no las hubiesen comprado; y esto lo hacen con el trigo y otras cosas necesarias para la vida humana; esos tales son abominables para Dios, y con el ejemplo del Señor deberían ser expulsados de la Iglesia y de los templos sagrados”²⁰.

20 Alejandro de Hales (1612), Pars III, q. L, membrum I, p. 351: “Licitè verò negotiatio sit, cùm exercetur à congrua persona, vt laica; & necessaria vel pia causa, vt scil. possit sibi & suæ familiæ in necessarijs prouidere, aut opera misericordiæ exercere, & debito modo, scil. sine mendacio & periurio, & tempore competenti, vt die non festiua, & loco concesso & tali exercitio apto; & existimatione rei & commertio, prout communiter venditur in illa ciuitate vel loco, in quo negotiari contingit: & secundùm hoc dicit Canon ex Epistola Clementis: quod negotia mundana, & secularia opera sibiinuicem exhibeant vacantes laici. Et iterum in alio Canone ex eadem Epistola. *Vnicuique laicorum peccatum est, nisi in his, qua ad communis vita vsum pertinent, operam fideliter dederint*: fideliter autem dare operam est; cum debita causa, debito modo, &c. negotiatio exercetur... Ad aliud, quod dicit: quod qui comparat rem, vt integram & immutatam vendendo lucretur; ille est mercator, qui de templo Dei eiicitur. Facienda est vis in eo, quod dicit: *rem integram & immutatam*, & in hoc quod dicit, *vt lucretur*. Nam in cuius intensione est prouisio propriæ necessitatis, & etiam attentio publicæ vtilitatis; cui conferunt negotiationes: vel affectu pietatis, vt habeat vnde sustentet pauperes: in eius intentione non est finis vltimus lucrum: sed magis sustentationis necessitas, vel vtilitas, vel pietas. In quibus verò intentio est, vt ex auaritia pecunias congregent, & diuitias acquirant: in eorum intentione finis vltimus negotiationis est lucrum: & ideò de illis intelligitur, quod dicit Chrysost. Item, si quis rem aliquam de vna regione cum labore suo transferat ad regionem aliam, quæ res in nullo deteriorata sit, rem vtique transfert integram & immutatam quantum ad substantiam: nontamen quantum ad locum: & ideò quia ratione sui laboris potest licitè quære mercedem, non intelligitur de tali verbum Chrysost... Ad vltimum verò, quod dicit Cassiodorus, quod negotiatio est comparare vilius; & carius velle distrahere: quæ reprobat a Deo. Dicendum, quod intelligitur de illis cupidis diuitibus, qui frequenter forum rerum venalium totum sibi accipiunt; vt postea secundùm voluntatem suam carius alijs vendant, quàm venderetur in foro, si ipsi no emissent: & hoc faciunt de frumento, & de alijs rebus vitæ humanæ necessarijs: tales sicut Deo abominabiles: exemplo Domini essent ab Ecclesia & diuinis templis eiiciendi”.

Fr. Rodrigo comienza el subcapítulo sobre la avaricia, titulado “Do ii peccado mortal que he auareza”, presentando y repitiendo las ideas fundamentales de la licitud del comercio de Alejandro de Hales. Basándose en estas ideas, Fr. Rodrigo afirma que el comercio es lícito solamente en dos casos: por necesidad y por piedad. En estos dos casos los comerciantes hacen bien a los pobres y ayudan la república llevando las mercancías necesarias de donde abundan a los lugares donde faltan, recibiendo una ganancia moderada en proporción a los trabajos y gastos invertidos, no como fin principal pero sí como un fin ordenado a la piedad y a la necesidad: “Comprar y vender solamente en dos casos es lícito: por necesidad y por piedad. Por necesidad porque haya donde haga bien a los pobres y porque socorra la república, llevando las cosas necesarias de donde los han a los lugares donde faltan; reciben la ganancia moderada proporcionada a sus trabajos y gastos, no como el fin principal sino como final ordenado a la piedad y necesidad (Alejandro, 3ª p.). Este oficio de comercio se ejerció sólo por codicia de acumular riquezas para vivir en deleites y pompas del mundo o por cualquier final ilícito (Alejandro, *ubi supra*)”²¹.

Fr. Rodrigo escribe más adelante que, según Duns Escoto y Tomas de Aquino, cuando alguien, de manera desafiante, vende por más o compra por menos del precio justo, el exceso puede ser grande y se da un inconveniente si la ley humana no manda restituir este exceso, porque ya el comprador o el vendedor queda defraudado²².

Fr. Rodrigo do Porto determina el valor de una mercancía del mismo modo que Ángel Carletti de Chivasso, Silvestro Mazzolini de Prierio, los maestros Juan de Medina y Francisco de Vitoria. El franciscano portugués formula sucintamente la tesis –que resulta semejante a las doctrinas de los sobredichos teólogos– indicando que la cosa vale tanto por cuanto se puede vender cuando no existe tasa, ni precio corriente común, y dicha cosa no es tan necesaria para la vida humana que la persona voluntariamente no pueda donar el exceso de

21 “Comprar e vender soamente em dous casos he lícito, por necessidade & piedade. Por necessidade porque tenha donde faça bem a pobres: & porque socorra a republica, leuando as cousas necessarias de donde as ha, aos lugares donde faltam: recebem do ganho moderado proporcionando a seus trabalhos & despesas: nam como fim principal mas como fim ordenado a piedade & necessidade Alex. 3. p. Se exercitou o tal officio de negoceaçam soo por cobdiça de ajuntar riquezas porque viua em deleytes & pompas do mundo ou por qualquer illicito fim Alex. vbi supra”. Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 383.

22 “Se acintemente vendeo alguna cousa alem do justo preço ou a comprou por menos do que valia: se o exceso he muyto. Scoto. 4. d. 15. 2. E nam he inconueniente que as leys humanas nam mandam restituir saluo quando o proximo he defraudado alem ou aquem da a metade do justo preço. Como se huma cousa val dez a vende por xvi ou compra por 4 porque isto se entende no foro exterior & nam em o foro da consciencia. Scoto vbi supra. S. Tho.” Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 383.

ella: “Y de manera sobredicha se entiende lo que se dice que la cosa tanto vale por cuanto se puede vender, cuando el precio no está determinado ni por la ley, ni por el curso común, y las cosas son tales que la vida humana no pudiese ellas estipular. Porque si son cosas que se corresponden más al ornato de la persona o de la casa que a la necesidad vital, parece que quien compra quiere donar aquel exceso (Medina, *De restitutione*, q. 32)”²³.

Por lo tanto, en ausencia de tasa y precio de curso común y necesidad vital para los compradores, cada vendedor puede poner el precio que conviene a su mercancía atendiendo a su trabajo, su industria y su riesgo: “Y donde no hay tasa sobre el precio, el que entonces corre comúnmente en la plaza, y faltando uno y otro, puede cada uno constituir el precio justo a su cosa computando su industria y trabajo en traspasar sus mercancías de una parte a otra, y el peligro a que se somete al pasarlas a su riesgo y en guardarlas y conservarlas (Gabriel, 4, d. 15, q. 10)”²⁴.

En tanto vemos que en realidad Fr. Rodrigo do Porto distingue (como muchos otros pensadores) dos tipos de precios: la tasa fijada por la ley y el precio establecido por las fuerzas del mercado: el curso común o (si no existe este curso) el precio que el comprador y el vendedor libremente acuerdan.

Considerando la tasa, Fr. Rodrigo advierte que la tasa establecida por el príncipe o por quienes gobiernan la república es siempre el justo precio de la cosa porque los gobernantes de la república han considerado prudentemente todas las cosas que corresponden a esta tasa y han deliberado justamente acerca de ella; y dado que no es lícito juzgar con precipitación a una persona privada, menos lícito lo será juzgar precipitadamente a una persona pública cuando ejerce su función en beneficio de la república: “Los que venden el pan por más de la tasa cuando con razón está puesta, peca como también peca quien vende su cosa por más del precio justo, y está obligado a restituir lo que llevó de más que la tasa, porque aquél se dice ser el precio justo de la cosa: el que justa y convenientemente está tasado por las autoridades públicas, porque es de crear

23 “E da maneyra sobredita se entende o que comunmente se diz que a cousa tanto val por quanto se pode vender, quando o preço nem por ley, nem por comun curso estaa determinado & as cousas sam taes que a vida humana nam podese ellas pessar. Porque se sam cousas que conuem mays ao ornamento da pessoa ou da casa que aa necessidade da vida, parece que o que compra quer doar aquela demasia. Medina. L. De restitutione q. 32”. Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 384.

24 “E onde nam ha taxa, supre o preço, que entonces corre comunmente na praça e falecendo o hum & ho outro, pode cada hum constituir justo preço a sua cosa computando sua industria & trabalho, em traspasar suas mercadorias de huma parte a outra, & o perigo a que se ofrece a passa las seu risco, & em as aguardar, & conseruar. Gabriel. 4. d. 15. q.10”. Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 393.

que aquellos a los que corresponde gobernar la república han considerado prudentemente todas las cosas que corresponden a la sobredicha tasa, y que han deliberado justamente acerca de ella, porque si no es lícito juzgar temerariamente al hermano que es persona privada, mucho más ilícito es juzgar al príncipe o a los gobernadores del reino cuando algunas cosas ordenan que redundan en beneficio y provecho de la república”²⁵.

Así, el autor del *Manual de Confessores* concluye que la venta de la mercancía tasada (por ejemplo, el pan) por más de la tasa es lo mismo que vender la mercancía por más del justo precio. Tal intercambio es ilícito y el comerciante está obligado a restituir. Sin embargo, en el caso de que el comprador paga libremente más por el pan tasado, después de comprarlo el intercambio es lícito y el vendedor no está obligado a restituir. En contra, si el comprador debe pagar deliberadamente más por el pan, el comercio es ilícito y el vendedor, que transgrede la tasa, debe restituir²⁶. Y todo ello vale no sólo para los legos, sino también para los clérigos: pues los clérigos no estando sometidos a las leyes imperiales no pueden vender su pan por otro precio que no sea el justo, porque la ley divina no permite a ninguna persona vender por más o menos del precio justo: “Y no solamente los legos, aún más los clérigos, vendiendo su pan por más del precio tasado son obligados a restituir. Porque, puesto que los clérigos no están sujetos a las leyes imperiales, son obligados a guardar la ley natural y divina que obliga así a los legos como a los clérigos. La ley divina es: ninguno ha de vender su cosa por más del precio justo, que es aquel que está tasado por el rey o por los que gobiernan la república (Medina, *De restitutione*, ‘de rebus restituendis’, q. 36)”²⁷.

25 “Os que vendem pam alem da taxa quando com rezam he posta, pecca com quem pecca vendendo sua cousa alem do justo preço, & he obrigado a restituir o que lenou, mays alem da taxa, porque aquelle se diz ser ho justo preço da cousa, que justa & conuenientemente he taxado por autoridade publica, porque de creer he que aquelles aquem conuem gouernar a republica prudentemente hão considerado todas cousas que conuem a sobredita taxa, & que justamente hão acerca della deliberado, porque se nam he licio julgar temerariamente ao yrmão, que he pessoa priuada muyto mays illicito he julgar ao principe ou aos gouernadores do reyno quando algũas cousas ordenam, que redundam em bem & proueito da republica”. Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 384-385.

26 “Mas se hum vendido seu pão nam require mays preço que o que esta taxado, & despoys ho que comprou por sua vontade liure liberalmente lhe quisesse dar mays ou se despoys que ja ha comprado, & leuado seu pão, liberalmente, & por sua vontade liubre lhe remite o que lhe leuou alem do preço taxado, em tal caso ho vendedor seria liubre da restituycam. Mas se ho vendedor, quando vende recebe preço excessiuo: ainda que o comprador lhe diga que o que excede alem da taxa lho ha por dado, nam seria excusado ho vendedor: porque de creer he, que ho nam fazem por vontade liubre, mas costringidos por necessidade, & falta consentem no preço excessiuo”. Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 385.

27 “E nam soamente os leygos mas ainda, os clerigos vendendo seu pão alem do preço taxado sam obrigados a restituir. Por que posto que os clerigos nam sejan subjectos aas leys imperiaes, sam

Hemos de advertir que Fr. Rodrigo do Porto, considerando el precio justo, afirma que este precio tiene una cierta latitud (“largueza”) en su valor; y distingue sus tres tipos: el piadoso, el mediano y el riguroso: “Item el precio justo no consiste en un punto indivisible. Pero está dividido en piadoso, moderado y riguroso, como si una cosa se juzga por unos que vale diez, por otros que vale once y por otros que vale doce. El precio primero es piadoso, el segundo es moderado, el tercero es riguroso. Y por tanto no peca, si al que le da luego el dinero le vende por diez, y a otro por doce, porque le aguarda el pago, porque el primero compró por el precio piadoso, el segundo por el riguroso (Cayetano, en *Summa*, ‘emptio illicita’, y Escoto, 4, d. 15)”²⁸.

El autor afirma que el comerciante no peca cuando vende su mercancía barato, al precio piadoso o mediano, a los locales, a los discretos o a los prudentes, y vende caro, al precio riguroso, a los extranjeros o a los transeúntes, que pasaban “por el camino”, o a los “simples” que “menos entienden”: “Se vende más caro al que pasaba por el camino de lo que se vendía a los naturales, o a los simples y que menos entienden que a los discretos y prudentes (Gabriel, 4, d. 15). Entiende: cuando excede la largueza del precio justo, porque si no excede (como a los naturales vende por el precio piadoso o mediano y a los extranjeros por riguroso) no peca (Medina, en *Codex de restitutione*, q. 30)”²⁹.

Al final de su subcapítulo, Fr. Rodrigo declara que el precio justo (abarcando la tasa y el curso común) de alguna mercancía “no está siempre en un ser” y indica sólo los dos factores que hacen fluctuar este precio: la cantidad de mercancía y la cantidad del dinero con que se compra: “Para declaración de las cosas antedichas en este tema del comprar y vender, he de advertir que conviene que el precio sea conforme al valor de la cosa que se vende o se compra, el cual no siempre está en un ser, sino que cambia según los tiempos, la abundancia o

obligados a guardar a ley natural & diuina que obriga assi a leygos como a clerigos. Ley diuina he nenhun vender sua cousa alem do justo preço: que he aquelle que he taxado por el rey ou polos que gouernan a republica. Medina. De restit. de rebus restit. q. 36”. Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 385.

28 “Item justo preço nam consiste, em hum ponto indiuisiuel. Mas diuidisse em piadoso, moderado, & riguroso, como se huma cousa he julgada por hums que val dez, por outros que val onze, & por outros que val doze. O preço primeyro he piadoso. O. 2. moderado. O. 3. riguroso. E por tanto nam pecca, se ao que lhe da logo o dinheyro lha vende por dez & ao outro por doze, porque lhe agarda pola paga, porque o primeyro comprou por preço piadoso, o segundo por riguroso, Caie. in summa emptio illicita & Scoto 4. d. 15”. Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 393-394.

29 “Se vêdeo mais caro ao que pasaua de caminho do que vendia aos naturaes: ou aos simples & que menos entendem, que aos discretos e prudentes. Gab. 4. d. 15. Entendese quando excedeo a largueza do justo preço porque senam excedeo: como se aos naturaes vende por preço piadoso ou mediano & aos estranhos por riguroso, nam pecca. Medina in Cod. de restit. q. 30”. Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 387.

escasez de la mercancía y el dinero con el que se ha de comprar, tal como se muestra en tiempos de esterilidad, de fortuna o de muertes. Y por tanto, cuando el precio está tasado por aquellos que gobiernan la ciudad y el lugar, éste se ha de guardar sin falta”³⁰ (véase fig. 2).

Advertimos que estos dos factores indicados por Fr. Rodrigo do Porto –la cantidad de dinero y la cantidad de bienes– fueron las principales causas del encarecimiento general en la Península Ibérica en mediados del siglo XVI. En efecto, esto se debió a la gran cantidad de oro y plata que se trajo de las Indias recién descubiertas a España y a las muchas cosas que fueron exportadas para su venta desde la metrópoli al Nuevo Mundo.

Así, en estas palabras del franciscano portugués vemos de manera bien clara las fuentes fundamentales de la Teoría cuantitativa del dinero que, siete años después de la primera impresión del *Manual de Confessores* sería expresada con más detalle por su amigo, aprobante y posteriormente coautor: Martín de Azpilcueta, conocido como Doctor Navarro, Catedrático de Prima en Cánones en las Universidades de Salamanca y Coímbra, en su *Comentario resolutorio de cambios* (1556)³¹.

Además, podemos encontrar aquí el *enfoque macroeconómico* de Fr. Rodrigo do Porto a la formación de los precios: a los precios absolutos o nominales, los que representan los bienes en términos monetarios y que en muchos casos el nivel de estos precios depende de la cantidad de dinero en el país estudiado. Hemos de advertir aquí que un poco antes, el teólogo y pensador español, fundador de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria ya había presentado en sus *Comentarios a la Secunda Secunde* (1535) un *enfoque* nuevo, pionero y *principalmente microeconómico* de la formación de precios, al explicar a sus

30 “Pera declaraçã das cousas ditas atras, em esta materia de comprar & vender, he de notar que ho preço conuem que seja conforme ao valor da cousa que se vende ou compra, a qual nam estaa sempre em hum ser mas mudasse, segundo os tempos, & a pouquidade ou abondãça daquella mercadoria & do dinheyro com que se ha de comprar como parece nos tempos de esterelidade, ou fortuna ou de mortes. E por tanto quando o preço he taxado, polos que gouernan a cidade, & lugar, esse ha de guardar sem falta”. Rodrigo do Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549), cap. XXIII, 393.

31 Martín de Azpilcueta Navarro, *Comentario resolutorio de Cambios*, sobre el principio del capítulo final de usuris. En Azpilcueta Navarro, Martín de. *Comentario resolutorio de usuras*, sobre el cap. j. de la question. iij. de la. xiiij causa, compuesto por el Doctor Martin de Azpilcueta Navarro. Dirigido con otros quatro sobre el principio del cap. fin. De usur. Y el cap. fin. De symo. Y el cap. Non inferenda. xxiiij. quest. iij. Y el cap. fin. xiiij. questi. final. Al muy alto, y muy poderoso Señor Don Carlos principe de Castilla, y otros muchos y muy grandes reynos nuestro Señor. Para mayor declaracion de lo que ha tratado en su *Manual de Confessores* (Salamanca: Andrea de Portonarijs, 1556, 48-104), 84-85. Véase Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca*, 52; Afanasyev, “Экономическая мысль в Испании XVI века – саламанкская школа”, 44-45; Afanasyev, “La Escuela de Salamanca del siglo XVI: algunas contribuciones a la ciencia económica”, 18.

estudiantes los cuatro tipos de mercado³² y las dos maneras de distinguir la formación de los precios (una, basada en los gastos, y la otra basada en las fuerzas del mercado) en función del número de participantes en el mercado³³. Parece que de todos los discípulos de Vitoria solamente su sucesor en la cátedra de Prima de Teología, Melchor Cano, mantenía totalmente este enfoque vitoriano en la Universidad de Salamanca³⁴.

32 El mercado con muchos compradores y muchos vendedores, el mercado con uno o pocos vendedores y muchos compradores, el mercado con muchos vendedores y uno o pocos compradores y el mercado con uno o pocos vendedores y uno o pocos compradores. Véase la nota siguiente.

33 “Diximus in praecedenti lectione, secundum sanctum Thomam, quod qui emit rem citra justum pretium, id est munus quam valet, vel qui vendit rem ultra justum pretium, tenetur ad restitutionem. Sed pro declaratione hujus et aliarum quae dicata sunt, est notandum quod res vendibiles sunt in duplici differentia. Quaedam sunt res vendibiles quae communiter venduntur et emuntur, id est de quibus sunt multi emptores et multi venditores. Hujusmodi sunt frumentum, vinum et panis et linteum etc. De istis sit prima conclusio. Cessante fraude et dolo, pretium justum hujus rei est illud quod pensatur et habetur ex communi aestimatione hominum, nec aliud considerandum est quam communis aestimatio. Frumentum v.g., communiter, et non ab uno solo sed a pluribus, venditur pro quatuor argenteis. Ad juste emendum vel vendendum illud, non oportet aliud considerare nisi pretium quo communiter venditur, et non expensas et labores etc. Et ita de mercatore qui vendit pannum, si ulna panni valet communiter unum dicatum, non oportet aliud considerare nisi illud pretium. Aliae res vendibiles non sunt communes, id est quae non inveniuntur apud multos venditores et emptores, sed apud paucos, v.g. si frumentum tempore famis esset apud unum vel paucos. De hujusmodi rebus sit secunda conclusio: Pretium justum rei non potest sumi ex communi aestimatione hominum, quia non sunt plures qui emant et vendant; nec licet habenti frumentum vendere illud pro libito suo; sed tunc in tali casu quando merces essent parcissimae, debent adduci illae rationabiles considerationes et condiciones quas point Conradus. Antequam sit pretium factum ex communi aestimatione hominum, oportet considerare illas condiciones, scilicet expensas, laborem, periculum et inopiam quae etiam auget pretium rei. Et quoad hoc, ipse qui habet merces, consideratis causis rationabilibus, merito potest apponere et augere pretium rei. Secus enim non licet ei pro libito suo illam vendere; sed oportet quod constituat pretium rei rationabile, habita consideratione laboris et expensarum etc. Tertia conclusio. Eodem modo ubi multi essent venditores et unus solus vel pauci emptores, tunc pretium rei non est sumendum ex communi aestimatione hominum, sed etiam oportet adducere in considerationem causas rationabiles ex quibus pretium rei habeatur. Non enim licet emptori multum viliter emere, licet sit copia mercium et venditorum, sed pretium statuendum est ad arbitrium boni viri. Ex his duobus conclusionibus dequitur quarta conclusio de illo quod communiter contingit: Quando sunt multi emptores, et aliquis ratione necessatis vendit merces, potest fieri pretium ex communi aestimatione... Sequitur ex his quinta conclusio: Eadem ratione si quis in hac urbe velit vendere domum, et non est nisi unus qui possit emere illam, oporteret alia considerare ad juste emendum illam, nes illi solum liceret emere quanto vili pretio posset; sed ad justum pretium oportet considerare expensas, scilicet quantum stat et quantum valeat in civitate hujusmodi domus et alia hujusmodi, quia non est communis aliqua aestimatio adhuc de pretio illius domus”. Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Segunda secundae de Santo Tomás*. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Tomo IV: De Justitia (qq. 67-88) (Salamanca: OPE, 1934), q. 77, a. 1, n. 4, 120-121; *Contratos y usura* (qq. 77-78), introducción, traducción y notas de M^a Idoya Zorroza (Pamplona: Eunsa, 2006). Véase mas detalles sobre la doctrina vitoriana José Barrientos García, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629): I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1985).

34 Melchor Cano, *Tractatus de iustitia et iure*: qq. 57-186. (Mss. Cod. 4648 asservantur in Bibliothecae Apostolicae Vaticanae, 1545-1546), q. 77, f. 105.

Estos dos enfoques fundamentales para la formación de los precios, descubiertos tanto por Rodrigo do Porto como por Francisco de Vitoria, compitieron entre sí en siglos posteriores. En particular, podemos encontrar discusiones sobre este problema en siglos posteriores en los trabajos de los economistas de la Escuela de Economía y Matemática de Milán en el siglo XVIII: el conde Pietro de Verri, el general Henry Lloyd, el abad Paolo Frisi³⁵ y en los artículos sobre la dicotomía clásica en los modelos del equilibrio general ya en el siglo XX³⁶. Advertimos también que la doctrina pionera del precio justo descubierta por Fr. Rodrigo do Porto había sido presentada y formalizada en términos matemáticos por uno de los pensadores de la Escuela de Milán: el general mayor del ejército ruso³⁷, el galés Henry Humphrey Evans Lloyd (1718-1783) en su obra intitulada *An essay on the theory of money* (1771): “Aunque el precio de cualquier producto se da, en efecto, en una relación compuesta: directa de la cantidad de circulación, e inversa de la de mercancías, sin embargo, se puede simplificar, y reducir a la expresión que hemos adoptado, porque es la misma cosa: si aumentas la circulación, o disminuyes la cantidad de mercancías, o que aumentes ésta, y disminuyas aquélla. Por ejemplo, supongamos que la circulación se expresa por C , y la cantidad de mercancías por M , y el precio o la proporción entre ellos por p ; tendremos la siguiente ecuación, $\frac{C}{M} = p$ ”³⁸.

35 Afanasiev, “Миланская экономико-математическая школа XVIII века”.

36 Véase Don Patinkin, *Money, interest and prices* (New York: Harper and Row, 1965).

37 “L’Impératrice [Catalina la Grande de Rusia - A.A.] voulut un jour diner chez lui, ‘ah, Madame! s’écria le Général en allant la recevoir, Votre Majesté me perd, & me met hors d’état de pouvoir la servir; –pourquoi donc Lloyd, dit la Czarine. –Madame, l’envie ne me pardonnera jamais l’honneur dont Votre Majesté me comble aujourd’hui”. Germain-Hyacinthe de Romance, Marquis de Mesmon, *Précis sur la vie et le caractere de Henri Lloyd, in Henry Lloyd, Introduction à l’Histoire de la guerre en Allemagne en M.DCC.LVI, entre le Roi de Prusse et l’Impératrice Reine avec ses Alliés. Ou Mémoires militaires et politiques du général Lloyd / Traduit & augmentés de Notes & d’un Précis sur la vie & le caractère de ce Général. Par un Officier François* (Londres / Bruxelles: chez A. F. Pion, Imprimeur-Libraire, rue de l’Imperatrice, 1784), xxvi.

38 “Though the price of any commodity is in fact in a compound ratio, direct as the quantity of circulation, and inverse of that of merchandize, yet it may be simplified, and reduced to the expression we have adopted, because it is the same thing, whether you increase the circulation, or diminish the quantity of merchandize, or that you increase this, and diminish that; For example, Let the circulation be expressed by C , and the quantity of merchandize by M , and the price or proportion between them

by p ; we shall have the following equation, $\frac{C}{M} = p$ ”. Henry Lloyd, *An essay on the theory of money*

(London: printed for J. Almon, opposite Burlington-House, Piccadilly, 1771), 83-84. “Money which call *Univerfal Merchadife*, becaufe it can, all civilized nations, be exchanged for every species of productions, should have the following qualities 1st. It should be rare, and uncommon that small quantity

of it may serve as an equivalent, to much greater of any other production; and be, easily, $\frac{C}{M} = p$

transported from one country to an other. 2^d, That it should not wear or be easily counterfeited. 3^d, That

Debido a su orden, la ecuación de Lloyd fue el prototipo y la base para la ecuación de intercambio (o de cambios) en la macroeconomía moderna $MV = PT$ ³⁹.

Si leemos con atención las afirmaciones de Fr. Rodrigo sobre la tasa (que “se dice ser el precio justo” y que se “ha de guardar sin falta”) y las afirmaciones sobre los factores que determinan el valor del precio justo “que no siempre está en un ser” (la cantidad de la mercancía y la cantidad del dinero), podemos ver una contradicción entre ellas. En el caso de que en el país la cantidad de dinero aumente mucho y las tasas permanezcan invariables (porque las autoridades no toman en cuenta este crecimiento de la oferta monetaria), los precios de todas las otras cosas aumentan también mucho (según la ley del mercado) y los productos tasados son mucho más baratos y, en consecuencia, su producción cae y se da a lugar a una gran falta de ellos: como ocurre a mediados del siglo XVI cuando cayó la producción del pan español, que estaba tasado por los edictos de los Reyes Católicos (1503) y del Emperador (1539). En este caso, ¿es la tasa justa? Esta contradicción fue resuelta en la segunda edición portuguesa del *Manual de Confessores* (1552) por Fr. Rodrigo do Porto y su coautor Martín de Azpilcueta. Estos dos autores reconsideran la doctrina del precio justo de Fr. Rodrigo adaptándola a las nuevas condiciones prácticas: considerando que el

it be dividible, in order to facilitate its use, for this reason metals are preferred to precious stones, which cannot be divided into proportionable parts. The advantages, which societies derived from the use of money, induced them to augment its course; for which reason they introduced the use of Banks, public notes, &c. The necessities of the state, as well as of individuals, gave birth to borrowing and lending, which necessarily introduced the general use of public and private notes; and when their credit is good, are received as an equivalent for real money, and therefore produce the same effect having the same value, where such private and public notes are established: I shall call the one and the other by the general name of *Universal merchandize or general circulation*”. Véase Lloyd, *An essay on the theory of money*, viii-x.

39 M es cantidad (oferta) de dinero de la economía, V es velocidad de circulación del dinero, P es nivel general de precios, T es volumen de las transacciones a precios comparables. La Teoría cuantitativa del dinero afirma: si V y T son constantes o estables, el nivel de precios está determinado

por la cantidad del dinero en el país y está en relación directa de esta cantidad: $P = M \cdot \left(\frac{V}{T}\right)$. En

otras palabras, el valor del dinero $\frac{1}{P}$ está determinado por la cantidad del dinero en el país y está en

relación inversa a esta cantidad: $\frac{1}{P} = \frac{1}{M} \cdot \left(\frac{T}{V}\right)$.

monto justo de la tasa legal no es absolutamente exacto y puede cambiarse tanto cuanto la justicia natural lo permita⁴⁰.

En la segunda edición portuguesa del *Manual de Confessores e Penitentes* (1552), Rodrigo do Porto y Martín de Azpilcueta cambiaron la estructura del subcapítulo sobre la avaricia del capítulo XXIII, trasladando del final del subcapítulo a su principio las conclusiones sobre los factores que determinan el precio justo, la latitud y los tres tipos de precio justo, y el establecimiento del precio en ausencia de tasa y curso común.

Además de eso, Fr. Rodrigo y el Doctor Navarro hicieron otra modificación de la doctrina sobre precio justo del franciscano portugués: permaneciendo los mismos factores que determinan el valor del precio justo (el tiempo, la cantidad de mercancía y la cantidad de dinero), los autores añadieron el lugar y la manera de vender⁴¹. ¿Por qué Fr. Rodrigo no incluyó estos últimos dos factores en su doctrina sobre el precio justo? No lo sabemos. Podemos suponer que el autor indicó solamente los factores que eran en su momento más actuales para la determinación y la fluctuación de precios en una época, como la que vivía, de encarecimiento general (la revolución de los precios) cuando trabajaba sobre su obra fundamental. Y no es por azar que en ese mismo año 1549, cuando el *Manual de Confessores* fue publicado en Coímbra, el Presidente de la Audiencia Real don Pedro de La Gasca, “padre de los pueblos, pacificador y salvador del Perú”, escribía desde Lima al Consejo de Indias informándole de sus

40 “Dissemos (taxa justa) porque a injusta não obriga segundo a mente de todos. E se ella he injusta ou não, por se dar huma a todos los trigos & granos, maos bons, & muy bons, nuovos & velhos, saanos & corruptos: de huma terra onde ha muyto, & doutra onde ha pouco: E do que nace onde se vende, & do que se traz de longe, anda que seja do reyno, sem dar nada mays por os alugueres, permitindo que ho de fora do reyno se venda como cada hum poder, & muyto mais caro que ho do reyno, sendo muyto pior: E se esta taxa desigual daa material de peccar, & occasiao de muytos peccados mortaes, se temos que a transgressam della obriga a mortal, como dizem os sobre ditos doutores: remetemolo aos authores da ley, & ao que em outra parte dizemos: parecendonos por agora (pelo acima dito) que a tenção do autor da ley, que pone pena, contra quem vende mais de a tanto, não he de obrigar a peccado mortal. † Ainda que o transgressor della peccaria mortalmente, se vendesse por mais da justa notauelmente: posto que ho vendesse por menos da taxa: Como soem vender algũs o pão ou vinho corrupto, que val pouco mais de nada: Porque quebrantão a ley natural & divina. E que ao contrario, não peccarião mortalmente, se ho vendessem polo preço que diante Deos fosse justo, ainda que excedessem a taxa tanto, quanto a justiça natural permite”. Rodrigo do Porto, Martín de Azpilcueta, *Manual de Confessores e penitentes* (1552), 559-560. Para más detalles véase Afanasyev, *Моделирование процессов денежного обращения в хозяйстве с газовой отраслью*; “As fontes da teoria quantitativa do dinheiro no *Manual de Confessores* de Frei Rodrigo do Porto (1549)”; “La Escuela de Salamanca del siglo XVI: algunas contribuciones a la ciencia económica”, 16-17.

41 “E este preço não estaa sempre em hum ser, antes se muda con diuersas taxas dos que governão a republica, segundo o tempo, lugar & maneira de vender: ou com a falta ou auondança da mercaderia & do dinheiro, como ho proua bem Caietano”. Rodrigo do Porto, Martín de Azpilcueta, *Manual de Confessores e penitentes* (1552), 555. Véase Afanasyev, “La Escuela de Salamanca del siglo XVI: algunas contribuciones a la ciencia económica”, 19.

observaciones prácticas y conclusiones siguientes sobre la carestía en su Virreinato: “El salario que se da a los oidores es tan poco para poderse sustentar en esta tierra, que por la cuenta que a Dios debo, tengo duda que se pueda sustentar la mitad del año con ello, a lo menos en este tiempo que tan falta ha quedado esta tierra con las desventuras pasadas de las cosas necesarias para vivir, que no se compra con un peso de oro lo que en España se puede comprar con un real... En estos días me escribieron muchas cartas de minas de plata que en diversas partes se habían descubierto, y que mostraban ser ricas, y en especial en los términos de Guamanga se habían hallado en dos partes, y que en los del Cuzco se habían hallado en el Collao. Espérase tan gran groseza en esta tierra que la plata valga tan poco, que se tenga por cosa no creedera, porque aun ahora lo es a los que no lo ven. Y aunque sea cosa de menudencias no dejaré de hacer relación aquí de ellas para que V. S. mejor entienda la groseza desta tierra por lo poco que en ella valen los dineros. [...] me parece lo que antes que se les debe de doblar el salario, porque aún cada día crece la carestía de esta tierra, como va creciendo la riqueza de ella”⁴².

Advertimos aquí que las dos señales modificaciones de la doctrina sobre el precio justo de Fr. Rodrigo do Porto, hechas por él y por el Doctor Navarro, aparecieron en las ediciones castellanas del *Manual de Confessores* (1553, 1556) de Martín de Azpilcueta⁴³ y en los compendios portugueses del *Manual de Confessores* (1567, 1569, 1571, 1579)⁴⁴ así como también en el compendio castellano (1586) compuesto por el mismo Martín de Azpilcueta⁴⁵.

42 Roberto Levillier, ed., *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI* (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, Tomo I, 1921), 138, 181, 214. Véase Oreste Popescu, *Orígenes hispanoamericanos de la teoría cuantitativa* (Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 1984).

43 Rodrigo do Porto, y Martín Azpilcueta Navarro, *Manual de confessores y penitentes*, cap. 23: De los siete pecados mortales, 472, 476-477.

44 “E este preço não está sempre em hum ser, antes se muda com diuersas taxas dos que gouernão a republica, segundo o tempo, lugar & maneira de vender: ou com a falta ou abastança da mercaderia, & do dinheiro”. Rodrigo do Porto, *Compendio e sumario de confessores tirado de toda a substancia do Manual* (1567), cap. 24, 344. En el *Compendio* portugués hemos encontrado solamente la breve afirmación siguiente: “E ao contrario não peccaria M. se o vendesse pollo preço que diante de Deos fosse justo, ainda que exedesse a taxa tanto, quãto a justiça natural permite”. cap. 24, 346.

45 “Y que este precio no esta siempre en vn ser, antes se muda con diuersas tassas de los que gouernan la republica, con el tiempo, lugar y manera de vender, o la falta, o sobra de la mercaderia, y del dinero”. Martín de Azpilcueta Navarro, *Compendio del Manual de Confessores y Penitentes del doctor don Martin de Azpilcueta Navarro, de la Sacra Penitenciaria de Roma* (Valladolid: Diego Fernandez de Cordoua Impressor de su Magestad, por Antonio Suchet, 1586), cap. 23, f. 146. En comparación con el autor del *Compendio* portugués (Rodrigo do Porto, *Compendio e sumario de confessores tirado de toda a substancia do Manual*, 1567) el doctor Navarro presenta la doctrina sobre la tasa justa completa: “Dixe, tassa iufta, porque la iniufta, no obliga, segun la mente de todos. Y si ella es iufta, o no por se dar vna, a todos los trigos y granos malos buenos, y muy buenos, nueuos y añejos, sanos y

CONCLUSIONES FINALES

Rodrigo do Porto, fraile de la Orden de Frailes Menores y de la Provincia de la Piedad, que vivía aproximadamente entre los años 1485 y 1566 era reconocido como un autor de gran prudencia y humildad, pues en el año 1549 publicó sin su nombre (que quiso ocultar por su humildad humana y cristiana) la primera obra portuguesa de teología y economía moral *Manual de Confesores e Penitentes*. Fr. Rodrigo era amigo del Cardenal y Rey don Henrique de Portugal y del famoso doctor español Martín de Azpilcueta, quien acabaría completando en sucesivas ediciones dicha obra. En el capítulo XXIII del *Manual*, Fr. Rodrigo do Porto presentó su doctrina del precio justo la cual formuló siguiendo la tradición franciscana. El autor sumó las ideas de ilustres y venerables predecesores franciscanos y dominicos, modificándolas y acoplándolas a las condiciones prácticas económicas de su tiempo.

1. Fr. Rodrigo, siguiendo a Alejandro de Hales, afirma que el comercio es lícito solamente en dos casos: por necesidad y por piedad.

2. El franciscano portugués indica que una cosa vale tanto por cuanto se puede vender cuando no existe tasa, ni precio de curso común y dicha cosa no es tan necesaria para la vida humana de manera que la persona pueda donar el exceso de ella voluntariamente.

3. El autor del *Manual de Confesores* mantiene que en ausencia de tasa y precio de curso común, y con necesidad vital para los compradores, cada vendedor puede poner el precio conveniente a su mercancía atendiendo a su trabajo, industria y riesgo.

4. Fr. Rodrigo advierte que la tasa establecida por el príncipe o por los que gobiernan la república es siempre el justo precio de la cosa, y esta tasa hay que guardarla sin falta.

corrompidos de vna tierra do ay mucho, y de otra do ay poco, del que nace do se vende, y del que se trae de lexos, aunque se trayga del Reyno, sin dar nada mas por los alquileres, permitiendo, que lo de fuera del Reyno se venda, como se pudiere, y mucho mas caro, que el del Reyno, siendo mucho peor. Y si esta tassa desigual, da materia de peccar, y ocasion de vna sin fin de peccados mortales (si tenemos que la transgression della, obliga a mortal, como dizen los sobredichos Doctores) remitimos lo a los legisladores. Y lo que en otra parte dezimos, pareciendonos por agora, por lo arriba dicho, que la intencion del legislador, que pone pena, contra quien mas de a tanto vende, no es de obligar a peccado mortal: aunque el transgressor della, peccaria mortalmente, si vendiesse por mas del justo valor notablemente, aunque lo vendiesse a menos de la tassa, como suelen algunos vender el pan, y el vino corrupto, que vale poco mas de nada, porque quebrantan la ley natural y diuina, y al reues no peccarian mortalmente, si vendiesen al precio, que delante de Dios fuesse jufto, aunque excediesse la tassa, tanto quanto la justicia natural permite". Martín de Azpilcueta Navarro, *Compendio del Manual de Confesores y Penitentes* (1586), cap. 23, f. 147.

5. El autor concluye que para los legos y los clérigos la venta de la mercancía tasada (por ejemplo, el pan) por más de la tasa es lo mismo que vender la mercancía por más de su justo precio y tal compraventa es injusta.

6. Fr. Rodrigo do Porto declara que el precio justo tiene una cierta latitud (“largueza”) de su valor y distingue sus tres tipos: el piadoso, el mediano y el riguroso.

7. Fr. Rodrigo afirma que el precio justo (abarcando la tasa y el curso común) de alguna mercancía “no está siempre en un ser” y indica solamente dos de los factores que hacen fluctuar este precio: la cantidad de la mercancía y la cantidad de dinero con el que se compra. A nuestro juicio, el autor indicó solamente estos dos factores porque eran los más actuales para la determinación y la fluctuación de precios en una época de encarecimiento general (la revolución de los precios).

8. La afirmación anterior del autor del *Manual de Confesores e Penitentes* (1549) es pionera y representa dos importantes y nuevas contribuciones a la ciencia económica de su tiempo: las fuentes de la Teoría cuantitativa del dinero que será descubierta después por el Doctor Martín de Azpilcueta (1556) y el enfoque macroeconómico de la formación de los precios en comparación con el enfoque principalmente microeconómico del maestro salmantino Francisco de Vitoria (1535).

9. La doctrina sobre el precio justo de Fr. Rodrigo presentada en la primera edición del *Manual de Confesores e Penitentes* fue la base de las doctrinas sobre el precio justo de ediciones posteriores de este *Manual*: la segunda edición portuguesa (1552) compuesta por Fr. Rodrigo y Martín de Azpilcueta y las ediciones castellanas (1553, 1556) del Doctor Navarro; así como de las ediciones portuguesas (1567, 1569, 1571, 1579) y de la edición castellana (1586) de los *Compendios* de este *Manual*.

10. La doctrina pionera del precio justo descubierta por Fr. Rodrigo do Porto fue presentada y formalizada en términos matemáticos posteriormente por uno de los pensadores de la Escuela de Milán, el general mayor del ejército ruso, el galés Henry Humphrey Evans Lloyd (1718-1783) en su obra intitulada *An essay on the theory of money* (1771). Por su parte, la ecuación de Lloyd fue el prototipo y estuvo en la base de la ecuación de intercambio (o de cambios) en la macroeconomía moderna.

11. La contradicción en la obra de Fr. Rodrigo entre el valor invariable de la tasa del pan español y los dos factores que hacen fluctuar el valor del precio justo para el encarecimiento general debidos a la gran afluencia de metales

preciosos, fue resuelta en la segunda edición portuguesa del *Manual de Confessores* (1552) por Fr. Rodrigo y Martín de Azpilcueta, quienes afirmaron que el monto justo de la tasa legal no era absolutamente exacto y puede cambiarse tanto cuanto la justicia natural lo permita.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

- Alejandro de Hales. *Alexandri Alensis Angli, doct. irrefragabilis, ordinis minorvm, Symmæ Theologiæ pars tertia*. Coloniae Agrippinæ: sumptibus Ioannis Gymnici, sub Monocerote, 1622.
- Azpilcueta Navarro, Martín de. *Compendio del Manual de Confessores y Penitentes del doctor don Martín de Azpilcueta Navarro, de la Sacra Penitenciaría de Roma*. Valladolid: Diego Fernandez de Cordoua Impresor de su Magestad, por Antonio Suchet, 1586.
- Azpilcueta Navarro, Martín de. *Comentario resolutorio de Cambios, sobre el principio del capítulo final de usuris*. En Azpilcueta Navarro, Martín de. *Comentario resolutorio de usuras, sobre el cap. j. de la question. iij. de la xiiij causa, compuesto por el Doctor Martin de Azpilcueta Navarro. Dirigido con otros quatro sobre el principio del cap. fin. De usur. Y el cap. fin. De symo. Y el cap. Non inferenda. xxiiij. quest. iij. Y el cap. fin. xiiij. questi. final. Al muy alto, y muy poderoso Señor Don Carlos principe de Castilla, y otros muchos y muy grandes reynos nuestro Señor. Para mayor declaracion de lo que ha tratado en su Manual de Confessores*. Salamanca: Andrea de Portonarijs, 1556, 48-104.
- Cano, Melchor. *Tractatus de iustitia et iure*: qq. 57-186. Mss. Cod. 4648 asservantur in Bibliothecae Apostolicae Vaticanae, 1545-1546.
- Levillier, Roberto, ed.: *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, Tomo I, 1921.
- Lloyd, Henry. *An essay on the theory of money*. London: printed for J. Almon, opposite Burlington-House, Piccadilly, 1771.
- Rodrigo do Porto. *Manual de confessores, & penitentes, em ho qual breue & particular, & muy uerdadeiramente se decidem, & declaram quasi todas as duuidas, & casos, que nas confissões soem occorrer acerca dos peccados, absoluições, restituções, & encuras: Composto por hum religioso da ordem*

de sam Francisco da prouincia da piedade. Foy vista, & examinada, & aprouada a presente obra por o Doutor Nauarro, cathedratico de prima em canones na Uniuersidade de Coimbra. Por comissam do Infante Cardeal inquisidor mayor nestes Reynos. Coimbra: por Ioã da Barreyra & Ioã de Aluares emprimidores da mesma uniuersidade, 1549.

[Rodrigo do Porto] y Azpilcueta Navarro, Martín de. *Manual de confesores & penitentes, que clara & breuemente contem a vniuersal & particular decisão, de quasi todas as duuidas que nas confissões soem occorrer dos peccados, absoluições, restituções, censuras & irregularidades: Composto antes por hum religioso da ordem de S. Francisco da prouincia da Piedade: E visto & em alguns passos declarado polo muy famoso Doutor Martim de Azpilcueta Nauarro, cathedratico iubilado de Prima em Canones na vniuersidade de Coimbra. E depois con summo cuidado, diligencia & estudo, tan reformado & acrecentado polo mesmo Author & o dito Doutor em materias, sentenças, allegações & estilo q̃ pode parecer outro, com Reportorio copioso no cabo. Conimbrica: Ioannes Barrerius et Ioannes Aluarez excudebãt, 1552.*

[Rodrigo do Porto] y Azpilcueta Navarro M. de: *Manual de confesores y penitentes, que clara y brevemente contiene, la universal y particular decision de quasi todas las dudas, que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restitutiones, censuras, & irregularidades. Compuesto por el Doctor Martín de Azpilcueta Nauarro Cathedratico Iubilado de Prima en Canones, por la orden de un pequeño, que en Portugues hizo un padre pio de la pijssima Prouincia de la piedad. Acrescentado agora por el mesmo Doctor con las decisions de muchas dudas, q̃ despues de la otra edicion le han embiado. Las unas de las van insertas so esta señal * las otras en cinco Comentarios de Vsuras, Cambios, Symonia mental, Defension de proximo, De hurto notable, y irregularidad. Con su reportorio copiosissimo. Con priuilegio Apostolico, Real de Castilla, Aragon, y Portugal. Salamanca: Andrea de Portonarijs, Impressor de la S.C. Magestad, 1556.*

[Rodrigo do Porto]. *Compendio e sumario de confesores tirado de toda a substancia do Manual. Copilado & abreuiado por hum religioso frade Menor da ordem de S. Francisco da prouincia da Piedade. Acrescentaranselhe em os lugares conuenientes as cousas mais communas q̃ se ordenaram em o scto Concilio Tridenti. Coimbra: Antonio de Maris Impressor do Arcebispo de Braga Primas &c., 1567.*

Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Tomo IV: De Justitia (qq. 67-88). Salamanca: OPE, 1934.

Vitoria, Francisco de. *Contratos y usura*, introducción, traducción y notas de M^a Idoia Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2006.

2. ESTUDIOS

Afanasyev, Anton A. [Афанасьев, А. А.]. “Экономическая мысль в Испании XVI века – саламанкская школа”. в журн. *Экономика и математические методы*, 40, 4 (2004): 26-58 (“El pensamiento económico en España del siglo XVI: la Escuela de Salamanca”, *Economía y métodos matemáticos*, 40, 4 (2004): 26-58.

Afanasyev, Anton Alexandrovich. [Афанасьев Антон Александрович]. *Моделирование процессов денежного обращения в хозяйстве с газовой отраслью*. Диссертация на соискание ученой степени доктора экономических наук. Москва: ЦЭМИ РАН, 2013 (*Modelización de los procesos de circulación del dinero en la economía con la industria del gas*. Tesis de doctorado en ciencias económicas. Moscú: Instituto Central de Economía y Matemática de Academia Rusa de Ciencias, 2013) http://www.cemi.rssi.ru/staff/Thesis/index.php?ELEMENT_ID=7182.

Afanasyev, Anton A. [Афанасьев, А. А.]. “Миланская экономико-математическая школа XVIII века”, в журн. *Экономика и математические методы*, 50, 3 (2014): 45-54 (“La Escuela de Milano de economía y matemática del siglo XVIII”, *Economía y métodos matemáticos*, 50, 3 (2014): pp. 45-54.

Afanasyev, Anton A. “As fontes da teoria quantitativa do dinheiro no *Manual de Confessores* de Frei Rodrigo do Porto (1549)”, manuscrito, 2015 (impreso en *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política*, XIII, 2 (2016), 429-456).

Afanasyev, Anton A. “La Escuela de Salamanca del siglo XVI: algunas contribuciones a la ciencia económica”. *Revista Empresa y Humanismo*, XIX, 1 (2016): 7-30.

Barbosa Machado, Diôgo. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica. Na qual se comprehende a noticia dos Autores Portuguezes, e das Obras, que compuzeraõ desde o tempo da promulgaçaõ da Ley da Graça*

- até o tempo presente*. Tomo I. Lisboa: na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741.
- Barbosa Machado, Diôgo. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica. Na qual se comprehende a noticia dos Autores Portuguezes, e das Obras, que compuzeraõ desde o tempo da promulgaçaõ da Ley da Graça até o tempo presente*. Tomo III. Lisboa: na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752.
- Barbosa Machado, Diôgo, y Sousa Farinha, Bento José de. *Bibliotheca luzitana escolhida*. Lisboa: na officina de Antonio Gomes, 1786.
- Barbosa Machado, Diôgo, y Sousa Farinha, Bento José de. *Summario da Bibliotheca Luzitana*. Tomo III. Lisboa: na Of. da Academia Real das Scienc., 1787.
- Barrientos García, José. *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629)*: I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1985.
- Costa de Macedo, Agostinho José da. *Catalogo dos livros, que se haõ de ler para a continuazaõ do Diccionario da Lingua Portugueza mandado publicar pela Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: na Typographia da mesma Academia, 1799.
- Diccionario Da Lingoa Portugueza publicado pela Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Tomo I. Lisboa: na officina da mesma Academia, 1793.
- Dunoyer, Emilio. *L'Enchiridion confessoriorum del Navarro*. Pamplona: Guiree, 1957.
- Grice-Hutchinson, Marjorie Eileen Henrietta. *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory 1544-1605*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Muñoz de Juana, Rodrigo. *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcuenta*. Pamplona: Eunsa, 1998.
- Patinkin, Don. *Money, interest and prices*. New York: Harper and Row, 1965.
- Popescu, Oreste. *Orígenes hispanoamericanos de la teoría cuantitativa*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 1984.
- Rebello da Costa, Agostinho. *Descripção tipografica, e historica da cidade do Porto*. Porto: na Officina de Antonio Alvares Ribeiro, 1789.

Romance, Marquis de Mesmon, Germain-Hyacinthe de. *Précis sur la vie et le caractere de Henri Lloyd*, in Henry Lloyd, *Introduction à l'Histoire de la guerre en Allemagne en M.DCC.LVI, entre le Roi de Prusse et l'Impératrice Reine avec ses Alliés. Ou Mémoires militaires et politiques du général Lloyd / Traduit & augmentés de Notes & d'un Précis sur la vie & le caractère de ce Général. Par un Officier François*. Londres / Bruxelles: chez A. F. Pion, Imprimeur-Libraire, rue de l'Imperatrice, 1784, i-xxx.

Silva, António Pereira da. “A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro”. *Didaskalia*. V, 2 (1975): 355-403.

Manuel, S. M. El-Rey. *Livros antigos portugueses 1489-1600 da Bibliotheca de Sua Majestade fidelissima*, Descriptos por S.M. El-Rey D. Manuel, Em tres volumes. Vol. II: 1540-1569. Cambridge / Londres: impresso na Universidade de Cambridge e publicado por Maggs Bros, 1932.

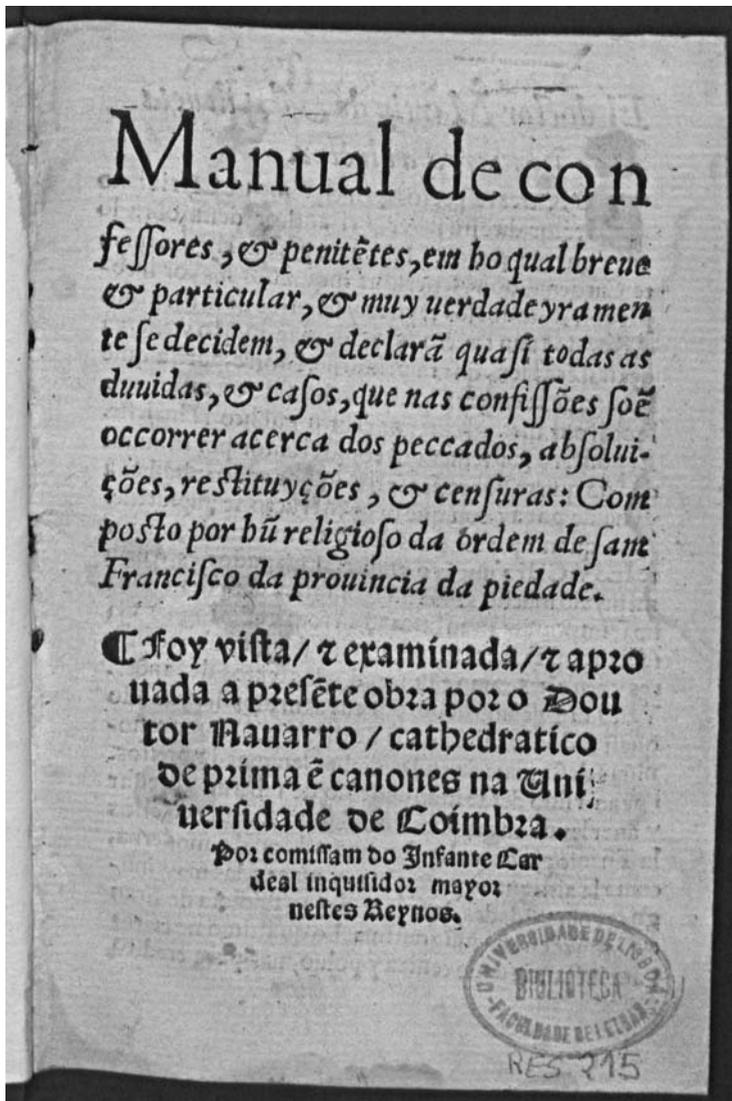


Figura 1. Portada del *Manual de Confessores e Penitentes* de Fr. Rodrigo do Porto (Coimbra, 1549). Fuente: Biblioteca Nacional de Portugal.

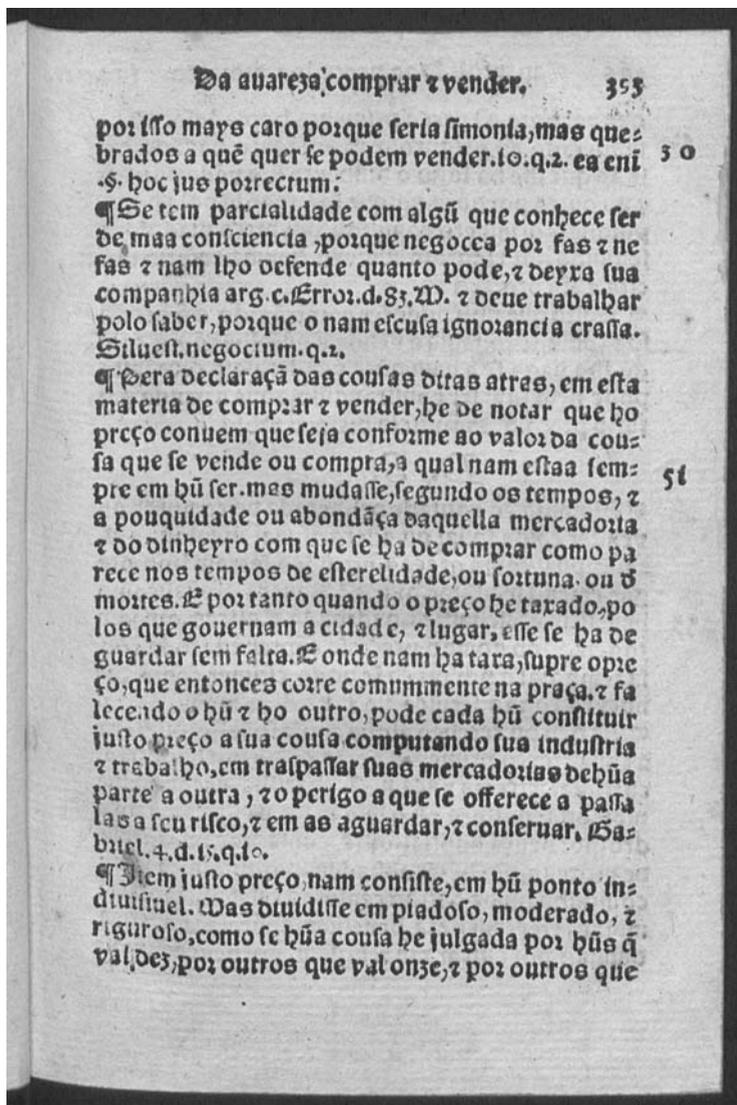


Figura 2. Página del *Manual de Confessores e penitentes* de Fr. Rodrigo do Porto con las fuentes de la Teoría cuantitativa del dinero y el enfoque macroeconómico en la formación de precios (Coimbra, 1549). Fuente: Biblioteca Nacional de Portugal

SOBRE CONTRATOS Y USURA EN MANUEL RODRÍGUEZ, EL LUSITANO

VIRGINIA ASPE Y GERMÁN SCALZO
Universidad Panamericana, Campus México

RESUMEN

En este artículo se analiza la obra *Suma de casos de conciencia*, del portugués Manuel Rodríguez –el Lusitano–, con el fin de obtener una mayor comprensión de la proyección del pensamiento económico de la Escuela de Salamanca. El estudio de este autor de la segunda mitad del siglo XVI permite profundizar en la evolución de dicha Escuela, mediante la comparación entre los distintos modos de responder a los desafíos que se fueron presentando a través del tiempo. Los elementos comunes a la Escuela en su evolución permiten delinear el espíritu que inspiró a estos teólogos morales y son una oportunidad para encontrar claves que permitan interpretar la vida económica actual desde una antropología de la justicia.

Palabras clave: Manuel Rodríguez, el Lusitano, Suma de casos de conciencia, Escuela de Salamanca, usura, precio justo.

ABSTRACT

This paper analyzes Manuel Rodríguez's work— *Suma de casos de conciencia*— in order to garner a greater understanding on the projection of the School of Salamanca's economic thought. The study of this author, who lived during the second half of the sixteenth century and is known as “el Lusitano,” gives an insight into this School's evolution, comparing the different ways that moral theologians responded to the

challenges of their time. The common elements within the School's evolution help to delineate the spirit that inspired its members over the years, and they offer clues that allow for an interpretation of contemporary economic life from a true anthropology of justice.

Keywords: Manuel Rodríguez, el Lusitano, *Suma de casos de conciencia*, School of Salamanca, usury, just rice

I. INTRODUCCIÓN

En este escrito nos proponemos rastrear algunos puntos clave de la obra de Manuel Rodríguez —el Lusitano— a través de la *Suma de casos de conciencia*¹. El interés que nos mueve al analizar su obra está en obtener una mayor penetración sobre la proyección del pensamiento económico de la Escuela de Salamanca. En uno de los estudios más exhaustivos sobre dicha escuela, Barrientos² resalta que la Escuela de Salamanca contó con escasos representantes bajo el criterio de que sus fundadores eran teólogos que impartían su docencia en la cátedra de prima, que publicaron obra con esa misma tónica teológica y que formaron a sus discípulos en dicho pensamiento y metodología³. Barrientos no incluye en esa denominación a los profesores de las facultades de Artes y Derecho; tampoco a aquellos pensadores de la época que realizaron una asimilación del pensamiento salmantino pero que no formaron parte de su cátedra, como fue el caso de los honorables discípulos Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado, quienes salieron hacia América e impartieron cátedra en la incipiente Universidad de Nueva España. A estos últimos pensadores Barrientos los denomina “representantes de la proyección de la Escuela de Salamanca”.

Basándonos en esa clasificación, el interés que nos ha movido a analizar el pensamiento del Lusitano es conocer a un pensador de la época que sigue a Domingo de Soto y a Tomás de Mercado, y comprender de primera mano cómo

1 Manuel Rodríguez (El Lusitano), *Suma de casos de conciencia: cuestiones sobre contratos y usura*. Edición de M^a Idoya Zorroza y Germán Scalzo (Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *en prensa*). La obra allí editada, que seguiremos en este artículo, responde al Manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, que lleva por título Manuel Rodríguez, *Summa de casos de conciencia con advertencias muy provechosas para Confesores: cof[n] vn Orden Iudicial a la postre, en la qual se resuelve lo mas ordinario de todas las materias morales* (Barcelona: 1597).

2 José Barrientos García, *Repertorio de moral económica. La escuela de Salamanca y su proyección (1536-1670)* (Pamplona: Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, 2011).

3 Barrientos menciona a: Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Pedro de Aragón, Domingo Báñez, Pedro de Ledesma, Basilio Ponce de León y Francisco de Arujo.

evolucionó la expansión del pensamiento económico salmanticense en la segunda mitad del siglo XVI. Como sabemos, Manuel Rodríguez (1546-1613) perteneció a la orden de san Francisco, era portugués, estudió derecho civil y canónico en la Universidad de Salamanca. En él comprobamos la fluida relación entre Salamanca y Portugal, relación de la que también son ejemplo la figura del canonista Martín de Azpilcueta, Fonseca o Martín de Ledesma. Rodríguez publicó la *Suma de casos de conciencia* hacia 1594 en Salamanca.

Precisamente por ser un pensador egresado de allí, formado en criterios tomistas tanto como escotistas, es que nos interesa el análisis de Rodríguez, y conocer más de cerca la evolución de la interpretación de los textos de moral económica a la luz de Domingo de Soto, Francisco de Vitoria y Tomás de Mercado. Los textos inspiradores sobre moral económica proceden de Tomás de Aquino, en especial de las cuestiones 62 (*De restitutione*), 63 (*De acceptatione personarum*), 66 (*De furto et rapina*), 77 (*De emptione et venditione*) y 78 (*De usura*). Puntualmente, las cuestiones 62 y 66 tratan del derecho a la propiedad “por ser la restitución el restablecimiento de la propiedad o dominio de suyo”⁴.

El interés por la Escuela de Salamanca en el ámbito de la teoría económica moderna se suscitó especialmente tras la publicación de la obra de Grice-Hutchinson⁵ –discípula de Hayek– y gracias a la mención, aunque parcial y limitada, de un economista de primera magnitud como fue Schumpeter⁶. El estudio de la Escuela y su proyección es relevante en la actualidad, debido a la crisis por la que atraviesa la teoría económica tras su pretensión de erigirse como ciencia autónoma e independiente de consideraciones morales. A pesar de que puede considerarse a la Escuela de Salamanca como uno de los principales antecedentes del análisis económico, cabe destacar que a los pensadores que la conformaron, en cuanto teólogos, les interesaban los problemas económicos en la medida en que planteaban problemas de teología moral; es decir, su objeto no era hacer teoría económica sino ayudar a resolver cuestiones morales⁷.

4 Seguimos de cerca en este punto el texto de Barrientos García, *Repertorio de moral económica*, 89.

5 Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: readings in Spanish monetary theory, 1544-1605* (Oxford: Clarendon Press, 1952), traducida al castellano: *La Escuela de Salamanca: una interpretación de la teoría monetaria española, 1544-1605*, estudio introductorio de Luis Perdiges de Blas y John Reeder; traducción de José Luis Ramos Gorostiza; traducción revisada por Luis Perdiges de Blas y John Reeder. (León: Caja España, Obra Social, 2005).

6 Joseph Alois Schumpeter, *Historia del análisis económico* (Barcelona: Ariel, 1971), 129-142.

7 Cf. León Gómez Rivas, “Business Ethics and The History of Economics in Spain “The School of Salamanca: A Bibliography”, *Journal of Business Ethics* 22 (1999): 191-202.

II. ANTECEDENTES AL PENSAMIENTO ECONÓMICO Y MORAL DEL LUSITANO

Diversos textos de la época nos sirven para entender los antecedentes de la moral económica en la proyección salmantina, específicamente algunos “Dictámenes de los catedráticos de París”⁸, un “Parecer” de Domingo de Soto y Francisco de Vitoria, y en especial una “Carta de Francisco de Vitoria al padre Arcos” que escribió antes de morir. Aunque nuestro escrito diserta sobre el tratado de Rodríguez, consideramos que para aproximarnos a su obra es indispensable conocer los antecedentes que fueron formando su pensamiento. Hemos escogido tres textos que representan cómo influyeron los principios salmantinos de moral económica que se fueron proyectando en los discípulos egresados. Primero analizaremos las “Declaraciones de los teólogos de París a consultas de mercaderes”⁹.

Se trata de un examen de contratos y formas de comprar y vender (18r) que pretende asegurar las conciencias en materia de moral económica (18v). Lo representativo de dicho texto es que muestra la *intentio auctoris* salmanticense, además las declaraciones asientan conclusiones verdaderas que se consideran así después de haberlas dialogado con los académicos más reconocidos de la Universidad de París (19v), incluyendo en sus catedráticos a los “hermanos Coronel”. Notemos que desde la Universidad de París ya se están marcando regulaciones y normas de conciencia entre el público mercader español que estaba en Flandes y otros distantes lugares del imperio español. La estructura de estos pareceres pone primero un caso con algún dilema de moral económica, después da la prueba, y, por último, hace aclaraciones sobre el veredicto.

El texto alcanza a distinguir la diferencia entre usura y acumulación lícita de capital (26v-27r)¹⁰, además muestra el énfasis parisino en los problemas

8 “Declaraciones de los teólogos de París a Consultas de mercaderes”. Biblioteca Universidad de Salamanca, siglo XVI, folios 1r 17v-18r-38v, publicado como Apéndice en: Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, introducción, traducción y notas de M^a Idoya Zorroza (Pamplona: Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, 2006), 271-299.

9 Apéndice en Vitoria, *Contratos y usura*, 281 y ss., año de 1507.

10 Textualmente dice: “Mas el oficio de mercader o banquero y cambiador es oficio mediante el cual pueden los hombres lícita y justamente ganar, y por esto puede un mercader o banquero cuando o en todo o en parte le impide el ejercicio de su oficio, porque a causa de tal impedimento recibe daño que se pueda recompensar y llevar algo de ventaja. Mas el logrero y el usurero, aunque por me prestar a mí sus dineros se impide de los emprestar, no fio, no debe por eso de pedir o de mandar más de lo que por la razón dicha es, a saber: que el prestar en cuanto prestar no es oficio mediante el cual puede alguno llevar más del principal y por esto aunque me preste a mí sus dineros no se impide de usar su oficio y arte, por cuyo uso y ejercicio pueda ganar cosa algún, como hace el mercader o el banquero”, Vitoria, *Contratos y usura*, 276.

concretos y en el contacto con el caso particular, una característica que se señala insistentemente como una particularidad de la Escuela de Salamanca y Vitoria, cuando podemos ver que desde la Universidad de París ya se venían practicando estos lineamientos argumentales. Notemos que se trata de un texto de 1507 (Francisco de Vitoria nace en 1492); es decir, cuando los catedráticos parisinos ya están deliberando sobre problemas de comercio en Flandes y América, Vitoria aún es muy joven. Las Declaraciones las firman, entre otros, Major, Beda, Rusi, Le Preulx, Cocomble y Álvarez Moscoso. Por el texto nos enteramos que la Universidad de París estaba metida en los asuntos públicos y económicos; ciertamente el texto dice que no acostumbran a dar por escrito sus veredictos, pero aclara que por los nuevos sucesos vividos –el descubrimiento de América, y el reinado español que abarcaba hasta Flandes y la Villa de Amberes– se hacía urgente aconsejar sobre las nuevas modalidades en el mercado¹¹.

Lo que de modo especial había detonado el cambio eran las distancias entre el lugar del préstamo y el lugar del destino del cobro o pago. Los parisinos dan algunos principios de moral económica que serán eje en la impronta española de Salamanca: “que el precio que se vende al fiado no exceda ‘la común estimación’”¹². Este punto marcará la característica salmanticense de unir las convicciones y consensos de la comunidad con la legislación y normas que se impartían en ésta. El punto viene de la tradición medieval, en especial de Tomás de Aquino, y será recuperado por los principios de moral económica del pensamiento español. También marca otra cuestión: que la ganancia del que vende fiado “sea moderada, para que el mercader que la trata pueda honestamente vivir” (115v). La Declaración establece el primer principio de la moral económica: *el justo precio* (115r), y da una razón de ello en ocasión de la compra fiada de productos: cuando la mercancía se paga en presente pero se fia, porque el comprador no puede pagarla en presente, el valor altera la común estimación del precio porque el valor del dinero no está en la cosa en sí misma sino en la “humana conjetura”¹³.

11 El momento histórico es de una complejidad inusitada para esos tiempos, “un momento crucial de cambios: a nivel cultural –auge del humanismo–, económico –creación de un marco económico moderno–, político –surge el estado moderno, separación de los poderes de la Iglesia y el Estado–, social –descubrimiento de América–, eclesial –reforma protestante y reacción católica, el Concilio de Trento–, teológico...”. M^a Idoya Zorroza, “Introducción”. En Vitoria, *Contratos y usura*, 45.

12 Vitoria, *Contratos y usura*, (115r), 268.

13 La cita textual reza: “[115r] Digo que vender una mercadería al fiado por algo mayor precio que la misma pasa al contado se justifica, no por razón del tiempo que se da de espera al comprador, salvo por ser el justo precio de la mercadería aquél en que se vende al fiado. Y digo que entonces es y se estima por justo precio, cuando aquella mercadería por el todo o por la mayor parte de ella se vende y suele vender al fiado, porque los compradores no tienen dineros para pagarla de presente, sino que los han de sacar de la misma mercadería.” Vitoria, *Contratos y usura*, 268.

Al poner en la humana conjetura la valoración de los productos, los maestros parisinos recuerdan que la economía es algo inserto en la razón práctica: el punto venía de Aristóteles, para quien la economía estaba subordinada a la vida política –ámbito de la libertad cuyo fin estaba en el bien común–. Intercambiar con justicia supone dar a cada cual lo suyo, expresión de una concepción racional de la convivencia, que no es un problema distributivo sino estimativo. Lo justo es lo estimado por muchos en relación a la realidad de las cosas, a un orden común que es un bien: “lo que es justo es bueno y útil para la comunidad, lo que es injusto resulta también dañino para el bien común”¹⁴. Tomás de Aquino absorbió esa cuestión como criterio de acción social dando las implicaciones morales en su tratado de la justicia. A causa de dicha evolución, llegó a la Universidad de Salamanca la teoría moral de la economía. En el texto citado los parisinos dan algunas reglas universales que dicen haber extraído de los casos analizados en torno al comercio de su tiempo:

1. La necesidad del comprador y la necesidad de la república es una distinción que siempre debe tenerse en cuenta para la deliberación moral. El valor de lo necesario a la república es muchas veces causa lícita de cambio de valoración en los precios, cosa que no rige moralmente para los individuos; aunque los parisinos dirán en sus soluciones que el rey no puede alterar arbitrariamente precios por causa de la república sino por necesidad y hambre.
2. Aclaran que no hay causa suficiente para alterar precios cuando el comprador necesita llevar a vender mercancía de un lugar a otro.
3. Disertan sobre si puede pagársele menor precio del establecido a un mercader que está urgido de que alguien le compre su producto.
4. Se preguntan si alterar un precio por necesidad es usura.
5. Disertan sobre la viabilidad de bajar el precio de un producto para lograr que a uno le compren frente a otro que lo vende más caro.
6. Se preguntan si es usura el haber vendido algo más caro de su precio sin haberlo sabido.

Como podemos observar por esta pequeña declaración, los lineamientos aprendidos por los futuros catedráticos de la Universidad de Salamanca del siglo XVI ya venían desarrollados por la cátedra parisina. Lo podemos notar cuando analizamos algunos de los pareceres españoles de la época. Por ejemplo, lo

14 Teodoro López, *Mancio y Bartolomé de Medina: Tratado sobre la usura y los cambios* (Pamplona: Eunsa, 1998), 12.

notamos en el tratado *Sobre la usura* de Francisco de Vitoria que no es el caso analizarlo ahora; pero en el que se incluye una *Carta de Francisco de Vitoria al padre Arcos. Sobre el encarecimiento del trigo*¹⁵ que sí nos parece indispensable mencionar en esta introducción: se trata de un escrito muy corto en el que Vitoria hace un balance sobre el tema.

Escrita a escasos meses de su muerte, la carta asemeja el testamento intelectual de Vitoria en materia económica. Al principio anuncia la precariedad de su salud, ya postrado permanentemente en una cama, y argumenta que el problema de su tiempo y nación sobre la moral económica debe verse bajo los siguientes supuestos: que “los ricos negocian con perdición”, se escandaliza de que “en el año en que mueren nuestros prójimos y hermanos de hambre, tenga uno intento de hacerse rico”; y que “el que encarece el pan haciéndose rico, no tiene excusa”, que es grave daño a toda la comunidad la usura. De todo ello establece un principio: obrar “charitate proximi” de acuerdo con los pasajes bíblicos de *Mateo* (22, 39); *Marcos* (12, 31) y *Lucas* (10, 27), recordando que “hay un mandamiento de caridad para con el prójimo”. Da la norma ético-jurídica: “Pretium iustum non est nisi duplex: aut positum lege aut consuetudine”¹⁶. Vitoria es radical en la sentencia: no está excusada persona usurera alguna ni de restituir ni de pecado mortal. Después hace un recuento o descripción del fenómeno social del alza del precio del trigo atribuyendo la transformación del mercado y de los valores a la distancia que media en las posesiones del reino de España con América y Flandes a la hora de realizar la compra y venta. Distingue entre el alza de precio que hace una persona y el alza del precio que hace la autoridad regia pues considera que no es lo mismo obrar por el bien común que por interés personal, y, sin embargo, a la hora de las respuestas, condena tanto el alza arbitraria individual como la del monarca so pretexto del bien de la república. Finalmente dice que para que no encarezcan el trigo antes de saber lo que norma la conciencia, conviene anticiparse y enseñar a todos: “ante factum, ad monedi sint divites”. En su criterio, la clave de la economía está en evitar que se haga mal a los pobres y por eso da un principio de la compra-venta: que los ricos necesariamente socorran a los pobres en estado de necesidad. Recuerda que el criterio del alza del precio debe venir por parte de la autoridad del rey y siempre para el bien de la república.

En la Carta notamos que Vitoria ha añadido un elemento al criterio de moral económica parisino: la necesidad de protección de los ricos a los grupos más

15 Salamanca, 28 de abril de 1545. Biblioteca de la Universidad de Sevilla (registro 333-166) en Vitoria, *Contratos y usura*, 265-267.

16 A lo que traduce Zorroza por: “es doble el precio justo por la cosa; a saber, o bien el instituido por la ley, o bien el instituido por la costumbre”, Vitoria, *Contratos y usura*, 267.

vulnerables de la comunidad. Este concepto viene de la tradición hebrea, *mitzvah* (mandamiento)¹⁷, y se incorporó al cristianismo dentro de la idea de “pueblo de Dios” en la tierra como el principio moral de la economía. El principio está expresado por las Bienaventuranzas y es probable que se haya incorporado en el pensamiento español a través de la tradición hispano-judía¹⁸. Pero, además de esta peculiar añadidura hispana a la tradición medieval y parisina, otro rasgo interesante es que Vitoria no deja de tener un enfoque pragmático como el de la Universidad de París, pone el origen del problema de la economía de su tiempo en el envío de mercaderías a otros reinos (213r) y argumenta que “si no fuera por esta contratación del dinero que se ha hallado”, no se hubiera suscitado ese tremendo cambio.

Las normatividades de Vitoria sirvieron de base para el futuro del mercado mundial. Así lo prueba un *Parecer de Francisco de Vitoria* firmado tanto por él como por Domingo de Soto¹⁹ que responde a una *Instrucción* de Diego de Vitoria sobre “vender una mercadería al fiado por algo mayor del precio que la misma pasa al contado” en la que se excusa la elevación de precios por gastos en el tiempo. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto apoyan el criterio de Diego Vitoria en escasos dos párrafos; el texto es representativo porque Vitoria y Soto dicen allí: “los teólogos no queremos cerrar la puerta a las negociaciones, ni atajar el interés y fruto razonable y conveniente con los tratantes, pero tampoco podemos dar mayor licencia de la que dieran, no sólo los doctores pasados, sino los sumos pontífices que determinaron particularmente este caso, no sólo una vez sino muchas”²⁰. Estas palabras prueban que el tema venía de una larga tradición medieval pontificia y canónica; y el choque existente entre la mentalidad de los canonistas y los teólogos salmantinos que se concebían diferentes en el modo de argumentar. Además, el pequeño escrito exhibe el criterio regulador que sirvió de marco en las discusiones sobre el tema: “Ha de quedar siempre a salvo que por fiar no se puede la mercadería vender más cara

17 Jesús Antonio de la Torre Rangel ha explorado esta vía en los pensadores novohispanos venidos de la proyección salmantina en: *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios* (Aguascalientes: Ediciones Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998), 101-104.

18 “Hemos dicho que los primeros evangelizadores indios concibieron los derechos humanos a partir del pobre. Y esto tiene un fundamento bíblico. Dios aparece en la Biblia como el protector del más débil. En los Proverbios se identifica la ofensa hecha a los pobres como ofensa a Dios (*Prov.*, 14, 31) Dios es libertador y redentor, por lo tanto garante de aquéllos a quienes el mundo no reconoce o respeta sus derechos”, dice Hugo Echegaray, y agrega: “Dios aparece desprovisto de imparcialidad frente a la historia. Porque Dios es soberanamente justo, Dios es imparcial”. Lo inusitado de esta concepción jurídica de la Biblia es “la conciencia de una especie de derecho-escandaloso para los bien pensantes del pobre a ser amado por Dios”. Cf. Hugo Echegaray. *Derecho del pobre; Derecho de Dios* (México: Centro de reflexión teológica, 1982), 15-16; 20-21.

19 Documento trabajado por Idoia Zorroza del Manuscrito 17477, fol. 165r.

20 Francisco de Vitoria, “Parecer”. En Vitoria, *Contratos y usura*, 268.

porque ésta es la determinación clara de la iglesia; pero, no obstante, esto se puede justificar como en este parecer va declarado”. El último punto muestra el uso jurisprudencial que sería distintivo en los criterios salmantinos.

Si la economía depende de la política, la virtud que la rige es la *phrónesis*; ésta, en cuanto virtud medial, involucra el contexto, la intención y fin de las acciones mercantiles. Los matices se ven en los pareceres del dominico, como cuando respecto al alza de precios en las mercancías fiadas dice: “Lo que yo pensaría por más razonable, es que los que venden mercaderías por grueso, que su precio de éstas sea como se venden comúnmente al fiado, porque parece que no puede haber trato así en grueso sin fiar; pero los que venden por menudo, al contrario, parece que el precio justo sea el que es al contado, porque al fiado no compran una vara de paño o seda sino hombres necesitados, y así el precio común es al contado”.²¹ El argumento tiene en cuenta la diferencia entre los necesitados y la concentración de la riqueza. El criterio viene de los comentarios a la *Política* de Aristóteles (1256b40-1257a5), de Tomás de Aquino, por ejemplo en su comentario *In Politicam* (I, lect. 7, n. 2)²² donde, siguiendo a Aristóteles, distingue entre la economía y la crematística porque mientras que la primera es natural, la segunda “que es adquisitiva de la riqueza no es natural porque el dinero no es natural por naturaleza, sino más bien producto de cierta experiencia y técnica”.²³ Además, siguiendo a Aristóteles Santo Tomás distingue entre el uso propio y el uso común o accidental de las cosas. Pone el origen del intercambio en las necesidades de la vida pero explica cómo la moneda “es una clase de cambio inventada por la razón” (*In Politicam*, I, lect. 7, n. 8).

Tomás de Aquino dedica los comentarios al libro I de la *Política* (*In Politicam*, I, lect. 7, 8 y 9) al tema de la crematística y sienta las siguientes bases: que la crematística es el arte monetaria que trata de los cambios; que la relación monetaria es inventada por la razón; que la crematística es el arte de multiplicar indefinidamente la riqueza y que este arte debe estar limitado por dos cosas: por no ir en contra de las necesidades básicas de la vida humana y por ir de acuerdo

21 Vitoria, “Parecer”. En Vitoria, *Contratos y usura*, (115v-116r), 269.

22 “Hay otra clase de arte adquisitivo que recibe generalmente el nombre –por demás justificando– de crematística, para la cual no parece haber límite alguno de la riqueza y la propiedad.”

23 Por ello las considera bien distintas. Tomás de Aquino, *In Politicam* (*Sententia libri Politicorum*). En *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A: *Sententia libri Politicorum*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1971; *Comentario a la Política de Aristóteles*, traducción de Ana Mallea, prólogo y notas de Ana Mallea y Celina A. Lértora (Pamplona: Eunsá, 2001). Aquí: Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez. Introducción de Mauricio Beuchot (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996), 51.

a las necesidades según virtud de la vida humana²⁴. Santo Tomás distingue en la crematística entre el comercio de “adquirir la riqueza de la riqueza y a causa de la misma riqueza”²⁵ y el comercio que cambia aquello necesario para la vida humana; considera que la primera es vituperable porque actúa por placer y la segunda laudable. Pero hay una tercera forma de concentración de la riqueza, la que lleva a la usura: ésta última es un tercer tipo de la crematística y es vituperable en todos sus casos. La distinción definió el criterio de los pensadores salmantinos, el de los discípulos formados en Salamanca, éstos últimos fueron a su vez proyectando el pensamiento salmantino en otros lugares del imperio. Aquí no dice sobre esto: “Por esto se llama en griego *tókos*, pues de lo engendrado (*tikómena*) según la naturaleza, es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés viene a ser dinero de dinero; de suerte que de todas las clases de tráfico éste es el más antinatural”²⁶.

Un último punto que señala Tomás y que incide en la Escuela de Salamanca es la importancia del “uso” en todas aquellas disciplinas “que pertenecen a las operaciones humanas”: aclara que en ellas hay libertad respecto de la teoría expedita, “porque fácilmente es considerar aquellas cosas en universal, pero su ejercicio es forzoso para que el hombre pueda tener un perfecto uso de aquellas cosas”²⁷. El señalamiento prueba que desde Aquino ya se habían hecho estas distinciones además de que ya se reconocía la importancia del marco práctico para llevar a plenitud el saber virtuoso de la disciplina. Nuevas interpretaciones de la Escuela de Salamanca han atribuido erradamente este énfasis en el marco práctico a la influencia nominal, pero los pasajes señalados muestran que desde la tradición tomista ya existía el énfasis en lo particular. Tomás de Aquino enseña a considerar a partir de ejemplos²⁸, da casos ejemplares, dice por qué son útiles, explica por qué hay relación entre casos ejemplares y los que ocurren en su tiempo²⁹.

Dos casos relevantes que prueban que la interpretación aristotélico-tomista se continuó no sólo en los salmantinos sino que también proyectó su pensamiento en Nueva España; son: el *De dominio infidelium et iusto bello* de

24 Estos son los temas tratado por Tomás de Aquino, *Comentario a la Política*, I, lect. 8, 125 7b23-1258b8.

25 Tomás de Aquino, *Comentario a la Política*, I, lect. 8, n. 10 (1258a38-b8).

26 Ibidem.

27 Tomás de Aquino, *Comentario a la Política*, I, lect. 9 (1258b9-1259a36).

28 Tomás de Aquino, *Comentario a la Política*, I, lect. 9, n. 7 (1259a5-19).

29 Así lo señala Héctor Velázquez al trabajar el comentario de Tomás de Aquino a la *Política* en: Tomás de Aquino, *Comentario a la Política*, 66-68.

fray Alonso de la Veracruz³⁰ y la *Suma de tratos y contratos* de Tomás de Mercado³¹. En el primero, en las Dudas 4 y 6 que tratan de: “¿Es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de poder entregar?; y ¿Pueden los españoles estar tranquilos en conciencia a propósito de los campos adquiridos a cualquier precio?”, se encuentra el mismo criterio argumentativo que mencionamos anteriormente en los parisinos, Vitoria y Soto, pues aunque parecería que las dudas tratan de otros temas, sus soluciones toman en cuenta la imposibilidad de los indios para lograr acceso a mercancías que se les exigían como tributo, y en muchos casos eran productos que se encontraban distantes del lugar en que ellos vivían. Las dudas también deliberan sobre cuestiones de propiedad y dominio de las tierras así como de su usufructo y de las repercusiones morales que tenían tales transacciones.

Las *Sumas* morales eran muy frecuentes en el siglo XVI por la rápida expansión territorial del imperio español y las dificultades comerciales y de moneda que ello produjo; las maneras de relacionarse los mercados, y la transformación de los usos de la moneda, la voracidad de los propietarios y mercaderes en sus transacciones, así como los vacíos en la ley por las nuevas circunstancias hicieron que surgieran tratados, confesionarios, apologías de indios y de esclavos, todos ellos reflexiones morales que trataban sobre casos de conciencia relacionados con el tema de la economía. Tal fue el caso y panorama en que surgió el tratado de Manuel Rodríguez que nos ocupa y que lleva por título *Suma de casos de conciencia*.

En todos los casos mencionados, encontramos una diferencia entre el siglo XVI y los tratados de la ley y la justicia de Tomás de Aquino: la búsqueda de una mayor claridad, brevedad, simplicidad y concisión del tema para transmitir sus argumentaciones a un público más amplio. Manuel Rodríguez agudizó este afán de tal manera que escribió el tratado en castellano para garantizar la popularización de las normas morales en el recto obrar mercantil y comercial. Sorprende que las historias de la filosofía del siglo XX pusieran como inicio de la modernidad el que Descartes hubiera escrito en lengua vernácula el *Discurso del Método* cuando autores como el Lusitano ya lo habían hecho en el siglo XVI. En el *Prólogo* de la *Suma de casos de conciencia*, Rodríguez dice expresamente que utiliza el castellano como lengua para popularizar sus enseñanzas. Hay un claro enfoque humanista que se distingue del abordaje medieval, pero el contenido sigue un mismo espíritu: la economía ha de estar al servicio del

30 Fray Alonso de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y guerra justa*, Edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa (México: UNAM, 2007).

31 Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos* (Madrid: Editora Nacional, 1977).

hombre y encuentra sus límites tanto en el bien común de la república como en las necesidades básicas de las personas, pues no gravan de la misma manera las soluciones mercantiles en aquéllos que requieren dinero, préstamos y productos por necesidad que en aquéllos que buscan concentrar la riqueza para desarrollar una vida con calidad y lujo.

III. MORAL ECONÓMICA EN LA SUMA DE CASOS DE CONCIENCIA DEL LUSITANO

Rodríguez sigue de cerca el tratado *De iustitia et iure* de Domingo de Soto, la obra que más cita;³² algunos autores se extrañan de que la referencia a Francisco de Vitoria en el tratado *De usura* no aparezca, pero hemos de recordar que la obra del dominico estaba conformada por apuntes de clase que no se popularizaron sino más tarde. Vitoria fue el maestro comentador de Tomás de Aquino, el que llevó al siglo XVI la vigencia del pensamiento tomista español³³; fue el catedrático que “formó escuela”. Soto, en cambio, es el investigador y productor erudito, que representa la robusta solidez de la argumentación española. Así, la proyección salmantina que se ve en el tratado que estamos analizando, es la que será típica de la escuela y por eso el Lusitano los sigue explícitamente aunque de diversa manera: Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Medina, Juan de la Peña y Tomás de Mercado son tomados en cuenta en el tratado. Pero, como es característico de la Escuela de Salamanca, aparecen también citados franciscanos como Escoto, y nominales de la talla de Conrado de Summenhart y John Mair o Maior. Rodríguez fue discípulo de Juan de Rada en Salamanca, un teólogo escotista consultor de la Congregación *De auxiliis*. Recordemos que el Lusitano, junto con Luis de Granada, Martín Azpilcueta y Pedro Fonseca dará el distintivo ulterior a la llamada “escolástica barroca”. Rodríguez nunca obtuvo la cátedra en la Universidad de Salamanca, aunque no sabemos si pretendió tenerla; para él, el estudio y la colaboración con sus profesores fue lo crucial, evitaba el poder y protagonismos. Estudió cánones y derecho civil, una particularidad a tener en cuenta a la hora de introducirnos en su pensamiento pues sólo más tarde accedió a estudios teológicos y a lectura de las obras de Tomás de Aquino.

A veces se ha dicho que Rodríguez impartió clases en la Facultad de Artes de Salamanca, quizás esto le haya permitido madurar su redacción, aunque tuvo

32 En especial Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, VI, proemio de 1556 (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968).

33 La relevancia de Vitoria en este tratado es crucial: recordemos que él comenzó su curso de *Prima* comentando la q. 57, *De iure*, y la 100, *De simonia*, en Tomás de Aquino.

que tomar algún puesto relevante a pesar de no querer hacerlo como cuando fue definidor de la provincia de Santiago; después pudo regresar al convento de san Francisco en Salamanca donde murió en 1613. Pero sus estudios en derecho lo marcaron desde su juventud. Las cuestiones de derecho romano, canónico y español son protagonistas decisivas en su tratado, ello muestra el vuelco que se había dado entre la preponderancia jurídica y el quehacer del teólogo y filósofo que venía desplazando en España al poder canonista medieval.

Respecto a la filosofía, el autor que más aparece en el tratado es Aristóteles, no sólo es la influencia paradigmática de su tiempo sino también el hilo conductor en la Facultad de artes de la Universidad de Salamanca desde el siglo XV. En cuanto al contenido, el tratado versa sobre los acuciantes problemas económicos del momento: sobre diezmos, sobre testamentos y herencias, sobre donaciones y tributos, ventas, contratos con miedo cuando las ventas, y sobre la usura. La parte de la que nos ocuparemos del tratado se concentra en las cuestiones 77 y 78 de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, y muestra la proyección del pensamiento salmanticense en ocasión de los problemas de conciencia que posaban las nuevas relaciones comerciales y mercantiles del imperio español.

Un análisis completo de la Suma de casos de conciencia del Lusitano supone la revisión de las Adiciones a la explicación de la Bulla de la Cruzada³⁴.

Comencemos por señalar la estructura formal de la Suma del Lusitano para después exponer su contenido material. La obra consta de cuatro partes, las dos primeras son las más relevantes, están en un solo tomo y las preceden una dedicatoria, la introducción, un índice y dos temáticas fundamentales: sobre las ventas (parte I) y sobre la usura (parte II); en los apartados III y IV vuelve sobre los temas iniciales, ventas y usura. La obra está organizada en capítulos por lo que es fácil referenciarla. El tratado es abultado, 632 páginas conforman la primera parte, y la segunda, más corta, tiene 288. La edición que seguiremos en nuestro análisis es la de Zorroza y Scalzo para los Cuadernos de Pensamiento Español³⁵. Allí, del elenco de capítulos de moral económica, se presentan los 18 capítulos dedicados a los cambios y a la usura (76 a 85 y 101 a 107).

Es importante atender a la dedicatoria de la obra: la dedica a doña Margarita, Condesa de Castelo, en Rodrigo, Portugal. Cabe preguntarse entonces por

34 Para un análisis profundo de la *Suma de casos de conciencia* remitimos a otra obra del mismo autor en la que aporta algunas añadiduras a los criterios que ésta establece. Se trata de las *Addiciones a la explicación de la Bulla de la Cruzada*, Granada, Fondo antiguo de la Universidad de Granada, 1604. Una copia de éste se encuentra en la Biblioteca Virtual Cervantes.

35 Manuel Rodríguez (El Lusitano), *Suma de casos de conciencia: cuestiones sobre contratos y usura*.

qué dedicarla a un personaje portugués si la aprobación de la obra vino de Salamanca donde se publicó y donde trabajó nuestro autor. El Lusitano buscó después de la aprobación salmantina que su obra fuese también aprobada por los reinos de Portugal y más tarde el de Aragón, éstas pequeñas variantes son un reflejo importante del autor para un enfoque de historia de las mentalidades. Rodríguez nació en Évora, Portugal, aunque principalmente radicó en Salamanca, pero claramente quería incidir en lugares próximos al comercio mundial; además, se ve que él se sentía cercano a su tierra natal y que ese polo le era muy considerado, algo típico de la escolástica barroca y portuguesa que se estaba gestando entonces. Como dijimos, Rodríguez señala la intentio autoris del tratado en la Introducción, en ella afirma que busca decir qué ha dicho la tradición sobre el tema y expresa que pese a haber ya demasiados escritos, considera que su obra es pertinente porque expone de manera más accesible, en lengua vernácula, y que además adapta y completa ciertos temas al contexto y necesidades de su tiempo. Desde la Introducción se observa la influencia de sus estudios de gramática antes de estudiar derecho en Salamanca, pues justifica el uso del castellano diciendo que esa lengua ya se ilustró por el trabajo y la tradición de doctos españoles y argumenta que la verdad no se opone a la sencillez de estilo.

Estructura los argumentos del tratado poniendo primero un tema, por ejemplo, en la primera parte, la cuestión de la venta. Después menciona los problemas y casos prácticos de conciencia que surgen de cada tema tratado y da conclusiones morales al respecto; pasa por último a nombrar el tema del siguiente capítulo exponiendo los casos en que surgen dilemas de conciencia para después dar las conclusiones sobre moral económica en cada caso; de la misma manera opera cada uno de los capítulos y las partes del tratado. Es indispensable señalar al lector que Rodríguez, junto con la tradición salmantina, parisina y medieval, entiende que la moral económica está inserta en la racionalidad práctica y que las conclusiones que asienta siempre tienen una validez general que es por su misma naturaleza contingente y que requiere de consideraciones contextuales y de ponderar la intención y el fin de las acciones humanas en el caso particular que se delibera. Es decir, su tratado tiene un enfoque jurisprudencial que sirve de muestra para las consideraciones morales de la época.

Ahora expondremos el contenido material de la Suma de casos de conciencia: sobre ventas y usura, siguiendo el mismo orden que el análisis del Lusitano.

Como dijimos, la primera parte trata De las ventas. El capítulo primero, que se corresponde con el 76 de la obra original, es “De la venta cuanto a su esencia y materia vendible”, y su correspondiente sumario: qué cosa sea la venta, y si se

pueden vender los frutos de la tierra, y cosas ajenas, los hombres libres y si hay obligación de librar de las manos de los bárbaros los que tienen en su poder para comer. Establece después siete conclusiones. En la primera define la venta: “la venta no es otra cosa sino dar una cosa por precio, y por el contrario, la compra es tomar una cosa por precio, recibiendo de ella dominio. Y de esencia del contrato de la venta es el precio, tanto que si no le hay no se puede decir venta” (76, c. 1), con la salvedad de que para “transferir el dominio, es necesario un libre, absoluto y directo consentimiento” (80, c. 3). Es fundamental para que exista venta que exista un precio o tasa, pudiéndose incluso vender, como veremos inmediatamente en una de sus conclusiones, cosas que no están en acto, como frutos de la tierra o ganado por nacer. No puede venderse la cosa ajena ni los hombres libres, así como los oficios reales. Tales prohibiciones emanan de la ley natural y tienen como fin conservar el bien común, misma razón por la cual se condena también el monopolio (79, c. 13) o los monopodios de los mercaderes (82).

En este apartado, cita a Domingo de Soto en *De iustitia et iure* (libro X)³⁶ y da 17 conclusiones más después de la definición. Todo puede venderse, aún lo no nacido u obtenido aún (tomando el caso de las redes que podrían echarse para pescar en las aguas definidas) ya que “todo está en la cuenta del comprador, y está obligado a pagar el precio prometido, salvo si tuvo pacto tácito o expreso en contrario” (segunda conclusión, c. 2). La cosa ajena no se puede vender, y el que la comprare, obligación tiene de restituirla al señor verdadero (c. 3). No pueden venderse los hombres libres, salvo en caso de servidumbre, por ejemplo, para ir en lugar de otro a remar en las galeras (c. 4). Es obra de caridad “librar de las manos a los que tiene presos para comerlos, como acaece entre los negros que comen carne humana”. Aunque aclara que el que libera no está obligado a perder sus bienes para liberar al otro (c. 5). Los que traen esclavos con engaño pecan y se condenan aunque digan que lo hacían para evangelizar, pero si los compran en justicia entonces no está mal (c. 6). Se puede comprar productos a los esclavos si uno lo hace para que ellos sobrevivan su miseria y tengan qué comer. Rodríguez intenta resaltar que es pecado comprar cosas si existe duda de que haya dominio, aunque dice que, pese a estar prohibido por la ley, las cosas donde se involucra la supervivencia humana deben seguir el fuero de la conciencia y no el de la ley (c. 7). Si uno compró sin saberlo pero antes de pagar duda de quién entre dos propietarios es realmente el dueño, la paga debe dividirla entre los dos (c. 8). Ningún rey puede vender los oficios de su reino, así se oprimiría a los vasallos porque va contra el bien público y común. Sea

36 Manuel Rodríguez (El Lusitano), *Suma de casos de conciencia: cuestiones sobre contratos y usura*, VI, q. 2, a. 2.

esto en acto o en herencia (c. 9). Se pueden vender oficios si son aptos y ello no va contra la república ni la daña (c. 10). No se puede vender bajo ninguna circunstancia el puesto de procurador de cortes (c. 11). Los eclesiásticos no pueden bajo ningún concepto rentar plazas ni oficios. Se pueden vender oficios seculares a personas dignas pero no los oficios eclesiásticos por ser anejos a las cosas espirituales. Rodríguez apela a la autoridad del Concilio de Trento (c. 12). Finaliza el autor el capítulo con algunas conclusiones que hoy día pueden parecer extrañas, haciendo referencia a la venta de ciertos bienes como naipes para el juego (c. 13), afeites para uso femenino (c. 14), vino a los que son “flacos de cabeza” (c. 15), armas para la guerra injusta (c. 16), ponzoña para hacer algún mal (c. 17), entre otros bienes de los cuáles se puede prever un uso pecaminoso, pero es coherente con la comprensión escolástica de la economía desde una perspectiva moral.

Sobre el segundo capítulo (77) de la primera parte de la obra: trata de la venta en cuanto a su precio y en lo común. Rodríguez comienza por explicar que las cosas tienen un precio riguroso, medio o alto (c. 1) y aclara que esto se debe a que las cosas en las compraventas no adquieren su valor por lo que son en sí mismas sino que su precio se traza por lo que se considera “justo común”; añade que ésa es la razón por la que los precios suben y bajan según la demanda. Después aclara que las cosas de “lujo” o exóticas –pone el ejemplo de aquéllas venidas de las Indias– al no estar tasadas públicamente, tienen su precio por el mutuo acuerdo informado de los participantes en la transacción, según se valoran por lo gracioso (c. 2) o por la distancia que media entre el lugar de la compra y el lugar de la obligación de la paga. Pone el ejemplo de si lo que vale ocho reales en Salamanca y doce reales en Toledo se puede vender en doce reales en Salamanca y con obligación que se pongan esos doce en Toledo (c. 3) a lo que reflexiona que los precios son del lugar del destino para que así absorban los gastos que requiere su traslado; también reflexiona si es lícito vender las cosas por más de lo que valen según su ser con tal que no se vendan por menor precio al vendedor (c. 4 y c. 5), es decir, se pregunta si es posible ponerle a alguna cosa el precio de su valor en sí a lo que contesta que sólo en caso de que la compra sea por una necesidad vital esto pueda darse así.

Después se pregunta si puede el vendedor vender la cosa por más de lo que vale creyendo invenciblemente que vale lo que se da por ella (c. 6) a lo que como una obviedad contesta que no peca quien vendió un producto más caro creyendo que ese era su valor real de precio, y añade que si tal error ocurrió muy cerca de la transacción, el vendedor debe restituirle el precio excedente al comprador; pero que si esto ocurrió hace demasiado tiempo, el vendedor ya no estaría obligado a restituirle; se pregunta si puede la cosa ser vendida por menor

precio de lo que corre comúnmente haciendo donación (c. 7) saliendo del paso de una excusa que ponían los que decían haber comprado así las cosas más bajas a lo que contesta que la donación sólo puede hacerse entre amigos y mediante información clara del precio. Reflexiona sobre si puede el comprador comprar a menor precio la cosa si sabe que el vendedor no la iba a vender más cara (c. 8) a lo que contesta que eso es válido quedándonos la objeción de los casos de América en donde el trabajo minero de los indios así se pagaba pero claramente ese caso era de necesidad o supervivencia y entonces el vendedor estaba obligado a bajar los precios del trabajo realizado. En la última disertación se pregunta si el vendedor puede secretamente tomar alguna cosa del comprador porque se la vendió a menor precio (c. 9) a lo que contesta que si a uno le cobraron un precio más alto puede en conciencia cobrarse del otro en secreto pero siempre pidiendo la orientación del confesor para no actuar solo.

Pasa al tercer (78) capítulo del tratado disertando sobre “El precio de las cosas que se venden en almoneda, y de las que venden los corredores” recomendando que acudan al juez en caso extremo, después se introduce en el capítulo 4 (79) en el tema de “La venta del trigo y otras cosas, las cuales tienen su precio tasado por regla”.³⁷ Allí delibera sobre si se puede vender el trigo en mayor precio del que está tasado por la ley aclarando que no puede alterarse el precio fijado por la autoridad (c. 1), y si es posible vender el trigo y vino malo y corrupto al precio tasado por la ley (c. 3) aclarando que pecan mortalmente los que venden vino y trigo malo exigiéndoles la restitución; si se puede vender el trigo en tiempo de austeridad por el precio que cuesta ponerlo en la casa (c. 5) aclarando que en tiempos de hambruna o heladas puede quebrantarse la ley por tratarse de necesidad. Las siguientes conclusiones del apartado (c. 6-17) continúan disertando sobre el precio del trigo y las cuestiones a tener en cuenta en los casos de conciencia que surgen de problemáticas en cuestiones de gastos de arrieros (c. 7) que pedían lícitamente les pagasen su servicio cuando los corruptos mercaderes se amparaban en la tasa de precios para no dárselas, también

37 Aparece aquí un punto decisivo entre Tomás de Mercado y Manuel Rodríguez: la disertación sobre el precio del trigo que en la *Suma de tratos y contratos* (Salamanca: 1569) y en la edición más completa (Sevilla: 1571) en que añade dos partes, aporta la pragmática del trigo desde la perspectiva de la ley natural. Mercado refuta a Luis Mejía por excusar a quienes subían el precio del trigo. Su obra ya no sigue el método escolástico, como el lusitano, está orientada a la difusión de la moral económica en los mercaderes y también la escribe en castellano; claramente Manuel Rodríguez se influye del espíritu de Mercado lo que prueba un hilo conductor entre discípulos salmantinos que continuaron la expansión de la Escuela. Lo interesante es el deseo del primero por divulgar en Sevilla y Nueva España y del segundo por abarcar también los reinos de Portugal y Aragón; ambos siguen directamente a Tomás de Aquino en las cuestiones citadas. Para profundizar las argumentaciones de Mercado cf: Mauricio Beuchot, y José Íñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado. Lógica y económica* (México: UNAM, 1990).

sobre ventas adulteradas en la venta del trigo (c. 10) la cual Rodríguez considera pueda darse si se informa de esa calidad; especulación de precios por parte de vendedores monopólicos (c. 13) la cual en todos los casos dice que es pecado mortal, o la venta de trigo por parte de clérigos y nobles ventajosos (c. 15-16) que se prohíbe bajo pecado mortal por estar definida por la ley y sólo por ella. También si los que no tienen oficio de panaderos pueden vender pan cocido para usufructuar (c. 17) venta que autoriza que realicen los pobres en razón de sus necesidades siendo los únicos además de los panaderos que podrían hacerlo.

En el quinto (80) capítulo de la Primera parte del tratado versa sobre “Si el contrato de la venta hecho con miedo vale” de lo que duda sobre si pueden los jueces en tiempo de hambruna compeler a los ricos para que cedan su pan y vino; y si el miedo puede afectar la conciencia moral del que realiza el contrato en la venta de productos. Responde a ello que sí pueden los jueces compeler a los ricos en tiempos de hambruna por tratarse de necesidad apremiante y no hay falta moral de quien redacta el contrato doloso siempre y cuando sepa que está informado el interesado (c. 1) pues la clave del engaño que se comete en las ventas consiste en no descubrir a los compradores el defecto de las cosas compradas (6) o la intención monopólica para alzar precios pero no algo externo a ello, el problema está en el engaño o la intención perversa.

Es muy complejo formular juicios morales sobre la multiplicidad de circunstancias que afectan a las actividades comerciales y financieras, que, como dijimos, ya en esa época eran de una gran variedad. Una vez más, el concepto clave para entender la posición de los escolásticos en torno al intercambio es el precio justo, “por razón de la ley natural que les obliga a vender las cosas que tienen por su justo precio, y el justo precio de ellas será el común, y el tasado por la república que tienen para ello autoridad” (79, c. 15). El precio justo no es abordado desde un punto de vista especulativo sino práctico, en relación a la justicia conmutativa³⁸. La exigencia de este tipo de justicia, tal como Aristóteles desarrolla en el capítulo V de su *Ética*, es que los intercambios sean equivalentes, lo cual remite al análisis del valor: no es justo dar por una cosa más o menos de lo que vale, y esto debe quedar expresado en el precio.

Ahora bien, ¿cómo determinar el valor –y consecuentemente el precio- de las cosas? El Lusitano se mantiene en la posición escolástica tradicional, siguiendo la línea de Santo Tomás, Cayetano, Soto, Medina, Mercado, Navarro

38 La determinación del precio justo es una *praxis*, que no puede realizarse al margen de la moral, de ahí que los escolásticos le dieran un lugar destacado en sus manuales de confesores. En el modo de pensar moderno, la determinación del precio dejará de ser una cuestión moral para convertirse en una técnica, que puede ser determinado de manera apriorística y expresado matemáticamente, como se observa con el llamado “precio de equilibrio”.

Escoto, Covarrubias, entre otros: “el precio de las cosas no se ha de estimar según la natural perfección de ellas, sino cuanto aprovechan más o menos al uso humano” (77, c. 1). Cuando hay un precio legal (establecido por “la república”) entonces éste es el precio justo, a menos que quienes pusieron tal precio (tasa) hayan caído en engaño. Si éste no existe, el precio justo es la estimación común, es decir, el precio que corre en el lugar donde se vende la cosa³⁹, el cual no es indivisible como el precio legal, sino que admite un rango (ínfimo o piadoso, medio o moderado, y supremo o riguroso)⁴⁰.

Obsérvese que en la determinación del precio justo, Rodríguez considera elementos de la práctica habitual de la compraventa que la teoría económica moderna recogerá como “leyes”: si hay exceso de oferta (“cuando los mercaderes ruegan con la mercadería”) o venta al por mayor (“por junto”) disminuye el precio; así como si hay exceso de demanda (“cuando hay copia de compradores”) o venta al detalle (“por menudo”) dicho precio aumenta. En el caso de aquellas cosas que no están tasadas por la autoridad pública ni pueden sujetarse a la estimación común porque son poco habituales, como es el caso de los bienes que sirven para el adorno o el lujo, o bien las mercancías traídas de tierras lejanas, el justo precio será el que concertaren las partes, pudiendo ser lícito venderlas a un precio mayor. Asimismo, se acepta un precio mayor de quien tiene por oficio la venta, pues “el trabajo, industria y solicitud de los mercaderes vale algo para aumentar el precio de las cosas que venden” (77, c. 8). En relación a este punto, Rodríguez admite que el comerciante en su arte no está obligado a comunicar futuros cambios de precios a su favor al comprador (81).

El principio fundamental para determinar la licitud de los cambios es actuar de buena fe, o lo que es lo mismo, evitar el fraude, la violencia y el engaño⁴¹.

39 Si bien la compraventa es un intercambio justo entre comprador y vendedor, el precio justo debe tender a la satisfacción de la utilidad del vendedor, suponiéndose un vendedor honrado y profesional, para evitar así que se aproveche de una situación de ignorancia o necesidad del comprador, por ejemplo, valorar la medicina según la necesidad del enfermo. Se da mayor importancia a la utilidad del vendedor porque allí se expresa la aptitud de una cosa para satisfacer necesidades de alguien.

40 Esto también vale en el caso de las “almonedas”, o subastas públicas de bienes muebles con la intervención de la justicia, aunque con la salvedad de que la volatilidad es mayor (78) y es válido comprarlas a un precio menor al precio corriente. Alerta en este caso que los corredores no pueden tomar para sí parte del precio, pero sí la diferencia en exceso, siempre que no supere el precio riguroso y haya sido pactado previamente.

41 Rodríguez trata el tema del engaño en los capítulos 79 –para el caso del trigo y otros bienes tasados por regla– y 81 –de modo más general–. En ningún caso puede venderse trigo u otras semillas por más del precio tasado por las pragmáticas reales, y en ningún caso debe venderse –este u otro bien natural– corrompido, ni siquiera a un precio menor. Quien vende una cosa defectuosa, peca mortalmente y está obligado a restituir, a menos que exista ignorancia invencible. Una vez más, se aplica en este caso la prudencia y el sentido común: si la diferencia en la sustancia, calidad o cantidad es muy pequeña y la cosa vendida parece ser igual respecto al uso y provecho humanos, no hay pecado. No obstante, si

En tales casos se quebranta la ley natural y divina, y es necesario restituir en la misma proporción que atenta contra la justicia. Para que el comercio entre dentro de lo lícito, debe tener como finalidad el procurar un sustento digno a la familia del comerciante, así como atender a la necesidad común. Insistimos en que a estos teólogos les interesa más el fuero moral que el externo⁴², tal como podemos observar en el caso concreto que presenta Rodríguez de que quien fuera engañado en “la mitad del precio justo”⁴³, no pudiéndolo recuperar por vía de justicia, puede tomar “secretamente” del deudor aquello en que fue engañado, guardando las condiciones de la justa recompensación (77, c. 9)⁴⁴. Otro ejemplo podría ser el análisis de una venta por encima del precio que corresponde, cuyo análisis es distinto si hay necesidad extrema del comprador; o bien cuando por una cierta liberalidad el comprador decide pagar un precio mayor al justo precio, lo que podría considerarse donación (77, c. 7), sólo en el caso de que el vendedor no sea un extraño.

Antes de pasar a la segunda parte, quisiéramos resaltar una última cuestión, aunque muy relevante. Como hemos señalado, la baja escolástica se enfrentó a un momento histórico de grandes cambios. La perspectiva medieval resultaba insuficiente frente a las revoluciones comercial y de precios⁴⁵ que generaron el aumento de la población y los intercambios comerciales en la vida económica de la región, resultado de la llegada de América de grandes cantidades de oro y plata que transformaron la economía y la sociedad del siglo XVI, dificultando la estabilidad que Aristóteles menciona como necesaria para el bien común. Con estos sucesos había surgido una transformación en el uso de la moneda y en la valoración de los productos. Si bien los fenómenos principales que identifican la economía moderna, como pueden serlo la especulación y los capitales comerciales, ya estaban presentes a finales del siglo XV⁴⁶, los comerciantes

se compra un bien por una propiedad de la que carece su sustituto entregado, por ejemplo el caso de un vino medicinal, o si se vende vino aguado, se cae en pecado grave. En el capítulo 85 se refiere a ardi-des más complejas, como el retrovendo (concierto en el cual el comprador promete al vendedor que le ha de volver a vender la cosa que le compró dentro de cierto tiempo) o la mohatra (venta fingida o simulada que se hace cuando se vende teniendo prevenido quien compre aquello mismo a menos precio, o cuando se da a precio muy alto para volverlo a comprar a precio ínfimo, o cuando se da o presta a precio exorbitante).

42 Obsérvese la diferencia entre el fuero de la conciencia y el fuero exterior en el Manuel Rodríguez, *Suma de casos de conciencia: cuestiones sobre contratos y usura*, c. 76, c. 7.

43 Aquí Rodríguez sigue a Navarro, Covarrubias y Mexía (79, c. 14).

44 No obstante, alerta Rodríguez a los confesores a estar muy atentos a las recompensaciones secretas, pues los compradores, movidos por su interés propio suelen quejarse de haber sido engañados cuando en realidad no lo han sido.

45 Véase Enrique Fuentes Quintana, *Economía y economistas españoles I* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999), 44-45.

46 Teodoro López, *Mancio y Bartolomé de Medina: Tratado sobre la usura y los cambios* (Pamplona: Eunsa, 1998), 11.

fueron introduciendo paulatinamente nuevos hábitos, ello obliga a los teólogos a incorporar en sus sumas el análisis moral de dichas prácticas a la luz de los principios morales siempre válidos. Es notable el detallado conocimiento que tenían estos teólogos de las prácticas comerciales al uso, ante las cuales no sentían rechazo alguno –como infundadamente les critican muchos economistas modernos– sino una continua preocupación por protegerlas de la injusticia y del vicio de la usura.

Conviene destacar que en el planteamiento aristotélico la función principal del dinero es ser un instrumento para facilitar el intercambio, ya que, de suyo, es estéril (improductivo). Los pensadores medievales, en cambio, son más condescendientes con los beneficios del comercio, siempre que se realicen de manera honrada. Es por ello que van introduciendo paulatinamente matizaciones para justificar la licitud del cobro de algún interés en los casos de préstamos de dinero.

Vitoria había destacado que no es lícito vender por separado la sustancia y el uso en el caso de bienes fungibles, es decir, de aquellos cuyo uso es su consumo, como es el caso del dinero. Para Vitoria, esta prohibición se aplica incluso a la inversión en algo productivo, ya que, habiendo traspasado el dominio no se pueden reclamar los frutos de algo que no es propio⁴⁷. No obstante, es lícito recibir más en virtud del *damnum emergens* (daño emergente) relacionado con los riesgos asumidos por quien presta, con motivo de posibles perjuicios que se pudieran padecer; pero tiene muchas reservas respecto al *lucrum cessans* (lucro cesante) o lo que hoy se conoce como “costo de oportunidad” y que se refiere a las ganancias que se podrían obtener dando otro uso a ese dinero. Otros casos posibles son el *periculum sortis*, o riesgo de incobranza; la *poena conventionalis*, en caso de demora en la devolución del dinero prestado; y el *titulus legis civilis*, o amparo de legitimidad en un interés fijado por ley⁴⁸.

Podemos observar en la evolución de la Escuela de Salamanca, un esfuerzo continuo por comprender y adaptarse a los desafíos que les presenta su tiempo histórico. Así, mientras Aquino aceptó únicamente como lícito el daño emergente, los pensadores que le siguen consideraron los otros títulos extrínsecos para justificar el interés, siempre, claro está, dentro de ciertos límites y bajo ciertas condiciones. Rodríguez siguió la tradición salmantina (en los capítulos 111 y 112 diferencia entre el empréstito de cosas que no se consumen con el uso,

47 Véase Zorroza, “Introducción”, 58, y Barrientos García, *Repertorio de moral económica*, 77 y ss.

48 Véase Pedro Fernández, *La justicia en los contratos. Comentarios a la Summa Theologiae, II-II, 77-78*, Edición de Teodoro López y M^a Idoia Zorroza (Pamplona: Eunsa, 2007), 51.

o comodato; y aquéllas que sí, o mutuo), pero exhibe un criterio amplio para considerar la licitud del daño emergente y el lucro cesante en el capítulo “De algunas usuras que en este contrato de venta se suelen cometer” (83, c. 1, c. 10). También considera el caso de que se comprara un bien por adelantado a un precio menor, con el fin de venderlo a un precio mayor en el futuro (c. 2). Por lo visto, nuestro autor se enfrenta a los primeros casos de inflación, es decir, el esquema de una moneda estable, heredado de Aristóteles, ya no puede aplicarse. Acepta que es lícito en algunos casos vender “más caro al fiado que a luego contado” (c. 3) y la primera razón que alude es por el peligro del vendedor a perder el dinero, aunque considera usura vender más caro fiado que el precio de contado corriente (c. 4). Acepta, siguiendo especialmente a Navarro, los montes de piedad, y menciona como aceptable un interés del 4% para quienes aportan dinero a dicha institución, con la condición de que la intención sea ayudar a los pobres y no buscar una ganancia (c. 9).

El capítulo 84, “Si en el contrato de la compra, y venta que se hace al fiado se puede poner alguna pena para que la paga se haga a su tiempo” contempla los casos de *poena conventionalis*. Respecto al primero, acepta esta cláusula en el caso de que se incluya de buena fe y no como una manera de “palear usuras” (c. 1) y con la salvedad de que la pena sea proporcional. En el caso de la pena convencional, la considera lícita para que “los deudores acudan con la paga a su tiempo, conforme al contrato, y se eviten algunos pleytos” (c. 2); más aún, esta pena se debe en conciencia cuando se pone en razón del daño emergente o del lucro cesante, ya que en ese caso es más recompensa que pena. En cambio, la que se pone con el fin de castigar la negligencia del deudor, sólo se debe después de la sentencia del juez (c. 3). En el capítulo 106, “De la usura cometida en el contrato de aseguramiento” comenta el caso de *periculum sortis*, donde acepta que una cosa pueda ser asegurada con alguna ganancia sin cometer usura (c. 2).

En la segunda parte de su Tratado el Lusitano pasa a reflexionar específicamente “Sobre la usura”. A ésta dedica ocho capítulos, el primero y el último de los cuales nos parecen más relevantes. El primero trata “De la definición de la usura, y cómo una es exterior y otra mental, su prohibición por derecho divino, humano y positivo”. Comienza por definir al usurario manifiesto como “aquél que clara y notoriamente protesta por usura, o vende cosas manifiestamente más caras de lo que es el precio justo, y riguroso que ellas valen con el fin de dilatar la paga de ellas. Para nuestro autor “usura hablando propiamente es precio del uso de alguna cosa prestada (...) por razón de algún pacto” (101, c. 1), con la salvedad de que “si alguna cosa se da ultra de la suerte principal en señal de benevolencia, y gratificación, no se comete usura, pues aquí no hay el dicho pacto” (101, c. 1). Diferencia asimismo entre usura exterior e interior o mental.

La usura mental es cuando sin pacto expreso de recibir algo, se espera no obstante sacar algún provecho, mientras que la exterior se apoya en un pacto expreso o tácito de recibir un interés. Ésta última se divide a su vez en “patente”, que es aquella que se hace con palabras, o señales expresas y manifiestas, y “paliada”, o la que se realiza con palabras fingidas y engañosas, siempre que sea causa principal del empréstito.

Asienta tres conclusiones: la primera y muy severa es que todos los usurarios están obligados a restituir lo que han ganado por usura; cita la *Summa Theologiae* (II-II, q. 62, a. 1) para incluir en esa perversión de conciencia y actos a “judíos, gentiles y cristianos” basando su argumentación en el derecho divino y la ley natural. En esta primera conclusión Rodríguez dice que queda excomulgado el que no restituye, que nadie puede colaborar con él siendo testigo de su testamento, que ningún confesor regular o secular lo puede absolver; tampoco puede ser enterrado en sagrado y su testamento es nulo *ipso iure* y que sólo lo pueden confesar en peligro de muerte siempre y cuando restituya *de facto* sus bienes herederos.

Rodríguez es radical en su censura a la usura: es siempre ilícita e implica la obligación absoluta de restituir en todos los casos (c. 7); aquí el Lusitano incluye claramente a todos los involucrados en el acto de la usura, tanto a los factores como a los ministros de los usurarios, salvo en el obvio caso de que ellos no supieran que tal dinero provenía de la usura. Aclara que el bien puede restituirse económicamente o en especie si se gastó la cantidad obtenida, y que no se puede restituir dando a los pobres o como limosna en la Iglesia sino al verdadero y único señor de las cosas, que sufrió la explotación.

Respecto a la usura en los cambios, denominados como “el arte de negociar que consiste en trocar dinero por otro” (102, c. 1) diferencia entre: minuto o manual, que es el cambio entre moneda preferente (ej. moneda de oro por moneda de plata); letras, o cambio entre moneda preferente por otra que está en otro lugar, y seco, o cambio de dinero preferente por dinero ausente pero no en relación al lugar sino al tiempo. El cambio minuto es lícito si se respeta la tasa impuesta por la república, o la que los hombres experimentados y de buena conciencia arbitren, en el caso de que aquella no existiera. Respecto al cambio por letras, alerta sobre la ilicitud del abuso de los mercaderes que se aprovechan de las ferias, aunque contempla la posibilidad de lucro cesante y daño emergente que supone transportar el dinero. En este mismo apartado (104) su sentencia respecto a la prohibición de prestar a los reyes grandes cantidades de dinero a cambio de favores (réditos, censos o heredades) bien podría considerarse un avance en materia de anticorrupción. No obstante, condena al cambio seco, por

ser dinero “imaginario y ficticio”, que más que un cambio es un empréstito de dinero con alguna ganancia por la dilación de la paga que es usura (105, c. 1). Alerta que en ocasiones, para cubrir el cambio seco, se ofrece el dinero en otro lugar, lo cual es un claro engaño, y otras argucias que hacen los mercaderes para encubrir la usura. Lo mismo vale respecto a los seguros, lo cual evidencia la complejidad de las relaciones comerciales de su época. Acepta en este caso la licitud cuando se realiza por razón del peligro que el asegurador toma a su cuenta, no existiendo fraude o fingimiento (106, c. 1).

Los dos últimos capítulos de la segunda parte tratan “De la usura en cuanto a la obligación de restituir” y “De los usurarios en cuanto a sus penas”. Dicho tratamiento es de sumo interés y relevancia porque trata de las penas que pone el derecho contra los usurarios, y da los únicos casos en que podrían excusarse tales castigos. Para probarlo distingue entre la obligación personal y la real. La obligación personal refiere a aquéllos que suceden en lugar del poseedor usurero, por ejemplo, los herederos del usurario; la obligación real siempre acompaña donde quiera que se vaya. Así que todos los bienes de los de los usurarios son objeto de restitución y por lo tanto las cosas adquiridas por usura no pueden ser vendidas ni permutadas ni enajenadas ni por vía de venta ni de donación sin consentimiento verdadero. Hay dos casos exclusivos en los que el usurario puede usar de estas cosas sin consentimiento del acreedor –aunque aclara que nunca en el caso de las cosas que se consumen con su uso–: en caso de extrema necesidad, y en caso de que el propio acreedor consienta que por alguna razón se haga esto (c. 2). En todo caso los herederos deben restituir la parte proporcional debida según lo que cada uno de ellos haya heredado (c. 3) y el usurario no puede hacer cesión alguna de sus bienes para quedar libre de pena y de la cesión de sus bienes con el intento de obtener la salvación eterna, esto en ningún caso es admisible (c. 4), puede en efecto el involucrado ceder los bienes que posea siempre y cuando éstos no sean fruto de usura (c. 5); ahora bien, debe aclararse en aras de la justicia, que si el usurario recibe algún oficio temporal del rey, no está obligado a restituir más que lo que alcanzó la usura en sus bienes (c. 6) y que los que cooperan con los usurarios están obligados a restituir su parte proporcional en la ganancia (c. 7). El Lusitano toma en cuenta el problema de los miembros de familia del usurero cuando dice que pueden la mujer y sus hijos vivir de esos bienes siempre y cuando quede la cifra que el usurero debe pagar (c. 8), aclara que el yerno no puede recibir usura de su suegro, y que si lo hace peca, y que si la esposa se entera que el marido es usurero y desea regresar el dinero pero él no se lo permite ella queda excusada de culpa (c. 9), lo mismo para los criados del usurero que no son culpables salvo el caso

que casi no tengan trabajo que desempeñar con su amo y estén allí para recibir dinero (c. 10), y lo mismo para los trabajadores relacionados con él (c. 11).

Hasta aquí nuestro autor ha abarcado todo el orden esencial y colateral que convive con el usurero en cuanto familia doméstica. Pasa después a la conclusión 12 para señalar que aún el usurario mental peca y está obligado a restitución. Lo define como “el que hace un contrato con intención principal de ganar algo por vía de usura, sin hacer en el dicho contrato pacto expreso, o tácito de que se le de alguna ganancia” (c. 12). Por la relevancia del tema hemos querido separar esta conclusión pues merece señalarse que aquí hay una contribución original de Manuel Rodríguez en torno al tema de la especulación de la riqueza. El punto merece interés porque se dice que fueron los países protestantes los que aprendieron a concentrar el capital y a sacar usufructo del propio dinero; pero el Lusitano considera una virtud la concentración de la ganancia y el darla a otros si es de buena gana e informando, la denomina liberalidad; en cambio, su oponente es la usura, concentrar el capital con engaño a otro. El problema de la usura mental está en la intención: recibir más sin saber que era la liberalidad del otro, acumular más con mala intención. Ubica el pecado de la usura en adquirir cosa ajena sin licencia de su dueño (c. 13) y por ser esto así, dice que el hombre no puede comprar cosa alguna del usurario en cuanto usurario. Pasa a hablar de la restitución diciendo que es obligada por derecho divino y natural, ya que la restitución se debe al engaño de que se sustrae al dueño engañándolo ya que la usura consiste en decirse señor, dueño de algo que no se tiene dominio. El acto implica forzosamente la restitución que ha de ser a quien tiene verdadero dominio y si éste no se encuentra habrá que dárselo a los pobres o a la iglesia.⁴⁹

IV. CONTRIBUCIONES DEL LUSITANO E IMPORTANCIA DE SU OBRA

El Lusitano al igual que los autores de la Escuela de Salamanca y su proyección, aprueba y promueve la actividad comercial, con un conocimiento de las actuaciones de los fieles en materia económica sorprendente. Este autor ha realizado un gran esfuerzo por difundir entre la gente corriente los principios rectores para el análisis moral de la usura y la justicia en los cambios, evitando extenderse demasiado en su tratamiento doctrinal y dedicando más bien mayor atención a las prácticas habituales y usos comunes de la época, pero de modo

49 Véase Tomás de Aquino *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. VIII-X: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899. Traducción castellana: *Suma de teología*, vol. III, IV. (Madrid: BAC, 1990, 1994). II-II, q. 62, a. 5.

especial a las nuevas artimañas que los astutos comerciantes llevaban a cabo para eludir las limitaciones morales que reclama el bien común⁵⁰.

Aunque se mantiene fiel al espíritu que anima a la Escuela de Salamanca y su proyección, hace un esfuerzo para exculpar del vicio de la usura a las nuevas prácticas mercantiles que se van suscitando con el paso del tiempo. Esto queda de manifiesto en su generoso criterio para considerar los títulos extrínsecos que mencionábamos al final de la primera parte (*damnum emergens, lucrum cessans, periculum sortis, poena conventionalis, titulus legis civilis*). Recordemos que Santo Tomás de Aquino sólo aceptaba la licitud del daño emergente. Esto nos pone de manifiesto una conclusión reveladora. El enfoque de la alta escolástica, en consonancia con la doctrina de Aristóteles, tenía una concepción estática de la realidad económica, en la que se rechaza que el dinero pueda ser productivo. Observemos que el daño emergente es un concepto relacionado más bien con el presente o el pasado. Sin embargo, el lucro cesante, que sería paulatinamente aceptado por los pensadores salmantinos, es una idea que apunta al futuro. Lo mismo puede decirse de los otros títulos. Y su análisis se vuelve necesario porque son una realidad que comparece en un ambiente de mayor complejidad e inestabilidad como fue el de la España del siglo XVI, básicamente por el fenómeno producido por las remesas de metales preciosos provenientes de América –que generó una verdadera revolución de precios (inflación)– y el desarrollo comercial.

La magnitud de estos cambios y su impacto en el orden social han sido tales que los teólogos morales no podían mantenerse al margen⁵¹, y su esfuerzo por interpretar estas realidades ha ido anticipando, de alguna manera, la configuración económica moderna. El fenómeno de la inflación introduce una mayor perspectiva de futuro y dificulta enormemente el tratamiento de la usura en los cambios, porque presenta mayores incentivos para la especulación. El Lusitano parece comprender la importancia que pudiera tener la concentración de riqueza para el bien común, pero siempre y cuando ése sea el fin y no el propio enriquecimiento. Encontramos ya una cierta tensión entre dos “lógicas” que están presentes en el préstamo: la del don y la del contrato (Rodríguez lo reconoce precisamente al hablar de la liberalidad del deudor: “lo cual tienen comúnmente los teólogos contra los canonistas”, 107 c. 12). Uno de los elementos constitu-

50 Repárese que el foco de atención estaba puesto en la salvación de las almas y en la gloria a Dios, tal como termina nuestro autor esta suma “Esto basta acerca desta materia. Y deseo que todo lo que está dicho arriba, y está por decir en el tratado que se sigue, sea a gloria, y honra del alto Dios, y provecho espiritual de las almas, por el cual se puso en la Cruz”. Manuel Rodríguez, *Suma de casos de conciencia: cuestiones sobre contratos y usura*, 108, 1.

51 Encontramos aquí un claro precedente de lo que hoy constituye la Doctrina Social de la Iglesia.

tivos del mutuo es la gratuidad, razón por la cual su tratamiento se ha enfocado desde el plano de las relaciones sociales, en cuanto que ayuda a fortalecer dichas relaciones, y por tanto, la comunidad. Es por ello que, en cuanto señal de gratitud y amistad, el reconocimiento de un cierto “interés” se enmarca en el ámbito de la justicia distributiva. El contrato, en cambio, pertenece estrictamente al ámbito de la justicia conmutativa, y considerar dicho interés en este marco, atentaría contra la liberalidad de las partes.

Por razones que exceden el alcance de este trabajo, creemos que en nuestro autor se observan los esfuerzos de la Escuela de Salamanca por dar respuesta a las tensiones presentes en su época entre ambas lógicas, con un espíritu conciliador. Estas tensiones se agudizarían con el paso del tiempo, ante la inminente “mercantilización” de la economía que se produciría en la modernidad, y la justificación que le brindaría el progresivo “contractualismo” de la vida social. En la medida en que esta lógica fue ganando fuerza, realidades que se habían relegado al fuero de la conciencia interna –por ser precisamente a donde pertenecen– pasarían a ser contenidas en cláusulas externas –contractuales– cambiando radicalmente la comprensión de la economía y sentando las bases de un nuevo paradigma de relación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrientos García, José. *Repertorio de moral económica. La escuela de Salamanca y su proyección (1536-1670)*. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Beuchot Mauricio, y Íñiguez, José. *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado. Lógica y económica*. México: UNAM, 1990.
- de la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.
- Echegaray, Hugo. *Derecho del pobre; Derecho de Dios*. México: Centro de reflexión teológica, 1982.
- Fernández, Pedro. *La justicia en los contratos. Comentarios a la Summa Theologiae, II-II, 77-78*, edición de Teodoro López y M^a Idoya Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2007.
- Fuentes Quintana, Enrique. *Economía y economistas españoles I*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999.

- Gómez Rivas, León. "Business Ethics and The History of Economics in Spain 'The School of Salamanca: A Bibliography'". *Journal of Business Ethics* 22 (1999): 191-202.
- Grice-Hutchinson, Marjorie. *The School of Salamanca: readings in Spanish monetary theory, 1544-1605*, Oxford: Clarendon Press, 1952. *La Escuela de Salamanca: una interpretación de la teoría monetaria española, 1544-1605*, estudio introductorio de Luis Perdices de Blas y John Reeder; traducción de José Luis Ramos Gorostiza; traducción revisada por Luis Perdices de Blas y John Reeder. León: Caja España, Obra Social, 2005.
- López, Teodoro. *Mancio y Bartolomé de Medina: Tratado sobre la usura y los cambios*. Pamplona: Eunsa, 1998.
- Mercado, Tomás de. *Suma de tratos y contratos*. Salamanca: 1569. Madrid: Editora Nacional, 1977.
- Rodríguez, Manuel (El Lusitano). *Suma de casos de conciencia: cuestiones sobre contratos y usura*. Edición de Ma. Idoya Zorroza y Germán Scalzo. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *en prensa*.
- Rodríguez, Manuel (El Lusitano). *Summa de casos de conciencia con advertencias muy provechosas para Confesores: cof[n] vn Orden Iudicial a la postre, en la qual se resuelue lo mas ordinario de todas las materias morales*. Barcelona: 1597.
- Rodríguez, Manuel (El Lusitano). *Addiciones a la explicación de la Bulla de la Cruzada*, Granada, Fondo antiguo de la Universidad de Granada, 1604.
- Schumpeter, Joseph Alois. *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel, 1971.
- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure VI, proemio de 1556*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968.
- Tomás de Aquino. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez; Introducción de Mauricio Beuchot. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. VIII-X: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de

- Propaganda Fide, 1895-1897-1899. Traducción castellana: *Suma de teología*, vol. III, IV. Madrid: BAC, 1990, 1994.
- Tomás de Aquino, *In Politicam (Sententia libri Politicorum)*. En *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A: *Sententia libri Politicorum*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1971; *Comentario a la Política de Aristóteles*, traducción de Ana Mallea, prólogo y notas de Ana Mallea y Celina A. Lértora. Pamplona: Eunsa, 2001.
- Vera Cruz, Alonso de la. *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y guerra justa*, Edición crítica, traducción y notas de Roberto Heredia Correa. México: UNAM, 2007.
- Vitoria, Francisco de. “Declaraciones de los teólogos de París a Consultas de mercaderes”. Biblioteca Universidad de Salamanca, siglo XVI, folios 1r 17v-18r-38v, Apéndice. En Vitoria, Francisco. *Contratos y usura*, introducción, traducción y notas de M^a Idoya Zorroza. Pamplona: Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, 2006.
- Vitoria, Francisco de. *Parecer de Francisco de Vitoria*. En Francisco de Vitoria. *Contratos y usura*. Pamplona: Eunsa, 2006.
- Vitoria, Francisco. *Contratos y usura*, introducción, traducción y notas de M^a Idoya Zorroza. Pamplona: Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, 2006.
- Zorroza, M^a Idoya. “Introducción”. En Francisco de Vitoria. *Contratos y usura*. Pamplona: Eunsa, 2006.

GUILLERMO DE OCKHAM Y EL ORIGEN DE LA CONCEPCIÓN NOMINALISTA DE LOS DERECHOS SUBJETIVOS

CARLOS A. CASANOVA

Centro de Estudios Tomistas, Universidad Santo Tomás, Chile

RESUMEN

Este artículo, a partir de la controversia entre Michel Villey y Michel Bastit, por una parte, y Brian Tierney, por otra, intenta dilucidar si la obra político-jurídica de Guillermo de Ockham introdujo o no un cambio revolucionario en la concepción del Derecho. Concluye que sí dio lugar a cambios profundos y que, a causa de ellos, si bien no puede decirse que el franciscano haya introducido la noción de derecho subjetivo, sí puede decirse que es el fundador de la concepción nominalista de la noción de derecho subjetivo.

Palabras clave: Guillermo de Ockham, Michel Villey, Brian Tierney, nominalismo, derecho subjetivo.

ABSTRACT

This paper tries to determine whether William Ockham's politico-juridical works introduced a revolutionary change in the conception of Law and right. It departs from a consideration of the debate between Michel Villey and Michel Bastit, on the one hand, and Brian Tierney, on the other. It comes to the conclusion that the Franciscan's works did bring deep changes. Because of such changes, although Ockham did not introduce the notion of subjective right, one could say that Ockham is the founder of the nominalist notion of subjective right.

Keywords: William Ockham, Michel Villey, Brian Tierney, nominalism, subjective right

Hasta hace unas décadas, Michel Villey y Michel Bastit habían establecido las tesis según las cuales Guillermo de Ockham, por haber sostenido una teología y una metafísica nominalistas, había también sostenido una doctrina moral y jurídica voluntarista; y, además, había preparado una revolución en la filosofía y la práctica jurídicas al acuñar la noción de “derecho” en sentido subjetivo y elaborar por primera vez una concepción sistemática de la disciplina articulada en torno a esa noción. Pero, estas tesis han sido duramente cuestionadas. En el plano de la historia del Derecho ha sido Brian Tierney, me parece, quien ha liderado la demolición de las mismas. En el plano de la filosofía moral ha habido una pléyade de autores, sobre todo en el mundo anglosajón, que las han puesto en duda. Entre ellos se cuentan, por ejemplo, Lucan Freppert, David Clark, Marilyn McCord Adams y Kevin McDonnell.

De esta disputa a mí me interesa estudiar dos puntos muy concretos: si puede decirse que la teología moral de Guillermo de Ockham es voluntarista, y si puede sostenerse que la filosofía y la teología jurídicas de Ockham constituyeron el inicio de la tradición nominalista de los derechos subjetivos. Me parece que no puede ya haber duda de que el sentido subjetivo de la palabra *ius* existía antes de Ockham. En ese punto la disputa me parece zanjada. Pero no en el otro punto: si el uso que hace Ockham de esa noción puede constituir el inicio de la tradición nominalista. Para plantear los problemas voy a usar la defensa que ha hecho Brian Tierney de Guillermo de Ockham (pues Tierney encuentra que la clasificación de Ockham como voluntarista moral o nominalista jurídico encierra una crítica). Me parece que dicha defensa puede resumirse en tres aristas principales:

- 1) En primer lugar, según Tierney, Ockham no sería un voluntarista. Pero esta arista la he tratado largamente en otro artículo¹.
- 2) En segundo lugar, según Tierney, la obra de Ockham no supuso una revolución semántica (como sostiene Villey²), ni una “revolución copernicana” (como sostiene Bastit). “Ockham estuvo a la caza de los textos de los que tenía necesidad para sus propios propósitos, e hizo de ellos un uso creador.

1 Carlos A. Casanova, “¿Es voluntarista la ética de Guillermo de Ockham?”, aceptado para publicación en *Acta Philosophica*.

2 Cfr. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001), 28-30. Usaré también la edición italiana: *L'idea dei diritti naturali* (Società editrice il Mulino, 2002).

Después de haber readquirido o reinventado algunas de las antiguas concepciones canonistas del *ius naturale*, Ockham procedió a aplicarlas a los problemas de su tiempo. En el curso de tal proceso, adquirieron ellas algunos significados nuevos y se revelaron preñadas de nuevas implicaciones. Los viejos textos adquirieron un nuevo significado también porque Ockham se dirigía a un público bien diverso del público de los decretistas: o sea, no a un restringido círculo de profesionales del Derecho canónico, sino al entero mundo intelectual del occidente cristiano. El lenguaje de los derechos se siguió usando en las obras de los juristas tardomedievales, pero, después de Ockham, pobló en medida siempre creciente los espacios de la filosofía y de la teoría políticas³. Entonces, según Tierney, Ockham no introdujo una revolución semántica, pero sí supuso un desarrollo significativo del pensamiento y del lenguaje. Entre los ejemplos que da, tenemos: “construye una teoría coherente de la propiedad que recuerda bastante aquella de Pufendorf, en torno a algunos textos dispersos del *Decreto*”; une los derechos naturales de los súbditos al ideal de la libertad evangélica; resalta una oscura “doctrina del derecho canónico sobre las personas jurídicas y la convierte en un principio importante del pensamiento político”⁴.

3) En tercer lugar, según Tierney, el nominalismo y voluntarismo metafísicos y teológicos de Ockham no tuvieron influencia alguna en su doctrina política y jurídica. Sostiene especialmente contra Villey que las tesis de Ockham en materia de derechos son independientes de sus tesis teológicas; que las sutiles especulaciones de los filósofos y los teólogos sobre las relaciones entre el intelecto y la voluntad rara vez se transfieren a las reflexiones más terrenas del Derecho y la política⁵.

Es innegable la importancia de la contribución de Brian Tierney a la investigación sobre el origen de la noción de derecho subjetivo. Hoy resulta bastante claro que canonistas y teólogos anteriores a Ockham hacían frecuente uso de ella, desde el siglo XII⁶. Sin embargo, en su reacción contra las tesis de Villey, Tierney parece haber ido demasiado lejos. Tan lejos, que ella constituye por sí misma la formulación de un problema historiográfico y teórico que merece ser abordado. En efecto, ¿será posible que la principal novedad introducida por el escolástico resida simplemente en haber “arreglado todas estas aserciones

3 Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 202 (*L'idea dei diritti naturali*, 291).

4 Es decir, que las personas morales son una ficción. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 203 (*L'idea dei diritti naturali*, 291-292).

5 Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 28-30, 31-32, 52-53, 200 (*L'idea dei diritti naturali*, 50-53, 53-55, 84-85, 288).

6 Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, capítulo 2, 57 y ss.

convencionales en una estructura discursiva sobre los derechos naturales, los derechos garantizados al género humano por ‘Dios y la naturaleza’, en el *Breviloquium*, como afirma Tierney⁷? ¿O será verdad que en la obra de Ockham se decubre una concepción del Derecho profundamente distinta a la clásica o romana (que no es el caso en la obra de los canonistas anteriores ni en la de santo Tomás), y una concepción vinculada a la noción nominalista de bien⁸?

Para emprender la investigación exigida por las anteriores preguntas, es preciso tener en mente que los derechos en sentido subjetivo se pueden entender de una manera compatible con la filosofía clásica o de una manera incompatible⁹. Si se ven, por ejemplo, como una potestad que existe en el contexto de la justicia distributiva¹⁰, o si se ven como el actual o potencial lado activo de una relación jurídica que también presupone la justicia distributiva¹¹, o si se ven como lo que permite la ley¹², el uso de la palabra “derecho” no implica la adopción de una filosofía nominalista.

Pero, si se usa una noción de “derecho” en sentido subjetivo como un poder previo a la existencia de la comunidad y, por tanto, independiente de la justicia distributiva y del surgimiento de la autoridad por medio de un pacto; o si se entiende que el juez no puede proteger otro derecho [subjetivo] que el que se deriva de las normas positivas, del “Derecho [objetivo] humano”, entonces probablemente nos encontremos ante un uso nominalista de la noción de derecho subjetivo. –Aun en el primero de estos dos usos habría que moverse con cautela,

7 Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 193.

8 Me parece que puedo aquí señalar una curiosidad: Tierney sostiene que no hay conexión entre el nominalismo y el conciliarismo, como se desprende del caso de Wyclif y ha mostrado Charles Zuckerman, “The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government: A Critique of Previous Views”, *Journal of the History of Ideas* 35 (1973): 579-590. Pero, cuando uno revisa a Zuckermann, se encuentra con que éste sostiene que no hay conexión entre el nominalismo y el conciliarismo, como lo ha mostrado Tierney (cf. Zuckerman, “The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government,” 585). En todo caso, parece claro que Wyclif no era un nominalista (cf. Alessandro Conti, “Wyclif”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, acceso: 3 de febrero de 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/wyclif/#2.3>), pero la obra que critica Zuckerman en su artículo [Michael Wilk, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964)] es extremadamente superficial: Zuckerman no escogió al rival más poderoso para proponer dialécticamente su propia tesis.

9 Pienso que Alejandro Guzmán Brito intuyó este punto en su libro *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI* (Madrid: Iustel, 2009), 87-89, pero no lo desarrolló.

10 Como es el caso de las expresiones *persona sui iuris*, *persona alieni iuris* en el Derecho Romano.

11 Como es el caso en muchos ejemplos de canonistas que cita Tierney, y como es el caso también en la obra de Francisco de Vitoria.

12 “Estoy en mi derecho de hacer tal cosa, pues la ley no lo prohíbe”, por ejemplo, como se entiende en la obra de muchos canonistas y también de Vitoria. En este último sentido, la verdad es que el contexto es el que permitirá decidir si se trata de un uso de una noción nominalista o no. Pues en ambos contextos se podría llamar “derecho” a lo que la ley permite.

pues es sutil la diferencia que divide a quienes sostienen, por un lado, que a causa del destino universal de los bienes existe un cierto título a ellos en caso de necesidad extrema, de quienes, por otro lado, sostienen eso mismo, pero separan netamente ese título de los derechos que debe proteger el juez¹³. Éste es quizá el punto central que debo aclarar en este artículo.

De los dos rasgos señalados el que más claramente nos situaría ante una doctrina revolucionaria, ante el nuevo nominalismo jurídico, sería la doctrina según la cual el juez, como autoridad establecida por un convenio humano, por el consentimiento de los gobernados (o por guerra justa), sólo puede declarar el Derecho humano. En otras palabras: la doctrina según la cual los únicos derechos que se pueden vindicar en el foro son los derechos derivados del Derecho humano, y no los derivados del Derecho natural o divino.

Por supuesto que, si de nuestra investigación resultara que existe una considerable diferencia entre la filosofía jurídica de Ockham y la clásica, todavía no quedaría probado que éste haya sido el fundador de la tradición nominalista. Hay muchos autores entre santo Tomás y Ockham. Pero, no he podido encontrar el punto específico que aquí vamos a investigar en ningún otro autor. Me parece, por ejemplo, que Paolo Grossi se equivoca cuando ve la teoría nominalista en otros franciscanos, como P. Olivi¹⁴.

13 Cuando no se realiza esta separación, cuando se enseña que de la necesidad extrema puede surgir un título de auténtica propiedad que, por ejemplo, torna el hurto famélico en una acción legítima y digna de protección por parte del juez, en el fondo lo que se está haciendo, desde el punto de vista de la teoría aristotélica de la justicia distributiva, es declarar que todo hombre, por su dignidad esencial tiene derecho a recibir el mínimo de bienes necesarios para subsistir, siempre que estén disponibles.

14 En efecto, por ejemplo, su lectura de Olivi: Paolo Grossi, "Usus facti", en: *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali* (Milán: Giuffrè Editore, 1992), 123-189; 135-136, 152, 156; me parece que no repara en que este franciscano habla en su obra "Quaestio 'Quid ponat ius vel dominium' (ou encore 'De signis voluntariis')" sobre todo de la causa última (Pedro Juan Olivi, "Quaestio *Quid ponat ius vel dominium*", Ferdinand Delorme (ed.). *Antonianum* 20 (1945): 309-330). Y el modo como concibe a la causa última es fundamentalmente correcto, pues la Voluntad divina se concibe como precedida por la Sabiduría y, en consecuencia, sujeta por la naturaleza de las cosas que ella misma ha creado (cf. 321, líneas 25-28). Además, Grossi no presta suficiente atención a que los escolásticos que reflexionan sobre la propiedad, que no lo hacen en un plano estrictamente jurídico, sino teológico, incorporan en sus reflexiones la enseñanza de Jesucristo: "bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos"; o "más difícil le es a un rico entrar en el reino de los cielos que a un camello pasar por el ojo de una aguja", etc. Por eso se halla en la obra de los escolásticos al menos dos planos que no pueden confundirse, y que Grossi no distingue: el plano jurídico y el que corresponde al desprendimiento espiritual. La falta de distinción torna este interesante estudio de Grossi, "Usus facti", en una obra en que no puede descansar confiado el intérprete. Hay pasajes de la obra de Grossi en los que pone de cabeza la doctrina de los franciscanos, y, donde ellos hablan de la libertad que da la pobreza, Grossi habla de la propiedad como libertad (cf., por ejemplo, 157-160). Por lo mismo, Grossi encuentra "revolucionario" y alejado de la concepción tomista unitaria del cosmos el que se subraye tanto el papel de la voluntad en la posesión de riquezas. Pero, también en la obra de santo Tomás se pide al cristiano que renuncie en su espíritu a la propiedad, se le llama a que sea pobre,

Para dilucidar si es Tierney o es Villey quien tiene razón, daremos los siguientes pasos. En primer lugar, revisaremos la exposición que hace Villey de la concepción ockhamista del surgimiento del Derecho positivo y de las *potestates appropriandi, instituendi rectores et condendi leges*. Después, estableceremos los rasgos más resaltantes de las doctrinas de Ockham en relación con los puntos disputados, mediante una revisión directa de las fuentes primarias, en contrapunto con las interpretaciones de Brian Tierney. Esperamos que de aquí emerja un juicio más o menos claro sobre los puntos discutidos. Concluiremos con una breve reflexión sobre la continuidad entre la obra teórica de Guillermo de Ockham y su obra política.

1. LA EXPOSICIÓN DE VILLEY¹⁵

Michel Villey¹⁶ había atribuido a Guillermo de Ockham, y en particular al *Opus Nonaginta Dierum* y el libro III del *Breviloquium*, las siguientes doctrinas:

–Dios se encuentra en la cúspide de una jerarquía de poder. Él tiene la “*potestas absoluta*” y es la fuente de todo el orden jurídico. Es un individuo y tiene un poder que es real, un “derecho subjetivo”. El orden jurídico es divino-

pero no siempre renunciando a la propiedad jurídica, sino a veces por medio de una actitud de desprendimiento, por un acto de su voluntad. Es rico en el sentido en que lo dice Jesucristo no siempre el que jurídicamente tiene posesiones, sino el que con su voluntad se apega a ellas (cf., por ejemplo, lo que dice santo Tomás de Aquino sobre la pobreza habitual en *Contra Impugnantes*, II, cap. 5: “Item. Marc. X, 23, super illud, *quam difficile qui pecunias habent* etc., Glossa: *aliud est pecuniam habere, aliud amare. Multi habent et non amant, multi non habent et amant, item alii habent et amant, alii vero nec habere nec amare se gaudent: qui tutiores sunt, qui cum apostolo dicere possunt: mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. Ergo actualis paupertas et habitualis simul praeferenda est habituali paupertati. Item. Luc. XIV, 33: nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet, Glossa: hoc distat inter renuntiare omnibus et relinquere omnia: quia renuntiare convenit omnibus, qui ita licite utuntur mundanis quae possident, ut tamen mente tendant ad aeterna: relinquere est tantummodo perfectorum, qui omnia temporalia postponunt, et solis aeternis inhiant. Ergo relinquere, quod pertinet ad actualem paupertatem, est evangelicae perfectionis; sed renuntiare, quod pertinet ad habituales, secundum Glossam praedictam, est de necessitate salutis”). Entonces, en toda esta literatura escolástica, también en la tomista, se ve en la pobreza una libertad de la que carece el rico. No estoy seguro, pero me da la impresión de que la confusión de estos planos, que lleva a pensar que los jueces sólo deben aplicar el Derecho positivo, se da solamente en la obra de Guillermo de Ockham, y no antes de él, *pace Grossi*. Sobre esta confusión ockhamista trataré largamente en el texto.*

¹⁵ Tomo este resumen de mi artículo “Nominalismo jurídico, escolástica española y tradición republicana”, *Dikaiosyne* 15, 8 (2005): 63, un tanto modificado.

¹⁶ Sigo, sobre todo: Michel Villey, “Droit Subjectif I”, en: *Seize Essais*, 140-178 (París: Dalloz, 1969), 174-176. Se encuentra en castellano bajo el título “La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam”, en Michel Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976): 149-190.

positivo y se halla en la Escritura, no en la naturaleza. A veces, sin embargo, Ockham llama “Derecho natural” a este Derecho divino.

–Los hombres reciben de Dios ciertas *potestates*, que podemos descubrir en la Escritura. La primera de ellas, la *potestas appropriandi* es una consecuencia del pecado (al principio todo era común) y del mandamiento de cultivar el Edén (*Génesis 2, 15*) y, por ello, un cierto modo de “Derecho natural”. Mas la apropiación privada necesitaba un complemento y, por esa razón, Dios dio al hombre también la potestad de establecer gobernantes (*potestas instituendi rectores*) por medio de la elección o de un contrato social. Los jefes elegidos determinarían los límites de las propiedades para que pudieran existir juntas.

–Un resultado del pacto es que el soberano temporal recibe, por delegación del pueblo, el poder legislativo: *potestas condendi leges et iura humana*. Establecer los límites de la propiedad, eso es legislar. Y a esta potestad se une la de jurisdicción, que debe velar por el respeto a los límites establecidos legalmente. Aquí nace el positivismo humano, *como consecuencia de que se niega que haya un orden natural*. Las leyes que establece el soberano también otorgan poderes a los individuos. El *dominio*, el usufructo, el *ius utendi* y estos “derechos subjetivos en sentido estricto”, siempre que se trate de las facultades otorgadas por la ley humana, implican la *potestas vindicandi*. El Papa Juan XXII, por tanto, cuando dice que el Derecho de los hombres no puede privar a los franciscanos de la propiedad o de otros derechos subjetivos, se equivoca: todos los derechos que pueden ser vindicados ante un juez tienen su origen en la legislación humana y por ella pueden ser suprimidos igual que pueden ser otorgados¹⁷.

No es difícil descubrir en este esquema una prefiguración de las *teorías* de autores adscritos a la tradición anglosajona posterior. Pero es dudoso que dicho esquema responda realmente al pensamiento de Ockham. Hay muchas imprecisiones en la presentación que hace Villey de las doctrinas ockhamistas. En primer lugar, Ockham enseña que Dios tiene una “potestas absoluta”, pero también dice que tiene una “potestas ordinata”. En segundo lugar, Ockham sostiene que todos los hombres, en el presente orden del universo¹⁸, deben seguir el dictamen de su razón. Los principios de la moral se pueden conocer, por tanto,

17 Villey, “Droit Subjectif I,” 168-169 y 175-176.

18 Esto no es necesario, podría cambiar: cf. Guillermo de Ockham, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 3, en *Opera Theologica*, vol. VIII, edited by G. Etzkorn, F. Kelley. (New York: St. Bonaventure University, 1985). Lucan Freppert, *Basis of Morality According to William Ockham* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1988), 64. La doctrina se repite en *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, 440-442.

sin conocer la Escritura¹⁹. En tercer lugar, Villey no distingue suficientemente entre la apropiación particular y el dominio en sentido estricto. Etcétera. Sin embargo, es verdad que, según Ockham, los principios morales son resultado de una decisión soberana de la Voluntad de Dios y que podrían cambiar radicalmente si así lo dispusiera esa misma Voluntad, según su *potestas absoluta*²⁰. Además, también es verdad que, según Ockham, el dominio de Derecho divino originario lo conocemos por la Escritura, como veremos.

El fondo de la exposición de Villey, entonces, no está muy descaminado, aunque la presentación esté llena de imprecisiones que casi la invalidan. Es por esta razón que sus discípulos, y muy en particular Michel Bastit, han refinado las intuiciones originales y las han formulado de manera mucho más precisa y acertada. Así, por ejemplo, en una reciente conferencia dada en la Universidad Bernardo O'Higgins, en Santiago de Chile (el 25 de agosto de 2016), Bastit ha dicho: "Por cierto, los juristas romanos hablaron, por ejemplo, de los 'sui juris', y las comunidades medievales reivindican sus 'jura', pero estos jura no son jamás primitivos, son el resultado de reparticiones. Son derechos porque han sido justamente atribuidos, y no son poderes primitivos. Como dice Santo Tomás 'jus est id quod justum est'." De esta manera, Bastit ha progresado mucho en el camino de aclarar el exacto punto en el que reside la novedad de la doctrina de Ockham: concebir al derecho como una facultad originaria, abstraída del contexto político y de la justicia distributiva. Con todo, me parece que sigue haciendo falta una exposición detallada de los textos ockhamistas para dilucidar con la mayor precisión posible la frontera entre una concepción nominalista de los derechos subjetivos y una concepción que no sea nominalista.

Para establecer con precisión en dónde reside el carácter revolucionario de las enseñanzas de Ockham, a partir de las fuentes primarias, hagamos una exposición independiente del modo como surgen, según el franciscano, el poder político y el Derecho.

19 Cfr., por ejemplo, David Clark, "William Ockham on Right Reason", *Speculum* 48, 1 (1973): 13-36. También, Carlos Isler, "El nominalismo, ¿está asociado necesariamente a una concepción voluntarista de la ley natural? El caso de Ockham y Hobbes", *Praxis Filosófica Nueva Serie* 38 (2014): 179-183; 175-200.

20 Cfr., por ejemplo, Ockham, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 353-366; además de los textos, ya citados, líneas 440-442; y Ockham, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 3, que Freppert cita en *The Basis of Morality*, 64.

II. DEL ESTADO DE INOCENCIA HASTA EL SURGIMIENTO DEL DERECHO CIVIL PROPIAMENTE DICHO. EL ITINERARIO DESCRITO POR GUILLERMO DE OCKHAM

Adán y Eva fueron creados en estado de inocencia. Según Guillermo de Ockham, en tal estado no había nada propio, todo era común. Nuestros primeros padres y todos sus descendientes recibieron originalmente la potestad de disponer y de usar de las cosas temporales para su utilidad, pero sin la potestad de que alguna persona o algún colegio especial se apropiara cosa alguna temporal²¹. Este dominio común se impuso por derecho divino, “por especial concesión de Dios, de quien eran y son todas las cosas, tanto por derecho de creación como por derecho de conservación”, y lo conocemos por las Escrituras divinas²².

Después de la caída, aunque no inmediatamente después, en cambio, el dominio común que Dios había entregado al género humano pasó a incluir la potestad de apropiarse particularmente de las cosas temporales. Este dominio particular se impone con un precepto positivo (que obliga *semper, non pro semper*²³) y debe ejercerse porque, a causa de la caída, hay peligro de que personas avaras o malas impidan que uno disponga y use de lo necesario, y también porque hay peligro de que, sin la apropiación particular, se caiga en la indolencia y se omita el debido cuidado de los bienes²⁴. Este poder consta, al menos implícitamente, en *Eclesiástico* (17).

Sobre el segundo tipo de dominio, Ockham dice de manera expresa: “la potestad de apropiarse las cosas temporales –tanto las racionales, como las esposas y los hijos, cuanto otras– se encuentra entre las cosas que hay que contar como necesarias y útiles al género humano para vivir bien después del pecado, a causa de la multitud de esos mismos negligentes y tontos de quienes no hay cuenta, como se dice en *Eclesiastés* 1. Pues, por ello, Aristóteles, como se lee en el II de la *Política*, reprobó la constitución u ordenación de Platón, quien afirmaba que estaría mejor ordenada la ciudad en la que todas las cosas fueran comunes que aquélla en la que fueran propias. Pues consideró [Aristóteles] que la multitud es mala y está inclinada al mal, y por ello las cosas comunes de muchos se aman menos y, por tanto, se cuidan menos que las cosas propias. Por lo cual, entre los tales [tontos, malos, inclinados al mal], es mejor la apropiación

21 Guillermo de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, III, cap. 7, 7-13, en *Opera politica*, vol. IV, editado por H. S. Offler (Oxford: Oxford University Press, 1997), 97-260.

22 Ockham, *Breviloquium*, III, 7, 34-39. Se refiere a *Génesis* 1. En sentido semejante, Ockham, *Breviloquium*, III, 10.

23 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, III, 8, 9-10.

24 Ockham, *Breviloquium*, III, cap. 7, 7-13 y 19-33.

de las cosas que la comunidad de las mismas. Pero, en la multitud de los perfectos o de los que tienden con todas sus fuerzas a la perfección, es diferente, porque los perfectos aman y cuidan más las cosas comunes que las propias”²⁵.

El pasaje es sorprendente y fascinante²⁶. Pero, para el propósito de nuestra investigación, hay que concentrarse en que, según Ockham, después del pecado, dio Dios la potestad de apropiarse particularmente las cosas temporales.

Dio también Dios a los hombres, y por una razón semejante, “sin ministerio ni cooperación humana [es decir, en el contexto, sin mediación del Papa o de la Iglesia], la potestad de establecer gobernantes que tengan jurisdicción temporal, porque la jurisdicción temporal se cuenta entre esas cosas que son necesarias y útiles para vivir bien y políticamente, como es testigo Salomón”²⁷.

Estas dos potestades las dio Dios tanto a los fieles como a los infieles, y caen, por ello, bajo precepto universal de Dios, es decir, de Derecho natural²⁸. Pero, por tratarse de un precepto positivo, fieles e infieles están sujetos a él solamente en caso de necesidad, pueden renunciar a la potestad que da el precepto (salvo en caso de necesidad), y pueden ser privados de esta potestad por legítima autoridad judicial (nuevamente, salvo en caso de necesidad, pues “la necesidad no puede caer bajo ley o precepto humano”²⁹). De esta manera responde Ockham al Papa, tanto en la polémica entre el Pontífice con los franciscanos (éstos pueden renunciar a la apropiación particular), como en la polémica con el emperador, Luis de Baviera (la autoridad del Emperador no puede ser restringida por el Papa).

La primera mención de la potestad de adquirir particularmente, continúa Ockham, aparece en la división de bienes entre Caín y Abel, división que seguramente Abel se vio obligado a introducir a causa de la maldad y avaricia de

25 Ockham, *Breviloquium*, III, 7, 57-69.

26 Es verdad, me parece a mí, que el deseo de Platón de tener una parte de los miembros de la comunidad política ocupados sólo del bien público y despegados de toda propiedad particular (cf. Platón. *República*, en *Diálogos*, vol II (Madrid: Gredos, 2011), 457c-465e, se realizó de manera perfecta en el monacato, entregado al bien común de la Iglesia. —Precisamente porque los monjes hacían voto de permanecer célibes y castos, de manera que se evitaban todos los inconvenientes que señaló Aristóteles en la propuesta platónica (cf. Aristóteles, *Política*, II, 1-5), relativos al desorden de las pasiones y al amor familiar. Pero Ockham confunde todo cuando abarca en la posible posesión común a mujeres y niños nuevamente: Aristóteles podría dirigirle exactamente las mismas críticas que dirigió contra *República* V. Uno llega a preguntarse si este franciscano guardaba una secreta simpatía por valdenses y cátaros.

27 Ockham, *Breviloquium*, III 7, 72-76.

28 Ockham, *Breviloquium*, III 8, 1-8.

29 Nótese bien que se refiere sólo a la ley humana. La ley divina sí rige la necesidad, según Ockham.

Caín³⁰. La Escritura muestra, además, que Dios entregó directamente tal potestad en muchos casos, pero después de que había sido introducida por Abel o por otros hombres. (Así, por ejemplo, Dios entregó la tierra de Canaán a Abraham).

Algo parecido ocurre con la potestad de establecer gobernantes: aunque sea de Derecho divino, el establecimiento efectivo de éstos es de Derecho humano, con excepción de Moisés, los jueces y algunos otros raros casos; “pero, los demás obtuvieron la jurisdicción sobre otros bien sea por elección o por constitución de los hombres o de algún otro modo”³¹.

Las dos potestades aparecen en la obra de Ockham como estrechamente conexas, lo cual se hace patente en el transcrito pasaje en que se alude a *República* y a *Política*. En esto se aparta considerablemente de los clásicos griegos y romanos y de santo Tomás, y se asemeja el franciscano a su descendiente secular, John Locke. Pero hay otra semejanza con Locke que se encuentra en esta misma línea: sostiene el fraile que la potestad legítima, “de derecho positivo” dice, la tiene el gobernante que ha llegado a ser tal, bien sea por consentimiento de sus súbditos, bien sea por guerra justa. En cambio, no es legítima la potestad que tiene su origen en la violencia. El fundamento aducido por Ockham recuerda vivamente a Locke, una vez más: “todos los mortales, que nacen libres y de ninguna manera sujetos a nadie por el derecho humano, tienen de Dios y de la naturaleza la potestad de establecer espontáneamente para sí un gobernante, como cualquier pueblo y cualquier ciudad puede constituir Derecho para sí”³². Entonces, la potestad de apropiarse las cosas temporales y de establecer leyes y derechos humanos, dada por Dios, estuvo inicialmente en manos del pueblo o los pueblos. Éstos, por consentimiento popular, pudieron establecer tanto leyes como gobernantes de diversa índole, tales como emperadores, reyes y otros. De esta manera surgieron los dominios propios, conformes al derecho humano³³. En el caso del Imperio Romano (que Ockham identifica con el Romano Germánico), el pueblo constituyó al Senado y al Emperador; y, por eso, el Papa no tiene autoridad para deponer al Emperador, sino que, si alguien la tiene, la tiene

30 Cfr. Okham, *Breviloquium*, III, 9, 1-17. Un argumento semejante se usa en Ockham, *Opus nonaginta dierum* en *Opera politica*, I, editado por H. S. Offler (Manchester: University Press, 1974), 292-368; 4, 317-325, para sostener que los primeros cristianos de Jerusalén debían tener propiedad jurídica sobre sus bienes, aunque fuera común: los cristianos debían poder protegerse, aun judicialmente, de las depredaciones de los avaros.

31 Ockham, *Breviloquium*, III 11, 14.27.

32 Ockham, *Breviloquium*, IV 10, 55-64 y 75-76. En el mismo sentido, III 13, 43-46. Brian Tierney señala también la semejanza entre ciertas doctrinas ockhamistas y las de Locke y Pufendorf, en Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 167-168.

33 Ockham, *Breviloquium*, III, 14, 4-11 y 15-22. Cfr., también, IV, 3, 9-17.

sólo el Senado, es decir, el cuerpo de electores del Emperador Romano Germánico, y la tiene sólo por delegación del pueblo. Además, cuando el Senado hace uso de tal potestad, el Imperio vuelve al pueblo³⁴. Los dominios concretos, por tanto, surgen por voluntad humana, popular, pero, una vez establecidos, ya no se encuentran bajo ninguna autoridad humana, sino directamente bajo la autoridad de Dios³⁵. Aquí Ockham deja en el aire un problema que su mentado sucesor espiritual considerará explícitamente: si los súbditos, por su voluntad, son quienes constituyen el Imperio, y esto porque todos los mortales nacen libres, etc., ¿por qué quedarían sujetos los hijos de quienes hayan constituido el imperio?³⁶.

Es en ese contexto donde surgió el dominio propiamente dicho que los juristas llaman “propiedad”, y que es la principal potestad de disponer de las cosas temporales, que se atribuye a una persona o a ciertas personas o a un colegio especial. Este dominio propiamente dicho es diferente de la apropiación particular que existió, por lo menos desde el tiempo de Abel, antes de que se dieran leyes humanas³⁷. La propiedad en sentido estricto, por tanto, es de Derecho positivo, no de Derecho natural o divino, y ha sido establecida por la autoridad

34 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, VI, 2, 25-45. Ockham tiene dificultades para explicar el entronamiento de Pipino el Breve, padre de Carlo Magno, pues quiere excluir toda intervención del Papa en el origen del Imperio Romano-Germánico y, por tanto, Franco-Romano (*Breviloquium*, VI 2, 104-120; no se refiere Ockham al inicio de la dinastía de los Otones, ni a su alianza con el Papado). En un punto hace una observación razonable: si el Papa tuviera poder para declarar hereje al Emperador, como parece que lo tiene por tratarse de materia espiritual, el efecto de tal declaración debería ser entregar al Emperador a la potestad secular (como ocurre con los demás herejes) para que dicte la sentencia definitiva. Tal autoridad sería, en este caso, el “Senado” (VI, 2, 69-82).

35 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, IV, 6, 6-15; en el mismo sentido, IV, 13, 1-8; y VI, 2, 90-92. Esto es un libelo político, nada más ni nada menos, contra el sistema Cristiano latino de los dos poderes. En el mismo sentido, IV, 8. En este punto, ignora Ockham las autoridades escriturísticas en las que, por ejemplo santo Tomás, basó el sistema de los dos poderes, tales como I Corintios, 6, 1 y ss (cf. *De regno*, I, cap. 15-16, y *Summa Theologiae*, II-II, qq. 10, a. 10; 11, a. 3; y 12, a. 2). Brian Tierney sostiene con demasiada prisa que no hay nada de revolucionario en las enseñanzas de Ockham sobre las relaciones entre el poder temporal y el espiritual (Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 192). Ante semejante afirmación categórica, uno se pregunta: ¿por qué, entonces, fue Ockham enemigo del Papa y amigo de los revolucionarios, Luis de Baviera y Marsilio de Padua? Sobre este tema observo que no hay pueblo político sin estructura de gobierno. Pero ese poder que viene de Dios se puede estructurar de diversas maneras: no es de “Derecho divino”, en la terminología escolástica, la forma de gobierno. Con todo, la articulación política es un acontecimiento providencial. Así que el poder viene de Dios, como quiere decir Ockham. El poder del Papa y la institución del papado, en cambio, son de Derecho divino, aunque no en todos sus aspectos. Ahora bien: un gobernante que llegue al poder por caminos legítimos puede convertirse en tirano, perder su legitimidad y justificar el tiranicidio. Y también puede dejar de ser cristiano. En ese caso, conforme a I Corintios, no debería juzgar sobre los santos, y, según santo Tomás, podría ser removido por el Papa. Ambas afirmaciones escolásticas, pretenden preservar la libertad del pueblo cristiano. Sorprende que ni Ockham ni Tierney perciban este punto.

36 Locke sostiene que los hijos de quienes han participado en un pacto constitucional quedan sujetos a él si es que aceptan la herencia de sus padres. Cfr. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno*, § 73.

37 Ockham, *Breviloquium*, III, 7, 14-18.

política, sea ésta real, imperial o de otro tipo³⁸. Y esto quiere decir que los jueces, cuando conocen de asuntos relativos al dominio sobre las cosas, conocen solamente del Derecho positivo. Con este fundamento es fácil afirmar que el uso de hecho difiere del uso de derecho, incluso en lo que se refiere a los bienes consumibles³⁹, pues los franciscanos habrían renunciado a toda potestad exigible ante los tribunales, y gozarían sencillamente de una licencia para hacer un uso fáctico o conforme a la ordenación divina originaria, pero no como ejercicio de una facultad de un dominio “propriadamente dicho”. Nuevamente, por medio de esta argumentación, Ockham hace dos cosas: defiende a Miguel de Cesena y a los franciscanos en su polémica con Juan XXII⁴⁰ y pone las bases para los alegatos imperiales contra el Papa⁴¹.

De esta manera, la interpretación que hace Michel Villey de Guillermo de Ockham se ve curiosamente confirmada en el *Breviloquium*, aunque Villey lo haya interpretado mal en muchos puntos. Por otra parte, también en el *Opus nonaginta dierum* se pueden encontrar trazos de la misma concepción del domino propriadamente dicho y de la apropiación.

Las principales tesis que quiere sostener en esta otra obra Guillermo de Ockham son que puede haber un uso de hecho lícito que no sea uso de derecho

38 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, III, 15, 1-9 y 20-22.

39 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, V, 4, 78-81.

40 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, III, 15, 1-9.

41 En este punto la posición de Ockham calza perfectamente con la de Marsilio de Padua, que es uno de los primeros precedentes de lo que luego se conocerá como “las amortizaciones”: la confiscación de los bienes de la Iglesia y de los monasterios. Nótese, por ejemplo, que, según Ockham, en los orígenes del cristianismo quienes sembraban los bienes espirituales no tenían propiedad sobre nada, sino que debían ser sostenidos directamente por el Imperio Romano (que Ockham identifica con el Imperio de Luis de Baviera, es decir, el Imperio Romano Germánico). Cfr., por ejemplo, *Breviloquium*, IV, 1, 51-55. Por otra parte, Ockham dice defender la libertad de los cristianos (“non peioris conditionis debant esse fideles quam infideles”) al clamar contra la disminución de los poderes del Emperador por medio de la ampliación de los poderes del Papa (cf. *Breviloquium*, IV 1, 163-169; V, 1, 9-14). —Como si la potestad secular del Emperador sin la tutela de la autoridad espiritual del Papa fuera garantía más segura de la libertad de los fieles que la diferenciación del poder secular y el espiritual. Por otra parte, Ockham desconoce el progreso que el Papado y el monacato supusieron para la vida de Italia y para sus campos (II, 19, 77-83), progreso que ha sido reconocido, en cambio, por Arnold Toynbee, de ninguna manera un partidario del catolicismo, pero un historiador respetuoso de la evidencia histórica [cf. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Abridgment by D. C. Somervell (London: Oxford University Press, 1962), 225-226 y 673]. Por esto resulta curioso, por no decir divertido, que Ockham citara en apoyo de su rebelión contra el Papa el texto del Salmo 2, 3: “algunas veces es lícito llevar el yugo [impuesto por el Papa] y lícito [igualmente] no llevarlo; y alguna vez de ningún modo ha de llevarse, sino que ha de arrojarse enteramente según el consejo o precepto del Salmista que dice: *arrojemos lejos de nosotros su yugo*” (cf. *Breviloquium*, II 21, 68-71). Ockham llega al extremo de negar la realeza de Cristo hombre en *Breviloquium*, V 8. Con todo, en algunos puntos señalados en esta obra tiene razón Ockham. Así, por ejemplo, no puede sostenerse, como sostenían algunos canonistas, que “no hay imperio o potestad ordenada fuera de la Iglesia” (Cfr. *Breviloquium*, III, 1, 17-28).

exigible en los tribunales; y, especialmente, que puede haber un uso lícito de bienes consumibles separado del derecho exigible en los tribunales y, especialmente, de la propiedad⁴². De estas dos tesis, en la primera Ockham parece tener razón en que tiene apoyo masivo en las fuentes canonistas. Para defender esa tesis, a veces echa mano de nociones tradicionales, como, por ejemplo, que existe una potestad legítima de usar cosas que, sin embargo, no da derecho a poner en movimiento a un órgano jurisdiccional si esa potestad es negada por determinados sujetos. Si un propietario (o la Ley Antigua) me da licencia para arrancar espigas en su fundo, puedo arrancarlas legítimamente, sin que eso signifique que tengo un derecho que podría oponer en juicio al propietario⁴³. Pero Guillermo de Ockham no sólo echa mano de nociones tradicionales.

En efecto, en la defensa de ambas tesis Ockham también introduce nuevos conceptos, o les da sentidos nuevos. Muy particularmente:

1) Entiende que el derecho de propiedad en sentido estricto es aquél que se puede defender ante un juez, es decir, *el que es diverso del que compete al hombre por Derecho natural o por Derecho divino primario* y también diverso de una simple licencia de uso de una cosa⁴⁴.

En la tradición cristiana existe el explícito reconocimiento del “destino universal de los bienes”, de la entrega por parte de Dios de todas las cosas para beneficio de todos los hombres. En la *Suma teológica*, esto se traduce en una terminología que puede dar lugar a confusiones:

“A la primera hay que decir: que la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas

42 Cfr., por ejemplo, Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 340-356.

43 Cfr., por ejemplo, Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 2, 335-337; 4, 398-404.

44 Cfr. Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 2, 333-335. Hay un pasaje que no parece calzar bien con la interpretación dada en el texto, pues llama derecho estrictísimo de propiedad al que puede exigirse en juicio y que no está prohibido por el Derecho natural (cf. *Opus nonaginta dierum*, 2, 390-393). No calza bien porque está pensando en que los clérigos, cuando administran los bienes de la Iglesia, no tienen un derecho de propiedad en sentido estrictísimo, pues, aunque tengan facultad de proteger esos bienes en juicio, a causa del Derecho natural no pueden realizar numerosos actos que sí pueden realizar los propietarios laicos. Y dice que, si realizaran esos actos, “podrían revocarse por medio de un juez” (*Opus nonaginta dierum*, 428-430). Pero eso significa que, de acuerdo con nuestra interpretación de Ockham (según la cual el juez no puede aplicar el Derecho natural, sino sólo el Derecho humano), por Derecho positivo, y no sólo natural, no tienen las mismas potestades que un propietario en sentido estricto. ¿Qué llevó, entonces, a Ockham a calificar los límites de este derecho como límites “de Derecho natural”? Pienso que Ockham usó esa calificación porque el derecho de los clérigos posee límites de Derecho positivo y también serios límites morales meta-jurídicos. Pues los clérigos que usen respecto de los bienes eclesíásticos facultades que no les han sido conferidas, *pecan mortalmente* (cf. líneas 426-427). Al límite que se traspasa cuando se peca mortalmente Ockham lo califica aquí como de “Derecho natural”.

en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de las posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana, lo cual pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto. Por consiguiente la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana”⁴⁵.

Este pasaje recoge la doctrina del destino universal, pero lo sitúa en el contexto de la tradición aristotélica y romanista más pura. La propiedad privada es de Derecho natural, como ha mostrado Aristóteles en *Política* II (ver *corpus* del mismo artículo 2 de la q. 66). Pero toca a la razón humana, mediante las virtudes de la justicia y la prudencia, hacer el reparto más razonable, según las circunstancias: es decir, concretar lo que exige la justicia natural. Y los jueces, por supuesto, cuando dan sentencia en estas materias, deben declarar las exigencias del Derecho natural, tal como éste es desarrollado o concretado por la razón humana. Pero no puede separarse un ámbito de Derecho natural y otro de Derecho positivo, como si el uno tocara a los jueces y el otro no.

La interpretación de santo Tomás se complica un poco porque, siguiendo nuevamente a Aristóteles, dice que aunque la propiedad es mejor que sea privada, su uso es mejor que sea común, como ocurría con los campos en Esparta. Y esto lo conecta con la *I Epístola de San Pablo a Timoteo* (6, 17-19)⁴⁶, en el *corpus* del mismo artículo. En este contexto es donde surge la confusión ockhamista: el rico está obligado moralmente a comunicar sus bienes, pero esto no quiere decir que el pobre tenga un derecho a arrebatárselos, si no los comunica (excepto en caso de extrema necesidad).

Ockham, que no era jurista, y que se vio envuelto en una polémica jurídica, echó mano de nociones preexistentes, pero, quizá sin saberlo, las puso al servicio de un significado que les era completamente ajeno. Por su medio, la dimensión moral meta-jurídica en la que el rico está obligado a comunicar sus bienes pasó a equipararse tanto al Derecho natural de la escolástica influida por Aristóteles y el Derecho romano, como a lo que en la Bula de Nicolás III, *Exiit*

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q. 66, a. 2, ad1: “Ad primum ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dicitur omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietatis possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae”.

46 *I Timoteo*, 6, 17-19: “A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios, que abundantemente nos provee de todo para que lo disfrutemos, practicando el bien, enriqueciéndonos de buenas obras, siendo liberales y dadivosos y atesorando para lo futuro, con que alcanzar la verdadera vida”. Sigo la traducción de Nácar-Colunga.

qui seminat, se llamaba *ius poli*⁴⁷. Lo mismo ocurrió con algunas expresiones de los canonistas, tomadas de Isidoro de Sevilla, como *fas* o *aequum iure divino*⁴⁸.

Hay un grupo de pasajes importantes en los que Guillermo de Ockham sostiene de modo explícito que los jueces deben declarar solamente lo que es de Derecho humano, y no el Derecho natural o lo *aequum iure divino*. Son interesantes también por la exposición que hace de ellos Brian Tierney. Este autor, en efecto, (A) intenta sostener que en ellos Ockham simplemente sigue las doctrinas del *Decretum Gratiani*, por una parte; y, por otra parte, (B) resalta sólo ese aspecto que puede asimilarse a las doctrinas previas de los canonistas.

Consideremos, en primer lugar, un pasaje del *Opus nonaginta dierum* (6, 174-176), que cita d. 1, c. 1, y su *Glossa ordinaria*, y pretende basarse en ellos. Ockham afirma allí, como hemos dicho, que el juez sólo puede declarar el Derecho positivo. De acuerdo con Tierney, lo que dice Ockham coincide efectivamente con lo que enseñan los canonistas⁴⁹. Esto nos obliga a entrar brevemente en una discusión sobre el sentido del texto en que se basa Ockham. Según el *Decreto*, conforme a Isidoro de Sevilla, “pasar por un campo ajeno es ley divina [*fas*], no es ley humana [*ius*]”. Y comenta la *Glossa*: “aunque sea *aequum* por Derecho divino, sin embargo no es derecho [*ius*], esto es, no da acción civil”. La verdad es que el texto de este pasaje del *Decreto* es ambiguo. Hay que revisar el contexto.

En el contexto, se dice que las leyes divinas se conocen por naturaleza, y las humanas por las costumbres. Graciano equipara la ley divina a la ley natural, y comenta que por el nombre de “ley humana” se entiende las costumbres escritas en el Derecho y transmitidas. Podría entenderse que la “ley divina” es más amplia que el Derecho que aplican los tribunales, y, entonces, el sentido de la glosa al texto de Isidoro sería semejante a lo que hemos dicho que aparece en

47 Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 154-164. Ciertamente la Bula de Nicolás III declara que la propiedad de todas las cosas que usan los franciscanos es de la Sede Romana, y que ellos conservan sólo el uso de hecho. Pero me parece que la dicha Bula: (a) no tuvo en mente que el *ius poli* diera lugar a un derecho subjetivo no declarable por un juez (más bien da lugar a un derecho al que ceden todas las leyes humanas: cf. 8); y (b) no se planteó los problemas jurídico teológicos que después se discutieron. En particular, no se planteó el problema de la propiedad sobre las cosas consumibles. Por cierto que me parece que para salvar de error la Constitución *Quia vir reprobis* de Juan XXII hay que interpretar que sostiene que los bienes consumibles eran tenidos en propiedad común por los primeros cristianos, pero sólo hasta el momento en que se usaban, pues la consunción de estas cosas implica una disolución de la comunidad en lo que se refiere a las mismas (cf. *Opus nonaginta dierum*, 6, 1-38).

48 Cfr. Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 174-176. Cita de Isidoro, c. 1, y su *Glossa ordinaria*.

49 “Again Ockham took over the juristic definition and expanded on it”, Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 128 y 123. Cfr., también, 166-167.

santo Tomás: hay una moralidad meta-jurídica, de manera que todo *ius* da acción judicial, pero no todo *aequum*.

Esta interpretación parece confirmada por dos cosas que siguen en el texto: (A) se dice que “*ius*”, que significa lo justo, es más amplio que “*lex*”⁵⁰. Pero estas nociones se entienden en el sentido de los juristas, no en sentido aristotélico o propiamente agustinista: la “*ley*” es siempre algo escrito; y el “*ius*” abarca lo que se conoce por la ley y por la costumbre. Pero aclara el Decreto que las “*costumbres*” son lo que consta por la razón y no está escrito, lo cual no lo hace menos “*ius*”, porque la razón misma es la que nos hace sujetarnos a la ley. Luego se apunta otra división de “*ius*”, tomada inmediatamente de Isidoro, pero mediatamente del *Corpus iuris civilis*: Derecho natural, de gentes y civil. Respecto de esta última división, santo Tomás se tomó el trabajo de buscar su equivalencia con la doctrina aristotélica contenida en *Ética a Nicómaco* (V, 7), y mostró que toca al juez velar por el Derecho en esos tres sentidos, no sólo por el Derecho civil⁵¹. *Es decir, nunca se dijo en la tradición antes de Ockham que al juez tocara aplicar solamente el Derecho humano*. Y (B) el Decreto considera explícitamente entre las cosas que son de Derecho natural (y de ley divina, por tanto) en la d. 1, c. 7, tanto lo que pertenece a la mentada moral meta-jurídica, cuanto instituciones que claramente pueden ser exigidas en los tribunales, como la devolución de los depósitos vencidos. Nunca fue intención de los canonistas, antes de Ockham, declarar que el juez sólo pueda aplicar el Derecho humano, y no el Derecho natural o divino.

Pero consideremos, además, y en segundo lugar, este otro par de pasajes ockhamistas: *Opus nonaginta dierum* (1, 320-337; y 3, 77-80, pp. 306 y 313, respectivamente). Transcribiré el primero solamente, pues el otro sólo aplica su enseñanza a la interpretación de *Exiit*, la Bula de Nicolás III:

“El dominio es la potestad humana principal de vindicar y defender en un juicio humano una cosa temporal’. ‘Potestad humana’ separa este dominio del dominio divino; ‘principal’ separa al dominio del uso desnudo y del usufructo y de todo otro derecho, que alguien tenga recibido del señor principal; y también de la potestad del procurador, que tiene potestad de vindicar una cosa en nombre de otro. Por lo cual, aunque el que tenga el uso desnudo y el usufructo tenga potestad de vindicar la cosa y también de defenderla, sin embargo, tiene la potestad recibida de otro, que le ha concedido a él el uso o el

50 Santo Tomás toma ocasión de esta manera de definir el *ius* para conectar el *Decretum Gratiani* con la doctrina aristotélica del libro V de la *Ética a Nicómaco*: cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, sc, c, ad2.

51 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, aa. 2 y 3.

usufructo, mientras retiene el derecho primero, sin adquisición de derecho nuevo. [...] Esta partícula, ‘en juicio humano’ separa este dominio del dominio que compete al hombre por Derecho natural o por Derecho divino primario; separa también este dominio de toda gracia y licencia de usar una cosa, aunque, tomado el vocablo en sentido estricto, las gracias y las licencias también se excluyen cuando se dice ‘de vindicar’”.

Brian Tierney se refiere a este pasaje y a otros similares, pero sólo menciona la última cláusula (el dominio se separa de la gracia o licencia), y no la inmediata anterior⁵², que da la razón a la interpretación de Villey, básicamente, pues en ella se sostiene que el dominio que puede reclamarse por ante el juez es solamente el que es concedido en el Derecho humano.

Aquí Ockham reviste una doctrina novedosa con un lenguaje aparentemente tradicional. En efecto, se vale el franciscano de la enseñanza firmemente establecida del destino universal de los bienes que, en la doctrina moral tomista, apoyada en san Juan Crisóstomo, lleva a sostener que si un rico no se preocupa de los pobres y no pone sus bienes al servicio de los indigentes, peca. Pero, en cambio, si un pobre que no se halle en peligro de morir de hambre, arrebatada sus bienes al rico, también peca. Porque, desde el punto de vista jurídico, el pobre no tiene dominio sobre esos bienes, aunque desde el punto de vista moral tenga un cierto título a ellos. Nótese, entonces, que, pues el Derecho sólo es una parte de la moral; y aunque el Derecho abarque al Derecho natural y al positivo, hay una dimensión moral que es meta-jurídica. La novedad de Ockham reside en un desplazamiento: esta dimensión moral meta-jurídica se sitúa en el lugar del Derecho natural o divino; y en ella se incluye el dominio que tuvieron los hombres de todas las cosas creadas, bien sea al inicio de la creación o bien sea después del pecado. Así, este dominio se considera un “derecho natural”, enteramente separado del Derecho humano, que es el que protegen y declaran los jueces.

De este modo, con el propósito de defender la posición de los franciscanos frente a Juan XXII⁵³, se pone una de las bases de la ideología lockeana. En

52 Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 161. Es difícil controlar el comentario que hace Tierney de la *Opus nonaginta dierum*, porque él da el título y las líneas que comenta, pero no el capítulo. En 66-69 se contiene la misma idea, pero expuesta de manera general, no referida sólo a Ockham, sino al contexto en el que él escribió: se muestra la continuidad entre Ockham y los canonistas en este punto (la distinción entre dominio y licencia), pero nada se dice del otro punto (que sólo se pueda exigir en juicio el dominio de Derecho positivo).

53 Ellos tendrían un derecho “natural” de uso sobre las cosas consumibles y no consumibles que usaban, de manera que ese uso fáctico era lícito. Pero, aun así, no tenían un derecho humano, exigible en el foro, ni propiedad *stricto sensu*. Esto es una respuesta, como digo, a Juan XXII, porque éste sostenía tanto que usar una cosa sin tener derecho a ello equivalía a usarla injustamente, como que no se podía usar de una cosa consumible sin tener propiedad *stricto sensu* sobre ella. Para “refutar” al Papa,

efecto, la competencia del juez queda limitada a declarar el derecho positivo. Aquí se halla el más importante cambio revolucionario que Ockham introduce en el Derecho y que efectivamente florecerá en las revoluciones modernas, sobre todo a partir de la llamada “Revolución Gloriosa” de 1688, que John Locke promovió, explicó y justificó.

Esta modificación de los conceptos tradicionales, por sí sola, es suficiente para afirmar con razón que la obra de Ockham es revolucionaria en lo que concierne a la teoría del Derecho. Y ella se ve confirmada en un texto teológico tardío. Me refiero a las *Quaestiones quodlibetales* (quodlb. II, q. 14, a. 3). Según ellas, los juristas se ocupan de las leyes positivas o de la moral positiva:

“sostengo que la ciencia moral positiva, por ejemplo, la ciencia de los juristas, no es una ciencia demostrativa, aunque esté regulada de muchas maneras por una ciencia demostrativa. Porque los argumentos de los juristas se basan en las leyes humanas positivas, que no incluyen proposiciones conocidas con evidencia”⁵⁴.

Algunos de los defensores de Ockham pasan por alto las implicaciones de este texto. Lucan Freppert, por ejemplo, conoce el pasaje, pero lo sitúa en un contexto erróneo. En efecto, como allí afirma Ockham que la ciencia de los juristas no es ciencia demostrativa porque sus razonamientos se basan en leyes positivas, que no incluyen proposiciones evidentes o racionales; por esto, sostiene Freppert que Mortimer Adler, un conocido tomista de Chicago, defiende exactamente la misma tesis cuando enseña que la ley positiva no es ciencia, sino opinión. No percibe Freppert que Adler no está afirmando que los jueces deban aplicar sólo el Derecho positivo⁵⁵.

2) Separa la propiedad de las cosas consumibles de su uso. Para hacer esto tiene que oscurecer un poco la explicación tradicional de por qué es ilícita la usura⁵⁶; y tiene que dar cuenta del fenómeno del hurto famélico, que no es hurto,

Ockham tuvo que cambiar el significado de “derecho”. (En el texto se explicarán mejor algunas de las nociones usadas en esta nota.)

54 William Ockham. *Quodlibetal Questions*. Yale University Press. New Haven, 1991. Cfr., también, Marilyn McCord Adams, “The Structure of Ockham’s Moral Theory”, p. 15, *Franciscan Studies* 46 (1986), 1-35.

55 Cfr. Freppert, *The Basis of Morality*, 16. La cita de Adler se toma de una conferencia que dio en la Universidad de Notre Dame, Adler, Mortimer. “The Doctrine of Natural Law in Philosophy”, En *Natural Law Institute Proceedings*, vol. 1, 65-84 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1949) 65-84 (disponible en: http://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=natural_law_proceedings). Adler simplemente distingue la “ley natural” (que es promulgada mediante la enseñanza) de la “ley positiva” (que es promulgada por voluntad de un cuerpo legislativo), pero no niega que el juez deba aplicar ambas o declarar tanto lo justo natural como lo justo positivo.

56 Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 3, 215-240, 291-302, 342-343, 625-630, 660-671.

según el Derecho cristiano (canónico o secular). En cuanto a esto segundo, aduce un argumento inteligente: si el hambriento supera su hambre y no ha consumido la cosa (¿?), tiene que devolverla, de manera que no adquiere la propiedad⁵⁷. Pero se trata de un argumento sofisticado, pues cuando alguien está muriendo de hambre puede consumir alimento y el acto de consumirlo es el acto de apropiación. Pero, si no está muriendo de hambre, entonces no puede consumir ese alimento sobre el que no tiene la propiedad. No se puede separar, entonces, la propiedad del uso de los bienes consumibles.

Curiosamente, Domingo de Soto desarrolla un argumento semejante en defensa de la renuncia de los franciscanos a toda propiedad⁵⁸. El dominico segoviano distingue dos tipos de dominio: uno amplio, que consiste en cualquier facultad lícita sobre la cosa; y otro restringido, que es la propiedad jurídica y que implica la posibilidad de dedicar la cosa a cualquier uso. Añade que si, por ejemplo, uno es invitado a un banquete por un amigo, uno no se hace por ello propietario de los manjares, pues no puede tomarlos y llevárselos a casa, sino que sólo puede comerlos: sólo puede darles ese uso lícitamente. A esto yo respondería de modo semejante a como he respondido a Ockham: puedo decir que mi amigo me ha regalado con esos manjares porque, efectivamente, al permitirme que los coma me ha dado la última disposición de ellos: es decir, me ha hecho propietario, dándome primero el uso, pero permitiéndome apropiarme de ellos, precisamente mediante el acto de consumirlos. Y esto no afecta el voto de pobreza de los franciscanos, que ha de interpretarse razonablemente, como había indicado el Papa Juan XXII de Avignon.

3) Sostiene que los derechos naturales provenientes de la ordenación divina originaria subsisten dentro del seno del Derecho positivo, aunque no puedan ser exigidos en los tribunales: “Como el dominio común no es más ineficaz para tornar lícito el uso de hecho que el dominio especial, porque alguien usa lícitamente de la cosa común del mismo modo que usa de la propia, si no hay algún

57 Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 3, 417-424. En un pasaje Ockham concede que en las cosas consumibles con un solo uso la propiedad no se puede separar del uso: *Opus nonaginta dierum*, 3, 432-435. Pero en otro da un argumento que confunde varias cosas: quien usa de un fundo, dice, tiene el uso lícito de sus frutos, sobre los que no tiene propiedad (*Opus nonaginta dierum*, 4, 266-268. Este ejemplo se repite varias veces). En realidad, quien tiene derecho de uso de un fundo y de explotarlo, tiene la propiedad sobre sus frutos; y quien puede arrancar los frutos de un fundo para comerlos, tiene un cierto derecho de uso del fundo, pero tiene propiedad de los frutos que consume.

58 Cfr. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 281-283 (Salamanca: Andreas a Portonariis, 1556); edición bilingüe, introducción histórica y teológico-jurídica por V. Diego Carro, versión española de M. González Ordóñez (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968). Citado por Idoya Zorroza, “Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: relación y comparación de sus respuestas a un problema común”, 113-129. En: *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España* (Pamplona: Eunsa, 2014), 126-127.

otro obstáculo especial; de la misma manera, la potestad lícita comunísima de usar no es más ineficaz que el dominio común para tornar lícito el uso de hecho. Luego, para esto, para que sea lícito el uso de hecho, basta la potestad comunísima lícita de usar, de modo que no se requiere del dominio, aunque a menudo se requiera de algo más. Pero la potestad lícita comunísima de usar, es la potestad de usar que Dios dio en nuestros primeros padres a todo el género humano antes o después del pecado. Luego, removido todo dominio y si no obsta otra cosa, si subsiste tal potestad de usar, puede ser lícito el uso de hecho. Entonces, si hay alguna cosa consumible por el uso que no se encuentre bajo el dominio de nadie, aquella potestad comunísima de usar basta para esto, para que alguien pueda usar lícitamente de esa cosa, si no hay obstáculo. Entonces, el uso de hecho de tal cosa puede ser lícito sin dominio alguno, y por consiguiente el uso lícito de hecho puede separarse de todo dominio especial o común”⁵⁹. Según Tierney, esos derechos naturales que no pueden exigirse en el foro, sin embargo, se pueden oponer contra un gobernante absolutista⁶⁰. En esto nuevamente se sientan las bases de la ideología que fundará John Locke con ocasión de la “Revolución Gloriosa”. En efecto, Locke es un positivista extremo que, sin embargo, sostiene que, si el gobierno no protege la propiedad, entonces el derecho natural de propiedad puede justificar la rebelión, porque los súbditos han dado su consentimiento al gobierno precisamente para que proteja la propiedad (entendida en sentido amplísimo, que abarca también la vida, pues hay una suerte de potestad sobre el propio ser). En tal caso, desaparece el Derecho y se vuelve al “estado de naturaleza”⁶¹. De esta manera, la propiedad

59 Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 4, 192-207. La misma doctrina se encuentra aquí: aunque Miguel de Cesena [y el propio Ockham] niega que los Hermanos Menores tengan la propiedad o dominio sobre las cosas consumibles, “no por ello quiere excluir que los Hermanos tengan aquel dominio que compete a todo el género humano, si hay alguno semejante, ni quiere excluir a los Hermanos de ese dominio que corresponde a la entera comunidad de los fieles, si es que la entera comunidad de los fieles tiene un dominio común sobre alguna cosa temporal, sino que quería excluir a los Hermanos de todo dominio que pudieran exigir por un litigio judicial, bien sea iniciado por un hermano o por la orden de los Hermanos Menores como un todo” (*Opus nonaginta dierum*, 4, 131-137). Esto mismo se explica un poco más aquí, con la respuesta a algunas objeciones: *Opus nonaginta dierum*, 4, 225-254. En este otro pasaje se nota claramente el carácter polémico de las tesis iusfilosóficas de Ockham: sólo le interesa sostener que el uso lícito se puede separar del dominio especial de una persona o de un colegio, pero no del dominio común del género humano, pues ése era el punto de la polémica con Juan XXII.

60 Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 165.

61 A pesar de todas las semejanzas apuntadas entre las doctrinas de Locke y las de Ockham, no debe perderse de vista que hay diferencias cruciales: (1) según Ockham, a diferencia de Locke (cf. *Ensayos sobre el entendimiento humano* Libro I, §§ 5-13), existe una ley divina previa a pacto alguno; (2) por eso, el estado del hombre previo al pacto y posterior al pecado no es un estado de guerra de todos contra todos. (Aunque hay elementos de ese estado de guerra: Abel se vio obligado a usar la potestad de adquirir particularmente a causa de la avaricia de Caín); (3) Ockham habla de derechos como facultades, pero son facultades que se asientan bien sea en las leyes divinas o bien sea en las leyes

natural lockeana, aunque desaparece con el Derecho positivo, continúa latente y amenazante. El dominio y la facultad de uso que son de Derecho natural según Ockham, pueden ejercerse en la comunidad política (no se encuentran latentes, sino activos aunque sean residuos del estado prepolítico del ser humano), y permiten excluir a los Hermanos Menores del plano jurídico positivo. Curiosamente, podrían constituir la base para excluir también a toda la dimensión visible de la Iglesia del plano jurídico positivo (humano) eliminando toda propiedad y todo poder efectivo en el mundo, convirtiéndola a la Iglesia en una institución con una presencia en el mundo reducida a la esfera de la “moral” o del “Derecho natural”, en los términos que hemos explicado antes⁶².

4) Otro importante cambio, introducido al parecer a causa la doctrina nominalista⁶³, es que niega la distinción entre lo que hoy llamamos persona moral y el conjunto de los individuos humanos que la integran. Los canonistas habían usado una terminología vacilante e inadecuada para hablar de las personas colectivas. Las habían llamado “personas imaginarias” o “representadas”. Juan XXII las consideraba incapaces de llevar a cabo un uso de hecho, como el comer o el beber⁶⁴. Ockham encuentra risible la afirmación de Juan XXII, que ciertamente es errónea. Pero, al corregirla, introduce el franciscano una confusión no pequeña: la persona moral se considerará, como lo hizo también Hans Kelsen en su *Teoría pura del Derecho*⁶⁵, una simple conjunción de individuos⁶⁶.

humanas. En la obra de Locke las “facultades” son probablemente, más bien, poderes físicos que se ejercen de una manera o de otra para preservar el propio interés, y el interés se juzga de una manera hedonista (cf. *Ensayos sobre el entendimiento humano*, II, cap. 20-21); (4) en la obra de Ockham no se dice que el gobierno tenga por fin defender la propiedad.

62 Cfr., por ejemplo, Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 5, 35-41; 61-67, 87-96, 152-163, 252-256. Nótese que Ockham postula que la pureza evangélica exigiría que la Iglesia fuera despojada de todos sus bienes inmuebles. Nada tiene de raro, entonces, que, como ya hemos apuntado, fuera amigo de Luis de Baviera y de Marsilio de Padua, ni que se pueda considerar un precursor de los grandes expolios llevados a cabo por los “muy religiosos” ministros de Enrique VIII, seguidos de las “amortizaciones” en toda la Cristiandad. Por lo mismo, no es sorprendente que los anglicanos lo vean como un precursor de su sistema político-religioso.

63 Marilyn McCord Adams ha mostrado que Ockham negaba que se pudiera conocer la realidad de las relaciones con la razón natural. Cfr. Marilyn McCord Adams, *William Ockham* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987) vol. I, 215-276.

64 Cfr. el texto de la Bula en Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 24-26.

65 Hans Kelsen, *Teoría pura del Derecho* (Buenos Aires: Eudeba, 2009), capítulo 10, n. 7, 134 y ss. Disponible en: <http://cvperu.typepad.com/files/libro-teoria-pura-del-derecho-hans-kelsen.pdf>. Fecha de consulta: 31 de marzo de 2016.

66 Cfr. Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 413-455.

III. LA CONTINUIDAD ENTRE LA FILOSOFÍA TEÓRICA Y ÉTICA DE OCKHAM Y SU FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

El *Venerabilis inceptor* en su obra teórica hace uso sobre todo del término “razón natural”, y usa muy poco la expresión “Derecho natural”. En la obra política, en cambio, usa sobre todo la expresión “Derecho” y “derechos” naturales o humanos, aunque también usa “razón natural”. Pero una consideración cuidadosa de ambos tipos de obra lleva a pensar que no hay oposición alguna en este punto entre ellas. En efecto, muchos de los derechos subjetivos naturales de que habla Ockham son facultades que, según el franciscano, surgen de principios de razón natural (el destino universal de los bienes), que también han sido revelados por Dios. Además, también el Derecho humano (objetivo y subjetivo) surge como una exigencia de la razón natural: para defenderse de los avaros y los tontos⁶⁷.

Por otra parte, el uso que hace Ockham de “razón natural” no se opone ni a su voluntarismo ni a su nominalismo, pues los principios de la razón práctica coinciden con las leyes establecidas por la Voluntad de Dios⁶⁸. Esta conclusión que he alcanzado en otro artículo (“¿Es voluntarista la ética de Guillermo de Ockham?”), se puede confirmar brevemente si uno considera pasajes bastante claros, como el siguiente: “la antedicha doble potestad (de apropiación particular y de establecer gobernantes con jurisdicción temporal) [...] ha sido dada por Dios inmediatamente tanto a los fieles como a los infieles, así que cae bajo precepto, y se cuenta entre las cosas puramente morales: por lo cual obliga a todos, tanto fieles como infieles. Y, por ello, como los infieles se ven precisados por precepto de Dios y del Derecho natural a honrar padre y madre y realizar otras cosas que son necesarias a los prójimos, así se ven precisados también según el caso a realizar tal apropiación y a establecer sobre sí a otros en lo que se refiere a las potestades seculares”⁶⁹. Como se ve, el “Derecho natural”, la “razón natural” y los preceptos universales de Dios se identifican.

Por esta razón, los “derechos” tienen que ser facultades que emanen o bien de las disposiciones arbitrarias de la Voluntad de Dios (y éstos serían los

67 También Brian Tierney apunta esto mismo, que los derechos tal como los concibe Ockham son exigencias de la razón natural. Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 199 (*L'idea dei diritti naturali*, 286-287).

68 La Voluntad de Dios establece esas leyes de manera arbitraria y puede ordenarnos lo que ahora está prohibido y hacer que realizar eso (como odiar a Dios) sea lo que se conforme a la razón natural. Incluso la Voluntad arbitraria de Dios podría disponer según su *potestas absoluta* que no hubiera que respetar los principios de la razón natural, como he mostrado en el artículo que menciono en el texto.

69 Ockham, *Breviloquium*, III, 8, 1-8.

“derechos naturales”) o bien de las disposiciones de la autoridad humana (y éstos son los “derechos humanos”, como la propiedad en sentido estricto). Es a esto a lo que apunta Kevin McDonnell, con una observación que pretende ser un elogio de Guillermo de Ockham: “there is no genuine conflict between Ockham’s earlier and later writings because the principles of right reason perform in the former the same function as the principles of natural law in the latter. Ockham probably avoided, where possible, natural law terminology both because he was sensitive to the confusions of naturalism and because he wished to reject any limitation of God’s power”⁷⁰. Así es: “las confusiones del naturalismo” consistirían en afirmar que hay un bien que no depende de una ley dada por Dios o por el hombre; y afirmar que hay una verdad moral que Dios no pueda modificar sería, según Ockham, pretender limitar la Omnipotencia de la Voluntad de Dios, que no tiene más límites que la contradicción y los que se impone a Sí misma.

El Derecho natural ockhamista es profundamente distinto al clásico. Esta diferencia se manifiesta sobre todo en el hecho de que la autoridad que tiene a su cargo velar por la justicia correctiva, la que Aristóteles llamó “lo justo animado”, es decir, el juez, tiene que limitarse a aplicar el Derecho positivo. Esto por sí solo constituye un cambio revolucionario que sería imposible de sostener si no se hubiera abrazado el nominalismo metafísico en relación con la noción de bien, y el voluntarismo moral, en consecuencia. Este punto lo hemos dejado establecido sin que quepa lugar a dudas, me parece. Y este punto por sí solo justifica afirmar que Guillermo de Ockham constituye el inicio de una tradición jurídica que usa una terminología tomada de los canonistas, pero que modifica hondamente el significado de los vocablos. No hay, por tanto, una sola tradición en torno a las nociones de “derecho [en sentido subjetivo]” o “derechos naturales” o “derechos humanos”, sino, por lo menos, dos: la nominalista, que arranca en el siglo XIV; y la no nominalista, que es previa y que, como esperamos mostrar en otra ocasión, se manifiesta con fuerza en la escolástica española a partir de Francisco de Vitoria.

70 Kevin McDonnell, “Does William of Ockham have a Theory of Natural Law?”, *Franciscan Studies*, 1974, Abstract.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Mortimer. "The Doctrine of Natural Law in Philosophy". En *Natural Law Institute Proceedings*, vol. 1, 65-84. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1949.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Casanova, Carlos A. "Nominalismo jurídico, escolástica española y tradición republicana" *Dikaioyne* 15, 8 (2005).
- Casanova, Carlos A. "¿Es voluntarista la ética de Guillermo de Ockham?", *Acta Philosophica* (en prensa).
- Clark, David. "William Ockham on Right Reason". *Speculum* 48, 1 (1973): 13-36.
- Conti, Alessandro. "Wyclif". En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/wyclif/#2.3>. Fecha de consulta: 3 de febrero de 2016).
- Freppert, Lucan. *Basis of Morality According to William Ockham*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1988.
- Grossi, Paolo. *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*. Milán: Giuffrè Editore, 1992.
- Guzmán Brito, Alejandro. *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid: Iustel, 2009.
- Isler, Carlos. "El nominalismo, ¿está asociado necesariamente a una concepción voluntarista de la ley natural? El caso de Ockham y Hobbes". *Praxis Filosófica Nueva Serie*, 38 (2014): 175-200.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2010.
- McCord Adams, Marilyn. "The Structure of Ockham's Moral Theory." *Franciscan Studies* 46 (1986): 1-35.
- McCord Adams, Marilyn. *William Ockham*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.

- McDonnell, Kevin. "Does William of Ockham have a Theory of Natural Law?". *Franciscan Studies* 34 (1974).
- Ockham, Guillermo de. *Opus nonaginta dierum*. En *Opera politica*, vol. I, editado por J. C. Sikes, H. S. Offler, R. H. Snape y R. F. Bennet. Manchester: Manchester University Press, 1940. *Opera politica*, vol. II, editado por R. F. Bennet, J. C. Sises y H. S. Offler. Manchester: Manchester University Press, 1974.
- Ockham, Quillermo de. *Breviloquium de Principatu Tyrannico*. En *Opera politica*, vol. IV, editado por H. S. Offler. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Ockham, Quillermo de. *Quaestiones variae*. En *Opera Theologica*, vol. VIII, edited by G. Etzkorn, F. Kelley. New York: St. Bonaventure University, 1985.
- Ockham, William. *Quodlibetal Questions*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Olivi, Pedro Juan. "Quaestio *Quid ponat ius vel dominium*". Ferdinand Delorme (ed.). *Antonianum* 20 (1945): 309-330.
- Platón. *República*. Madrid: Gredos, 2011.
- Tierney, Brian. *L'idea dei diritti naturali*. Bolonia: Società editrice il Mulino, 2002.
- Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Tomás de Aquino, *Contra impugnantes*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XLI/A: *Contra impugnantes*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1970.
- Tomás de Aquino, *De regno ad regem Cypri*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42. Roma: Editori di San Tommaso, 1979, 417-471.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. VIII-X: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899. Traducción castellana: *Suma de teología*, vol. III, IV. Madrid: BAC, 1990, 1994.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*, Abridgment by D. C. Somervell. London: Oxford University Press, 1962.

- Villey, Michel. "Droit Subjectif I". En: *Seize Essais*, 140-178. París: Dalloz, 1969.
- Villey, Michel. "La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam". En Michel Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, 149-190. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976.
- Wilk, Michael. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1964
- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Salamanca: Andreas a Portonariis, 1556; *De iustitia et iure libri decem / De la justicia y el derecho*, edición bilingüe, introducción histórica y teológico-jurídica por V. Diego Carro, versión española de M. González Ordóñez. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968.
- Zorroza, M^a Idoya. "Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: relación y comparación de sus respuestas a un problemática común". En: Virginia Aspe, y M^a Idoya Zorroza (eds.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Pamplona: Eunsa, 2014, 113-129.
- Zuckerman, Charles. "The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government: A Critique of Previous Views", *Journal of the History of Ideas* 35 (1973) 579-590.

DOMINIO Y USO EN LA NOCIÓN DE POBREZA DE SAN BUENAVENTURA EN LA *APOLOGÍA PAUPERUM*

GENARA CASTILLO CÓRDOVA
Universidad de Piura

RESUMEN

Al esclarecer la pobreza evangélica, San Buenaventura ofrece las claves antropológicas más profundas de su pensamiento. En ese sentido, el punto central de este artículo es distinguir la relación del ser humano con las cosas materiales en la cual se distingue el dominio o propiedad y el uso que se puede ejercer sobre ellas. Esta cuestión es esclarecida al tratar un tema debatido en su tiempo: la posibilidad o incluso recomendación de una opción vital por la pobreza absoluta, que San Buenaventura aborda, además de por motivos teóricos, como una forma de comprensión del espíritu de la orden franciscana, a la que pertenece. El estudio propuesto se centrará principalmente en el escrito *Apología pauperum* de este autor.

Palabras clave: pobreza absoluta, pobreza voluntaria, pobreza evangélica, uso, dominio, franciscanismo, antropología.

ABSTRACT

St. Bonaventure offers the deepest anthropological keys of his thought when he clarify evangelical poverty. In this sense, the central point of this article is to distinguish the relation of the human being with the material things in which the domain or property is distinguished and the use that can be exerted on them. This question is clarified when discussing a topic debated in his time: the possibility or even recommendation of a vital

option for absolute poverty, which Saint Bonaventure addresses, in addition to theoretical reasons, as a way of understanding the spirit of the Franciscan order, To which it belongs. The proposed study will focus mainly on the written Apology pauperum of this author.

Keywords: absolute poverty, voluntary poverty, evangelical poverty, use, dominion, franciscanism, anthropology.

INTRODUCCIÓN

Al esclarecer la pobreza evangélica, San Buenaventura nos permite advertir sus claves más profundas, lo cual –para el presente propósito– pasa por distinguir el valor antropológico de cómo se dan el dominio y el uso respecto de las cosas materiales.

Como se sabe, en San Buenaventura, este tema es especialmente relevante por tres motivos: el primero, en reacción a la polémica contra las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, en la Francia del siglo XIII frente a los ataques de Guillermo de Saint Amour¹. Como es sabido, eso responde al recelo y rápida expansión en París de profesores pertenecientes a las órdenes mendicantes, expansión que puede justificarse por la respuesta que se da en ellas a un cambio de signo histórico y cultural, que tiene detrás la necesaria traducción del ideal de perfección evangélica desde el modelo monacal y feudal al modelo urbano².

1 Una breve y concisa presentación del problema puede encontrarse en Josep Ignasi Saranyana, *La filosofía medieval: desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca* (Pamplona: Eunsa, 2011), 243-248; quien se remite a Michel Marie Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259* (Paris: Picard, 1972). Cfr. asimismo Francisco León Florido, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010). También responde a esta polémica el propio Tomás de Aquino, quien como afirma J. D. Jones, “St. Thomas Aquinas and the Defense of Mendicant Poverty”, *American Catholic Philosophical Association Proceedings* 70 (1996): 179-191; 179, la defensa tomasiana de la pobreza mendicante (en los dos trabajos: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* y *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religione ingressu*) utiliza argumentos semejantes a los de San Buenaventura.

2 Puede decirse que tanto dominicos como franciscanos, ambos órdenes mendicantes, nacieron en el seno de la Iglesia para responder y atender a necesidades espirituales nuevas de su tiempo y cumplen su función en espacios urbanos; cfr. Bonifacio Palacios Martín, “Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII”. En *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, coordinado por José Ignacio de la Iglesia Duarte, Javier García Turza, José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, 29-42 (Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1996), 29-33. También Javier García Turza, “De los monjes a los frailes. La coyuntura del año 1200 en la sociedad y en la Iglesia”. En *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, coordinado por José Ignacio de la Iglesia Duarte, Javier García Turza, José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, 13-28 (Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1996).

El segundo, para la autocomprensión del espíritu de la orden franciscana, a la que pertenecía, que estaba sufriendo una dura prueba en las diferentes reacciones y posturas que tuvo en relación al papado en cuanto a la justificación de los medios eclesiásticos acordes a su identidad³.

Y el tercero, la diferente interpretación interna a la orden del papel y valor de la pobreza, que define de manera central a la orden, en la discusión sobre los dos testamentos de San Francisco y el modo de entender la pobreza y el *usus pauper*, que llevó incluso a una división en el seno mismo de la orden franciscana entre conventuales y los espirituales⁴.

Por los motivos anteriores, puede verse que tras ellos hay un punto de confluencia, la justificación de la relación del hombre con el mundo y con las cosas en clave franciscana de la defensa de la noción de pobreza absoluta. El análisis de esta noción desde su trasfondo antropológico en San Buenaventura⁵, buen exponente del espíritu franciscano, lo analizaremos desde su escrito *Apología pauperum*, la cual va a servirnos de base en el presente estudio.

De entre todo este escrito apologético, es de considerar que “el capítulo esencial de la *Apología pauperum* es el capítulo 7, que constituye un vasto tratado de la pobreza evangélica vivida por San Francisco, Buenaventura recoge y amplifica aquí todo lo que ha publicado ya sobre el problema, desde la *Lectura Super Sententias* a las cuestiones disputadas *De perfectione evangelica*”⁶

Como es sabido, San Buenaventura escribe su *Apología pauperum*, para defender la pobreza evangélica de quienes la atacaban, en concreto respecto de Gerardo de Abbeville⁷. Así, “la acumulación acertada de las autoridades, de la

3 Para la historia de la orden es útil el trabajo de Gratien de Paris, *Histoire de la Fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII siècle*, Bibliographie mise à jour par M. d'Alatri, S. Gieben (Roma: Instituto Storico du Cappuccini, 1982); un trabajo específico sobre la pobreza franciscana es el realizado por M. D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323* (St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1998).

4 Cfr., por ejemplo, una breve presentación en Saranyana, *La filosofía medieval*, 363-364, además de los clásicos trabajos de David Burr, “The Correctorium Controversy and the Origins of the Usus Pauper Controversy”, *Speculum* 60, 2 (1985): 331-342; John R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year 1517* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

5 Cfr., por ejemplo, Manuel Lázaro Pulido, “La categoría «Pobreza» en la Metafísica de la expresión de san Buenaventura”. En A. Musco, C. Compagno, S. D'Agostino (eds.), *Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages. XII International Congress of Medieval Philosophy* (Palermo, 16-22 settembre 2007), t. II-2 (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012); “Fuentes filosóficas de la «filosofía de la pobreza» en el pensamiento bonaaventuriano”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 161-172.

6 Jacques Guy Bougerol, *Introducción a San Buenaventura* (Madrid: BAC, 1984), 310

7 Cfr. Guy Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 308-311.

Sagrada Escritura y de la Patrística, le permite a Buenaventura concluir que la pobreza vivida por Cristo y los Apóstoles con la renuncia a toda propiedad personal y en la extrema escasez de los medios de subsistencia, no sólo es lícita, sino que es digna de alabanza y perfecta. Lo que no quiere decir –añade él enseñada– que sea imperfecto renunciar a toda propiedad personal para poseer en común, lo que significa es que las palabras y el ejemplo de Cristo pueden tomarse a la letra o en su espíritu. Lo que Cristo prescribe a unos no es más que consejo para otros”⁸.

I. EL CAMINO DEL DESPRENDIMIENTO DE LO SENSIBLE

Como sucede con muchos filósofos cristianos, San Buenaventura, tiene delante dos saberes que le dan noticia de la realidad y de lo absoluto, el saber de la razón y el de la fe, el natural y el sobrenatural, que planteados con rigor dan lugar a la conocida relación entre filosofía y teología. En ese ámbito, si bien él no encuentra oposición entre ambas (no podría haberla ya que proceden de un mismo Origen) tiene clara la superioridad del saber de la fe y la teología:

“Buenaventura no les reprocha a los filósofos, ni siquiera a los «illuminati», no haber tenido la fe. Esto para ellos era imposible. Pero reconoce que para el cristiano, que tiene el «lumen fidei», los errores de los filósofos saltan a la vista. Los filósofos ignoraban el verdaderosentido de la eternidad que la revelación le enseña al cristiano; ignoraron el mal que padece el hombre, ignoraron el médico: Jesucristo; ignoraron la medicina: el Espíritu Santo”⁹.

Si la vida cristiana tiene como fin la configuración con Jesucristo (lo que lleva a la glorificación divina), no es de extrañar que, como afirma Manuel Belda, la teología de San Buenaventura sea cristocéntrica¹⁰. En este sentido, su Modelo a seguir es determinante en todo, también y especialmente en lo que toca a la pobreza, ya que como subraya San Buenaventura, Jesucristo “debió abrazar con sumo afecto, mostrar con el ejemplo y predicar con la palabra lo contrario a la avaricia”¹¹, contraponiendo así la pobreza evangélica a la avaricia, como luego veremos.

8 Guy Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 311.

9 Guy Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 76.

10 M. Belda, M. *Guiados por el espíritu de Dios* (Madrid: Palabra, 2006), 129.

11 San Buenaventura, *Apología de los pobres*. En *Obras*, vol. VI, edición bilingüe, edición preparada, anotada y con introducciones por los padres Fr. León Amorós, OFM., Fr. Bernardo Aperribay, O.F.M., Fr. Miguel Oromi, O.F.M.; Miguel Oltra, O.F.M. (Madrid: BAC, 1972), cap. VII, 2.

Pero no hay que perder de vista que en el fondo se trata de un gran proceso que es la progresiva identificación con Jesucristo, en donde se da el maravilloso juego entre lo humano y lo divino, entre la correspondencia humana y la gracia sobrenatural teniendo bien en cuenta que el ser humano posee cuerpo y por consiguiente tiene que atender una serie de condicionamientos, para empezar alimento, casa y vestido; más aún cuando tiene como mandato divino cuidar de su vida y de los demás. Entonces surgen las preguntas: ¿De qué manera habría que relacionarnos con las cosas? ¿Cómo medios o como fines? ¿Si son medios cuál es el fin propio del ser humano?

Evidentemente, si el fin último es Dios, si es el Absoluto, todo lo demás es relativo; pero como el Absoluto no es una idea sino una persona que nos ha dado el ser por amor, lo que se plantea es la aceptación y la correspondencia humanas, que van más allá de la simple reciprocidad o de la justa retribución y entra en otra órbita, en otra “lógica”, que es la del amor que lleva a la mutua inhesión, una profunda configuración con Aquél a quien se ama.

En ese “camino” de la configuración con Jesucristo –que es el pilar de la teología mística de San Buenaventura– es donde se plantea el desprendimiento de lo corpóreo, material y sensible. En su famoso *Itinerario* (c. 7, n. 5), nos da cuenta de la “docta ignorancia” y del desprendimiento de sí mismo para adentrarse en las vías de la contemplación mística recomendándonos que “si a ellas quieres llegar por el camino mejor, prescindas de toda operación de los sentidos o del entendimiento, de lo sensible y de lo invisible, del no ser y del ser; y en la medida de lo posible, con el mayor abandono de ti mismo sumérgete en unidad con aquel que está sobre toda esencia y sobre toda ciencia. Pues saliendo de ti mismo y de todas las cosas, así, despojado de ti y de todas ellas por inmensurable y extático desbordamiento de tu mente, te elevarás por encima de todo ser hasta el fúlgido rayo de las divinas tinieblas”¹².

Dicho de manera breve, la vida cristiana conlleva una vía negativa, pero como toda vía no es para quedarse ahí, sino que se trata de negar para poder afirmar, se va de la negación de todo lo que no es Dios, en un proceso de purificación interior, para tratar de no obstaculizar la presencia de Dios y su gran dinamismo vital.

Asimismo, “la teología evoluciona sobre estos tres modos: el modo simbólico, que enseña el buen uso de lo sensible; el modo especulativo, que enseña el

12 Cfr. San Buenaventura, *Itinerario de la mente hacia Dios* (Buenos Aires: Aguilar, 1957).

buen uso de lo inteligible; el modo místico, que nos lleva hacia los arrobamientos y los éxtasis del espíritu”¹³.

II. LA AVARICIA Y LA “POBREZA DE ESPÍRITU”

La avaricia se define como el afán excesivo o desordenado de acumular bienes materiales, de poder o posición social, más allá de lo necesario y con el fin de autoafirmarse o vanagloriarse uno mismo¹⁴. Y como dichos bienes son externos, efímeros y transitorios, el ser humano no puede asirlos de tal manera que su posesión esté asegurada, de ahí que es conveniente el desprendimiento de la mente y la voluntad respecto de ellos como una cierta protección respecto de su caducidad y del engaño de poner la seguridad en ellos o en uno mismo.

Dicho riesgo y por el contrario esa sabiduría o prudencia la tuvieron también algunos filósofos paganos, por ejemplo los estoicos, ¿qué es lo propio de la pobreza evangélica? Que no se reduce a ser un recurso para defenderse de un peligro sino que es una condición para amar, es decir que la finalidad no está en uno mismo sino en Dios a quien se ama.

Así, viviendo en el mundo el cristiano no “es” de este mundo, sino que aspira –de acuerdo con la naturaleza del espíritu que posee– a una vida que perdura siempre y cuya dinámica es el amor. Por eso, el desprendimiento de los bienes materiales en razón de la superioridad de los bienes espirituales, es lo que nos descubre una de las claves de la auténtica pobreza: la del espíritu cuya finalidad es la de ser libres para amar.

De acuerdo con lo anterior J. Guy sostiene que “La pobreza evangélica por la que somos configurados con Cristo es la pobreza de espíritu. Es la esencia de la vida apostólica. Porque de los dos modos de practicar la pobreza, no poseer nada ni en privado ni en común, el primero fue el de la Iglesia primitiva; el segundo, el de los apóstoles. Buenaventura demuestra entonces que Cristo ha

13 Guy Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 104.

14 En otro orden, la avaricia se opone a la liberalidad en la forma de tenerlas enseñoreándose de ellas y no retenido por ellas; así lo advierte Aristóteles, a quien sigue Santo Tomás; cfr. el trabajo colectivo: Laura E. Corso, M^a Idoia Zorroza, editoras, *Justicia y liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el siglo de oro*, 191-204 (Pamplona: Eunsa, 2012); además de los trabajos: M^a Idoia Zorroza, “Dominio y liberalidad según Francisco de Vitoria”. En Laura E. Corso, M^a Idoia Zorroza, editoras, *Justicia y liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el siglo de oro*, 191-204 (Pamplona: Eunsa, 2012); “Usura y codicia, entre la economía y la moral”. En José Luis Fuertes, Manuel Lázaro Pulido, M^a Idoia Zorroza, editores, *Pasiones y virtudes en la época del Greco*, 185-199 (Pamplona, Eunsa, 2016).

vivido esta pobreza penuriosa, sin tener vivienda, sin tener dinero. Pobre desde su nacimiento, pobre en su vida, pobre en su muerte”¹⁵.

A lo cual añade: “Lo que significa es que las palabras y el ejemplo de Cristo pueden tomarse a la letra o en su espíritu. Lo que Cristo prescribe a unos no es más que consejo para otros. La desnudez del corazón y del cuerpo supone, efectivamente, tres grados: es ya grande en la renuncia a todo lo superfluo; es todavía mayor en el rechazo de toda propiedad personal y en la abnegación de la propia voluntad; es sublime en el rechazo de todo bien en común y en la aceptación de vivir en la indigencia”¹⁶.

San Buenaventura va a la raíz, afirmando tajantemente que “la avaricia es la raíz de todos los males, apeteciéndola, algunos erraron en la fe. De esta raíz que lleva aneja la soberbia, reciben todos los males origen, pábulo e incremento”¹⁷.

Así pues, tenemos descubierta la causa más profunda de la avaricia y es la soberbia, el amor desordenado de uno mismo. Y por tanto, nos aclaramos de por qué la pobreza de espíritu –que es diferente de la pobreza espiritual– sea necesaria para amar a Dios, ya que si con la avaricia se aman desordenadamente los bienes materiales o el poder por uno mismo, no se puede amar a Dios; si la mirada la tenemos en los bienes materiales en razón de uno mismo la desviamos de Dios; si nuestra mente y nuestro querer están ocupados con ellos no queda sitio para nadie más que uno mismo.

Por tanto, se entiende la vigilancia que San Buenaventura propone: “puesto que el vicio y el desorden de la avaricia radican en el afecto de la mente, pero la ocasión e incentivo se toman de las cosas externamente poseídas, por lo mismo es necesario que la perfecta extirpación de su raíz considere lo uno y lo otro, para que el herrumbroso afecto de la avaricia y la seductora posesión de los bienes terrenos se renuncien tanto espiritual como corporalmente”¹⁸.

Y para mayor advertencia, afirma San Buenaventura, “la razón principal de huir las riquezas es que o rara vez o nunca pueden poseerse sin amor”¹⁹. Es el apego de la mente y voluntad lo que hay que vigilar para poder conseguir la llamada pobreza de espíritu que conlleva el desprendimiento afectivo de los bienes.

15 Guy Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 310.

16 Guy Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 311.

17 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 1.

18 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 2.

19 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 2.

Al respecto afirma Polo: “Siguiendo el texto de San Mateo sobre el Sermón de la Montaña, la primera de las bienaventuranzas dice “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los Cielos”²⁰. Es una referencia a la *humildad*, virtud sin la cual las demás no lo son [...]. La humildad tiene que ver también con el *amor personal*, el cual, recordemos, es superior al *yo*, que es la cima de la *esencia* humana: la *sindéresis*”²¹.

III. DOMINIO Y USO DE LOS BIENES MATERIALES

De lo expuesto anteriormente San Buenaventura puede distinguir entre dominio (propiedad) y uso: “Pero como acerca de la posesión de las cosas temporales pueden considerarse dos cosas, a saber el dominio y el uso, y el uso está necesariamente ligado con la presente vida, es propio de la pobreza evangélica dejar las posesiones terrenas en cuanto al dominio y propiedad, y respecto del uso no rechazarlo por completo, sino estrecharlo”²².

“Como sea doble el dominio de las cosas: privado y común, uno relativo a determinada persona, otro en cambio a determinado colegio; y el primero pueda abdicarse reteniendo el segundo; y pueda también abdicarse del segundo juntamente con el primero, doble será también la perfecta profesión de la pobreza según este doble modo citado: una, por la cual alguno, renunciando el dominio particular o personal de todas las cosas temporales, se sustenta de lo que no es suyo, es decir, de lo que no le es propio, sino participando con otros y simultáneamente poseído con derecho común; otra por la cual alguno, renunciando a todo dominio de las cosas, lo mismo en particular que en común, se sustenta de lo no suyo, es decir de lo no propio, sino ajeno, ofrecido, sin embargo, piadosa y justamente por otros para su sustento”²³.

Como ya señalamos, tal desprendimiento efectivo y afectivo de los bienes temporales no es por la finalidad de estar libre de ellas y no dejarse “tocar” por ellas, sino que el fin es estar libres para poder poner toda la mente y la voluntad en el amor a Dios. Por ello San Buenaventura sostiene que dicho desprendimiento va unido a la confianza en Dios que no abandonará a su discípulo en sus verdaderas necesidades y le proveerá de lo necesario para vivir; de esa manera

20 *Mateo*, 5, 3.

21 Leonardo Polo, *Epistemología, creación y divinidad*. En *Obras completas de Leonardo Polo* (Pamplona: Eunsa, 2015), 301.

22 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 3.

23 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 4.

se pone de relieve que los bienes superiores son más importantes que los materiales²⁴.

La subordinación de los bienes materiales respecto de los bienes espirituales lo es en cuanto el destinatario es el amor divino. Por eso San Buenaventura advierte que aunque se vendieran todas las cosas y se dieran a los pobres aquello no basta para perfección si no se sigue de corazón a Dios, por lo que cita a Rabano Mauro cuando dice “entre tener pecunia y amar la pecunia hay alguna distancia. Muchos que las tienen no las aman, y muchos que no las tienen las aman, y otros las tienen y las aman, y otros que se gozan en no tenerlas ni amarlas, y el estado de estos últimos es el más seguro”²⁵. Esta última es la pobreza extrema, en que se ama junto con ella, la penuria que lleva consigo, ya que se considera que la riqueza está en el amor divino, tal como consta en el mandato divino “buscad el Reino de Dios y todas las cosas se les darán por añadidura”²⁶.

San Buenaventura expone prolijamente diversos testimonios de santos doctores, pero señala que “sin embargo, de aquí no puede ni debe inferirse que sea imperfecto poseer algo en común a los que han abdicado las propiedades de las cosas, ya que, así como son diversos los modos de la perfecta castidad [...] así de la misma manera se ha de entender en los modos de la perfecta pobreza”²⁷.

Él va a lo nuclear: “Pero la desnudez del corazón y de cuerpo tiene un triple grado. Hay una que es grande, la cual consiste en la renuncia de toda superfluidad y de toda posesión [...]. Hay también una desnudez mayor que consiste no sólo en lo dicho, sino además en la renuncia de la potestad de poseer propiedades y en la negación de la voluntad propia [...]. Por desnudez entiende no sólo en cuanto a la apropiación de las haciendas, sino también de la propia voluntad [...]. Hay aún otra desnudez, que consiste en todo lo dicho y además en la renuncia de toda hacienda transitoria, con penuria e indigencia del propio sustento”²⁸.

De esta manera exime a las riquezas de culpa o de que sean un mal en sí mismas: “Aquella palabra de San Gregorio en la que dice que en la riqueza no está la culpa, sino en el afecto, en modo alguno contradice a las consideraciones antecedentes si bien se entiende. Si alguno piensa que se halla culpa en la riqueza, bien causativa, bien formalmente yerra con los maniqueos, y esto lo reprende San Gregorio. Pero si alguno entiende que la riqueza es ocasión de la culpa, no

24 Cfr. San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 10.

25 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 13.

26 Mateo, 6, 33.

27 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 16.

28 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 22.

se desvía de la verdadera sentencia, puesto que la misma Verdad dice por San Marcos: ¡Qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas! Pero de ningún modo la riqueza opone dificultades a los que quieren entrar en el reino de Dios, salvo en cuanto ocasión de inclinación al mal o de distracción del bien”²⁹.

Por tanto, el problema no es las riquezas en sí mismas, sino el mal “uso” que se hace de ellas. Efectivamente, saber usarlas requiere de un dominio y control de uno mismo. Polo sostiene que una desmesura o descontrol respecto de los bienes materiales (actualmente consumismo) impide ver los bienes más altos: “En el consumismo se pierde la dignidad del ser humano, que queda reducido, como dirá San Pablo, a su vientre. El remedio a estos errores está en una revalorización del sentido de la pobreza cristiana, virtud que libra al hombre de encerrarse en la temporalidad y le abre a los bienes más altos. Se trata, en definitiva, de la diferencia entre el *tener* siempre más y el *ser* siempre más”³⁰.

Desde la antropología filosófica clásica se puede ver que el ser humano es relacional, poseedor en cuanto que tiene naturaleza humana, lo cual es recordado por Polo, quien sostiene que “son tres los niveles de pertenencia humana: 1) el hombre es capaz de tener según su hacer y según su cuerpo: éste es un primer nivel; 2) el hombre es capaz de tener según su espíritu, y eso es justamente lo racional en el hombre; 3) por último, el hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) en su misma naturaleza una perfección adquirida. Es lo que los griegos llaman virtud o hábito”³¹.

Si los tres niveles del tener tienen una jerarquía de acuerdo a la intensidad de la posesión, los bienes materiales deben subordinarse a los bienes del conocimiento y a los bienes éticos. La anomalía de la avidez tiene relación con la incapacidad de controlar los deseos de posesión de bienes considerados necesarios por parte de la inteligencia y de la voluntad.

El control está encomendado a los niveles de posesión superiores, pero realizarlo es libre, está encomendado al sujeto que requiere de conocimiento y de voluntad. A diferencia de los animales las necesidades humanas, aún con toda su urgencia, pueden ser “racionalizadas” en el ámbito de la convivencia. Según Polo: “El hombre descubre nuevos objetivos, que suponen, por el momento, una carencia; pero no de un modo instintivo, sino en la misma medida en que va desplegando sus virtualidades en la convivencia. La articulación de experiencias

29 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 24.

30 Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, 279.

31 Leonardo Polo, *Sobre la existencia cristiana* (Pamplona, Eunsa, 1996), 106.

de carecer, de posesión de capacidades y de objetivos por alcanzar, y de ejercer acciones en orden a ellos, remite a la voluntad”³².

En este sentido cabe considerar que es la misma naturaleza humana la que nos pone delante la índole de lo medial, de los medios materiales, del dinero, del poder, etc. Sólo el ser humano sabe qué es un medio, un animal carece de ese conocimiento, su relación con los medios es instintiva, los ubica como término de sus tendencias, pero no puede llegar al concepto de medio.

¿Y cuál es la índole de lo medial? ¿Cuál es el estatuto de los medios? Consiste en que son remitentes, es decir que no hay ningún medio que se cierre en sí mismo sino que –para decirlo en términos heideggerianos– está por “mor de”, en vista de otro. Es la condición relacional del ser humano que se extiende a los medios. Dicha la remitencia constituye un plexo.

Por ello es pertinente tener en cuenta dicho tejido para no romper la índole de lo medial y en definitiva descubrir a las demás personas³³. De este modo, atendiendo a la naturaleza humana tenemos que el ámbito de los medios constituye un plexo, y con ello una comunidad, por ello el uso de los bienes no puede romper el plexo social, sin causar grandes deterioros.

Según Polo, “es evidente que el mundo construido por el hombre (el conjunto de relaciones, el plexo referencial), ese mundo es común. No solamente existe para uno, sino para una comunidad, porque como plexo es construido y es comprensible por muchos. La convivencia humana no es un hecho fortuito. El hombre forma sociedades en tanto que articula su conducta práctica. Dicha articulación es inherente a su naturaleza. [...] El reparto del plexo obedece a ciertos criterios funcionales y de uso, pero es posible *a priori* por la definición de la naturaleza humana que hemos propuesto”³⁴.

En esa línea se puede decir que en rigor no hay propiedad absoluta: “A cada hombre o a cada grupo se adscriben unas cuantas cosas. Pero no hay que olvidar que esas cosas pertenecen al plexo: están en él, no son *khrémata* sino en él. La idea de propiedad privada absoluta es una contradicción. El hombre es propietario precisamente porque posee por naturaleza. Pero como su forma de poseer en su nivel más primario, que es el corpóreo constructivo práctico, constituye un plexo, la propiedad privada, que es la adscripción de una parte del plexo, no puede hacerse rompiendo las conexiones totales, porque entonces perdería su

32 Leonardo Polo, *Quién es el hombre* (Madrid: Rialp, 52003), 97.

33 Cfr. J. Rospligiosi, “Economía, conceptoides y judicoides”, *Revista Miscelánea poliana* 49 (5/1/2015), disponible en: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp49.htm>.

34 Polo, *Sobre la existencia cristiana*, 113.

sentido”³⁵. Por tanto, el uso libre de los bienes materiales tendría que ser responsable.

Y por eso también uno es libre de renunciar a la propiedad de los bienes materiales, como recuerda San Buenaventura al comentar el pasaje evangélico en el que Jesús les pide a los apóstoles no llevar “saco ni alforja”: «El que prohibió el saco y la alforja concede percibir el sustento por la predicación». Y Rabano Mauro sobre San Mateo: «Es claro que el Señor no ordenó esto como prohibiendo que los evangelistas vivieran de otro sustento que el que les suministraban aquellos a los que anunciaban el Evangelio; de otro modo obró contra este precepto el Apóstol, que se alimentaba del trabajo de sus manos; sino que les dio potestad por la cual conociesen que estas cosas se les debían. Pero cuando se da potestad, es lícito a cada uno el no usarla y ceder su derecho» Hasta aquí Rabano. De todo lo cual se colige claramente que las citadas palabras del Señor, según las consideraciones precedentes, se pueden entender espiritual y literalmente, como consejo, como precepto y como permisión. Así, se quita del medio toda calumnia en contra, si se comprende, claramente esta múltiple acepción”³⁶.

En definitiva, el gran tema del dominio y uso de los bienes apela a la sabiduría de la inteligencia y al querer vigoroso de la voluntad. Dicho de otra manera: el avaro se queda corto, se podría decir que tiene codicia pero no ambición. La auténtica ambición no se queda en uno mismo, sino que es capaz de agrandar su corazón para querer más bienes sin perder de vista el plexo social, y como en la categoría de bienes los más altos son las personas, el dominio y uso de los bienes debe llevar a amar más en el plano personal a las personas humanas y cuando se es cristiano también y fundamentalmente a las personas divinas; todo lo cual –como va en la línea del “ser” personal, es lo que hace feliz cada quien.

También por eso, “el avaro es el hombre más infeliz. Receloso de todos, se aísla. No tiene amistades ni siquiera entre aquellos de su misma carne, a quienes ve siempre como explotadores que, en relación a él, sólo albergan un único deseo: que muera pronto para heredar sus riquezas. Queriendo ahorrar hasta la saciedad, se niega todo en la vida y así no goza ni de este mundo ni tampoco de Dios, ya que sus renunciaciones no son por Dios”³⁷.

En suma la pobreza evangélica nos enseña a usar bien de los bienes materiales y aún cuando tenga o renuncie al dominio y propiedad de los bienes, no

35 Polo, *Sobre la existencia cristiana*, 113.

36 San Buenaventura, *Apología de los pobres*, cap. VII, 20.

37 Raniero Cantalamessa, *Pobreza* (Valencia, EDICEP, 2003), 83.

es restrictiva sino que es muy ambiciosa: se atreve a querer nada menos que a Dios, que es más que Bien Supremo y Absoluto, es Persona; que como es eminentemente relacional, en rigor son tres Personas divinas. El planteamiento y la vida cristiana llevan al sujeto a no quedarse corto, a entrenar la mente y la voluntad para desprenderse de lo que no es Dios, usándolo para todo lo que le lleve a unirse más a él, a su Voluntad, a su Gloria. En esa dinámica los bienes de este mundo adquieren su mejor uso y rendimiento, cuando se “meten” en la economía de la salvación. Éste es el mensaje de San Buenaventura, lo cual refrendó con su vida y obra.

BIBLIOGRAFÍA

- Belda, M. *Guiados por el espíritu de Dios*. Madrid: Palabra, 2006.
- Buenaventura, San. *Apología de los pobres*. En *Obras*, vol. VI, edición bilingüe, edición preparada, anotada y con introducciones por los padres Fr. León Amorós, OFM., Fr. Bernardo Aperribay, O.F.M., Fr. Miguel Oromi, O.F.M.; Miguel Oltra, O.F.M. Madrid: BAC, 1972.
- Buenaventura, San. *Itinerario de la mente hacia Dios*. Buenos Aires: Aguilar, 1957.
- Burr, David. “The Correctorium Controversy and the Origins of the Usus Pauper Controversy”. *Speculum* 60, 2 (1985): 331-342.
- Cantalamesa, Raniero. *Pobreza*. Valencia, EDICEP, 2003.
- Corso, Laura E., Zorroza, M^a Idoya, editoras. *Justicia y liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el siglo de oro*. Pamplona: Eunsa, 2012.
- Dufeil, Michel Marie. *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*. Paris: Picard, 1972.
- García Turza, Javier. “De los monjes a los frailes. La coyuntura del año 1200 en la sociedad y en la Iglesia”. En *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, coordinado por José Ignacio de la Iglesia Duarte, Javier García Turza, José Angel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, 13-28. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1996.
- Gratien de Paris. *Histoire de la Fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII siècle*, Bibliographie mise à jour par M. d'Alatri, S. Gieben. Roma: Instituto Storico du Cappuccini, 1982.

- Guy Bougerol, Jacques. *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: BAC, 1984.
- Jones, J. D. “St. Thomas Aquinas and the Defense of Mendicant Poverty”. *American Catholic Philosophical Association Proceedings* 70 (1996): 179-191.
- Lambert, M. D. *Franciscan Poverty. The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1998.
- Lázaro Pulido, Manuel. “Fuentes filosóficas de la «filosofía de la pobreza» en el pensamiento bonaventuriano”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 161-172.
- Lázaro Pulido, Manuel. “La categoría «Pobreza» en la Metafísica de la expresión de san Buenaventura”. En A. Musco, C. Compagno, S. D’Agostino (eds.), *Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages. XII International Congress of Medieval Philosophy (Palermo, 16-22 settembre 2007), t. II-2*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012.
- León Florido, Francisco. *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Moorman, John R. H. *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year 1517*. Oxford: Clarendon, 1968.
- Palacios Martín, Bonifacio. “Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII”. En *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, coordinado por José Ignacio de la Iglesia Duarte, Javier García Turza, José Angel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, 29-42. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1996.
- Polo, Leonardo. *Epistemología, creación y divinidad*. En *Obras completas de Leonardo Polo*. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Polo, Leonardo. *Quién es el hombre*. Madrid: Rialp, 2003.
- Polo, Leonardo. *Sobre la existencia cristiana*. Pamplona, Eunsa, 1996.
- Rospigliosi, J. “Economía, conceptoides y judicoides”, *Revista Miscelánea poliana* 49 (5/1/2015), disponible en: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp49.htm>
- Saranyana, Josep Ignasi. *La filosofía medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Zorroza, M^a Idoia. “Dominio y liberalidad según Francisco de Vitoria”. En Laura E. Corso, M^a Idoia Zorroza, editoras, *Justicia y liberalidad. Antecedentes*

medievales y proyecciones en el Siglo de Oro, 191-204. Pamplona: Eunsa, 2012

Zorroza, M^a Idoya. “Usura y codicia, entre la economía y la moral”. En José Luis Fuertes, Manuel Lázaro Pulido, M^a Idoya Zorroza, editores, *Pasiones y virtudes en la época del Greco*, 185-199. Pamplona, Eunsa, 2016.

THE SPIRITUAL FORMATION OF THE BOURGEOIS MERCHANT

MARK HANSSEN

Catholic University of America

RESUMEN

El presente artículo estudia la emergencia del comercio y la prosperidad de la vida cívica en la Edad Media en relación con los cambios en la espiritualidad de la época y con la inclusión de los laicos en la vida religiosa. La aparición de las órdenes mendicantes influye en la cada vez más preeminente posición y personalidad pública del comerciante así como en la concepción del valor religioso y social de la actividad económica. Las órdenes mendicantes reelaboran el estatuto de la actividad comercial y el espíritu que es condición de posibilidad para dicha actividad.

Palabras clave: Órdenes mendicantes, Franciscanos, Dominicos, Renacimiento, Mercader, actividad económica, pobreza voluntaria.

ABSTRACT

The article wants to study the re-emergence of commerce and thriving of civic life in the Middle Age in connection with the changes in spirituality of the time with the inclusion of the laity in religious life. The emergence of mendicant orders influences the increasingly prominent stature and public *personae* of the merchant and a conception of the religious and social value of economic activity. Mendicant orders re-elaborate the status of commercial activity and the spirit that is condition to that activity.

Keywords: Mendicant orders, Franciscan, Dominican, Renaissance, Merchant, economic activity, voluntary poverty.

In surveying the influence of transformations in religion and spirituality on the course of Western cultural and economic history, it is important to distinguish the character of the religious traditions of the time period under consideration. In this regard and in relation to the rising status of the figure of the merchant in medieval and Renaissance society in general, we must view the re-emergence of commerce and thriving of civic life in the Middle Age in connection with the tumultuous changes in spirituality of the time. Long-standing monastic religious forms turned away from withdrawal into isolated, cloistered communities set apart from the world and toward a presence in newly developing cities. They focused their efforts on the broader inclusion of the laity in religious life.

Through the emergence of the Franciscan and Dominican orders, dramatic emphasis was placed on the reform of the Church rather than its establishment. This was part and parcel of a rededication to charity, to intellectual clarity on the sacred order and moral life, and to preaching that was coupled with extreme ideals of voluntary poverty and purifying asceticism. A degree of discipline that had hitherto been joined to withdrawal from the world, made its way into the heart of cities and urban culture – along with an extraordinarily elaborate moral theology.

The increasingly prominent stature and public *personae* of the merchant at the time shows all the marks of the intimate participation of leading religious and intellectual authorities, so deeply influenced by these religious orders, in the creation of a common cultural conception of lay religious practice. The religious life of the laity was at least in part to be pursued through the ordinary contribution of goods and services to the common good. Indeed, without such a conception of the religious and social value of economic activity, there could be no public space for the status and deference increasingly accorded, not to merchants in general, but to a highly stylized stereotype of honest, patient, moderate, prudent and public-minded, even Christian, merchants.

Preachers and humanists of the time, with deep ties to the mendicant orders and their spiritual emphasis upon perfect charity and voluntary poverty, consistently emphasize an increasingly more precise ideal for the formation of a merchant's character. They elaborate not only the particular rules which a man of commerce must abide by in his trade, but also the spirit in which he must work and the end which he must keep in mind. Both the ideal and the rules were

articulated as preconditions for obtaining social status – the earthly prize which awaited those merchants who performed valuable service to their Christian community. In what follows, we examine briefly the intellectual process of how Scholastics and preaching friars arrived at their re-evaluation of commercial activity and the requisites of interior spirit with which they sought to condition that activity.

Our purpose here is to show how the broad intellectual-spiritual work of Scholasticism integrated the rise of the city into their vision of Christian civilization. Viewing ordinary lay life as a mode of life that could be conducted as a lay religious service, the Scholastics and preachers wove Christian ethical connotations into the private practice of commerce in such a way that many a merchant could grasp otherwise mundane bourgeois activities and economic virtues in a new, spiritual light. It is not that such conduct was simply conflated with virtue, but that the responsible conduct of business became a quasi-virtue particular to lay life. If this effort went a long way toward civilizing commerce, it undoubtedly also went a long way toward civilizing Christian spirituality. The notion of a good Christian certainly took on a more mundane and less ascetic character with the emergence of the concept of the spirit of poverty rather than actual destitution. So too, the notion of a “good” merchant, who conducted himself with a pre-approved Christian propriety and a spirit of measure in the pursuit of wealth, attained to the status of a “true” and justly “esteemed” merchant.

Moreover, to the motivating weight of this ethical-religious and social approbation was added the concomitant recognition of the wealth that the merchant class created and the exalted dignity of his office. The respect and wealth that were the rewards of Christianly conducted commercial activity were of singular import in the formation of the social identity, self-image and inspiring motivations of the merchant class. Commercial conduct was to conform to a certain standard of sociability, indeed to an exalted standard of perfect sociability of intention.

It is often forgotten that the forces of political authority and coercive law are often exceeded by a meticulous social conformity that can be produced by inspiration through spiritual conscience and enforced by social approbation. If the law focuses on exterior actions as requisite conditions for justice in commutative exchange and in public action, we are here more concerned with the intention of the merchant as characterized by a sense of civic duty and discipline in his work that were the requisites of social approval and the origins of bourgeois social emulation and self-image.

I. THE MERCHANT IN THE MEDIEVAL ARISTOTELIAN TRADITION

With regard to Scholastic economic thought and ethics, the tradition which the medievals followed was –as in so many cases– Aristotelian. Aristotle, however, had not been particularly favorable toward economic activity. The Aristotelian conception of human political life as natural functioned as a strict limitation on many forms of economic activity. For, in Aristotle, the political life of man was, as has been repeated so many times, natural in a two-fold sense that ultimately precluded a number of economic activities as “unnatural.” First, the city is called natural in Aristotle on account of its origins, i.e. insofar as it arises from the struggles of familial life aiming to provide for basic human needs and the needs of their families through production and through the obvious benefits of entering into economic exchange with other families in the formation of villages. For insofar as even those villages themselves also fail to provide for a sufficient economic life and a fully human life, the city arises as a final step. Secondly, the city is natural on account of its end, i.e. insofar as what is natural to man is a certain ethical and intellectual development that requires leisure for virtuous pursuits of a higher kind and for the exercise of the higher faculties of thought as well as a community within which he might enter into intellectual discourse and into acts of justice, law and liberality. In other words, as man moved from the isolation worthy only of beasts or gods, his needs and desires lead him into familial, village and city life, but the purpose of life in the *polis* was not simply further fulfillment of the lower ends, but all that the fulfillment of those lower ends makes possible in terms of human flourishing. The movement of man toward political life is thus to be accompanied by an ethical development requisite to the sociability of man and to the true engagement of his higher faculties.

The fact that communal life had this two-fold end of sufficiently providing for human material needs and providing for human ethical development means that any conduct not suited to ethical development and not suited to the maintenance of communal life was to be viewed as unnatural and prohibited. Now, in order to determine the functions and ends of the activities and associations that form the city, and place upon them their limits in accord with their orientation toward human ethical perfection and the maintenance of communal life so important to it, Aristotle enters into an analysis of those parts of the political whole.

As is his general method, Aristotle first “determines ... the things that belong to the first parts of political community. Second, he determines things that belong to the political community itself. ... And because every political

community is composed of households as parts, we need first to speak of household management, which dispenses goods or governs the household.”¹ The place of economics in the movement from isolation to political life is, then, perhaps best but only partially characterized by the original terms, *oikos*, which means “household” and, *oikonomia*, which means the governance of the household. This art is fundamentally associated with what was the primary unit of economic production in the ancient world: the familial agricultural unit. The management of the production and dispensation of private wealth amongst one’s family, servants and slaves was the art of economics.

Nevertheless, the semantic terrain covered by *oikonomia* is not quite closed upon itself in Aristotle and thus the household does not quite exhaust the matter. For the household is not a self-sufficient unit as far as leisure and the good life are concerned and it is drawn into exchange with other household units: “[t]hese first associations are presented as being incomplete, or perhaps “immature,” but they seem to point beyond themselves to an end or completion; the mature association which is this end is the city (1252b31-34). [As indicated,] the city is thus held to be natural not because it happens to develop from natural associations but because it grows from them: they mature into it.”² They develop into maturity because in and through their relation to broader human association, families and villages are gradually subject to the limitations and rules of conduct requisite to the maintenance and success of that broader communal life, which itself is requisite to human perfection. The question is just how far the art of economics extends within the bounds of communal life. Put another way, the natural character of economic activity is determined both by human ethics and the requirements of community.

Man’s entrance into relations of exchange, therefore, is the beginning of a process. It is critical to acknowledge that the final end, human perfection, governs the extent of that process –including economic activity. Man enters into further social relations of exchange with other families on account of his needs and for the purpose of a better life, ultimately the good life –nothing should impede the development of that good life or militate against the community that provides for that life. The development of exchange relations in the grouping of families in a village is, therefore, more than the emergence of casual or quasi-regular exchange of goods. It entails the problem of equality and justice both in exchange and in the social order aimed to govern the community that require

1 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Politics*, trans. Richard Regan, Indianapolis, IN; Hackett Publishing Co., 2007, 21.

2 Wayne Ambler, “Aristotle’s Understanding of the Naturalness of the City,” *The Review of Politics* 47, 2 (1985): 163-185; 168-169.

man to conduct himself well in his relations with others and in relation to the community as well as the community's relation to its members.

Justice and equality in social relations are, for Aristotle, inextricably linked. It should be noted first, however, that prior to its determination with respect to social relations, justice is first and foremost a general ethical condition: "Aristotle, father of European ethics, formalized moral analysis in terms of the 'ethos of the mean': ideal conduct in the dimension of each virtue is a mean between extremes. For instance, in terms of confidence in oneself, the virtue of courage is a mean between cowardice and rashness."³ General justice, then, is the general form of virtue, giving due weight to the proper mean between courses of action. This general or universal justice is compounded in connection with the various virtues, forming a more general ethos of moderation in conduct: "nothing too much." Yet that point of moderation, precision with respect to "too much" or "too little" is determined in connection with circumstances of life and its broader ends. General justice thus carries a sense of global balance of the person – balance which is at once the ordering of life according to reason and the control of self that frees one for reasoned, free action – free for rationality as opposed to animality.

In connection with social relations, considerations of justice are determined in relation to the ends for which one entered into communal relations and the conditions required by communal relations. In this regard, insofar as justice is related to one's interaction with others and with the community as a whole, justice is divided into two virtues which are both intimately connected with equality: distributive justice and commutative justice. The first concerns relations between the individual and the community as a whole; the second concerns relations between individual members of the community. That is, the first concerns what the community owes to a man as a member thereof and what a man owes the community as a whole: for instance, the distribution of rewards

3 Odd Langholm, *Price and Value in the Aristotelian Tradition* (New York, NY: Columbia University Press, 1979), 13; for an insuperably thorough treatment of Scholastic economic thought at Paris from the perspective of economic analysis: Odd Langholm, *Economics in the medieval schools: wealth, exchange, value, money and usury according to the Paris theological tradition, 1200-1350* (Leiden: Brill, 1992); *The merchant in the confessional: trade and price in the pre-reformation penitential handbooks* (Leiden: Brill, 1992). As our purpose is expressly not to treat Scholastic economic thought from a purely or even primarily analytical perspective, the discussion may be delimited: we are interested in the relationship between "general justice" and the definition of "need" in connection with the history of Scholastic economic ethics. The placement of "need" within that framework is not necessarily to immobilize its conception in "traditional needs" but it is certainly to bind it within a hierarchy of values that rounds out a picture of "balance", just as much as the turn from general justice to particular justice, distributive and particularly to heavy emphasis on commutative justice, may carry significant shift in meaning for the relationship between "needs" and their "bounds."

of honor, payment for services on behalf of the community, use of taxes and other *common* goods (e.g. communal lands or wealth –but it is not the redistribution of wealth that is not in common, i.e. private wealth, but wealth that is in common) as compared with the distribution of taxes or military service. The second concerns what one owes to another individual member of the community in interacting with him, for instance, in economic exchange. It is essential to note that the two, despite their distinction, are not for that reason disconnected, nor unrelated to the general justice of the individual.

For the fulfillment of distributive justice through one's obligations to the community and the community obligations to its individual members are, in effect, as they are so evidently felt to be when they are infringed (evasion of taxes or military service is the abuse of those who must pay or fight in one's place or the minority oppressing the majority in an unjust distribution of common goods or turning the distribution of public goods to their own advantage and thereby illegitimately increasing the sphere of private wealth), relations between individual members as well. So too for commutative justice, the violation of justice with respect to another member of the community is also violation which tends to disrupt the community as a whole, it violates the law and, especially if it becomes commonplace, brings the authority of law itself into question, requires court adjudication and expense or provokes greater dispute and disorder. Moreover, the very relation of the individual to these senses of justice is one that calls upon his individual moderation to recognize and conform to the limits placed upon him so that "nothing too much" ought generally to be the habit of civilized men who recognize the community as to their benefit and behave accordingly.

In this way, there is a sense of measure and harmony preserved throughout the whole of communal interaction. That harmony requires different forms of conduct and degrees of participation in connection with different relations that, despite their potential harmony, are not characterized by the same measure. How well one served in a given function may well be, in accord with one's abilities, greater or lesser and therefore deserving of a greater or lesser reward in proportion to one's performance. What one owes to another individual member in economic exchange, however, is not proportional to anything other than the thing which he offers in that exchange. In other words, justice is concerned with relations of equality, but not all relations of equality are determined in the same manner: there is proportional equality and there is arithmetical equality. The former characterizes distributive justice and the latter is typical of commutative justice. In commutative justice, the persons are presumed equal as citizens.

In his discussion of economic exchange, therefore, Aristotle is dealing with questions of commutative justice. The exchange first discussed is that of barter at a village or early civic level, while the introduction of money for the further facilitation of exchange belongs to the more formal relations of the city. Yet barter exchange reveals the essential purpose of exchange in general. For where barter exchange is concerned, the intention of the participating individuals is a certain equality between things exchanged (commodities, C – C). The question ethically and economically is how, precisely, to determine the equality of disparate things: what is the measure of their value in exchange? What is of key import is that barter exchange aims to overcome the insufficiency of the household to obtain to the good life. Need and desire bring villages into communion wherein exchange is of different things for something considered of equal value but evidently of quite a different kind: “Justice in exchange ... requires ... reciprocity ... but according to a proportion which takes into account the different values of the goods exchanged. Aristotle presents a cast of economic characters: a doctor, a builder, a shoemaker, a farmer, and some of their products: a house, a shoe, food, stressing their social interdependence and the need for exchange. ... It is not two doctors that exchange, but a doctor and a farmer.”⁴ The problem, again, is how to bring disparate objects under a common measure and it is a communal problem insofar as the measure was necessary for a reciprocity of equality, equality for exchange and exchange in community: “Commercial buying and selling had replaced mutual gift giving long before Aristotle’s time, and he gives fair exchange primacy over the other forms of justice in book five of the *Nicomachean Ethics* just because it provided *philia* for an activity which he knew to be more basic than any other in the life of the polis.”⁵ In other words, Aristotle retains a significant sense of the mutual gift-giving of honor cultures of the ancient world in his vision of community and economic exchange: “[i]t was a vitally important subject, because exchange was what cemented society together: ‘for neither would there have been association if there were not exchange, nor exchange if there were not equality, nor equality if there were not commensurability.’”⁶ The “impersonal” nature of exchange is actually the personal recognition of citizen equality – a positive favorable departure from that equality is not an act of exchange but of friendship exceeding a merely communal *minimum*, a negative violation obviously implies a betrayal of that community and a fundamental disrespect of the other. It is, therefore,

4 Langholm, *Price and Value in the Aristotelian Tradition*, 15.

5 Scott Mickle, “Aristotle on Equality and Market Exchange,” *The Journal of Hellenic Studies*, 111 (1991): 193.

6 Diana Wood, *Medieval Economic Thought* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), 134.

important that there be a clear measure according to which such equality can be effected.

Aristotle's response is somewhat alternating as he introduces the use of money in exchange: "In this development, Aristotle introduces two attempts at a solution which appear and reappear, interweaving with each other and with observations which contradict them. The first of these is the idea that money, just because it is a common measure of everything, makes goods commensurable and thus makes it possible to equalize them. The second is the idea that it is need (*chreia*) which makes things commensurable."⁷ Yet scholarship, indeed medieval scholarship as well, has brought the two together in such a way that disparate goods are brought into equality "through an intermediary, money, which, as he asserted, 'measures all things, and therefore the excess and the defect—how many shoes are equal to a house or to a given amount of food.' Of course, as Aristotle admitted, it was impossible that 'things differing so much should become commensurate, but with reference to *demand* [need/*chreia*] they may become sufficiently so.' What was being measured by money was human need."⁸ Thus, in the move from barter to a monetary economy, the C - C, commodity to commodity relation of equality which was directly made possible by a measure of human need is removed to an indirect C - M - C (commodity-money-commodity) relation which nevertheless finds the commodities as measured by human need with money facilitating the exchange. The first form of exchange, namely barter, is entered into for the benefit of participating parties and is referred to as natural inasmuch as it aims at the satisfaction of needs. Now, the reason that money is introduced is precisely to facilitate this same form of exchange: namely, the fulfillment of human needs. That is, it does not alter the basic intention of production and exchange. Production, a function of the household, is intended to satisfy the needs of the household and exchange is a casual affair, a bi-product of that domestic process whereby some have more of one thing than another or find that they could usefully exchange goods to their mutual advantage and as such belongs to the art of economics.

Yet "Aristotle is analysing the evolution of social relations of exchange through their successive historical forms, subjecting each to an analysis of the aim inherent in its form, and evaluating where necessary the compatibility of that aim with the aim of the *koinonia* [community] of the polis."⁹ In these successive forms, the introduction of exchange, but especially money inasmuch

7 Scott Mickle, "Aristotle on Political Economy of the Polis," *The Journal of Hellenic Studies* 99 (1979): 59.

8 Wood, *Medieval Economic Thought*, 134.

9 Mickle, "Aristotle on Political Economy of the Polis," 61.

as it makes possible a greater amount of exchange than that possible only when two men happen to have roughly equivalent goods at roughly the same time, brings with it the possibility of a third alternative in production and in exchange relations. Though not expressed, the implicit assumption is that facilitation of exchange which money makes possible also functions to enlarge the extent of the market significantly and opens the possibility of production expressly for exchange as a way to increase one's domestic wealth:

“But this led to a way of exchange devised by reason. For the use of money was necessarily acquired when there was more foreign trade of necessary imports and surplus exports, since not all the things that peoples naturally need are easily transportable. ... Therefore, after necessary exchanges resulted in money, another kind of moneymaking, commerce, arose. Therefore, it was at first perhaps done simply, and then, with experience, it became more skillful, and so also people learned whence and how to make the greatest profit out of exchange.”¹⁰

However, quite contrary to any future Smithian impulses, Aristotle does not laud the birth of production for exchange (*crematistike*) and the art of commerce (which invariably slides toward the art of production for exchange in the unlimited pursuit of wealth which is viewed negatively as unnatural and referred to as *kapelike*). Instead, Aristotle, appears to equate the natural with the ethical and the way devised by reason as grossly absorbing infinite desire for material wealth contrary to the whole purpose of production to meet one's household needs within the bounds of what is sufficient to live the good life. Indeed, already in the discussion of the introduction of monetary exchange, “[t]here are indications of a rather different attitude to C-M-C in Aristotle's mind. For example, in 1257a6 f., he says that the use made of a shoe in selling it ‘is not its proper and peculiar use’. The reason he gives is that ‘the shoe has not been made for the purpose of being exchanged’. He does not go as far as to say that its use in exchange is unnatural, but this only glosses over, and does not remove, the suggestion of a possible irreconcilability between ‘necessary and laudable’ exchange and the use of an article in exchange not being its ‘proper and peculiar use’. ... if the text suggests anything, it suggests that there was a real ambivalence in Aristotle's mind towards exchange of the C-M-C form. On the one hand he sees it as sharing the same natural aim as C-C; but on the other, though recognizing it as a stage in the development of exchange relations, he also sees it as leading inevitably over time into M-C-M or *kapelike*.”¹¹ This

10 Aristotle, *The Politics*, in Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, 49.

11 Miekke, “Aristotle on Political Economy of the Polis,” 63

latter, that begins with money and seeks to increase money, is found to be a perversion of individual ethics and a disruptive force in the ends of communal life of the city.

For Aristotle finds that all intent to produce purely for exchange and enrichment nearly invariably leads to the effort to turn money to a profit and then turn a profit anew in an unceasing endeavor to increase one's wealth without regard for any limit of sufficiency for the needs of the household and human life: "Therefore, he says first that the reason for this disposition, namely, that household managers seek to increase money without limit, is because human beings are eager to live howsoever, not to live well, which is to live virtuously. For, if they were to strive to live virtuously, they would be content with things sufficient to sustain nature. But since they omit this effort and want to live according to their will, each of them strives to acquire things with which to satisfy the individual's desire."¹² In fact, apart from its individual neglect of the good life, such an aim corrupts society as a whole, perverting the purposes of the various professions found therein and even virtue is turned to sale of itself: "And they abuse their faculties (i.e. their virtues, skills, or position) in ways contrary to their nature. For example, courage is a virtue, and its proper function is to make human beings bold for attacking and withstanding, not to accumulate money. ... So also, military skill is for the sake of victory, and medical skill for the sake of health, but neither skill is for the sake of money."¹³ Nor does unchecked desire fail to pervert justice in exchange as it aims to derive a profit even at the expense of equality of exchange.

In reviewing the situation, however, Aristotle does allow for some limited degree of exchange: "[i]n his last word on the two circuits C-M-C and M-C-M Aristotle papers over all the cracks and allows C-M-C past the post: the art of acquisition has two forms, one connected with household management which is 'necessary and laudable', and the other connected with retail trade which is 'justly censured', 1258a33 f."¹⁴ Thus we might well say that, for Aristotle, it is not so much that the extent of the market limits productivity but that the ethical sufficiency of productivity ought to limit the need for a market society. That limit and the censure of trade which goes beyond it are joined to concern with the notion that such activities were not only contrary to individual ethics and human perfection, but to the social harmony established by justice inasmuch as it potentially converts everyone into money seekers and threatens the equality of goods exchanged. The art of economics, belonging as it does to the

12 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, 57.

13 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, 57-58.

14 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, 63.

household, only peripherally touches upon a limited form of commerce that Aristotle condones with great reservation while disapproving of all that aims at wealth-getting *per se*.

II. ON COMMERCE AND THE PERFECT MERCHANT

In contrast to Aristotle's disapproval of production for exchange and strict denunciation of commercial activity, it has often been noted that Aquinas, joining a great many other Scholastic authors, "vindicates" trade and profit:

Nevertheless, gain which is the end of trading, though not implying, by its nature, anything virtuous or necessary, does not, in itself, connote anything sinful or contrary to virtue: wherefore nothing prevents gain from being directed to some necessary or even virtuous end, and thus trading becomes lawful. Thus, for instance, a man may intend the moderate gain which he seeks to acquire by trading for the upkeep of his household, or for the assistance of the needy: or again, a man may take to trade for some public advantage, for instance, lest his country lack the necessaries of life, and seek gain, not as an end, but as payment for his labor.

That is to say, Aquinas says that trade in and of itself is neither virtuous nor sinful. The widening scope of and emphasis on intention makes possible the incorporation of trade from simple household exchange into rather extensive commerce – still bounded, it is true, by the proper needs of the community and the advantage of the common good in an ethical sense, but nevertheless within the bounds of licit conduct.

However, despite the "vindication" of trade, far more attention is paid by Scholastics to the intentional and ethical requisites for licit economic activity than is paid to justifying it. True enough, it is in and through that attention, as we shall see in the following section, that Scholastics came to recognize the value of the merchant's work and the beneficial effects of his trade on the basis of their gradual development of an economic theory of prices and the returns due to the rarity of the merchant's skill. Yet their initial "vindication" of his trade did not laud the grandeur of his performance so much as simply recognize the serviceable intention and ethical character with which he might have conducted it.

In fact, there is a progression and increasing tension in the distance between the nobility of work and the contribution of the merchant. Praise of dedication

and nobility in conduct of business is one thing, but praise of its successful and beneficial effects on the city and therefore of the intensive dedication in business is another. The former recognizes work, the latter acknowledges status; to the first correspond private virtues, to the second public virtues. The natural progression from the former to the latter is a conjecture of the age just as much as a growing sense of their potential disjunction and tension is typical of the period's preoccupation with hypocrisy.

In short, what is first important to the Scholastics is the intention with which business is undertaken and the manner in which it is conducted. Predictably, business is licit when aligned with human needs, the needs of one's family and the common good. Intention then, it appears, is a category over-looked by Aristotle's condemnation of trade as 'justly censured.' Intention *may* be virtuous in wealth-creation beyond the needs of one's person and family, because it might be undertaken for the community as a civic service, the fulfillment of civic duty. Concern with temporal goods, according to the medievals, with their production and exchange, could be conducted virtuously, but it required proper, responsible care rather than being driven by avarice and cupidity. A true Christian merchant, therefore, possessed a certain attitude toward economic activity –this attitude was indeed concern [*sollicitudo*] with material goods and services, but it was prudence in dutiful business and not clever greed, obsessive preoccupation and grasping deception. Only on the basis of such good and prudent conduct, the virtue particular to a good merchant, was his work accepted. Only thereafter was the recognition of exceptional performance in this regard highly valued as a contribution to the community. The former corresponds to his legitimation as the path of a lay Christian, the possession of an upright *officium* within the community. The latter marks the rising *stature* of that *officium* in connection with the priority attached to the common utility of material wealth.

Indeed, in his *Summa Theologica*, Thomas Aquinas had dwelt upon the question of prudence and solicitude in connection with a variety of objects, among them, external temporal goods, that is, material wealth:

On the contrary, Our Lord said (Matthew 6:31): "Be not solicitous . . . saying, What shall we eat, or what shall we drink, or wherewith shall we be clothed?" And yet such things are very necessary.¹⁵

15 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 55, a. 6, reply.

Solicitude [*sollicitudo*] is an ambiguous word. In the early middle ages, it had long stood for something approximating avarice, an absorbing concern with the pursuit of worldly goods and was used as a word of caution against commercial activity: “in the Latin of evangelical derivation used by ecclesiastics, it indicated concern for things in the world and so might seem to promote an attitude of potential and perverse attachment to wealth.”¹⁶ In the high middle ages, the word still carries this negative connotation. For example, not coincidentally an example indicative of the ultimately victorious new view of wealth, the word is used precisely in this negative sense in the Papal bull, *Ad Conditorem Canonum*, issued in 1322 by John XXII (who deeply favored Aquinas and the Dominicans). Therein John XXII renounced Church ownership of the Franciscan order’s property so that the Franciscans could no longer claim, as was all important to radical Spiritual Franciscans view of their order’s conception of a perfect life, to own nothing at all both individually and in common. In other words, Franciscans could no longer hold the ideal of absolute poverty up as the Christian ideal (lending timely authority to the moral ambiguity of wealth). The Papal pronouncement reads:

“Indeed, the above mentioned reservation of lordship [ownership of Franciscan property by the Roman Church] has by no means benefited the Brothers in respect of the state of perfection; for since the perfection of Christian life principally and essentially consists in charity-which the Apostle calls the bond of perfection, which unites or in some measure joins man, while on the way [i.e., in this life], to his end. Contempt of temporal goods and renunciation of ownership of them opens the way to this perfection especially because the *solicitude* that acquiring, preserving and dispensing temporal things requires, which commonly impedes the act of charity, is cut off. It follows that if the same *solicitude* persists after such divestment of ownership as existed before it, such divestment can contribute nothing to such perfection. But it is certain that after the above ordinance the Brothers were no less *solicitous* in acquiring and preserving those goods, in court and otherwise, than they had been before it, or than other mendicant religious who have some things in common”¹⁷.

The obvious implications of this use of “solicitude” are that true poverty was solicitude for charity and God alone and that this Christian perfection was

16 Giacomo Todeschini, *Franciscan Wealth: From Voluntary Poverty to Market Society* (St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2009), 119.

17 Pope John XXII, *Ad Conditorem Canonum*, trans. John Kilcullen, italics my own: http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/john_kilcullen/john_xxii_ad_conditorem_canonum/

a spirit of poverty rather than actual destitution. Actual poverty was but a useful discipline that, if it did not work in rooting out the solicitude for wealth that conflicted with charity, added nothing of itself to human perfection. Thus the meaning of solicitude was, in accord with Aquinas as well, dependent upon the true end of the activity with which it is concerned.

In one sense, therefore, where it is an inordinate concern for wealth, solicitude is and leads to sin:

“[S]olicitude about temporal things may be unlawful in three ways. First on the part of the object of solicitude; that is, if we seek temporal things as an end. Hence Augustine says (*De Operibus Monach.* xxvi): “When Our Lord said: ‘Be not solicitous,’ etc. . . . He intended to forbid them either to make such things their end, or for the sake of these things to do whatever they were commanded to do in preaching the Gospel.” Secondly, solicitude about temporal things may be unlawful, through too much earnestness in endeavoring to obtain temporal things, the result being that a man is drawn away from spiritual things which ought to be the chief object of his search, wherefore it is written (*Matthew 13:22*) that “the care of this world . . . chokes up the word.” Thirdly, through over much fear, when, to wit, a man fears to lack necessary things if he does what he ought to do.¹⁸

In another sense, where the question is whether it is licit to have solicitude for the future, it is contained within prudence itself. For Aquinas responds by placing solicitude within its proper time and season:

No work can be virtuous, unless it be vested with its due circumstances, and among these is the due time, according to *Ecclesiastes 8:6*, “There is a time and opportunity for every business”; which applies not only to external deeds but also to internal solicitude. For every time has its own fitting proper solicitude; thus solicitude about the crops belongs to the summer time, and solicitude about the vintage to the time of autumn. Accordingly, if a man were solicitous about the vintage during the summer, he would be needlessly forestalling the solicitude belonging to a future time. Hence Our Lord forbids such like excessive solicitude, saying: “Be . . . not solicitous for tomorrow,” wherefore He adds, “for the morrow will be solicitous for itself,” that is to say, the morrow will have its own solicitude, which will be burden enough for the soul. ...

18 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 55, a. 6, reply.

Due foresight of the future belongs to prudence. But it would be an inordinate foresight or solicitude about the future, if a man were to seek temporal things, to which the terms “past” and “future” apply, as ends, or if he were to seek them in excess of the needs of the present life, or if he were to forestall the time for solicitude.¹⁹

In fact, the prudent solicitude of today is opposed by a vice particular to it: negligence. Negligence is neither laziness nor sloth, it is neglect of due consideration given to the tasks at hand and to those it is necessary to prepare for properly, namely, when the morrow comes.

Similar is found in many Franciscan authors such as Peter Olivi and Duns Scotus: “Significantly, in Olivi and his followers, this word assumes a different meaning depending on the context in which it is used. Being *solicit* ... in the case of merchants ... means being very attentive to shades of abundance, shortage, [etc.].”²⁰ In this regard, the list of characteristics of the good merchant grew with Scholastic familiarity with trade, its practice and its benefits grew. Where Aquinas had found being *solliciti* good depending upon its end and worthy of payment, the merchant’s proper prudence was thereafter amplified and detailed by others, perhaps most originally by Peter Olivi. As qualified labor and diligent commitment, it morally justified a man’s good reputation and the profits that were the merchant’s wages:

“As the artisan’s skill and industry licitly procure him profit, so too the industry of the merchant in prudently examining of the value and price of things, and attending to the smallest details of the just price, rightfully enable him to earn a profit within a certain latitude given by the just price.”²¹

Duns Scotus as well puts forth what had Olivi had already said concerning the value of the merchant’s activity and legitimacy of his profits, namely, that they were justified by his service to the common good and by the difficulties and delicacies of the task:

“Over and beyond the aforesaid rules as to what is just and unjust, I add two more. The first is that this exchange be something that is useful to the [repu-

19 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 55, a. 7, reply and ad2.

20 Todeschini, *Franciscan Wealth*, 119.

21 Peter Olivi, cited in Todeschini, *Franciscan Wealth*, 118, “Sicut ars et industria artificis sibi licite fit lucrosa, sic industria mercatoris in rerum valore et precio prudencius examinando et ad subtiliores minucias iustum pretium perducendo, potest sibi licit valere ad lucrum et maxime cum in hoc, salva latitudine iusti precii, aliis communiter prosit eciam in solo hoc quod per hoc addiscent subtilius pensare rerum precia et valores.” [translation partly my own].

blic]. The second that the price corresponds to a person's diligence, prudence, and care as well as the risk one accepts in doing business. ... And from this it follows that the merchant, who brings such commodities from the lands where they abound to the country where they are lacking or who stocks such imported staples for sale that they may be quickly found by one wishing to buy them, is doing business that is useful to the [republic]. ... The second follows, for everyone engaged in honest work that serves the interests of the [republic] *needs to live by his own labor*. ... But this person who imports or stocks is serving the state usefully and honestly. Hence he needs to live from his labor. Nor is it this alone, but each can justly sell his industry and his solicitude. The industry of one transferring things from one country to another requires a great deal; one has to consider carefully what a country may need and with what it abounds. Therefore, one can justly go beyond what one needs to support oneself and one's family ... [to] a price that corresponds to one's industry. Secondly, over and above this, *a person deserves something that corresponds to the danger or risk taken.*"²²

Thus what had hitherto seemed to imply "disquiet" and "restlessness," namely, "solicitude," is generally incorporated within the realm of labor which can constitute legitimate service. Yet it cannot be said that it was simply incorporated without transformation –and the filter through which it passed, which baptized and altered the image of the merchant and posited for commerce a certain ideal, was the concept of the common good and solicitude on behalf of that end.

Yet the merchant's industrious prudence was not the only factor in the more positive assessment of his work. Aquinas, with prominent reluctance, after pointing to the benefits of a self-sufficient city whose basic needs are fulfilled primarily from its own agriculture and artisans, after highlighting the dangers of commerce both for their instability and its insidious cultural effects,²³ makes some allowance for commerce by recognizing the benefits it provides to the city:

22 John Duns Scotus, *John Duns Scotus: Political and Economic Philosophy*, trans. Allan B. Wolter (St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 2001), 57.

23 "Again, if the citizens themselves devote their life to matters of trade, the way will be opened to many vices. Since the foremost tendency of tradesmen is to make money, greed is awakened in the hearts of the citizens through the pursuit of trade. The result is that everything in the city will become venal; good faith will be destroyed and the way opened to all kinds of trickery; each one will work only for his own profit, despising the public good; the cultivation of virtue will fail since honour, virtue's reward, will be bestowed upon the rich. Thus, in such a city, civic life will necessarily be corrupted." Thomas Aquinas, *De Regno*, II, c. 3.

Still, trade must not be entirely kept out of a city, since one cannot easily find any place so overflowing with the necessities of life as not to need some commodities from other parts. Also, when there is an over-abundance of some commodities in one place, these goods would serve no purpose if they could not be carried elsewhere by professional traders. Consequently, the perfect city will make a moderate use of merchants.²⁴

For Duns Scotus, apart from those merchants who attempt to corner the market and ignore the conditions of legitimate business and who ought on that account to be banished, the value of a good merchant is such that they ought to be sought out and brought into the country:

“In an indigent country ... if the lawgiver is good, he ought to hire at great expense such merchants to import essential and indispensable goods and preserve and look after the things they bring. He ought to find not only the necessary sustenance for them and their families, but also make use of their industry and practical experience and underwrite the risks they take.”²⁵

In other words, the merchant's service to his country was undergoing a re-evaluation, not only in terms of its legitimacy within the bounds of Christian moral intention but also in terms of its value to his country. The two perspectives developed together in what was at the same time a greater appreciation for the difficulties of his work, with all the special efforts and talents it required in recognition that these could be put down, carefully, to prudence, love of family and country, and for his contribution to the material welfare of the community.

This dual appreciation was not quickly forthcoming and was made with reservations, as is evident from Aquinas' reluctance and Scotus' double-edged distinction of merchants, those who were to be invited and those to be cast out. Yet it was indeed a trend thereafter both among Renaissance humanists and preachers. Coluccio Salutati, in a letter addressed to the city of Perugia, describes the merchants of Florence as “the sort of men who are indispensable to human society and without whom, in fact, we cannot live.”²⁶ This was no exuberant endorsement, but an evident recognition that came despite Salutati's equal emphasis upon the spirit of poverty that proved its virtue in handling worldly affairs with virtue and judgment. Nowhere is this combination of

24 Thomas Aquinas, *De Regno*, II, c. 3.

25 John Duns Scotus, *John Duns Scotus: Political and Economic Philosophy*, 59.

26 Hans Baron, “Civic Wealth and the New Values of the Renaissance: The Spirit of the Quattrocento”. In: *In search of Florentine civic humanism: essays on the transition from medieval to modern thought*, v. I, 226-257 (Princeton: Princeton University Press, 1988), 225.

approval and disapproval more evident than in the work of San Bernadino of Siena. For by “the fifteenth century, ... the attitude of churchmen toward trade had mellowed considerably. They were no longer able to shut their eyes to reality and ignore that agriculture had declined in relative importance and that the prosperity of cities and towns rested on trade and industry.”²⁷ It is perhaps dubious that they had shut their eyes to this, but that their eyes became keener is clear. Indeed, Bernadino not only confirms the existing tradition that trade is licit and not sinful in itself, but rather poignantly stretches the example as he points out:

“that buying and selling is not the only occupation leading to sin, but that this may be said of all callings, not excluding the episcopate, if the incumbent does not properly discharge the duties of his office.”²⁸

Moreover, Bernadino elaborates upon the valuable services that merchants provide –distinguishing three types of beneficial services that they conduct. First, “there are the importers-exporters (*mercantiarum apportatores*) who transport commodities from a country which has a surplus to another where they are scarce and in request, sometimes at considerable risk, trouble and expense”²⁹. Secondly, there are the *mercantiarum conservatores* “who preserve and store goods ... importers and wholesalers who buy in large quantities and sell by the bale or the load to retailers, who, in turn, sell in minute quantities of a pound or even less to consumers”³⁰. Finally, there are *mercantiarum immutatores seu melioratores* “who transform raw materials into finished products, for example, make cloth from wool, shoes from leather, or candles from wax”³¹. Apart from the further detail which Bernadino adds to each of the foregoing and the by now perennial observation that the “only justification of business lay in the service and utility of the commonweal (*pro republicae servitio et utilitate*), Bernadino also gives greater attention to the characteristics of the good merchant.

In this regard, Bernadino “fully recognized that managerial ability, far from being common, is a rare quality and that a scarce combination of competence and efficiency goes into the making of a successful businessman. San Bernadino

27 Raymond de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant'Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Printing Office, 1967), 10.

28 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant'Antonino of Florence*, 10.

29 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant'Antonino of Florence*, 11.

30 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant'Antonino of Florence*, 11.

31 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant'Antonino of Florence*, 11.

lists four necessary qualifications: diligence or efficiency (*industria*), responsibility (*solicitudo*), labor (*labores*), and willingness to assume risks (*pericula*). First of all, merchants should be efficient, by which he means that they should be well informed about qualities, prices, and costs and be ‘subtle’ in computing risks and assessing profit opportunities, ‘which indeed very few are capable of doing.’ Second, businessmen should be responsible and attentive to detail, [here we interject to emphasize the connection to prudence and avoidance of neglect, a sense of duty] ... Nothing can be achieved without a great deal of trouble and toil. The merchants must be prepared to endure discomforts and to suffer hardships in crossing seas and deserts. They will unavoidably expose their persons as well as their goods to many perils. In spite of the best management, the businessman may be visited by bad luck and suffer a loss. It is therefore, meet that he should earn enough on successful ventures to keep him in business and compensate him for all his troubles.”³² Beyond these, a critical personal and professional feature is added: “Business integrity the Franciscan preacher prized very highly. A reputation of reliability was an asset ... A merchant was expected to keep his word, to respect his agreements with his partners, and to fulfill his commitments”; not to mention their religious duties of hearing “Mass on Sundays and feast days, take communion at least once a year, and confess their sins to a devout and God-fearing priest”³³. In the conduct of useful service to the state, certain quasi-virtues peculiar to the work were to be esteemed and cultivated along with the obvious and general commitments of Christians to a religious life. This recognition that, beyond the general duties and affections of Christian life, beyond even the virtues commonly necessary to all men, there were “virtues” particular to one’s work and station is an addendum to one’s ethical constitution that is of broad significance.

In the first general steps toward an image of the merchant, San Bernadino states that secular business can become unlawful with respect to the status of the person performing it (namely, lay or clergy - prohibited to clergy):

“And therefore I say that the first thing to be done is this, that you must consider the person who doth carry on the business, whether he be secular or religious”³⁴.

Secondly, and still generally,

32 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant'Antonino of Florence*, 13.

33 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant'Antonino of Florence*, 14.

34 Saint Bernadine of Siena, *Sermons*, edited by Don Nazareno Orlandi, translated by Helen Josephine Robins (Siena: Tipographia Sociale, 1920), 196.

“The second point to be considered in regard of him who doth carry on business is, from what motive he doth carry it on. I told thee of it yesterday; today I will tell thee again. I say that if he doth this to provide for his family, or in order to free himself from debt, or to marry his daughters, -- then I say it is permitted to him. But what shall we say of him who hath no need thereof, who doth so spend himself, doth busy himself here, doth busy himself there, doth this, doth that, and doth never cease? Say I, that unless he doth this for the poor, he doth sin mortally, since that such hoarding as this is called the sin of avarice”³⁵.

That charity and service are to guide business are clearly not in doubt, that they should inform business conduct is not new, yet detailing all the little ways that business can turn sour and become unlawful is a significant step toward the particularity of virtues specific to commerce.

Nor was San Bernadino alone in such endeavors. Rather, apart from San Bernadino’s particular acumen and interest, this entire strategy of combining praise for noble conduct and exhortation to simple work was a common possession of preachers. San Bernadino’s contemporary, Giovanni Dominici, though far less interested and far more suspicious of merchants, nevertheless engaged in painting “a portrait of the ideal merchant. Dominici declared that a merchant was allowed to make great profits provided he made them ‘with grace, with charity, with direct and sincere intention, with reverence, peace, and love for his neighbor.’ ... On the whole, Dominici and Bernadino encouraged a similar type of pious merchant to engage in honest commerce.”³⁶ In fact, “all our sources concur in arguing that diligent industry is ‘dignified, necessary, and fruitful’, earning the labourer both reasonable temporal gain and eternal salvation.”³⁷ The efforts of the friars in the piazza and the confessional, then, were aimed at providing an ideal of behavior for the maintenance of justice in exchange and for the sake of fostering that sort of *philia* that ought to characterize communal life, but also, for the sake of just that sort of *philia* which was requisite to functional exchange relations: “Doing business or trading (*mercari*), and those who carry out these activities (*mercator*), are described more and more by Franciscans (and this habit will continue in the fourteenth century) as the concrete and everyday reflections of a sociability that the

35 Saint Bernadine of Siena, *Sermons*, 196-197.

36 Nirit Ben-Aryeh Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernadino da Siena (1380-1444)* (Turnhout: Brepols Publishers, 2001), 161-163.

37 Bernadette Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380-1480* (London: Short Run Press Limited, 1992), 167.

government must and should promote and institutionalize.”³⁸ In this regard, a good merchant was not merely imbued with private Christian virtue, but was a model to his fellow citizens of the manner in which material wealth ought to be dealt with. A great merchant was further possessed of public virtues even more expressive of this same character. Such a man was to be all the more highly esteemed for the educational value of his conduct as an example in the community –and therefore, he was to be publicly honored, quite consciously held up as a social ideal.

Useful service to the community, however, was not only delimited by exhortation to noble professions, but –importantly– by a general assessment of professions less than noble in themselves. For in the very same measure that the Christian merchant represented something more than a model of commercial success, so too his psychological, interior poverty, honesty and simplicity were also made to represent, on the side of production, what was already condemned on the side of consumption. That is, just as the preachers defined as licit that profit and consumption “which is necessary to maintain the worker and his family and provide them with food, shelter and other essentials but not with those things which are superfluous, such as an over-abundance of food and other delicacies,” so too on the side of production, the utility of professions was also bounded in some degree by Christian morals.

It goes without saying that some trades do not generally appear as viable options to ethical economic agents, prostitution or slave trade. Beyond that, the range of options is always defined in some way –and preachers aimed at contributing their moral criterion to defining the range of the useful: “Sant’ Antonino is well informed about the structure of the Florentine textile industry ... [he] fully acknowledges that this industry fulfilled a useful purpose in providing clothes to protect the human body against cold and to cover its nakedness. Wool has his wholehearted approval, but objects to silk because it often serves vanity and waste, [etc.]”³⁹ Indeed, “Sant’ Antonino has something to say about nearly every profession or craft,” from architects and contractors to artists and musicians, his moral approbation or disapproval being converted into an attempt to convince merchants and artisans to focus on production and trade in things useful to and not corruptive of the community in a Christian sense.⁴⁰ Doubtless, the effort was not supremely successful, although at the time the secular adoption of sumptuary and usury laws are not inconsequential (and can be imputed a variety of motives), in any event there is an evident sense in which the general recognition

38 Todeschini, *Franciscan Wealth*, 125.

39 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant’Antonino of Florence*, 15.

40 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant’Antonino of Florence*, 15.

of the propriety of a given profession or action leans heavily on its perceived viability as a career or course of action. A life despised by the community is rarely the spontaneous choice of anyone but the more anti-social or desperate character.

It is in this light that the preaching friars generally viewed their promotion of Christian poverty and simplicity as a fundamental touchstone of economic vision: a highly desired luxury or a highly profitable profession or opportunity may not be in accord with a simple and ordered use of the world, a just use in the sense of right reason oriented toward love of neighbor and of God. On the contrary, not a few luxuries, professions and opportunities served to corrupt the city, imply the maltreatment of neighbor and the violation of the justice that held the city together. In other words, the friars wished to encourage the simple, moral life as fundamental to the ethical sociability underpinning the market and civic life. If the particular profession of the merchant fell within the realm of what was useful to the community and was conducted in accordance with the same intention, avoiding all the pitfalls open to it in terms of sin, then it was an appropriate profession for the Christian and could be performed more or less nobly. Moreover, in the degree to which it was more or less nobly performed, the more or less it accorded with the justice in exchange that was the counterpart of the very *philia* and *caritas* that bound the city together. This, no doubt, goes far in establishing an ordinary sense of duty in work, almost a worldly asceticism, while nevertheless still attempting to hold that sense of ethical commercial pursuit well within the bounds of ordinate intentions and ordinate professional channels.

Yet for those who performed their professions more nobly –and incidentally, more successfully– the stage of rewards was set in accordance with the praiseworthy sociability that it presumably signified. This was so particularly with the advent of an explicit resolution of a long-standing ambiguity that had already implicitly received its Scholastic Christian answer. To the question of whether economics was simply the art of household management or whether it properly included also some broader range of activities, Sant’Antonino makes “the important point that the problem of ‘commutations’ or exchange is an economic matter which pertains either to household management –economics in the old sense– or to politics because the whole purpose of business is to supply either the household or the community with goods or services.”⁴¹ This drift of focal point from *oikos* to political economy was conjoined or parallel to the movement from private virtues of good order and simple, honest, prudent

41 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant’Antonino of Florence*, 14.

diligence to public virtues of liberality, magnanimity and magnificence as an example of that combination of simplicity and public-spirited perfection belonging to the Christian merchant who might guide others both in spirit and in practice –and receive the honors befitting a true merchant. To those who betrayed the ideal: “If merchants are not ‘honorably and trustworthy,’ writes Olivi, if people cannot generally trust their word, they are not real merchants.”⁴² Indeed, just as Florentines were only true Florentines when they were true Christians, so to with merchants. It is not that public recognition made the merchant, though perhaps the aspiring merchant might well conceive of it thus, but, rather, it is worthiness of their recognition that made the true merchant – and the actual recognition, which was now being accorded to their successful and servicable performance, was not a matter of their mere household prudence, but a scalar evaluation that extended toward political economy.

To whatever extent, and a precise determination of its influence passes beyond the scope of our investigation, this whole ethical imagery was effective; that is, it was at least partly imbibed by the merchant class at the highest levels as formative of their social identity and group culture –and, most importantly, their aspirations. No doubt, among more ordinary bourgeois merchants and artisans, it had already given significant impetus to at least moderate ambition to some social standing as responsible and honest men at work, conducting themselves with dignity. With respect to the elements celebratory of the grandeur and civic ethos of merchants, however, this had an indubitable influence on their ethos of “simplicity” in noticeable, magnanimous Christian service and their regard for their high office as well as in their understanding of their own discipline and sagacity: “Dominici’s and especially Bernadino’s descriptions of the ideal merchant are very similar to those in the numerous trade manuals of the period. Dino Compagni declares that the merchant ‘will be worthier if he goes to church, gives for the love of God, clinches his deals without a haggle, and wholly abjures the taking of usury’. Other descriptions of the ideal merchant as ‘humble, loyal, solicitous, steady, honest, and orderly’ also echo the preachers’ views.”⁴³ The rising popularity and spread of these handbooks extends into an entire genera “which summarized the basic knowledge that all merchants should have, took place along the northern Mediterranean coast from the fourteenth century onwards. These merchant handbooks amounted to more or less utopian ideological constructions which, apart from the collection of technical materials, established the moral bases for

42 Todeschini, *Franciscan Wealth*, 124.

43 Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers*, 162.

merchant activity.”⁴⁴ Perhaps no display of this characteristic in the “mirror of merchants” literature is greater than the manual of Benedetto Cotrugli in 1458:

“The dignity and office of merchants is great and exalted in many respects, and most particularly in four. First, with great respect to the common weal for the advancement of public welfare is a very honorable [purpose], as Cicero states, ... The advancement, the comfort, and the health of republics to a large extent proceed from merchants; we are always speaking, of course, not of plebeian and vulgar merchants but of the glorious merchant of whom we treat [and who is] lauded in this work of ours. ...

Secondly, I exalt the dignity and office of merchants with respect to the useful and honorable management of their private properties and goods. As a matter of fact, a sparing, temperate, solid, and upright merchant increases and augments his wealth. ...

Third, the dignity of merchants is to be esteemed and appreciated with respect to association, both private and public. ... there is no room for rogues, retainers, henchmen of all sorts, partisans, thieves, runaways, and gamblers such as are wont to live at the courts of princes, magnates, and lords. ...

We have left for the fourth [place] the dignity of merchants with respect to [faith].... It is generally said that today [good faith] abides with merchants and men-at-arms.... Neither kings nor princes nor any [other] rank of men enjoy as much reputation or credit as a good merchant.”⁴⁵

Scholarship has well established the religious overtones that thread their way through the merchant letters and writings that have come down to us. Perhaps suggestive of the loose fitting role, or gentle conditioning, that such moral vision and image had for the full range of commercial practice is the fact that such splendid exaltations and exhortations generally formed the preface and frame of the works in this genera; this is not to imply that it was mere rhetorical eloquence, but certainly it indicates that the honorable attire of the mercantile art could very well, and significantly, exceed the merchant’s conformity to the standard of his social identity. Perhaps, as is not uncommonly the case, the general image and tilt of ethics was more desirable than the full details of injunctions and restraints. For “Francesco Balducci Pegolotti, the merchant-

44 Jaume Aurell, “Reading Renaissance Merchants’ Handbooks: Confronting Professional Ethics and Social Identity,” p. 74-75: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/29296/1/Reading%20Renaissance%20Merchants%E2%80%99%20Handbooks%20.pdf>

45 Benedetto Cotrugli, *On Commerce and the Perfect Merchant*, (1458): <http://www.ux1.eiu.edu/~cfdk/cotrugli.pdf>

compiler of one of the more important handbooks in Renaissance Italy, a few sentences are enough to summarize the moral qualities that all merchants should strive to achieve.”⁴⁶ And yet, the coincidence of moral and professional virtues was a constant theme in the literature –as was the patriotic and public-spirited self-image, not to mention the tense relation between public manners and public virtues of display in contrast to private virtues of simplicity and restraint as well as private vice and hypocrisy. The civility, courtesy and cultivation of the leading figure ought to be joined to sincerity –particularly so with regard to the sincerity and honesty of the merchant, his deep trustworthiness was a requisite of his profession as well as his social standing in a Christian community.

III. THE DISCIPLINE OF PRUDENCE

This same almost sanctimonious baptism of professional virtues in their approximation and subordination to moral virtues, and the tension between that private virtue and the desire for public honors, is presented in that work made most famous by Werner Sombart, *Della Famiglia*, by Leon Battista Alberti.⁴⁷ For Sombart, “What today is called the capitalist spirit comprises within itself, besides the spirit of enterprise and the desire for gain, a complexity of certain qualities, to which I shall apply the term ‘middle-class virtues.’ These include all the views and convictions ... of a respectable citizen and head of a family, no less than of an honest tradesman. To the best of my knowledge we make the acquaintance of the citizen ... for the first time in Florence, at the close of the 14th century.”⁴⁸ There, in the Tuscan merchants of the late 14th and early 15th Italian renaissance, Sombart saw “a whole list of tradesmen and others intimately acquainted with trade ... [who] have bequeathed to us their views, set down in valuable memoirs or books of edification, ... the incarnation of the spirit of respectable citizenship.”⁴⁹ In these writings, to which we have alluded in the previous section, with their “maxims that should govern life, the rules that make for respectability,” Sombart found the average and middle class bourgeois, disciplined and dedicated to business. He pointed to L.B. Alberti as “the most perfect type of the ‘bourgeois’ of those days,” and noted that “Alberti’s views were generally shared by a large number of people; and that they express the

46 Aurell, “Reading Renaissance Merchants’ Handbooks: Confronting Professional Ethics and Social Identity”, 76.

47 Werner Sombart, *The Quintessence of Capitalism: A Study of the History and Psychology of the Modern Business Man*, translated by M. Epstein (New York: Howard Fertig, Inc., 1967).

48 Sombart, *The Quintessence of Capitalism*, 103.

49 Sombart, *The Quintessence of Capitalism*, 104.

outlook on life then current in tradesman's circles."⁵⁰ And Alberti's views, as we shall shortly see, do indeed breathe the general ethos of a mercantile commitment to the rational organization of life in respectable business practice—and, more importantly, a pervasive sense that such activity was an extension of responsible, dignified prudence requisite to social standing and distinction.

Yet while this may be true, and it is certainly of eminent importance that the average and ordinary businessman of the age could seek some such standing as a respectable citizen precisely in commercial and artisan professions, we need not limit ourselves to the moment of triumph when such aspirations were prominent and definitive features of the late-14th and early 15th century Italian civic humanism in full flourish. One might just as easily point backward to the prior and gradual emergence of a respectable *Christian merchant* before the notion of a *respectable citizen* became a social ideal by which one was measured and, perhaps in something akin to Adam Smith's theory of sympathy and moral sentiments, an ideal by which one measured oneself. For the merchant ethos and its respectability had begun to take shape long before the end of the 14th century. It had done so over centuries, so much so that it had already been on display in the grandeur of the late 13th century merchants who touched and tasted the life of the nobility.

On the basis of this prior establishment of the merchant in the city as a respectable Christian, many illustrious figures of commerce had themselves risen over the long 13th century: "The few who accomplished this feat did so over three or four generations, and they were the first families of the republic in the early *trecento*. Such chroniclers as Giovanni Villani and Ricordano Malaspini remembered well the humble origins of these new clans ('*novi cives*'). Thus the way to preferment in Florence was through the entrepreneurial world of the greater guilds where new and old families mingled to form the energetic aristocracy of the late medieval business world."⁵¹ Such families as the Acciaiuoli, Bardi, and Peruzzi had even begun to monumentalize their ethos: "Perhaps the greatest single testimony to the *hubris* of this Saturnian age is the Maso di Banco tomb painting done for the Bardi at about the same time (1335). In this work in the chapel at Santa Croce, Messer Bardi rises confidently from his marble tomb to meet God."⁵² According to Marvin Becker, this earlier ethos, wherein "[c]hivalric daring is coupled with burgher cunning," often showed its evident aspiration to take their place as elite Christian merchants close to the life

50 Sombart, *The Quintessence of Capitalism*, 104.

51 Marvin Becker, *Florence in Transition: Volume One: The Decline of the Commune* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1967), 27.

52 Becker, *Florence in Transition*, 54.

of the country nobility of landed aristocrats. Their energy, no doubt inspired thereby, was nevertheless often imperiled and exhausted in the purchase, but they strove for that reflected dignity nonetheless: "Seldom did the burgher ethic remain immune from ideals of largesse and honor. Moreover, even the less well-to-do and the parvenu, no matter how tight-fisted, were drawn to the ennobling rural life, to the chase and the pastoral ease and spontaneity. There were very few, even among the artisan shopkeeper class, who did not own at least a piece of land or a small house in the countryside."⁵³ At any rate, by the time civic humanism was in full flourish, the mercantile elite of the later 14th century was not so enamored of the countryside and built their palazzos inside the city. Though obviously the dignity of nobility was of eminent importance to them, it's character as landed and as chivalric-military was less and less appealing as merchants came more completely into their own. It is a question of degrees both in the lives of individuals and their pervasiveness in city life, yet Sombart tended to look more for the dominance of a respectable merchant-citizen at a time when lesser Christian merchants had already been accepted and even "heroic" figures had long been their more illustrious counterpart in an ideal of social distinction that thereafter endured in new forms in the late 14th century rise of the Medici, Alberti, Strozzi, and Pitti families. In short, the Christian merchant had already been forged as a worthy ideal and almost immediately became an object of social ambition and of lesser motives which only found themselves that much more exuberant in their pursuit of social distinction in an increasingly secular age, wherein they became respectable citizens and merchant-princes with their own dignity rather than Christian merchants often seduced by the allure of landed elitism.

Such an allure, toward the conspicuous consumption of the feudal elite and noble, is in fact the start of Alberti's dialogue. It is therein the allure to be treated with the greatest of caution. Indeed, the whole dialogue is inconclusive –it contrasts the more tempered aspirations of a Florentine merchant in exile, Giannozzo Alberti, who aspires to a quiet, moderate nobility with the views of a younger family member, Lionardo Alberti, who aspires to the illustrious admixture of a civic-centered merchant ethos. Indeed, if there is any conclusion in the dialogue, it is that this latter must be purged of its ostentation and display, its wanton miming of the nobility's consumption patterns; it is that the ambition for glory must be true to virtue if it is not to ruin a house (as Alberti well knew from the fall of his family's fortune at the hands of his imprudent cousins prior

53 Becker, *Florence in Transition*, 15.

to his own career). Thus, the work begins with an amiable discussion of the follies of youthful and immature aspirations to grandeur.

Is, in the first paragraph of the famed Book III on prudent management, the literary and historical figure, the aging merchant Giannozzo Alberti expresses his wish, as he does at the end of the chapter, to attend the Mass, and Giannozzo is then asked about the days of his youth. Giannozzo responds with an assessment of the jousting tournaments for honor in feats of military arms and grandiose expenditures of youth that he once entertained that dismisses these and much beside as the folly of men who have not yet or never learned the value of their lives and fortunes:

“I have become wise. I know that it is madness to throw away what you possess. The man who has never experienced the sorrow and frustration of going to ask others for help in his need has no idea of the usefulness of money. If a man has no experience to tell him how painfully money is acquired, moreover, he spends it with ease. ... It is most desirable my dear children to be thrifty. ... [Although he adds] God forbid. Let our worst enemies be avaricious. There is nothing like avarice to destroy a man’s reputation and public standing.”⁵⁴

The danger of avarice, doubtless with evident moral overtones, is nevertheless primarily associated with reputation. This does not make the assessment purely worldly, as Weber thought, but in fact shows precisely the extent to which the respectable Christian citizen found his own professional responsibility to be a near extension of virtue; for “thrift” and prudence are immediately contrasted with prodigal young men:

“What could I find to call them but ‘damned pestilence’? Thoroughly off the road themselves, they lead others astray. Other young men see these prodigals of yours abounding in every sort of entertainment, and since it is the vice of the young to prefer places of delight to the workshop ... they quickly join them in the consumption of luxuries and delicacies. They live a life of idleness, avoid the kinds of activity men praise. ... Oh Lord, what crimes do they not commit, merely to continue it? They rob their fathers, their relatives, their friends, they pawn and they sell. ... Finally, my dear Lionardo, these prodigals are left poor and full of years, without honor and with few, or rather no, friends. Those joyful leaches whom they took for friends in their great days of spending, those lying flatterers who praise their over-spending ... and called it a virtue, who, glass in

54 Leon Battista Alberti, *The Family in Renaissance Florence: Book Three*, translated by Renee Neu Watkins (Long Grove, IL: Waveland Press Inc., 1994), 28.

hand, swore and promised to lay down their life –you have seen the water swarming with fish while the bait’s afloat; when the bait is gone, all is deserted and empty.”⁵⁵

The avaricious receive no better from Giannozzo, but the mean between avarice and prodigality is “thrift” rather than “liberality” (as it was in the Scholastics). “Thrift” is a “holy thing,” “all thrift consists no so much in preserving things as in using them at need.”⁵⁶ Thrift is the proper use of one’s own and “there are three things which a man can truly call his own”: his spirit, his body, and his time.⁵⁷ To heal the body, care properly for the spirit and wisely dedicate its energies to family and honorable conduct in the sight of God require discipline of the body, of the spirit and of one’s time. In direct response to the question of his way of devotion, his way of keeping the soul pleasing to God, Giannozzo responds:

“I have two ways. One is to try and do all I can to keep my spirit joyful. I try never to let my mind be troubled by anger or greed or any other excessive passion. This I have always believed to be an excellent way. The pure and simple spirit, I believe, is the one that pleases God the most. The other way I have of pleasing God, it seems to me, consists in doing nothing of which I am doubtful whether it be good or bad.

Alberti’s book is dressed with such a hallowed religious tone despite its worldly advice. The whole point, it is important to remember and emphasize, is that all the worldly advice that Giannozzo gives is set within this image of responsible patriarchal and Christian civic duty, it is not a simply secular vision but the ethos of a respectable citizen and the bourgeois religiosity which is a critical element of his self-image as worthy of dignified, reputable social standing.

This framing is, for men bent on not seeing it, easily forgotten when he launches into the details of good management: “The maxims of the old seigniorial way of life were now utterly rejected. Expenditure had dominated the feudal economy, ... But now income was the governing factor in all economic activities. ‘Be mindful, O my sons, never to let your expenditure exceed your income.’ That is the last word of wisdom in the third volume of Alberti’s work, as indeed it is the conclusion of Pandolfini’s treatise.”⁵⁸ With thrift, now

55 Alberti, *The Family in Renaissance Florence*, 29-30.

56 Alberti, *The Family in Renaissance Florence*, 33.

57 Alberti, *The Family in Renaissance Florence*, 34.

58 Sombart, *The Quintessence of Capitalism*, 106.

nearly identical in its conception of solitudinous balance to the prudence of Scholastic moral theology in similarly worldly contexts, saving is extolled: “The idea of saving thus came into the world; of saving not as a necessity but as a virtue. ... A man like Giovanni Rucellai, who owned thousands, adopted the maxims of a country yokel, that ‘to save a penny is more honorable than to spend a hundred.’”⁵⁹ Such economization of finances is matched by the economization of time:

“My plan, therefore, is to make as good use of time as possible on praiseworthy pursuits. I do not spend my time on base concerns. I spend no more time on anything than is needed to do it well. ... And to waste no part of such a precious thing, I have a rule that I always follow: never remain idle. I avoid sleep, and I do not lie down unless overcome by weariness, for it seems disgraceful to me to fall without fighting or to lie beaten ... First thing in the morning when I arise, I think to myself, ‘What are the things I have to do today?’ There are a certain number of things, and I run through them, consider, and assign to each some part of my time. ... and in the evening, before I retire, I think over again what I have done during the day.”⁶⁰

Such an attitude is worthy of the medieval Franciscan ascetic or the Roman Stoic –indeed, the daily effort to plan one’s day in advance and note one’s performance in the evening, all these things practices can be found in any ancient work or monastic *regulae* on the ethical ‘care of the self.’⁶¹ In fact, as Max Weber noted, this is, in some respects, a literary theory –and more than one scholar has noted the resemblance to Xenophon’s *Oeconomia* and the pseudo-Aristotelian *Economics*.

Yet, contrary to Weber, the book is not simply a literary fiction that could not possibly inspire.⁶² The popularity of the book, not to mention its resemblance to a number of other similar works and to the multiplicity of merchant manuals as well as concordance with the religious elaboration of the same quasi-virtues found in the preaching of the age, i.e., diligence, dedication,

59 Sombart, *The Quintessence of Capitalism*, 106.

60 Alberti, *The Family in Renaissance Florence*, 42.

61 For a discussion of ancient and early Christian ethical practice, asceticism as a theme necessarily associated with any ethos, see Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, ed. Frederic Gros, English ed. Arnold I. Davidson, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave MacMillan, 2005).

62 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons with a foreword by R. H. Tawney (New York: Charles Scribner’s Sons, 1930), notes to chapter 2, note 12, 194-198: “But how can anyone believe that such a literary *theory* could develop into a revolutionary force at all comparable to the way in which a religious belief was able to set the sanctions of salvation and damnation on the fulfillment of a particular (in this case methodically rationalized) manner of life”.

prudence, honesty, repute, surely make the application of the practices of discipline to the economic life found in Alberti and similar works rather more important than less. For rather than the book inspiring merchants, though it may well have, it is the book that often breathes an inspiration that was, in fact, reflected in commercial tracts of the Renaissance and in their lives as well and in innumerable documents and discourse of the age. Moreover, as we have seen, a substantial religious and civic history lay behind this “literary” and “secular” theory. And any substantial ethos involves an ideal of oneself and an ascetic imposition upon oneself in order to move oneself toward that ideal –the motivation, here in Alberti, is not simply profit and gain. Rather, more deeply, it is honor and respectability, even social distinction through achievement and reputation for grandeur and nobility. That these objects of social ambition were very much and very confusingly bound up with religious and civic aspirations suggests a strong tremor of energy conducive to the imposition of the discipline of prudence in one’s life. This applies even if the approbation is through one’s own conscience and only in one’s eyes as formed by social ideals, and is perhaps particularly so in the case of the most energetic characters.

In fact, Alberti’s dialogue reaches its critical point in an exchange between Lionardo and Giannozzo when the former reasserts the energetic ethos of civic humanism against the evident inclination of the latter toward a more tranquil and non-civic oriented life of private quasi-religious virtue: “Giannozzo’s eulogy of a private existence devoted to mercantile pursuits is followed by one of the most eloquent pages written in the spirit of political humanism”:

‘I would say that a good citizen loves tranquility, but not so much his own tranquility as that of all good men. He rejoices in his private leisure but does not care less about that of his fellow citizens than he does about his own. He desires the unity, calm, peace and tranquility of his own house, but much more those of the country and the republic. ... So you see, Giannozzo, that the admirable resolve to make private *onestà* one’s sole rule in life, though noble and generous in itself, may not be the proper guide for spirits eager to seek glory. Fame is born not in the midst of private peace but in public action. Glory is obtained in public squares; reputation is nourished by the combined voices and judgments of many honorable people and in the midst of the multitude. ... Nor would I call it lust for power if a man shows great care and interest in doing hard and generous things, for these are the way to honor and glory.’⁶³

63 Hans Baron, “Civic Wealth and the New Values of the Renaissance”, 266-267.

Thus, without wanting to detract from the importance of the more ordinary, less political ambitions of the ordinary merchant and his rationality, the very dignity and quiet respectability of the citizen-merchant was closely bound up with the fact that its counterpart was an illustrious ideal of civic service. That fame and glory attached to the great mercantile families of the day belonged, in no small part, to their role within the city, their social *personae* and public action. It was, in fact, the more ordinary and earlier merchant whose religiosity was justified as a kind of civic figure, but it is the illustrious *personae* that pathed the way for abundant social recognition of the merchant and the more strained association of private professional virtues and general moral virtues.

In addition to such social imagery concerning the combination of general moral virtues and private professional virtues that evince an ethos of proper conduct in business according to an organized and prudent schema, reflecting a responsible and orderly state of desire, the same ethos was equally expressed in commercial solemnities: “[I]ate medieval contracts and business documents are laced with oaths, invocations of God, and professions of pious good faith. The expression, ‘in the name of God and profit,’ occurs repeatedly as a kind of invocation in late medieval partnership contracts and account books. The phrase was born of the belief not only that, as one writer put it, ‘wealth is the recompense for piety,’ but also that a devout Christian would adhere to his contractual commitments more faithfully than a sinner, infidel, or Jew.”⁶⁴ These solemnities extended beyond the simple addition of phrases into action: “Each time they drew up or revised a budget, a fund for the poor was created with some of the capital of the company. These funds were entered in the books in the name of ‘our Good Lord God’ as representing the poor, who in this way, were made partners of the company. When the dividends were paid, a proportional part thus went to the poor.”⁶⁵ Contracts themselves were not infrequently sealed with more than a simple oath: “An offering was made every time a contract of sale or purchase was drawn up. In France it was called *denier a Dieu*, in Germany *Gottespfennig*, in Italy, *Denaro di Dio*. This money served as a deposit, but it was always destined for pious works, not for the seller. There are even statutes which affirm its legal position, establishing that once the money was handed over, the Good Lord was henceforth considered as its witness, and the contract could not be modified or broken.”⁶⁶ Or again, there is the constantly reiterated exhortation found in manuals, seen in Alberti, of going to Mass as a sort of

64 Margaret Carroll, “In the name of God and Profit”, *Representations* 44 (1993): 96-13; 105.

65 Armando Sapori, *The Italian Merchant in the Middle Ages*, translated by Patricia Ann Kernen (New York, NY: W.W. Norton & Company, 1970), 23.

66 Sapori, *The Italian Merchant in the Middle Ages*, 24-25.

preface to one's work: "surprising to a modern mind inclined to divorce business from religion is the fact that exhortations of this kind are found in merchant manuals as late as the seventeenth century, for example, in *Le parfait negociant* written by Jacques Savary, who was by no means a saint but a hardheaded businessman."⁶⁷ Indeed, while it may be surprising to the modern mind, the strength of the emerging adverse judgment upon the poor and lazy, those who lack the rigorous habits that attend virtuously to business, is readily accepted and can serve as something of an indirect measure of the extent to which this mindset and self-image influenced the higher ranks of merchant elite and inspired them with a sense of their own dignity and social ambition.

The lazy and indolent were, not unlike the usurious Jew and now marginal avaricious miser, marked with certain characteristic vices opposed to Christian social conduct and to the normal functioning of a Christian market. For the Christian market presumed certain ethical *a priori* in which one could trust and therefore a certain recognition of others that came in and through exchange relations. Along with the usurious, the overly luxurious and the miser, the monopolist who forced up prices, the speculator whose manipulations influences prices but produced nothing, the indolent were castigated as those who unnecessarily and presumptuously relied upon the charity of others. These as well were called out for their lack of discipline and strength of character: "The sin of *acedia*, originally that of spiritual sloth and the neglect of religious obligations, had, by the fifteenth century, been replaced by the concept of physical idleness in popular preaching."⁶⁸ Despite the word "replaced" being an exaggeration, the notion of physical idleness in want of employment or indolence and carelessness at work, certainly took its place alongside spiritual sloth—or rather, it blended with that concept insofar as virtue itself was also adopting certain professional "virtues." It was but the concomitant negative judgment connected with the more positive light in which professional responsibility was now viewed: "It is possible to trace two distinct attitudes to the poor in these works. The first, which appears to be typical of Conventual literature, is characterized by its emphasis on the concept of the 'deserving' poor. While the notion that the receivers of alms had to prove themselves morally worthy had precedents in both patristic and Scholastic theology, the manner of its presentation in Dominican sermons and treatises is more closely aligned to contemporary bourgeois attitudes. ... These secular attitudes to both the 'poveri vegognosi' [shame-faced poor too

67 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant'Antonino of Florence*, 14.

68 Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos*, 169; for the development of this line of thought in popular preaching, Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1960).

proud to beg] and the undeserving poor are clearly reflected in Conventual Franciscan sermons ... These attitudes contrast markedly with that displayed by contemporary Franciscan Observant preachers ... they were more inclined to identify themselves with the poor of the city than the moneyed classes [and to advocate unconditioned charity].”⁶⁹ However, regardless of the differences of emphasis between orders and factions thereof, most preachers made significant critical remarks on both the wealthy and the poor and it was certainly a matter of emphasis that separated their messages.

This constant even-handedness is evident in the fact that alongside the professional duties of an employer entailed responsibilities to his employees, there was no extraordinary emphasis on the indolence of the worker: “Sant’Antonino was impartial: he stressed the duties of the workers toward their masters as well as the obligations of the latter toward their subordinates. He had no good word to say about workers who were careless, spoiled their masters’ materials, or were slow in returning them.”⁷⁰ It is not that such an attitude more critical of laborers and the poor was suddenly dominant and lopsidedly elitist, but that it appears to have finally found an express articulation is reflective of the more important fact that professional responsibilities had come to be viewed as expressions of general virtues in lay practice of religious life. This view certainly found a significant and exaggerated voice, one that portends the future of secular economic nationalism, in the works of the younger generation of humanists such as Matteo Palmieri:

“let the working masses and the humblest sector of the middle class struggle for the good of the Republic. Those who are lazy and indolent in a way that does harm to the city, and who can offer no just reason for their condition, should either be forced to work or be expelled from the Commune. The city would thus rid itself of that harmful part of the poorest class.”⁷¹

More important than an assessment of potential elitism in condemnation of indolence, however, was the fact that this was part of the general proposition that “the harmfulness of economic behaviors derived, in a final analysis, from indifference to the religious and civic solidarity that should hold the civic market

69 Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos*, 199-205.

70 de Roover, *San Bernadino of Siena and Sant’Antonino of Florence*, 27.

71 Matteo Palmieri, *Delia vita civile* in *Biblioteca Enciclopedica*, 381-382; cited in John McGovern, John. “The Rise of New Economic Attitudes-Economic Humanism, Economic Nationalism-during the Later Middle Ages and the Renaissance, A.D.1 200-1500”. *Traditio* 26 (1970): 217-253; 237-238.

together.”⁷² It is not that religious and civic conduct are considered to be directly the most economically advantageous in any instance, but that economic behavior contrary to the religious-civic ethos cut at the foundations of the very society that made the market possible. This general proposition is the fundamental context for the emergence of the merchant as an esteemed social figure and, evidently, the vision of poverty as both pitiable and despised. It is not just wealth that is in some way tainted, but now poverty is tainted. For it is only where general virtue transformed itself to include proper concern with the details of one’s *officium* that the skillful conduct and attention to successful performance of a particular profession could be associated with dedicated service to the community through economic activity. In fact, it is only in light of such a confluence of social values that there could be that characteristic shame that attended the fall of a once successful or rich man and family to the status of *poveri vergognosi* (shame-faced poor), a status to which friars were particularly attentive and sympathetic.⁷³

The question, however, arises as to the specifically Christian character of those professional virtues and the market sociability. If the merchant emerged from the age with an idealized image of moderation, loyalty, honesty, simplicity and prudence, these are partly expressions of the fact of a great many professional requisites found their place in connection with more generally recognized Christian virtues. Mercantile life and virtue were, so they thought, within, or very nearly within, the grasp of natural man. If the merchant emerges as a public figure of immense importance, or even as a highly respected member of the community with a moderately public-minded ethos and a set of manners befitting his social identity, this is partly on account of the conception of the market as an extension of sociable conduct servicable to the welfare of the community that derived from the unity of religious urgings to the common good and the already intense patriotic sentiment of Italian city-states.

Within this setting, the social identity of the merchant, regardless of the full extent of its reality in their individual practice, was undoubtedly of influence on their self-image and their exalted conception of the dignity of their work and their status or *officium* within the community. Such a sociable and chivalrous view needed no absolute purity of religious motive to exist, partial religious approbation and civic *caritas* was enough for that; for with those came motives of honor, a sense of dignity in dutiful conduct, motives that might drive a man onward. Certainly the merchant was not so immune to considerations of self-

72 Todeschini, *Franciscan Wealth*, 161.

73 Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers*, 166.

respect and honor, illustrious *fama*, that some might not labor for them, perhaps day and night, and strive for all that they bring in their wake. The prizes to be won cannot be ignored in their full weight –wife of good-standing, friends, contacts, wealth, self-respect, social distinction, etc. Profit and the satisfaction of wants, those reductive modern words, utterly fail to capture why men work and the differences in intensity that those motives give rise to. That social and religious ethics centered their focus on these aspects of human life and gave them the character of nearly qualifying criteria for social recognition and Christian respectability, is of significant import in providing the basis for an object of social ambition in distinction along these lines.

In other words, the message of preachers and humanists did not merely function to restrain, therefore, rather, it also –despite its moderate and simple intentions– inspired and formed from within. If they provided a conception of virtue particular to one’s profession and if that conception fostered a social identity, with a dignity required of it and an honorable status afforded by it, then the message was of significance in the formation of a social group identity that encouraged a certain conduct and fostered a certain intensity in the merchant’s motives. It undoubtedly had influence in the formation of the medieval and Renaissance merchant’s conduct and the intensity with which he sought to apply that respectable professional rationality to his life. In fact, that was precisely what it led him to do – to impose a calculating rationality upon himself and to take on certain stylistic stereotyped features of prudence and circumspection that are very much akin to a civilized asceticism or moderate version of a harmonious soul as projected by Aristotelian ethics. And indeed, many leading men displayed such prudence and intensity in the imposition upon their lives of a regimen of professional virtues that were imbued with all the values of self-worth as a human person and social figure. Many sought –increasingly– to choose a life of commercial endeavor and to strive therein for the honors that came with wealth and at least some, often a significant amount of, patriotism and conscious Christian attire. To highlight, as we have above, the critical role of the mendicant orders, the Dominicans and Franciscans, as well as Renaissance humanists very much imbued with similar perceptions of poverty and Stoicism, in weaving this attire and the whole figure of civilized commerce is precisely not to exclude a complexity of motives, but to insist heavily on that point in favor of recognizing the cultural, social and religious constitution of the merchant’s soul.

BIBLIOGRAPHY

- Alberti, Leon Battista. *The Family in Renaissance Florence: Book Three*, trans. Renee Neu Watkins. Long Grove, IL: Waveland Press Inc., 1994.
- Ambler, Wayne. "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City". *The Review of Politics* 47, 2 (1985): 163-185
- Aquinas, Thomas. *Commentary on Aristotle's Politics*, Translated by Richard Regan. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2007.
- Aquinas, Thomas. *De Regno*. In: <http://dhsprory.org/thomas/DeRegno.htm>
- Aquinas, Thomas. *On the Perfection of the Spiritual Life*: <http://www.pathsoflove.com/aquinas/perfection-of-the-spiritual-life.html>
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, 2 vol. Chicago, IL: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952.
- Aurell, Jaume, "Reading Renaissance Merchants' Handbooks: Confronting Professional Ethics and Social Identity": <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/29296/1/Reading%20Renaissance%20Merchants%E2%80%99%20Handbooks%20.pdf>
- Baron, Hans. "Civic Wealth and the New Values of the Renaissance: The Spirit of the Quattrocento". In *In search of Florentine civic humanism: essays on the transition from medieval to modern thought*, v. I, 226-257. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Becker, Marvin. *Florence in Transition: Volume One: The Decline of the Commune*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1967. *Florence in Transition, Volume Two: Studies in the Rise of the Territorial State*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1968.
- Carroll, Margaret. "In the Name of God and Profit: Jan van Eyck's Arnolfini Portrait". *Representations* 44 (1993): 96-132.
- Cotrugli, Benedetto. *On Commerce and the Perfect Merchant*. 1458: <http://www.ux1.eiu.edu/~cfdk/cotrugli.pdf>
- de Roover, Raymond. *San Bernadino of Siena and Sant'Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Printing Office, 1967.

- Debby, Nirit Ben-Aryeh. *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernadino da Siena (1380-1444)*. Turnhout: Brepols Publishers, 2001.
- Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Subject*, edited by Frederic Gros, English edition by Arnold I. Davidson, translated by Graham Burchell. New York, NY: Palgrave MacMillan, 2005.
- Langholm, Odd. *Economics in the medieval schools: wealth, exchange, value, money and usury according to the Paris theological tradition, 1200-1350*. Leiden: Brill, 1992.
- Langholm, Odd. *Price and Value in the Aristotelian Tradition*. New York, NY: Columbia University Press, 1979.
- Langholm, Odd. *The merchant in the confessional: trade and price in the pre-reformation penitential handbooks*. Leiden: Brill, 1992.
- McGovern, John. "The Rise of New Economic Attitudes-Economic Humanism, Economic Nationalism-during the Later Middle Ages and the Renaissance, A.D.1 200-1500". *Traditio* 26 (1970): 217-253.
- Olivi, Peter. "Peter Olivi on the Early Christian Community (Acts 2:42-47 and 4:32-35): The Christian Way with Temporalities," ed. Karris, OFM, Robert J. and Flood, OFM, David, *Franciscan Studies*, 65 (2007): 251-280.
- Olivi, Peter. "Peter Olivi: on Poverty and Revenue. The Sixteenth Question on Evangelical Perfection," trans. Jonathan Robinson: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/olivi_qpe16.pdf
- Paton, Bernadette. *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380-1480*. London, England: Short Run Press Limited, 1992.
- Pope John XXII. *Ad Conditorem Canonum*, trans. John Kilcullen: http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/john_kilcullen/john_xxii_ad_conditorem_canonum/
- Salutati, Coluccio. "Letter to Pellegrino Zambecari". In *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*, edited by Benjamin Kohl, Ronald Witt and Elizabeth Welles. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1978.
- Salutati, Coluccio. *De Tyranno, in Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento*, edited and translated by Ephraim Emerton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

- San Bernadino of Siena. *Saint Bernadine of Siena: Sermons, edited by Don Nazareno Orlandi*, translated by Helen Josephine Robins. Siena: Tipografia Sociale, 1920.
- Sapori, Armando. *The Italian Merchant in the Middle Ages*, translated by Patricia Ann Kennen. New York, NY: W.W. Norton & Company, 1970.
- Scott Miekle. "Aristotle on Equality and Market Exchange". *The Journal of Hellenic Studies*, 111 (1991): 193-196.
- Scott Miekle. "Aristotle on the Political Economy of the Polis". *The Journal of Hellenic Studies*, 99 (1979): 57-73.
- Scotus, John Duns, *John Duns Scotus: Political and Economic Philosophy*, translated and edited by Allan B. Wolter. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 2001.
- Sombart, Werner. *The Quintessence of Capitalism: A Study of the History and Psychology of the Modern Business Man*, translated by M. Epstein. New York: Howard Fertig, Inc., 1967.
- Todeschini, Giacomo. *Franciscan Wealth: From Voluntary Poverty to Market Society*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2009.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons with a foreword by R. H. Tawney. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1930.
- Wenzel, Siegfried. *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1960.
- Wood, Diana. *Medieval Economic Thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

BASES DEL USO, DOMINIO Y PROPIEDAD EN LA ESCUELA FRANCISCANA: LA RELACIÓN CON LA REALIDAD CREADA EN EL FRANCISCO DE BUENAVENTURA*

MANUEL LÁZARO PULIDO

UCP-CEFi / UBO / CEDEU-URJC**

RESUMEN

La Escuela franciscana ha sido clave en el pensamiento y reflexión económica. El artículo pretende señalar algunos aspectos de la reflexión de Buenaventura sobre la pobreza y el dominio en el Francisco que aparece en la *Leyenda Mayor*. Se señala la vinculación con el itinerario espiritual y el dominio de sí mismo.

Palabras clave: San Buenaventura, dominio, pobreza, espiritualidad, *Leyenda Mayor*.

* El presente trabajo se inscribe en la conjunción de diversas acciones de investigación de las instituciones mencionadas en la nota a pie (**), y se adscribe: a) al proyecto “Bases antropológicas de ‘dominio’, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela salmantina en los siglos XVI-XVII”. FFI2013-45191-P (2014-16). Programa Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento. Ministerio de ciencia y competitividad; y b) al Grupo de Investigación UCM nº 970723 - Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Atenas, Córdoba, París.

** UCP-CEFi: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de Filosofia. UBO: Universidad Bernardo O’Higgins (Chile). CEDEU-URJC: Centro de Estudios Universitarios, Universidad Rey Juan Carlos.

ABSTRACT

In the economics thought and reflexion, Franciscan School has been critical. The paper could indicate several aspects for the Bonaventurian reflexion about poverty and dominion across the image of Francis of Assisi of *Leyenda Mayor*. The spiritual way and self-dominion are marked on the paper.

Keywords: St. Bonaventure, dominion, poverty, spirituality, *Leyenda Mayor*.

I. INTRODUCCIÓN

El siglo XVI es un siglo apasionante en la reflexión y creación filosófico-teológica, especialmente en la Península Ibérica y en el entorno de lo que denominamos Escuela de Salamanca y Escolástica Ibérica¹, no solo por el cambio de paradigma que supone la recreación de la escolástica que se visualiza en la adopción de la *Suma Teológica* y la renovación metodológica en los estudios de la filosofía y la teología, sino, sobre todo, porque ante una situación de crisis los intelectuales supieron poner racionalidad, realizando análisis y proponiendo soluciones a las diversas cuestiones suscitadas. Luciano Pereña señalaba que esta Escuela supo responder a los retos especialmente venidos del Nuevo Mundo, proyectarse en Europa –pues también estaba afrontando los cambios políticos de Europa con el nacimiento de los nuevos estados– y actualizarse constantemente². El interés era especialmente moral y ético³. Son teólogos que reflexionan sobre los diversos aspectos jurídicos y económicos que les demanda la realidad; un contexto existencial, sociopolítico y religioso que se visualiza en múltiples cuestiones y que ellos saben leer como “lugares teológicos”, realizando para ello una teorización contemporánea a su época a partir de la tradición teológica –y en ello filosófica– anterior⁴.

1 Cf. Idoya Zorroza, “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca”, *Empresa y Humanismo* 16 (2013): 53-72.

2 Luciano Pereña, “La Escuela de Salamanca. Notas de identidad”, en *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, ed. Francisco Gómez y R. Robledo (Salamanca: Fundación Duques de Soria, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998) 43-64.

3 Pereña, “La Escuela de Salamanca”, 64.

4 Antonio García y Bernardo Alonso, “El pensamiento económico y el mundo del derecho hasta el siglo XVI”, en *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, ed. Francisco Gómez y Ricardo Robledo (Salamanca: Fundación Duques de Soria, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998) 65-92.

La relación económica fue sin duda un elemento esencial y a ella dedicaron los teólogos no pocas reflexiones. Abelardo del Vigo en su voluminosa obra sobre economía y ética en el siglo XVI señalaba una amplia nómina de autores que da fe de la importancia de la temática:

“Los autores cuya doctrina expongo, son, además de los Padres de la Reforma ya indicados, Francisco de Vitoria, Juan de Medina, Domingo de Soto, Melchor Cano y Martín de Azpilicueta. Todos ellos figuras preclaras de la Universidad de Alcalá y sobre todo de la Universidad de Salamanca. Trato también otros. Algunos de ellos realizaron sus estudios en estas Universidades y luego no enseñaron en ellas vg. los dominicos Bernardo de Niva y Bartolomé de Carranza, los franciscanos Alfonso de Castro y Francisco de Osuna, el clérigo Cristóbal de Villalón, el obispo Juan Bernal Díaz de Luco y el seglar Alejo de Venegas. Capítulo aparte merecen, en cuanto no adscritos a ninguna escuela teológica o Universidad española, el clérigo secular Luis Saravia de la Calle, el benedictino Juan de Medina y el gran humanista Juan Luis Vives, que estudia en la Universidad de París y enseña en Lovaina”⁵.

El tema del uso, el dominio y la propiedad ligado al derecho y la economía bajo el impulso del pensamiento del siglo XV⁶, renace en el siglo XVI y la época moderna unido a los derechos individuales y sociales en respuesta a una cuestión acuciante que nace especialmente ligada a la temática del conocimiento por parte de los europeos del Nuevo Mundo⁷: en qué forma los que llegan al nuevo continente (así pensado por los europeos) pueden usar, dominar y poseer (hacer suyos) territorios y recursos de un espacio que para los autóctonos era un viejo continente (“su continente”). La perspectiva era diferente en aquellos que llegaron a América. Todos vieron el hecho como una oportunidad: uno de conquista y desarrollo personal de “su” nueva adquisición; otros como espacio de evangelización y ocasión evangélica de recrear una Iglesia renovada (algo que era difícilmente realizable en la dialéctica de la Reforma y Contrarreforma) y ofrecer su experiencia a los habitantes autóctonos aquellos que vivían en “su” tierra. Los teólogos desde la empatía nacida de la hermandad universal de la comunidad eclesial sabían que la evangelización proporcionaba no solo la oportunidad a los nuevos vecinos de sentirse realmente hermanos y compartir la gracia de la salvación, sino que les proporcionaba la hermandad eclesial como

5 Abelardo del Vigo, *Economía y ética en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 2006), XVI-XVII.

6 Cf. Idoya Zorroza, “La naturalidad del dominio humano sobre las cosas en Alfonso de Madrigal”, *Azafea* 14 (2012): 233-252.

7 Idoya Zorroza, “La idea de dominio en el siglo XVI y sus repercusiones en Hispanoamérica”, en *América y la hispanidad. Historia de un fenómeno cultural*, ed. Antonio Canellas (Pamplona: Eunsa, Astrolabio, 2011), 45-66.

visualización de la común entidad ontológica compartida por los seres humanos. Pero para poder realizar esto se debían responder, previamente a diversas cuestiones metafísicas, antropológicas y éticas que cimentaran la hermandad universal, que es, por otra parte, fundamento y objeto de la misión de una Iglesia católica (universal). Los teólogos se encontraron, por lo tanto, ante una realidad humana en su actividad económica y en su desarrollo social, y que como actividad humana tenía un trasfondo eminentemente filosófico y especialmente teológico. Lo dicho supone que los teólogos juristas propusieron, en virtud de su propia competencia, fundamentos jurídicos extraídos de la reflexión teológica. Se trataba pues de una auténtica filosofía y teología del derecho.

En virtud de la renovación teológica que se experimenta en el siglo XVI en Europa y de forma significativa en la Península Ibérica –en la Universidad de Alcalá, primero, y de forma definitiva después en la Universidad de Salamanca– tendemos a reflexionar sobre los argumentos teológicos y filosóficos que se exponen en los tratados de la época. Pero también sería necesario y útil realizar un acercamiento tanto a la tradición teológica sobre el tema, como a sus raíces y bases, especialmente, si reflexionamos desde las escuelas o tradiciones religiosas: dominicanos, agustinos, franciscanos...

En este sentido, y respecto al tema de la adjetivación y categorización humana de su actividad de relación con el espacio y el tiempo en tanto que *homo oeconomicus*, los teólogos de la Orden de Hermanos Menores tenían un amplio recorrido de polémica especulativa y vital que se visualizó el año 1318 en la ejecución en la plaza del mercado de Marsella de cuatro frailes franciscanos, llamados en la época espirituales o celantes, que renunciando a acatar la bula *Qurundam exigit* (1317) de Juan XXII habían hecho del mandamiento de la pobreza –señalado en la Regla bulada y presente en el espíritu de la Orden– una cuestión reductora⁸. Un mandamiento inquebrantable capaz incluso de sobreponerse a la propia Orden, en el sentido de que la búsqueda de la pureza espiritual ligada a la cuestión de la posesión de los bienes estaba rompiendo la unidad (el orden) de la Orden. La Orden de Hermanos Menores tenía como característica específica su minoridad, pero era esencialmente una Comunidad, una Orden religiosa.

La reflexión sobre la minoridad no podía obviar el hecho categorial de que era una Comunidad de hombres consagrados en comunión con la Iglesia (una Orden). Si no hubiera sido así, el impulso religioso de san Francisco de Asís se hubiera diluido y confundido con cualquier otro movimiento espiritualista de

8 Cf. Malcolm D. Lambert, "The Franciscan Crisis under John XXII", *Franciscan Studies* 32 (1972): 123-143.

aquella época y quizás tenido por un movimiento herético. Pero, por otra parte, la Orden de Frailes Menores no tiene sentido sin reforzar la minoridad. Ahora bien, la minoridad ¿suponía exactamente una radicalización de la relación del hombre con los bienes capaz de confundirse con los gustos “epocales”, que habían terminado en movimientos heréticos⁹? La cuestión no era, ni es, sencilla. Sin la diferencia específica (la minoridad), la categoría (Orden) se puede diluir en cualquier otra experiencia religiosa, y eso no tiene sentido. Toda Orden lo es en virtud de vivir una o algunas características de la riqueza de los valores evangélicos. Pero en ningún caso se puede admitir racionalmente que una diferencia específica se imponga a su categoría. La pregunta fundamental consistía en saber discernir, interpretar, en el caso de la Orden franciscana qué quería decir Francisco de Asís sobre la minoridad, cómo la entendió, cómo fue tomando conciencia a lo largo de su vida de que esta minoridad era una gracia de Dios al servicio de la Iglesia...

Uno de los lugares o “topos” de la minoridad se sustantivó en la cuestión práctica controvertida sobre el uso restrictivo de los bienes, o sea, el *usus pauper*¹⁰. Se trataba de valorar la legitimidad o no del uso de los bienes con fines pastorales, administrativos, y educativos expresado en la Regla. En este sentido es paradigmática la reflexión de Pedro Olivi sobre la *Cuestión del usus pauper* dentro de las *Cuestiones sobre la Perfección Evangélica*¹¹ e icónica la controversia ockamista¹², ambas bien conocidas y estudiadas, así como sus derivaciones respecto del poder e influencias en autores señalados como Dante¹³.

9 Cf. AA.VV., *La povertà nel secolo XII e Francisco d'Assisi. Atti del II Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1974)* (Assisi: Porziuncula, 1975). AA. VV., *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo (Todi, 14-17 ottobre 1990)* (Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1991); AA. VV., *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 8 (Todi, 15-18 ottobre 1967)* (Todi: Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 1969); David Flood, “Poverty and the Gospel”, *Franciscan Studies* 64 (2006): 1-15.

10 Roberto Lambertini, *La poverà pensata. Evaluazione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham* (Modena: Mucchi, 2000).

11 Cf. David Burr, *Olivi e la povertà franciscana. Le origini della controversia sull'usus pauper*, trad. Luca Bergamaschi (Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1992). Ed. original David Burr, *Olivi and Franciscan poverty the origins of the usus pauper controversy* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1989).

12 Cf. Marino Damiani, *Guglielmo d'Ockham. Povertà e potere. Vol. I: Il problema della povertà evangélica e franciscana nel sec. XIII e XV. Origine del pensiero politico di G. d'Ockham* (Firenze: Edizioni studi francescani, 1978).

13 Cf. Nick Havely, *Dante and the Franciscans: Poverty and the Papacy in the 'Commedia'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

II. SENTIDO Y FUNDAMENTO

1. EL FRANCISCO DE BUENAVENTURA

La reflexión temprana del franciscanismo con la pobreza deriva de diversos elementos nacidos del contexto social, político y eclesial que afecta la experiencia interna de las órdenes, especialmente las mendicantes, y que tienen en Francisco de Asís un componente religioso, espiritual, vocacional, evangélico, existencial y teológico¹⁴. Es precisamente esta complejidad interna en su relación con el contexto el que provoca que nos fijemos en el “Francisco de Buenaventura”, utilizando así una expresión utilizada por Fernando Uribe para referirse a la lectura que Buenaventura realiza del *Poverello* en la *Leyenda Mayor*¹⁵.

El decreto de París de 1266 asumió la biografía de san Francisco como el relato oficial de la vida del padre fundador. Se trata de la culminación del proyecto de Buenaventura de legitimar la Orden a partir de las *Constituciones de Narbona* y hacer ver que la Orden Franciscana sancionada en las Constituciones respondía al espíritu del Fundador¹⁶. Buenaventura, en el proceso de legitimación señala en el *prólogo* cómo en la narrativa de su vida confronta los hechos con los compañeros que aún sobreviven, priorizando la temática a la narración temporal y contrastando sus fuentes con testigos directos y cercanos al espíritu fundacional¹⁷.

Théophile Desbonnets, crítico con la intención bonaventuriana, considera que la *Leyenda Mayor* siendo “una síntesis magnífica de vida espiritual”, consigue realmente “ser una operación perfectamente lograda de embalsamamiento de un muerto, al que se le quiere impedir toda interferencia en la vida real”¹⁸.

14 Cf. Malcolm D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323* (London: S.P.C.K., 1961).

15 Fernando Uribe, *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor* (Salamanca: Tenacitas, 2008).

16 Para el contexto de la elaboración cf. Fernando Uribe, *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)* (Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 1999), 223-261.

17 “He tratado de informarme diligentemente sobre el particular conversando con sus compañeros que aún sobreviven [...] Además, al narrar la historia, con el fin de evitar confusiones, no he seguido siempre un orden estrictamente cronológico, sino que he procurado guardar un orden que mejor se adaptara a relacionar unos hechos con otros”. Seguimos la traducción y edición de Jesús Larrinaga en Buenaventura, “Leyenda mayor”, en José Antonio Guerra, ed., *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías. Documentos de la época* (Madrid: BAC, 2000), (prol. 4) 382. Buenaventura, “Legenda sancti Francisci”, en *Opera omnia. Vol. VIII*, ed. PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1898), (prol. 4) 505a-b.

18 Théophile Desbonnets, *De la intuición a la institución. Los franciscanos* (Oñati: Editorial Franciscana Aranzazu, 1991), 164.

No obstante, aún siendo crítico, afirma que “el hecho de que diera tan poco lugar a los elementos esenciales de la intuición de Francisco, debe reconocerse que la acción de Buenaventura fue benéfica”¹⁹. Esta lógica exegética que interpreta la tensión entre intuición e institución en una dialéctica sobre “la traición” al espíritu del fundador tiene su origen más en el elemento ideológico que sustenta la historiografía de la época en que fue escrito el ensayo de Théophile Desbonnets –y de parte del siglo XX²⁰–, que en elementos internos. Sin negar la labor institucionalizadora de la lectura teológica de la vida y el espíritu refundador revitalizado por Buenaventura, esta tarea no debe porqué eliminar el espíritu franciscano, en la que Buenaventura realiza una cuidada formulación de la propia imagen de Francisco de Asís y no –escribe John Fleming– una imposición extrínseca²¹. De hecho, el propio Francisco toma conciencia que el espíritu de su obra excede su propia experiencia vital primera. Reconocer esta realidad –la institucionalización de la Orden– supone la “perfecta alegría”²². En este sentido se expresa Kajetan Esser:

“la orden franciscana no conoció precisamente la crisis por primera vez en la década posterior a la muerte de su fundador. Durante la misma vida de san Francisco surgen múltiples malestares, que este no los hubiera domeñado sin la ayuda de la Iglesia... Hay que poner bien de relieve que estos malestares provenían de la estructura misma de la orden. Evidentemente, la época de san Francisco no estaba todavía madura para unos propósitos que superaban todo lo hasta entonces acostumbrado”²³.

En este sentido, el Francisco de Buenaventura es un Francisco “completo”, en el que Buenaventura, posiblemente buscando la citada legitimación, es capaz de expresar la alegría buscada y anhelada por el *Poverello*.

19 Desbonnets, *De la intuición a la institución*, 165.

20 Ya en las primeras décadas del siglo XX Andrew G. Little escribía que el fin fundamental de la biografía que escribe Buenaventura tiene una intención netamente conciliadora dentro de la Orden. Andrew G. Little, “Guide to Franciscan Studies”, *Études franciscaines* 41 (1929): 64-78.

21 John V. Fleming, “The Iconographic Unity of the Blessing for Brother Leo”, *Franziskanische Studien* 63 (1981): 204.

22 “La redacción del texto es tardío en la vida de Francisco de Asís. Francisco ha vivido muchas cruciales, pero en ese momento experimenta una muy dolorosa para Él, un proceso de institucionalización que no termina de comprender y que le margina en la fraternidad”. Manuel Lázaro, *La crisis como lugar teológico* (Madrid-Porto: Editorial Sínderesis, 2014), 79-70. Francisco de Asís, “De vera et perfecta letitia – La verdadera alegría”, en *Escritos*, ed. Carlo Paolazzi (Grottaferrata: Fratelli Editori di Quaracchi – Fondazione Collegio S. Bonaventura, 2014), 416-418.

23 Kajetan Esser, *La Orden Franciscana. Orígenes e ideales* (Oñate: Editorial Franciscana Aranzazu, 1976), 265-266.

Existen diversos planos que subyacen a la cuestión económica y sus lecturas. Evidentemente hay una relación clara existente entre economía y sociedad, así como entre forma de propiedad y proyecto político. Interno a la proyección sociopolítica podemos ver una cuestión que afecta a este proceso y que se sustantiva en las bases de la *societas christiana* –sobre la cual pensará el académico Buenaventura en sus *Comentarios a las Sentencias*²⁴–. Como señala Andrea Tabarroni, la temática del *usus pauper* en la Edad Media implica observar que en el interior descansa la cuestión sobre la legitimidad de la sociedad evangélica tal como se manifiesta en la controversia del siglo XIV sobre la pobreza de Cristo y sus apóstoles²⁵. Esto se traduce en una reflexión teológica que incluye los fundamentos eclesiológicos y de la vida religiosa. De ahí, efectivamente la discusión hermenéutica sobre la relación que Cristo y los apóstoles tienen con las cosas de este mundo. Y es que ciertamente los términos derivados de la tradición jurídica del derecho romano tales como *ius*, *dominium proprietatis*, *possessio*, *usufructus* y *usus* afectan a la relación establecida entre el hombre el mundo y, por lo tanto, ahondan en lo más profundo de la fundamentación del derecho llevándonos a la lectura filosófica y teológica²⁶.

La categoría de la relación resulta fundamental en el sentir franciscano. La relación –el carácter relacional– es la categoría metafísica, antropológica y teológico-espiritual en la que podemos asentar la experiencia de Francisco de Asís leída por la teología de Buenaventura en la *Leyenda Mayor*, que profundiza la experiencia del Fundador.

Buenaventura efectúa una lectura de las exigencias de la Regla que desde el inicio sitúa la vida religiosa de la Orden: “La Regla y vida de los Frailes menores es ésta, a saber: guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, viviendo en obediencia, sin propio y en castidad”²⁷. No es un secreto que la pobreza es santo y seña del espíritu de Francisco de Asís: el *Poverello*. La “señora la santa pobreza” (*domina Pauperate*)²⁸ reconocida por los franciscanos supone

24 Carlos M. Martínez, “Propiedad y poder en los Comentarios al Segundo Libro de las Sentencias de Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 74 (2007): 59-84. Se trata de una reflexión de corte escolástico presente en diversos autores del siglo XIII como Alberto Magno. Cf. Idoya Zorroza, “La definición del dominio según Alberto Magno”, *Cauriensia* 8 (2013): 411-432.

25 Andrea Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)* (Roma: Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 1990), 4.

26 Virpi Mäkinen, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty* (Leuven: Peeters Publishers, 2001), 11.

27 Francisco de Asís, “Regula bullata – Regla Bulada”, en *Escritos*, 323.

28 Cf. Stefano Brufani, ed., *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, (Assisi: Ed. Porziuncola, 1990); Carlo Paolazzi, trad., *Sacrum Commercium sancti Francisci cum Do-*

una categorización ortodoxa y de gran espiritualidad que purificaba el movimiento pauperístico de su tiempo y situaba en su justo punto lo que supone la perfección evangélica²⁹.

Buenaventura afronta en su intento de rearmar el espíritu de la figura de Francisco dentro de la órbita de los desafíos del franciscanismo de su época, el reto de convertir el espíritu franciscano de la pobreza en una virtud teológica y en un eje de comprensión no sólo espiritual sino de la especulación que caracterizaba el esfuerzo teológico en las primeras generaciones de la naciente universidad. Tampoco resulta ajeno lógicamente el conflicto entre los Mendicantes y seculares, que se visualiza en la vida universitaria, pero que afecta a la vida religiosa en general. La controversia en los años cincuenta del siglo XIII que tiene como protagonistas secular a Guillermo de San-Amor y a Tomás de Aquino y a Buenaventura. La reflexión sobre la pobreza en Buenaventura tiene una tradición filosófica, responde a cuestiones teológicas; pero es eminentemente franciscana, es decir, responde al carácter franciscano de Buenaventura que, a su vez, como hemos dicho, apropia y absorbe en su explicitación las categorías filosóficas y teológicas. Y decir que Buenaventura es franciscano implica que se trata de recordar a un joven que llega a la Orden de la mano de Alejandro de Hales, a una experiencia religiosa ya institucionalizada. Su primera labor es precisamente defenderla de los ataques de los Maestros seculares. Y esa labor va a estar siempre presente. Como escribe David Burr:

“Buenaventura se ve así mismo empeñado en defender la Orden por una parte de la crítica externa y por otra de los hermanos laxistas. No aprecia ninguna seria amenaza que le preocupe de los hermanos “celantes”. La última cosa en el mundo de la cual parece preocuparse es del exceso de celo en la consecución de la pobreza. Escoge implícitamente una posición de mediación en la medida en la que, por un lado, se toma en serio la pobreza franciscana y, por otro, reconoce que su rigor original debía modificarse un poco si la Orden ha de cumplir la misión que la Iglesia le ha encomendado y se debe prestar alguna atención a la realidad de la naturaleza humana; el conflicto que se so-

mina Paupertate (L'Alleanza di santo Francesco con Madonna Povertà), en *Fonti Francescane: Nuova edizione* (Padova: Efr – Ed. Francescane, 2004), 1283-1314.

²⁹ Raoul Manselli, “Evangelismo e povertà”, en *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII: (Todi), 15 - 18 ottobre 1967*, ed. Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi: Presso l'Accademia Tudertina, 1969), 9-41. Raoul Manselli, “Evangelismo e povertà”, en *La concezione della povertà nel Medioevo*, ed. Ovidio Capitani (Bologna: Pàtron, 1983), 153-190. Respecto a la perfección evangélica, cf. Martino Conti, “Fondamenti biblici della povertà nel ministero apostolico (Mt. 10, 9-10)”, *Antonianaum* 46 (1971): 393-426; Ortensio da Spinetoli, “Povertà evangelica e francescana”, *Lauritanum* 13 (1972): 103-114.

brentiende parece nacer de la situación concreta de los franciscanos, y no de las reivindicaciones de las facciones rivales”.³⁰

Resumiendo, el Francisco de Buenaventura intenta recuperar el espíritu de la fraternidad en un tiempo donde la Orden está estructurada³¹ y, a su vez, completa la realidad del espíritu franciscano que desborda al propio Fundador (cómo él mismo había sufrido en primer lugar y después comprendido). El Francisco de Buenaventura se presenta como la clave hermenéutica de su pensamiento donde el espíritu franciscano renueva los conceptos filosóficos y teológicos y en el que estos ayudan a explicar, a su vez, el espíritu fraternal originario enraizándolo en una tradición. Me sumo a la visión de Fernando Uribe en la conclusión de su obra en la que expresa lo que venimos diciendo:

“La *LegM* se resiente de una cierta preocupación apologética, en cuanto el autor acentúa aspectos que considera fundamentales para defender la imagen de su personaje y de la Orden por él fundada, como, por ejemplo, la inspiración divina de su vocación y de la fundación de su Orden, el carácter revelado de la Regla, la cual fue bulada directamente con el sello de las llagas de Cristo, la opción por la pobreza evangélica y por la mendicidad. Pero en la medida en que transcurre la lectura, tal apología no resulta incómoda, en cuanto está bien dosificada y, sobre todo, va quedando en un segundo plano frente a las agudas observaciones del Doctor Seráfico y a sus propuestas pedagógicas”³².

2. EL DOMINIO COMO ITINERARIO DE RELACIÓN EN LA *LEYENDA MAYOR*

El Capítulo VII es el capítulo paradigmático de la *Leyenda Mayor* sobre el espíritu de pobreza de Francisco de Asís. Se titula “Amor a la pobreza y la admirable solución en casos de penuria”. Pero antes de entrar en el capítulo resulta importante ir viendo su itinerario personal en la estructura narrativa.

Teniendo en cuenta lo dicho, la imagen que citamos a continuación hemos de situarla en el inicio de la conversión de Francisco (capítulo II). Entra en

30 David Burr, *Olivi e la povertà francescana*, 37.

31 Silvana di Mattia Spirito, “Fraternità e ordine”, en *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, ed. Commissionis Internationis Bonaventuriana (Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1973), 190.

32 Uribe, *El Francisco de Buenaventura*, 384.

escena el *Poverello* de forma evidente para todos y se retira el hombre del mundo, del siglo³³ que ya había empezado a abandonar³⁴:

“Intentaba después el padre según la carne llevar al hijo de la gracia –desposeído ya del dinero– ante la presencia del obispo de la ciudad, para que en sus manos renunciara a los derechos de la herencia paterna y le devolviera todo lo que tenía. Se manifestó muy dispuesto a ello el verdadero enamorado de la pobreza, y, llegando a la presencia del obispo, no se detiene ni vacila por nada, no espera órdenes ni profiere palabra alguna, sino que inmediatamente se despoja de todos sus vestidos y se los devuelve al padre. Se descubrió entonces cómo el varón de Dios, debajo de los delicados vestidos, llevaba un cilicio ceñido a la carne. Además, ebrio de un maravilloso fervor de espíritu, se quita hasta los calzones y se presenta ante todos totalmente desnudo, diciendo al mismo tiempo a su padre: Hasta el presente te he llamado padre en la tierra, pero de aquí en adelante puedo decir con absoluta confianza: «Padre nuestro, que estás en los cielos, en quien he depositado todo mi tesoro y toda la seguridad de mi esperanza»... En seguida le presentaron un manto corto, pobre y vil, perteneciente a un labriego que estaba al servicio del obispo. Francisco lo aceptó muy agradecido, y con una tiza que encontró allí lo marcó con su propia mano en forma de cruz, haciendo del mismo el abrigo de un hombre crucificado y de un pobre semidesnudo. Así, quedó desnudo el siervo del Rey altísimo para poder seguir al Señor desnudo en la cruz, a quien tanto amaba. Del mismo modo se armó con la cruz, para confiar su alma al leño de la salvación y lograr salvarse del naufragio del mundo”³⁵.

Francisco aparece como “el Pobrecillo”, en una sucesión de presentación que anuncia la primera frase. Se trata, desde el punto de vista espiritual, de pasar, de realizar un “tránsito”, de la vida según la carne a la vida según la gracia. En verdad, nos encontramos ante un episodio que resume el itinerario espiritual que san Francisco habrá de realizar en su vida. Un recorrido que nace en la afirmación de la pobreza (“enamorado de la pobreza”), se expresa en la humildad (“llevaba cilicios”) y se visualiza en la desnudez (“se presenta ante todos

33 Test., 4. Kajetan Esser, *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi; Neue textkritische Edition. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage besorgt von Engelbert Grau* (Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1989), 438; Gilles Gérard Meersseman, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence su XIIIe siècle* (Fribourg: Spicelgium Frigurguense, 1961), 2. Cf. Giuseppe Cremasocoli, *Exire de saeculo. Esame di alcuni testi della spiritualità benedettina e francescana (secc. XIII-XIV)* (Roma: Ed. Rari Nates, 1982), 53-120.

34 Sobre la primera etapa de la vida franciscana en la *Leyenda mayor*, cf. Atanasio G. Matanic, “La giovinezza di san Francesco nella presentazione di san Bonaventura (Legenda maior, cap. I)”, *Frate Francesco* 49 (1982): 72-80.

35 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (II, 4) 390.

totalmente desnudo”). Esta gradación que nace del campo semántico y significativo de la pobreza culmina en la revelación de la verdad: el camino del Santo por el camino de la cruz y la similitud con Cristo, pobre y crucificado. Francisco expresa en su vida el itinerario de desvelamiento de la realidad como un sendero hacia la trascendencia. Su figura es icono y símbolo de la presencia de Dios, trascendiendo en sí la cosificación ontológica y mostrando el ser real. De ahí, que el obispo observara la verdadera intención evangélica del Santo y que se expresa unas líneas después cuando tras la contemplación del misterio (“se retira a lo escondido de la soledad para escuchar solo y en silencio la voz misteriosa del cielo”³⁶) nace la expresión de la verdad (“Yo soy el pregonero del gran Rey”³⁷). Este es el itinerario del filósofo y de la interioridad y subjetividad humanas y, desde ahí, la apertura a la intimidad de la realidad.

San Francisco en las leyendas bonaventurianas, en especial en la *Leyenda Mayor*, es representado en una imagen teológica que nace en los adjetivos que le son dados³⁸ y que es el resultado de una visión teológica a través de su propia mirada de Dios como difusiva bondad que se refleja en la creación y que se recoge en el seguimiento a Cristo pobre, humilde en su pasión y muerte³⁹. Una sucesión de retratos teológicos que entran en conexión con el opúsculo del *Itinerarium* y que no ha de extrañarnos, pues las similitudes entre el *Itinerarium* y la *Leyenda Mayor* probablemente responden no sólo a una mentalidad común, sino también a exigencias de proximidad en su concepción⁴⁰.

Nos encontramos con que la iconografía conceptual de Francisco de Asís reflejada por el Doctor Seráfico muestra una sucesión especulativa que conoce como ejes introductorios al encuentro con la realidad el par conceptual: “Pobreza-Desnudez”. Términos que incluyen los de “Nihilidad” y “Humildad” y que revierten y desembocan en la última “Expresión” de la similitud con Cristo: el Pobre de Asís expresión del hombre al encuentro con la realidad

36 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (II, 5) 390.

37 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (II, 5) 390.

38 Apelativos como *hierarchicus, humilis, sanctus, mitis, devotus...* puestos en evidencia en Jean François Godet, *Sancti Bonaventurae Legendae maior et minor sancti Francisci: Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Louvain: CETEDOC, Université Catholique de Louvain, 1975). También estudiados por Uribe, *El Francisco de Buenaventura*, 111-115.

39 Ewert H. Cousins, “The image os St. Francis in bonaventure’s *Legenda maior*”, en *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, ed. Francisco de Asís Chavero (Roma: Ed. Antonianum, 1988), 312.

40 Cf. Buenaventura, *Opuscoli Francescani / I / Bonaventura da Bagnoregio*, trad. Andrea Boni, Simonetta Cerrini y Roberto Paciocco, intr. Luigi Pellegrini, índice Jacques Guy Bougerol (Roma: Città Nuova Editrice, 1993), 41-43.

profunda. Ahí radica la superación del mundo en virtud del paso hacia la nueva realidad humana⁴¹.

Esta tematización aparece, al mismo tiempo, como el primer elemento de relación mística. Desde el inicio se nos muestra la vía unitiva en el primer peldaño de la vía purgativa. La vida de Francisco es el ejemplo de un itinerario hacia Dios donde poder entrar cointuitivamente. Se trata de un camino que lleva a la iluminación evangélica, un camino de perfección hacia la unión con Cristo.

La vía unitiva se sella con el signo de la estigmatización, y para ello ha sido necesario irse revistiendo de Cristo mediante los signos de la purificación (vía purgativa) que supone hacerse pobre e ir haciendo vida la vía iluminativa: la sabiduría de la piedad, la caridad y la oración (vía iluminativa) culmina en la sabiduría de la teología –como conocimiento y vida perfecta– de la cruz⁴² (vía unitiva o de perfección siguiendo el *De triplice via: purgatur, illuminatur et perficitur*)⁴³.

Siendo así en el Monte Alvernia Francisco de Asís recibiendo las llagas, recibiendo el fuego, se presenta como el nuevo Moisés, y con él la nuevas Tablas de la Ley, nacidas de la vida evangélica⁴⁴, es el acontecimiento que sanciona la Regla y los principios de perfección contenidos en él: el seguimiento de Cristo pobre y crucificado. Se refuerza así la autoridad del Texto legislativo franciscano por la excelencia del propio legislador (Francisco de Asís) y su unión al texto. No valen las pretensiones de los celantes de negar su valor como señala Luca Parisoli: “La Regla franciscana es ese Texto susceptible de ser para los hermanos menores como un Espejo, que permite representar el mundo y su lugar en el mundo. Por su parte, los Espirituales, negando la Regla como Texto y reduciéndolo a la intención (indeterminada) de san Francisco, quieren romper el

41 En la explicación de este episodio estamos siguiendo Manuel Lázaro, “La categoría «Pobreza» en la Metafísica de la expresión de san Buenaventura”, en *Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages. XII International Congress of Medieval Philosophy, Palermo, 16-22 settembre 2007, T. II-2*, ed. por Alessandro Musco, Carla Compagno, y Salvatore D’Agostino (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012), 953-961; “Fuentes filosóficas de la «filosofía de la pobreza» en el pensamiento bonaventuriano”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 161-172.

42 Cf. Ilia Delio, “The role of the Crucified in Bonaventures doctrine of mystical union”, *Studia Mystica* 19 (1998): 8-20.

43 Buenaventura, “De triplici via alias incendium amoris”, en *Opera omnia. Vol. VIII*, 3-27. Un análisis espiritual en Regis J. Armstrong, “The Spiritual Theology of the *Legenda Major* of Saint Bonaventure” (PhD diss., Fordham University, 1978).

44 Orlando Todisco, “L’être comme don et la valeur-lien. La pratique économique franciscaine du solidarisme”, en *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, ed. Luca Parisoli (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2008), 189-190.

Espejo y abrir el espacio de una relación social sin un Tercero⁴⁵. La confusión social que ello genera es desechada por la asociación vital del Texto Legislativo al destino salvífico de Francisco recibido como gracia en el Monte Alvernia. Se presenta un Francisco de Asís identificado con Cristo –y por ello asociado a los Apóstoles– cuya imitación existencial se refleja en toda su obra y acción, donde ideal de vida y normatividad se identifican: el ideal se encarna. Francisco habiendo recibido las llagas vive en armonía total, de modo que cuerpo y alma se obedecen. Parte espiritual y material van al unísono, no se niegan. El dominio de sí es armónico en el dominio de Dios, cuando el cuerpo ya solo está pronto al uso para el combate final y “luchar desnudo con el desnudo”⁴⁶. El camino de relación con Dios que se hace presente al inicio de su conversión se hace realidad al final de sus días: irse despojando de sí para irse configurando con Dios.

El camino, itinerario, que se manifiesta en la propia vida de Francisco tiene múltiples lecturas. Una de ellas es la propia categorización de la naturaleza humana. Francisco de Asís nace hombre y por gracia va alcanzando la santidad. En Él se manifiesta la naturaleza humana: creada, caída y glorificada. Cuando es joven se ha dedicado al comercio⁴⁷. Francisco es hijo de comerciante (capítulo I). Pero no domina ni su relación consigo mismo, ni la relación con Dios, y no tiene clara una relación totalmente donada hacia el otro, si bien tiene una predisposición natural hacia la búsqueda de la relación. Lo primero que tiene que hacer es aprender a contemplar lo invisible desde lo visible, con lo que no se comercia ni se compra, y para ello tiene que realizar una relación de pertenencia consigo mismo: tiene que aprender a dominarse, a ejercer un auténtico dominio de sí, es decir a aprender a la vía unitiva que supone saber que uno mismo no tiene dominio de sí, ni propiedad de sí, ni tan siquiera uno tiene uso de sí, sino que su uso es para llenarse del verdadero Señor.

La relación consigo mismo nos permite entender la relación con la naturaleza creada: “Capítulo V: Austeridad de vida y consuelo que le daban las creaturas”. La austeridad de la vida, seguida del consuelo de la naturaleza se inscribe en el primer paso efectivo del *Itinerario* hacia Dios. Señala Fernando Uribe, comentando el capítulo V, que esta apelación a la austeridad tiene un carácter “eminente ascético, en correspondencia con la primera vía de subida a Dios de la concepción bonaventuriana”⁴⁸. Efectivamente, se deja ver el

45 Luca Parisoli, “La Règle, la Pauvreté, le Destin industriel. Aux sources théologiques du capitalisme”, en *Pauvreté et Capitalisme*, 44-45.

46 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (XVI, 4) 469.

47 Una lectura de la implicación de la actividad del comercio en la época en Andrea Giardina, Aron I. Gurevich, *Il mercante dall'Antichità al Medioevo* (Roma-Bari: Laterza, 1994).

48 Uribe, *El Francisco de Buenaventura*, 161.

primer grado relacional del hombre con los vestigios de Dios, recordando los primeros estadios del camino de contemplación de Dios por los vestigios del *Itinerarium mentis in Deum*. Aquí no se trata de un camino epistemológico en un esquema intuitivo-cointuitivo. Aquí se trata de ver que el varón de Dios domina de sí para poder reconocer a Dios en la creación –amén de otras lecturas teológicas que se recogen en el capítulo⁴⁹–. Conocimiento y austeridad ascética son medios de contemplación y configuración mística que se hacen presentes en la Leyenda Mayor y en el *Itinerarium* donde el hombre que se explora a sí mismo es *capaz de Dios* en su capacidad de relacionarse con la realidad creada, fundamentándose desde el dominio de sí el uso de la creación. Solo por la creación se remonta hacia Dios, es, como señala el *Itinerario* –siguiendo la vida de Francisco– “del pobre en el desierto”⁵⁰.

Francisco encarna el reconocimiento del verdadero dominio que descansa en Dios: el de la naturaleza creada. Para ello ha tenido que liberarse del dominio que le invadía en su primera existencia, el dominio sobre las cosas y las posesiones y ha tenido que hacer frente, como hemos leído, tanto al dominio preceptivo sobre los otros capaces de razón que se hace presente en la naturaleza humana y caída del hombre, como con valentía al dominio propio de la naturaleza caída que es el dominio coercitivo que el entorno tenía sobre él, encarnado por su padre.

Francisco ha descubierto el verdadero Señor y Dador de las cosas: Dios “generoso Dador de todo bien”⁵¹. La pobreza es el camino del desnudo hacia el Desnudo. Expropiado de cualquier posesión es la vía para “entregarse desnudo en los brazos del Crucificado”⁵².

Francisco no ha renunciado a la posesión ni ha poseer riquezas. Al hombre le es innato recibir posesiones. Lo que sucede es que cuando uno descubre el origen del bien, sabe exactamente qué debe buscar, cuál es la posesión del cristiano y transforma la avidez de oro por la de la pobreza, pues sabe realmente cuál es su tesoro, por eso “No hubo nadie tan ávido de oro como él de la pobreza, ni nadie fue jamás tan solícito en guardar un tesoro como él en conservar esta margarita evangélica”⁵³. Francisco sublima la naturaleza humana desde la voluntad libre de quien sabe en dónde descansa el verdadero dominio

49 Cf. Manuel Lázaro, “La cosmología bonaventuriana: visión franciscana del hombre y del mundo”, *Naturaleza y Gracia* 44 (1997): 68-95.

50 Buenaventura, “*Itinerarium mentis in Deum*”, en *Opera omnia. Vol. V*, ed. PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891), 296.

51 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (VII, 1) 420.

52 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (VII, 2) 421.

53 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (VII, 1) 420-421.

Desde esta lectura se entiende la conclusión exhortativa del final del capítulo VII sobre el “Amor a la pobreza y admirable solución en casos de penuria”:

“Que desechen, pues, los pobres de Cristo toda suerte de desconfianza. Porque si la pobreza de Francisco fue de una suficiencia tan copiosa que su admirable virtud vino a socorrer las necesidades que se presentaban, de modo que no faltó ni comida, ni bebida, ni casa cuando fallaron los poderes del dinero, de la inteligencia y de la naturaleza, ¿con cuánta más razón obtendrá todo aquello que comúnmente se concede en el orden habitual de la divina Providencia? Pues si una árida roca –repito–, a la voz del pobrecillo, proporcionó agua abundante a aquel campesino sediento, ninguna criatura negará ya su obsequio a los que han dejado todo por el Autor de todas las cosas”⁵⁴.

Esta exhortación final evoca los dos opúsculos bonaventurianos *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*⁵⁵ y la *Apologia pauperum*⁵⁶. La pobreza como espacio propio del seguimiento de Cristo se establece con la nueva relación del hombre con la naturaleza que no le abandona en ninguno de sus aspectos, ni tan siquiera con la naturaleza humana y sus realidades: como se expresa en los “lugares”. La referencia a los lugares no es una referencia cualquiera. El tema de los “lugares” (*loculi*) expresa una cuestión de especial significación en la polémica sobre el uso y el dominio de los bienes en los franciscanos. Francisco, señala Buenaventura:

“les inculcaba [a sus hermanos] aquellas palabras del Evangelio: *las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza*. Por esta razón enseñaba a sus hermanos que las casas que edificasen fueran humildes, al estilo de los pobres; que no las habitasen como propietarios, sino como inquilinos, considerándose *peregrinos y advenedizos*, pues constituye norma en los peregrinos –decía– ser alojados en casa ajena, anhelar ardientemente la patria y pasar en paz de un lugar a otro”⁵⁷.

54 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (VII, 13) 427.

55 Buenaventura, “*Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*”, en *Opera omnia. Vol. V*, ed. PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891), 117-198.

56 Buenaventura, “*Apologia pauperum contra calumniatorem*”, en *Opera omnia. Vol VIII*, edición de PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1898), 233-330. Una lectura de la *Leyenda Mayor* precisa de un acercamiento al corpus bonaventuriano, como ya hemos visto respecto al *itinerarium*. Cf. Sophronius Clasen, “S. Bonaventura S. Francisci Legendae Maioris compilator”, *Archivum Franciscanum Historicum* 54 (1961): 241-272; 55 (1962): 2-58; 55 (1962): 289-319.

57 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (VII, 2) 421-422. El texto evangélico Mt 8,20 y Lc 9,58

Como señala Fernando Uribe comentando este pasaje, Buenaventura “corrige la distinción hecha por el Celanense entre propiedad y uso, tan distante del precepto sobre la no apropiación de la Regla, introducida después en la bula *Quo eleganti* de Gregorio IX. La distinción será aceptada por Buenaventura en la carta *De tribus quaestionibus*; sin involucrar en ella la intención que hace Francisco en su Regla, remite a la interpretación del Pontífice”⁵⁸. Buenaventura equilibra la lectura de Celano “No quería que los hermanos habitasen en lugarejo alguno sin asegurarse antes de que era propiedad de un dueño determinado...”⁵⁹ que había forzado el texto de la *Leyenda de Perusa* (57), base también en el pasaje bonaventuriano. El Francisco de Buenaventura parece más cercano al Francisco de la *Leyenda de Perusa*, aquel que señala:

“Cuando los hermanos llegan a una ciudad donde no tienen lugar y encuentran quien quiera darles terreno suficiente para edificar el lugar, tener huerta y cuanto necesiten, lo primero que han de ver es cuánto terreno les basta, teniendo en cuenta siempre la santa pobreza que prometimos observar y el buen ejemplo que hemos de dar a los demás [...] Con demasiada frecuencia, los hermanos hacen construir grandes edificios, con quebranto de nuestra santa pobreza, para perjuicio y mal ejemplo del prójimo [...] Por eso, es preferible que los hermanos se hagan construir lugares y edificios pequeños y pobres”⁶⁰.

CONCLUSIÓN

La búsqueda de la perfección no descansa en tener o no tener propiedades sino en reconocer que la perfección se alcanza en la identificación con Cristo donde la pobreza es un estado de purificación para encontrar en Dios la riqueza. Pero ello no implica la condena en sí del uso de los bienes, sino el dominio que olvida la auténtica referencia relacional al verdadero Señor y el olvido de sí mismo, la bolsa más difícil de eliminar: “nadie abandona perfectamente el siglo mientras en el fondo de su corazón se reserva para sí la bolsa de los propios afectos”⁶¹. Quien domina de sí y busca la perfección entiende bien el uso de facto de las realidades que no implica, lógicamente la propiedad. De hecho, en la regla se encuentra de forma expresa el intento incontrovertible del fundador de la orden de conceder a los hermanos el uso de las cosas necesarias para el sostenimiento y para el oficio divino, pues el bien de la perfección es mayor que

58 Uribe, *El Francisco de Buenaventura*, 193.

59 Celano, “Vida segunda”, en Guerra, ed., *San Francisco de Asís*, (XXIX, 59) 265.

60 “Leyenda de Perusa”, en Guerra, ed., *San Francisco de Asís*, (58) 627.

61 Buenaventura, “Leyenda mayor”, (VII, 2) 420.

otra consideración, la pobreza no es fin en sí sino medio para la relación unitiva, en una gradación hacia el encuentro del hombre con Dios, una mediación sacramental que fundamenta toda acción franciscana y se hace realidad en la vida de Francisco, quien los estigmas sellan las virtudes que sustentan la santidad, y a quien Dios ha concedido la sabiduría de entender en que consiste el verdadero uso, dominio y propiedad de las cosas que al hombre le surgen por naturaleza⁶², el enfoque de la verdadera riqueza, la pobreza de quien se identifica con Cristo la verdadera riqueza:

Francisco, siervo y amigo del Altísimo, fundador y guía de la Orden de los hermanos menores, seguidor de la pobreza, modelo de penitencia, pregonero de la verdad, espejo de santidad y ejemplar de toda perfección evangélica, prevenido por la gracia divina, ascendió, en forma progresiva y ordenada, de los grados más ínfimos a las cimas más altas.

El Señor, que esclareció portentosamente en su vida a este hombre admirable, por cuando lo hizo muy rico en la pobreza, sublime en la humildad, vigoroso en la mortificación, prudente en la simplicidad e insigne por la integridad y pureza de costumbres, en su muerte lo hizo incomparablemente más glorioso⁶³.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, Regis J. "The Spiritual Theology of the *Legenda Major* of Saint Bonaventure". PhD diss., Fordham University, 1978.
- AA.VV., *La povertà nel secolo XII e Francisco d'Assisi. Atti del II Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1974)*. Assisi: Porziuncula, 1975.
- AA. VV., *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo (Todi, 14-17 ottobre 1990)*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1991.

62 Kenneth B. Wolf señala esta diferencia entre la pobreza sociológica y la pobreza libre elegida por Francisco de Asís, recordada especialmente por Buenaventura en su *Apologia pauperum*. Cf. Kenneth B. Wolf, *The Poverty of Riches: St. Francis of Assisi Reconsidered* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

63 Buenaventura, "Leyenda mayor", (XV, 1) 471-472.

- AA. VV., *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 8 (Todi, 15-18 ottobre 1967)*. Todi: Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 1969.
- Brufani, Stefano, editor. *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*. Assisi: Ed. Porziuncola, 1990.
- Buenaventura. “Apologia pauperum contra calumniatorem”. En *Opera omnia. Vol VIII*, edición de PP. Colegii a S. Bonaventura, 233-330. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1898.
- “Itinerarium mentis in Deum”. En *Opera omnia. Vol V*, edición de PP. Colegii a S. Bonaventura, 293-316. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891.
- “De triplici via, alias incendium amoris”, en *Opera omnia. Vol. VIII*, ed. PP. Colegii a S. Bonaventura, 3-27. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1898.
- “Legenda sancti Francisci”. En *Opera omnia. Vol VIII*, edición de PP. Colegii a S. Bonaventura, 504-564. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1898.
- *Opuscoli Francescani / I / Bonaventura da Bagnoregio*, traducido por Andrea Boni, Simonetta Cerrini y Roberto Paciocco, introducción de Luigi Pellegrini, índice de Jacques Guy Bougerol. Roma: Città Nuova Editrice, 1993.
- “*Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*”. En *Opera omnia. Vol. V*, ed. PP. Colegii a S. Bonaventura, 117-198. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891.
- “Leyenda mayor”. En Guerra, José Antonio, ed. *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías. Documentos de la época*, 377-500. Madrid: BAC, 2000.
- Burr, David. *Olivi e la povertà franciscana. Le origini della controversia sull’usus pauper*, traducido por Luca Bergamaschi. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1992. Ed. original: *Olivi and Franciscan poverty the origins of the usus pauper controversy*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1989.
- Celano, “Vida segunda”. En Guerra, José Antonio, ed. *San Francisco de Asís*, 229-359. *Escritos y Biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC, 2000.
- Clasen, Sophronius. “S. Bonaventura S. Francisci Legendae Maioris compiler”. *Archivum Franciscanum Historicum* 54 (1961): 241-272; 55 (1962): 2-58; 55 (1962): 289-319.

- Conti, Martino. “Fondamenti biblici della povertà nel ministero apostolico (Mt. 10, 9-10)”. *Antonianum* 46 (1971): 393-426.
- Cousins, Ewert H. “The image os St. Francis in bonaventure’s *Legenda maior*”. En *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, editado por Francisco de Asís Chavero, 311-345. Roma: Ed. Antonianum, 1988.
- Cremasocoli, Giuseppe. *Exire de saeculo. Esame di alcuni testi della spiritualità benedettina e francescana (secc. XIII-XIV)*. Roma: Ed. Rari Nates, 1982.
- Damiata, Marino. *Guglielmo d’Ockham. Povertà e potere. Vol. I: Il problema della povertà evangelica e franciscana nel sec. XIII e XV. Origine del pensiero político di G. d’Ockham*. Firenze: Edizioni studi francescani, 1978.
- Delio, Ilia. “The role of the Crucified in Bonaventures doctrine of mystical union”. *Studia Mystica* 19 (1998): 8-20.
- Desbonnets, Théophile. *De la intuición a la institución. Los franciscanos*. Oñati: Editorial Franciscana Aranzazu, 1991.
- Esser, Kajetan. *La Orden Franciscana. Orígenes e ideales*. Oñate: Editorial Franciscana Aranzazu, 1976.
- *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi; Neue textkritische Edition. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage besorgt von Engelbert Grau*. Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1989².
- Fleming, John V. “The Iconographic Unity of the Blessing for Brother Leo”, *Franziskanische Studien* 63 (1981): 203-220.
- Flood, David. “Poverty and the Gospel”. *Franciscan Studies* 64 (2006): 1-15.
- Francisco de Asís, “Regula bullata – Regla Bulada”. En *Escritos*, editado por Carlo Paolazzi, 322-339. Grottaferrata: Fratri Editori di Quaracchi – Fondazione Collegio S. Bonaventura, 2014.
- “De vera et perfecta letitia – La verdadera alegría”. En *Escritos*, editado por Carlo Paolazzi, 416-418. Grottaferrata: Fratri Editori di Quaracchi – Fondazione Collegio S. Bonaventura, 2014.
- García, Antonio y Alonso, Bernardo. “El pensamiento económico y el mundo del derecho hasta el siglo XVI”. En *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, editado por Francisco Gómez y Ricardo Robledo, 65-92. Salamanca: Fundación Duques de Soria, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

- Giardina, Andrea, Gurevich, Aron I. *Il mercante dall'Antichità al Medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- Godet, François. *Sancti Bonaventuræ Legendæ maior et minor sancti Francisci: Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*. Louvain: CETEDOC, Université Catholique de Louvain, 1975.
- Havelly, Nick. *Dante and the Franciscans: Poverty and the Papacy in the 'Commedia'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Lambert, Malcolm D. *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*. London: S.P.C.K., 1961.
- “The Franciscan Crisis under John XXII”. *Franciscan Studies* 32 (1972): 123-143.
- Lambertini, Roberto. *La poverà pensata. Evaluazione storica della definizione dell'identità minorityca da Bonaventura ad Ockham*. Modena: Mucchi, 2000.
- Lázaro, Manuel. “La categoría «Pobreza» en la Metafísica de la expresión de san Buenaventura”. En *Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages. XII International Congress of Medieval Philosophy, Palermo, 16-22 settembre 2007, T. II-2*, editado por Alessandro Musco, Carla Compagno, y Salvatore D'Agostino, 953-961. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012.
- “Fuentes filosóficas de la «filosofía de la pobreza» en el pensamiento bona-venturiano”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 161-172.
- *La crisis como lugar teológico*. Madrid-Porto: Editorial Sínderesis, 2014.
- “Leyenda de Perusa”. En Guerra, José Antonio, ed. *San Francisco de Asís, 595-627. Escritos y Biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC, 2000.
- Little, Andrew G. “Guide to Franciscan Studies”. *Études franciscaines* 41 (1929): 64-78.
- Mäkinen, Virpi. *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Leuven: Peeters Publishers, 2001.
- Manselli, Raoul. “Evangelismo e povertà”. En *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII: (Todi), 15 - 18 ottobre 1967*, editado por el Centro di studi sulla spiritualità medievale, 9-41. Todi: Presso l'Accademia Tudertina, 1969.

- “Evangelismo e povertà”. En *La concezione della povertà nel Medioevo*, editado por Ovidio Capitani, 153-190. Bologna: Pàtron, 1983.
- Matanic, Atanasio G. “La giovinezza di san Francesco nella presentazione di san Bonaventura (Legenda maior, cap. I)”. *Frate Francesco* 49 (1982): 72-80.
- Martínez, Carlos M. “Propiedad y poder en los Comentarios al Segundo Libro de las Sentencias de Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 74 (2007): 59-84.
- Meerssemann, Gilles Gérard. *Dossier de l’Ordre de la Pénitence su XIII^e siècle*. Fribourg: Spicelgium Frigurguense, 1961.
- Paolazzi, Carlo, traductor. *Sacrum Commmercium sancti Francisci cum Domina Paupertate (L’Alleanza di santo Francesco con Madonna Povertà)*, en *Fonti Francescane: Nuova edizione, 1283-1314*. Padova: Efr – Ed. Francescane, 2004.
- Parisoli, Luca “La Règle, la Pauvreté, le Destin industriel. Aux sources théologiques du capitalisme”. En *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, editado por Luca Parisoli, 37-146. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2008.
- Pereña, Luciano. “La Escuela de Salamanca. Notas de identidad”. En *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, editado por Francisco Gómez y Ricardo Robledo, 43-64. Salamanca: Fundación Duques de Soria, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- Spinetoli, Ortensio da. “Povertà evangelica e francescana”. *Laurentianum* 13 (1972): 103-114.
- Spirito, Silvana di Mattia. “Fraternità e ordine”. En *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, ed. Commissionis Internationlis Bonaventuriana, 189-208. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1973.
- Tabarroni, Andrea. *Paupertas Christi et apostolorum. L’ideale francescano in discussione (1322-1324)*. Roma: Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 1990.
- Todisco, Orlando. “L’être comme don et la valeur-lien. La pratique économique franciscaine du solidarisme”. En *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré*

- la Modernité*, editado por Luca Parisoli, 175-213. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2008.
- Uribe, Fernando. *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 1999.
- *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*. Salamanca: Tenacitas, 2008.
- Vigo Abelardo del. *Economía y ética en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2006.
- Wolf, Kenneth B. *The Poverty of Riches: St. Francis of Assisi Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Zorroza, Idoya. “La idea de dominio en el siglo XVI y sus repercusiones en Hispanoamérica”. En *América y la hispanidad. Historia de un fenómeno cultural*, editado por Antonio Canellas, 45-66. Pamplona: Eunsa, Astrolabio, 2011.
- “La naturalidad del dominio humano sobre las cosas en Alfonso de Madrigal”. *Azafea* 14 (2012): 233-252.
- “La definición del dominio según Alberto Magno”. *Cauriensia* 8 (2013): 411-432.
- “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca”. *Empresa y Humanismo* 16 (2013): 53-72.

JUAN DUNS ESCOTO Y LA *AFFECTIO IUSTITIAE* COMO FUNDAMENTO METAFÍSICO-MORAL DEL USO

BERENISSE LEAL
Universidad de Navarra

RESUMEN

En el presente artículo se pretende establecer el fundamento o base metafísica de la relación de las personas con las cosas, es decir, se trata de esclarecer cómo la voluntad humana las quiere. Según Duns Escoto, lo que intrínsecamente lleva a las personas a usar [*uti*] tales cosas se debe a la interacción de dos afecciones o inclinaciones psicológicas, a saber, la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*, las cuales intervienen de modo esencial en la actividad libre del ser humano, específicamente en su relación con el bien.

Palabras clave: Escoto, libertad, uso, voluntad, *affectio iustitiae*, *affectio commodi*, bien en sí, bien para sí.

ABSTRACT

This article aims to establish the foundation or metaphysical basis of the relationship between people and things, that is, to clarify how the human will wants things. According to Duns Scotus, a person is intrinsically led to use [*uti*] a given thing by the interaction of two affections or psychological inclinations, that is, *affectio commodi* and *affectio iustitiae*, which are essential for man's free activity, specifically for man's relationship to the good.

Keywords: Scotus, freedom, use, will, *affectio iustitiae*, *affectio commodi*, the good in itself, the good for itself.

Según el comentario de Duns Escoto a la cuestión 15 del libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles, la voluntad actúa autodeterminadamente, lo que significa que no lo hace de modo necesario ni naturalmente, sino que efectúa su acto de manera libre y a partir de diversas posibilidades¹. Sin embargo, esto sucede por alguna razón y no porque la voluntad sea una potencia que opere sin sentido, por lo que aquí se abordará la perspectiva psicológica de las “afecciones” que “mueven” a la voluntad a actuar, es decir que se definirá lo que son tales inclinaciones y se analizará cómo “estructuran” metafísica y moralmente la voluntad del ser humano. Por tanto, se analizará lo que Duns Escoto plantea en algunas cuestiones de *Ordinatio* acerca de la existencia de dos tipos de tendencia que posee la persona libre. Lo referente a este tema en particular se puede encontrar de manera dispersa a lo largo de los cuatro libros del comentario a las *Sentencias*, así pues, se citarán algunos pasajes extraídos principalmente de *Ordinatio* (II, dd. 6, 33 y 39; III, dd. 15, 17 y 26)².

Duns Escoto afirma concretamente en el texto de *Ordinatio* II, d. 6, q. 2 que la voluntad libre creada posee dos afecciones o inclinaciones que le permiten actuar de dos modos distintos, querer las cosas porque son buenas en cuanto que traen consigo alguna ventaja o beneficio o porque son “buenas en sí mismas”. A la primera de dichas afecciones se le conoce como *affectio commodi* y a la segunda como *affectio iustitiae*: “La inclinación natural es doble, una a lo cómodo, otra, a lo justo. Ambas son perfecciones de la voluntad libre; sin embargo, *de una de ellas se dice que es más natural que la otra* porque inmediatamente sigue la naturaleza –en cuanto se distingue de la libertad– a lo cómodo más que a lo justo”³. Con esta declaración, Duns Escoto quiere dar a entender que la voluntad libre puede orientarse por sí misma hacia diversos objetivos de acuerdo

1 Cf. J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, q. 15*, Introducción, traducción y notas de Cruz González Aysta (Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007).

2 J. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, dd. 6, 33 y 39, en B. Hechich et al. (eds.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, 8 (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2001); *Ordinatio*, III, dd. 15 y 17, en B. Hechich, et al. (eds.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, 9 (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2006); *Ordinatio*, III, d. 26, en J. Rodríguez Carballo et al. (eds.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, 10 (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2007). Salvo indicación contraria, todos los textos de la *Ordinatio* serán citados según esta edición crítica.

3 Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 15, n. 54: “*Inclinatio naturalis est duplex, una ad commodum, alia ad iustum, quorum utrumque est perfectio voluntatis liberae; una tamen inclinatio magis dicitur naturalis quam alia, quia immediatius consequitur naturam –ut distinguitur contra libertatem– commodum quam iustum*”. La traducción y las cursivas son mías.

a estas dos tendencias. La voluntad puede elicitar actos autodeterminadamente y por eso es libre, pero asimismo es libre porque está “estructurada” por dos afecciones que le son esenciales, como se ha dicho, una que marca la tendencia con la que se conduce hacia lo cómodo o beneficioso y otra que actúa conforme al bien justo⁴.

El planteamiento de las dos afecciones no es original del Doctor Sutil, sino que este lo retoma de la doctrina de San Anselmo⁵, concretamente de la que está expuesta en dos textos dogmáticos que se ocupan de cuestiones acerca de lo que provocó la caída de Lucifer y de los modos en que la voluntad puede querer: “Esto se prueba porque, según San Anselmo⁶, a la voluntad le son asignadas dos afecciones; a saber, la afección por lo cómodo y la afección por la justicia, de las que trata extensamente en *De la caída del demonio*, c. 14, y en *Sobre la concordia*, c. 19”⁷. A partir de la lectura de los textos del santo de Aosta, Duns Escoto reformula la doctrina de las dos afecciones, pues su interpretación no es igual a la que aquél hace.

En primera instancia, Duns Escoto define la *affectio commodi* como la tendencia de la voluntad libre hacia las cosas que se suelen considerar como ventajosas; esa es –como su nombre indica– una inclinación que la voluntad sigue hacia lo que le beneficia y que puede traerle una mejoría para sí misma sin implicar ningún fin más allá de eso. Dicha afección influye en la persona de modo que esta se orienta hacia la búsqueda de un fin que es únicamente autorreferencial. Por eso el Doctor Sutil expresa (en *Ordinatio* III, d. 15) que esa afección es de tipo natural, ya que hace que la voluntad quiera obtener el propio

4 Cf. M. B. Ingham, M. Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2004), 156-162.

5 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 40: “Omnis actus voluntatis, elicited, aut elicited secundum affectionem iustitiae aut commodi, secundum Anselmum”. Peter King hace un estudio comparativo en el que expone que Duns Escoto no adopta la doctrina de San Anselmo, sino que más bien sólo toma los términos de *affectio iustitiae* y *affectio commodi* para plantear su propia tesis. Cf. P. King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, editado por L. Honnefelder et al., *Johannes Duns Scoti 1308-2008. Investigations into his philosophy, Archa Verbi Subsidia* 5 (Münster-St. Bonaventure: Aschendorff Verlag-Franciscan Institute Publications, 2010), 359-378.

6 San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 14, en *Opera Omnia*, vol. I (Seckau: Ed. Schmitt, 1938), 258; *De concordiae praesentiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 11, en *Opera Omnia*, vol. II (Seckau: Ed. Schmitt, 1938) 281; (PL 158, 535-536): “Voluntas vero qua instrumentum illud afficitur, duplex est. Nam sicut visus plures habet aptitudines, scilicet ad videndum lucem, et per lucem ad videndum figuras, [et per figuras] ad videndum colores; ita instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco ‘affectiones’, quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem; quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem aut propter rectitudinem vult”.

7 Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 26, q. un., n. 110: “Hoc etiam probatur, quia in voluntatem, secundum Anselmum, assignantur duae affectiones, scilicet *affectio iustitiae* et *affectio commodi*, de quibus tractat *De casu diaboli* cap. 14 et *De concordia* 19 diffuse”. La traducción es mía.

bien, que es lo que se presenta como más cómodo e inmediato al intelecto y de una forma más o menos parecida a como está inclinado el puro apetito, el cual posee cualquier ser creado⁸. De acuerdo a una explicación dada por Allan Wolter⁹, Duns Escoto la considera como un tipo de apetito intelectual, ya que quiere lo que el intelecto le presenta como más beneficioso y perfectivo para sí. En consecuencia, bajo este aspecto la *affectio commodi* puede llamarse “voluntad natural”, aunque no en el sentido de una tendencia pasiva, sino en el de una tendencia que elicit actos conforme a lo que le proporciona bienestar y perfeccionamiento. Siendo las cosas de este modo, se puede decir que tal afección se encuentra menos apegada a lo que se considera como exclusivamente natural y apetitivo. La inclinación por lo cómodo es para Duns Escoto algo similar a lo que es la *affectio beatitudinis*¹⁰ para San Anselmo, pues significa “afección por la felicidad”, ya que, en efecto, cuando la voluntad opera conforme a ella y se inclina hacia lo que le proporciona alguna ventaja, busca su felicidad¹¹.

Ahora bien, en segunda instancia hay que decir qué es la *affectio iustitiae* y qué representa. Antes se ha dicho que la afección por la justicia que posee la voluntad es la inclinación por medio de la cual quiere lo que es bueno en sí mismo [*bonum in se*] y no lo que es bueno de modo autorreferencial [*bonum sibi*]. En efecto, para el Doctor Sutil no todo lo que quiere la voluntad creada tiene que ser movido por las ganas de conseguir la perfección o felicidad, sino que también puede querer “algo” más allá de eso, algo bueno en sí mismo. La

8 Cf. W. Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scotto* (Padova: Liviana Editrice, 1976), 180: “Se l’intelletto presenta un oggetto che sta in connessione necessaria con il bene del soggetto, una tale facoltà appetitiva deve reagire necessariamente, perché non possiede altra norma essenziale che questo bene. Perciò questo tendere non può essere libero, esattamente come non lo può essere la tendenza naturale, che persegue il suo fine sempre con la massima forza”.

9 A. B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1986), 11: “The first is it the affection for the advantageous (*affectio commodi*). This makes it a rational or intellectual appetite that seeks what the intellect shows is advantageous to the creature, particularly what makes it happy. Under the aspect of its inclination for the advantageous we can speak of a ‘natural will’”.

10 Cf. San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 13 (PL 158, 344-346).

11 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 42: “Quia omnis potentia appetitiva, consequens in actu suo actum potentiae apprehensivae, appetit primo delectabile convenientissimum suae cognitivae, vel delectationem in appetibili, quia in tali appetibili maxime quietatur; quod patet de appetitu consequente apprehensionem gustus vel auditus vel tactus, quia quilibet talis appetit obiectum perfectissimum potentiae apprehensivae, cuius actum consequitur in appetendo. Ergo voluntas separata ab omni appetitu sensitivo, primo omnino appetit illud quod est convenientissimum intellectui, cuius convenientiam sequitur illud ‘appetere’, vel primo appetit delectationem in tali obiecto, et per consequens beatitudinem, includentem obiectum et actum et delectationem consequentem”. La traducción es mía. Este argumento es parte de los cinco argumentos a favor de que los apetitos naturales son los que llevan a la voluntad a desear inmoderadamente la felicidad. No obstante, aunque no pertenece propiamente a la solución de Duns Escoto al problema, coincide con la definición que él tiene de la *affectio commodi* como apetito intelectual; cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 40-45.

búsqueda del bien en sí mismo o del valor intrínseco de las cosas corresponde entonces a la inclinación por lo justo, que está encaminada a no apreciar simplemente las ventajas que las cosas pueden otorgar. Querer este bien en sí mismo en cierto modo trasciende el fin perseguido por la *affectio commodi*¹² – un fin conveniente y cómodo– e igualmente amplía el espectro de acción de la voluntad creada con vistas a ser más perfecta¹³, mas no en el sentido autorreferencial:

“La afección por la justicia, o eso que sólo está de acuerdo con algo según la inclinación por lo justo, corresponde a lo superior en tanto que superior, es decir, a la voluntad en cuanto libre. La afección por lo cómodo es el apetito cognoscitivo en común, no en cuanto libre, porque no le corresponde tener libertad, por tanto, es más perfecta la afección por la justicia que la afección por lo cómodo”¹⁴.

Si bien este pasaje puede crear confusión puesto que en él se expresa que sólo a la *affectio iustitiae*, y no a la *affectio commodi*, le corresponde tener libertad, y además no parece afirmar que las dos afecciones pertenecen a la voluntad libre, como se dijo antes. Hay que clarificar que esto no significa que la doctrina de Duns Escoto sea contradictoria o inconsistente, pues lo que el Doctor Sutil pretende en el texto es distinguir entre la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*, es decir que quiere destacar que la afección por lo cómodo es, como se indicó más arriba, una tendencia “más natural” ya que “mueve” a las personas a seguir sus deseos de mejoramiento o aquello que se relaciona a lo que el intelecto les muestra como la mejor opción, algo que comparten con otros seres no libres ni racionales. Por su parte, con respecto a esta distinción, algunos textos de *Ordinatio* sugieren que Duns Escoto adopta la definición del término de justicia empleado por San Anselmo¹⁵ que es “la rectitud de la voluntad

12 Cf. J. Boler, “Transcending the Natural: John Duns Scotus on the Two Affections of the Will”, pp. 109-126.

13 J. Duns Escoto, *Reportata parisiense*, en *Opera Omnia XXII-XXIII* (Parisiis: Ludovicum Vivès, 1894), II, d. 34, q. un., n. 3: “Primum bonum dicit perfectionem in se et ad se”. Cf. J. Boler, “An image for the unity of will in Duns Scotus”, *Journal of the History of Philosophy*, 32 (1994), p. 26. Boler menciona en la nota 11 de este artículo que Wolter enfatiza el análisis del bien en Duns Escoto en términos de perfectibilidad, no de deseo. “La bondad ontológica no es primariamente el apetito de un ser o su habilidad para perfeccionar algo más allá de sí mismo. Es más bien la actualización de un ideal en el mismo ser”, A. Wolter, *The transcendentals and their function in the Metaphysics of John Duns Scotus* (New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946) 120. La traducción es mía.

14 Duns Escoto, *Reportata parisiense*, IV, d. 49, q. 4, n. 5, p. 637b: “Affectio iustitiae, sive illud quod convenit alicui secundum affectionem iustitiae tantum, convenit superiori secundum quod superius est, scilicet voluntati in quantum liberae, affectio autem commodi est communis omni appetitui cognoscitivo, non in quantum liber, quia sic non conveniret non habenti libertatem, igitur perfectior est affectio iustitiae quam commodi”. La traducción es mía.

15 Cf. J. Boler, “An Image for the Unity of Will in Duns Scotus”, *Journal of the History of Philosophy*, 32 (1994), p. 25, nota 10. En esta nota Boler cita *Ordinatio* IV, d. 46, q. 1, n. 1 (*Ioannis Duns*

observada por sí misma”¹⁶. Si se asume que este es el sentido que le da el Doctor Sutil al término de justicia, puede decirse entonces que, en efecto, la *affectio iustitiae* –inclinación hacia la rectitud– es la que dirige a la voluntad en la búsqueda del bien intrínseco de las cosas. Así, lo que “mueve” a la voluntad a buscar el *bonum in se* es una propia inclinación hacia la justicia que no atiende a lo que inclina la tendencia natural.

Se puede decir que lo dicho acerca de las afecciones de la voluntad constituye sólo una parte del análisis de la doctrina de Duns Escoto relativa a ellas, pues únicamente se han dado sus definiciones correspondientes. En el siguiente apartado se explicará cómo interactúan, ya que no tiene sentido hablar de dichas afecciones como si fueran dos conceptos aislados o independientes entre sí, cuando en verdad ambas se encuentran en la misma voluntad.

I. INTERACCIÓN DE LAS AFECCIONES Y DEFINICIÓN DE LA AFFECTIO IUSTITIAE COMO LIBERTAD DE LA VOLUNTAD.

Si la voluntad libre tiene dos afecciones, una por lo conveniente que marca una cierta tendencia hacia la felicidad o autoperfeccionamiento de la persona, y una por lo justo que quiere lo bueno que no es autorreferencial, entonces, hay que establecer una relación entre ellas. Para Duns Escoto es necesario que las dos afecciones de la voluntad creada interactúen, pues si se actuara sólo conforme a la *affectio commodi* (como apetito intelectual), se caería en lo estrictamente natural y no habría diferencia entre los actos humanos y los actos de los animales. Por otra parte, si independientemente se actuara de acuerdo a la *affectio iustitiae*, sin la *affectio commodi*, los actos humanos serían buenos y honestos en todo caso, pero esto únicamente parece corresponder a la voluntad sobrenatural, que es la voluntad bienaventurada¹⁷. Siendo así la situación, es decir, no habiendo posibilidad de tener actos naturales ni actos rectos independientes unos de otros, se requiere de la presencia de un flujo interactivo de

Scoti Opera Omnia, vol. 20, apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1894, p. 400a [Duns Escoto, *Ordinatio*, IV, d. 46, q. 1, nn. 29-36]) y afirma que tanto San Anselmo como Duns Escoto coinciden en que la *iustitia* no es el modo en el que la persona busca lo conveniente; King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, 359-378.

16 San Anselmo, *De veritate*, c. 12: “Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata [...] Nulla namque est iustitia quae non est rectitudo, nec alia quam rectitudo actionis iustitia dicitur per se”. (PL 158, 480-484); cf. *De la verdad*. En *Obras completas de San Anselmo*, vol. I (Madrid: Editorial Católica, 1953) 485-541.

17 Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 17, n. 15: “Adhuc tertio modo accipitur ‘voluntas naturalis’ ut elicit actum conformem inclinationi naturali, quae semper est ad commodum; et sic est libera (in eliciendo actum conformem sicut in eliciendo actum oppositum, quia in potestate eius est elicere actum conformem vel non elicere (*voluntas supernaturalis tantum actum conformem*))”.

las afecciones en la voluntad creada. De tal modo que si esta voluntad quiere algo inclinada por la *affectio commodi*, eso no tendría que significar que su acto sea natural, sino más bien libre.

Para eso, Duns Escoto afirma que hay un tipo de justicia que es la libertad que le pertenece a la voluntad intrínsecamente; esto es consecuencia de seguir, al menos en apariencia, a San Anselmo en lo que respecta a la distinción que hace de la justicia: “Distingo lo que puede entenderse por estas afecciones *iustitiae* y *commodi*, de las que habló Anselmo en el capítulo 4 de *De casu diaboli*. La justicia se puede entender como infusa (que se dice ‘gratuita’), o adquirida (que se dice ‘moral’), o innata (que es la libertad misma de la voluntad)¹⁸”. No es muy fácil deducir qué quiere dar a entender Duns Escoto con que la justicia innata es la libertad inherente de la voluntad, pero lo que parece más adecuado interpretar acerca de ello es que el Doctor Sutil se refiere a que la voluntad creada nace con justicia, es decir que tiene un tipo de justicia que le corresponde constitutivamente y que su afección por ella es original, por lo que eso le permite ser libre desde el primer momento en que es puesta en el mundo. De tal modo, los otros dos tipos de justicia pueden considerarse como “extrínsecos” a la voluntad, pues uno de ellos se adquiere por hábitos y costumbres y el otro es otorgado por la ayuda de Dios.

Es posible advertir que el Doctor Sutil, al afirmar que la justicia innata es la libertad misma de la voluntad, y no los otros dos tipos de justicia, no sólo quiere demostrar que la *affectio iustitiae* es “parte” constitutiva original de la voluntad creada, sino algo superior¹⁹ que le posibilita la realización de actos que no están encaminados únicamente a la consecución del fin que representa la felicidad. No obstante, dicha afirmación es también una especie de refutación a San Anselmo²⁰, pues en ella se alude a la identificación que éste hace de la justicia (o libertad) de la voluntad con la gracia divina. Esta cuestión remite a la explicación del santo de Aosta acerca del pecado original²¹, versión que sostiene que Adán y Eva, al poco tiempo de ser creados, abandonaron la justicia original (otorgada por la gracia de Dios) cuando quisieron lo inapropiado, a saber, lo

18 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 49: “Ad videndum solutionem istarum rationum, distingo, quid possit intelligi per istas ‘affectiones iustitiae et commodi’ de quibus loquitur Anselmus *De casu diaboli*, cap. 4. Iustitia potest intelligi vel infusa (quae dicitur ‘gratuita’), vel acquisita (quae dicitur ‘moralis’), vel innata (quae est ipsamet libertas voluntatis)”. La traducción es mía.

19 Duns Escoto, *Reportata parisiense*, IV, d. 49, q. 4, n. 5, p. 637b: “Affectio iustitiae, sive illud quod convenit alicui secundum affectionem iusti tantum, convenit superiori secundum quod superius est, scilicet voluntati in quantum liberae [...] igitur perfectior est affectio iustitiae quam commodii”.

20 Cf. King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, 369.

21 San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 4.

ventajoso y conveniente para ellos. Por tanto, la única forma en que la naturaleza caída puede tener libertad o *affectio iustitiae* es que Dios mismo se la otorgue²².

Entonces, como para Duns Escoto la libertad misma está fundamentada en que hay una justicia congénita en la voluntad, la afección por la justicia, explicada a través del ejemplo de un ángel inmoderado o carente de justicia que similarmente usó San Anselmo²³, se presenta como una “moderadora principal” [*prima moderatrix*] que hace que la voluntad, cuando actúa inclinada por la afección a lo cómodo, no se dirija en su totalidad hacia el bien de conveniencia. En efecto, el Doctor Sutil describe que ese ángel ficticio posee únicamente la inclinación hacia lo conveniente y que por eso no puede no querer lo que le es ventajoso [*non posset non velle commoda*], es decir que la causa de que no quiera otra cosa distinta a lo conveniente para sí se debe a que no le fue dado desde su creación nada más que ese tipo de afección. De ahí se desprende entonces una afirmación que sostiene que tal ángel no está en potestad de moderarse pues carece de la *affectio iustitiae*, inclinación que representa, según se acaba de decir, el papel de moderadora primordial o reguladora de la *affectio commodi*²⁴. La hipotética posibilidad de tener solamente la inclinación hacia lo cómodo modificaría a la voluntad creada hasta el punto de poder considerarla sólo como un apetito, por eso, como poseedora innata de la *affectio iustitiae* y de la libertad la voluntad siempre puede regular sus actos, lo que le permite querer cosas distintas aparte de lo beneficioso o conveniente:

“Ciertamente, si se pensara –según esa ficción de San Anselmo en *De casu diaboli*– que existe un ángel que sólo tiene la afección por lo cómodo y no la afección por lo justo (esto es, que sólo tiene un apetito intelectual como tal y no como libre), tal ángel no puede no querer lo que es cómodo, ni puede querer más que eso. Tampoco se le puede imputar ningún pecado puesto que ese apetito estaría relacionado con el intelecto del mismo modo que el apetito visual está relacionado con la vista. Esto es consecuencia necesaria de la ostensión de algo en el intelecto y de la inclinación a lo mostrado por esta potencia como lo más óptimo, porque [el ángel] no tendría cómo refrenarse. Por tanto, esa afección por la justicia, que es “la moderadora principal de la

22 El planteamiento anselmiano es más complejo que lo que aquí se describe; esta referencia a la identificación de la justicia con la gracia divina por parte de San Anselmo sólo se ha hecho con finalidad meramente informativa, no comparativa. Cf. K. A. Rogers, *Anselm on Freedom* (New York: Oxford University Press, 2008), 129-145.

23 Cf. San Anselmo, *De casu diaboli*, I, c. 13.

24 Duns Escoto, *Ordinatio*, IV, d. 49, p. 1, q. 5, n. 284: “Nobilior autem secundum rationem est affectio iustitiae affectione commodi, quia *regulatrix* eius et *moderatrix* secundum Anselmum, et propria voluntati, in quantum libera est, cum affectio commodi esset eius etiamsi voluntas libera non esset”. Las cursivas son mías.

afección por lo cómodo”, y en cuanto que no le conviene a la voluntad en el acto de apetecer eso a lo que inclina la afección por lo cómodo y en cuanto a lo que a ella no le conviene apetecer sumamente (es decir, en cuanto a eso que inclina la afección por lo cómodo), –digo– esa afección por la justicia es la libertad innata de la voluntad porque ella misma es la moderadora principal de tal afección”²⁵.

De acuerdo con Duns Escoto, cuando se habla de una potencia que elicit actos libres se habla necesariamente de la voluntad, puesto que bajo su potestad está el querer actos opuestos²⁶. La voluntad libre tiene básicamente dos actos positivos, que son querer [*velle*] y rechazar [*nolle*], no obstante, no son necesarios para ella, pues puede simplemente no actuar, aunque si lo hace tiene que querer conforme a algo, situación que lleva a cabo por medio de las dos inclinaciones, aunque una sola de ellas siempre tenga el control: la *affectio iustitiae*. La libertad está fundamentada en la capacidad que tiene la voluntad creada de autorrefrenarse frente a lo que le inclina la *affectio commodi*, lo que equivale a sostener que la voluntad es libre debido a que de entre todos los actos que puede elicitar, no sólo considera los que son buenos para sí misma sino también los que son buenos en sí mismos²⁷. Efectivamente, la voluntad libre es capaz de moderarse a sí misma puesto que tiene innatamente la *affectio iustitiae*, aunque para hacerlo debe tener algo que regular, esto es, los actos que siguen a la *affectio commodi*²⁸.

25 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 49: “Si enim intelligeretur –secundum illam fictionem Anselmi *De casu diaboli*– quod esset angelus ‘habens affectionem commodi et non iustitiae’ (hoc est, habens appetitum intellectivum mere ut appetitum talem et non ut liberum), talis angelus non posset non velle commoda, nec etiam non summe velle talia; nec imputaretur sibi ad peccatum, quia ille appetitus se haberet ad suam cognitivam sicut modo appetitus visivus ad visum, in necessario consequendo ostensionem illius cognitivae et inclinationem ad optimum ostensum a tali potentia, quia non haberet unde se refrenaret. Illa igitur affectio iustitiae, quae est ‘prima moderatrix affectionis commodi’ et quantum ad hoc quod non oportet voluntatem actu appetere illud ad quod inclinat affectio commodi et quantum ad hoc quod non oportet eam summe appetere (quantum scilicet ad illud ad quod inclinat affectio commodi), illa –inquam– affectio iustitiae est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis”. La traducción es mía.

26 Cf. J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. 15, IX, q. 15.

27 Cf. Ingham, Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, 156-157; C. González Ayesta, “Duns Scotus on the Natural Will”, *Vivarium* 50 (2012): 33-52, 44.

28 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 51: “Potentia autem aliqua, si fuisset appetitiva praecise sequens in actu suo inclinationem eius sicut appetitus visivus sequitur inclinationem visus et visum, licet –inquam– illa non posset appetere nisi intelligibile (sicut nec appetitus visivus potest appetere nisi visibile), tamen non posset tunc peccare, quia non esset in potestate eius aliud nec aliter appetere quam cognitiva ostenderet et inclinaret. Ipsa eadem, facta iam libera (quia nihil aliud est nisi quod una res includit virtualiter plures rationes perfectionales, quas non includeret si esset sine ratione libertatis), ipsa –inquam– per libertatem suam potest se moderari in volendo, et quantum ad hoc quod est ‘velle’ ad quod inclinat affectio commodi, et licet inclinet summe ad velle commodum; et ex quo potest moderari, tenetur moderari secundum regulam iustitiae, quae accipitur ex voluntate superiore. Secundum hoc

Si existiera la posibilidad real de que la *affectio iustitiae* fuese removida de la voluntad creada, no habría libertad y todos los actos que ella podría llevar a cabo serían naturales, entendiendo estos como puros deseos que siguen el acto deliberativo. En cambio, como para Duns Escoto la voluntad real (no ficticia) posee innatamente la inclinación por la justicia es libre y capaz de “ajustar” sus actos; como se ha dicho, puede controlar los actos que elicit según la *affectio commodi*. Pero igualmente puede querer completamente lo que esta afección le inclina, rechazarlo o abstenerse de ello²⁹. El Doctor Sutil afirma que los actos elícitos de la voluntad creada se dan invariablemente dentro del marco de la interacción de las dos afecciones. La *affectio iustitiae* y la *affectio commodi* pertenecen intrínsecamente al ser humano y al ángel, y en ambas criaturas existe siempre la implicación mutua de tales inclinaciones. Pero ¿de qué manera explica Duns Escoto esta coimplicación? Él lo hace afirmando que la relación entre las afecciones es como la relación entre la diferencia específica y el género³⁰; según lo que argumenta en *Reportatio* (II, d. 6), en la solución a algunas objeciones, la *affectio iustitiae* es lo que diferencia específicamente la voluntad libre de la “voluntad natural” o apetito. La voluntad sin afección por la justicia (y en el caso hipotético, sólo con la afección por lo cómodo) sería como pensar en un ser humano sin racionalidad:

“La afección por lo cómodo y la afección por lo justo no están en la voluntad libre como algo añadido; sino que la afección hacia lo justo es como la última diferencia, al igual que el hombre es una sustancia animada y un animal, sin embargo estas no son atributos de la esencia, más bien son algo *por sí mismo* del intelecto humano; así, primero puede concebirse el apetito, luego [el apetito] intelectual y cognitivo, y aún sin concebir la afección por lo cómodo y la afección por lo justo; y si hubiera un ángel que tuviese apetito cognitivo sin afección por lo justo, carecería de lo justo y no tendría apetito libre. Por lo que el apetito intelectual, si estuviera privado de la afección por lo justo, naturalmente desearía lo conveniente al intelecto, así como el apetito sensible

ergo patet quod voluntas libera non tenetur omni modo velle beatitudinem (quae voluntas, si esset tantum appetitus intellectivus, sine libertate, vellet eam), sed tenetur -in eliciendo actum- moderari appetitum unde appetitus intellectivus, quod est ‘moderari affectionem commodi’ ne scilicet immoderate velit”. La traducción es mía.

29 Cf. T. Hoffmann, “The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus”, *Archives D’Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge* 66 (1999): 189-224, 212; González Ayesta, “Duns Scotus on the Natural Will”, 46.

30 Cf. A. B. Wolter, “Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus”, en Marilyn McCord Adams (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, 163-180 (Ithaca, N.Y.-London: Cornell University Press, 1990), 152; King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, 372-373; C. González Ayesta, “¿Es la voluntad un apetito o un poder?”, *Anuario Filosófico* 47/1 (2014): 77-102, 86.

conviene a los sentidos, y no sería más libre que el apetito sensible; por eso la afección por lo justo es la última diferencia específica del apetito libre. Tampoco puede la voluntad que opera elicitar libre y rectamente un acto solamente por la afección por lo cómodo sin la afección por lo justo, aun cuando puede elicitar un acto en conformidad con la afección por lo cómodo. Así como en la especie no se puede operar algo salvo por la diferencia específica; tal como el hombre sin la racionalidad, aunque pueda elicitar un acto conforme a los que elicitaría si fuera sólo un animal”³¹.

Con respecto al pasaje anterior, viene a cuenta algo que afirma Duns Escoto acerca de las dos afecciones: que no son nada distinto de la facultad volitiva misma, pues cualquiera podría pensar que por el modo en que se las define y explica, se trata de dos tipos de “voluntades” independientes entre sí. A saber, se podría interpretar que la *affectio commodi* es una voluntad con la que se llevan a cabo los actos motivados por lo beneficioso y que sólo involucran deseo y que la *affectio iustitiae* es otra voluntad por la que sólo se hacen actos justos. Pero al parecer esto no es así, las dos afecciones más bien son características [*rationes*] de la voluntad que explican lo que ella es capaz de realizar: una de ellas la inclina a seguir los apetitos (la *affectio commodi*) y la otra regula toda su actividad (la *affectio iustitiae*)³². La afección por la justicia se convierte así en el rasgo principal de la voluntad creada libre³³.

31 Duns Escoto, *Reportata parisiense*, II, d. 6, q. 2, n. 9, p. 621a-b: “Ad primum horum dico primo, praemittendo quod affectiones commodi et iusti non sunt sicut a voluntate libera, quasi superaddita; sed *affectio iusti est quasi ultima differentia, ita quod sicut homo est substantia animata et animal, non tamen illae sunt passioness essentialis, sed per se de intellectu hominis*; sic primo potest concipi appetitus, deinde intellectivus et cognitivus, et adhuc non concipiendo affectionem commodi et iusti; et si esset unus Angelus, qui haberet appetitum cognitivum absque affectione iusti, careret iusto, et non esset appetitus liber. Unde intellectivus, si careret affectione iusti, ita naturaliter appeteret conveniens intellectui, sicut appetitus sensitivus conveniens sensui, nec esset magis liber quam appetitus sensitivus; ideo affectione iusti est ultima differentia specifica appetitus liberi. Et licet posset intelligi generalius, non intellectu speciali, non tamen distinguuntur re illae affectiones ab ipsa voluntate. Nec potest voluntas libere et recte operans elicere actum per affectionem commodi tantum, sine affectione iusti, etsi possit elicere actum conformiter, ac si esset solum per affectionem commodi. Sicut nec potest aliquid in specie operari absque differentia specifica, sicut homo sine rationale, licet possit elicere actum conformem actui, quem eliceret, si esset tantum animal”. La traducción y las cursivas son mías.

32 Cf. King, “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”, 370.

33 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 50: “Tamen distinguendo ex natura rei duas rationes primas istarum rationum, in quantum altera inclinat voluntatem summe ad commodum, altera autem quasi moderatur eam ne in eliciendo actum oporteat sequi inclinationem eius, nihil aliud sunt ista quam eadem voluntas in quantum est appetitus intellectivus et in quantum libera; quia, sicut dictum est, in quantum est appetitus mere intellectivus, summe inclinaretur actualiter ad optimum intelligibile (sicut est de optimo visibili et visu), in quantum tamen liber est, potest se refrenare in eliciendo actum, ne sequatur illam inclinationem –nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad intensionem– ad quam potentia naturaliter inclinatur”.

A partir de esto es posible deducir que para Duns Escoto la *affectio iustitiae* es el sustrato de los actos de la voluntad libre, y de acuerdo con eso la voluntad creada tiene el poder de buscar algo distinto a lo que la *affectio commodi* le “impone” como fin conveniente. Aunque la afección por lo cómodo no es “comandante”, sólo es “inclinante” porque algo que se considera como “naturaleza” (si bien no como mera inclinación pasiva) no es elicitante de actos *per se*, sino que únicamente puede serlo cuando se conjuga con un elemento libre; por consiguiente, sus actos son libres “por participación”. En suma, sin la inclinación por lo justo no hay inclinación por lo cómodo que independientemente elicitte actos. Ciertamente, en la voluntad creada las voliciones son libres si se quiere algo de acuerdo a la *affectio commodi*, pero sólo porque lo que subyace a todas esas voliciones, según Duns Escoto, es la justicia misma³⁴.

Aunque existe la posibilidad de que un acto de voluntad sea reprochable o pecaminoso cuando ésta se excede en la intensidad de querer lo que es de conveniencia, hay pues un filtro por el que pasan todos los actos, la afección por la justicia o libertad que es lo que hace a la voluntad “ser consciente”. Por ejemplo, en la medida en que la voluntad libre, teniendo el poder innato de moderarse decide atender totalmente a la afección por lo cómodo, su acto será vituperable³⁵; por el contrario, si su inclinación no es tan impetuosa es porque hay regulación de la *affectio iustitiae*, por tanto, no se le podrá atribuir ninguna mala acción. Así pues, Duns Escoto opina que el pecado nace de una interacción de las dos afecciones, de tal modo que el obrar mal es un acto que depende efectivamente de un exceso en el querer lo beneficioso y de un “menor amor”, por así decir, a la *affectio iustitiae*.

Tras lo dicho, hay que decir que es en el contexto de la interacción de las dos afecciones donde el Doctor Sutil posiciona su ética³⁶, pues ahí se revela el origen de la diferencia cualitativa de los actos de la voluntad. La potencia volitiva puede elicitar muchos actos y dentro de esa variedad hay unos que se consideran más libres (o más ordenados) que otros, lo cual está directamente relacionado con el hecho de preferir el bien en sí [*bonum in se*] en vez del bien para sí [*bonum sibi*], por tanto, los actos más libres son los elicitados conforme a la afección por lo justo. Es interesante ver que para Duns Escoto la *affectio iustitiae*, como busca el bien en sí, constituye la inclinación más noble de las

34 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 51.

35 Duns Escoto, *Reportata parisiense*, II, d. 6, q. 2, n. 9, p. 621b: “Sic in proposito, si poneretur voluntas secundum istum gradum priorem, ut vult aliquid secundum affectionem commodi praecise, immoderate appeteret beatitudinem, et si tunc conformiter eliciat, immoderate appetit, sed tunc esset tantum appetere naturale, et in omni natura est appetitus ad beatitudinem suo modo; est si tantum esset ille appetitus naturalis, tunc esset illud appetere intensissimum, vituperabile”.

36 Cf. González Ayesta, “Duns Scotus on the Natural Will”, 47-48.

dos afecciones; el alto grado de excelencia que él le asigna a esta afección se debe a que cuando la voluntad actúa de acuerdo con ella muestra mayor comunicatividad porque no quiere o ama las cosas egoístamente, sino que lo hace altruistamente y siguiendo a la justicia, que es la representante del bien en general:

“Es más noble la afección por la justicia que la afección por lo cómodo, y no sólo si se habla de la [justicia] adquirida e infusa, sino de la innata, que es la libertad ingénita según la que [la voluntad] puede querer algo bueno no ordenado a sí mismo. En cambio, según la afección por lo cómodo nada puede querer sino en orden a sí mismo, y a ésta se referiría si fuera precisamente un apetito intelectual sin libertad que sigue al conocimiento intelectual así como el apetito sensible sigue al conocimiento sensible. Y a esto quiero referirme sólo porque amar algo en sí mismo es un acto más libre y más comunicativo que desear lo que es para uno mismo y conviene más a la voluntad en cuanto que ésta tiene, al menos, una innata afección por lo justo. En cambio, el otro [acto de desear algo para uno mismo] conviene a la voluntad en cuanto que tiene afección por lo ventajoso, por eso se sigue que así como estas afecciones son distintas en la voluntad, así también los hábitos inclinantes a esos actos serán distintos en la voluntad”³⁷.

Para Duns Escoto, dicho en palabras de Wolter, “estas afecciones son componentes esenciales o perfecciones formales de la voluntad como facultad”³⁸, es decir, sólo en cuanto que es libre, y no como mero apetito “común” a otros seres. Tales “componentes” esenciales de la voluntad libre cumplen funciones diversas que están ordenadas en relación a su “grado de nobleza”, el cual se da de acuerdo a la misma nobleza de sus respectivos fines, que son: el perfeccionamiento del agente mismo (en la *affectio commodi*) y la consecución del bien intrínseco de las cosas (en la *affectio iustitiae*). Así que la afección –o inclinación– por lo justo, al ocuparse del bien intrínseco de las cosas, tiene

37 Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 26, q. un., n. 110: “Nobilior est affectio iustitiae quam commodi, non solum intelligendo de acquista et infusa, sed de innata, quae est ingenita libertas secundum quam potest velle aliquod bonum non ordinatum ad se. Secundum autem affectionem commodi, nihil potest velle nisi in ordine ad se, et hanc haberet si praecise esset appetitus intellectivus sine libertate sequens cognitionem intellectivam sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam. Ex hoc volo habere tantum quod, cum ‘amare aliquid in se’ sit actus liberior et magis communicativus quam ‘desiderare illud sibi’, et conveniens magis voluntati in quantum habet affectionem iustitiae saltem innatae, alius autem conveniat voluntati in quantum habet affectionem commodi, sequitur quod sicut istae affectiones sunt distinctae in voluntate, ita etiam habitus inclinantes ad actus illos erunt distincti in voluntate”. La traducción es mía.

38 Wolter, “Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus”, 152: “These affections are essential components or formal perfections of the will as a faculty”.

mayor nobleza que la afección –o inclinación– por lo ventajoso porque es la libertad misma de la voluntad y cumple con la tarea de moderar o dirigir a esta última inclinación.

En efecto, es a través de *affectio iustitiae* y de la *affectio commodi* que la voluntad creada elicit distintos tipos de actos, uno dirigidos al “bien en sí” y otros dirigidos al “bien para sí” respectivamente, por lo que tales afecciones constituyen el marco general en el que están contenidos los actos que se consideran morales. Entonces, si se habla de las dos afecciones como rasgos que estructuran la actividad moral de la voluntad hay que decir también cómo procede ésta específicamente para que sus actos puedan ser denominados como moralmente buenos o reprochables.

Se ha dicho que Duns Escoto identifica la justicia innata con la libertad original de la voluntad³⁹, por lo que él le asigna el papel de “guía”, para que busque el noble fin de querer algo bueno en sí mismo, y también de moderadora, para que no se incline en todo momento a querer la perfección de sí misma. Pero ¿qué tiene que ver la justicia innata o libertad con los actos moralmente buenos o reprochables que la voluntad es capaz de elicitar? Anteriormente también se señaló que sólo la voluntad libre es capaz de pecar o de cometer actos vituperables en cuanto que es capaz de excederse en querer lo que es cómodo o ventajoso, sin embargo, se dijo que eso sólo es posible debido a que la *affectio iustitiae*, que tiene el cometido de moderar a la voluntad en su deseo de felicidad, no interviene de manera suficiente. No obstante, el hecho de que la voluntad elija actuar inmoderadamente conforme a la *affectio commodi* no se explica directamente por la simple razón de que hay una “dejación” de la *affectio iustitiae*; la elicitación de actos incorrectos implica algunas distinciones psicológicas más que se verán a continuación.

El Doctor Sutil desarrolla esta cuestión en *Ordinatio* (II, d. 6, q. 2) cuando habla acerca de que la soberbia, que es el apetito por la superioridad⁴⁰, fue el pecado que originó la caída del ángel; en ese texto él se pregunta en particular cuáles fueron los motivos por los que tal ángel actuó con malicia, así que comienza por hacer un análisis psicológico de los actos de la voluntad, afirmando que en ellos se da un cierto orden moral, pero también un desorden. En primer

39 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 49.

40 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 31: “Praeterea, superbia videtur esse appetitus excellentiae (quia secundum Augustinum XIV *De civitate*, cap. 13: ‘Quid est superbia nisi perversae celsitudinis appetitus?’) sed non appetebat primo aliquid in ordine ad alios, sed prius appetebat aliquid in se quam illud appetebat in ordine ad aliud: sicut nihil est ad alterum nisi quod prius est ad se, ita nullus appetit aliquid in ordine ad aliud nisi quia primo appetit sibi, et per consequens primo sibi appetebat illam”.

lugar, dice que la voluntad lleva a cabo dos actos comunes (o generales) que son: querer [*velle*] y rechazar [*nolle*], entendiendo el primero en el sentido de un acto que acepta un objeto como conveniente, y el segundo como un acto positivo de la voluntad que huye de lo no conveniente; estos actos además pueden tener, según Duns Escoto, otras acepciones como “amar” y “odiar” respectivamente⁴¹. En segundo lugar, afirma que de los actos que comúnmente lleva a cabo la voluntad (querer y rechazar), el querer se “divide” en dos subtipos que vienen a ser, pues, dos formas distintas de querer de la voluntad [*duplex velle*]. Estas dos formas de querer propias de la voluntad de las que habla el Doctor Sutil son: amor de amistad [*velle amicitiae*] y amor de concupiscencia [*velle concupiscentiae*], de las cuales la primera se caracteriza por el amor con el que se quiere el bien en sí de un objeto, y la segunda por el deseo de un objeto para alguien amado⁴².

Dada esta descripción de los actos de la voluntad, Duns Escoto procede, en tercer lugar, a explicar cómo está establecido el orden del querer (cómo están dispuestos los dos querer) y el rechazar⁴³. Por un lado, el acto de rechazar presupone un acto de querer puesto que si se huye de algo es únicamente porque es inconsistente con lo que se acepta como conveniente, por tanto, parece que el orden impuesto aquí es de prioridad de naturaleza. Por otro lado, el “doble querer” está igualmente dispuesto en orden de anterioridad-posterioridad, de modo que el amor de amistad precede al amor de concupiscencia, pues querer el bien en sí mismo manifiesta más perfección que querer el bien para sí mismo. Así pues, el Doctor Sutil piensa que sólo bajo este orden se puede querer correctamente⁴⁴.

41 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 34: “Circa primum videndum est primum de ordine actum voluntatis. Et circa hoc dico quod est in communi duplex actus voluntatis, scilicet velle et nolle: est enim ‘nolle’ actus positivus voluntatis, quo fugit disconveniens sive quo resilit ab obiecto disconveniensi; ‘velle’ autem est actus quo acceptat obiectum aliquod conveniens”; Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 47, q. un., n. 3: “Respondeo: In nobis potest distingui duplex actus voluntatis, *velle* scilicet, et *nolle*, et uterque est positive actus; et si sint circa obiectum idem, sunt contrarii actus, qui et exprimuntur aliis vocabulis, quae sunt ‘amare’ et ‘odire’”.

42 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 34: “Et est –ulterius– duplex ‘velle’, quod potest nominari velle amicitiae et velle concupiscentiae, ut dicatur ‘velle amicitiae’ esse illius obiecti cui volo bonum, et ‘velle concupiscentiae’ esse illius obiecti quod volo alicui alii amato”.

43 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 35: “Et istorum ‘actuum’ patet ordo, quia omne nolle praesupponit aliquod velle: a nullo enim refugio, nisi quia non potest stare cum aliquo quod accepto tamquam conveniens et hoc dicit Anselmus De casu diaboli cap. 3, ponens exemplum de avaro, nummo et pane. Et istorum ‘duorum velle’ patet ordo, quia concupiscentia praesupponit illud velle amicitiae: cum enim ‘amatum’ sit –respectu concupiti– quasi finis cui volo bonum (nam propter amatum concupisco sibi bonum, quod sibi volo), et cum finis habeat primam rationem voliti, patet quod velle amicitiae praecedat velle concupiscentiae”.

44 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 36: “et si ‘velle’ esset ordinatum (acceptando obiectum cum circumstantiis debitis), ‘nolle’ quod haberetur consequenter, similiter esset ordinatum;

A partir de lo dicho sale a relucir la existencia de una jerarquía de los dos tipos de bien de la que dependen respectivamente los dos tipos de querer: el amor de amistad se encuentra en primera posición puesto que se caracteriza por querer el bien en sí y el amor de concupiscencia se encuentra en segunda posición porque su finalidad es el bien para sí. El acto de querer el bien en sí mismo constituye un fin superior o más alto que cualquier otro fin, lo que hace que el amor de amistad preceda –en el orden axiológico– al amor de concupiscencia, ya que el primero se deriva de la inclinación hacia lo justo (que busca el *bonum in se*). Así pues, este orden jerarquizado hace recordar lo que se señaló más arriba acerca de que la *affectio iustitiae* es más noble que la *affectio commodi*⁴⁵. El hecho de anteponer el *bonum in se* al *bonum sibi* significa que es así como deben darse las cosas en la realidad, y eso es porque Duns Escoto, como teólogo, acepta un orden subyacente que se deriva de que Dios es lo más amable y refleja el bien en sí.

II. DESORDEN MORAL: AMOR DE AMISTAD Y AMOR DE CONCU- PISCENCIA

Ahora bien, en cuarto lugar, el Doctor Sutil muestra cómo en los actos de querer (*velle amicitiae* y *velle concupiscentiae*) y rechazar puede haber desorden. Obviamente, los actos de la voluntad son desordenados cuando no siguen el orden antes indicado y por esta razón alteran el modo en el que deben suceder las cosas según el orden que Dios mismo ha dispuesto. La posibilidad del desorden en el querer se debe a una subversión en la jerarquía de bienes por parte de la voluntad. Por una parte están los actos moralmente desordenados del *velle amicitiae*, de los cuales se puede decir que se caracterizan por querer con amor de amistad lo que no se debe; esta afirmación que quizá resulta un poco confusa trae a cuenta especialmente el pecado de Lucifer que resultó de un amor de amistad trastocado, pues él quiso con *velle amicitiae* algo que no era Dios. Entonces ¿qué fue lo que quiso ese ángel con amor de amistad para que resultara en una mala acción? Como para Duns Escoto Dios es “el objeto en sí” del amor de amistad, no puede ser querido desordenadamente a partir de ese amor, por tanto, lo que hizo que el acto del ángel se calificara como desordenado fue “intercambiar” el bien que quiere por la inclinación más natural (*affectio*

eodem modo, si velle amicitiae esset ordinatum, velle concupiscentiae consequens illud, esset ordinatum, nam si ordinate amo illud cui amo bonum, ordinate volo quod concupisco sibi cui volo bonum”.

45 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 26, q. un., n. 110.

commodi) por el bien que quiere mediante el amor de amistad, situación que derivó en un amor de amistad respecto de sí mismo⁴⁶.

En este pasaje el Doctor Sutil rechaza lo que expresa Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*⁴⁷ en referencia a la amistad, a saber, que la relación de uno consigo mismo es la medida principal de los distintos tipos de amistad, por lo que la buena relación de las personas con ellas mismas da la pauta para la verdadera amistad. Para Duns Escoto no resulta convincente lo que aduce el Filósofo sobre la “autoamistad” como medida de la amistad con los otros, porque la amistad para consigo, según el Doctor Sutil, no puede ser producto de una tendencia dirigida al *bonum in se*, sino al *bonum sibi*. Por eso recurre a San Agustín e ilustra su explicación sobre el desorden en el amor de amistad con lo que se dice en *La ciudad de Dios*⁴⁸ acerca de dos tipos de amor que fundaron dos ciudades distintas. Según este texto agustiniano, el amor a Dios formó la ciudad celestial o ciudad de Dios en la cual se puede llegar hasta el desprecio de uno mismo, y el amor propio formó la ciudad terrenal o ciudad del Diablo en la que el amor por uno mismo lleva hasta el odio a Dios. Con este ejemplo se reafirma que

46 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 37: “Sequitur igitur quod simpliciter primus actus voluntatis inordinatus fuit ‘primum *velle amicitiae*’ respectu eius cui voluit bonum. Hoc autem obiectum non fuit Deus, quia non potuit Deum inordinate –ex intensione– amare ex amicitia, nam Deus est tale amabile quod ex sola ratione sui, ut obiectum est, dat completam rationem bonitatis actui perfecte intenso. Nec est verisimile quod aliquid aliud a se nimis intense dilexerit actu amicitiae: tum quia inclinatio naturalis magis inclinavit ad se quam ad aliquid aliud creatum sic amandum, –tum quia non videtur quod aliquid aliud a se ‘creatum’ sic intellexit sic sicut se–, tum quia amicitia fundatur super unitatem (VIII *Ethicorum*), et etiam ‘amicabilia ad alterum’ procedunt ex amicabilibus ad se ipsum (ex IX *Ethicorum*). Igitur primus actus inordinatus fuit actus amicitiae respectu sui ipsius”. La traducción es mía. A propósito del tema del pecado de los ángeles en la doctrina de Duns Escoto y otros autores tardomedievales, cf. C. Toner, “Angelic Sin in Aquinas and Scotus and the Genesis of Some Central Objections to Contemporary Virtue Ethics”, *The Thomist* 69 (2005): 79-165; T. Hoffmann, “Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham”, en T. Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, 283-316 (Leiden: Brill, 2012).

47 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, IX, c. 8, 1168a 30-35, b 1-10, en *Ética Nicomáquea Ética Eudemia* (Madrid: Gredos, 1985), 366: “Se suscita también la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman sobre todo a sí mismos, y se les llama egoístas, como si se tratara de algo vergonzoso. Parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es (y, así, se le reprocha que no hace nada sino lo suyo), mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien. Pero los hechos no están en armonía con estos razonamientos, y no sin razón. Pues se dice que se debe querer más que a nadie al mejor amigo, y que el mejor amigo es el que desea el bien de aquel a quien quiere por causa de éste, aunque nadie llegue a saberlo. Pero estos atributos pertenecen principalmente al hombre con relación a sí mismo, y todos los restantes por los cuales se define el amigo; hemos dicho, en efecto, que todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros”.

48 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 28 (PL 41, 436); cf. *La ciudad de Dios*, en *Obras completas de San Agustín*, vol. XVII (Madrid: BAC, Editorial Católica, 2007).

Duns Escoto ve en el amor de amistad, que se dirige al bien en sí mismo, mayor nobleza y perfección que en el amor propio.

Por otra parte, visto que los actos de la voluntad son vituperables cuando el *velle amicitiae* se convierte en algo autorreferible, hay que ver cómo se da el desorden en el amor de concupiscencia. Duns Escoto argumenta que cuando hay una alteración en este tipo de querer es porque la voluntad creada desea [*concupiscit*] inmoderadamente la felicidad para sí misma, por lo que, para ofrecer una visión más amplia de esta cuestión, él expone algunos argumentos dados por autoridades como San Anselmo y Aristóteles en los que se defiende, en general, que aquello que nos inclina “naturalmente” hacia el bienestar es la razón por la cual hay desorden. Así pues, en primer lugar, según el Doctor Sutil, San Anselmo afirma que el deseo inmoderado de felicidad tiene su origen exclusivo en la *affectio commodi*, pues a través de ella la voluntad siempre quiere lo ventajoso, de tal modo que no sigue la regla de la justicia, sino sólo el apetito desordenado e inmoderado del máximo bien cómodo⁴⁹. En el texto en el que Duns Escoto muestra la postura de San Anselmo da una particular definición de la *affectio commodi*, pues ahí se sostiene que de esta afección nace el principal deseo que “mueve” a la voluntad a pecar. Sin embargo, dada la explicación de que la voluntad incurre en el pecado o desorden sólo cuando hay una interacción entre la *affectio iustitiae* y la *affectio commodi*, este argumento, presuntamente de San Anselmo, no es válido porque la afección por lo cómodo por sí sola no es inmoderada, ya que nada más se trata de un apetito intelectual que elicit actos de acuerdo a lo que intrínsecamente es, algo que no tiene libertad por sí mismo.

Después de exponer la supuesta opinión del santo de Aosta, el Doctor Sutil continúa desplegando razones a favor de que la sola inclinación natural de la voluntad es la que da origen al desorden moral. Duns Escoto presenta una razón en la que se expresa que la voluntad creada puede actuar mal cuando desea intensamente el bien honesto y la felicidad misma para sí con amor de delectación, es decir que desea ese bien y la felicidad consecuente con el único fin de obtener placer. Este argumento es imputado a Aristóteles, ya que en él se hace referencia a los tres tipos de amor que se establecen en la *Ética a Nicómaco*

49 San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 4 (PL 158, 332-333); cf. *De la caída del demonio*, en *Obras completas de San Anselmo*, vol. I (Madrid: Editorial Católica, 1953), 609. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 40: “Primo sic, nam primum ‘concupiscere’ inordinatum non processit ex affectione iustitiae, sicut nec aliquod peccatum processit; ergo ex affectione commodi, quia ‘omnis actus voluntatis, elicited, aut elicited secundum affectionem iustitiae aut commodi’, secundum Anselmum. Maximum commodum maxime appetitur a voluntate non sequente regulam iustitiae, et ita primo, quia nihil aliud regulat illam voluntatem non rectam nisi appetitus inordinatus et immoderatus illius maximi boni commodi; maximum autem commodum est beatitudo perfecta; ergo, etc”.

y con los que se supone que la voluntad puede desear un bien: amor de delectación [*amor delectabilis*], amor honesto o justo [*amor honesti*] y amor útil [*amor utilis*]⁵⁰. Según lo que se muestra en el texto de *Ordinatio* (II, d. 6, q. 2)⁵¹, cuando se dice que la voluntad desea algo con amor honesto no peca y cuando desea un objeto con amor útil lo hace únicamente porque es útil para alguien más, sin embargo, cuando la voluntad ama algo en exceso con amor de delectación peca porque lo ama como lo más deleitable. Pero para Duns Escoto lo más deleitable es el bien honesto y la felicidad que éste trae, por lo que entonces este argumento basado en lo dicho por Aristóteles no parece tener consistencia, ya que amar máximamente al sumo bien honesto (Dios), que asimismo es lo más deleitable, no es pecado⁵². A continuación, el Doctor Sutil posiciona dos argumentos más en los que se afirma que las inclinaciones naturales son la causa de la inmoderación de la voluntad; en uno se dice que la voluntad es inmoderada porque desea lo que le presenta el intelecto como más agradable y la felicidad que eso implica, y en otro se dice que no es ordenada debido a que sólo apetece la delectación, lo que es consecuencia de la falta de justicia⁵³. Seguido de estos argumentos hay otro en el que se muestra el modo en que los ángeles pecadores desearon [*concupierunt*] la felicidad. Ahí se dice que la voluntad de esos ángeles estuvo tan apegada a los apetitos sensible e intelectual que su ser se conformó y se satisfizo con lo que máximamente deseaban estos, por consiguiente, la

50 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VIII, c. 2, 1155b 18-21, en *Ética Nicomáquea Ética Eudemia*, 325: “Quizás esta materia se haría más evidente después de conocer lo amable. Parece, en efecto, que no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil”. De estos tres tipos de bien que dice Aristóteles que pueden quererse, el primero se corresponde con la *affectio iustitiae* y el segundo con la *affectio commodi* en la doctrina de Duns Escoto. Cf. B. Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995), 197.

51 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 41: “Secundo probatur hoc, quia primum peccatum in concupiscendo fuit aliquod velle; nihil enim refugit a se –hoc est ne sibi aliquid contingat– nisi quia eius oppositum concupiscit sibi. Aut ergo illud concupivit amor e honesti, aut amore utilis, aut amore delectabilis (quia non est nisi iste triplex amor quo aliquid amatur): non amore honesti, quia tunc non peccasset; nec amore utilis, quia ille non est primus amor (ex quo enim ‘utile’ respectu alicuius est utile, nullus primo concupiscit utile, sed illud ad quod est ‘utile’). Primo ergo peccavit amando aliquid excessive tamquam summum delectabile; delectabile autem summum est bonum honestum et ipsa beatitudo unde talis; ergo etc. Et ista ratio potest accipi a Philosopho VIII *Ethicorum*, ex illa communi distinctione boni: utilis, delectabilis et honesti”.

52 Bonnie Kent explica que los dos bienes (el honesto y el deleitable) no están en conflicto puesto que Dios es ambas cosas: la mayor fuente de gozo y el bien honesto más alto, y que por eso los virtuosos pueden obtener placer en lo que es justo; el deseo por su propia felicidad está conformado por su comprensión de lo que es bueno en sí mismo; cf. Kent, *Virtues of the Will*, 197. En esto se ve que hay cumplimiento del orden existente en el querer del que habla Duns Escoto en Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 35: primero hay que querer el bien en sí, después desear el bien para sí.

53 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 42-43.

felicidad que obtuvieron a partir de esos apetitos fue desordenada ya que no se siguieron las reglas de la razón y la justicia⁵⁴.

Luego, después de los argumentos a favor de una “naturaleza inmoderada”, Duns Escoto expone tres opiniones que los contradicen, y son San Agustín, Aristóteles y San Anselmo las autoridades a las que él cita para probar que, por el contrario, la naturaleza no es inmoderada. Así pues, dice el Doctor Sutil que San Agustín asevera que la felicidad es naturalmente apetecida por todos y que, por tanto, tal apetito siempre es recto; por otra parte, afirma que el Filósofo dice que así como el intelecto no se equivoca acerca de los primeros principios, tampoco la voluntad yerra sobre los fines; finalmente, Duns Escoto dice que San Anselmo asegura que la voluntad “no puede no querer lo beneficioso”⁵⁵. Sin embargo, todos esos argumentos esbozados tanto a favor como en contra de que los apetitos naturales son la causa que subyace a las malas acciones son rechazados por Duns Escoto en la solución a la cuestión⁵⁶. Para él es imposible que un apetito rechace o siga las reglas de la justicia, ya que los apetitos se caracterizan por seguir los dictados de la naturaleza, por eso el Doctor Sutil adopta una postura intermedia que no acepta que el apetito sea ni moderado ni inmoderado, pues él afirma que la *affectio commodi* sólo inclina a la voluntad a lo conveniente, mientras que la *affectio iustitiae*, que es la libertad misma y sigue a la justicia, regula tal actividad⁵⁷.

54 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 44-45: “Quia sicut primum peccatum appetitus visivi esset in appetendo pulcherrimum visibile suae cognitivae (et in quo perfectissime delectaretur, et quietaretur), ita voluntatis coniunctae appetitui sensitivo –quando ipsa non sequitur iustitiam nec regulam rationis– videtur primum appetibile esse aliquid summe delectabile illi appetitui sensitivo cui voluntas maxime conformatur in agendo. Et ideo in hominibus, secundum diversitatem complexionum, est dominium appetituum sensitivorum: si quidem quaelibet cognitiva habet appetitum proprium et secundum diversitatem complexionum est diversitas domini in cognitivis diversis et in earum appetitivis, in quolibet –inquam– voluntas, secundum praedominium appetitus sensitivi, maxime inclinatur ad actum eius; et ideo quidam, sequentes inclinationem primam sine regula iustitiae, primo inclinantur ad luxuriam, quidam primo ad superbiam et quidam aliter. [...] Voluntas igitur separata ab omni appetitu sensitivo, et per consequens ad nihil inclinata propter inclinationem appetitus sensitivi, ipsa –deserta a iustitia– sequitur inclinationem absolutam voluntatis unde voluntas; et illa videtur esse ad maximum conveniens voluntati sive potentiae appetitivae, quod etiam est maxima perfectio intellectus sive potentiae cognitivae, nam in quo maxime perficitur cognitiva, in illo maxime perficitur appetitiva correspondens illi cognitivae”.

55 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 46-48.

56 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 49-62.

57 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, nn. 49-51.

III. LA AFFECTIO IUSTITIAE Y SU RELACIÓN CON ‘FRUI’ Y ‘UTI’

Después de introducir la distinción antes dicha entre las dos afecciones⁵⁸, Duns Escoto expone su opinión acerca de cómo la voluntad creada puede querer la felicidad desordenadamente. En el texto, él alude a tres posibilidades que son: querer con intensidad excesiva, con prisa o por una causa indebida, y a partir de éstas el Doctor Sutil analiza el caso de la caída del ángel. Consiguientemente, Duns Escoto dice que es probable que Lucifer se excediera o apeteciendo la felicidad para sí mismo “en cuanto que es un bien ventajoso” más que quererla como un bien en sí, o apeteciendo que ese bien (como “objeto beatífico”) fuera su propio bien como ventajoso más que apeteciendo que fuera para otro (Dios), o apeteciendo tener la felicidad por medios naturales más que por la gracia divina⁵⁹. No obstante, donde Duns Escoto ve el pecado o máxima perversidad de la voluntad es en la segunda posibilidad, pues consiste en alterar el orden de la noción de bien. Así pues, el pecado del ángel fue que quiso como bien cómodo o para sí mismo [*bonum sibi*] lo que debería haber querido como bien honesto o justo [*bonum in se*], y esto significa que hizo uso [*uti*] de lo que debería haber querido en sí mismo [*frui*] y quiso en sí mismo lo que debería haber usado⁶⁰. Para apoyar su tesis, Duns Escoto recurre a la autoridad de San Agustín, pues éste dice que: “Toda perversión humana, a la que también se llama vicio, consiste en querer como un bien en sí [*frui*] lo que se debe usar [*uti*] y usar lo que se debe querer como bien en sí. Porque el orden está en querer como bien en sí lo que debe ser querido como bien en sí y en usar lo que debe ser usado. Pero querer el bien en sí pertenece a lo honesto y usar pertenece verdaderamente a lo útil”⁶¹. En verdad parece que este pasaje escrito por el santo de Hipona sienta las bases de lo que Duns Escoto afirma en *Ordinatio* (II, d. 6, q. 2): que

58 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 52.

59 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 53: “Aliquo igitur istorum modorum probabile est quod excesserit voluntas eius: vel plus scilicet appetendo sibi beatitudinem ‘in quantum est bonum sibi’ quam amando illud bonum in se, plus scilicet appetendo illud bonum (ut ‘obiectum beatificum’) esse bonum suum ‘tamquam sibi bonum’ quam appetendo illud inesse alii (ut ‘Deo suo’), et in hoc est summa perversitas voluntatis, quae est ‘uti fruendis et frui utendis’ secundum Augustinum 83 *Quaestionum* quaestione 30; vel, secundo modo, potuit appetere habere statim eam, cum tamen Deus velit eum illam habere post morulam viae; vel, tertio modo, appetendo eam ex naturalibus haberi (non habendo eam gratiose), cum tamen Deus vellet eam haberi ex meritis”. Cf. González Ayesta, “¿Es la voluntad un apetito o un poder?”, 84.

60 Duns Escoto dice que este deseo excesivo de felicidad en el ángel se debe, más que al pecado de soberbia, al pecado de lujuria, que aunque pertenece a un acto relativo a la carne, se puede aplicar a cualquier apetito inmoderado que busque obtener placer; cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 71; Hoffmann, “Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham”, 301, nota 51.

61 San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 30 (PL 40, 19): “Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti. Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus”. La traducción es mía.

frui es querer el bien honesto y *uti* es querer lo que es útil o provechoso para uno mismo. Y a partir de ello se puede constatar que *frui*, que es querer el *bonum in se*, está relacionado directamente con el *velle amicitiae*, y que *uti*, que es querer el *bonum sibi*, se corresponde con el *velle concupiscentiae*.

Sobre lo anterior se puede afirmar que ciertamente es la inmoderación de la voluntad la que origina el pecado, no obstante, esa inmoderación no pertenece a la *affectio commodi* propiamente o “en solitario”, pues ésta en sí misma no es ni moderada ni inmoderada, es sólo una inclinación hacia lo conveniente y a lo que es “más natural”. En consecuencia, la inmoderación depende finalmente de la *affectio iustitiae* o libertad innata de la voluntad, porque con respecto a lo que la voluntad quiere conforme a la *affectio commodi*, es la *affectio iustitiae* la que tiene el mando: puede seguir o no a esa afección⁶².

Según lo que se ha dicho, la voluntad creada incurre en el pecado cuando sus actos libres son elicitados de manera exclusiva conforme a la *affectio commodi*. Elicitar actos “exclusivamente” de acuerdo a la afección por lo cómodo no debe entenderse como si la voluntad tuviera esta sola inclinación, más bien quiere decir que teniendo otra afección que regula, la voluntad actúa sin tomarla en cuenta. Así que cuando la voluntad se vuelca sobre los bienes cómodos “totalmente” es porque la afección por la justicia, que es la moderadora primordial de la voluntad, está como “dejada” y permite que la voluntad quiera el bien para sí inmoderadamente o sin el orden debido al bien en sí.

Es así que los ángeles, como poseedores de libertad (o justicia innata), pecaron, y de la misma manera es como los humanos pueden pecar si desean una felicidad apartada del *bonum in se* o de las reglas de la justicia, o si quieren con amor de amistad lo que sólo merece amor de concupiscencia. No obstante, los actos de la voluntad que siguen a la *affectio commodi* no son pecaminosos cuando hay una regulación por parte de la *affectio iustitiae* (ahí se ve un equilibrio). Es decir que cuando la voluntad quiere algo de acuerdo a la *affectio commodi*, para que ese acto no sea vituperable tiene que estar medido por la *affectio iustitiae*; así, si yo deseo que algo me proporcione cierto bienestar, si me rijo por las normas de la justicia innata (querer el bien en sí antes que el bien para sí) no “maximizaré” tal deseo y mi conducta no se verá desordenada. Aquí se aprecia, pues, una aplicación de la medida que sólo es factible por medio de

62 Duns Escoto, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 54: “Debuit igitur libera voluntas moderari affectionem quantum ad istas circumstantias, quas recta ratio habuit ostendere: quia et debuit beatitudo minus appeti sibi quam Deo, et debuit appeti pro tempore pro quo Deus voluit, et ‘ex meritis’ pro quibus Deus voluit debere appeti. Igitur si aliquo istorum modorum sequebatur affectionem commodi, non moderando eam per iustitiam (hoc est per infusam, si habuit, vel acquisitam, vel innatam sive naturalem, quae est ipsamet libertas), peccavit”.

la afección por la justicia. Por tanto, si los actos de la voluntad inclinada por la afección por lo cómodo son llevados a su máxima expresión por causa de la libertad, hay pecado; si los actos de esta afección están medidos por la misma libertad o *regula rationis* o *iustitia* no hay pecado, hay actos justos⁶³. Sin embargo, aunque la voluntad cometa pecados o malas acciones, la *affectio iustitiae* no “desaparece” de ella; precisamente ésa es la libertad que le permite poner tanto actos rectos como malos. En suma, parece que cuando se quiere o se desea algo de acuerdo a la *affectio commodi* con gran ímpetu es debido a que probablemente existe un desorden o subversión entre el *frui* (fruir o querer el bien en sí) y el *uti* (usar o querer el bien para sí).

Dentro de esta doctrina de las dos afecciones se refuerza asimismo la idea de que para que la voluntad pueda actuar conforme a las normas de la justicia o bien desviarse de ella es porque tiene una forma de ser autodeterminada, tal como se afirma en la cuestión 15 del libro IX del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, es decir, puede actuar hacia los contrarios (lo justo o lo beneficioso) cuando quiera⁶⁴. No es una facultad o potencia que esté necesitada a querer ni en cuanto a los medios ni en cuanto a los fines.

De esta manera, la libertad involucra el querer algo porque así se decidió (querer a conciencia). La voluntad libre, al poseer dos afecciones o inclinaciones, la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*, se relaciona, por un lado, con lo conveniente o útil, y por el otro lado, con lo bueno en sí. No obstante, es la *affectio iustitiae* la que lleva a la voluntad a cumplir con el importante aspecto teleológico de hacer trascender la naturaleza humana queriendo las cosas buenas en sí antes que querer lo que sólo es bueno para uno mismo.

63 Como dice Allan Wolter textualmente: “This native liberty or root freedom of the will, in short, is a positive bias or inclination to love things objectively or as right reason dictates”; Wolter, “Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus”, 152.

64 Cf. J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, q. 15*, IX, q. 15.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, San. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *Series Latina*, 1-161. Parisiis: vol. 40.
- Anselmo, San. *De casu diaboli*. En *Opera Omnia*, vol. I. Seckau: Ed. Schmitt, 1938. *De la caída del demonio*. En *Obras Completas de San Anselmo*, vol. I. Editado por Alameda. Madrid: BAC, 1953.
- Anselmo, San. *De concordiae praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*. En *Opera Omnia*, vol. II. Seckau: Ed. Schmitt, 1938.
- Anselmo, San. *De veritate*, En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *Series Latina*, 1-161. Parisiis: vol. 158; *De la verdad*. En *Obras completas de San Anselmo*, vol. I. Madrid: Editorial Católica, 1953.
- Agustín de Hipona, San. *De civitate Dei*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *Series Latina*, 1-161. Parisiis: vol. 41, 1855-1865. *La ciudad de Dios*. En *Obras completas de San Agustín*. Madrid: BAC, Editorial Católica, 2007.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. En *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.
- Boler, J. "An Image for the Unity of Will in Duns Scotus". *Journal of the History of Philosophy* 32 (1994): 23-44.
- Boler, J. "Transcending the Natural: John Duns Scotus on the Two Affections of the Will". *American Cilosophical Quarterly* 67 (1993): 109-126.
- Duns Escoto, J. *Ordinatio*. En *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, v. 8. Editado por Bernaba Hechich et al. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2001; v. 9. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2006; v. 10. , Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2007.
- Duns Escoto, J. *Ordinatio*. En *Ioannis Duns Scoti. Opera Omnia*, vol. 20. Parisiis: Ludovicum Vivès, 1894.
- Duns Escoto, J. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- Duns Escoto, J. *Reportata parisiense*. En *Opera Omnia XXII-XXIII*. Parisiis: Ludovicum Vivès, 1894.

- González Ayesta, Cruz. “¿Es la voluntad un apetito o un poder? La perspectiva de Duns Escoto”. *Anuario Filosófico* 47/1 (2014): 77-102.
- González Ayesta, Cruz. “Duns Scotus on the Natural Will”. *Vivarium* 50 (2012): 33-52.
- Hoeres, W. *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*. Padova: Liviana Editrice, 1976.
- Hoffmann, T. “The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus”, *Archives D’Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge* 66 (1999): 189-224.
- Hoffmann, T. “Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham”. En T. Hoffmann, ed. *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, 283-316. Leiden: Brill, 2012.
- Ingham, B., y Dreyer, M. *The Philosophical Vision of John Duns Scotus: An Introduction*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2004.
- Kent, B. *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.
- King, P. “Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory”. En L. Honnefelder et al., eds. *Johannes Duns Scoti 1308-2008. Investigations into his philosophy*, 359-378. Münster-St. Bonaventure: Aschendorff Verlag-Franciscan Institute Publications, 2010.
- Rogers, K. A. *Anselm on Freedom*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Toner, C. “Angelic Sin in Aquinas and Scotus and the Genesis of Some Central Objections to Contemporary Virtue Ethics”. *The Thomist* 69 (2005): 79-165.
- Wolter, A. B. “Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus”. En Marilyn McCord Adams, ed. *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, 163-180, Ithaca, N.Y.-London: Cornell University Press, 1990.
- Wolter, A. B. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1986.
- Wolter, A. B. *The transcendentals and their function in the Metaphysics of John Duns Scotus*. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946.

DEL DOMINIO A LA PROPIEDAD INDIVIDUAL

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ ECHEVARRÍA

Universidad de Navarra

GERMÁN R. SCALZO

Universidad Panamericana, campus México

RESUMEN

El presente artículo presenta una reflexión sobre la riqueza o el “modo humano de tener”, tanto desde una perspectiva privada –relacionada con la noción de *dominium*–, como pública –*ius* o derecho–. Tras una fundamentación antropológica del dominio, se analiza su evolución histórica y en especial el extraño caso del “dominio sin propiedad” que propone la pobreza voluntaria franciscana y que da lugar a una visión espiritualista del dominio. Esta perspectiva contribuiría a que en la modernidad se produjera un cierto enfrentamiento entre las nociones de derecho y ley. Esta tensión, presente en la filosofía de Suárez, es fundamental para comprender las interpretaciones modernas del dominio como un derecho de propiedad individual.

Palabras clave: *dominium*, *ius*, propiedad, derecho, ley, franciscanos, pobreza.

ABSTRACT

This paper offers a reflection on the "human way of having" both from a private perspective –related to the notion of *dominium*– and a public one –*ius* or right–. After presenting an anthropological foundation of domain, it analyzes domain's historical evolution and especially the strange case of "domain without property" that Franciscan voluntary poverty proposes, which opened the possibility of a spiritualist conception of

domain. This perspective later contributed to the fact that, in modernity, a split between the notions of law and right emerged. This tension, which is present in Suárez's philosophy, is fundamental to understanding modern interpretations of domain as a right of individual property.

Keywords: *dominion, ius, property, law, law, franciscan, poverty.*

I. FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL DOMINIO

Los derechos humanos, y entre ellos, el derecho a la propiedad, han sido fuente de profundas controversias en la modernidad. Los principales debates en torno a esta temática surgen en relación a dos conceptos fundamentales: el *dominium* y el *ius*, generalmente traducidos como “propiedad” y “derecho”, respectivamente¹. Ambos tienen que ver con la idea de orden, aunque de diferente manera, y cuentan con una larga tradición de interpretaciones que se remonta al derecho romano. En cualquier caso, *ius* fue usado por los romanos como un sinónimo de “ley” para significar un derecho objetivo que era expresión de algo recto, bueno o justo, en algún acuerdo o transacción entre partes. Esta parece ser la principal diferencia con el *dominium*, que venía dado por el control de un hombre sobre el mundo físico (tierra, esclavos, moneda, etc.)².

Desde antaño, el *dominium* ha guardado una estrecha relación con el *pater familias*, con el orden privado; y el *ius* con las relaciones entre iguales, esto es, con el ámbito público, con la relación entre hombres libres.

Para Aristóteles, el hombre pertenece por naturaleza a varias comunidades, de las cuales la más perfecta es la ciudad, pues es autosuficiente³. Sin embargo, la más básica es la de la familia. Toda familia necesita para su suficiencia de un conjunto de cosas que constituyen lo que llama dominio o riqueza⁴. Esta suficiencia no debe ser entendida como absoluta independencia o posibilidad de vivir aislados, sino más bien como lo que hace posible un determinado modo de vivir, el propio de cada familia⁵. Ésta es la razón por la que para designar ese

1 Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 2.

2 Véase Tuck, *Natural Rights Theories*, 10. No obstante, con el tiempo el *dominium* pasó a considerarse una especie de *ius* público.

3 Aristóteles, *Política*, 1252b.

4 Aristóteles, *Política*, 1253b.

5 La riqueza de la que hablaba Aristóteles hacía referencia a cosas tales como la tierra, los animales, los esclavos, que formaban parte del hogar, conjunto de instrumentos que hacían posible la vida

conjunto de cosas Aristóteles use de modo indistinto tanto la palabra riqueza como dominio o propiedad. El dominio o riqueza es un conjunto de cosas necesariamente finito, tanto, en número como en cantidad, ya que no tiene sentido un instrumento ilimitado. Con este enfoque Aristóteles deja de manifiesto que la adquisición humana tiene un término natural, la riqueza o dominio, que sólo es posible en el seno de una familia.

Es muy interesante que Aristóteles identifique dominio con riqueza, pues esta identificación refiere cierta unidad al servicio de una familia, algo que está por encima de la simple posesión de la que es capaz cualquier animal aislado. Para el simple vivir animal basta con la posesión, llevada a cabo por el simple instinto, como sucede, por ejemplo, con los pájaros que ocupan un nido, algo extrínseco y transitorio. Sin embargo el vivir humano, el propio de una familia, requiere de un hogar, lo cual supone disponer de un conjunto de posesiones a las que se dota de unidad con vistas a un fin previsible, algo intrínseco y permanente, que manifiesta la presencia del *logos*, que da lugar a la constitución de un mundo, ámbito propio de la vida humana. Para Aristóteles, la riqueza o dominio está orientada a la acción, plano de los fines⁶, mientras que la posesión, que es lo propio de las partes que constituyen la propiedad, está orientada a la producción, a proporcionar lo que se necesita para la vida de una familia.

Cada familia vive su propia vida, tiene su riqueza y su dominio, separado y distinto, pues cada una de ellas ocupa un lugar distinto y tiene libertad pragmática para disponer de sus posesiones. Surge entonces de modo natural la comparación entre las riquezas de las familias y la consiguiente posibilidad de mejorarlas mediante el intercambio entre ellas. Algo que está entre los motivos que llevan al establecimiento de la ciudad. Pero, con la aparición de la ciudad surge también un nuevo sentido de la riqueza y del dominio, que apunta a un fin común y superior de cada una de las familias. Se hace entonces patente que las familias sólo tienen sentido como parte de la ciudad⁷.

Este nuevo y más amplio sentido de la riqueza tiene que ver con el conjunto de cosas necesarias para la vida de la ciudad. Pero con el importante rasgo de que esas cosas, además de ser parte de la riqueza o dominio de cada una de las familias, de algún modo se tienen en común por medio del intercambio, fundado en la reciprocidad, con vistas al bien común. Queda claro que el comercio de compra y venta tiene su fundamento en el hecho de que todos los objetos de

de una familia. No unidas de modo meramente funcional, como sucede con las cosas que constituye el nido de unos pájaros, sino con vistas a un fin, un determinado tipo de vida.

6 Aristóteles, *Retórica*, 1361a.

7 Aristóteles, *Política*, 1260b.

intercambio tienen una dimensión común: estar destinados a ser parte de una riqueza o dominio, por lo que pueden pertenecer a una u otra familia.

Por otro lado, si las familias permaneciesen aisladas, las cosas que les sobrasen carecerían de valor, por lo que propiamente no serían riqueza ni formarían parte de un dominio. Pero como las familias tienden naturalmente a vivir juntas, pueden intercambiar, con lo que todas las cosas pasan a tener valor, como si entraran a formar parte de una nueva y más amplia necesidad común, la que mantiene unida la ciudad, en la que están como asumidas las necesidades y riquezas de todas y cada una de las familias. Aparece así un nuevo tipo de riqueza que no es tangible y limitada, como la de cada una de las familias, sino que manifiesta la necesidad común, elemento básico del bien común.

II. EL DOMINIO COMO DERECHO DE PROPIEDAD

En el siglo XII, comenzó a diferenciarse entre *dominio útil* –para referirse al derecho de quien usa de una cosa, o usufructuario–, y *dominio directo*, reservado al dueño. Desde entonces, el *dominio* pasó a ser considerado un derecho de propiedad. Esta diferenciación, según la cual el dominio admite clasificaciones, nos permite entender la idea del *dominio natural*. Según Santo Tomás de Aquino:

“Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, *en cuanto al uso* de dichas cosas, y en este sentido *tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores*, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad”⁸.

Hasta el siglo XIII, los monasterios benedictinos o cistercienses, en cuanto corporaciones, eran propietarios de edificios y tierras que les permitían llevar adelante sus fines fundacionales. Cuando San Francisco de Asís puso en marcha su movimiento dispuso que sus frailes fueran mendicantes, que no tuvieran propiedad de edificios o tierras. Esto planteaba un problema: ¿Quién podía ser el propietario de unos bienes que no obstante necesitaban usar los frailes?

San Buenaventura, buscando una solución a este problema de la inexcusable necesidad de disponer de mayor riqueza, vino a sostener la tesis de que era posible un uso de los bienes, sin que conllevase propiedad. Tesis que de algún

8 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 66. El destacado es propio.

modo fue apoyada por la Bula *Exiit qui seminat* del Papa Nicolás III (1277-1280), donde se apuntaba la idea de que se podían usar los bienes sin necesidad de enajenarlos o someterlos a intercambio⁹. La solución adoptada por el Papa Nicolás III fue crear una persona jurídica ficticia que fuera la propietaria de esos bienes, y que, por voluntad del pontífice, los pusiera a disposición de los frailes franciscanos. Esta persona jurídica fue creada sobre un extraño “derecho de uso” supuestamente separable del derecho de propiedad. No se trataba de un usufructo ya que no querían disponer de ellos, ni venderlos o enajenarlos. Se puede decir que era un modo forzado de entender la propiedad que conllevaba además un vaciamiento de la corporación en que se apoya el reconocimiento de la persona jurídica.

Este modo de resolver el problema provocaría una larga y amarga discusión sobre el sentido de la propiedad y la pobreza, sobre todo por parte de los llamados *fraticelli* (“hermanitos”), sector disidente dentro de la amplia y ejemplar familia franciscana que veían un choque entre el espíritu de desprendimiento de su fundador y las inevitables exigencias, en términos de medios materiales y organización, que conllevaba la expansión de la orden. Defendían la existencia de un supuesto derecho a vivir “fuera del mundo”, más allá de las relaciones sociales y jurídicas, sin el compromiso de la propiedad, que les permitiera vivir en una especie de “estado de inocencia”, donde todo fuese de todos.

Duns Escoto, para dar más fundamento a la tesis de San Buenaventura, sostuvo que en estado natural, o de inocencia, no hay ningún tipo de propiedad, sino un uso común de los bienes e igual libertad para todos. Era posible, que en ese estado, cada hombre tomase del acervo común lo que necesitase, sin necesidad de apelar a la violencia, siempre que dejase lo suficiente para los demás. Este uso de las cosas según recta razón, generaría armonía entre los hombres, un uso común y justo de todos los bienes por parte de todos los hombres. Sin embargo, Escoto tenía una concepción del dominio como algo necesariamente privado¹⁰; de ahí que no consideraba el uso común un dominio común, ni siquiera un caso de dominio útil, sino el uso simple, o derecho al consumo [*simplex usus facti*].

El problema de la tesis de Escoto es que no explicaba con arreglo a qué tipo de racionalidad puede determinar cada hombre lo que le corresponde del acervo común. En otras palabras, no daba razón de cómo se podría lograr esa armonía

9 La Bula establecía varios modos de relacionarse el hombre con los bienes materiales: propiedad, posesión, usufructo, derecho de uso y uso simple. Este último era el único que no estaba relacionado con el dominio, y sólo admite el consumo de bienes.

10 Tuck, *Natural Rights Theories*, 21.

en el uso de los bienes. Pero lo que interesa ahora destacar es que unía el concepto de recta razón en el uso de los bienes a una distribución previsible, a un resultado. De este modo, por un lado, hacía inútil su demostración, ya que la armonía se daba por supuesta desde el principio, y, por otro, ponía las bases de una interpretación consecuencialista de la recta razón. La armonía sólo podía ser juzgada por el resultado, lo cual la hace de algún modo inalcanzable o inexistente.

A partir de estos supuestos algunos llegaron a la conclusión de que sería factible vivir en este mundo en una especie de continuo presente, sin necesidad de previsión ni organización productiva, como si la historia hubiera transcurrido, o comenzara en cada instante. Además, de manera implícita, se venía a insinuar que las instituciones, como la propiedad, el intercambio, el dinero, etc., vendrían a ser consecuencias del pecado. La divina providencia, para contrarrestar las tendencias desviadas del pecado, y como un remedio a la ambición humana había permitido la propiedad, y la consecuente capacidad de enajenación e intercambio. La propiedad era inevitable en la ciudad, pero no para los que en esta tierra, con la ayuda de la gracia, abandonaban la ciudad y querían vivir conforme inocencia, o según Dios.

La postura del Aquinate acerca de lo que la ley natural prescribe respecto al uso de los bienes era, desde un punto de vista antropológico, mucho más positiva y realista. Se puede decir que algo es natural de dos maneras distintas, bien porque es tendencia de la naturaleza: por ejemplo, no causar daño al prójimo, o bien, porque la naturaleza no prescribe lo contrario. Por ejemplo se puede decir que la desnudez del hombre es natural, pero no se sigue de esa calificación que el hombre tenga que ir desnudo, sino que tiene la posibilidad de diseñar su vestido, de elegir el modo de presentarse ante los demás. Pues bien, el uso en común de los bienes, y la igual libertad de todos, es natural en este segundo sentido. No se puede afirmar que la naturaleza imponga un único modo en el uso de los bienes. En principio, es tan natural el uso en común, como el reparto y la apropiación de los bienes, y la servidumbre de unos respecto de otros. Tales modos de proceder fueron introducidos posteriormente por la razón humana, que consideró podían ser más útiles con vistas al logro de una mejor condición de vida¹¹. Este modo de razonar dejaba claro que para Tomás de Aquino la ley natural, fuera de la ciudad y de la historia, es informe, constituye un principio general que no impone ninguna estrategia determinada en el uso de los bienes.

11 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 94, a. 5.

Como indicábamos al inicio de este apartado, respecto a la propiedad o dominio sobre los bienes, distingue Aquino entre lo que se refiere a la naturaleza de los bienes y lo que se refiere a su uso. En el primer caso, los bienes sólo dependen del poder divino, y el hombre no tiene nada que decir. En el segundo caso, el hombre, por medio de su razón y su voluntad, puede usarlos en su propio beneficio. En este sentido distinguía dos tipos de dominio: uno absoluto, que corresponde a Dios como Creador; y uno útil, esencialmente diferente al divino, que le corresponde al hombre, y se refiere sólo al uso de las cosas¹². Este dominio útil que define Santo Tomás es natural en el mismo sentido que lo es la desnudez en el caso citado anteriormente. Mientras no se actualice en el seno de una comunidad, permanece informe, es una pura potencia que reside en la naturaleza humana. Ni exige exclusión en el uso, propiedad privada, ni obliga al uso en común, propiedad colectiva.

Podemos afirmar que para el Aquinate no existía tal cosa como un estado de naturaleza, donde los hombres pudieran vivir según la recta razón. Fuera de la ciudad, la ley natural es pura potencialidad. En segundo lugar, que la propiedad, en cuanto capacidad de disposición sobre el uso de los bienes, es inherente a la condición humana. No es un remedio para la concupiscencia de la naturaleza caída, sino condición para el desarrollo de la persona humana. En tercer lugar, que el uso de los bienes es siempre una forma de dominio, un reto a la capacidad del hombre para superar los problemas que le plantea el entorno en el que se ve obligado a satisfacer sus necesidades.

La postura de Tomás de Aquino contrastaba con la de aquellos que admitían un estado natural en el que era posible un uso sin ningún tipo de dominio. Como si la razón y la voluntad humana pudieran actualizarse en el puro vacío institucional. Ni tan siquiera admitían que el uso en común de los bienes fuese una forma de dominio. Como sucedía en una comunidad benedictina, que en cuanto tal tenía dominio sobre sus tierras. Juzgaban que el concepto de propiedad era algo necesariamente ligado al amor desordenado a sí mismo, a la concupiscencia; algo característico de la naturaleza caída, pero no del supuesto estado de inocencia. Sólo la propiedad puede ser objeto de intercambio, y puede ser defendida frente la reclamación del necesitado, si es necesario con recurso a la violencia.

De este planteamiento de los primeros franciscanos se seguían consecuencias normativas. Si era posible para unos hombres, los frailes, vivir de ese modo, ¿por qué no para todos? Para impedir esas consecuencias anarquizantes,

12 En este sentido se puede decir que Aquino comparte con Acursio la distinción entre dominio directo y dominio útil.

el Papa Juan XXII, mediante la Bula *Quia vir reprobus* (1323), puso las bases para una revisión de las tesis de los *fraticelli*, que llevaría a la mayoría a rectificar, y a una minoría a extremar la postura. Pero también entre los que se oponían a las tesis de los *fraticelli*, hubo quienes, por reacción, adoptaron posturas que se situaban en un aparente extremo contrario. Algunos llegarían a sostener que en estado natural hay verdadera propiedad, un dominio actual y efectivo, y no potencial o informe, como sostenía Aquino. Es decir, que la propiedad no estaría ligada a la naturaleza, sino al individuo. Lo cual, por paradójico que parezca, es casi la misma tesis que sostenían los *fraticelli*. Conducía también a una forma de reparto *a priori* cognoscible por cada individuo. Según éstos, toda relación entre el hombre y la naturaleza es de dominio efectivo, con independencia de que se viva o no en el seno de una ciudad. Cuando un individuo en estado natural consume los bienes que tiene alrededor ejercita un derecho real y efectivo de propiedad. Esta corriente, que está en la raíz del capitalismo más radical, liga el derecho de propiedad a lo más íntimo de la estructura humana.

III. UNA VISIÓN ESPIRITUALISTA DEL DOMINIO

En el siglo XIV, algunos cristianos de tendencias espiritualistas, amantes de la segregación del mundo, y de la unión mística y directa de la criatura con el Creador, interpretaron que confiar en la razón –como había hecho Santo Tomás de Aquino, aproximándose a lo que, según consideraban, era el materialismo de las tesis de Aristóteles– era una forma de desprecio de la fe frente a la razón. Por eso, rechazaron la idea de que fuera posible construir una ciudad humana sin el auxilio inmediato de la gracia de Dios.

Según esta postura, el hombre caído en pecado era incapaz de reconocer el más mínimo bien, y de vivir con cierto orden. La gracia no sólo era la llave del cielo, sino el remedio imprescindible para que el hombre pudiera construir una ciudad sobre la tierra. En cierto sentido, entendían que la gracia hacía superflua la naturaleza y sólo con la ayuda de la gracia sería posible construir un cielo sobre la tierra: la ciudad de los santos.

Esa tendencia racionalista planteó la hipótesis de que el hombre, antes de la caída, había vivido en un supuesto estado natural, o de inocencia, en el que se gobernaba por la recta razón. Es decir, se venía a suponer que la ley natural, los dictámenes de la razón, son previos al desenvolverse de la historia. Según este modo de entender la razón, la ley natural, las relaciones del hombre con la naturaleza carecen de sentido, se convierten en una especie de enemiga, una

“resistencia” a la razón humana, que de antemano sabe lo que hay que hacer. No tiene nada de extraño que en correspondencia a este modo de entender la razón, la gracia fuese entendida como una luz divina que permitía a la razón recuperar el estado de inocencia, prescindir de la naturaleza, de sus tendencias y limitaciones.

Entre los franciscanos que adoptaron una postura de rebeldía, estaba Guillermo de Ockham. En su opinión, la propiedad sólo existe en la sociedad, donde han sido establecidos tribunales¹³ a los que recurrir contra todo el que se oponga al ejercicio de ese dominio. En estado natural, al no existir esas instituciones, no había lugar para ningún tipo de dominio. De este modo, Ockham ligaba el concepto de derecho de propiedad a la existencia de instituciones judiciales, a la vida en la ciudad. Sin embargo, admitía al mismo tiempo que en estado natural existía un derecho al uso [*ius utendi*], que no podía ser propiedad [*dominium*], ya que no había instancia judicial donde litigar contra el impedimento a su ejercicio. Esta distinción entre derecho al uso y derecho de propiedad no quedaba clara. ¿Por qué razón un derecho estaba unido a la existencia de instancias judiciales, y el otro no? Tampoco quedaba claro cuál era el fundamento de ese derecho al uso. De todas maneras, el punto más débil del argumento de Ockham es que de entrada admitía la existencia, en estado natural, de un derecho activo a usar de los bienes, que era precisamente la tesis de los que se situaban en el polo opuesto. Según éstos, el derecho de uso era indistinguible del derecho de propiedad [*dominium*].

El papa Juan XXII había usado en su argumentación la distinción hecha por Aquino entre el dominio absoluto de Dios sobre toda la creación, y el dominio útil, subordinado al primero, que por ley natural le corresponde al hombre. Sin embargo, desde sectores espiritualistas, que se resistían a aceptar un fundamento natural para el dominio, juzgaron que ambos tipos de dominios tenían que ser esencialmente iguales¹⁴. Es decir, entendían que el dominio del hombre sobre los bienes sólo podía ser una concesión de Dios a los hombres, pero no a la naturaleza, que había sido dañada por el pecado, sino a los que vivían en gracia. De este modo, los “puros” participaban del mismo dominio divino sobre toda la creación. Según este enfoque, cuando un propietario cometía un pecado mortal dejaba de ser propietario para convertirse en usurpador¹⁵.

13 Esta discusión sobre la pobreza apostólica había hecho perder el sentido del *iura ad rem*, la reclamación que uno hace sobre otro.

14 Esa igualdad de hecho entre Dios y los hombres lleva a plantear una especie de relación jurídica, contractual, entre Dios y los hombres. Los hombres tienen un *ius* frente a Dios.

15 Esta idea sería tomada luego por Wicclef (1320-1387).

A partir de esta idea del dominio como concesión de Dios a los hombres, durante los siglos XV y XVI algunos teólogos de orientación espiritualista, como Pierre d'Ailly y Jean Gerson, empleando rebuscados argumentos teológicos, que nada tenían que ver con la práctica de la jurisprudencia, llegaron a conclusiones muy opuestas a lo que pretendían los espiritualistas. D'Ailly, consciente de la inseguridad que planteaba ese fundamento del dominio, argumentaba que del mismo modo que un clérigo en pecado mantiene, no obstante, por concesión divina, la capacidad de administrar los sacramentos; los propietarios que incurren en pecado podían mantener, también por concesión divina, el dominio sobre sus bienes. Lo mismo que la gracia no era necesaria para la salvación personal, sino la gracia ministerial orientada al bien de la comunidad la que mantenía la capacidad de administrar sacramentos; era la gracia ministerial del propietario, la que le permitía mantener el dominio. La sociedad era explicada como algo de origen divino y, por tanto, sus fundamentos eran un tema propio de la teología.

Gerson, discípulo de D'Ailly, dio un paso más al sostener que cuando un propietario incurre en pecado Dios no le quita la capacidad natural para hacer cosas, luego tampoco le quita sus derechos de usar bienes. Los hombres en estado natural tienen dominio, no porque tengan gracia, sino porque tienen capacidad de obrar. De este modo, Gerson entiende el derecho como la capacidad del agente de hacer lo que corresponde según su propia naturaleza, y que, por eso mismo, es conforme al dictado de la recta razón. Este modo naturalista de entender el derecho como facultad o capacidad que se puede ejercer en la soledad, le llevaría a hablar de que el cielo tiene derecho a la lluvia, o el pájaro a su nido, etc. Según esta reducción al absurdo, también las criaturas no racionales tendrían derechos, ya que confunde el derecho con el ejercicio de tendencias naturales. El hombre, para Gerson, obra del mismo modo que los animales –hace lo que está dispuesto que haga–, es decir, es incapaz de perfección. No tiene posibilidad de participación racional en la ley divina, sino que es movido por el ímpetu natural.

Gerson introduce una distinción entre dominio natural y no natural. El primero estaría referido a las necesidades básicas, y el segundo, a las necesidades superfluas o por convención. Esta distinción tendrá luego un importante papel en el desarrollo de la teoría económica. La ciudad no sería más que un agregado de individuos, con derechos naturales, que se asocian para lograr la satisfacción de las necesidades más artificiales. Tanto la Iglesia como el Estado deben su poder a la suma de los poderes que tienen todos y cada uno de sus miembros.

La confusión de Gerson entre derecho y libertad, conduce a una oposición entre derecho y ley. Mientras que el primero es libertad de acción, la segunda es límite y restricción a esa libertad. Esta concepción del derecho contrasta con la de los romanos, para quienes no es la ley sino el derecho el que actúa como límite a la libertad, a la facultad de hacer lo que uno quiere (se puede hacer todo, siempre que no esté impedido por la fuerza o el derecho).

Gerson acabaría afirmando que la sociedad política es necesariamente perfecta, posee la más completa autoridad para regular sus propios asuntos sin inferencias externas. Por tanto, la jurisdicción de la Iglesia no se extiende al seno del Estado. Mientras que la Iglesia es un don de Dios, el Estado es algo enviado por Dios para remediar la situación de los pecadores; distinción que también apoyará Ockham.

Puede parecer llamativo que sean precisamente los que fundamentaban su teoría de la sociedad en argumentos teológicos, los que con más fuerza insistan en negar a la Iglesia cualquier papel en la organización del orden social. De todos modos, si se piensa bien, no pueden ser más coherentes. El derecho de propiedad, y el poder coercitivo son consecuencia del pecado, algo impuro y necesariamente laical. A la Iglesia, en cuanto sociedad de los puros, le conviene vivir fuera de la sociedad: en estado natural o de inocencia.

IV. UNA VISIÓN ESENCIALISTA COMO ANTICIPO A LA NOCIÓN MODERNA DE PROPIEDAD

El teólogo jesuita español Francisco Suárez (1548-1617) en un intento de hacer una síntesis superadora del nominalismo y el realismo, se convirtió en un gran defensor de una versión particular del estado de naturaleza: el de “naturaleza humana pura”, una hipótesis del estado que habría tenido el hombre antes de la caída original. Suárez vivió en un momento histórico de cambio y transformación: el paso del siglo XVI al XVII, donde se manifestaron las consecuencias de una grave crisis religiosa, política y social. Los efectos de la Reforma habían sacudido el orden establecido, la paz europea se planteaba problemática, y era patente el influjo en la constitución de la sociedad de la nueva y cada vez más pujante actividad mercantil. Bajo una misma corona había católicos, protestantes y paganos. Se trataba de un mundo en cambio donde se atisbaba el nacimiento de una nueva sociedad política. En este ambiente Suárez se propone estudiar estos problemas desde una metafísica posibilista.

El efecto más importante del estado de naturaleza pura es postular que el hombre tiene un doble fin. Por una parte, un fin puramente humano o natural,

que podría alcanzar con el mero uso de la razón; y por otra parte un fin sobrenatural para el que necesitaba el auxilio de la gracia. Suárez perseguía en primer lugar un motivo ontológico, para situar como entre paréntesis la caída, y de ese modo centrarse en la comprensión de lo humano como manifestación de racionalidad. En segundo lugar tenía una motivación ético-político, porque la creación de la ley y el pacto, que no son reducibles a la pura conservación del ser físico, implica el reconocimiento de una libertad que hace posible ese proceso jurídico.

El estado de naturaleza pura en su dimensión hipotética destaca la contingencia del mundo y la historia. La separación entre naturaleza pura y sobrenatural en cierto sentido se parece a la que se puede establecer entre esencia y existencia, para aclarar su dimensión antropológico-teológica. Por otro lado, como el estado de naturaleza se sitúa más allá del orden natural regido por la necesidad y la finalidad del espacio político y moral de la ley humana, quedaba claro la no naturalidad de la ley natural. Suárez pretendía sustraer la noción de naturaleza humana al dominio de la teología para poner así de manifiesto que en el mismo ente humano reside la capacidad de crear la ley, de modificar hacia la paz y la justicia, un mundo habitado por la pasión y el interés. Para que fuese inteligible no podía ser explicada como remedio al pecado o a un desorden cualquiera¹⁶.

En cualquier caso, el estado de naturaleza pura no era más que un ente de razón, ético-político, susceptible de dar cuenta de las relaciones entre los hombres, que permite repensar las relaciones reales y posibles entre los individuos, sin pretender por ello una efectividad histórica. Proporciona el cuadro teórico a partir del cual pensar la efectividad histórica, pero, de modo inevitable, ese estado de naturaleza llevaba a las teorías atomistas de la sociedad, base natural de la socialización humana.

En la filosofía de Suárez, puesto que la ley natural debía estar al alcance de las posibilidades de la naturaleza humana pura, tenía que ser una realidad perfectamente asequible para la mente humana, por lo que debía estar constituida por un sistema de normas racionales, expresas y promulgadas por un legislador. Si dejaba de lado las tendencias naturales, sólo podía ser un esquema racional cerrado, una realidad perfectamente acabada, que informaba a la razón pero no la movía. Por lo tanto, se hacía necesaria una voluntad que provocara el movimiento desde fuera. Así, lo propio de la ley era el precepto explícito, general, que movía y obligaba desde fuera. La ley pasaba a ser, en última instancia, un

16 Francisco Suárez, *De legibus* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1971), vol. 5, III, 1, 12.

acto de la voluntad de un superior que obliga a un inferior, abriendo el camino hacia el subjetivismo y el positivismo jurídico.

La ley, entendida como movimiento hacia el fin propio, sólo tiene sentido en el plano de la existencia. En el plano de las esencias, el análisis del movimiento da lugar a una sucesión de estados; se produce algo así como una “espacialización” del tiempo¹⁷. Desde el punto de vista de la razón teórica, la ley pasa a ser un “estado” de la comunidad, un diseño fijo e inalterable de un bienestar, que no se mueve ni mueve, haciendo imprescindible una fuerza que, de manera extrínseca, provoque el paso de un estado a otro: la voluntad. La ley se convierte así en una sucesión diacrónica de actos sucesivos de la razón y la voluntad, sin conexión explicable entre ellas. Debajo de esta discontinuidad se encuentra el enfrentamiento entre razón y voluntad, consecuencia de plantear la acción humana desde el plano de las esencias, dejando fuera las tendencias de la vida.

Para Tomás de Aquino la ley era regla y medida, expresión de un Dios creador que mueve todo hacia su fin. Para Suárez, en cambio, la ley pasa a ser expresión de un Dios legislador, que se dirige sólo a los seres racionales, para que cumplan y obedezcan, sin contar con el resto de la Creación. La ley queda reducida a un dato positivo, la norma explícita tal como sale de la voluntad del legislador, única fuente del derecho. Asimismo, desaparece la diferencia entre el derecho y la ley; el derecho deja de ser la búsqueda de lo justo en el seno de la ley que protege el bien común, para pasar a ser obediencia pasiva y ciega al mandato del soberano, igualándose lo justo y lo legal.

Desde un enfoque esencialista, que abstrae el acto humano de la realidad concreta, se hace necesario recurrir a un instrumento jurídico –como el contrato– para justificar la existencia de la sociedad, la cual no se considera natural. Sin la existencia de una comunidad jurídica original, la obligatoriedad de la ley y el derecho sólo puede provenir de un acuerdo de voluntades. Bajo esta perspectiva, el pueblo y los gobernantes (ambas partes del contrato) quedan enfrentados, son sujetos de derechos opuestos en conflicto, hasta llegar en última instancia al enfrentamiento entre dos soberanías absolutas: la del pueblo y la del rey, instaurando el germen de movimientos revolucionarios.

En definitiva, el enfoque hipotético que supone pensar al hombre desde el plano de las esencias para resolver la tensión entre naturaleza y gracia supuso un alejamiento de la concepción clásica de ley natural, como una tendencia a la

17 Véase Franco Todescan, *Lex, natura, beatitudo: Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI* (Padova: Cedam, 1973), 150 y Francisco Gómez Camacho, *Economía y Filosofía Moral: La formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española* (Madrid: Síntesis, 1998), 230.

plenitud de la verdad y el bien. De esta manera, anticiparon, en cierto sentido la noción moderna de ley, propiciando además el desarrollo de una fundamentación naturalista para la teoría económica¹⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII* P.M. edita, vol. VIII-X: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899. Traducción castellana: *Suma Teológica*, vol. 3 y 4. Madrid: BAC, 1990, 1994.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1990.
- Barrientos García, José. *Repertorio de moral económica (1536-1670): la escuela de Salamanca y su proyección*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Bastit, Michel. *El nacimiento de la ley moderna*. Buenos Aires: Educa, 2005.
- Carpintero, Francisco. *La ley natural. Historia de un concepto con- trovertido*. Madrid: Encuentro, 2008.
- Cross, Richard. "Duns Scotus and Suarez at the Origins of Modernity." En *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, editado por Wayne J. Hankey y Douglas Hedley. Aldershot: Ashgate Pub. Co., 2005.
- Gómez Camacho, Francisco. *Economía y Filosofía Moral: La formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española*. Madrid: Síntesis, 1998.
- Gómez Camacho, Francisco. *Espacio y tiempo en la escuela de Salamanca: el tratado de J. de Lugo S.J. "Sobre la composición del continuo"*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

18 Para un mayor desarrollo, veáse Miguel Alfonso Martínez Echevarría y Germán Scalzo, "La influencia de Suárez en la configuración de un nuevo orden económico. Elementos para un debate sobre la génesis de la teoría económica moderna," *Empresa y Humanismo* 19 (2016): 113-134.

- Leff, Gordon. *Heresy in the later Middle Ages: the relation of heterodoxy to dissent C.1250-C.1450*. Manchester: Manchester University Press, 1967.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso. "Secularidad y uso de los bienes." En *Comprender la Religión*, 113-124. Pamplona: Eunsa, 2001.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso. "Técnica y crematística en Aristóteles." *Cuadernos Empresa y Humanismo* 2010: 69-88.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso y Scalzo, Germán. "La influencia de Suárez en la configuración de un nuevo orden económico. Elementos para un debate sobre la génesis de la teoría económica moderna." En *Empresa y Humanismo*, 19, 1 (2016): 113-134.
- Meikle, Scott. *Aristotle's Economic Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Muralt, André de. *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escolásticos, ockhamistas y gregorianos*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- Suárez, Francisco. *De Legibus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1971.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1996.
- Todescan, Franco. *Lex, natura, beatitudo: Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*. Padova: Cedam, 1973.
- Todeschini, Giacomo. *Richesse franciscaine: de la pauvreté volontaire à la société de marché, traduction de Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato par Nathalie Gailius et Roberto Nigro*. Verdier: Lagrasse, 2008.
- Tuck, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Villey, Michel. *La Formation de la pensée juridique moderne*. Paris: PUF, 2003.

PETRUS IOHANNIS OLIVI Y LA VALORACIÓN ECONÓMICA EN SU *TRACTATUS DE CONTRACTIBUS*¹

ALVARO PERPERE VIÑUALES
Universidad Católica Argentina
CEOP – Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

RESUMEN

El *Tractatus de Contractibus* de Petrus Iohannis Olivi ofrece en sus primeras cuestiones una original aproximación al tema del fundamento último de la valoración económica de los bienes. En el presente trabajo me propongo analizar las ideas principales propuestas por el franciscano, resaltando en primer lugar los elementos esenciales que cada individuo pone en juego al momento de valorar a los bienes. En un segundo momento, intentaré mostrar que debido a los efectos sociales que tienen los intercambios, Olivi sostiene que esta valoración debe darse dentro de cierta estimación común. Haciendo esto, el franciscano reafirma la idea de que el comercio debe estar ordenado al bien común antes que al bien particular. Finalmente, en la tercera parte quisiera brevemente mostrar que esta discusión se enmarca en un debate más amplio sobre el rol de los mercaderes y su valoración moral.

Palabras clave: filosofía de la economía, precio, justo precio, ética y economía, justicia económica.

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada como comunicación en las X Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval, realizadas en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, los días 21 al 24 de abril de 2015.

ABSTRACT

In his *Tractatus de Contractibus*, Petrus Iohannis Olivi develops an original approach to the foundations of economic value. In this paper I will try to show his main ideas on this issue. In the first part, I will analyse the fundamental elements that explain our personal estimation of value. In the second part, I will show that, because of the social implications of commerce, Olivi states that personal estimation should be done in accordance to common estimation. By doing this, the friar sustains that commerce has to be oriented to common good and not to particular good. Finally, in the third part, I will show that this discussion about the economic value of goods was part of a broader discussion about the morality and economic value of merchants and their work.

Keywords: philosophy of economics, price, just price, ethics and economics, economic justice.

INTRODUCCIÓN

En el marco de diferentes controversias doctrinales sucedidas en el siglo XIII dentro de la escuela franciscana, y debido a los diversos cuestionamientos que sufriera en vida, Petrus Iohannis Olivi y su obra quedaron algo relegados dentro de los estudios dedicados al pensamiento escolástico². Afortunadamente, sin embargo, a pesar de recibir alguna censura, sus obras siguieron circulando dentro de diferentes círculos, algunos de ellos compuestos exclusivamente por laicos que se negaron a acompañar las prohibiciones decretadas³. Unos años después, y a través de Bernardino de Siena (y luego también por Antonino de Florencia) sus ideas alcanzaron cierta notoriedad, aunque vinculadas a estos dos autores y no a su fuente original⁴. La reciente presentación de una nueva edición

2 Sobre la vida de Olivi, especialmente en lo relacionado con las sucesiones prohibiciones y conflictos véase David Burr, "The Persecution of Peter Olivi", *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 66, n° 5 (1976): 1-98.

3 Carlos Martínez Ruiz, "Introducción" a *Opúsculos*, de Pedro de Juan Olivi, (Córdoba: EDUCC, 2005), 19.

4 Raymond de Roover, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence. Two Great Thinkers in the Middle Ages*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), especialmente 19 y ss. También puede verse Joel Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), 117-118. Esta conexión es tan clara que incluso traductores contemporáneos de Olivi agregan a su trabajo anotaciones hechas por Bernardino a sus obras. Por ejemplo, la mencionada traducción de Piron incluye un apartado destacando esta relación (323 y ss.).

de la obra *Tractatus de Contractibus* de Olivi es testimonio del creciente reconocimiento que está teniendo el fraile franciscano⁵.

En el siguiente artículo me centraré en la reflexión que Petrus Iohannis Olivi presenta especialmente en la primera parte de esta obra, al tratar sobre la justificación última del valor económico de los bienes, y junto a ello, de las justicias e injusticias que pueden darse en virtud de una correcta o incorrecta apreciación de los mismos. Me centraré casi exclusivamente en las dos primeras cuestiones, que son las que le sirven de fundamento último para los distintos planteamientos posteriores. Dividiré la exposición en tres partes centrales. En la primera quisiera mostrar los componentes que Olivi considera esenciales si se quiere comprender de dónde surge el valor con el que se intercambian las cosas. De esta manera lo que buscaré será mostrar cuáles son para él los elementos centrales en la composición del precio, uno de los puntos donde la originalidad de Olivi se percibe con toda claridad. En la segunda parte, intentaré explicar de qué manera esta apreciación que hacen los individuos conviene, a juicio del franciscano, que quede enmarcada dentro de cierta “estimación común”. Será precisamente esta “estimación común” la que dará al valor de los bienes un marco social en el que puedan y deban realizarse los intercambios económicos. Finalmente, en la tercera parte, quisiera mostrar que esta reflexión sobre la importancia de la economía trae consigo algunas modificaciones en la visión de la sociedad y especialmente en el modo en que el franciscano se aproxima a actividades como el comercio y la vida de los mercaderes.

I. EL PRECIO Y LA NECESIDAD HUMANA

Al comienzo de su obra, Olivi se pregunta si se puede lícitamente y sin pecado vender algo a más de lo que vale o comprarlo a menos. Haciendo esto, retoma una cuestión que ya había sido planteada antes entre otros por Tomás de Aquino, y que ponía en el centro de la discusión la licitud y moralidad de la actividad de los mercaderes⁶.

5 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*. La edición utilizada en este artículo es la de Sylvain Piron, Pierre de Jean Olivi, *Traité des Contrats, présentation édition critique, traduction et commentaires par Sylvain Piron*, (Paris : Les Belles Lettres, 2012). En adelante, tanto los puntos como la paginación hacen referencia a esta edición. Hay ediciones anteriores, entre ellas he consultado especialmente la que está publicada en la obra de Amleto Spicciati et al., *Usure, Compere e Vendite. La scienza economica del XIII secolo*, (Milán: Europa, 1990).

6 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-IIae, q. 77, a. 1. La conexión entre el planteamiento del dominico y el del franciscano parece ser bastante clara. De hecho, en su edición S. Piron lo consigna al pie de página como referencia evidente.

Antes de abordar de lleno el nudo del problema, Olivi introduce una digresión, pues considera que para responder adecuadamente primero se debe establecer qué se entiende por valor cuando se habla del valor económico de las cosas, valor que usualmente se manifiesta en el precio. Para responder esto el franciscano introduce una distinción que será uno de los elementos centrales de toda su justificación y desarrollo posterior, no solamente en la presente cuestión, sino a lo largo de toda la obra⁷. Si se quiere comprender bien la naturaleza de los intercambios, dice Olivi, hay que comenzar por reconocer que las cosas tienen un valor según su naturaleza (*secundum bonitate suae naturae*) pero que también tienen un valor según se ordenan a nuestro uso (*in respectum ad usum nostrum*)⁸. En el primer caso, el valor está atado al grado de ser de los objetos: a mayor grado de ser la cosa tiene mayor valor. Desde este punto de vista cuanto más arriba esté algo en la jerarquía de los seres mayor será su valor y bondad. En el segundo caso, en cambio, el valor deja de estar atado a la naturaleza del objeto y en cambio queda vinculado al uso que hacen de él las personas, y por ende, desde esta perspectiva el mayor o menor valor está justificado por la utilidad del mismo. Para Olivi, si se quiere comprender adecuadamente la actividad económica, y especialmente los intercambios que se dan dentro de ella, lo primero que hay que establecer es que el valor que se da a las cosas al momento de hacer transacciones comerciales aparece como un valor independiente de su lugar en la escala de los seres, y vinculado en cambio al uso que se les dé en función de las diferentes necesidades que se tengan. Retomando un ejemplo utilizado antes por Agustín de Hipona y por Tomás de Aquino, hay que decir que uno sería un necio si no reconociera que, al comerciar, una perla vale más que un ratón, aun cuando este último sea un ser vivo y por ende ontológicamente superior⁹.

Es bajo esta perspectiva que deben analizarse las relaciones económicas y los intercambios de bienes que se dan dentro de las comunidades, y por eso Olivi afirma que para responder sobre si algo puede venderse a un precio mayor o

7 Amleto Spicciani, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*, (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1977), 192.

8 Esta concepción del uso como elemento central para el análisis de los precios de las cosas, que dentro de la tradición cristiana uno la encuentra en esbozada en San Agustín, *De Civitate Dei*, (Madrid: BAC, 2007, tomo I, XI, 16, (713), y en Tomás de Aquino (*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, (Torino: Marietti, 1964), Lect. V, l. ix, pto 981, etc., en adelante la paginación se toma de la presente edición) y que podría ser rastreada quizás hasta el mismo Aristóteles, es considerada central para el franciscano.

9 Cfr. Tomás de Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Lect. V, l. ix, pto 981 (270): "... alioquin unus mus, quod est animal sensible, maioris pretii esset quam una margarita, quae est res inanimata: sed rebus pretia imponuntur, secundum quod homines indigent eis ad suum usum". Antes Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, "Quis enim non domi suae panem habere quam mures, nummos quam pulices malit?" (713).

menor del que las cosas valen, es esencial reconocer que la pregunta debe tomarse asumiendo que la valoración a analizar es la que se observa en el segundo caso, en el que el uso juega un rol central, y no en el primero.¹⁰

1. EL *USO* Y SU RELACIÓN CON LAS IDEAS DE VIRTUD, DIFICULTAD Y BENEPLÁCITO

Habiendo establecido que el valor por el cual se realizan los intercambios está atado al uso de los bienes, Olivi se esfuerza por establecer qué elementos deben analizarse para comprender mejor la estimación relacionada con el uso de las cosas. En efecto, como bien señala Spicciani, la concepción que tiene el franciscano del *uso* es el punto de partida y la raíz lógica desde la que fundamenta el valor económico¹¹.

La noción de *uso* que propone Olivi aparece atada a tres elementos: a las virtudes y propiedades naturales que tienen las cosas¹², a la dificultad o la facilidad que hay para adquirir ese bien¹³, y al mayor o menor beneplácito que da la posesión del objeto¹⁴. El precio que se acaba dando al bien, sin embargo, es el resultado de la conjunción a un mismo tiempo de todos ellos, algo que no se debe perder de vista si se quiere comprender acabadamente la cuestión. En efecto, para él la noción de *uso* posee cierta complejidad que habilita a analizarla a partir de estos tres elementos, que sin embargo no dejan de ser parte del contenido último de ella¹⁵. Teniendo esto presente, el texto muestra que cada uno de estos puntos es susceptible de ser analizado separadamente, y así lo hace.

El primer elemento (las virtudes y propiedades naturales del objeto) alude a aquellas características objetivas que están en el bien que se quiere adquirir o vender. En efecto, aun cuando uno puede estar hablando de seres de una misma naturaleza, cada uno de ellos poseen características singulares que los diferencian unos de otros. En un ejemplo que será continuado y repetido por muchos autores posteriores, especialmente en la Segunda Escolástica, Olivi utiliza como objeto de comparación el valor que se da a un caballo. Un caballo fuerte, dice, es mejor que un caballo de trabajo o de poca altura si uno lo necesita para ir a la

10 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 8, (98).

11 Spicciani, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*, 38

12 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 9: “secundum quod res ex suis realibus virtutibus et proprietatibus est nostris utilitatibus virtuosior et efficacior”

13 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 10: “secundum quod res ex sue invencionis raritate et difficultate sunt nobis magis necessarie”

14 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 11: “secundum maius vel minus beneplacitum nostre voluntatis in huiusmodi rebus habendis”.

15 Spicciani, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*, 38

guerra. Aun cuando en ambos casos se trata de caballos, la fortaleza de uno lo vuelve objetivamente más apto para el uso que se le quiere dar¹⁶. Esta característica objetiva, al mismo tiempo que lo diferencia de otro caballo, vuelve a uno más valioso que a otro, en la medida en que el primero admite un uso más perfecto y sacia de un modo más completo la necesidad de tener “un caballo de guerra”. Por otro lado, el ejemplo también es interesante en la medida en que compara una misma necesidad y la posibilidad que tienen los objetos de satisfacerla. Aun cuando desde un punto de vista uno y otro son iguales en tanto que comparten la misma naturaleza (la de ser “caballo”), elementos objetivos de uno y otro (siguiendo el ejemplo, la mayor o menor altura de cada uno de ellos, etc.) hacen que al momento de realizar un intercambio sean apreciados de diferente manera. En otras palabras, establecida una necesidad, Olivi hace notar que diferentes objetos la pueden satisfacer de diferente manera, no solamente en virtud de ser esencialmente distintos (como sería un burro frente a un caballo), sino también por poseer características accidentales que adquieren un rol importante al momento de determinar el valor de los objetos.

El segundo elemento, la rareza o la dificultad para conseguirlo, introduce una consideración de gran relevancia. Con ella se busca señalar que hay cierta distancia entre la necesidad de un bien y el precio que se paga por él. Para Olivi, cuando se comercia, el valor de un bien está más atado a la abundancia o escasez del mismo que a la necesidad objetiva que se tenga de ese bien. De esta manera, él sostiene que los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) sin ninguna duda son absolutamente necesarios para la vida humana pero sin embargo carecen en la práctica de valor al momento de intentar utilizarlos para hacer algún intercambio¹⁷. La causa de esto no es que los hombres no necesitemos de los mismos, sino su abundancia: todos los seres humanos tienen más que suficiente cantidad de cada uno de estos elementos como para siquiera pensar realista-mente en su valor comercial. En cambio, otros bienes como los adornos, los vestidos o incluso los granos sí son intercambiados y utilizados también como medio de intercambio. Para él, esto se debe a que la presencia de estos bienes no es abundante sino que por el contrario hay una carencia de ellos y por ende la única manera de obtenerlos consiste en que otro que sí los posee los ceda. Esta cesión podría ser por motivos caritativos, o lo que es más probable, que los ceda a cambio de otra cosa que él desea y carece. Al mismo tiempo, señala Olivi, esta abundancia y carestía que hay de esas cosas no es algo que sea permanente y estable, sino que está atada a los vaivenes del tiempo. Hay momentos en que algunas cosas escasean y otros en que esas mismas cosas abundan, como por

16 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 9 (98).

17 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 10 (100)

ejemplo hay años con buenas cosechas y años con malas cosechas, y estas variaciones en las cantidades disponibles generan también una variación en el valor que les damos al momento de intentar venderlas o adquirirlas¹⁸.

El tercer elemento es quizás el más original de su análisis. Al afirmar que el precio también está relacionado con el beneplácito que da el poseerlas, Olivi introduce una cuota de subjetividad en el valor económico, en la medida en que este último punto ya no alude a características del objeto sino que está ligado exclusivamente al gozo que cada individuo siente con la posesión del objeto en cuestión. El beneplácito es un elemento absolutamente personal, ligado con la voluntad de cada uno¹⁹. Por eso, este beneplácito no es igual para todos, sino que la posesión de una misma cosa puede generar en dos personas un gozo o un disfrute diferente, e incluso darse el caso en que uno disfrute con lo que el otro no quiere y viceversa²⁰. Así, el precio terminará de configurarse en función de la percepción que tenga cada sujeto respecto a la capacidad que posea un objeto de satisfacerlo²¹.

Con el “*beneplicitum*”, Olivi termina de dar su primera aproximación a la valoración económica de los bienes. Como se puede ver, dentro de la idea de uso, a la que remite como justificación central, aparecen al mismo tiempo elementos objetivos y subjetivos, que dan a esta idea una riqueza y complejidad particular.

II. DE LA ESTIMACIÓN PARTICULAR A LA ESTIMACIÓN COMÚN

Una vez desarrollados estos tres componentes centrales para la configuración del precio, Olivi considera apropiado precisar algunos conceptos. En efecto, hasta aquí la estimación de los objetos ha quedado atada exclusivamente a las valoraciones individuales que hacen aquellos que intercambian sus bienes. Sin embargo, esta descripción no reflejaría cabalmente al pensamiento de Olivi en la medida en que para él los intercambios son también un hecho social. En plena concordancia con la tradición escolástica, el franciscano tiene presente

18 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 10 (100)

19 Spicciani, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*, 37

20 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 11.

21 Esta concepción del precio, y especialmente, de este tercer elemento como uno de los componentes esenciales del valor económico, ha llamado la atención a los economistas contemporáneos. Al introducir este elemento de subjetividad Olivi, la teoría del franciscano pone en cuestión la errónea atribución escolástica al valor económico como objetivo o atado exclusivamente a elementos objetivos como la cantidad de bien o incluso la cantidad de trabajo. Alejandro Chafuén, *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, (Santiago: Fundación para el progreso, 2013), 188-191.

que el bien común debe primar por sobre aquellos elementos individuales que aparecen en la formación de los precios y que librados a sus solas fuerzas buscarían solamente el bien particular²². Para justificar esto, se vuelve necesario desarrollar sobre todo dos ideas centrales.

En primer lugar, Olivi sostiene que el precio de un objeto no está ligado (o no debería estarlo) a las necesidades de una persona en particular, pues ella puede estar atada a necesidades extremas o excesivamente complejas. Al medir algo en virtud de la necesidad particular que una persona pueda tener de un objeto la situación podría derivar en una imposibilidad total de ponerle un precio. El franciscano pone como ejemplo el caso de alguien que necesita de cierta medicina para salvar su vida. Para Olivi es claro que la necesidad radical de ese bien que tendría la persona, pues de no tenerlo simplemente moriría, hace que éste tenga para ella un valor virtualmente inapreciable²³.

Al mismo tiempo, el abuso por parte de la contraparte de la extrema necesidad del otro sujeto vuelve a la acción claramente inmoral, en la medida en que la igualdad requerida en todo contrato se vuelve imposible. Y más aun, un abuso de esta asimetría por parte de las personas atentaría no solamente contra la equidad del trato sino también contra la misma sociabilidad humana²⁴.

En una segunda aproximación, que se suma a lo anterior, Olivi considera que hay argumentos más íntimamente relacionados con el tema del bien común, que le permiten justificar el que no se mire tanto la necesidad particular cuanto la estimación común. Si se prestase atención exclusivamente a la necesidad del sujeto, el precio estaría únicamente fijado en miras a obtener un bien particular en vez de estarlo de algún modo ordenado al bien común, y eso es para él algo claramente contrario al orden que debe regir en la sociedad²⁵. Sin embargo, aun concediendo este rol central al bien común, Olivi curiosamente no da ninguna definición de él, más bien, lo presenta como algo que se da por sentado²⁶. Sin duda esto llama la atención, en la medida en que es el elemento del que derivan muchos de los conceptos económicos que desarrolla luego a lo largo de toda la

22 Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition*, (Leiden, Brill, 1992), 360.

23 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio secunda, rta., pto. 24 (p. 108)

24 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio secunda, rta., pto. 25 (p. 110)

25 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio secunda, rta., pto. 24 (p. 110): “Quia ergo in contractibus civilibus et humanis, ratio finalis est commune bonum omnium, idcirco equitas taxationis preciorum fuit et est mensuranda per respectum ad commune bonum, prout scilicet expedit communi bono, quia nichil iniquius quam pro privatis et pro particularibus commodis communi et universali bono preiudicare”.

26 Este punto llama la atención al lector. Entre otros también lo señala Spiccianni, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*, 197.

obra²⁷. Quizás hay que decir que en este tema se descubre la perspectiva eminentemente práctica de esta obra, rehuyendo de todo intento por definir y discutir sobre la esencia del bien común en orden a centrarse exclusivamente en el mundo de los intercambios económicos.

Retomando el eje del argumento, Olivi sostiene que aun cuando los contratos sean firmados entre particulares, el negociar y establecer acuerdos comerciales se lo debe considerar como acciones que afectan a la sociedad en su conjunto y ordenadas por lo tanto al bien común. Esto hace que para él sea necesario que la necesidad particular se deba tener en cuenta en relación con cierta estimación común, que aparece como el mejor medio para que luego la estimación que hacen los particulares se ordene al bien común y no al bien particular.

Si los precios deben estar hasta cierto punto relacionados con la estimación común, en la medida en que esta acaba siendo el marco en el cual los particulares fijan (y también deberían fijar) los precios entre ellos, entonces es necesario comprender qué elementos la generan. Olivi indaga la problemática y concluye que estos elementos son en primer lugar cierto orden natural que se observa en el uso de las cosas²⁸, en segundo lugar la abundancia o escasez que hay de esos objetos dentro de esa comunidad²⁹, tercero el trabajo, los riesgos y la industria necesaria para la obtención de ese bien³⁰, y finalmente en cuarto lugar el grado y el orden de los trabajos y oficios asociados a ese objeto³¹.

La tensión aparece aquí cuando uno se pregunta si al concebir así a la “estimación común” Olivi no ha quitado a la valoración económica su perspectiva subjetiva y personal introducida en la primera aproximación, volviéndola en cambio objetiva y, si bien no universal, sí atada a cada comunidad particular. Aunque a primera vista podría parecer así, lo cierto es que aceptado el marco que da esta estimación común, que debe ciertamente ser tenida en cuenta, el precio concreto sigue quedando atado a cierta indeterminación, pues todavía queda presente la evaluación que hacen cada uno de los que negocian, sobre la necesidad, utilidad y beneplácito que producirán en ellos el adquirir o ceder esos bienes. Por ello, Olivi reconoce que a fin de cuentas para cada individuo el valor de las cosas será siempre, al menos en parte, “conjetural y probable” (*per coniecturalem seu probabilem opinionem*) y por ende, mientras se dé dentro de

27 Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century*, 154.

28 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio secunda, pto. 27 (110).

29 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio secunda, pto. 29 (112). Nótese que la referencia es a la “comunidad” concreta y no a la abundancia o escasez consideradas en abstracto. Los precios para él se establecen siempre en relación a una comunidad particular en la que se negocia.

30 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio secunda, pto. 30 (114).

31 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio secunda, ptos. 31 y ss (114).

una cierta “latitud” (*sub aliqua latitudine*), es razonable pensar que se pueda fallar un poco respecto del precio exacto, ya sea sobrevalorando, ya sea infravalorando el valor de la cosa, sin que ello implique necesariamente un mal moral³², ni tampoco un mal económico. Olivi no tiene duda de que no solamente el precio, sino especialmente el precio justo, se da dentro de este marco, por lo que la valoración que surge a partir de todo el análisis anterior no es solamente la descripción de cómo se comercia, sino que trae implícita una afirmación sobre la moralidad del intercambio.

Más aun, la economía real se mueve gracias a valoraciones que se dan dentro de esos márgenes (o eventualmente fuera de ellos, aunque aquí sí habría ciertos reparos morales) y por estar dentro de unos márgenes y no estar en cambio obligadas a estar fijas en un punto único y exacto, la actividad económica posee una dinamicidad que favorece los intercambios de bienes y que sin embargo no conspira contra la justicia de los precios³³.

III. EL PROBLEMA DE LA VALORACIÓN EN EL MARCO DE LA VIDA DE LOS MERCADERES

En base a lo anterior, Olivi analiza la bondad o maldad moral de los actos de comprar y vender, y en particular, se interesa por aquellos que se dedican específicamente a esta tarea: los mercaderes. Su reflexión es claramente económica: los sujetos son en el texto concebidos como negociando de buena fe, es decir, sin buscar cometer fraude ni mucho menos coaccionar al otro. Lo primero que señala es que, como se dijo antes, el precio justo en el que se realizan los intercambios es el precio que queda dentro de ciertos límites (de cierta “latitud”, como señalé más arriba) y no un precio único y acabado, no porque idealmente ese precio no exista sino en virtud de la enorme dificultad que habría por parte

32 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 12, (102). En este punto Tomás de Aquino había dicho algo semejante, aunque no exactamente igual. Su análisis está centrado en si hay justicia o injusticia en la compra y venta de objetos y por eso destaca que cierto leve desequilibrio no genera sin embargo injusticia alguna (Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-IIae, q. 77, a. 1, sol).

33 Aquí la posición de Kaye a mi juicio manifiesta mejor la posición la relevancia intelectual de Olivi que Spicciani, que vuelve al análisis de este punto más centrado en el aspecto moral del precio justo que en el aspecto dinámico de la realidad económica que se mueve bajo su propia racionalidad. Es cierto que la vida económica para Olivi no prescinde de la ética, pero tampoco deja de tener presente elementos propios que la vuelven algo diferente de la pura moral. Cfr. Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century*, 184-185 y Spicciani, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*,. 198-200.

de las personas de captar sin error el valor del objeto³⁴. A eso, Olivi agrega que incluso en caso de salirse de esos límites, ello no constituirá por sí mismo un pecado mortal. Evidentemente, de haber una diferencia importante entre el precio pactado y el justo precio hay que decir que el precio pactado sí sería algo inmoral (e incluso en algún caso podría ser también ilegal³⁵). Pero esto será así, dice Olivi, en la medida en que el sujeto que acepta ese precio ignora que en realidad está siendo defraudado, pues en esos casos aparecen otras posibilidades, como por ejemplo, que el sujeto acepte el intercambio sabiendo que está donando algo (la diferencia entre el precio en que se da el intercambio y el precio justo).

El análisis que hace de esta cuestión abre la puerta a un debate más complejo y que de alguna manera es signo de los cambios sociales que empiezan a vivirse a finales del siglo XIII y preanuncian la modernidad. Si bien esta cuestión, analizada en profundidad excede la temática del presente artículo, repasar algunos elementos permitirá comprender mejor lo dicho por Olivi sobre el valor económico³⁶.

La cuestión a revisar es la concepción oliviana de la moralidad del comercio y del trabajo de los mercaderes. Su tarea consistía para muchos escolásticos, al menos a primera vista, en tomar un bien a un precio y venderlo luego a uno mayor, sin agregar ni quitar nada a ese mismo bien. Descripto así era ciertamente difícil ver de qué manera se podía justificar moralmente esa ganancia que obtenían en la intermediación. Al mismo tiempo, esta tarea había sido duramente cuestionada por diversas autoridades patristicas, destacándose sobre todo Juan Crisóstomo, que había criticado esta actividad con duras palabras: “aquel que compra y vende no puede hacerlo sin perjurio”³⁷. En la tradición franciscana, sin embargo, por lo menos desde Alejandro de Hales, la posición que había sobre los mercaderes y su actividad estaba siendo revisada y la valoración sobre

34 Esta idea es reiteradamente sostenida por Olivi en el *Tractatus*. Por ejemplo, Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio prima, pto. 12; Quaestio 6, pto. 76, etc.

35 En general, la tradición escolástica asume el principio de que una venta que se realiza por el doble del valor usual o menor de la mitad de su valor es abordable legalmente.

36 Un análisis muy interesante de este punto puede verse en Giacomo Todeschini, “Olivi el il mercator cristiano”, en *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du Colloque de Narbonne (mars 1998)* a cura di A. Boureau, Sylvain Piron, (Paris : Vrin, 1999) 217-38.

37 Ps. Juan Crisóstomo, *Homilía 38 sobre el evangelio de Mateo*. Esta Homilía fue usualmente citada contra la labor de los mercaderes. También lo hace Tomás de Aquino en la Suma Teológica. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-IIae, q. 77, a. 4, ob. 1 y ad 1.

ellos cambiando³⁸. Por ello, suponiendo que uno de los autores con quien Olivi parece discutir es con Tomás de Aquino, uno nota enseguida la diferencia fundamental al descubrir cierta ambigüedad al momento en que el dominico tiene que valorar a los mercaderes y su tarea³⁹. Por el contrario, Olivi cuestionará duramente el que se tenga una concepción negativa en términos morales y sociales del rol social de los mercaderes y, en cambio, reivindicará su importancia dentro de la sociedad.

En su defensa, argumentará no solamente en base a las escrituras sino también filosóficamente⁴⁰. Es en estos argumentos filosóficos que quisiera detenerme, particularmente en dos de ellos que se basan específicamente en la tarea de los mercaderes, el impacto social que tienen en la ciudad y el tema de la valoración.

En el primer argumento a favor de los comerciantes se enfoca en el rol de intermediadores que tienen los mercaderes. Olivi muestra que gracias a la acción y a los riesgos que ellos asumen, las necesidades de las diferentes ciudades son satisfechas con bienes que son excedentes en otras, las cuales, a su vez, reciben otros bienes de las primeras. El resultado de esta comunicación y de este movimiento de bienes de un lado al otro es que todas las comunidades logran una vida más humana y más completa que la que tendrían sin estos intercambios y gozando solamente de lo que producen por sí mismos. Los mercaderes son por lo tanto personas que unen comunidades separadas, transportando productos de un lado al otro y mejorando con eso la situación de muchos más. Pero lo central a efectos de lo tratado en el presente trabajo es que para el franciscano la pericia de los mismos reside precisamente en conocer las diferentes valoraciones que hay en las comunidades y que es lo que le permitirá que se den los intercambios⁴¹.

El segundo argumento sobre el que quisiera llamar la atención es complementario del anterior y se focaliza en el rol que ejercen los mercaderes dentro de la organización social de las comunidades, y que muestra también una notable modernidad en la reflexión oliviana. Como bien señala, cuando un artesano o un agricultor le vende a un mercader sus bienes, asumiendo que se

38 Odd Langholm, *The Legacy of Scholasticism in economic thought. Antecedents of choice and power*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Remite a Alejandro de Hales, *Sum. Theol.*, IV, 721-724. (123)

39 Véase por ejemplo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-IIae, q. 77, a. 1, sol. Si bien reconoce su importancia, se muestra reacio a reconocer su tarea como central para la comunidad, cosa que sí hace Olivi.

40 Es de notar que él mismo se encarga de señalar que tres argumentos son de razón y dos basados en las Sagradas Escrituras.

41 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio sexta, ptos. 71-72 (141).

hace sin fraude ni coacción, lo hacen en orden a obtener un razonable beneficio. Y si el intercambio se da dentro de los mencionados parámetros, es claro que lo obtienen, pues de lo contrario no se daría la transacción. Cuando luego el mercader traslada esos bienes y los pone a la venta en una situación diferente, en la que su escasez o necesidad eleva su precio, obtiene entonces su ganancia de la valoración que hace el comprador (o los compradores) dada la nueva situación. Es esta alternancia de valoraciones la que permite el comercio y el trabajo del mercader. Su ganancia no quita nada a la ganancia de los artesanos y agricultores que le proveyeron del bien. Como se puede ver, la vida económica y los intercambios así entendidos permiten que toda la sociedad se vea favorecida, y la ganancia de todos es al mismo tiempo beneficiosa y justa⁴².

En ambos argumentos, las diferentes valoraciones permiten distintas transacciones, y en ambos casos lo que se puede ver es que la justicia queda también garantizada.

CONCLUSIONES

Como he intentado mostrar a lo largo del presente artículo, Petrus Iohannis Olivi presenta en sus escritos una justificación teórica sobre los elementos que configuran el precio, intentando establecer una argumentación filosófica que explique cabalmente los intercambios y no pierda de vista que ellos no pueden dejar de ser también justos. Para él, una cabal comprensión del tema implica relacionar firmemente el precio a las necesidades de las personas y al uso que dan a las cosas, antes que revisar la naturaleza de las cosas o el grado de ser de los objetos a intercambiar. Este precio aparece así vinculado a múltiples factores: por un lado, elementos como la abundancia o la escasez de esos bienes o también el placer que su posesión producen en las personas, pero por otro lado elementos más relacionados con la moral, como la necesidad ineludible de subsumir los precios al bien común de la sociedad y no al bien particular de los sujetos que intercambian.

Si uno en cambio analiza su pensamiento a la luz de la historia de la filosofía, creo que el análisis del *Tractatus de Contractibus* de Olivi permite vislumbrar tres puntos que merecerían análisis ulteriores.

En primer lugar, que esta visión del precio contradice la idea de que la escolástica sostenía que el precio era algo objetivo e inamovible, atado sobre todo a los factores de producción. En el caso de Olivi, éste tiene perfectamente

42 Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, Quaestio sexta, pto. 73, (140).

claro que el valor del bien en cuanto intercambiable es diferente del valor ontológico, y está íntimamente relacionado con la noción de *uso*. Además específicamente señala que es en el ámbito del primero, que posee como se dijo en la noción de “beneplacitum” un elemento de subjetividad, en donde se da la actividad económica.

Una segunda conclusión que se puede obtener es que la obra de Olivi muestra que muchos de los desarrollos de la Segunda Escolástica son en realidad resultados de una tradición que se inicia por lo menos en el siglo XIII. Si bien ya había algunos indicios de que esto era así, especialmente a partir del creciente reconocimiento de los estudios sobre Bernardino de Siena y de Antonino de Florencia como antecedentes de la economía moderna, la obra de Olivi y su análisis permite reconocer con mejor sustento la importancia de su obra y de su influencia posterior.

Finalmente, en tercer lugar, uno puede vislumbrar ciertas continuidades entre las reflexiones económicas medievales y las modernas. En particular, algunos estudios sobre la tríada en la composición del precio: utilidad, escasez y beneplácito, han mostrado que ella aparece en forma reiterada a lo largo de los siglos posteriores⁴³. Incluso en Adam Smith, en textos anteriores a la *Riqueza de las Naciones* (donde su teoría del valor pareciera haber pasado a centrarse en el valor trabajo), uno puede encontrar esta tríada explícitamente mencionada al tratar sobre los precios⁴⁴.

Si a esto sumamos el cambio de visión que se da sobre el rol de los mercaderes dentro de la sociedad, el pensamiento de Olivi y la tradición franciscana parecen anticipar e incluso teorizar sobre cambios que afectarán con más fuerza adentrada la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona. *De Civitate Dei*. Madrid: BAC, 2007, dos tomos.

Burr, David. “The Persecution of Peter Olivi”. *Transactions of the American Philosophical Society New Series*, 66/5 (1976): 3-98.

43 Odd Langholm, “From Olivi to Hutcheson: Tracing an Early Tradition in Value Theory”, *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 31, nro. 2, (junio 2009). El artículo remite a artículos anteriores de temática similar.

44 Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press 1978; The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith 5, Reprinted by Liberty Fund, Indianapolis, 1982), 496- (corresponde al reporte de 1766).

- Chafuén, Alejandro. *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Santiago: Fundación para el progreso, 2013.
- de Roover, Raymond. *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence. Two Great Economic Thinkers in the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.
- Kaye, Joel. *Economy and Nature in the Fourteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Langholm, Odd. *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition*, Leiden, Brill, 1992.
- Langholm, Odd. *The Legacy of Scholasticism in economic thought. Antecedents of choice and power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Langholm, Odd. "From Olivi to Hutcheson: Tracing an Early Tradition in Value Theory", *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 31, nro. 2, (junio 2009).
- Martínez Ruiz, Carlos. "Introducción" a *Opúsculos*, de Pedro de Juan Olivi. Córdoba: EDUCC, 2005.
- Pierre de Jean Olivi, *Traité des Contrats, présentation édition critique, traduction et commentaires par Sylvain Piron*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- Smith, Adam. *Lectures on Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press 1978 -The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith 5, Reprinted by Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
- Spicciati, Amleto. *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1977.
- Spicciati, Amleto et al. *Usure, Compere e Vendite. La scienza economica del XIII secolo*. Milán: Europia, 1990.
- Todeschini, Giacomo. "Olivi el il mercator cristiano", en *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du Colloque de Narbonne (mars 1998)* a cura di A. Boureau, Sylvain Piron. Paris: Vrin, 1999.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. VIII-X: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de

Propaganda Fide, 1895-1897-1899. Traducción castellana: *Suma de teología*, vol. III, IV. Madrid: BAC, 1990, 1994.

Tomás de Aquino. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Torino: Marietti, 1964.

EL DIVERSO TRATAMIENTO DEL INTELLECTO AGENTE EN LA ESCUELA FRANCISCANA DEL S. XVI

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

RESUMEN

En este trabajo se estudia y valora el diverso tratamiento que cuatro doctores franciscanos del siglo XVI ofrecieron sobre la índole del intelecto agente en comparación con el posible: Franz Titelmans y Jacobo Malafossa, que no se pronunciaron; Anibaldo Rosselli, quien afirmó que son ‘dos y uno’; Nicolás de Nisa, quien pensó que es un principio activo.

Palabras clave: intelecto agente, intelecto posible, intelecto activo, especies, escuela franciscana, siglo XVI.

ABSTRACT

In this work we study the agent intellect according four franciscan authors of XVIth century: Franz Titelmans and Jacob Malafossa, who said anything about the nature of agent intellect, it is, if is really different from the possible intellect; Anibald Rosselli who affirm that they are ‘two and one’; Nicol of Nise, who defend that is active principle.

Keywords: agent intellect, active intellect, passive intellect, species, Franciscan school, XVIth century.

PLANTEAMIENTO

La historia del pensamiento ha debatido una de las dimensiones trascendentales de la persona (y que es raíz de su especificidad e individualidad) en la polémica sobre la realidad del *intelecto agente*¹ (el intelecto agente es el elemento culmen de la teoría del conocimiento como raíz del conocer intelectual humano y, asimismo, su cima). La historia de este concepto tiene su punto de partida en un descubrimiento aristotélico. Aristóteles, en *De anima* (III, c. 5, 430 a 10-25)² –un texto que, con diferencia, es el más comentado de entre los pasajes relevantes de filósofos de primera línea a lo largo de la historia de la filosofía. Para Aristóteles el *intelecto agente* es la instancia cognoscitiva humana más elevada, y que permite conocer los temas reales más altos: *cumbre de la teoría* al tiempo que *forma más alta de vida*. En la medida en que los distintos autores (comentando el texto aristotélico o su equivalente en las *Sententiae* de Duns Escoto o la *Summae* del Aquinate) se enfrentan a desentrañar qué es el intelecto agente, deben posicionarse en el valor intrínseco del conocer humano y la relación de la cima del conocimiento con el núcleo más íntimo del ser personal.

Como también es ya conocido, en la historia del pensamiento occidental precedente al siglo XVI se dieron las siguientes interpretaciones sobre dicha dimensión noética humana:

1) *Sustancialismo*, es decir, la hipótesis de quienes asimilaron el intelecto agente a una ‘sustancia separada’. Esta corriente de opinión fue comenzada por el comentador griego del Estagirita Alejandro de Afrodisia, y fue seguida por los comentaristas árabes (Avicena, Averroes...) y judíos (Maimónides...) medievales, a los cuales se sumaron los averroístas latinos cristianos (Siger de Bravante...) a partir del siglo XIII. 2) *Hilemorfismo*, o sea, el parecer de algunos pensadores cristianos del siglo XIII (Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Mateo de Aquasparta...), que lo consideraron como ‘forma’ del intelecto paciente. 3) *Potencialismo*, esto es, la consideración del intelecto agente como una ‘potencia’ o ‘facultad’ del alma humana realmente distinta del posible, opinión que lideró Tomás de Aquino y que siguió la mayor parte de los tomistas posteriores. 4) *Negación* de su existencia, radical afirmación de Durando que también

1 Una bibliografía completa de autores y referencias será difícil de detallar por lo escaso del espacio; puede consultarse, al respecto, la bibliografía incluida en mis libros: Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011); *El intelecto agente en la Escolástica renacentista* (Pamplona: Eunsa, 2006); y *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, I, siglos IV a. C-XV* (Pamplona: Eunsa, 2012).

2 Cf. Aristóteles, Περὶ Ψυχῆς, III, c. 5, 430 a 10-24.

fue secundado posteriormente. 5) *Formalismo*, tesis distintiva de Escoto, según la cual se afirma que entre agente y posible solo media una distinción formal o de razón, parecer muy seguido por la posterior escuela franciscana. El máximo defensor de esta sentencia fue Fortunio Liceti³. 6) *Nominalismo*, opinión prototípica de Ockham –quien contó asimismo con múltiples seguidores–, según la cual entre ambos intelectos se da únicamente una distinción de nombres. 7) *Habitualismo*, parecer que lo identificó con un hábito, ya adquirido (ej. San Buenaventura), ya innato (ej. Alfonso de Toledo). 8) *Esse*, tesis distintiva de San Alberto Magno, quien tendía a hacerlo equivaler al acto de ser personal humano. Por esta línea del acto se adentró uno de los autores que más han trabajado en este tema: Teodorico el Teutónico⁴. 9) *Alma humana* (Simplicio, Capreolo...). 10) *Alma de la humanidad*, una para todo el género humano (Filopón o Juan el Gramático). 11) *Memoria intelectual*, tesis distintiva de Godofredo de Fontaines.

Pues bien, en este trabajo vamos a revisar el parecer de cuatro pensadores franciscanos del siglo XVI, tan relevantes como olvidados, que sostuvieron diversas opiniones respecto del intelecto agente, dos de los cuales –dada la dificultad del tema– no se pronunciaron al respecto: Franz Titelmans y Jacobo Malafossa; otro, formuló la rara tesis de que son ‘dos en uno’: Anibaldo Rosselli; y otro nos ofreció tesis de que es un principio activo: Nicolás de Nisa.

I. FRANZ TITELMANS: ‘NO QUEREMOS INVESTIGAR LA CURIOSIDAD DE SI ES UNO O DOS’

Franz Titelmans, franciscano (1502-1537), publicó en 1558 un *Compendium Philosophiae Naturalis*⁵ en doce libros. En el undécimo trata del intelecto, y dentro de éste dedica los seis capítulos que resumimos a continuación al intelecto agente.

a) *Capítulo IV: Distinción entre el intelecto agente y el paciente*. “Se llama intelecto agente al que tiene como propio formar las especies inteligibles de las

3 Cf. mi libro: *El primer libro De intellectu agente: Fortunio Liceti*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 257, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016.

4 Cf. Mi estudio: *Dietrich de Freiberg. Claves filosóficas de un maestro olvidado*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 239, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.

5 Cf. Franciscus Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis* (Lugduni: Apud Gulielmus Rovillium, 1558).

cosas y hacer las intelecciones de las cosas mediante aquéllas”⁶. En cambio, es propio del intelecto paciente tomar las especies formadas por el intelecto agente. Llama a ambos ‘potencias’ o ‘partes’⁷, de las cuales una es como la materia (el posible) y otra como la forma (el agente), tesis en la que sigue el parecer de los más notables franciscanos del siglo XIII; la una es completamente pasiva; la otra, activa. A lo que precede Titelmans añade una curiosa sugerencia: “¿Qué hay más separado del sentido que Dios? Sin embargo, es tanta la virtud del intelecto agente en el hombre que puede formar alguna especie en el intelecto mediante la cual conozca a Dios, aunque no tal cual es según su esencia”⁸.

b) *Capítulo V: La virtud del intelecto agente.* No hay ninguna cosa que no pueda ser iluminada por el intelecto agente –sostiene Titelmans– y que sea impresa por él en el intelecto posible. Como el ente y la verdad (los cuales se convierten) son los objetos adecuados del intelecto pasivo, así “el intelecto agente puede imprimir todas las especies que se contienen bajo el ente en el intelecto pasivo”⁹. Así como la luz ilumina los colores, así el agente los inteligibles. Ésta es la luz de la que el salmista dijo ‘signada está sobre nosotros la luz de tu rostro’, y que muchos autores interpretan como el ápice supremo o el vértice de nuestra alma, el vestigio de la divinidad y participación de la infinita luz divina de la que está escrito ‘era la luz verdadera que ilumina a todo hombre’¹⁰.

c) *Capítulo VI: La necesidad del intelecto agente.* El intelecto es distinto del sentido, porque éste puede ser afectado por el objeto sensible, pero el intelecto no, porque carece de órgano ya que es ‘potencia espiritual’. Por esta razón es necesario poner un doble intelecto, no sólo uno pasivo respecto de su especie, sino otro efectivo, pues “de otro modo sería imposible formar la especie en el intelecto, y por consiguiente no se podría ejercer ninguna intelección... Ésta es la necesidad de poner el intelecto agente, a cuya posición sigue de modo necesario la posición del intelecto pasivo”¹¹. Ahora bien, si hay que poner dos intelectos realmente distintos o uno sólo con distinción de razón, es tema que Titelmans deja voluntariamente abierto¹².

6 Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 338.

7 Cf. Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 338.

8 Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 338.

9 Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 339.

10 Cf. Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 340.

11 Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 342.

12 “Caeterum, an intellectus hi duo, ponendae sint potentiae realiter distinctae, an solum secundum rationem diversam distinguantur (videlicet ut idem in numero intellectus dicatur agens, quatenus hoc illi competit officium, efformare et efficere speciem intelligibilem, idemque patiens quatenus

d) *Capítulo VII: Cómo nace del sentido toda cognición intelectual.* En la presente situación –asegura Titelmans– el intelecto no puede conocer nada que no tenga su inicio en los sentidos externos: “ninguna especie inteligible se puede formar en el intelecto posible por el intelecto agente que originalmente no haya sido corregida de alguna especie sensible de los cinco sentidos externos”¹³, lo cual significa que el intelecto agente no forma las especies tal cual las encuentra en los sentidos, sino transformándolas de como las halla en la fantasía¹⁴. Tal transformación pasa por la universalización.

e) *Capítulo VIII: El modo según el cual el intelecto agente se convierte sobre los fantasmas.* Como la fantasía hace sus representaciones particulares y sometidas a las coordenadas espacio-temporales, el intelecto agente separa y abstrae las especies inteligibles de esas condiciones. Por tanto, el intelecto del hombre puede llegar a conocer realidades inmateriales como las angélicas. “Así, formamos en nosotros la especie de Dios partiendo de las vilísimas criaturas que conocemos en los fantasmas y de la primera cognición que tuvimos en los sentidos”¹⁵.

f) *Capítulo IX: Cómo puede el intelecto agente en nosotros formar un doble conocimiento de Dios.* De los dos modos el primero es por negación, es decir, quitando toda particularidad e imperfección conocida por los sentidos y la fantasía, porque no todas las cosas que se pueden encontrar en las criaturas se deben negar en Dios, sino sólo las que incluyen imperfección, pues no decimos que Dios es y que no es inteligible, ni amable, porque estas cosas no incluyen imperfección (aquí Titelmans dice seguir a Dionisio el Areopagita). El otro modo por el que conocemos a Dios es según la superexcelencia, por el que de lo que conocemos con los ojos y la fantasía, como lo bello y lo amable, formamos por la virtud del intelecto agente, una especie tal de cada realidad que sea sumamente bella, amable, de modo que no se puede pensar una cosa más bella, amable (aquí parece seguir a San Anselmo de Canterbury). En suma, por la virtud del intelecto agente formamos en nosotros una especie de alguna cosa que sea máximamente activa, de tal manera que ninguna otra cosa pueda ser igual y ésa sea máximamente activa. Como se puede advertir, Titelmans atribuye al intelecto agente el método noético de la analogía¹⁶. Por lo demás, en el capítulo

non in alio aliquot, sed in seipso hanc speciem per se effectam recipit) nolumus impraesentiarum curiosius perinvestigare”. Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 342.

13 Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 342.

14 Cf. Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 343.

15 *Ibid.*, 344.

16 Cf. Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 346.

siguiente admite que la luz natural del intelecto agente puede ser elevada por la gracia¹⁷.

II. JACOBO MALAFOSSA: NO SE PRONUNCIA

Jacobo Malafossa, franciscano (fl. 1553), escribió unos comentarios *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*¹⁸, en los que tiene diversas alusiones a nuestro tema desperdigadas a lo largo de la obra.

a) *Fuentes*. En una de esas alusiones indica que Francisco de Mayronis, franciscano (1280-1327), entendió que es propio del intelecto agente hacer todas las cosas, esto es, causar las especies inteligibles de todas las cosas que se pueden representar en la imaginación, y que esto es causar las intelecciones de todas las especies inteligibles y entregarlas al posible. Por su parte, para Escoto y los escotistas, el intelecto agente sólo causa las especies inteligibles mientras que el posible las recibe y causa la intelección. Algunos modernos indican que el agente tiene una acción, mientras que el posible tiene dos recepciones, porque recibe las especies y las intelecciones, y que conviene distinguir entre intelecto agente e intelecto activo, ya que el intelecto posible es activo pero no agente. Para Averroes, en cambio, no hay distinción entre intelecto agente e intelecto activo. Para Escoto se llama agente porque causa las especies y se llama activo porque causa la intelección. Este último es el posible¹⁹. Con esto describe el estado de la cuestión según las fuentes principales de que dispone: Escoto por un lado, y Francisco de Mayronis por otro, ambos franciscanos, los dos con tesis peculiares pero opuestas a las de Averroes.

b) *Superioridad*. Otra referencia versa sobre la superioridad entre uno y otro intelecto, citando: “Paulo (de Venecia) dice aquí que el intelecto agente es más perfecto. Pero lo contrario sostiene Vigerius (Juan Viger) diciendo que el intelecto posible es más perfecto. Y lo prueba diciendo que es más noble el intelecto que es receptivo de la operación más noble, pero el intelecto posible es de este estilo, ya que es receptor de la beatitud, pero no el intelecto agente. Esta razón, si se formulase correctamente, sería verdadera. Pero para formularla así tiene dos errores: el primero, que para formar esta razón se presupone que el intelecto agente es receptivo, lo cual es falso; la segunda, que presupone que la beatitud está en el intelecto, cuya tesis opuesta defiende Escoto (que la pone en la

17 Cf. Titelmannus Hasselensi, *Compendium Philosophiae Naturalis*, 347.

18 Cf. Iacobini Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis* (Patavii: Excudebat Gratiopus Perchacinus, 1560).

19 Cf. Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 3 a.

voluntad). Pero esta razón puede tomarse en el buen sentido y ser liberada de uno y otro error”²⁰. La segunda razón que discute para dilucidar la superioridad de uno sobre otro la toma del efecto. El del posible es la intelección, no el del agente, que se supone no cognoscitivo. Por tanto, como el efecto del posible es conocer, y conocer es superior a no conocer, el posible es superior; por eso, el intelecto posible se pone en Dios y no el agente. “Pero esta razón –añade Malafossa– vale poco, porque el intelecto se llama posible porque es receptivo, ya que no se llama posible porque sea activo o productivo; y así es por lo que el posible no se pone en Dios”²¹.

c) *Efectos*. Otra referencia versa sobre la luz del intelecto agente, de la que Malafossa dice que “es construcción intransitiva... –y añade que– Francisco (de Mayronis) enumera cuatro efectos del intelecto agente (más adelante indica que en esto tal autor se asimila a Averroes): el primero es las especies inteligibles; el segundo es el acto de entender; el tercero es la disposición al hábito; el cuarto es el mismo hábito. Pero en cuanto a los tres últimos (Mayronis) se desvía de la vía de Escoto, pues según Escoto el intelecto agente no causa esos tres efectos últimos, sino que solo causa el primero con los fantasmas. Y si se pregunta si el intelecto agente causa la especie inteligible y no la recibe, sino que la imprime en el intelecto posible, y por eso se ve que la especie inteligible no es operación inmanente, se responde que solo es inmanente realmente y no formalmente, y lo mismo hay que decir del acto de entender... Pero de lo que es causado por el posible hay que decir que es inmanente real y formalmente”²². Por lo demás, admite que en el concurso de los fantasmas con el intelecto agente, “el fantasma ilustra al intelecto agente”²³.

d) *Actividad o pasividad*. En la siguiente referencia a nuestro tema Malafossa enseña que, para Fortunio Liceti, el intelecto agente actúa con acción real y, por tanto, su producción es real, por eso dice que es meramente activo y no recibe, porque produce, lo cual no ocurre con el intelecto posible, el cual –para Liceti– ni es meramente activo ni solamente pasivo, aunque sea meramente pasivo respecto de las especies inteligibles. No obstante, para Averroes, el intelecto agente es solamente activo y el posible es meramente pasivo. Por lo demás, el intelecto agente se asimila al arte y el posible a la materia, cuya razón es que las acciones se especifican por los términos. Así, el intelecto agente, según Francisco de Mayronis actúa en el posible como el arte en la materia, y hace que

20 Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 126 f.

21 Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 126 f.

22 Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 127 f-g.

23 Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 128 d.

lo inteligible en potencia sea inteligible en acto. También para Escoto²⁴. Al final añade: “por lo que el hacer por parte el intelecto agente de lo no universal el universal en acto no es otra cosa por parte del intelecto agente que producir o también causar la especie inteligible que representa el mismo objeto”²⁵.

e) *Causa de la intelección*. Más adelante, sobre la duda de si la intelección la causa el intelecto agente o el posible, Malafossa dice que Escoto y los escotistas sostienen que es el intelecto posible, y no el agente, el que causa la intelección. En cambio, que Francisco de Mayronis sostiene que es el agente²⁶. A eso añade después que si el intelecto posible es considerado como productivo, lo es de la primera y segunda parte de la imagen, mientras que el intelecto agente sólo lo es de la primera parte. En cambio, si el intelecto agente se considera como productivo, lo es de la primera parte de la imagen, mientras que el posible lo es de la segunda parte y no de la primera²⁷. Pero como estas complicadas divisiones no van al centro del problema, no incidiremos más en ellas.

f) *Perfección*. Posteriormente, ante la pregunta de si el intelecto agente se perfecciona con su acción, Malafossa advierte que algunos responden negativamente, porque tanto las especies que produce como la intelección quedan en el posible. “Viger dice que aquí se toma el intelecto agente por el posible. Yo digo que se toma el intelecto agente por el activo; o puedes decir una tercera cosa: que el intelecto agente se perfecciona realmente y no formalmente; elige de ellas la respuesta que quieras”²⁸. Más adelante insiste en que “la intelección se realiza por el intelecto posible y no por el agente, ya que la especie inteligible, que es la razón de producir la intelección, está en el intelecto posible y no en el agente”²⁹.

III. ANIBALDO ROSSELLI: ‘SUNT DUO ET UNUM’; ‘SINGULI IN SINGULIS’

Este franciscano de Calabria (1525-1592) abordó una obra monumental de teología y filosofía proyectada nada menos que con 17 volúmenes, de los cuales conservamos los seis primeros y el noveno, cada uno de los cuales está compuesto con dos largas y extensas columnas por página y que llevan el raro

24 Cf. Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 133 i.

25 Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 133 i.

26 Cf. Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 141 m.

27 Cf. Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 148 i.

28 Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 192 d.

29 Malafossii, *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*, 219 i.

título de *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trismegisti cum comentariis*³⁰. Pymander significa ‘Pastor de hombres’, ‘Hermetiis’ denota que se trata de un saber oculto, Mercurio Trismegisti sería el nombre del autor, pero éste es un personaje ficticio con fama de sabio hermético, el superior de los filósofos y padre de toda la filosofía, al cual Rosselli le atribuye los textos clave de la obra, textos que él se dedica a comentar profusamente.

En el volumen I alude a nuestro tema al hablar del intelecto agente divino (q. I, cap. 2)³¹. En el volumen II estudia el intelecto agente de los ángeles (q. III, cap. 4: *Angelus habere intellectum agentem et possibilem probatur*)³². El volumen VI lleva por título ‘La inmortalidad del alma, libro que es el primero de Asclepio’ (éste es el primer nombre de Mercurio Trismegisti). En él Rosselli trata del intelecto agente (aunque también aduce alusiones precedentes³³) en el comentario XII (capítulos de 1 a 9)³⁴. Es claro que este autor es teólogo y filósofo, experto en griego y latín, gran erudito, buen conocedor de los comentaristas griegos, árabes y judíos de Aristóteles, tan seguidor de San Agustín como desconocedor de los comentaristas cristianos posteriores del Estagirita. Expondremos su pensamiento siguiendo su división de este comentario en nueve capítulos.

a) *Capítulo I: La naturaleza del intelecto agente*. En este apartado Rosselli escribe que Mercurio, al que comenta, considera que el intelecto es una *cualidad*, esto es, una *potencia* del alma³⁵. Pone la comparación de que así como los ángeles no pueden entender sin la luz del supremo inteligible, y el mundo no es visible sin la luz física, así tampoco el intelecto posible puede conocer sin el agente³⁶. Añade que éste, con los fantasmas, ilustra al intelecto posible³⁷, produce la especie inteligible y se la otorga al posible, el cual informado por ella

30 Cf. Hanibaldo Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis* (Colonia Agripinae: Ex Oficina Choliniana, Sumptibus Petri Cholini, 1630).

31 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. I, q. I, cap. 2, 152.

32 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. II, q. III, cap. 4, 295-296.

33 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 123, 126, 143, 149, 169, 170.

34 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, cap. 1-9, 183-191.

35 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 183 a.

36 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 183 a.

37 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 183 a.

produce la intelección³⁸. Aporta también esta grata novedad: “Si sin composición y división no hay verdad, ni aquella sin simple inteligencia, ni simple inteligencia sin especie inteligible, ni especie inteligible sin fantasmas, ni fantasmas sin la luz del intelecto agente, queda, pues, que de él depende todo el fundamento de la verdad”³⁹. Por él conocemos –añade– todo lo que hay en este mundo y también a Dios y a los dioses, es decir, a los ángeles⁴⁰. Mercurio llama al intelecto agente “semejanza divina”⁴¹, y le pide a Dios que “ilumine la luz de nuestro intelecto agente y la potencia del pasible”⁴². Admite, pues, que el hombre es luz nativa, pero que requiere ser intensificada por la luz divina, pues si bien “el intelecto es el ojo del alma, el ojo del intelecto o de la mente es Dios: así, el intelecto es luz de luz, ojo de ojo, lumbre de la lumbre... pero nadie admira la cualidad del intelecto agente... Por tanto, rectamente se dice que el mismo intelecto agente de nuestra alma es cualidad del sumo Dios, origen de la verdad, fundamento de la intelección, intelecto de lo sensible, ojo de ojo, luz de luz, inteligencia, luz de la inteligencia, purificador y director de la intelección”⁴³. Ante tales afirmaciones, y otras semejantes, no cabe sino decir que realmente Rosselli advirtió la relevancia real del intelecto agente, asunto que pocas veces ha sucedido en la historia de la filosofía.

b) *Capítulo 2: El intelecto agente según los platónicos.* En este aparte Rosselli comienza diciendo que muchos se admiran de que en la filosofía platónica no comparezca el intelecto agente. Pero añade que no puede ser de otro modo, porque Platón consideró que los inteligibles ya están en acto en la realidad. Además, si pensaba que todo nuestro conocer es recordar, que esta vida era segunda respecto de otra precedente, que nada nuevo conoceríamos, por tanto, no hace falta el intelecto agente. Pero “esta opinión disiente de la fe católica, que asegura que cada día las almas racionales son creadas por Dios e infundidas en los cuerpos”⁴⁴, a lo que añade otra agudeza, a saber, que no ve como la ciencia innata de la que hablaba Platón la podamos recuperar sin la luz del intelecto agente que se convierte a los fantasmas⁴⁵. También se admira que

38 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 183

a.

39 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 183 b.

40 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 183

b.

41 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 183

b.

42 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 184

a.

43 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 184 a.

44 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 184 a.

45 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 184

b.

Plotino desconociese el papel del intelecto agente, pero cabría advertirle a Rosselli que si para este neoplatónico las Ideas son por sí mismas Inteligencias y la Inteligencia, el papel del intelecto agente está de más.

c) *Capítulo 3: El intelecto agente según los peripatéticos*. Anibaldo Rosselli interpreta el comienzo del texto aristotélico *De anima* (III, cap. 5), diciendo que en toda naturaleza hay algo que se comporta como la materia y algo como la forma. Por tanto, si el alma es cierta naturaleza, en ella el intelecto posible es como la materia y el agente como la forma. Si el posible es potencia *otiosa*, dado que nada se reduce a sí mismo de la potencia al acto, es necesario poner en el alma el intelecto agente. Lo describe como “potencia intrínseca del alma”⁴⁶, como “virtud activa”⁴⁷, “principio inherente y no extrínseco”⁴⁸, “más noble que el posible”⁴⁹. Sin embargo, interpreta mal el parecer de Averroes, pues le atribuye que el intelecto agente sea parte del alma⁵⁰. En cambio, interpreta bien el parecer de Alejandro de Afrodisia, pues dijo que el intelecto agente era la primera causa, Dios⁵¹, y asimismo a Temistio, quien sostuvo que es parte del alma humana⁵². En suma, admite que para Aristóteles el intelecto tiene dos ‘partes’⁵³ en el alma humana, una receptiva y otra agente; partes que no son ni generables ni corruptibles. Por otro lado, Avicena pensó que era la última inteligencia que preside el mundo inferior⁵⁴. Que el intelecto agente no es Dios lo confirma – agrega– el libro *De anima beatitudine*, que pone a Dios como el primer ente, en segundo lugar las inteligencias, en tercer lugar el intelecto agente, en cuarto lugar el alma, luego la forma y el último lugar la materia⁵⁵. Además, si el intelecto agente fuera Dios, toda nuestra intelección derivaría inmediatamente

46 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 185 a.

47 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 185 a.

48 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 185 b.

49 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 185 b.

50 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 185 b-186 a.

51 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 185 b.

52 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 185 b.

53 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 186 a.

54 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 186 a.

55 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 186 a.

de Dios, ya que el intelecto posible está en pura potencia para recibir la especie inteligible. Pero como tenemos intelecciones que no son buenas, es falso decir que Dios sea su causa⁵⁶.

d) *Capítulo 4: Argumentos contrarios.* En este apartado Rosselli aduce los siguientes argumentos contrarios a su tesis: 1º) No se dan los dos intelectos en una sola naturaleza, sino que los dos concurren a producir algo en una naturaleza. 2º) En el hombre sólo entiende el intelecto posible; por tanto, el otro está de más. Si el agente es ente en acto, es una sustancia subsistente por sí. Además, las otras propiedades que Aristóteles le atribuyó no convienen al alma humana. 3º) De quien es propio hacer todas las cosas es únicamente de Dios. Si el agente y el posible fueran del alma humana, ésta siempre actuaría o entendería, lo cual no sucede, porque, para entender, el alma requiere los fantasmas. 4º) Nada está en potencia y en acto respecto de lo mismo; si el posible está en el alma y está en potencia para entender, el agente no puede estar en el alma. 5º) Lo que hay en el alma son pasiones y hábitos, pero el intelecto agente no es ni una ni otra cosa, *ergo...* 6º) Si fuera parte del alma, conformaría una sustancia con el posible, pero si el posible se une a nosotros como forma y esa unión conforma una sustancia, no hay que añadir otra forma. 7º) Si, como se dice en el *De anima*, el intelecto agente se conoce a sí mismo sin fantasmas y sin dependencia del cuerpo, no es parte del alma, porque ésta no conoce así. 8º) Si el intelecto es una potencia del alma, o bien es una ‘virtud’, o bien es ‘parte’ del alma. Pero no es una virtud, porque es ente en acto; tampoco es una parte, porque el alma, por ser espíritu, carece de partes cuantitativas; *ergo...* 9º) El intelecto es una sola potencia con dos aspectos distintos, uno de los cuales se puede decir paciente en cuanto recibe la especie inteligible, y otro agente en cuanto que conoce; por tanto, el agente no es parte del alma, al igual que la voluntad tampoco requiere de una voluntad agente. 10º) Así como la luz se refiere a la vista, así el agente al alma y a su intelecto posible. Pero la luz no es parte de alma sensitiva; por tanto, tampoco el agente de la intelectiva⁵⁷.

e) *Capítulo 5: Solución de los argumentos.* Rosselli resuelve así los precedentes argumentos: 1º) El Filósofo habla del alma no de algo que concurra hacia ella. 2º) El intelecto agente –que como el posible son potencias de la segunda especie de cualidad–, no conoce, sino que actúa de modo causal. Añade que es ente en acto causalmente, no formalmente. Pero estas tesis no expresan correctamente su índole temática. Las demás propiedades que atribuye el Filósofo al

56 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 186 a.

57 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 186 a-187 a.

intelecto agente son, por diversos motivos, propias del alma. 3º) ‘Hacer todas las cosas’ se puede tomar de doble modo: producirlas, que sólo compete a Dios, o rendirlas inteligibles, que compete al intelecto agente humano. 4º) Se llama agente en cuanto que abstrae de los fantasmas; se llama paciente en cuanto que recibe las especies. No se trata, pues, de un mismo sujeto que actúe sobre sí, sino de dos ‘virtudes’ distintas. 5º) “El intelecto agente es potencia”⁵⁸. Pero esto no es adecuado porque de afirmarlo, habría que decir que es ‘potencia activa’, pero esto es una contradicción *in terminis*. 6º) El intelecto agente está unido a nosotros desde el inicio, pero no desde entonces está unido a nuestras intelecciones, porque al inicio carecemos de ellas. El posible es potencia que se une a nosotros de modo formal; el agente de modo causal. El conocer le compete al posible. Tampoco esta tesis de Rosselli es válida, no sólo porque en el texto aristotélico se le llame ‘intelecto’, sino porque carece de sentido que la raíz del conocer sea la ignorancia. 7º) El alma no se puede conocer a sí misma porque en esta vida no puede ejercer tal operación natural. Tampoco esta afirmación rosselliniana es acertada, pues si bien es manifiesto que no podemos conocernos a nosotros mismos enteramente, no menos claro es que en cierto modo nos conocemos. 8º) Agente y posible son dos ‘virtudes’ en nosotros con dos acciones distintas; “*unus enim intellectus existens in nobis, habet duas acciones, sive operaciones*”⁵⁹. 9º) “Hay un solo intelecto que tiene dos operaciones”⁶⁰; no es como la voluntad, porque ésta carece de especies. Nótese que en estas dos últimas respuestas Rosselli ha pasado de admitir dos intelectos o virtudes a un solo intelecto con dos operaciones, lo cual carece de coherencia interna. 10º) El intelecto agente es “cierto hábito medio entre el puro acto y la pura potencia”⁶¹. Tampoco esto es válido ni coherente con lo que precede. Es distinto a los fantasmas a los que ilumina y al posible al que excita, pero no es externo al alma, como lo es la luz al sentido. Por tanto, no se puede decir que el intelecto agente sea Dios. Más aún, en el conocer humano, Dios no hace nada sin el intelecto agente humano. En consecuencia, el intelecto agente y el posible son partes del alma racional y “virtudes respecto de la operación, no diversas, sino diversamente consideradas”⁶². Nótese cómo el autor ha ido pasando del *potencialismo* al *formalismo* pasando por el *habitualismo*.

f) *Capítulo 6: El intelecto agente y el posible son dos y uno*. En esta fórmula el autor dice seguir a Averroes, quien sostenía que ‘estas dos sustancias son dos de un modo’, y escribe: “Para unos son uno, porque concurren a una operación;

58 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 187 b.

59 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 187 b.

60 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 187 b.

61 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 188 a.

62 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 187 b.

pero son dos porque son causas de diversos géneros... Son uno porque el agente es perfección del posible, y son dos porque se distinguen por diversas operaciones... Con todo, en el mismo está la pasión y la acción, porque entender es acción, que es del agente, y pasión, que es en el recipiente o paciente. Para otros es uno por la unidad de dependencia en el obrar, lugar y sujeto, ya que el obrar del posible depende inmediatamente del agente. De donde dicen que el alma está compuesta de dos principios intrínsecos, del agente y del posible, o también, del que perfecciona y del perfectible. Esto aprendemos del Comentador... el intelecto que está en nosotros se compone de agente y posible; el material o posible es perfeccionado por el agente⁶³.

En suma, para Rosselli “son dos y uno”. Pero ésta es una curiosa inferencia que pretende aunar dos tesis contradictorias precedentes. No obstante, sigamos leyendo al autor: “El intelecto agente y posible no son partes esencialmente distintas, sino que se distinguen del alma sólo según razón; por eso aquellas dos son diferencias, puesto que las virtudes no se distinguen realmente del alma, sino sólo según razón⁶⁴. Son distintos, por tanto, *non re, sed officio*. Añade que ése fue el parecer de Temistio, quien dijo que “una simple sustancia es intelecto agente y posible”; “una sola sustancia partida y dividida en razones”. Pero tampoco es exactamente esto lo que este comentador griego sostuvo, pues fue el único pensador de la antigüedad que admitió la distinción real entre ambos. Por lo demás, si se comparan entre sí, Rosselli sostiene que “formalmente” el agente es más noble que el posible, porque es activo; en cambio, si se comparan “respecto de su fin”, el posible es superior al agente, porque conoce⁶⁵.

g) *Capítulo 7: Argumentos contrarios*. Rosselli ofrece los siguientes: 1º) Como el objeto, la quiddidad universal de la cosa, puede inmutar al intelecto posible, no hace falta el agente. 2º) El intelecto agente es como la luz, y como ésta ilumina el medio, no hace falta el intelecto agente porque el posible conoce sin medio. 3º) El intelecto posible recibe las especies al modo del paciente no del agente; por tanto, no se requiere del agente. 4º) No hace falta poner el intelecto agente porque no tiene ninguna operación propia, porque ni ilustra los fantasmas, ni les imprime nada. 5º) Si hiciera algo, padecería algo en sí; pero padecer es propio del posible; luego, sobra el agente. Tampoco hace nada en los fantasmas, porque si hiciera, lo hecho sería algo real o de razón, pero no es real porque sería material; y no es de razón porque eso del posible. 6º) El intelecto agente no obra en el posible, porque éste obra a una con los fantasmas; por tanto, sobra. 7º) El iluminar se debe a la primera causa; por tanto, no hay que poner el

63 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 188 a.

64 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 188 b.

65 Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 188 b.

intelecto agente en el hombre. 8º) El intelecto agente no se puede llamar perpetuo, porque tiene principio; además, destruidos los fantasmas, carece de sentido su operación; por tanto, no es inmortal.

h) Capítulo 8: Solución de los argumentos. Las respuestas de Rosselli a las precedentes objeciones son éstas: 1ª) El objeto no es inteligible en acto; por tanto no es suficiente para activar la intelección; en consecuencia, se requiere el intelecto agente. 2ª) La comparación es limitada, porque la luz sólo ilumina el medio, pero el intelecto agente ilumina el medio y el objeto. 3ª) Sin la existencia del agente no sería suficiente la disposición del recipiente. 4ª) El intelecto agente tiene tres operaciones: ilustrar los fantasmas, abstraer la especie inteligible y determinar por la especie al intelecto posible. 5ª) Además del fantasma hay que poner al intelecto agente, porque de lo contrario, no se puede pasar de lo sensible a lo inmaterial. 6ª) El posible no obra a una con los fantasmas porque es inmaterial y aquéllos sensibles, y, además, está en potencia. 7ª) Iluminar y abstraer los fantasmas son operaciones del alma, no separadas de ella. El agente es separado de la materia y separable de ella, pero no del alma. 8ª) Se llama perpetuo *a parte post*, no *a parte ante*, porque carece de fin, ya que no es corruptible, pero no desde el principio, porque es creado⁶⁶.

i) Capítulo 9: Intelectos agentes: uno en cada uno. En este último apartado Rosselli se enfrenta –como se ha dicho– al alejandrismo, que no, por lo indicado, al averroísmo. Sostiene que cada hombre tiene su intelecto agente. Contra esta tesis está, obviamente, la que mantiene que hay un solo intelecto agente, el divino, para todos los hombres. Primero ofrece dos objeciones que sostienen la tesis contraria a la suya: 1º) Lo que multiplica los entes es material; pero como el intelecto agente es inmaterial, sólo es uno. Además, si hace el universal, que es el *unum in multis*, es porque él es uno para todos. 2º) Si se pone un intelecto agente para cada hombre, habría infinitos en número, pero entonces el mundo sería eterno. Luego, aporta la réplica a esos dos argumentos para sostener que el intelecto agente está en el alma humana: 1º) Se dice separado no porque sea una sustancia separada, sino porque no es acto de ningún órgano corporal. Además, todos universalizamos del mismo modo, pero esa acción no es la misma en número para todos, sino propia de cada uno. 2º) No hay infinitos hombres e intelectos agentes, porque infinito significa lo que no admite añadido. Luego explica

66 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 189 b-190 a.

un poco más las tres operaciones del intelecto agente, en lo que no nos detenemos más⁶⁷.

IV. NICOLÁS DE NISA: PRINCIPIO ACTIVO

Nicolás de Nisa, franciscano (¿-?) escribió un comentario *In Quatuor Libros Sententiarum*⁶⁸. En la p. 56 del libro se pregunta si en Dios se da intelecto agente y posible. Contra la opinión que niega tal distinción en Dios, Nicolás sostiene que toda perfección se da de modo simple en Dios, y como el intelecto es una perfección simple, hay en él intelecto. Sabe que, según algunos, en Dios no hay ni potencia intelectual ni hábito, sino sólo acto, pero él afirma que en Dios se da tanto la potencia intelectual, como el hábito intelectual y el acto de entender⁶⁹. Tras exponer que la potencia puede ser de cuatro tipos: productiva, factiva, operativa y receptiva, añade que la de Dios es productiva y operativa. Seguidamente agrega que en los seres creados el intelecto agente es transmutativo del intelecto posible, causando, es decir, imprimiendo en él la especie inteligible, el acto de entender, el hábito y la disposición, y es también productivo del verbo⁷⁰. Por su parte, en Dios se da el intelecto agente, no en cuanto transmutativo, sino precisamente como productivo. Esto es claro –dice– porque en Dios no hay cambio, y también porque en Dios se da la producción del verbo por el intelecto. Añade que en Dios se da también el intelecto posible, no en cuanto pasivo o receptivo, sino en cuanto operativo. Termina indicando que Dios no hay acción o pasión del género de acción o pasión, sino del género relación, ya que la producción activa y pasiva son relaciones. Al margen de estas inusuales afirmaciones, con las que no podemos estar de acuerdo por doble motivo, uno, porque en Dios no cabe distinción real; otro, porque no cabe atribuirle las ‘categorías’ propias de la realidad física, centrémonos a continuación en lo que Nicolás de Nisa sostiene respecto del intelecto agente humano, el cual lo estudia a partir de la página 122 de su tratado.

a) ‘*Utrum intellectus intelligat absque speciali lumine*’. Ante las objeciones que responden negativamente a esta pregunta, fundándose en que el intelecto humano requiere de la iluminación divina, y de ofrecer un *sed contra* en el que se dice que las cosas invisibles de Dios se conocen a través de las visibles (según

67 Cf. Rosselli, *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*, vol. VI, 190 b-191 b.

68 Cf. Nicolai de Nise, *In quatuor libros sententiarum* (Venetiis: apud haeredes Melchioris Sessa, 1568).

69 Cf. Nise, *In quatuor libros sententiarum*, 56 b.

70 Cf. Nise, *In quatuor libros sententiarum*, 56 c.

se declara en la carta neotestamentaria a los romanos), Nicolás, tras manifestar que la opinión de que no se pueden conocer de modo cierto las cosas –en especial las superiores al intelecto humano– no se debe a san Agustín, sino a los ‘académicos’, que niegan que el hombre pueda tener ciencia, pasa a sostener que el hombre conoce de modo cierto los primeros principios, y asimismo, por la ciencia, las conclusiones; por la conciencia, sus actos; por la razón, verdades infalibles, etc. Rectificado este parecer todo apunta a que el hombre dispone de una luz intelectual natural en la que Nicolás de Nisa se centra en la siguiente cuestión.

b) *‘Utrum intellectus agens sit tanquam lux’*. Tras ofrecer algunas objeciones en contra de la existencia del intelecto agente y el *sed contra* a ellas, en el que se declara que Aristóteles lo admite, Nicolás ofrece tres premisas: a) La razón de conocer, según Francisco de Mayronis se dice de cuatro modos: como principio activo, pasivo, representativo y determinativo. Según esto, el intelecto agente se dice luz y razón de conocer, ya que principia activamente la cognición; el intelecto posible, porque la recibe pasivamente; la especie inteligible, porque representa el objeto; el hábito, porque determina la potencia al acto. En cambio, más propiamente se dice la luz del intelecto agente que de cualquiera de los otros⁷¹. b) El intelecto agente causa en el intelecto posible cuatro efectos ordenados esencialmente, como dice el mismo Francisco de Mayronis: primero, concausando con el fantasma, causa la especie inteligible; segundo, con la especie inteligible causa el acto de entender; tercero, con la especie inteligible causa la disposición al hábito; cuarto, con esa misma especie causa el hábito. Estos cuatro se reciben en el intelecto posible, que es pasivo y receptivo. c) Ya que entender no es obrar la intelección, así entender el objeto no es lo mismo que recibir la intelección, pues entender es lo mismo que tener en sí formalmente la intelección, como dice Francisco de Mayronis. Con estas tres premisas, ahora Nicolás concluye lo siguiente: “En el alma intelectual además del intelecto posible hay que poner el intelecto agente. El Filósofo lo prueba ya que sin éste sería vano el principio pasivo, ya que en toda naturaleza en la que se da un principio pasivo se da naturalmente también un principio activo. Pero el intelecto posible es el principio pasivo de la intelección, que es la operación natural del alma intelectual, por tanto, también allí está el intelecto agente como principio activo. Por lo que el Filósofo dice que el intelecto agente se refiere al posible como el arte a la materia”⁷². Por lo demás, matiza que la intelección no es del género de la acción, sino del género de la cualidad, pero ya se ha indicado que en lo que es de índole inmaterial no se deben predicar ‘categorías’ físicas. También, que la

71 Cf. Nise, *In quatuor libros sententiarum*, 122 c.

72 Nise, *In quatuor libros sententiarum*, 123 a.

operación inmanente lo es, no porque permanezca en el agente, sino porque no termina en un producto real, confusión que, en efecto, fue habitual desde el siglo XIII. Asimismo, indica que el intelecto posible ejerce pasivamente la intelección, pero el agente la ejerce activamente, y que tal ejercicio conviene tanto al principio activo como al pasivo, asunto que, de momento, dejamos abierto.

V. CONCLUSIONES

Podemos resumir el parecer de los cuatro pensadores franciscanos estudiados en este trabajo del siguiente modo:

a) Titelmans no dilucida si entre el agente y el posible se da o no una distinción real, aunque asemeja el primero a la forma y el segundo a la materia. Indica que el agente es el ápice del alma humana, le atribuye el oficio de abstraer, e indica que puede, según el método analógico, conocer a Dios.

b) Malafossa, siguiendo más a Escoto que a Francisco de Mayronis y discutiendo con los adversarios del escotismo, sostiene que el intelecto agente no es cognoscitivo y que lo suyo propio es producir las especies inteligibles, el universal, en el intelecto posible, acción que ejerce en conjunción con los fantasmas.

c) Es claro en Rosselli su *antialejandrinismo* (no su *antiaverroísmo*, porque interpreta erróneamente –justo en contra de cómo es– la tesis de Averroes), ya que niega que el intelecto agente sea sustancia separada no humana, pero defiende el *formalismo* (no se puede decir *escotismo*, porque desconoce la tradición cristiana de los comentaristas de Aristóteles). Lo más relevante en él es afirmar que el intelecto agente es lo superior del alma y en lo que incide Dios directamente. Sin embargo, admite que es una potencia, que no es cognoscitiva sino sólo abstractiva, y pretendiendo ser conciliador entre las opuestas tesis de si agente y posible son dos o uno, y las no menos contrarias que versan sobre la superior nobleza relativa de uno u otro intelecto, cede al *eclecticismo* porque afirma ambas, aunque finalmente parece inclinarse por la tesis: *non re, sed officio differunt*.

d) Nicolás de Nisa, que siguió a Francisco de Mayronis, sostuvo que el intelecto agente se dice luz y razón de conocer, más propiamente que el posible, la especie inteligible y el hábito, ya que principia activamente la cognición. Por tanto, es ‘principio activo’ que causa cuatro efectos en el posible: la especie inteligible, el acto de entender, la disposición al hábito y el hábito, lo cual indica que ejerce activamente la intelección.

Como se puede apreciar, para unos el intelecto agente no es cognoscitivo, mientras que para otros lo es; unos no se pronuncian acerca de si guarda una distinción real con el posible, mientras que otros se inclinan por una distinción formal; algunos admiten su superioridad respecto del posible, otros, lo contrario. De todo esto cabe concluir que en el siglo XVI la escuela franciscana no mantuvo una línea de opinión fija al respecto, sino que cada uno de sus miembros defendió libremente su propio parecer.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. Περὶ Ψυχῆς, En *Aristotelis Opera*, Immanuel Bekker (ed.), edidit Academia Regia Borussica, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1831-1870. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, n° 17, 20, 21, 28, 31, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1959-1968. Aristoteles Latinus, Desclée de Brouwer, Bruges / Paris; E. J. Brill, Leiden, vols. 1-26, 1953-1995.
- Malafossii, Iacobini. *Super Primum Sententiarum Doctoris Subtilis*. Patavii: Excudebat Gratosus Perchacinus, 1560.
- Nise, Nicolai de. *In quatuor libros sententiarum*. Venetiis: apud haeredes Melxhioris Sessae, 1568.
- Rosselli, Hanibaldo. *Divinus Pymander Hermetiis Mercurio Trimegisti cum comentariis*. Colonia Agripinae: Ex Oficina Choliniana, Sumptibus Petri Cholini, 1630.
- Sellés, Juan Fernando (ed.). *El intelecto agente en la Escolástica renacentista*. Pamplona: Eunsa, 2006.
- Sellés, Juan Fernando. *Dietrich de Freiberg. Claves filosóficas de un maestro olvidado*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n° 239, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.
- Sellés, Juan Fernando. *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, I, Siglos IV a. C.-XV*. Pamplona: Eunsa, 2012.
- Sellés, Juan Fernando. *El primer libro De intellectu agente: Fortunio Liceti*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n° 257, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016.
- Titelmannus Hasselensi, Franciscus. *Compendium Philosophiae Naturalis*. Lugduni: Apud Gulielmus Rovillum, 1558.

LA DOCTRINA MISIOLÓGICA, POLÍTICA Y ECONÓMICA EN TRES MEMORIALES DE FRAY JUAN DE SILVA

VÍCTOR ZORRILLA GARZA
Universidad de Monterrey

RESUMEN

En unos memoriales dirigidos a Felipe III y publicados en 1621, fray Juan de Silva trata la evangelización y el repartimiento o encomienda de los indios. En misiología, Silva es defensor de la predicación pacífica. Por otra parte, y aunque aboga por la separación de los ámbitos temporal y espiritual, Silva profesa, no obstante, una postura teocrática en algunos aspectos de su teoría política. Su visión de la historia es providencialista. Más allá de estos rasgos de raigambre medieval, Silva propone algunas reformas al régimen económico virreinal, sobre todo en el ámbito laboral, tendientes a un sistema de economía de mercado. Se muestra cómo todos estos aspectos medievales y modernos confluyen en la defensa de los indígenas americanos contra la injusticia y la opresión, lo que hace de Silva un continuador de la tradición de filosofía jurídica y moral del Siglo de Oro.

Palabras clave: Juan de Silva, moral económica, predicación pacífica, teocracia.

ABSTRACT

In certain writings intended for Philip III, and published in 1621, Fray Juan de Silva discusses the evangelization of the Indians together with several issues regarding the *encomienda*. In his missiology, Silva is a defender of peaceful preaching. In his political theory, despite advocating the separation of the spiritual and temporal realms, Silva

adopts a posture that is, in certain aspects, theocratic. His vision of history is providentialist. Above and beyond these traits, which have a medieval origin, Silva proposes certain changes to the viceregal economic regimen –concerning especially the issue of labor– which tend towards the establishment of a market economy. The author shows how these medieval and modern aspects of Silva’s thought converge in the defense of the American Indians against injustice and oppression, which makes Silva into a continuer of the legal and moral philosophy of Spain’s Golden Age.

Keywords: economic morality, Juan de Silva, peaceful preaching, theocracy.

I. INTRODUCCIÓN

En una serie de tres memoriales dirigidos al rey Felipe III y publicados en 1621¹, el franciscano fray Juan de Silva² trata dos temas que habían sido característicos del pensamiento español en el siglo XVI: la predicación pacífica y el repartimiento. En el primer tema, fray Juan de Silva se alinea con Bartolomé de las Casas (1484-1566) y los defensores del llamado método apostólico, oponiéndose al uso de armas como medida auxiliar en cualquier aspecto de la evangelización³. En su tratamiento del repartimiento, Silva expone doctrinas de economía y de moral económica tendientes a un sistema de economía de mercado. Este aspecto convive con rasgos providencialistas en su visión de la historia y teocráticos en su teoría política. Después de referirme a la misiología de Silva,

1 La redacción y primera publicación de dos memoriales data de 1613. De ellos, el primero trata la predicación pacífica; el segundo versa sobre el repartimiento y el servicio personal. El tercer memorial fue redactado en 1617-18, en respuesta a las dificultades y objeciones que se habían planteado a los anteriores. Los tres fueron publicados conjuntamente en 1621 bajo el título de *Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, así en lo espiritual como en lo temporal*. Paulino Castañeda Delgado, *Los memoriales del padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos* (Madrid: C.S.I.C.; Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1983), xiii-xiv.

2 Juan de Silva debió de nacer hacia 1547 y murió pasado el 1634. De su vida sabemos poco. Él mismo nos proporciona algunos datos. Primero fue soldado, participando en el cerco de Malta (1565), en la persecución de la armada turca con D. García de Toledo, en la guerra de Flandes con el Duque de Alba y en la jornada de Inglaterra con el Duque de Medina Sidonia. Una vez entrado de religioso, fue misionero más de veinte años en la Nueva España y en Florida. Entre 1613 y 1634, instalado ya en el convento franciscano de Madrid, envió una serie de memoriales sobre problemas indios a los reyes de España. Fue capellán del palacio real. Castañeda Delgado, *Los memoriales del padre Silva*, xiii; Juan de Silva, *Memoriales*, en *Los memoriales del padre Silva*, por P. Castañeda Delgado, 287, 291-292. En adelante, los tres memoriales de Silva, cuyo texto completo está publicado en este libro de P. Castañeda, se citarán simplemente como *Memoriales*, seguido de las páginas. No sé yo que exista otra edición moderna de estos memoriales. Existe una edición de otros memoriales de Silva, relativos a la evangelización de las tierras australes: Celsus Kelly, *Australia franciscana* (Madrid: Archivo Ibero-Americano, 1963).

3 Bartolomé de las Casas, *De unico vocationis modo*, vol. 2 de *Obras completas de Bartolomé de las Casas* (Madrid: Alianza, 1992) (obra escrita originalmente por 1524-1526).

discerniré algunas notas medievales y modernas de la doctrina económica y política contenida en los memoriales para mostrar cómo esta doctrina, encaminada a la defensa de los indígenas americanos contra la opresión y la injusticia, participa del profundo sentido humanista de la tradición hispánica del Siglo del Oro.

II. LA PREDICACIÓN PACÍFICA

El primer memorial trata sobre la predicación pacífica. Se inicia con una explicación sobre el mecanismo antropológico del asentimiento a la fe que constituye un compendio de pedagogía de la fe. Puesto que los misterios de la fe cristiana, al ser tan elevados —explica Silva—, exceden la capacidad de nuestro entendimiento, se hace necesario cautivar a éste por medio de la voluntad para que crea. Sin la afección de la voluntad, el entendimiento no creería las verdades reveladas, pues estas sobrepasan su capacidad. Una voluntad rebelde, contraria o recalcitrante impediría el asentimiento. De ahí se sigue que los medios idóneos para atraer a la fe a los no cristianos han de ser amorosos y pacíficos, encaminados a mover las voluntades para inclinarlas a creer misterios tan sublimes. En efecto, la enseñanza evangélica corre siempre en este sentido: Cristo convivió con pecadores; envió a sus discípulos como ovejas entre lobos, enseñándoles a ofrecer la paz a las casas donde entraren; les mandó curar a los enfermos, leprosos y endemoniados; finalmente, les prohibió recibir una paga por predicar. Esta forma de evangelizar, que practicaron los apóstoles y los misioneros de épocas posteriores, fue la que siempre aprobó la Iglesia⁴.

Sin embargo, desde el descubrimiento de América se han perfilado, incluso entre los doctos —confiesa Silva— otros métodos para predicar la fe. Estos son: el de la conquista militar previa; el partidario del uso de escoltas de soldados, no para la conquista previa, pero sí para la protección de los misioneros; y el llamado método apostólico o de evangelización pura que defiende Silva⁵. Silva despacha brevemente el método de la conquista previa y dedica su atención a la refutación de la posición intermedia, la de los misioneros con escolta de soldados. Señala que esta posición, aunque parezca razonable a primera vista, es inaudita en la doctrina cristiana y la tradición de la Iglesia⁶. Aun concediendo

4 Silva, *Memoriales*, 222-225.

5 Silva, *Memoriales*, 225-227. Sostenedor del método de conquista previa fue, en el siglo XVI, Ginés de Sepúlveda; defendieron el método intermedio (misioneros con escolta de soldados) figuras como Alonso de Veracruz, Juan Focher y José de Acosta; paladines de la evangelización pacífica fueron, entre otros, Domingo de Soto, Pedro de Córdoba, Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga.

6 Silva, *Memoriales*, 227.

que las circunstancias y los tiempos hayan cambiado, no puede consentirse que cambie por ello la sustancia de los preceptos evangélicos ni de la ley natural⁷. Y aunque se aceptara que los indios, al ser bárbaros, no admitirían una predicación blanda y pacífica, sino que requieren de compulsión, hay que tomar en cuenta que a otros pueblos más bárbaros y feroces convirtieron los apóstoles y misioneros de los primeros siglos del cristianismo⁸. Al argumento de que los misioneros correrían peligro al exponerse entre los bárbaros, Silva responde que, en realidad, nunca se predicó el evangelio sin peligro, pues “esa es la gloria de los santos predicadores, poner la vida por el Evangelio a ejemplo de Cristo, [quien] manda a sus discípulos que vayan como corderos entre lobos”⁹. Que los misioneros vayan acompañados de soldados y armas provoca, por el contrario, que los indios se alarmen y desconfíen de ellos¹⁰. Pretender, por otro lado, que los soldados han de ser justos, moderados y desprendidos constituye para Silva una singular ingenuidad, dada la experiencia de tantos años en las Indias¹¹.

En su defensa de la tesis de la predicación pacífica, Silva se sitúa en la que era quizá la más arriagada tradición de la misiología hispánica. Como se ve, esta tesis tuvo sus defensores también en el siglo XVII. Por lo demás, en el desarrollo de Silva no hay prácticamente novedad respecto del siglo anterior, ni es probable que Silva la buscara¹².

III. TEOCRACIA, PODER INDIRECTO Y PROVIDENCIALISMO

Sin detrimento de lo que se tocará en la siguiente sección, el pensamiento de Silva puede caracterizarse, en buena parte, por sus aspectos medievales, tales como la teocracia y el providencialismo. En algunos pasajes, la teocracia de Silva parece reducirse a una formulación, bastante moderada por cierto, de la doctrina del poder indirecto:

7 Silva, *Memoriales*, 228-229.

8 Silva, *Memoriales*, 229.

9 Silva, *Memoriales*, 229-230.

10 “[B]asta que los indios vean las [...] armas para que se alboroten y aborrezcan el Evangelio, como de verdad sucede, y no creen a los predicadores, antes los tienen por sospechosos y engañadores.” Silva, *Memoriales*, 230.

11 Silva, *Memoriales*, 230-231.

12 El tema de la predicación pacífica en fray Juan de Silva fue estudiado por Silvio Zavala, “La evangelización y la conquista de las Indias, según Fray Juan de Silva, O. F. M.,” *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 12,1 (1969): 83-96. Zavala se centra sobre todo en el primero de estos tres memoriales.

“la jurisdicción y mando que el Sumo Pontífice tiene en la tierra se deriva y tiene su fuerza y derecho en la que Cristo Nuestro Redentor tuvo y dio a S. Pedro, y ésta es mera y principalmente espiritual, y en lo accesorio temporal”¹³.

En cuanto a la justificación del dominio español en las Indias, Silva se remite a las bulas de donación para mostrar que el poder temporal que el papa ha concedido a los reyes de España tiene como fin último la conversión de los naturales a la fe cristiana¹⁴. Se trata, por tanto, de un poder político otorgado con miras a cumplir un fin espiritual, lo que justificaría, en este caso, la intervención del papa en un asunto temporal:

“todo este título y donación mira y atiende de principal intento, al gobierno espiritual de aquellas almas, y no al señorío y gobierno temporal, porque, aunque éste también lo dan y conceden los Sumos Pontífices por sus Bulas, es secundaria y accidentalmente y en orden al espiritual”¹⁵.

Si bien en algún lugar Silva parece asumir que la incorporación de los indios a la Iglesia implica su sometimiento al rey de España¹⁶, en otro pasaje detalla

13 Silva, *Memoriales*, 303. También: “el Sumo Pontífice [...] no tiene plenaria autoridad sobre lo temporal, ni la jurisdicción temporal [que] los Reyes tienen sobre sus Reinos se deriva, ni depende de la suya, ni por derecho natural, ni humano positivo, ni divino [...], y lo enseña San Bernardo, [...] que sólo le dio Cristo Nuestro Redentor a San Pedro y sus [sucesores] las llaves del cielo, y jurisdicción [sic] de ligar y absolver las almas y predicar el Evangelio [...]. Que es potestad espiritual, y en orden a ésta la jurisdicción temporal”. Silva, *Memoriales*, 301.

14 Suele considerarse como el documento principal de esta donación a la bula *Inter cetera*, de 1493. En realidad, este mismo año el papa Alejandro VI expidió las siguientes letras apostólicas referentes a las Indias: el breve secretarial *Inter cetera*, del 3 de mayo; la bula *Piis Fidelium*, del 25 de junio; la bula extraordinaria por vía de curia *Inter cetera*, datada en 4 de mayo pero probablemente del 28 de este mes; el breve extraordinario de secretaría *Eximie devotionis*, datado en 3 de mayo pero probablemente de los primeros días de julio; y la bula ordinaria de cancillería *Dudum siquidem*, datada en 25 de septiembre pero quizá antefechada en algunos días. Manuel Giménez Fernández, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1944), 2-3.

15 Silva, *Memoriales*, 300-301. “[E]l señorío y gobierno que V. M. tiene en las Indias, [...] aunque es tan honrado, y tan levantado, y tan firme [...], es muy diferente del que tiene de España, y de los otros Reinos, porque en éstos es meramente temporal, y el de las Indias es, principalmente, espiritual, y accesoriamente temporal, pues con sólo título de la predicación evangélica vinieron aquellos Reinos a poder y jurisdicción de los Reyes Católicos de España y de V. M., como consta de las Bulas y decretos [...]”; Silva, *Memoriales*, 303. “[La] causa final y total de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a nuestros Reyes Católicos, no fue otra que la predicación del Evangelio, y dilatación de la fe y religión cristiana, aunque secundariamente se siga el hacerlos mayores señores, más ricos y poderosos que lo que eran”. Silva, *Memoriales*, 304.

16 “Vea V. Majestad de cuánta importancia es [la predicación del Evangelio] para que [...] se saquen del poder del demonio y se reduzcan al suave yugo del santo Evangelio, y por consiguiente al imperio de V. Majestad, tan gran número de almas como tienen los sobredichos Reinos”. Silva, *Memoriales*, 312.

que los indios, una vez convertidos a la fe, han de ser persuadidos, sin coacción, a reconocer la autoridad de éste¹⁷. Al ser los indios dueños de sus tierras por derecho natural, no pueden los españoles entrar a hacer la guerra, a comerciar ni a llevar a cabo actividad alguna sin su consentimiento¹⁸. En virtud de las bulas, los príncipes españoles pueden gozar del dominio sobre las Indias sólo de dos maneras: si los indios consienten espontáneamente a este dominio, o si, habiéndose convertido algunos indios –quedando así bajo la jurisdicción de la Iglesia–, estos no perseveraren en la fe a causa de las insinuaciones o persecuciones de los infieles. En este caso, es lícito obligar a los infieles a respetar a los cristianos recién convertidos. Pero esto es innecesario en el caso de los indios, pues ellos nunca han inducido a los cristianos a la infidelidad¹⁹. Así, el dominio de los reyes españoles queda condicionado a la aceptación del mismo por parte de los indios. Silva marca, así, una separación entre los ámbitos espiritual y temporal tendiente a salvaguardar la libertad de los indios en ambos órdenes: libertad para abrazar la fe y libertad para someterse políticamente al rey de España.

Por otra parte, la interpretación que Silva hace de los acontecimientos tiene un claro sello teocrático y providencialista. Ello se echa de ver, sobre todo, en la parte final de los memoriales, donde explica ampliamente cómo el dominio sobre las Indias Occidentales vino a parar desde Dios Padre, a través de su Hijo Jesucristo y de su vicario en la tierra, San Pedro, y los sucesores de éste, a manos de los reyes de España, en virtud de las bulas de donación²⁰. La transmisión de este dominio se debe a un designio divino por el cual Dios quiso privar de la primogenitura al pueblo judío, a causa de su ingratitud, para concedérsela a los

17 “[D]espués que hayan entendido la dignidad de nuestra religión, se les podrá proponer con razones eficaces cuán bien les estará reconocer al católico Rey de España por supremo señor y monarca, para que los conserve en su cristiandad y les procure todo su bien”. Silva, *Memoriales*, 246.

18 Silva, *Memoriales*, 234.

19 Silva, *Memoriales*, 235-236. Para las dos vías por las que puede el rey español dominar las Indias, Silva se basa en Domingo de Soto; la referencia que recoge el editor es a D. de Soto, *In quartum Sententiarum commentarii*, Salamanca, 1566, dist. 5, q. unica, art. 10, conc. 1. No he podido cotejar esta referencia. Por otra parte, Silva fundamenta su postura sobre la protección de los cristianos recién convertidos en Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 10, art. 8. co. (<http://www.corpusthomicum.org/sth3001.html#39236>).

20 “V. Majestad [...] repare en la excelencia y dignidad deste título y donación [...] con que V. Majestad goza del imperio deste nuevo mundo descubierto y por descubrir; que no es por herencia, ni donación humana ni por carne, ni sangre, ni ganado en buena guerra, sino por elección y donación divina; es una encomienda mayor del cielo, encomienda del Padre eterno y inmenso Dios, a su Unigénito Hijo Señor Nuestro, después de tantos ruegos y oraciones y sangre derramada, y de su Hijo bendito al glorioso San Pedro su Vicario y a sus sucesores, y de ellos inmediatamente a V. Majestad, cuya buena dicha y ventura no se yo que en este mundo pueda ser mayor, que haber sucedido tan de balde y con tan copiosos premios espirituales y temporales en este mayorazgo y herencia divina que Cristo Nuestro Redentor tanto estimó y tan caro le costó”. Silva, *Memoriales*, 355.

gentiles²¹. Y el rey Felipe III –destinatario de estos memoriales– es el vehículo que Dios ha designado, entre los reyes del mundo, para llevar el evangelio a este nuevo pueblo suyo. El cumplimiento de esta comisión resulta particularmente apremiante, por cuanto la herejía gana terreno no sólo en Europa, sino también en el Nuevo Mundo²². El rey Felipe tiene, por ello, la seguridad de la ayuda divina en esta importante empresa, y puede esperar la ampliación de sus dominios imperiales como merecido galardón²³. Como se ve, la separación entre los órdenes espiritual y temporal es, en realidad, menos nítida de lo que sugerirían los pasajes citados anteriormente²⁴.

La teocracia de Silva se manifiesta no sólo en su interpretación de la historia sagrada y de España sino también en sus propuestas de reforma política. Esta reforma es necesaria a causa del alcance que ha llegado a tener la corrupción de los funcionarios reales, una corrupción estructural que es, a la postre, la causa principal de la opresión que sufren los indígenas²⁵. Para eliminar esta opresión es indispensable, por tanto, elegir adecuadamente a los funcionarios²⁶. En un bello pasaje de recurso a los modelos clásicos, en el que podemos ver un toque humanista, Silva recuerda los ejemplos de Lucio Valerio, Cornelio Escipión y

21 Silva, *Memoriales*, 356-358.

22 “[Y]a ve V. Majestad cuán grande parte es la que le [...] ha tocado de la [...] celestial comisión que dió [...] a sus sagrados apóstoles, pues ahora le tiene señalado y elegido entre todos los del mundo por medio de su Vicario, para que le conduzca la divina luz de su Evangelio a tanto número de grandiosas provincias y reinos que desta gentilidad [...] quedan por descubrir; y el cielo (no sin gran causa) ahora en sus felicísimos días, va tan apriesa descubriendo para que V. Majestad y no otro (antes que los ocupen los herejes) se los conquiste y traiga a su gremio, asegurándolos de tan peligrosa y pegajosa peste, abriéndoles con la divina ley el camino del cielo, a que por tantas razones está V. Majestad obligado.” Silva, *Memoriales*, 373-374.

23 “[C]omo V. Majestad [...] emprenda [la predicación del evangelio en el Nuevo Mundo] de la manera que está a ello [...] obligado, llevando consigo para su amparo y defensa al Rey de los Reyes, quién habrá que dude [...] del seguro y próspero suceso, no sólo en esta tan gran conversión (en que principalmente ha de ir puesta la mira) pero [en] el universal imperio del Orbe, que es lo menos que se puede esperar al grandioso premio de lo que el Redentor tiene encargado a V. M.” Silva, *Memoriales*, 374.

24 Por otro lado, si los indios han de consentir al dominio del rey de España para que este sea válido, como declara Silva, entonces no queda claro qué tipo de derecho tiene el rey sobre las Indias antes de que ocurra este consentimiento. Las Casas, quien también defiende –al menos en sus últimas obras– la necesidad del consentimiento de los indios, intenta aclarar este punto recurriendo al derecho canónico medieval; Bartolomé de las Casas, *De thesauris*, vol. 11,1 de *Obras completas* (Madrid: Alianza, 1992), 314-318. Cf. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law. 1150-1625* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997), 283-284.

25 Silva, *Memoriales*, 340-341.

26 “[E]l remedio único y singular es que, desde luego, y ante todas cosas, se repare y mire con grande cuidado y particular estudio en la elección de los [...] ministros, que sean tales y de tan gran satisfacción, que la tenga V. M. y su Real Consejo de Indias, de que pospondrán sus particulares intereses a la honra de Dios y servicio de V. M. y pondrán sus Reales cédulas y mandados en cumplida y debida ejecución; pues de aquí nace todo el daño.” Silva, *Memoriales*, 338.

Escipión Eneo, quienes, aun siendo gobernadores de grandes provincias del Imperio romano, eran tan sobrios y frugales como cualquier particular²⁷. Pues bien, una sobriedad tal cabe esperar, sobre todo –según Silva–, en dos tipos de personas, que resultarían especialmente aptas para ocuparse del gobierno indiano: los caballeros de San Juan y los eclesiásticos. Ambos se hallan exentos de obligaciones y compromisos familiares –están libres “de pretensiones, [...] de fundar mayorazgos y de levantar su linaje”–, por lo cual pueden cumplir sus deberes desembarazadamente²⁸. Así, en el régimen propuesto por Silva, el gobierno civil estaría a cargo, deseablemente, de ministros eclesiásticos²⁹.

Sin embargo, esta es sólo una de las propuestas de Silva para mejorar la situación de las Indias. Se trata, como se ve, de una solución de corte político o administrativo. Hay una segunda propuesta, de carácter económico, que muestra el filón más moderno de Silva.

IV. LA DOCTRINA DEL TRABAJO LIBRE

En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de 1928, José Carlos Mariátegui lamenta la falta de aptitud económica de los colonizadores españoles. Esta se hallaría –argumenta– en la raíz del atraso económico de las actuales repúblicas hispanoamericanas. El colonizador profesaba una mentalidad caballeresca, feudal, ajena al espíritu burgués e incapaz, por tanto, de satisfacer los requerimientos de la actividad económica en el incipiente capitalismo. Mariátegui concede, es cierto, que las órdenes religiosas supieron establecer eficaces núcleos de producción. Pero la tara del medievo impresa por el

27 “[De] Cipión Eneo cuenta [Valerio Máximo], que habiendo sido Gobernador y Capitán General casi ocho años en España, trataba con el Senado que le diesen licencia para volverse a Roma, porque se le perdían sus heredades. Y tenía una hija que casar y la República se la hubo de dotar en mil y quinientos ducados, porque él en España, con haber tantas minas de plata y oro, no había adquirido con qué, por su mucha justicia y poca codicia a la plata. Y de otros muchos Senadores Romanos cuenta San Agustín [...] que, siendo gobernadores de reinos opulentísimos, en sus casas y personas eran tan pobres y limitados como los demás particulares. Estos sí, señor, que eran buenos para el gobierno de las Indias y para consejeros de lo que en aquella tierra se debe ordenar; desinteresados de la dicha codicia de la plata, que tanto daño hace y ha hecho en aquella república.” Silva, *Memoriales*, 340.

28 Silva, *Memoriales*, 342-343.

29 Sin embargo, no hay que exagerar el énfasis de Silva en este punto: “cualquiera que sea el ministro o Virrey que V. Majestad enviare a aquellos Reinos –asegura–, de cualquier estado o condición, seglar o eclesiástico, caballero o letrado, teólogo o jurista, como él vaya desasido de la sobredicha codicia de la plata y la sed y hipo que todos llevan de volver opulentísimos y riquísimos a España; y con esto, obligado a poner en ejecución, sin réplica, las reales cédulas que sobre este particular V. Majestad tiene enviadas y enviare, ayudándose para la ejecución de ellas de los sobredichos ministros eclesiásticos, creo sin duda será el principal y total remedio de todos aquellos Reinos. Y así, como tal y más necesario para toda aquella República, se pone en el primer lugar.” Silva, *Memoriales*, 343.

carácter marcadamente militar y eclesiástico, más que económico, de la colonización española dejaría, según este autor, una huella duradera en la América hispánica³⁰.

El juicio de Mariátegui continúa, en realidad, los denuestos a la administración española en materia económica (y otras) inferidos por los intelectuales hispanoamericanos desde el siglo XIX³¹. Sin afán de desmentir o enmendar la plana a esta tradición –acto que, de ser procedente, excedería con mucho los límites de este trabajo–, creo que el caso de Silva puede contribuir a matizar tales juicios, reforzando el reconocimiento mariateguiano hacia las aptitudes de creación económica de las órdenes religiosas.

No fue, desde luego, fray Juan de Silva el primer crítico del repartimiento o la encomienda³². Ya el siglo XVI tuvo, como se sabe, célebres defensores de

30 “La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter y estructura de empresa militar y eclesiástica más que política y económica. En las colonias españolas no desembarcaron como en las costas de Nueva Inglaterra grandes bandadas de *pioneer*. A la América española no vinieron casi sino virreyes, cortesanos, aventureros, clérigos, doctores y soldados. [...] El *pioneer* español carecía, además de aptitud para crear núcleos de trabajo. [...] Sólo los jesuitas, con su orgánico positivismo, mostraron acaso, en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica”. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Amauta, 1986 (?)) (ed. original 1928)), 14-15. Véase también *ibid.*, 60-61, 111-112. Por otra parte, un autor recientemente ha comentado que es “habitual que las repúblicas americanas justifiquen sus fracasos por la ineptitud de los conquistadores. Durante el siglo XIX, a los intelectuales progresistas –ajenos a cualquier tipo de relativismo– les molesta más la haraganería del español que su crueldad hacia los indios. Frente a las virtudes cívicas y económicas legadas por los ingleses, España sólo habría transmitido influencia eclesiástica y autoritarismo” (Miguel Saralegui, “España y Latinoamérica: identidades y diferencias”, *Revista de Occidente* 419 (Abril 2016): 75). La tendencia a atribuir el subdesarrollo económico de Hispanoamérica a España sigue teniendo sus adeptos. Aun así, Mariátegui se refiere, más que a la herencia cultural española (caracterizada, desde esta perspectiva, por la holgazanería y la actitud señorial), a las estructuras socioeconómicas legadas por el virreinato –a saber, un régimen semifeudal que devino en el latifundismo de los gamonales o grandes hacendados–, las cuales, aun en la primera mitad del siglo XX, mostraban en Perú una resistencia notable (Mariátegui, *Siete ensayos*, 88-90) (situación que no necesariamente es extensible al resto de países hispanoamericanos).

31 Veáanse, por ejemplo, las conferencias (1896) del cubano Enrique José Varona, “El fracaso de España en América”, en *Varona*, ed. J. A. Fernández de Castro (México: Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, 1943), 12-14. Ya en la primera mitad del diecinueve, el liberal José María Luis Mora había denunciado que la economía y la política, aún en el México independiente, seguían girando en torno a los intereses corporativos del clero y el ejército; el espíritu emprendedor –si cabe– de las clases medias se limitaba a la búsqueda de cargos públicos remunerados. José María Luis Mora, “Discurso sobre los perniciosos efectos de la empleomanía”, en *Obras sueltas* (México: Porrúa, 1963), 531-537; Leopoldo Zea, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1968), 79-80.

32 Aunque, jurídicamente hablando (y siempre en teoría), la encomienda y el repartimiento eran cosas diferentes, en la práctica se implantó una especie de híbrido con elementos de ambos (Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, II, c. 13, vol. 4 de *Obras completas* (Madrid: Alianza, 1994), 1346-1347; Isacio Pérez Fernández, *El Derecho Hispano-Indiano. Dinámica social de su proceso histórico constituyente* (Salamanca: San Esteban, 2001), 34-38). Bartolomé de las Casas, por ejemplo, usa indistintamente ambos términos (*encomienda* y *repartimiento*). Aquí también los usaré como sinó-

los indios frente a esta institución. Bartolomé de las Casas, por ejemplo, consideraba que la encomienda se hallaba, junto con las guerras de conquista³³, en la raíz de todos los males americanos. Por ello, él fue inequívoco en su rechazo de la misma: “de no haberse remediado sino [...] estragado y despojado todo este orbe –asegura en su *Historia de las Indias*–, aquella vastativa [*sic*] e infernal repartimiento que bautizaron con el nombre de ‘encomiendas’ [tiene] la culpa”³⁴. La encomienda es intrínsecamente injusta, y, en cuanto a sus repercusiones prácticas, ha diezariado las poblaciones aborígenes, además de someterlas a una insufrible servidumbre³⁵. Por ello, Las Casas sostenía que todos los que participaron en la empresa indiana tenían la obligación de restituir íntegramente lo que había sido despojado a los indios en la conquista y a través del trabajo forzado de la encomienda³⁶.

José de Acosta (1540-1600) consideraba, por su parte, que el mal procedía no de la encomienda misma sino de la manera en que ésta era administrada. Señaló que las encomiendas debían asignarse de acuerdo a la aptitud de los encomenderos para cumplir las funciones de defensa militar, impartición de justicia y educación de la fe. Sin embargo, reconocía, las encomiendas han sido asignadas en función del rango del candidato o en recompensa por sus servicios militares, sin atender a la idoneidad para el cargo. Ello devino en el estado de opresión en el que se encontraban los indios. Pero la falla se debía, en última instancia, a la rapacidad de funcionarios y encomenderos, no a la encomienda como institución³⁷.

Fray Juan de Silva se sitúa –como en el tema de la predicación pacífica– en la línea de Las Casas, al considerar a la encomienda o repartimiento como intrínsecamente injusto y opresivo³⁸. En apoyo de su argumento, Silva cita la

nimos, referidos siempre a la misma institución realmente existente en las Indias (en el caso del Perú, la mita).

33 Sobre las guerras de conquista, véase Bartolomé de las Casas, *Cartas y memoriales*, vol. 13 de *Obras completas* (Madrid: Alianza, 1995), 117, 124, 144.

34 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, III, c. 14, vol. 5 de *Obras completas* (Madrid: Alianza, 1994), 1812.

35 Bartolomé de las Casas, *Tratados*, vol. 10 de *Obras completas* (Madrid: Alianza, 1992), 212; id., *Cartas y memoriales*, 126-128, 247. Para una gráfica descripción de la encomienda como fue implantada en la Isla Española, véase Las Casas, *Historia de las Indias*, II, c. 13-14, vol. 4 de *Obras completas*, 1345-1355.

36 Las Casas, *De unico vocationis modo*, VII, c. 2-5, pp. 502-46; id., *Tratados*, 367-88, por mencionar dos obras de diferentes épocas de su vida (ca. 1525 y 1552, respectivamente).

37 José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, III, c. 11 (Madrid: C.S.I.C., 1984), pp. 458-470.

38 “[La] ley del repartimiento [...] es injusta y ilícita *ex integra causa*, y como tal en conciencia se deben [*sic*] quitar”. Silva, *Memoriales*, 267. “En la ejecución desta ley del repartimiento se hacen tres fuerzas notables a la libertad natural de la criatura humana, y a la libertad cristiana, y evangélica.

doctrina aristotélica de la servidumbre, según la cual ésta puede ser legal o natural. En el primer caso, el siervo o esclavo es tal por haber sido comprado a su legítimo dueño, por haberse vendido él mismo o por haber sido ganado en una guerra justa. Esta esclavitud se ordena al bien del amo. La servidumbre natural, por otro lado, se da en la persona que tiene de tal manera disminuido el uso de su facultad racional, que es incapaz de gobernarse a sí misma, por lo cual requiere de la tutela de otra. En este caso, la servidumbre se ordena al bien del siervo. Pues bien: los indios no son siervos de los españoles por ninguno de estos dos conceptos, pues ellos son dueños legítimos de sus tierras³⁹ –por lo que no concurre la causa de la guerra justa– y no muestran la limitación del entendimiento que caracteriza al siervo por naturaleza⁴⁰. Silva concede que hay excepciones, como los indios de Chile, en quienes puede darse esta limitación, pero, en tal caso, la servidumbre ha de ordenarse al bien del siervo y durar sólo el tiempo necesario para superar dicha condición⁴¹.

La injusticia del repartimiento se da no sólo en su fundamento sino también en sus formas, las cuales adquieren rasgos marcadamente crueles y atroces, que Silva describe con detalle⁴². Pero en algunos sitios, donde la actividad económica se lleva a cabo conforme a la justicia, se han obviado estos inconvenientes⁴³. Ello da pie a las indicaciones de Silva respecto de cómo esta actividad debería organizarse. Las reformas que Silva propone se dirigen a promover un régimen de trabajo libre. Cita el caso de la Nueva España, donde el transporte de mercancías corre a cargo de indios libres “que voluntariamente se alquilan a los españoles, [...] combidados de la libertad y buen tratamiento y comodidad que les hacen”⁴⁴. Lo propio ocurre en la ganadería y en la minería. En las minas de San Luis, que están entre las más productivas de la Nueva España, no existe el repartimiento, y, con todo, hay ahí miles de indios, venidos de otros lugares, que trabajan por el buen sueldo (dos reales diarios) y el estímulo adicional de la *pepena*, una pieza que los indios podían extraer y beneficiar para sí mismos cada

La primera, forzar a toda esta nación a que, contra su voluntad, vaya como esclava a servir a la nación española, siendo libre, *sui iuris*, como se ha probado. La segunda, señalalle paga tan desproporcionada a su trabajo. Y la tercera, ser contra el común uso de la cristiandad y contra todas las divinas y humanas leyes. Y así, en conciencia, debe V. Majestad mandarla quitar”. Silva, *Memoriales*, 270; *ibid.*, 316-317.

39 Silva, *Memoriales*, 234-335, 267-368, 330.

40 Silva, *Memoriales*, 256, 275-276.

41 Silva, *Memoriales*, 268, 319-320.

42 Silva, *Memoriales*, 261-266, 321-323.

43 Silva aclara que, al menos en Perú, se ha usado el repartimiento de dos maneras: para las minas de plata y azogue y para el servicio en las casas y propiedades de los españoles. Reconoce que este último repartimiento no es condenable por sí mismo, al contar con las condiciones legales adecuadas. Sin embargo, advierte que ha de atenderse a la manera en que este se practica, que muchas veces es inicua “por la demasiada malicia y codicia de los ministros ejecutores” (Silva, *Memoriales*, 317-318).

44 Silva, *Memoriales*, 277.

semana⁴⁵. En Chile, por su parte, el trato a los indios es tan benigno, debido a la escasez de mano de obra, que los indios prefieren trabajar en las propiedades de los españoles a estar desempleados en las suyas. Los españoles les proporcionan tierras con semillas y legumbres para sembrar, atención médica y vestido. Los indios que trabajan en las minas reciben la sexta parte del oro extraído⁴⁶.

El tema del trabajo en las minas le merece a Silva una particular atención, por la dureza de las condiciones en que éste se desarrollaba. Con gran sentido económico, Silva sostiene que la aplicación en todas las minas de un método como el que se usa en Chile evitaría innumerables injusticias, pues con ello se conseguiría que

“el indio convidado de la ganancia y del buen tratamiento y libertad trabaje de buena gana y con codicia de ganar mucho para sí, ganará también mucho para el minero, sin que sean menester palos ni azotes [...]; que cierto es que yendo voluntariamente, sin violencia ni fuerza, sino con codicia de ganar su sustento, que no será menester compulsión ninguna para hacerlos trabajar, como se ve por experiencia en las dichas minas ya referidas”⁴⁷.

Ahora bien, al acordar el reparto de las utilidades, debe considerarse que los indios, además de aportar el trabajo, son los propietarios naturales de las minas y metales, mientras que los españoles proporcionan la infraestructura para la explotación o el capital. Si se consigue un acuerdo que tome esto en cuenta, mejoraría la producción notablemente, al superarse el modelo económico actual basado en la mera explotación colonial⁴⁸. La reforma del régimen económico virreinal pasa, pues, por el respeto a la libertad y la propiedad de los indios, así como por la recta valoración del trabajo y su justa remuneración⁴⁹. A este respecto, es significativa la actitud de Silva ante el trabajo productivo cuando

45 Silva, *Memoriales*, 278, 344-345.

46 Silva, *Memoriales*, 318. Estas valoraciones, al igual que las relativas a las minas de San Luis, contrastan con el aserto de Silva según el cual “el repartimiento [...] de las minas así de plata como de azogue, en el modo y forma que hasta ahora se ha ejecutado y de presente se usa en todo el Perú y la Nueva España, es sin excepción alguna, tiránico, cruel e injusto; y directamente contra la ley evangélica y las demás leyes humanas” (Silva, *Memoriales*, 321). Como se ve, Silva reconoce que sí existen excepciones, las cuales le sirven de modelo para el régimen laboral que propone.

47 Silva, *Memoriales*, 345-346.

48 “[H]aciéndose esto sin engaño ni fraude, los indios lo tendrán por bien y procurarán trabajar con cuidado, por lo mucho que de su trabajo se les ha de seguir. Y con esto las conciencias de los mineros estarán más seguras y todos contentos y pagados; y la plata que se sacare aprovechará mucho más, pues será sin ningún escrúpulo de conciencia [...]; pues es pública voz del vulgo, que toda la que acá viene [a España] es sangre de indios estrujada y sacada a costa de sus vidas, de manera que es más sangre que plata”. Silva, *Memoriales*, 346.

49 “[Si] dejasen [a los indios] en libertad, y los tratasen y pagasen bien, [...] servirían mejor en todas las [...] minas, casas, haciendas y labranzas”. Silva, *Memoriales*, 278.

lamenta que los indios, en el estado actual de cosas, “hayan de sustentar sobre sus hombros la intolerable carga y gastos excesivos de los españoles y sus vanidades y que se anden todos [los españoles] holgando, sin que haya uno que quiera trabajar siquiera por el buen ejemplo”⁵⁰. Sin pretensión de hacer de Silva un exponente de la moral burguesa, debe afirmarse que su actitud, en este punto, resulta ajena a la mentalidad caballeresca comúnmente atribuida a los colonizadores españoles de la época y posteriores.

V. CONCLUSIÓN

Al igual que en el tema de la predicación pacífica, la idea que atraviesa la obra de Silva sobre cuestiones políticas y económicas es la libertad de los indios: libertad para abrazar la fe, para someterse políticamente a la corona española y para participar libre y voluntariamente en la economía virreinal⁵¹. Como se ha visto, Silva emplea diversos medios en su defensa de la libertad de los indios. Por un lado, se vale de nociones de la teoría política y la teología de la historia, tales como la doctrina del poder indirecto y el providencialismo. Por otro lado, apela al derecho de los indios a trabajar dignamente y a acordar una remuneración adecuada a sus necesidades. Así, mientras que algunos rasgos de su pensamiento son de raigambre medieval, otros delatan un espíritu más moderno. En todo caso, Silva aboga por el respeto a la dignidad de los indígenas en todos sus niveles, respeto que emana de la consideración de los mismos como seres humanos esencialmente iguales a los españoles y a todos los demás. Precisamente por asumir esta perspectiva antropológica, Silva pertenece a la ilustre tradición hispánica del Siglo de Oro, fundada y cultivada en la centuria anterior por figuras como Vitoria, Soto, Las Casas y Acosta, y caracterizada por su profundo sentido humanista en la reflexión sobre las realidades sociales del naciente mundo moderno.

50 Silva, *Memoriales*, 327.

51 “Los tratados de fray Juan de Silva –comenta Silvio Zavala– nos muestran cómo llegan hasta el primer tercio del siglo XVII los grandes temas de la evangelización, la conquista y la libertad de los indios. Habían sido objeto de apretados debates a lo largo del siglo anterior; las ideas entonces puestas en claro se mantienen y aun avanzan por efecto de la afición que este tratadista franciscano muestra por el método de penetración pacífica y su repugnancia al empleo de la violencia; por el relieve que concede al derecho y la voluntad del gentil; así como por su interpretación restrictiva de la servidumbre natural y favorable a la libertad de los indios.” Zavala, “La evangelización y la conquista de las Indias,” 96.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. Vol. 1, *Pacificación y colonización*. Madrid: C.S.I.C., 1984.
- Castañeda Delgado, Paulino. *Los memoriales del padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos*. Madrid: C.S.I.C.; Instituto Gonzálo Fernández de Oviedo, 1983.
- Giménez Fernández, Manuel. *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1944.
- Kelly, Celsus. *Australia franciscana*. Madrid: Archivo Ibero-Americano, 1963.
- Las Casas, Bartolomé de. *De thesauris*. Vol. 11.1 de *Obras completas de Bartolomé de las Casas*. Madrid: Alianza, 1992.
- *De unico vocationis modo*. Vol. 2 de *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1992.
- *Tratados de 1552*. Vol. 10 de *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1992.
- *Historia de las Indias*. Vols. 3-5 de *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1994.
- *Cartas y memoriales*. Vol. 13 de *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1995.
- Mora, José María Luis. “Discurso sobre los perniciosos efectos de la empleomanía”. En *Obras sueltas*, 531-537. México, Porrúa, 1963.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1986.
- Pérez Fernández, Isacio. *El Derecho Hispano-Indiano. Dinámica social de su proceso histórico constituyente*. Salamanca: San Esteban, 2001.
- Saralegui, Miguel. “España y Latinoamérica: identidades y diferencias”, *Revista de Occidente* 419 (Abril 2016): 70-81.
- Silva, Juan de. *Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, así en lo espiritual como en lo temporal [1621]*. En Castañeda Delgado, *Los memoriales del padre Silva*, 217-386.
- Soto, Domingo de. *In quartum Sententiarum commentarii*. Salamanca: Ioannes a Canova, 1566.
- Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law. 1150-1625*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997.

Tomás de Aquino, *Summa theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita.*, vol. VIII-X: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899. *Suma de teología*, vol. III, IV. Madrid: BAC, 1990, 1994.

Varona, Enrique José. “El fracaso de España en América”, en *Varona*, ed. J. A. Fernández de Castro. México: Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, 1943.

Zavala, Silvio. “La evangelización y la conquista de las Indias, según Fray Juan de Silva, O. F. M.”. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 12, 1 (1969): 83-96.

Zea, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

LA RELACIÓN DEL SER HUMANO CON EL MUNDO, EN FORMA DE DOMINIO, SEGÚN ALEJANDRO DE HALES¹

M^a IDOYA ZORROZA HUARTE
Universidad de Navarra

RESUMEN

En Alejandro de Hales, el dominio es una realidad necesaria para el ser humano porque deriva de la relación natural y originaria que tiene con la realidad, de la que es fin y en la que realiza su misión mediadora de cumplirla llevándola a su origen. Por ello, ese dominio siempre es un dominio que va acompañado a una particular misión, y en la que se refleja la constitución y finalidad específica del ser humano, su dignidad y su función. En Hales tanto el dominio común sobre los bienes como la apropiación son de ley natural, distinguiendo en ella tres niveles, el de lo debido (necesario), lo bueno (y adecuado y ajustado al estado de naturaleza íntegra o perfecta y caída) y lo justo en la necesaria comunicación y comunidad que marca la relación del ser humano con los bienes, con los otros y con Dios.

Palabras clave: dominio, propiedad, uso común, apropiación, escuela franciscana, Hales, ley natural.

¹ La primera parte de este trabajo fue realizada durante una estancia de investigación en Las Casas Institut (Blackfriars Hall, Oxford) entre julio y agosto de 2016. Quiero agradecer al Dr. Richard Finn OP, y a D. James Bergida, así como al Dr. Michel Thomas Black, por su atención y ayuda para el aprovechamiento de la estancia y su magnífica Biblioteca.

ABSTRACT

In Alejandro de Hales, dominion is a necessary reality for the human being because it derives from the natural and original relationship that it has with reality. Human being is an end for the reality, and in it he performs a mission as a means, allowing the creation to return to its origin. Therefore, this dominion is accompanied by a particular mission, which reflects the constitution and specific purpose of human beings, their dignity and their function. In Hales both the common domain over property and appropriation are of natural law, distinguishing in it three levels, that of the *necessary*, the *good* (adequate and adjusted to the state of perfection and the state of fallen nature) and *just* in the necessary communication and community that marks the relationship of the human being with goods, with others and with God.

Keywords: dominion, property, use in common, appropriation, Franciscan Studies, Hales, natural law.

I. PRESENTACIÓN

El objetivo de este trabajo es atender a la articulación de dominio y propiedad en Alejandro de Hales desde una perspectiva netamente antropológica.

La figura del “Doctor Irrefragabilis” o “Theologorum Monarcha”, presenta un particular interés por varios motivos. Alejandro de Hales, siendo franciscano, se incorpora a la orden tras haber ejercido durante años la Cátedra parisina de Teología². Por consiguiente, su formación teológica no es específicamente franciscana, sino la propia de la Universidad de su época; si bien a su impulso se unirán posteriormente los otros teólogos de la orden para la creación de una escuela propia. Además, se encuentra en un momento histórico en el que se estaba cristalizando la docencia teológica en París, al cual Hales contribuyó consolidando la docencia y la investigación en teología siguiendo la obra de Pedro Lombardo.

2 Entra en la orden franciscana no antes de 1231, aportándole a la orden su primera cátedra de Teología, que mantendría tras su muerte en 1245 al continuarla el también franciscano y discípulo Juan de la Rochelle o de Rupella, y tras la muerte de éste último (también en 1245) fue nominado (aunque no la regentó) San Buenaventura: cf. Josep Ignasi Saranyana, *La filosofía medieval: desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca* (Pamplona: Eunsa, 2011), 244. Cito la obra por la edición en 4 volúmenes: *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, 4 vols. (Quaracchi, Florentiae: Ex Tip. Collegii S. Bonaventurae, 1951, 1952, 1954, 1957). Una breve reseña bio-bibliográfica en Hubert Philipp Weber, “The *Glossa in IV libros Sententiarum* by Alexander of Hales”, en *Mediaeval Commentaries on the ‘Sentences’ of Peter Lombard*, edited by Philipp W. Roseman, 2 vols., vol. 2, 41-128 (Leiden: Brill, 2010): 80-82, 83.

Su “*Glossa in quattuor libros Sententiarum*, descubierta en 1946, y escrita entre 1229-1232 o incluso antes”³ tiene un valor añadido por cuanto el Halense fue el maestro parisino que impone la lectura y comentario de las *Sententiae* de Pedro Lombardo⁴ en lugar de la Biblia, y si bien se duda si fue el primero en comentarla o utilizarla para la docencia, no se le puede negar que en su *Glossa* anticipa el trabajo sistematizador de los grandes comentaristas posteriores: Tomás de Aquino y Buenaventura, incorporando además al texto de Pedro Lombardo un nutrido conocimiento de la obra lógica, ética y metafísica de Aristóteles y sus comentaristas. Es autor también de la conocida *Summa theologiae* (*Summa universae theologiae*), además de varias cuestiones disputadas y otros comentarios⁵.

3 Saranyana, *La filosofía medieval*, 244; poco antes se dice: “Ha habido una larga discusión sobre la autenticidad de las obras que tradicionalmente se atribuían a Alejandro. Es auténtica la *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, descubierta en 1946”. En relación a la autenticidad de la *Summa*, cf. Hubert Philipp Weber, “The *Glossa in IV libros Sententiarum* by Alexander of Hales”, en *Mediaeval Commentaries on the ‘Sentences’ of Peter Lombard*, edited by Philipp W. Roseman, 2 vols., vol. 2, 41-128 (Leiden: Brill, 2010): 80-82, 85 ss., donde se encuentran ulteriores referencias para ver en detalle este tema sobre la autoría del Halense de la *Summa* y el descubrimiento del comentario de este autor a las *Sententiae*, así como el proceso de la determinación del texto y su publicación.

4 He analizado la historia relativa a las *Sententiae* de Pedro Lombardo en: M^a Idoia Zorroza, “Introducción preliminar”. En Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. III/1: *La encarnación del Verbo y la obra de la redención*, edición preparada por M^a Idoia Zorroza, 19-102 (Pamplona: Eunsa, 2013), 19-35. La tesis de que Alejandro de Hales fuera el primero en utilizar las *Sententiae* ha sido puesta en duda: cf. I. Brady, “Prolegomena”. En *Sententiae in IV libris distinctae* (Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1882, 21916, 31971), t. I, c. 7, 117*-118*; utilizo la tercera edición en tres tomos, en el primero se incluyen los “Prolegomena” de Brady. Señala Marcia L. Colish, “From the Sentence Collection to the *Sentence* commentary and the *Summa*: Parisian Scholastic Theology, 1130-1215”, en *Manuels, programmes de cours et techniques d’enseignement dans les universités médiévales: actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 septembre 1993)*, edited by Jaquelin Hamesse, 9-29 (Louvain-la-Neuve: Institut d’Études Médiévales de l’Université Catholique de Louvain, 1994), 17, la presencia de las *Sententiae* y su uso antes del Halense. Con todo, Alejandro de Hales consagra su uso como texto docente. Incluso en tiempo de Santo Tomás y San Buenaventura, “el género estaba todavía en sus primeros estadios” de lo que sería una consagración metódica y expresiva para la teología; Russell L. Friedman, “The *Sentences* commentary, 1250-1320”, en *Mediaeval Commentaries on the ‘Sentences’ of Peter Lombard*, edited by G. R. Evans, 2 vols., vol. 1, 41-128 (Leiden: Brill, 2002), 44. Al mismo tiempo se presenta la polémica sobre la diferencia entre una teología bíblica y una ciencia teológica apoyada en las *Sententiae* –por ejemplo, según estudia Rega Wood, en Oxford durante el XIII y XIV: Rega Wood, “Early Oxford Theology”, en *Mediaeval Commentaries on the ‘Sentences’ of Peter Lombard*, edited by G. R. Evans, 2 vols., vol. 1, 289-343 (Leiden: Brill, 2002), 292-298, y el uso de fuentes no bíblicas ni patristicas, como las de filósofos paganos: Aristóteles, los latinos, traductores y comentaristas árabes, etc., tema que escapa de los límites de este trabajo.

5 Obra que dejó incompleta a su muerte y terminaron sus discípulos, que cito como *Summa Theologica: Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica*, 3 vols. (Ad Claras Aquas, Quaracchi, Prope Florentiam: Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1924-1948), 1979-1997. *Quaestiones disputatae ‘antequam esse frater’: nunc primum editae studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae*, 3 vols. (Quaracchi, Florentiae: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1960). Cf. Ignatius Brady, “The *Summa Theologica* of Alexander of Hales (1924-1948)”, *Archivum franciscanum*

Este autor, al que siguen en buena parte de sus trabajos dominicos —el propio Santo Tomás de Aquino hace un extenso uso de esta autoridad—, y también franciscanos —como San Buenaventura, discípulo y compañero de orden—, es de origen inglés (ca. 1185, Hales, Gloucestershire), y desarrolló su actividad formativa y docente en la Universidad de París durante la primera mitad del siglo XIII (se estima que está ya en París en torno a 1210, hasta su muerte el 21 de agosto de 1245)⁶. Así, en 1220 era profesor de Teología, se incorpora a la orden franciscana⁷ hacia 1236⁸, manteniendo su vinculación universitaria; es reconocido uno de los mayores teólogos medievales, un referente necesario para el pensamiento tomista y el “fundador” de la escuela teológica franciscana⁹.

En el presente artículo no se quiere proponer un análisis completo de la noción de dominio en el pensamiento del Halense (que debería incluir otros muchos temas, como la definición del hombre como *imagen y a imagen*, el estado de inocencia, la caída, la noción de trabajo según Hales, ... tal como se presentan en su *Glossa*, las cuestiones y la *Summa*)¹⁰. Se quiere expresar más bien las líneas principales de la exposición de este tema —cómo deba entenderse el dominio en la relación o referencia del ser humano a lo real— en algunos pasajes escogidos del franciscano.

historicum 70 (1977): 437-447; Aubain Heysse, “Questions disputées faussement attribuées à Alexandre de Hales”, *Archivum franciscanum historicum* 22 (1929): 587.

6 Alejandro de Hales (siguiendo la breve presentación de Saranyana) habría nacido en torno a 1185, proveniente de una acomodada familia inglesa. Fue canónigo de San Pablo de Londres y archidiacono de Coventry; maestro en la Universidad de París desde 1225. Saranyana, *La filosofía medieval*, 244.

7 La orden franciscana fue fundada por San Francisco de Asís en 1209 con la aprobación del Papa Inocencio III. En 1219 comienza su misión fuera de Italia. Alejandro de Hales es el primer teólogo de la orden, y eso abrirá la Universidad al pensamiento franciscano. Cf. Palemon Glorieux, “D’Alexandre de Hales à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscaines de Paris au XIIIe siècle”, *Archivum franciscanum historicum* 26 (1933): 257-281.

8 Según se corrige en el “Prolegomena” a las *Quaestiones disputatae ‘antequam esse frater’*, vol. 1, 5*, 34* ss.; además del “Prolegomena”, a *Summa Theologica*, vol. I, 151* ss., y *Glossa*, vol. I, 68* ss.

9 Saranyana, *La filosofía medieval*, 246-249.

10 Esto es particularmente relevante, por ejemplo, en el tema del hombre creado *a imagen de Dios* pues en la noción de “imagen” se vincula el ser humano con el divino, la referencia del hombre al mundo; en esto Hales es muy agustiniano, como subraya Giovanna Iammarrone, “L’uomo immagine di Dio nella teología francescana per un recupero della visione di San Francesco”, *Miscellanea Francescana* 111 (2011): 309-351; esp. 309; Manuel Lázaro Pulido, *La creación en Buenaventura: acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito* (Grottaferrata, Roma: Frati Editori di Quaracchi, 2005). Un interesante estudio del ser humano desde la exposición de ‘vestigio’, ‘imagen’ y ‘semejanza’, en Manuel Lázaro Pulido, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito* (Grottaferrata, Roma: Frati Editori di Quaracchi, 2005), 168 ss.

Se ha propuesto revisar el tema del dominio en este autor porque, por un lado, es un referente común a autores como San Buenaventura¹¹ y Santo Tomás¹², cuyo análisis es ya totalmente significativo para el estudio de este tema. Además, es anterior tanto a la polémica parisina contra los mendicantes (en la que se vieron involucrados Tomás de Aquino y San Buenaventura y que determinará buena parte de la concepción referente a dicha temática)¹³ como a la polémica posterior sobre uno de los puntos de la identidad franciscana: la propuesta de una pobreza total que excluye todo dominio y propiedad, en particular entre el Papa Juan XXII y los franciscanos, Enrique de Cesena y sobre todo Guillermo de Ockham¹⁴.

Voy a articular los textos, señalando su lugar propio en las obras consultadas en torno a un esquema: a) qué es *dominio*, como definición formal; b) la raíz del dominio humano; c) el dominio de propiedad, sentido y fin. Queda para otro

11 El discipulado de Buenaventura de Alejandro de Hales depende de la fijación de las fechas biográficas de la vida del primero, una cuestión debatida; si se acepta su entrada en la orden en 1243 sí pudo haberlo sido hasta la muerte de Hales en el 1245; cf. Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953) donde se hace eco de la polémica sobre esta cuestión asumiendo la propuesta de André Callebaut.

12 El aprecio por Hales en el Aquinate es claro; en él encuentra –según mencionan Jean Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: Eunsa, 2002), 42; y James Athanasius Weisheipl, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina* (Pamplona: Eunsa, 1994)–, por ejemplo, una propuesta de ordenamiento de la teología según el movimiento de *exitus* y el *reditus* que se cumple en la *Summa Theologiae*. Cf. Weber, “The Glossa in IV libros Sententiarum by Alexander of Hales”, 95-96.

13 Dicha polémica arrancará poco después de su muerte, a partir de 1250; cf. Saranyana, *La filosofía medieval*, 248, quien cita el trabajo de Michel Marie Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire Parisienne 1250-1259* (Paris: A. et J. Picard, 1972).

14 Una presentación de esa polémica en: Janet Coleman, “The Two Jurisdictions: Theological and Legal Justifications of Church Property in the Thirteenth Century”. En *The Church and Wealth. Papers read at the 1986 Summer Meeting and the 1987 Winter Meeting of The Ecclesiastical History Society*, edited by W. Sheils, Diana Wood, 75-110 (Oxford: The Ecclesiastical History Society by Blackwell, 1987), 76 ss. Más desarrollado con el objetivo de ver en ella el origen de la noción de “derechos humanos” en Brian Tierney, *The idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625* (Gran Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 93-103; Avelino Folgado, “La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo”. *Pax iuris. Escorialensium utriusque studiorum excerpta* (1959): 73-133; David Burr, *The spiritual franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001); John Kilcullen, “The political writings”. En *The Cambridge Companion to Ockham*, edited by Paul Vincent Spade, et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Virpi Makinen, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty* (Leuven: Peeters, 2001). Sobre el sentido filosófico de la pobreza, en particular en San Buenaventura: Manuel Lázaro Pulido, “Fuentes filosóficas de la «filosofía de la pobreza» en el pensamiento bonaventuriano”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 161-172; “La categoría «Pobreza» en la Metafísica de la expresión de san Buenaventura”, en A. Musco, C. Compagno, S. D’Agostino (eds.), *Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages. XII International Congress of Medieval Philosophy* (Palermo, 16-22 settembre 2007), t. II-2 (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012).

momento abordar el dominio de jurisdicción y su relación con el dominio de propiedad.

II. QUÉ ES DOMINIO

Entender qué es ‘dominio’, en el contexto que estamos planteando, nos retrotrae a la consideración del *dominus* en cuanto cualidad o propiedad referida al señor (o dueño)¹⁵ –y asociada en la etimología latina al sustantivo *domus*¹⁶–. Por tanto, *dominium* viene de *dominus*¹⁷, y tiene diversas significaciones en cuanto ‘el señor’ puede ejercer diversos poderes¹⁸ sobre cosas o sobre personas.

Además, en los textos del Halense, comprender qué significa que el ser humano sea *dominus*, supone además referir su significación a un analogado primero y principal, Dios como *Dominus* de donde proviene todo dominio y señorío.

Para ello, en Hales se tomará la definición de dominio de Dionisio Areopagita; y se discutirá a qué se refiere. Pues en esta atribución surge una espinosa cuestión: ¿es *dominus* un término que designa la *esencia* divina –o su naturaleza–, la *persona* (en su distinción trinitaria), o una capacidad, potencia, atribución, propiedad de dicha realidad divina?, ¿indica entonces *dominus* quién es Dios o sólo algo que es?¹⁹. Aunque tras la pregunta se encuentra latente toda

15 Así en el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* (22 edición, Madrid, 2001), que incluye la noción de poder sobre cosas y/o personas. Definiciones semejantes en otros idiomas de raíz latina.

16 Según la etimología latina «domus» justifica el origen del término «dominus», señor / dueño, y el de «dominium», entendido como propiedad (sobre cosas) y dominación (sobre personas); cf. A. Ernout / A. Meillet, Librairie C. Klincksiek, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine, Histoire des mots*, (Paris, 1959), 182-183.

17 Es interesante que la doble referencia del término *dominio* sobre cosas y sobre personas (lo que después se determinaría como dominio de propiedad y de jurisdicción) se vincula con el origen latino del término, pues en la estructura jurídica y social romana, el *paterfamilias*, que representaba pública y oficialmente a la comunidad familiar, asumía en la estructura política y social romana, una doble función: la responsabilidad patrimonial como cabeza o representante de la unidad familiar, y la jurisdicción sobre personas en tres niveles: sobre sus iguales (la esposa), sobre los hijos (emancipados o no), y sobre los esclavos; cf. Margarita Fuenteseca Degenefee, *La formación romana del concepto de propiedad (dominium, proprietas y causa possessionis)* (Madrid: Dykinson, 2004), 11.

18 Fuenteseca Degenefee, *La formación romana del concepto de propiedad*, 32: la *patria potestas* sobre los hijos no emancipados; la *dominica potestas* sobre los esclavos; la *manus maritalis* sobre la esposa; y el *mancipium* sobre otros hombres libres pero sometidos a él. La evolución histórica y sus circunstancias (por ejemplo, el final de la república, el desarrollo del comercio) desarrollan la posesión como un acceso nuevo a la propiedad y ésta con un contenido real y personal (cf. Fuenteseca Degenefee, *La formación romana*, 81-86; 110-119).

19 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 2, 31-32: con el texto de Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, I, c. 9: “Parece que de todos los hombres que se dicen sobre Dios el más propio es *el que es*, como él

una teología de la *nombrabilidad* y cognoscibilidad divina, podemos rescatar de ella la cuestión de si *dominus* es una atribución basada en una relación (un nombre relativo, y por tanto, adyacente de la realidad de la que se predica) o, más bien, significa una positiva propiedad o cualidad de la naturaleza o realidad del *dominus*, al rechazarse de entrada que *Dominus* pueda significar propiamente *quién* es Dios.

La definición de *dominus* la toma Alejandro de Hales²⁰ de Dionisio Areopagita en *De divinis nominibus*: “el *Señorío* no es sólo la superioridad [*excellencia*] sobre los inferiores, sino también toda la posesión perfecta y completa, y la firmeza verdadera e inquebrantable de lo que es bueno y bello”²¹.

El Halense se detiene más, en cambio, en comprender *cómo* él es Señor, como se ha preguntado antes, y ofrece tres alternativas previamente defendidas por tres autoridades.

Si el *dominio* se atribuye a Dios en relación a la realidad que Él ha creado y gobierna²², por tanto no lo tiene *desde* siempre sino *por* siempre (“non erat Dominus *ab aeterno* sed solum *in aeternum*”)²³, y el término *dominus* implica

mismo responde a Moisés en la montaña: “Di a los hijos de Israel, el que es me ha enviado”; “Por una parte el primer nombre [*el que es*] se refiere a que existe y no indica de qué sea. Por otra parte el segundo nombre [Dios] indica la actividad”, *Exposición de la fe*, 61-62; *La foi orthodoxe*, 190-191) “Primum nomen est ‘qui est’, quemadmodum ipse loquens oraculo Moysi dixit: *Qui est missit me* –sicut autem ait St. Dionysius (*De divinis nominibus*, c. 4, § 1; PL 122, 1128D) bonus secundum autem nomen ‘theos’. Primum est demonstrativum sui esse et non quid est; secundum autem operationis”. “Ex qua auctoritate derelinquitur quod ‘Deus’ est nomen operationis; ergo, cum operatio et natura differunt nominando, non est nomen naturae”.

20 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 2, 32, apoyándose en Dionisio Areopagita (*De divinis nominibus*, 12, §2; cf. nota 21) pone, entre los nombres: “*Dominatus* est non subditorum excellentia tantum, sed omnis bonorum perfectissima et omnimoda possessio, vera et incommutabilis firmitas”; además: *Glossa*, II, d. 9, n. 13, 92: “*Dominatus* non subditorum excellentia tantum, sed omnis optimum et bonorum perfecta possessio, vera et immutabilis firmitas. Deitas vero omnia considerans, providentia et bonitate perfecta omnia circumspiciens et continens et a se ipsa replens”. En el caso de Alejandro de Hales, la misma definición sirve para atribuirle a Dios el nombre de *Señor*, como para comprender las *dominaciones* angélicas.

21 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 12, §1, de los nombres recibidos por Dios: “Santo de santos, rey de reyes, [...] Señor de señores, y Dios de dioses”. §2 “*Realeza* es la distribución de todo límite, orden, ley y rango. El *Señorío* no es sólo la superioridad sobre los inferiores, sino también toda la perfecta y completa posesión, y la solidez verdadera e inquebrantable de lo que es bello y bueno. De ahí que de *kuros*, autoridad señorial, provienen los términos *kuriotès*, el *Señorío*, *kurion*, el que tiene rango de Señor, y *kurieuon*, ejerciendo el poder señorial”; *Les noms divins*, 12, §2, 156-159.

22 En el contexto de la *Glossa*, “Thus, the doctrine of God forms the subject matter of Book I, beginning with God’s unity and Trinity. The terms ‘essence’ and ‘person’ describe the immanent Trinity, whereas ‘knowledge,’ ‘will,’ and ‘power’ identify God’s economic relation to the created world. The first book, then, discusses God as the Creator. Book II is dedicated to creation”, Weber, “The Glossa in IV libros Sententiarum”, 96-97.

23 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, “introitus”, 2: “Et hoc dominium significatur per hoc quod sequitur: *Deus Abraham, Deus, etc.* Et quia non erat Dominus ab aeterno, sed solum in aeternum, ideo

necesariamente una referencia o relación a otra cosa respecto de la cual se distingue²⁴; ésta es la tesis de Juan Damasceno²⁵. Por otro lado, como señala Boecio, también podría referirse a la realidad divina pero no referido a su naturaleza sino a su operación²⁶. Finalmente, Alejandro de Hales recupera la definición de Dionisio según la cual se refiere dicho nombre de *dominus* a la sustancia o realidad, es un “nombre sustancial”, representativo de la naturaleza, mediante una *potestad* que se encuentra en ella²⁷.

Sobre este nombre (según refleja el Halense, tras la consideración de las tres propuestas previas), puede decirse que *dominus* es uno de los nombres que se le atribuyen a Dios²⁸, a su naturaleza, no porque provenga de su naturaleza, sino porque le viene de la relación que tiene con lo creado. El nombre, empero, no es relativo –porque la creatura nada puede añadir a Dios–. Y dicho nombre denota positivamente un poder que Dios mismo tiene, no como ejercido (como operación) sino como potestad [*habitudinem*]²⁹. Luego el nombre de *dominus* es nombre sustancial, representativo de la naturaleza, por una *potestad* que se

sequitur: *Et hoc nomen mihi in aeternum*, non ab aeterno”. Está comentando la autoproclamación de Dios (*Ego sum qui sum*) y se refiere a Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 5, §1: “La denominación divina de Ser se extiende a todo lo que es y es por encima de lo que es”; *Les noms divins*, c. 5, §1, 8-9; y Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, c. 9.

24 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 2, n. 11, 31: según Damasceno “qui est” es el nombre de Dios (*De fide orthodoxa*, I, c. 9). “Dios” [*Theos*] sería un nombre demostrativo de la operación “secundum autem operationis”, y no un nombre de naturaleza: “cum operatio et natura differunt nominando, non est nomen naturae”.

25 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 2, n. 11, 32: “«Dominus autem et huiusmodi habitudinem ad ea a quibus distinguuntur ostendunt». Ergo ‘Dominus’ est nomen ad aliquid: ergo non naturae”. Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, c. 9: Es necesario pensar que lo que se dice de Dios ni señala algo esencial ni manifiesta lo que es “sino que manifiesta [...] una relación de las que se distinguen por oposición respecto a algo, o bien alguna de las cosas que acompañan a la naturaleza, o bien una actividad” (*Exposicion de la fe*, I, c. 9, 61; *La foi orthodoxe*, I, c. 9, 190-191).

26 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 2, n. 11, 32: “Respondeo: utrumque est naturae representativum, sicut etiam omne nomen substantiale, sed non a natura impositum. Unde unum est impositum ab operatione, ut dictum est; alterum a potestate coercendi subditos (Boecio, *De Trinitate*, c. 5, PL 64, 1254A) et hoc est quod dicit habitudinem”.

27 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 2, n. 11, 32, con el texto de Dionisio Areopagita: “«Dominatus est non subditorum excellentia tantum, sed omnis bonorum perfectissima et omnimoda possessio, vera et incommutabilis firmitas»”.

28 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 2, 32, apoyándose en Dionisio Areopagita (*De divinis nominibus*, 12, §2) pone, entre los nombres: “«Sanctitas est ab omni iniquatione libera et incontaminata et perfectissima puritas. Regnum est omnis finis et ornatus, legis et ordinis distributio. *Dominatus* est non subditorum excellentia tantum, sed omnis bonorum perfectissima et omnimoda possessio, vera et incommutabilis firmitas. Divinitas...”.

29 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 2, 31: “utrumque est naturae repraesentativum, sicut etiam omne nomen substantiale, sed non a natura impositum. Unde unum est impositum ab operatione, ut dictum est; alterum a potestate coercendi subditos”. Respecto de la potestad, el Halense plantea con más detalle este término resolviendo una polémica, en Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 36, n. 8, 360.

encuentra en ella y que es la de someter [*coercendi*] a las realidades inferiores o sometidas, retomando la definición de Dionisio³⁰.

Lo mismo lo ajusta más a propósito de las objeciones que pone en boca de Pedro Lombardo y San Agustín en relación a la temporalidad del nombre. Glo-sando las palabras del Maestro de las Sentencias sobre los nombres que, con relación de tiempo, convienen a las personas³¹, destaca que aunque haya nombres que se dicen según el tiempo, como *dominus*, lo significan porque por parte del relativo creado hay una modificación o cambio, no porque se suponga un cambio o algo añadido a Dios³². La causalidad añadida lo es respecto del súbdito [*servi*], incluida también su relación al tiempo³³. El texto de San Agustín³⁴ le permite confirmar que la cuestión del tiempo afecta sólo a las criaturas, pero no a Dios en cuanto poseedor del poder de someterlas³⁵.

Por consiguiente, respecto de la atribución a Dios con un nombre relativo, como puede ser ‘Creador’ y ‘Señor’ [*Dominus*], la polémica le permite advertir la diferencia entre *forma y relación*; la primera se dice en sentido absoluto, la

30 En la misma página (*Glossa*, I, d. 2, 32) explica los términos siguiendo a Dionisio en *De divinis nominibus*, cap. 5, § 4): “Nota: quatuor hic dicuntur: ‘causa’ dicitur in quantum omnia ab ipso procedere possunt; ‘creator’ ut res est creata; ut subsistit ‘conservatur’; iterum, in quantum operatur per ipsum creatura dicitur ‘principium naturae’; ‘totum ambiens’ ut conservat in esse et in operando. ‘Substantia’ dicitur quod est, ‘essentia’ quo est, ‘natura’ quo operatur. Et ista quatuor praecedentia continent hoc nomen ‘qui est’”.

31 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 30, 288-290: a saber: donador, creador, señor del tiempo, etc., vemos que algunos de ellos tienen una doble adscripción, unos, como creador, pueden referirse *habitualmente*, y entonces no son términos relativos; otros lo refieren *actualmente*. El texto de Pedro Lombardo, pertenece a *Sententiae in IV libris distinctae*, t. I, pars II (Grottaferrata, Romae: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971): I, d. 30, 220-223; incluido en castellano en: Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, edición de Juan Cruz Cruz, vol. 1/2 (Pamplona: Eunsa, 2004), 211-214.

32 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 30, 290: “dicitur coepisse Dominus cum tempore, cum non possit intelligi Dominus nisi respectu rei super quam habeat dominium, hoc est omnis creatura; non potest autem intelligi creatura sine mutatione de non esse in esse, cum qua necessario cointelligitur tempus, et ita esse servum et tempus esse sunt coeva: propter quod esse tempus et esse Dominum”. Por eso “Deus sive Dominus esset antequam esset tempus nec in tempore coepit esse Dominus”; n. 3, 290.

33 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 30, n. 3, 291: “causalitas non notatur respectu Domini, sed servi: ex tempore enim habet quod sit servus, ad quod consequitur esse Dominum. Unde haec determinatio ‘ex tempore’, cum dicitur ‘Deus est Dominus rei ex tempore’, non determinat verbum quantum ad compositionem, sed ex parte obliqui”; y poco más adelante: “non convertitur sermo, quia per hoc notaretur quod coaequaretur esse temporis non tantum cum esse dominio, sed cum esse eius qui est Dominus”.

34 Agustín de Hipona, *De Trinitate*, V, 16, 17, PL 42, 922.

35 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 30, n. 3, 292: responde con Boecio (*De Trinitate*, c. 5, PL 54, 1254A) “‘dominus’ dupliciter dicitur: uno modo pro potente coercere subditam creaturam, et sic fuit Dominus ante tempus; vel pro eo qui dominatur, et sic non fuit ante, nisi accipiat tempus proprie, prout dicitur mensura motus supercaelestium corporum: sic enim erat Dominus creaturae ante tempus”.

segunda co-intelige otra cosa; por eso se puede decir que comienza la relación, pero no la forma (“coepit relatio esse et non coepit forma”)³⁶, o que la relación se encuentra en Dios (“relatio insit Deo”)³⁷, pero no porque en el ser divino haya algo relativo: *Dominus* señala la esencia de Dios a la que se le atribuye la novedad de la relación que sólo está en la criatura “que depende de la esencia divina”³⁸. Por tanto, “*Dominus*” comprende una relación que comienza en el tiempo porque incluye lo que significa para la criatura”³⁹, que es poner en la criatura la relación a Dios y no al revés pues “non enim est Creator suae creationis vel Dominus sui dominio vel causa suae causalitatis”⁴⁰. Porque la dependencia, la relación, la novedad, se pone en la criatura que es creada, sierva y dependencia⁴¹. La dependencia sólo se pone en lo creado. En Dios el dominio es la misma sustancia de Dios, *ipsa Dei substantia*⁴², y Dios sería *Señor* desde la eternidad aunque faltara la criatura, al significarse la misma esencia divina directamente⁴³.

36 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 30, n. 4, 294: se predica la esencia divina y con ella se entiende también otra cosa, que se refiere a la criatura: “preaeatur essentia divina et cointelligitur alterum; illud autem notatur attribui creaturae”.

37 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 30, n. 4, 293.

38 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 30, n. 4, 294: siguiendo a San Agustín (*De Trinitate*, V, 16, 17, PL 42, 922) “quidam sunt respectus rerum ad invicem secundum dictionem; non quod utrique rei insit relatio secundum se, sed in quantum est possibili accipi a vi cogitativa, quae non potest accipere nisi in collatione quod accipit. Sic ergo aliquando erit duplex respectus in dictione, cum non erit nisi unus in esse. Dictio enim formatur tum secundum intellectum, tum secundum rem. Aliquando autem subest duplex respectus ex parte rei, quando in utraque re fit mutatio, ut in generatione secundum naturam, cum iste est pater et ille filius. Et huiusmodi respectus vere dicuntur relationes; alii vero respectus dicuntur relative relationes. Cum ergo quaeritur quid praedicetur in hac ‘Deus est Dominus’, respondeo: praedicatur essentia divina sub respectu in dictione; non quod respectus sit in ipsa essentia secundum esse, sed in creatura quae dependet ab essentia divina. Quod est videre in ista ‘Deus est creator’ si resolvatur”.

39 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 30, n. 4, 294: “non tamen in rectitudine quoad esse, sed secundum modum dicendi”.

40 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 30, n. 4, 295. También señala lo mismo más adelante: *Glossa*, I, d. 34, n. 1, 342: *Dominus* “non dicunt nisi essentiam connotando aliquid in creaturis”.

41 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 22, n. 6, 218: Decirse según la relación “Secundum relationem dici” se dice de cinco modos: “quia significat relationem, ut ‘paternitas’, filiatio”; vel quia ad similitudinem relativorum dicuntur, ut ‘similis’ et ‘aequalis’, et tamen significant essentiam; vel quia relatio est ratione cuius dicitur, ut ‘haec persona est Pater’; vel quia pro relativis ponuntur, ut ‘Deus de deo’; vel quia in respectu quodam dicuntur ad creaturam, et hoc dicitur intrinsecus, ut hoc nomen ‘incarnatus’; *extrinsecus, ut hoc nomen ‘creator’*”; lo mismo podría decirse de *dominus* que de *creator*.

42 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 31, n. 5, 296: “dominium [en el caso de Dios] non est creatura [algo creado] sed *ipsa Dei substantia*. Nec est sic abstrahere, cum dicitur ‘Deus est dominus’, sicut cum dicitur ‘homo est dominus’. Nam dominium accedit homini, non Deo; sed accedit creaturae ut ei Deus dominetur, in eo quod accedit eam esse. Non enim primo est creatura et consequenter ei dominatur, sed simul sunt tempore et necessario, licet non secundum rationem intelligendi”.

43 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 31, n. 1, 297: Dios es *Dominus* desde la eternidad aunque faltara la criatura, como el sol brilla aunque no haya nada que iluminar. Por eso en “Deus est dominus”, principale praedicatum, scilicet essentia divina, et compraedicatum, scilicet creatura”. O: “si respectus

III. EL DOMINIO QUE COMPETE AL SER HUMANO

Una vez que se ha visto cómo Dios es *Dominus*, Señor de todo lo creado, hay que preguntarse qué dominio ejerce el ser humano y con qué fin. Esta pregunta la responde Alejandro de Hales vinculándola a la misión y posición del ser humano en el mundo. Se justifica con la consideración metafísica y antropológica del último nivel en la constitución del ser humano, como *imago Dei*.

El Halense, como no podía ser de otra manera, considera que el hombre ha sido creado con un fin propio, que no es otro que la felicidad, la beatitud, en el retorno libre a su creador⁴⁴: *el fin natural del hombre es la beatitud o felicidad*⁴⁵.

Pero ese *fin* se comprende mejor cuando se da razón de cuál es la misión que tiene el ser humano en la creación y su posición en ella. La oportunidad de la creación del ser humano⁴⁶ la justifica nuestro franciscano con tres motivos, referidos a Dios –para su alabanza⁴⁷–, a las otras realidades espirituales (los ángeles) –en reparación de su caída⁴⁸– y a la creación. En ésta última se subraya la misión del ser humano como realidad intermedia que conecta el mundo espiritual con el material. El hombre en cierto modo une en sí a lo creado: “siguiendo a Nemesio (*De natura hominis*, c. 1) el ser humano comunica con lo inanimado en el cuerpo, con las plantas por la facultad de nutrición; con los animales irracionales por el movimiento según el apetito; con las naturalezas

creaturae ad Creatorem sit substantialis creaturae, multo fortius significatum in hoc nomine ‘Dominus’, cum dicitur ‘Deus est Dominus’ est substantia divina, licet non significetur; ut substantia enim absolute dicitur, ‘Dominus’ autem ad aliqui”. Cf., respecto de la posesión, *Glossa*, I, d. 8, n. 30, 109-110. También, I, d. 9, n. 6, I, 115.

44 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 1, n. 26, 18: el fin propio del hombre es fruir a Dios, “ad intelligendum Deum, ut eo fruatur a quo facta est”. Y para ello, citando a San Agustín (*De 83 questionibus*, q. 30, PL 40, 20) utiliza y se relaciona con otras realidades racionales “en sociedad”, con las inferiores como eminencia: “Utitur etiam ceteris rationalibus animantibus ad societatem, irrationalibus ad eminentiam. Vitam etiam suam ad id refert, ut Deo fruatur. Ergo se ipsa utitur, quae profecto inchoat miseriam superbiae, si ad se ipsam, non ad Deum referatur. Utitur etiam quibusdam corporibus vivificandis ad beneficentiam: sic enim utitur suo corpore; quibusdam assumendis vel respuendis ad veletudinem, quibusdam tolerandis ad patientiam, quibusdam ordinandis ad iustitiam, quibusdam considerandis ad aliquod veritatis documentum”.

45 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 46, n. 1, 458: “Primam voluntatem vult Deus omnem hominem salvari: propositum enim Dei est quod sit homo bene ordinatus ad beatitudinem de natura”.

46 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 1, n. 25-26, 11. “Nota triplicem utilitatem creationis hominis secundum triplicem respectum: quoad superiorem substantiam, scilicet Deum; quoad inferiorem, scilicet mundum; quoad aequalem, scilicet angelum”.

47 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 1, n. 25-26, 11: “in hoc quod cititur *ad laudandum*, etc.”.

48 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 1, n. 25-26, 11: “in hoc quod *propter reparationem angelicae ruinae*”.

racionales e intelectuales por la razón, la adquisición de virtudes y la búsqueda de la felicidad»⁴⁹.

Como realidad intermedia, adquiere su particular dignidad y potestad: “El hombre es el fin de todas las otras cosas que existen”, por eso “las usamos como siendo ellas por causa de nosotros, pues somos también de algún modo su fin”⁵⁰. Por ello, como las autoridades bíblicas reflejan, el ser humano, que es el último que llega a la existencia tiene una posición *intermedia* en cuanto a su dignidad; intermedia y *conectora* entre el mundo material creado y las creaturas espirituales, para lo cual es la creatura material superior y la inferior de las espirituales⁵¹.

Dicha posición otorga al ser humano una misión específica, que el de Hales expresa como sigue: “está en el medio, entre Dios y el mundo, en cuanto administrador, porque el mundo ha sido hecho para ser administrado por el hombre, y el hombre para ser dirigido por Dios; por eso guía y es guiado”⁵². Y es medio que une diferentes mundos, porque forma parte de ellos y que “toda creatura o es corporal, o animal o espiritual”⁵³. La corporal se extiende en el lugar; la animal vivifica la corporal y la espiritual rige la animal. Y la rige, entonces, adecuadamente cuando al regirla se somete a Dios. Todas ellas se encuentran en el

49 Alejandro de Hales, *Glossa*, III, d. 11, n. 2, 121: “«Communicat [Nemesio...] homo cum inanimatis secundum corpus, et cum plantis per vim nutritibilem, et cum irrationalibus per motum secundum placitum et appetitum. Rationabilibus autem naturis atque intellectualibus coniungitur per rationem, virtutes sequens et beatitudinem concupiscens». «Creator enim gradatim et pre modicum coniunxit diversas naturas, ut unam esse uniuscuiusque generis omnem creaturam constaret. Unde patet esse unum omnium existentium Creatorem»”.

50 Afirma siguiendo a Aristóteles (*Physica*, II, t. 24, 194a 34-35), “Homo est finis omnium eorum quae sunt”. “Nosque his omnibus utamur tamquam nostra causa sint: sumus enim et nos aliquo modo finis”; Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 1, n. 25-26, 11. Añade también el testimonio de Isaac Israeli: “Homo in generatione naturali ultimum est et elementa prima; unde homo vere meretur nomen compositionis”.

51 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 1, n. 25-26, 11: “Respondeo: secundum existentiam ultimus est; secundum dignitatem tamen dicitur in medio positus, quoniam superior est aliis creaturis et inferior angelis”.

52 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 1, n. 25-26, 11: “Vel dicatur quod est in medio quoad ministrationem, inter Deum scilicet et mundum, quoniam mundus factus est ut ministret homini, homo vero ut ministret Deo; unde ministrat et ei ministratur”.

53 En otro lugar Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 3, n. 36, 56 reitera la composición de los tres tipos de creaturas con ocasión del alma humana, su diversidad y unidad: “ut dicit Aristoteles in libro *De causis* (§3) «omnis anima nobilis tres habet operationes: animalem, intellectualem et divinam». Secundum animalem est vivere; secundum intellectualem, intelligere; secundum divinam, esse. Ista ergo potentiae sunt una essentia, una mens formaliter, id est non ab alia forma priori quamvis effective sint a Deo. Et sunt aliis principium vitae quia secundum animalem inest ipsi substantiae animae vivere, secundum quod est principium omnium motuum in corpore et vivit se ipsa; et sic substantia animae dicitur una vita. In quantum communicat cum operatione intellectualem, dicitur mens. In quantum communicat cum divina dicitur essentia una, secundum quam dicitur esse”.

hombre; por consiguiente todas las creaturas están en el ser humano⁵⁴; y como su fin, no como un fin externo a ellas sino formando parte, un fin interno: “el ser humano es el fin de las criaturas, pero no como un fin externo [*extra*] sino interno [*intra*]⁵⁵, y un fin que las lleva de diverso modo a Dios⁵⁶ (pues el de Hales distingue como Lombardo *uti, frui*; lo útil y lo bueno⁵⁷, lo que es y se busca por sí, *propter se*, o por causa de otro⁵⁸) y que ya desde Aristóteles va asociado a la definición de libertad⁵⁹.

54 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 3, n. 2, 38. Explica Hales además que “omnis” señala las partes según la especie, como si el hombre fuera toda creatura en general; y ‘totum’ señala las partes integrales, todas las partes de un individuo. En el texto, citando la *Glossa* (PL 191, 1444B) “Omnis creatura vel corporalis vel spiritualis vel animalis. Corporalis per loca tenditur, animalis vivificat corporalem, spiritualis regit animale. Et tunc bene regit, cum regenti Deo se subicit. Haec autem omnis in homine. Omnis igitur creatura est in homine”.

55 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 48, n. 1, I, 482: “Deus est principium creaturarum et homo est finis earum; sed non finis extra sed intra”.

56 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 1, n. 26, 18: dice Hales con palabras de San Agustín (*De 83 questionibus*, q. 30; PL 40, 20): “Utitur etiam ceteris rationalibus animantibus ad societatem, irrationalibus ad eminentiam. Vitam etiam suam ad id refert, ut Deo fruatur. Ergo se ipsa utitur, quae profecto inchoat miseriam superbiae, si ad se ipsam, non ad Deum referatur”. Y con otro texto de San Agustín (*De Trinitate*, IX, c. 8, 13; PL 42, 968): “sit aut inferior creatura, inferiori utendum est ad Deum; pari autem fruendum sed in Deo. Sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te, sic ergo illo quem diligis tamquam te ipsum. [...] fruimur proximo in Deo [...]. Inferiori frui non possumus. In hoc enim habet rationalis creatura praerogativam: ipsa enim, secundum intellectum, ad imaginem et similitudinem Dei facta est. Ut ergo consideratur imago in ratione eius cuius est imago, sic sumitur ut ipsum et est frui [...] Non inferiori fruendum est: nam inferior non est imago, ut in ea reluceat Deus ut in imagine, et tunc maxime cum erit in patria frui”; *Glossa*, I, d. 1, n. 26, 19.

57 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 1, n. 38, 24: “Utilitas est ducens in finem. Bonitas est illud ad quod ducitur. Utile est occasio ducendi”.

58 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 1, n. 41, 26: “Propter se dupliciter dicitur: uno modo it idem est quod ‘per se’, secundum quod excludit ‘per accidens’. Et sic propter se virtutes expetendae quia sunt de genere honesti, et ‘honestum est ut dicit Tullius [...], quod sua vi nos trahit et dignitate nos allicit’. Alio modo dicitur ‘propter se’ secundum quod excludit ‘propter aliud’; et sic virtutes non propter se appetuntur. Item, cum dicitur: beatitudo creata propter se appetitur, ‘propter’ nota tibi non ‘propter aliud terminum’ quia ipsa est in ratione ultimi termini; est tamen propter aliud finem, scilicet propter beatitudinem increatam”. Un trabajo con ulterior bibliografía sobre la noción tomista de “causa sui” atribuida al ser humano, en: Juliana Peiró, M^a Idoya Zorroza, “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino”, *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 9 (2014): 435-449.

59 Resulta de especial interés la teoría del libre arbitrio en Hales, a la que le da un espacio anterior a las facultades intelectual y volitiva; p. ejemplo: Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 24, n. 5, 209; II, d. 24, n. 8, 212; II, d. 24, n. 9, 213; II, d. 35, n. 8, 340. Sería un tema de interés para ver la evolución de la teoría franciscana de libertad que se advierte en su novedad ya en Escoto; cf. Alessandro Ghisalberti, “Il rinnovamento del concetto di libertà in Duns Scoto”, *Itinerarium. Revista Cuadrimestral de Cultura* 55, 195 (2009): 441-455; Francisco León Florido, “Claves escotistas en el pensamiento político moderno: distinción formal y potencia absoluta”, *Itinerarium. Revista Cuadrimestral de Cultura* 55, 195 (2009): 549-561.

Por ser fin de lo creado, ejerce sobre ello *dominio* (un dominio que el *Génesis* refleja en sus primeros capítulos⁶⁰), si bien es un dominio distinto del que ejerce su creador (que es *principium per creationem*), pues es –según Hales– un dominio por *generación*⁶¹. En dicho dominio el hombre encuentra *utilidad*, tanto en el estado de naturaleza íntegra como en el naturaleza caída⁶², con las realidades sobre las que ejerce dicho dominio: bien sea en la apropiación de dichas realidades para resolver la indeterminación natural y la satisfacción de las necesidades vitales⁶³, como también en su conocimiento o la delectación en su belleza como vía de manifestación de su creador.

Dicha relación de dominio es semejante a la que el ser humano ejerce sobre su propia corporalidad, presidida y guiada por la naturaleza racional y espiritual⁶⁴. Pues el dominio sobre realidades exteriores se deriva, afirma Alejandro de Hales, en primer lugar, de la propiedad sobre las propias acciones: el ser

60 *Génesis*, 1, 26: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, y en las aves de los cielos, y en las bestias, etc.”; 1, 28: “Y los bendijo Dios y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sojuzgadla; ejerced dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra”; 2, 15: “Entonces el Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el huerto del Edén, para que lo cultivara y lo cuidara”; 2, 19: “Y el Señor Dios formó de la tierra todo animal del campo y toda ave del cielo, y los trajo al hombre para ver cómo los llamaría; y como el hombre llamó a cada ser viviente, ése fue su nombre”.

61 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 18, n. 1, 157; Hales habla del dominio del hombre y distingue: “Deus est principium omnium per creationem, sic homo est principium omnium hominum per generationem. Secunda ratio est quod in hoc exaltatur humilitas hominis et deprimitur superbia diaboli. Tertia ratio est quod, per hoc quod omnes ex uno descendebant, notatur maior dilectio hominum ad invicem: unde ex viro formatur mulier et non e converso (*1 Cor.*, 11, 3; *1 Pet.*, 3, 1)”.

62 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 15, n. 6, 139-140: con las palabras de Damasceno (*De fide orthodoxa*, II, c. 10: “no existe ningún animal ni planta en el que el Creador no haya dejado alguna propiedad útil para las necesidades del hombre. Al conocer todo antes de su creación, Dios sabía que el hombre habría de incurrir en una transgresión libre, y ser entregado a la corrupción. Todo lo creó para su uso oportuno”; *Exposición de la fe*, II, c. 10, 105) “Qui omnia ante generationem eorum novit, sciens quod homo transgresor fieret, omnia *ad opportunum usum creavit*. Ante transgressionem omnia erant subiecta, sed homini erat coniunctus saepens delectabilibus motibus. Nunc autem non est inutilis usus creaturarum, scilicet ferarum terrens et ad cognitionem et ad Dei invocationem ferens”.

63 En este sentido, no es inadecuado recordar que para Aristóteles, el ser humano es un ser que tiene, pero a distintos niveles: hay un tener según el cuerpo, según el conocer o según los hábitos; cf. Juan Cruz Cruz, “Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial”, *Anuario Filosófico* 33 (2000): 735-771.

64 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 23, n. 8-9, 204: citando a San Agustín (*De civitate Dei*, XII, c. 1, n. 3) “«Sicut melior est natura sentiens cum dolet, quam lapis qui nullo modo dolere potest; sic rationalis natura praestantior est, etiam misera, quam natura quae sensus vel rationis est experta» [...] (*Super genesim*, cf. *Sermo*, 106, n. 3, PL 39, 1053) «Sicut vis rationalis in homine ad alias potentias sic se habet homo ad alia animalia regenda. Unde quamdiu aliae potentiae subiectae erant rationi, tamdiu alia animalia subiecta eran homini»”.

dueño de las propias acciones⁶⁵ es condición necesaria para serlo de otra realidad.

Finalmente, aunque en la exposición de Hales es un tema transversal que acompaña todo el texto, el que el ser humano sea fin de lo creado se vincula de una manera particular con su carácter de realidad creada *a imagen* y semejanza⁶⁶; en último término, la raíz del dominio se encuentra en que el hombre en cuanto es creado a imagen y semejanza de Dios⁶⁷. Sobre este tema Alejandro de Hales dedica una cuestión disputada⁶⁸: “Quaestio est de imagine creationis, secundum quod dicitur rationalis creatura facta ad imaginem et similitudinem Dei”⁶⁹. En ella se concentran un haz de problemas tanto teológicos (el Verbo y Cristo como imagen⁷⁰; diversas imágenes en el hombre: creación y recreación, etc.), como metafísicos (qué constituye en el ser humano el ser *a imagen*⁷¹, especialmente como imagen creada, no procedente; y su definición como *persona*⁷²); antropológicos (la reiteración de la trinidad divina en lo que constituye y manifiesta la humanidad, como la analítica de facultades), etc. Esto es debido a que en la noción de imagen se concretan: la vinculación del ser humano a Dios y a la Trinidad, su carácter específico en lo creado, la raíz de su originalidad ontológica, entre otros. La particularidad de que sólo la criatura racional ha sido creada “a imagen” de Dios es considerada por Hales en esta cuestión⁷³ determinando que lo es por su racionalidad⁷⁴, entre otros

65 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 14, n. 11, 136. “nostrorum actuum autem nequaquam. Nos enim liberi arbitrii a Domino conditore creati, sumus domini nostrorum actuum. Non autem causa sunt alicuius eorum quae sunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur, signa autem magis sunt. Sustendo tamen opinionem Philosophorum, dici potest quod sint causae, non tamen cause suficientes, licet aliquo modo causae sint”.

66 Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 15, n. 9, 142.

67 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 8, n. 16, 103.

68 Alejandro de Hales, *De imagine*, q. 26, en vol. I, 467-485. La misma cuestión la trata en *Summa*, I, nn. 413-418; II-1, nn. 336-342; *Glossa*, I, d. 2, nn. 14-18; d. 3, nn. 30-49; II, d. 15-16. Puede señalarse el tratamiento de Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 3 y II, d. 16, y sus comentaristas.

69 Alejandro de Hales, *De imagine*, disp. 1, 467.

70 Alejandro de Hales, *De imagine*, disp. 1, m. 1, 467.

71 Alejandro de Hales, *De imagine*, disp. 1, m. 1, n. 4, 469; entre las referencias: Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 16, c. 3; *De spiritu et anima*, c. 35, PL 40, 805; *De diversis quaestionibus* 83, q. 74, PL 40, 86; Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, VI, c. 11, PL 196, 975; San Agustín, *De Trinitate*, VII, c. 6, n. 12, PL 42, 946; Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 16, c. 4.

72 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 23, n. 4, 223, entre otros lugares.

73 Alejandro de Hales, *De imagine*, disp. 1, m. 2, 469.

74 Alejandro de Hales, *De imagine*, disp. 1, m. 2, n. 7, 469; “Expressam similitudinem, ut fuit possibile, non est invenire nisi in rationali parte nostri”; allí hace referencia a la noción de imitación que da Aristóteles, generación por imitación. Aduce testimonios escriturísticos, como *Eclesiástico*, 17, 1-3; la *Glossa*, PL 109, 875: “Secundum imaginem suptam fecit illum... et dedit illi potestatem: Quia in hoc quoque factus est homo ad imaginem Dei, quo irrationalibus ratione antecedit et ea regit et dominatur in eis, et omnium Creatorem cognovit. Estos dos “membrum” 2 y 3 son paralelos a *Summa*, II, I, nn. 337, 340; *Glossa*, II, d. 15, n. 8; d. 16, nn. 1 y 5.

motivos⁷⁵, entre los que se encuentran la vinculación con Cristo⁷⁶, la imagen de la recreación y la unión personal⁷⁷.

IV. EL DOMINIO DE PROPIEDAD

Se ha visto en el anterior epígrafe que Hales atribuye al hombre un dominio propio pero derivado, vinculado a su definición como realidad creada *a imagen* de Dios. El dominio manifiesta que es una realidad llamada a cumplir una función mediadora entre Dios y lo creado, de una parte, y lo espiritual y lo material, de otra, así como a la misión de finalizar lo creado para retornarlo a Dios. Esto así presentado resume la fundamentación teológica y metafísica del dominio humano sobre la realidad que justifica la existencia de alguna propiedad.

Si bien no encontramos en Hales un desarrollo del dominio en cuanto propiedad con los desarrollos teológico-jurídicos del tema –que sí se harán a partir del siglo XIV, donde con ocasión de la restitución se elaborarán extensos y complejos tratados de justicia conmutativa donde el teólogo incursiona en precisos problemas de alcance moral y jurídico–, sí realiza unas interesantes aportaciones en sus escritos determinando algunos problemas centrales sobre la propiedad como determinación de la posesión y relación de la persona con lo real.

Por un lado, sobre la propiedad, Hales la supone cuando discute algunos problemas referidos a la justicia; por ejemplo, el origen de la ley natural, o la inmutabilidad de las leyes divinas y la justicia de Dios quien (más allá de lo justo en lo humano, porque Él no se puede sujetar a relaciones de igualdad con los hombres o con lo creado), es el verdadero señor de todos los bienes y su destino, título que adquiere por ser su creador⁷⁸. Por otro lado, hay, además, una

75 Sólo lo sería el hombre y no el ángel apelando a la relación alma-cuerpo, unidad-pluralidad, relación del hombre con Cristo, cf. Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 3, n. 38; I, d. 28, n. 5; III, d. 1, n. 4 y 24; Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 27, c. 3; III, d. 1, c. 1.

76 Alejandro de Hales, *De imagine*, disp. 1, m. 3, n. 15, 471-472.

77 Alejandro de Hales, *De imagine*, disp. 1, m. 3, n. 15-16, 472-473. Sobre si es más imagen el ángel que el hombre, Hales responde que el hombre es imagen, mientras que el ángel es *similitudinis signaculum*, Alejandro de Hales, *Glossa*, II, d. 16, n. 1, 145-146.

78 Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 48, n. 12, 481, por ejemplo, cuando comenta el pasaje del *Antiguo Testamento* en que se relata cómo Dios pide dar muerte a otro y usurpar los bienes de otro pueblo. Ante ello dice Hales: “Nam res quae eran Aegyptiorum, cum eorum erant ex dispensatione Domini superioris, poterant ex eadem dispensatione transferri in dominium Iudaeorum, et non esset aliquod malum in genere. Licet autem homo totaliter sit subiectus, nihilominus est malum in genere interficere nec potest non esse malum in genere”. Sobre este tema se concretará una amplia polémica en autores posteriores sobre la derogabilidad e inmutabilidad de las leyes divinas y su relación con la ley natural. Al respecto, puede ser interesante el estudio sobre la ley natural en Hales: Heinz-Meinolf Stamm, “Die naturrechtslehre bei Alexander Von Hales, Bonaventura und Johannes Duns Scotus”, *Antonianum* 72,

interesante apreciación en la obra del de Hales, que precisa el valor de los bienes y realidades materiales para la vida humana, enmarcada en la dilucidación de qué es lo necesario y lo superfluo⁷⁹.

En relación a lo primero, desde algunas autoridades (como San Agustín o San Isidoro de Sevilla, textos recogidos por el *Corpus iuris canonici*)⁸⁰, se había defendido la común posesión de todos los bienes en el estado originario, al igual que la libertad, como ejemplos de ley natural, que incluía también la restitución de lo poseído injustamente. El origen de la propiedad y de la servidumbre estaría asociado al derecho positivo, es decir, a la determinación racional de lo que compete al hombre; o bien a la caída y pérdida del estado originario⁸¹.

Alejandro de Hales afronta la propuesta de San Isidoro con dos objeciones: si por ley natural es tanto la comunidad de bienes como la restitución (que supone la apropiación), entonces también es de ley natural la apropiación; además, es contrario a la ley natural el robo o la sustracción de lo ajeno, por tanto es de

4 (1997): 673-683. Por eso, *justicia* significa algo diverso aplicado a Dios y a los hombres. En Dios justicia es “condecencia bonitatis Dei”; Alejandro de Hales, *Glossa*, I, d. 46, n. 5, 462. La definición de justicia en el ámbito propio del ser humano tiene, según Alejandro de Hales (*Glossa*, I, d. 2, n. 5, 29) una doble extensión, más amplia o más estricta, general o especial: “Iustitia uno modo sumitur generaliter, in quantum dicit ordinem rectum ad Deum et ad proximum; et sic comprehendit fidem. Aliter ut tribuit unicuique extra se quod suum est, et intelligitur de proximo; et sic est virtus specialis”.

79 Un especial desarrollo lo realiza Hales en su tratado *De superfluo*, una de las cuestiones disputadas que impartió como profesor en la Universidad de París. En los “Prolegomena” a la obra citada se menciona que fue profesor en París por 20 años “quod cum factus est frater Minor, iam fuerat «bene per 20 annos simul regens Parisius in duabus Facultatibus», in artibus scilicet et in theologia”: Alejandro de Hales, *Quaestiones disputatae ‘antequam esset frater’, nunc primum editae* (Quaracchi, Florentiae: PP. Collegii S. Bonaventurae), 3 vols., vol. I (qq. 1-33), 1960, la cuestión 16: *De superfluo*, 274-292 (cit. *De superfluo*).

80 Por ejemplo, San Agustín de Hipona, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, tr. 6, c. 1, n. 25 (PL 35, col. 1436-1437): “Unde quisque possidet quod possidet? nonne iure humano? Nam iure divino, Domini est terra et plenitudo eius: pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. Iure tamen humano dicit: Haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Iure ergo humano, iure imperatorum. Quare? Quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano”. El texto de San Isidoro de Sevilla, *Etimologiarum*, V, 2-4 (PL 82, col. 198-199): “Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant [...]. Fas lex divina est, ius lex humana [...]. [4] Ius autem naturale [est], aut civile, aut gentium. Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut [...] communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur”; este mismo texto había sido reiterado en el *corpus iuris* por Graciano (*Decretum*, dist. 1, c. 7, *Ius naturale*), con el efecto configurador que tuvo en la legislación e intelectualidad europea. El texto de San Isidoro lo cita en Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 4, cap. 2, vol. 4, 351.

81 La idea de *caída* se presenta también en uno de los textos recogidos en el *Decretum* de Graciano: Parte 2ª, causa 12, q. 1, cánones 2, 8, 9, col. 677 ss. “Opinio quorundam est quod in lege naturali quaedam sunt sicut praecepta et prohibiciones..., quaedam autem sicut demonstrationes, ut omnia esse communia omnibus. Et differt demonstratio legis naturalis a praeceptis sicut consilium a praeceptis”; Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 3, cap. 2, vol. 4, 348.

ley natural la posesión de algo como propio⁸². Ante San Agustín, si apropiarse de lo ajeno es contrario al derecho natural, la apropiación separada de lo que es común también será contraria al derecho natural.

Ante ambas propuestas Alejandro de Hales vincula dominio y propiedad de una manera precisa⁸³, señalando que la ley natural dicta lo debido en el estado de naturaleza o gracia, y también el de naturaleza caída pues “es la misma regla o razón por la que dicta en la naturaleza bien instituida, por utilidad, que todas las cosas sean comunes y por la que dicta que después del pecado algo sea propio”⁸⁴. En relación con ellas y atendiendo a su diferencia “dicta la comunidad y la apropiación” de manera diferente y por distintos motivos⁸⁵.

Y lo hace distinguiendo sobre todo, tres niveles, lo debido, lo bueno y lo justo, y planteando en todos momentos la propiedad (con las cosas) junto con la comunión (o comunicación, común acción con los otros): “la ley natural dictamina diversamente respecto a la comunión de bienes y a la propiedad, pues establece algo o como debido, o como bueno y o como justo”⁸⁶.

–El ámbito de lo debido remite a la necesidad que conecta el *uso* de los bienes con su fin propio: la consecución del fin propio del hombre en relación

82 Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 4, membrum 3, cap. 2, t. IV, 362.

83 Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 4, cap. 2, t. IV, 350; propios de la ley natural en estado de naturaleza íntegra (la comunidad de bienes) y de naturaleza caída por el pecado: “lex naturalis est principium ad omne ius morale, secundum quod vita hominis debeat ordinari [...]. Secundum ergo quod lex naturalis respicit ius naturae primo modo, est assignatio ipsius ab Isidoro, quia ius naturale primo modo, est aut ordinat naturam ratione speciei aut ratione singularis. Si ratione speciei, secundum hoc sumuntur istae sanctiones: ‘maris et feminae coniunctio, liberorum educatio et successio’. Si ordinat naturam ratione singularis, sic sunt quaedam sanctiones eius respectu naturae institutae, quaedam autem respectu status naturae lapsae. Respectu autem naturae bene institutae sunt duae, scilicet ‘communis omnium possessio et omnium una libertas’; sed una est respectu rerum, scilicet ista ‘communis omnium possessio’; alia autem est respectu personarum, scilicet ‘omnium una libertas’. Respectu autem status naturae lapsae habet alias sanctiones. [...] Defectus autem ille fuit defectus respectu rerum et secundum hoc sunt duae sanctiones, scilicet ‘acquisitio et restitutio’ [...] una est in acquirendo proprium haec scilicet, ‘acquisitio omnium quae [...] quidem nullius sunt domini’”. Más adelante, 352: “Sunt enim quaedam in dictatione eius in ratione utilis, ut quod confert ad finem, et hoc modo dictat in natura bene instituta omnia esse communia et libertatem, etc.: [...] et sic dictat post peccatum aliquid esse proprium”. II, inq. 2, q. 4, membrum 3, cap. 2, 362.

84 Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 4, cap. 2, t. IV, 351: “eadem est regula vel ratio secundum quam dictat in ratione utilis in natura bene instituta omnia esse communia et secundum quam dictat in ratione expedientis in natura lapsa aliqua esse propria”.

85 Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 4, t. IV, 363: “lex naturalis circa communionem et proprietatem dictat differenter: dictat enim aliquid quia debitum, aliquid quia bonum et aliquid quia aequum”.

86 Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 4, membrum 3, cap. 2, 363. Es algo más complejo que lo afirmado comúnmente, como en Janet Coleman, “Property and poverty”, en *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, edited by J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 615.

con el mundo y con los otros: “Como *debido*, determina que en estado de necesidad todas las cosas son comunes, pues en esta situación todas se han de comunicar y, por tanto, la comunicación es de precepto. Este dictamen se refiere a las cosas necesarias para la sustentación de las personas”⁸⁷.

–El ámbito de lo ‘bueno’ se correspondería a lo adecuado y conveniente, de ahí que la doble situación en la que puede encontrarse el ser humano señalan como adecuados varios modos en que esa relación con las cosas pueda hacerse: “Como *bueno*, la ley natural respecto de la comunión y propiedad, en estado de naturaleza bien ordenada dictaba que todas las cosas fuesen comunes, pero en estado de naturaleza corrompida establece que es bueno que algunas cosas sean propias; en otro caso [...] no se sostendría la sociedad humana [...]. De este modo, en relación a los diversos estados determina que es bueno que todas las cosas sean comunes y que algunas sean propias”⁸⁸.

–Finalmente, la propiedad en el marco de la justicia en el seno de una comunidad de personas que se rige por la equidad y las normas que rigen una comunidad: “Como *justo* [...] según la norma de la equidad establece que algunas cosas no son apropiables [...] y, asimismo que otras lo son y que se conceden al ocupante si no son de nadie”⁸⁹.

Así, a la propuesta de San Isidoro de que “por derecho natural todas las cosas son comunes y que hay una libertad para todos”, y “algunas son apropiadas [*propria*] por algunos”⁹⁰, Alejandro de Hales añade “y esto fue antes del pecado [*original*]”. No se plantea la propiedad como una positivación de un dominio abstracto, sino que la vincula a la ley natural, pero adecuada a su doble estado: como naturaleza íntegra y como la naturaleza caída: “ambas [la comunidad y la apropiación] se dan por ley natural. [...] Así también la ley natural dice que en la naturaleza sana todas las cosas sean comunes y que así debe ser; y sin embargo, la misma dará propiedad a la naturaleza enferma; y esto no modifica [la ley natural] porque es la misma razón la que dicta que en la naturaleza bien

87 Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 4, membrum 3, cap. 2, 363.

88 Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 4, membrum 3, cap. 2, 363.

89 Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 4, membrum 3, cap. 2, 362. La traducción de este texto está apoyada (con cambios) en Restituto Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico de la escolástica: desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, 2 vols., v. II (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975), 305-306.

90 “Dicendum quod iure naturali essent omnia communia et omnium una libertas, hoc fuit ante peccatum; post peccatum quaedam sunt quibusdam propria”; Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 3, cap. 2, 348.

instituida todas las cosas sean comunes, y la que dicta que algunas sean apropiadas en la naturaleza caída [*destituta*] por el pecado”⁹¹.

De un segundo modo se aclara la relación del ser humano con lo real desde la cuestión *De superfluo*⁹² en el Halense. En ella se advierte que los bienes han sido dados a todos los hombres en común para el cumplimiento de su fin específico. Por eso “lo superfluo”, es decir, tener, retener o derrochar algo que en y por sí mismo es necesario para el logro del fin humano, y que se vuelve tal por un uso desordenado, tiene la cualidad de hacerse contra el derecho natural⁹³. Uno de los argumentos de más interés es retener lo superfluo es la acción negativa de no realizar la comunicación debida de bienes con los otros con los que formamos parte de una comunidad, y que supone la inicial comunidad de bienes⁹⁴; por ello se puede concluir (con San Agustín⁹⁵) que tener lo superfluo es lo mismo que tener lo que es de otro.

Además, señala Alejandro de Hales los bienes (especialmente, los bienes necesarios para la vida humana como tal) se vinculan con el ser humano de dos

91 Alejandro de Hales, *Summa*, II, inq. 2, q. 3, cap. 2, 348: “haec duo sunt per legem naturalem. Sicut enim ars medicinae dicitur vinum esse sanum et eadem ars negat vinum aegro, ita eadem lex naturalis dicit quod sanae naturae omnia sunt communia et quod ita debet esse, et tamen eadem dabit naturae aegrae proprietatem; nec mutatur propter hoc quantum ad rationem sanctionis, immo eadem ratio, quae dicitur omnia esse communia in natura bene instituta, dicitur aliqua esse propria in natura destituta per peccatum”. Cf. John Kilcullen, “The Origin of Property: Ockham, Grotius, Pufendorf, and some others”. En *William of Ockham, Work of Ninety Days*, translated and edited by John Kilcullen and John Scott, 883-932 (Lewiston: Mellen, 2001) disponible online, agosto 2016, http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/the_origin_of_property_ockham_grotius_pufendorf_and_some_others/.

92 En la edición que manejamos Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, n. 1, 274-275: “1. Quaeritur de superfluo: primo quid sit superfluum; secundo utrum sit determinare superfluum circa singula; tertio utrum habere superfluum sit peccatum; quarto sub quo peccato contineatur superfluitas secundum quod dividitur per tria, per superfluitatem in acquirendo, in retinendo et dispensando. Sexto quaeritur utrum superfluum repugnet iuri naturali; postea si habeat aliquid oppositum sibi ex parte diminutionis, sicut subtrahere necessarium, et utrum subtrahere necessarium sit peccatum, et si sic, utrum sit maius peccatum quam habere superfluum”; nos remite a la *Glossa*, III, d. 33, n. 7-9, 390-395; IV, d. 15, n. 15 III, 235.

93 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 6, 285. Refiere esta cuestión a *Summa*, III, 2, n. 257.

94 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 6, n. 27, 285: “retinere superfluum est non communicare alteri quod necessarium est illi; et hoc est contra hoc quod est ‘omnia esse communia’ (Isidoro, *Etym.*, V, c. 3, n. 1, PL 82, 199B); ergo repugnat iuri naturali”.

95 La cita (*Enar. In Ps. 147*, n. 12, PL 37, 1922) es: “Superflua divitum, necessaria sunt pauperum. Res alienae possidentur, cum superflua possidentur”, en la conclusión de Hales: “res alienae possidentur cum superflua possidentur”. Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 6, n. 29, 285-286. Realiza ulteriormente una fina delimitación del *cómo* (intención, circunstancias, etc.) en la que no vamos a detenernos, como la diferencia entre tener y retener, si es momento de extrema necesidad, etc. En ese sentido, hay afinidad (aunque también diferencia) entre retener y robar, asociados a dos vicios (*De superfluo*, disp. 1, m. 7, 286)

maneras: una, como lo necesario (o su contrario) por relación a la persona particular; la segunda, por relación a la persona en comunidad⁹⁶. Esta división le lleva a la caracterización de lo superfluo⁹⁷ y nos advierte, ya de entrada, que al ser el hombre una realidad naturalmente social, cumple una función de servicio y utilidad para los otros en un entretejido social complejo. Y desde ambas maneras, se advierte la función necesaria que cumple la realidad en cuanto conectada con el ser humano (que es su fin).

Allí, primero define lo superfluo en relación a uno mismo como lo que no es necesario a la naturaleza o a la persona atendiendo a las circunstancias de tiempo y lugar⁹⁸. Lo superfluo, en el segundo sentido en el que se considera al ser humano en comunicación interpersonal se refiere a todo aquello que carece de justificación por justicia o pía utilidad⁹⁹. Luego “superfluo” es todo aquello que uno tiene y que no es necesario ni para sí ni para ponerlo en servicio de otros.

La justificación de esta extensión de lo superfluo exige a Alejandro de Hales redefinir dos sentidos de “lo propio”, la “propiedad”: “hay cosas propias y otras son ajenas; unas son ajenas en cuanto al uso y otras además en cuanto a la propiedad”¹⁰⁰. Siguiendo la distinción agustiniana que recupera Pedro Lombardo: en lo real hay realidades que se pueden usar [*utendum*], otras que se pueden gozar [*fruendum*], puesto que unas son mediales, y lo son en cuanto se

96 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 1, n. 2, 275: “Contingit enim hominem dupliciter considerare, quia aut prout est singularis homo in se, aut ut est membrum Ecclesiae. Si ut est singularis homo consideretur in se, sic superfluum determinatur respectu necessitatis propriae. Si consideretur homo ut membrum Ecclesiae, tunc determinatur superfluum non tantum penes necessitatem propriam, sed penes utilitatem aliorum; sicut membrum corporis non solum quaerit quod sibi expedit, sed commembris suis”.

97 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 1, n. 3, 275, comparando lo que es ‘otiosum’ en la expresión con lo que es ‘superfluum’ en la posesión: “otiosum in verbis est «quod caret ratione piae necessitatis sive piae utilitatis, et ratione iustae necessitatis» (citando a Gregorio, *Moralium*, VII, c. 37, n. 58, PL 75, 800)”. En el mismo lugar: “quaeritur enim si habere superfluum dicitur respectu propriae necessitatis, vel respectu necessitatis alienae”.

98 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 1, n. 5, 276: “superfluum est quod est praeter necessitatem naturae vel personae secundum locum et tempus”.

99 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 1, n. 5, 276: “Penes secundum autem modum sic definitur: quod caret ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis. Si enim aliquis esset, qui haberet aliquid quod non esset sibi necessarium, nec sibi pro aliis, hoc esset superfluum; et sic aliena sunt superflua”.

100 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 1, n. 5, 276: “Et notandum quod quaedam sunt propria, quaedam aliena; quaedam vero sunt aliena quoad usum, quaedam quoad proprietatem”. Puede verse la posterior tematización del uso en franciscanos ulteriores en Jonathan Robinson. *William of Ockham's Early Theory of Property. Rights in Context* (Leiden: Brill, 2013), 175-226.

orientan y llevan a la realidad que cumple como fin y no son para ni por ninguna otra¹⁰¹.

No hay una determinación exacta sino prudencial de qué sea lo superfluo, porque depende del sujeto y sus circunstancias¹⁰², incluyendo también las costumbres particulares de una comunidad. Por ello no pueden determinarse *a priori* y de manera unívoca las condiciones singulares, aunque sí pueden encontrarse condiciones comunes según tipos específicos (lo que necesita un clérigo, laico, religioso...), lo mismo que hace un médico.

Para ello debe tenerse en cuenta, por ejemplo, lo necesario no tanto al individuo como para la naturaleza específica, lo cual menciona Hales cuando da una nueva precisión de “lo superfluo” precisando si se peca (es decir, si retener lo superfluo es moralmente malo¹⁰³ o es indiferente¹⁰⁴) reteniendo algo; y determina que algo puede ser superfluo de dos modos: el primero, como se ha dicho antes, porque queda fuera de lo necesario considerando el tiempo y el lugar (y éste no puede darse sin pecado¹⁰⁵); el segundo, todo lo que se exige no para la satisfacción de la realidad individual sino la propia naturaleza común al género humano¹⁰⁶, pues en algún caso el tener lo superfluo para proveer a otros en su necesidad, no es un mal sino algo meritorio¹⁰⁷.

Esta reflexión sobre lo superfluo permite al de Hales plantear cuál es el papel que los bienes materiales tienen en la vida de una persona y una comunidad, al tratarse de “rebus magnis et ordinantur ad finem”: ciertamente, es

101 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 1, n. 5, 276: “Illa quae propria sunt, illis utendum est, et non fruendum, quia nullis temporalibus fruendum est, sed omnia referenda sunt ad illud quo fruendum est; qui autem fruuntur iis, peccant (Agustín, *De doctrina christiana*, I, c. 3-4, PL 34, 20s); (Lombardo, *Sententiae*, I, d. 1, c. 2, 15). Item aliena quoad usum dispensanda sunt; quae vero aliena sunt quoad proprietatem, resitutuenda sunt, sicut illa quae habent raptores et usurarii. Necessitas ergo ad usum pertinet, utilitas vero ad dispensationem; sed quod raptores et usurarii habent, non est eorum quoad usum vel necessitatem, sed tantum ad restituendum”.

102 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 2, n. 6, 277: si puede determinarse lo superfluo en particular, objetando con Aristóteles (*Ethica*, II, 6, 1106b 3-4) que “superfluum determinatur secundum condiciones personarum, et condiciones personarum sunt infinitae, non contingit ut videtur ipsum definiri”.

103 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 3, n. 8, p. 278; n. 10, pp. 278-279 (utiliza como autoridades *I Tim.*, 6, 8 y su *Glossa*, PL 192, 358; *Deut.*, 3, 19; y su *Glossa*, PG 12, 777; Gregorio, *Moralia*, XXVII, c. 13, n. 25, PL 76, 413B).

104 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 3, n. 9, 278: utiliza como fuente, Agustín, *Sermo 61*, c. 11, n. 12, PL 38, 414.

105 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 3, n. 12, 279: “quod est praeter necessitatem loci et temporis”.

106 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 3, n. 12, 279: con San Agustín en *De libero arbitrio*, c. 16, n. 48, PL 32, 1294: “Tantum sat est, quantum exigit in suo genere conservandae naturae modus”.

107 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 3, n. 14, 280.

propio de la realidad humana “tener”, pero no es un fin sino un medio para su perfección¹⁰⁸; por ello, cuando en ello se detiene el libre arbitrio, lo aparta de su correcta dirección¹⁰⁹. Por tanto, en torno al tener se articula un plexo de virtudes, unas necesarias para la convivencia humana, y otras signos de perfección (y más próximas al fin debido)¹¹⁰ (como la exigencia de dar al otro de lo superfluo)¹¹¹ que deben acompañar al ser humano en su relación con lo real, para preservar de los errores que pueden aparecer en “tener”, “retener” y “entregar”¹¹² las mismas generando los pecados de *cupiditas*, avaricia y prodigalidad. Fortaleciendo la correcta acción, por tanto, debe hablarse con Alejandro de Hales de “restitución”¹¹³, “liberalidad” y “limosna”¹¹⁴.

V. RECAPITULACIÓN

La importancia de la figura de Alejandro de Hales al buscar los precedentes medievales de su teoría del dominio¹¹⁵ (enmarcada en el contexto antropológico

108 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 3, n. 14, 279-280: “habere superfluum est inordinatio actus; unde nec dicitur malum culpae nec poenae, sed dispositio ad malum culpae vel poenae [...] sequela mali disponens ad culpam vel poenam”.

109 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 3, n. 15, 280.

110 Esto lo palntea Alejandro de Hales, cuando pregunta si dar de lo superfluo es precepto o consejo (*De superfluo*, disp. 1, m. 4, n. 18, 281) porque siguiendo a Aristóteles (*Ethica*, III, c. 3, 1112b) diferencia aquello a lo que uno está obligado moralmente, de aquello que no es obligatorio, sólo aconsejado y referido a aquellas cosas cercanas al fin y a la perfección humana (más que virtud pertenece a dones), y se refiere a lo más arduo y difícil (*De superfluo*, disp. 1, m. 4, n. 21, 282).

111 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 4, n. 22, 283: Hales señala que “dare superfluum dicitur dupliciter. Uno modo, dare quod est superfluum naturae et tamen necessarium secundum conditionem personae, est dare superfluum; et hoc modo dare superfluum est consilium, et non praeceptum [...], sic non est de difficillimis, et sic cadit in praeceptum”.

112 Alejandro de Hales, *De superfluo*, disp. 1, m. 5, n. 25, 284: tener lo superfluo “tenere superfluum” o “habere superfluum”, en las tres formas que distingue Hales “unum in acquirendo, [...] Est iterum superfluum in dispensando, quando datur aliquid quod non est dandum vel ubi non est dandum [...], retinendo”. Aunque en sentido extenso avaricia es también “omni inordinatione quae est circa temporalia”.

113 La restitución implica una lesión en la justicia del orden de lo necesario, que implica una acción desordenada y de quiebre en la relación con Dios y con el prójimo (Alejandro de Hales, *Glossa*, IV, d. 15, n. 15, III, 235) que lleva aneja una compleja elaboración de qué, a quién, cómo, en qué circunstancias debe hacerse (*Glossa*, IV, d. 15, n. 27, 249-251).

114 Alejandro de Hales, *Glossa*, IV, d. 15, n. 15, III, 235.

115 El objetivo principal es encontrar el desarrollo de este tema en las fuentes de la Escuela de Salamanca; cf. la polémica sobre el espíritu de pobreza franciscano tal como la recibió dicha escuela: Zorroza, M^a Idoya, “‘Del precio del uso que llaman usura’. El debate sobre el uso en el siglo XVI”. En *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, editado por Laura E. Corso / M. Jesús Soto / María Idoya Zorroza, 155-172 (Pamplona: Eunsa, 2014); “Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: relación y comparación de sus respuestas a un problemática común”. En *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en la Nueva España*, editado por Virginia Aspe, M^a Idoya Zorroza, 113-130 (Pamplona: Eunsa, 2014).

de la relación del ser humano con las cosas y su mundo) queda fuera de duda por el particular lugar que ocupa. Profesor en la Universidad de París a comienzos del siglo XIII, precede y posibilita el florecimiento teológico e intelectual que protagonizarán los santos Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura.

Por un lado, coadyuva a la consagración de las *Sententiae* como instrumento pedagógico y de investigación en Teología, dejando en un segundo plano el comentario a los textos sagrados. Por ello se van incorporando una serie de tópicos teológicos a los que se añaden, además del propio texto bíblico y la patristica, la obra y el pensamiento filosófico pagano del que se sirve para dar una herramienta intelectual a la teología como ciencia. Por otro lado, sus propuestas son bases recurrentes para los autores que le siguen. En tercer lugar, su reflexión sobre el dominio y la propiedad tiene la virtualidad de ofrecer una reflexión que todavía no se ve urgida por las polémicas contra los mendicantes, por un lado, que vivieron Santo Tomás y San Buenaventura; o, por otro, la polémica de la pobreza franciscana que tendrá su auge en el siglo XIV.

En Alejandro de Hales, el dominio es una realidad necesaria para el ser humano porque deriva de la relación natural y originaria que tiene con la realidad, de la que es fin y en la que realiza su misión mediadora de cumplirla llevándola a su origen. Por ello, ese dominio siempre es un dominio que va acompañado a una particular misión, y en la que se refleja la constitución y finalidad específica del ser humano, su dignidad y su función.

Exponer su contenido lleva a Alejandro de Hales, como teólogo, a plantear sus exigencias desde la ley natural, referencia última que guía las otras leyes (del derecho de gentes y positivo), y como guía de la dirección moral del ser humano en su vida comunitaria.

En Hales tanto el dominio común sobre los bienes como la apropiación son de ley natural, distinguiendo en ella tres niveles, el de lo debido (necesario), lo bueno (y adecuado y ajustado al estado de naturaleza íntegra o perfecta y caída) y lo justo en la necesaria comunicación y comunidad que marca la relación del ser humano con los bienes, con los otros y con Dios.

Para su desarrollo, abre un amplio abanico de temas que exceden las limitaciones de un artículo: la antropología teológica contenida en la definición del hombre como imagen, la relación de dominio como potestad y poder, la acción compensatoria de la desigualdad que supone la restitución y lo debido a ella, los niveles del tener y retener los bienes, junto con la definición de pobreza, lo necesario y lo superfluo, etc.

Con todo, se advierte en lo estudiado cómo con Hales se consolida una concreta concepción del saber escolástico donde la ciencia pagano y la escolástica comienzan a adquirir una forma expositiva y argumental que tendrá un valor extraordinario.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona. *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus Liber Unus*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt. Series Latina...*, vol. XL. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
- *De doctrina christiana*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis ... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt. Series Latina... Series Prima*, vol. XXXIV. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
 - *De libero arbitrio*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt. Series Latina...*, vol. XXXII. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
 - *De quantitate animae*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis ... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt. Series Latina... Series Prima*, vol. XXXII. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
 - *De Trinitate*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis ... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt. Series Latina... Series Prima*, vol. XLII. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
 - *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt. Series Latina...*, vol. XXXV. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
- Alejandro de Hales. *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi, Florentiae: Ex Tip. Collegii S. Bonaventurae, 4 vols. 1951, 1952, 1954, 1957.

- *Quaestiones disputatae ‘antequam esse frater’*: nunc primum editae studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 3 vols. Quaracchi, Florentiae: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1960.
- *Summa Theologica: Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa Theologica*. 3 vols. Ad Claras Aquas, Quaracchi, Prope Florentiam: Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1924-1948. 1979-1997.
- Aristóteles. *Ethica*. En *Aristotelis Opera*, Immanuel Bekker (ed.), edidit Academia Regia Borussica, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1831-1870. Recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, n^o 17, 20, 21, 28, 31, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1959-1968. Aristoteles Latinus, Desclée de Brouwer, Bruges / Paris; E. J. Brill, Leiden, vols. 1-26, 1953-1995; *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, Madrid: Gredos, 1988.
- *Physica*. En *Aristotelis Opera*, Immanuel Bekker (ed.), edidit Academia Regia Borussica, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1831-1870. Recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, n^o 17, 20, 21, 28, 31, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1959-1968. Aristoteles Latinus, Desclée de Brouwer, Bruges / Paris; E. J. Brill, Leiden, vols. 1-26, 1953-1995; *Física*, Madrid: Gredos, 1995.
- Brady, Ignatius. “Prolegomena”. En *Sententiae in IV libris distinctae*. Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1882, ²1916, ³1971.
- “The Summa Theologica of Alexander of Hales (1924-1948)”. *Archivum franciscanum historicum* 70 (1977): 437-447.
- Burr, David. *The spiritual franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001.
- Coleman, Janet. “Property and poverty”, en *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, edited by J. H. Burns, 607-648. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- “The Two Jurisdictions: Theological and Legal Justifications of Church Property in the Thirteenth Century”. En *The Church and Wealth. Papers read at the 1986 Summer Meeting and the 1987 Winter Meeting of The Ecclesiastical History Society*, edited by W. Sheils, Diana Wood, 75-110. Oxford: The Ecclesiastical History Society by Blackwell, 1987.
- Colish, Marcia L. “From the Sentence Collection to the *Sentence* commentary and the *Summa*: Parisian Scholastic Theology, 1130-1215”. En *Manuels, programmes de cours et techniques d’enseignement dans les universités*

- médiévales: actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 septembre 1993)*, edited by Jaquelin Hamesse, 9-29. Louvain-la-Neuve: Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1994.
- Cruz Cruz, Juan. "Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial". *Anuario Filosófico* 33 (2000): 735-771.
- Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. Madrid: Real Academia Española de la Lengua, 22 edición, 2001.
- Dionisio Areopagita. *De divinis nominibus*. En *Patrologiae cursus completus: seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum, qui ab aevo apostolico ad tempora Innocentii III (anno 1216) pro latinis et ad concilii Florentini tempora (ann. 1439) pro graecis floruerunt*, Series graeca, in quo prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Bessarionem, volumen 3. Parisiis: J. P. Migne, 1857.
- *Les noms divins*, texte grec B. R. Suchla, traduction et notes Ysabel de Andia. Paris: Les éditions du Cerf, 2016.
- Dufeil, Michel Marie. *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire Parisienne 1250-1259*. Paris: A. et J. Picard, 1972.
- Ernout, A., Meillet, A., y Klincksiek, Librairie C. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine, Histoire des mots*. Paris, 1959.
- Folgado, Avelino. "La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo". *Pax iuris. Escurialensium utriusque studiorum excerpta* (1959): 73-133.
- Friedman, Russell L. "The *Sentences* commentary, 1250-1320". En *Mediaeval Commentaries on the 'Sentences' of Peter Lombard*, edited by G. R. Evans, 2 vols., vol. 1, 41-128. Leiden: Brill, 2002.
- Fuenteseca Degeneffee, Margarita. *La formación romana del concepto de propiedad (dominium, proprietas y causa possessionis)*. Madrid: Dykinson, 2004.
- Gilson, Étienne. *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.
- Ghisalberti, Alessandro. "Il rinnovamento del concetto di libertà in Duns Scotto". *Itinerarium. Revista Quadrimestral de Cultura* 55, 195 (2009): 441-455.

- Glorieux, Palemon. “D’Alexandre de Hales à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscaines de Paris au XIII^e siècle”. *Archivum franciscanum historicum* 26 (1933): 257-281.
- Graciano. *Decretum*. En *Corpus iuris canonici*, edited by E. Friedberg, vol. I. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1959.
- Gregorio. *Moralium*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis ... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt. Series Latina... Series Prima*, vol. LXXV. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
- Heysse, Aubain. “Questions disputées faussement attribuées à Alexandre de Hales”. *Archivum franciscanum historicum* 22 (1929): 587.
- Iammarrone, Giovanna. “L’uomo immagine di Dio nella teología francescana per un recupero della visione di San Francesco”. *Miscellanea Francescana* 3, 4 (2011): 309-358.
- Isidoro de Sevilla. *Etimologiarum*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt. Series Latina...*, vol. LXXXII. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
- Isidoro de Sevilla. *Etimologías*, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Juan Damasceno. *De fide orthodoxa*. En *Patrologiae cursus completus: seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum, qui ab aevo apostolico ad tempora Innocentii III (anno 1216) pro latinis et ad concilii Florentini tempora (ann. 1439) pro graecis floruerunt*, Series graeca, in quo prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Bessarionem, volumen 36. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
- *Exposición de la fe*, introducción, traducción y notas de Juan Pablo Torrebiarte Aguilar. Madrid: Ciudad Nueva, D.L. 2003.
- *La foi orthodoxe*, texte critique de l’édition B. Kotter, introduction, traduction et notes par P. Ledrux. Paris: Les éditions du Cerf, 2010.
- Kilcullen, John. “The Origin of Property: Ockham, Grotius, Pufendorf, and some others”. En *William of Ockham, Work of Ninety Days*, translated and

- edited by John Kilcullen and John Scott, 883-932. Lewiston: Mellen, 2001; disponible online, agosto 2016, http://www.mq.edu.au/about_us/fa-culties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/the_origin_of_property_ockham_grotius_pufendorf_and_some_others/.
- Kilcullen, John. "The political writings". En *The Cambridge Companion to Ockham*, edited by Paul Vincent Spade, et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Lázaro Pulido, Manuel. "Fuentes filosóficas de la «filosofía de la pobreza» en el pensamiento bonaventuriano". *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 161-172.
- "La categoría «Pobreza» en la Metafísica de la expresión de san Buenaventura". En A. Musco, C. Compagno, S. D'Agostino (eds.), *Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages. XII International Congress of Medieval Philosophy* (Palermo, 16-22 settembre 2007), t. II-2. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012.
- *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*. Grottaferrata, Roma: Fratelli Editores di Quaracchi, 2005.
- León Florido, Francisco. "Claves escotistas en el pensamiento político moderno: distinción formal y potencia absoluta". *Itinerarium. Revista Cuadrimestral de Cultura* 55, 195 (2009): 549-561.
- Mäkinen, Virpi. *Property rights in the late medieval discussion on Franciscan poverty*. Leuven: Peeters, 2001.
- Pedro Lombardo, *Sententiae*. En *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Florentiam, Ad Claras Aquas: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1916.
- Peiró, Juliana y Zorroza, M^a Idoya. "La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino". *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 9 (2014): 435-449.
- Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*. En *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora flourerunt. Series Latina...*, vol. CICVI. Parisiis: J. P. Migne, 1844.
- Robinson, Jonathan. *William of Ockham's Early Theory of Property. Rights in Context*. Leiden: Brill, 2013.

- Saranyana, Josep Ignasi: *La filosofía medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Sierra Bravo, Restituto. *El pensamiento social y económico de la escolástica: desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*, 2 vols., v. II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975.
- Stamm, Heinz-Meinolf. “Die naturrechtslehre bei Alexander Von Hales, Bonaventura und Johannes Duns Scotus”. *Antonianum* 72, 4 (1997): 673-683.
- Tierney, Brian. *The idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*. Gran Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889; t. 6-7: *Prima secundae Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891-1892; t. 8-10: *Secunda secundae Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899; t. 11-12: *Tertia pars Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1903-1906.
- *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, edición preparada por M^a Idoya Zorroza, vol. III/1: *La encarnación del Verbo y la obra de la redención*. Pamplona: Eunsa, 2013.
- *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, edición de Juan Cruz Cruz, vol. I/2. Pamplona: Eunsa, 2004.
- Torrell, Jean Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Weisheipl, James Athanasius. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Pamplona: Eunsa, 1994.
- Wood, Rega. “Early Oxford Theology”. En *Mediaeval Commentaries on the ‘Sentences’ of Peter Lombard*. Edited by G. R. Evans, 2 vols., vol. 1, 289-343. Leiden: Brill, 2002.
- Zorroza, M^a Idoya. “‘Del precio del uso que llaman usura’. El debate sobre el uso en el siglo XVI”. En *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, editado por Laura E. Corso / M. Jesús Soto / María Idoya Zorroza, 155-172. Pamplona: Eunsa, 2014.

- “Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: relación y comparación de sus respuestas a un problemática común”. En *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en la Nueva España*, editado por Virginia Aspe, M^a Idoya Zorroza, 113-130. Pamplona: Eunsa, 2014.
- “Introducción Preliminar. En Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, edición preparada por M^a Idoya Zorroza, vol. III/1: *La encarnación del Verbo y la obra de la redención*, 19-102. Pamplona: Eunsa, 2013.

ESTUDIOS

II. MISCELÁNEA

HUME Y LA METAFÍSICA: ENTRE EL POSITIVISMO LÓGICO Y LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS
Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN

El objetivo de este artículo es precisar la posición de Hume ante la metafísica y su significado para la misma. Para ello, considera la crítica de Hume desde el Positivismo lógico y desde la filosofía crítica de Kant. A pesar de la afinidad con el neopositivismo en aspectos importantes, el proyecto de Hume no encaja del todo con el intento neopositivista de una superación de la teoría del conocimiento y de una eliminación de la idea de la filosofía como fundamentación última. La ciencia del hombre de Hume se presenta como una filosofía primera. A lo que sí se opone Hume es a que la metafísica se convierta en refugio del dogmatismo y la superstición. Frente a ello, quiere poner la metafísica al servicio de la vida. Por su parte, Kant vio en la indagación humeana del origen de nuestros conceptos un paso decisivo para una reforma de la metafísica. Censura de Hume que se quedara estancado en un escepticismo; pero, al mismo tiempo, ve en dicho escepticismo un paso obligado hacia el camino crítico.

Palabras clave: Científico, criticismo, dogmatismo, escepticismo, filosofía primera, naturaleza humana.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to establish Hume's position on metaphysics and its significance. This has been done by taking Hume's position from the standpoint of

Logical positivism and Kant's critical philosophy. Despite being similar to neo-positivism in significant aspects, Hume's project does not entirely agree with the neo-positivist attempt of overcoming the theory of knowledge and removing the concept of philosophy as the ultimate foundation. Hume's science of man is presented as a first philosophy. Hume is indeed against the idea of metaphysics becoming a refuge for dogmatism and superstition. On the contrary, he wishes to put metaphysics at the service of life. For his part, Kant observed in the Humean enquiry of the origin of our concepts a decisive step for a reform of metaphysics. Censorship by Hume, who will be blocked with skepticism; simultaneously, however, he sees in such skepticism a mandatory step towards the critical path.

Keywords: Scientific, criticism, dogmatism, skepticism, first philosophy, human nature.

INTRODUCCIÓN

Como es bien sabido, Hume es uno de los exponentes más destacados de la crítica a la metafísica. Es usual catalogar el empirismo moderno entre los grandes “movimientos antimetafísicos”, junto al materialismo y al escepticismo antiguos, y al nominalismo medieval¹. Sin embargo, no es menos cierto que la filosofía moderna representa un impulso renovador de la filosofía. Bajo el impacto de la nueva ciencia, filósofos como Descartes, Locke, Hume, Kant, sienten la necesidad de someter a discusión la cientificidad del conocimiento metafísico mismo.

En este artículo partimos de la convicción de que crítica a la metafísica no significa necesariamente antimetafísica; y que el nivel de fundamentalidad propio de la filosofía primera es susceptible de distintas determinaciones², entre ellas, la gnoseológico-crítica, típica de la modernidad filosófica³.

Desde estos presupuestos, las preguntas que me gustaría plantear son las siguientes: ¿Significa la crítica de Hume la eliminación de toda metafísica? ¿O más bien puede leerse dicha crítica como un intento de refundación de la misma? ¿Se trata de un paso necesario, obligado, hacia una nueva metafísica?

1 Cf. Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990), 39.

2 Cf. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Barcelona: Anthropos, 1988), 18-19.

3 Cf. Ana María Andaluz, “El giro gnoseológico-crítico de la Filosofía Primera. Pérdidas y rendimientos”, en *La Filosofía primera*, ed. Ildefonso Murillo (Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico, 2012), 33-53.

Para abordar estos interrogantes consideraré la posición de Hume desde el Positivismo lógico y desde la filosofía crítica de Kant.

El discurso se estructura en cuatro apartados. El primero destaca algunos aspectos en los que Hume aparece como un precursor del Positivismo lógico; pero llama también la atención sobre otros puntos en los que la asociación de la filosofía humeana con este movimiento resulta, como mínimo, ambigua. El segundo apartado se centra en los ideales programáticos del *Treatise* y del *Enquiry*, e interpreta la propuesta de Hume de una ciencia de la naturaleza humana en el sentido de una nueva filosofía primera. El tercer apartado versa sobre la valoración que hace Kant de la filosofía de Hume; especialmente, de su escepticismo. El último apartado, de carácter conclusivo, quiere resaltar cuál es la preocupación central de Hume en su actitud ante la metafísica y formula algunas consideraciones críticas.

I. ¿ELIMINACIÓN DE LA METAFÍSICA?

Es un hecho que el movimiento del Positivismo lógico considera a Hume como uno de sus precursores⁴.

En *Lenguaje, verdad y lógica*, Ayer afirma de Hume “no sólo que en la práctica no fue un metafísico, sino que rechazó explícitamente la metafísica”⁵. Y como evidencia de ello cita el pasaje con el que concluye el *Enquiry*⁶. Ese

4 Cf. Alfred Jules Ayer, comp., *El positivismo lógico* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978), 10.

5 Alfred Jules Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1977), 61.

6 “Si tenemos en nuestra mano un volumen –dice–, de la divinidad, o de la escuela metafísica, por ejemplo, preguntémos: Contiene algún razonamiento abstracto relativo a la cantidad o al número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental relativo a la realidad y a la existencia? No. Arrojadlo entonces a las llamas, porque no contiene más que falacia y engaño’. ¿Qué es esto, más que una versión retórica de nuestra propia tesis de que una frase que no exprese o una proposición formalmente verdadera o una hipótesis empírica está desprovista de significación literal?”. Ayer, *Lenguaje*, 61. Cf. también Ayer, *El positivismo lógico*, 15. Ver el pasaje final del *Enquiry* en David Hume. Para David Hume usamos David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en David Hume, *The philosophical Works*, vol. 4, ed. Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose (Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1964). Esta edición citada es una reimpresión de new edition London 1886. Vols. 3 and 4: London 1882. Además, añadimos a continuación la paginación correspondiente a la edición David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. Lewis Amherst Selby Bigge (Oxford: Clarendon Press, [1902] 1975). La paginación de Selby Bigge se incluye en la versión española David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta (Madrid: Alianza Editorial, 1988), que es la 5 reimpresión de la primera edición de 1980. La traducción de los textos y las referencias en las notas a pie de página a la versión española del *Enquiry* corresponden a esta edición y que también señalamos en último lugar. Sobre este texto de Ayer, cf. Hume, *An Enquiry*, 135; Hume, *Enquiry*, 166); Hume, *Investigación*, 192. Para una actualización de las traducciones de Hume al español, cf. José Luis Tasset

pasaje final del *Ensayo* “constituye”, a juicio de Ayer, “un excelente enunciado de la postura del positivista”⁷.

A pesar de que los positivistas lógicos pretendían incorporar también la lógica contemporánea, especialmente, el simbolismo de Frege, Peano y Russell (de ahí la denominación de Positivismo “lógico”), “su actitud general –escribe Ayer– es la misma de Hume”⁸.

En este sentido, Ayer se refiere a la correspondencia entre la división hu-meana de todos nuestros razonamientos en “relaciones de ideas y cuestiones de hecho (*matters of fact*)” y a la división neopositivista de todas las “proposiciones significativas” en “proposiciones formales como las de la lógica o las matemáticas puras”, que son “tautológicas”, y “proposiciones fácticas”, para las que se exige que sean “verificables empíricamente”⁹.

Como es sabido, según Hume, el álgebra, la aritmética (y hasta cierto punto la geometría¹⁰) se basan en relaciones de ideas; sus afirmaciones son intuitiva o demostrativamente ciertas, independientemente de la experiencia; en cambio, “todos nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho se basan en la relación de causa y efecto”; “el conocimiento de esta relación no se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia”¹¹.

Ciertamente, el criterio de la experiencia en los positivistas lógicos, de acuerdo con su criterio de verificabilidad, se refiere sobre todo a la cuestión de la posibilidad o no de formular las observaciones que inducirían a aceptar como verdadera una declaración factual o a rechazarla como falsa¹². En cambio, en Hume, el criterio empirista de significado se refiere más bien a la posibilidad o no de indicar la impresión o impresiones de las que *deriva* una determinada idea.

y Raquel Díaz, “Addenda 2011-2015. David Hume. Una bibliografía de ediciones españolas e iberoamericanas”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 67 (2016): 179-188.

7 Ayer, *El positivismo lógico*, 16.

8 Ayer, *El positivismo lógico*, 16.

9 Ayer, *El positivismo lógico*, 15-16.

10 Cf. sobre ello, David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, en David Hume, *Philosophical*, vol. 1, 373-374. Como con el Enquiry añadimos a la edición de Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, la referencia de la edición de Selby Bigge: David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, ed. Lewis Amherst Selby Bigge (Oxford: Clarendon Press, [1888] 1978) y la versión Española en la 4ª reimpresión de 2008 de la edición de 2005, que incluye la paginación de Selby Bigge: David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque (Madrid: Tecnos, 2008). Cf. Hume, *Treatise*, 71-72; Hume, *Tratado*, 129-130.

11 Hume, *An Enquiry*, 20-24; Hume, *Enquiry*, 26-28; Hume, *Investigación*, 47-50.

12 Sobre el criterio de verificabilidad, cf. Ayer, *Lenguaje*, 40-42.

A pesar de todo, la división de Hume se correspondería con las dos únicas clases de proposiciones posibles admitidas por los positivistas: las que expresan algo formalmente verdadero o falso y aquellas que expresan algo susceptible de prueba empírica.

Lo que importa subrayar ahora es que, para los positivistas, todos aquellos discursos que no expresen uno de estos dos tipos de proposiciones no constituyen proposiciones con sentido; tal es el caso, a su juicio, de los enunciados metafísicos¹³:

“podemos definir una frase metafísica como una frase que pretende expresar una proposición auténtica, pero que, de hecho, no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica. Y como las tautologías y las hipótesis empíricas forman la clase entera de las proposiciones significantes, estamos justificados al concluir que todas las afirmaciones metafísicas son absurdas”¹⁴.

Por tanto, desde el punto de vista de los dos tipos de razonamientos que Hume considera admisibles, parece claro que el pasaje del final del *Enquiry* puede considerarse como un precedente de la eliminación positivista de la metafísica.

Hay otro aspecto importante en el que los positivistas dicen enlazar con Hume y, en general, con el empirismo inglés. Dicho aspecto se refiere a la función de la filosofía como una “actividad esencialmente analítica”¹⁵. Para los positivistas, si la filosofía quiere hacer alguna contribución al conocimiento científico, debe “emanciparse de la metafísica”¹⁶ y limitarse al “análisis”¹⁷. En este sentido,

13 Cf. Ayer, *El positivismo lógico*, 16.

14 Ayer, *Lenguaje*, 47. Sobre los dos tipos de proposiciones con sentido y la condena de las proposiciones de la metafísica como pseudoproposiciones, por no pertenecer a ninguna de esas dos clases, cf. También Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en Ayer, *El positivismo lógico*, 82 ss.

15 Ayer, *Lenguaje*, 63.

16 Ayer, *El positivismo lógico*, 16.

17 “(...) si el filósofo ha de sostener su pretensión de hacer una contribución especial al acervo de nuestro conocimiento, no debe intentar formular verdades especulativas, ni buscar primeros principios, ni hacer juicios *a priori* acerca de la validez de nuestras creencias empíricas. En realidad, tiene que limitarse a trabajos de esclarecimiento y de análisis”. Ayer, *Lenguaje*, 58. Sobre la tarea de la filosofía como tarea de aclaración del sentido de las proposiciones, cf. También Moritz Schlick, “El viraje de la filosofía”, en Ayer, *El positivismo lógico*, 62 ss. Igualmente, para Carnap, la filosofía sólo tiene derecho a la existencia como método de análisis lógico. Éste tiene un doble uso, “negativo” y “positivo”: el primero “sirve para la eliminación de palabras asignificativas y de pseudoproposiciones carentes de sentido”. El segundo “sirve para el esclarecimiento de los conceptos significativos y de las auténticas proposiciones, sirve para la fundamentación lógica de la ciencia fáctica y de la matemática (...) La tarea bosquejada del análisis lógico, es decir, la investigación de los fundamentos del conocimiento, es lo que

Ayer escribe que las obras filosóficas de Hume son, “aparte de ciertos pasajes que tratan de cuestiones de psicología, obras de análisis”¹⁸.

En efecto, el libro primero del *Tratado* y el *Enquiry* están dominados en buena medida por la tarea de análisis de los conceptos metafísicos. Dicho análisis consiste en aplicar a estos el principio empirista de significado, conocido entre los comentaristas como principio de la copia o principio de correspondencia, una de cuyas formulaciones más precisas encontramos en el siguiente pasaje del *Ensayo*:

“si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*; y si es imposible asignarle una, esto serviría para confirmar nuestra sospecha”¹⁹.

Que Hume piensa en este principio como un método de análisis para determinar el significado o la falta de significado de los términos metafísicos, queda patente también en este otro texto del *Abstract*:

“NUESTRO autor piensa “que ningún descubrimiento podría haberse hecho más felizmente para decidir todas las controversias relativas a las ideas que éste: que las impresiones son siempre los precedentes de ellas, y que toda idea con que sea equipada la imaginación, hace primeramente su aparición en una correspondiente impresión. Estas últimas percepciones son todas tan claras y evidentes, que no admiten controversia; si bien muchas de nuestras ideas son tan oscuras, que es casi imposible incluso para la mente, que las forma, decir exactamente su naturaleza y composición”. De acuerdo con ello, cuando una idea es ambigua, nuestro autor apela siempre al recurso de la impresión, que ha de tornarla clara y precisa. Y cuando sospecha que un término filosófico no tiene idea alguna aneja a él (como es harto común) pregunta siempre *¿de qué impresión se deriva esta idea?* Y si no puede aducirse impresión alguna, concluye que el término es del todo irrelevante. De esta manera es como examina nuestra idea de *sustancia* y *esencia*; y sería de desear que este riguroso método fuese más practicado en todos los debates filosóficos”²⁰.

entendemos como ‘filosofía científica’ por contraposición a la metafísica”. Carnap, “La superación”, 84.

18 Ayer, *Lenguaje*, 61.

19 Hume, *An Enquiry*, 17; Hume, *Enquiry*, 23; Hume, *Investigación*, 37.

20 David Hume, *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature. &c. Wherein The chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained* (London: Printed for

Sin embargo, hay, al menos, otros dos puntos, en los cuales la asociación de Hume con los neopositivistas resulta, como mínimo, ambigua.

Uno de ellos es el siguiente: para los positivistas lógicos la eliminación de la metafísica supone, al mismo tiempo, la superación de la teoría del conocimiento. Encontramos un testimonio de ello en el trabajo de Moritz Schlick, titulado “El viraje de la filosofía”. Para Schlick lo único importante del conocimiento es “su forma lógica”²¹, lo cual, según él, nos permite liberarnos de los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento:

Las investigaciones relativas a la “capacidad humana de conocimiento”, en la medida en que no forman parte de la psicología, son remplazadas por consideraciones acerca de la expresión, de la representación, es decir, acerca de todo “lenguaje” posible en el sentido más general de una palabra. Desaparecen las cuestiones relativas a la “validez y límites del conocimiento”. Es cognoscible todo lo que puede ser expresado, y ésta es toda la materia acerca de la cual pueden hacerse preguntas con sentido. En consecuencia, no hay preguntas que en principio sean incontestables, ni problemas que en principio sean insolubles. Los que hasta ahora se han considerado así no son interrogantes auténticas, sino series de palabras sin sentido²².

De hecho, Carnap aplica “el dictamen de carencia de sentido”²³ a las posiciones epistemológicas típicas de una metafísica del conocimiento (realismo, idealismo, fenomenismo, entre otras)²⁴.

Ciertamente, en Hume la investigación sobre el entendimiento humano se desarrolla en íntima conexión con la psicología; pero no podría hablarse de una superación de la teoría del conocimiento, al menos en lo que concierne al problema del alcance y los límites del entendimiento humano, pues Hume plantea expresamente esos problemas. Por otro lado, al mismo tiempo, tal vez Hume sí

C. Borbet, 1740), 10-11. Dicho texto se recoge en David Hume, *Un Compendio de un Tratado de la naturaleza humana 1740. Un Panfleto, hasta ahora desconocido, por David Hume*, intr. J. M. Keynes y P. Sraffa, ed. bilingüe Carmen García y Antonio García (Valencia: Revista Teorema, 1977). En efecto, esta edición española incluye la “Introducción” que J. M. Keynes y P. Sraffa publicaron en su reimpresión del texto original del Abstract, en 1938, y en la que defienden que el autor del Abstract es Hume.

21 Schlick, “El viraje”, 61.

22 Schlick, “El viraje”, 61.

23 Carnap, “La superación”, 83.

24 “(...) todas aquellas direcciones metafísicas a las que impropriadamente se designa de ordinario como direcciones epistemológicas, tales como el realismo (en tanto que éste quiere indicar algo más que el dato empírico de que los procesos exhiben una cierta regularidad, la que posibilita la aplicación del método inductivo) y sus oponentes: el idealismo subjetivo, el solipsismo, el fenomenalismo y el positivismo (en su sentido antiguo)”. Carnap, “La superación”, 83-84.

podría suscribir algunas de las citadas afirmaciones de Carnap; por ejemplo, la carencia de sentido de la discusión sobre el realismo, el idealismo u otras posiciones metafísicas sobre el conocimiento.

El otro punto, igualmente ambiguo, hace referencia a la eliminación neopositivista de la idea de la filosofía como fundamentación última. M. Schlick, en su rechazo de la concepción tradicional de la filosofía como un sistema de proposiciones escribe: “(...) era un error suponer que la base (del edificio de la ciencia) estaba formada por ‘proposiciones filosóficas’ (las proposiciones de la teoría del conocimiento) y coronada por una cúpula de proposiciones filosóficas (llamadas metafísica)”²⁵.

Schlick, al negar que la tarea de la filosofía consista en construir proposiciones, rechaza la idea de que ésta “debe proporcionar al conocimiento su soporte definitivo” y se opone al “dogma” de que “proporciona axiomas *a priori* incondicionalmente verdaderos”²⁶.

Ahora bien, en Hume, tal como mostraremos en el siguiente apartado, la idea de una ciencia de la naturaleza humana y la problemática gnoseológica asociada a ella parecen adquirir rasgos de una filosofía primera, en el sentido de una indagación de principios y de una fundamentación del edificio de las ciencias. Otra cosa es de qué tipo de principios y de fundamentos se trate²⁷. En todo caso, la afiliación de Hume al Neopositivismo no encaja del todo con el intento de éste de una superación de la teoría del conocimiento y de la eliminación de la idea de la filosofía como fundamentación última.

25 Schlick, “El viraje”, 62.

26 Schlick, “El viraje”, 64. La tarea de la filosofía es “la de conferir con un carácter definitivo y final el sentido a los enunciados”. *Ibid.*, 64.

27 Por ejemplo, en la última sección del *Enquiry* Hume rechaza explícitamente la idea de un principio último, al estilo del de Descartes: “Aconseja una duda universal, no sólo de nuestras opiniones y principios anteriores, sino también de nuestras mismas facultades de cuya veracidad, dicen ellos, nos hemos de asegurar por una cadena de razonamientos deducida a partir de algún principio original, que no puede ser falaz o engañoso. Pero *ni hay tal principio original que tiene prerrogativa sobre todos los demás*, que son evidentes por sí mismos y convincentes, o si lo hubiera, ¿podríamos dar un paso más allá de él si no fuese por el uso de esas mismas facultades en las que se supone que ya no tenemos confianza?”. Hume, *An Enquiry*, 123; Hume, *Enquiry*, 150-151; Hume, *Investigación*, 177. La cursiva es nuestra.

II. CIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA Y METAFÍSICA. LA CIENCIA DEL HOMBRE COMO FILOSOFÍA PRIMERA

Como sucede en otros representantes de la filosofía moderna (Descartes, Locke, Kant), Hume sitúa en el punto de partida de su reflexión el problema de la metafísica como ciencia.

Refiriéndose a Kant, Zubiri, en *Cinco lecciones de Filosofía*, resume en tres caracteres los requisitos que un campo del saber ha de satisfacer para constituir una ciencia: verdad, método y progreso²⁸. En términos generales, estos tres caracteres son los que Hume echa en falta en la metafísica.

Según su diagnóstico sobre la filosofía en la “Introducción” al Libro Primero del *Tratado* (un diagnóstico que Hume amplía también a las ciencias²⁹), todo en ellas está sometido a discusión; cada nuevo sistema intenta reafirmarse destruyendo al anterior, no hay verdad, sino elocuencia y retórica.

El resultado es el descrédito de la metafísica y una actitud de “aversión”³⁰ hacia la misma.

Ante esta situación, la propuesta de Hume es elaborar una “ciencia del hombre”, que sirva de fundamento seguro al sistema completo de las ciencias:

En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente a la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes. Desde este puesto nos será posible extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que más cerca conciernen a la vida del hombre. Y además, con calma, podremos pasar a descubrir más plenamente las disciplinas que son objeto de pura curiosidad. No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza huma-

28 Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito* (Madrid: Alianza editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2009), 62.

29 La inclusión de las ciencias en su diagnóstico puede advertirse en las mismas palabras con las que comienza la Introducción al Libro Primero del *Treatise*: “Nada hay que resulte más corriente y natural en aquellos que pretenden descubrir algo nuevo en el mundo de la filosofía y las ciencias que el alabar implícitamente sus propios sistemas desacreditando a todos los que les han precedido”. Hume, *A Treatise*, 305; Hume, *Treatise*, XVII; Hume, *Tratado*, 33. Entiendo que ello se debe a su convicción de que aún no están asentadas sobre un fundamento seguro: una ciencia de la naturaleza humana, que es la propuesta de Hume. Pero, por otro lado, Hume parte de la ciencia newtoniana como referente metódico para construir su nueva ciencia del hombre.

30 Hume, *A Treatise*, 306; Hume, *Treatise*, XVIII; Hume, *Tratado*, 35.

na proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad³¹.

En la “Introducción” al *Tratado* Hume no llama a esta nueva ciencia metafísica; pero la presentación que hace de la misma, la presentación que hace de su “ciencia del hombre”, tiene un cierto aire de familia con la vieja *filosofía primera*. La ciencia de la naturaleza humana conserva de ésta su rango de saber fundamental y presupuesto de toda ciencia.

Sólo que ahora la fundamentalidad no se pone en el ser, sino en la naturaleza humana: ésta es el presupuesto y referente último de todas las ciencias; y no sólo de aquellas que se relacionan directamente con la naturaleza humana, como la lógica, la moral, la crítica artística y la política³², sino también de las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural³³.

Lo que Hume sitúa en la mira principal de su ciencia fundamental es el logro de la cientificidad. De ahí su exigencia de aplicar a esa ciencia el método experimental, es decir, el mismo método utilizado en la filosofía natural: “Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y en la observación”³⁴.

31 Hume, *A Treatise*, 307; Hume, *Treatise*, XX; Hume, *Tratado*, 36-37.

32 Sobre las distintas ciencias, cf. Hume, *A Treatise*, 307; Hume, *Treatise*, XX; Hume, *Tratado*, 36-37; también en Hume, *Abstract*, 7; y Hume, *An Enquiry*, 135; Hume, *Enquiry*, 165-166; Hume, *Investigación*, 192.

33 “Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del hombre (*science of Man*), pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos”. Hume, *A Treatise*, 306; Hume, *Treatise*, XIX; Hume, *Tratado*, 35.

34 Hume, *A Treatise*, 307-308; Hume, *Treatise*, XX; Hume, *Tratado*, 37. Hume es consciente de que el tipo de experimentación que cabe llevar a cabo en la ciencia del hombre es diferente de la clase de experimentación propia de la filosofía natural. En la ciencia del hombre, más que de experimentos previamente planificados con vistas a la comprobación de algo, se trataría de experiencia en el sentido de “una observación cuidadosa de la vida humana”. Hume, *A Treatise*, 309; Hume, *Treatise*, XXIII; Hume, *Tratado*, 41.

Por un lado, respecto a los fenómenos mentales, experiencia alude en Hume a introspección o experiencia interna; por otro lado, en muchos casos, lo que Hume entiende por experimentos son más bien ejemplos. Además, está el problema del dualismo, que Hume comparte con la tradición racionalista y por el cual se establece una separación entre el mundo exterior y el mundo interno. En el mundo de los fenómenos mentales la experiencia es experiencia privada. Por eso, como destaca Noxon, “los datos a los que (Hume) tenía que enfrentarse son inmunes al análisis matemático, por lo que su teoría no se podía desarrollar por deducción matemática ni se podía someter a las contrastaciones verificadoras aceptables en la ciencia experimental”. James Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume* (Madrid:

De manera que Hume, igual que otros representantes de la modernidad filosófica (como Descartes o Kant), filosofa bajo el impacto de la nueva ciencia de la naturaleza, considerada como el modelo ejemplar de conocimiento.

Es también la preocupación central por la científicidad lo que hace que Hume sitúe en el punto de partida mismo de la ciencia del hombre una investigación sobre la facultad humana de conocer.

Es decir, dado que todas las ciencias son productos del hombre, la certeza y progreso en las mismas dependerá en buena medida de un conocimiento previo de nuestra propia capacidad de conocer: “Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar”³⁵.

Por tanto, la ciencia del hombre no mira directamente y en primer lugar a los objetos, sino a la facultad humana de conocer, de la cual dependen todas las ciencias.

De este modo, Hume sustituye el enfoque ontológico propio de la filosofía primera tradicional, por un enfoque gnoseológico-crítico y antropocéntrico: su ciencia del hombre, que, sin embargo, es pensada, a mi modo de ver, como una filosofía primera.

Y si mi interpretación es correcta, el análisis de las ideas de la metafísica o “la explicación de las ideas que empleamos”, según la expresión del pasaje anterior, no equivale necesariamente a una eliminación de toda metafísica, sino que dicho análisis debe situarse en el marco de esa nueva ciencia fundamental, concebida, como digo, al modo de una filosofía primera, aunque con los requisitos que harían de ésta una ciencia: sobre todo, el método experimental que aseguraría a esta ciencia su certeza y, con ello, su progreso. Dicho de otro modo, la necesidad del análisis, la necesidad de clarificar el significado de los conceptos metafísicos (que en Hume se determina atendiendo a su origen) respondería al problema de la metafísica como ciencia.

Revista de Occidente, 1974), 123. Sobre el tema de la experimentación en las ciencias morales, frente a la experimentación en el ámbito de la ciencia natural newtoniana, cf. *Ibid.* p. 112-124 y 125ss.

35 Hume, *A Treatise*, 306-307; Hume, *Treatise*, XIX; Hume, *Tratado*, 35. Esta frase confirma una vez más nuestra observación de que Hume incluye en su diagnóstico no sólo a la metafísica sino a las demás ciencias. La única que podría excluirse es la ciencia de Newton, al menos en lo que se refiere al método experimental. En cambio, Hume es crítico con otros aspectos de Newton y de los newtonianos; especialmente, con el aspecto religioso. Sobre la cuestión Hume-Newton, cf. Noxon, *La evolución*, 41-125.

Por otro lado, la humeana ciencia del hombre comparte con la filosofía primera tradicional su carácter de saber de principios³⁶.

Lo que ocurre es que el criterio y el límite de la observación y la experiencia impide que los principios, en cuestión, sean los principios últimos que tradicionalmente ha buscado la metafísica:

“aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples– es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica”³⁷.

Los principios que investigará Hume son los principios por los que se rigen nuestras facultades en sus operaciones³⁸. Al hablar de principios, piensa, no en los últimos principios de los metafísicos, sino en principios basados en la “autoridad” de la experiencia, tal como sucede en las demás ciencias³⁹. En lo que respecta a los principios, es Newton, y no Aristóteles, el punto de referencia de Hume⁴⁰.

36 Según el Libro Primero de la *Metafísica* de Aristóteles, “la llamada sabiduría (*sophían*) versa (...) sobre las primeras causas y sobre los principios”. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981b, 27-29.

37 Hume, *A Treatise*, 308; Hume, *Treatise*, XXI; Hume, *Tratado*, 39.

38 He aquí la formulación del “primer principio”: “Todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones”. Hume, *A Treatise*, 316; Hume, *Treatise*, 7; Hume, *Tratado*, 50. El segundo principio se refiere a la “libertad” de la imaginación “para trastocar y alterar el orden de sus ideas” (en Green and Grose no aparece la expresión “el orden de”). Hume, *A Treatise*, 318; Hume, *Treatise*, 10; Hume, *Tratado*, 53. Por su parte, la imaginación se rige en sus operaciones por estos tres “principios universales” de unificación: “ semejanza, contigüidad en tiempo o lugar, y causa y efecto”. Hume, *A Treatise*, 319; Hume, *Treatise*, 10-11; Hume, *Tratado*, 54-55.

39 “Ahora bien, por si se creyera que esta imposibilidad de explicar los últimos principios es un defecto de la ciencia del hombre, yo me atrevería a afirmar que se trata de un defecto común a todas las ciencias y artes a que nos podamos dedicar, lo mismo si se cultivan en las escuelas de los filósofos que si se practican en las tiendas de los más humildes artesanos. Ni unos ni otros pueden ir más allá de la experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad”. Hume, *A Treatise*, 309; Hume, *Treatise*, XXII; Hume, *Tratado*, 40-41. Sobre ello, cf. también Hume, *An Enquiry*, 11-12; Hume, *Enquiry*, 15-16; Hume, *Investigación*, 29-30.

40 Según Noxon: “La influencia positiva de Newton es particularmente manifiesta en el *Treatise*”. A pesar de las discrepancias en cuanto a “la religión natural abrazada por los newtonianos”, “ya en las primeras páginas se pone de manifiesto la confianza que tenía Hume en los métodos de la ciencia empírica y en su ambición por descubrir un conjunto de principios que explicasen el mundo interno, comparables al sistema newtoniano para el mundo externo”. Otra cosa es que “la ambición juvenil de Newton” acabara marchitándose. Noxon, *La evolución*, 85. “La estructura lógica de la teoría humeana del entendimiento es un reflejo de su modelo newtoniano. Hume intenta derivar los fenómenos del

En esta misma línea, Hume propone sustituir “los inmoderados deseos” del filósofo “de buscar las causas” por el examen de “los efectos de los principios” asociativos de la imaginación en el mundo mental; una propuesta con la que Hume quiere evitar en metafísica la oscuridad y la incertidumbre⁴¹.

Desde el punto de vista de la relación de la ciencia de la naturaleza humana con la metafísica, es importante destacar que en la primera sección del *Enquiry* Hume se presenta expresamente como promotor de una “verdadera metafísica” (*true metaphysics*)⁴². Creo que puede decirse que Hume ve en su ciencia del hombre una metafísica. Veámoslo.

La ciencia de la naturaleza humana puede enfocarse, según Hume, de dos maneras: o bien considerando al hombre como un ser “nacido para la acción”⁴³; o bien tomándolo como “un ser racional más que activo”⁴⁴. A estas dos dimensiones de la naturaleza humana corresponden dos clases de filosofía: la “fácil y asequible” (*easy and obvious phylosophy*) y la “filosofía precisa y abstracta” (*the accurate and abstruse*), respectivamente⁴⁵.

Pues bien, es esta segunda “lo que vulgarmente se llama metafísica”⁴⁶. Hume no la rechaza. Al contrario: a pesar de que por su carácter abstracto parece estar alejada de la vida, considera que es imprescindible para que la filosofía práctica alcance “exactitud” y “precisión”⁴⁷. Es evidente que Hume exhibe en

mundo de la mente a partir de unos pocos principios sencillos, análogos a los Axiomas o Leyes del Movimiento de Newton, y de un principio de asociación como contrapartida del principio de atracción universal”. *Ib.*, p.123.

41 “Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas”. Hume, *A Treatise*, 321; Hume, *Treatise*, 13; Hume, *Tratado*, 57.

42 Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 13; Hume, *Investigación*, 26.

43 Hume, *An Enquiry*, 3; Hume, *Enquiry*, 6; Hume, *Investigación*, 19.

44 Hume, *An Enquiry*, 3; Hume, *Enquiry*, 7; Hume, *Investigación*, 20.

45 Hume, *An Enquiry*, 4; Hume, *Enquiry*, 7; Hume, *Investigación*, 20. A mi modo de ver, esta segunda filosofía es justamente la que Hume ha desarrollado en su *Tratado de la naturaleza humana* y en la *Investigación*; pues, de los filósofos que consideran al hombre como un ser racional más que activo, escribe: “Consideran a la naturaleza humana como un tema de especulación, y la estudian con minucioso escrutinio para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o comportamiento concreto”. Hume, *An Enquiry*, 3-4; Hume, *Enquiry*, 7; Hume, *Investigación*, 20.

46 Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23.

47 “Podemos empezar observando que una ventaja considerable que resulta de la filosofía rigurosa y abstracta (*accurate and abstract*) es su utilidad para la filosofía fácil y humana (*easy and humane*), que sin la primera no puede alcanzar un grado suficiente de exactitud en sus sentimientos, preceptos o razonamientos”. Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23. En este sentido, después de mencionar a las “Bellas Letras”, se refiere también a su utilidad para otras

este planteamiento un ideal de fundamentación asociado a su exigencia de exactitud y certeza.

En efecto, el problema, y lo que Hume censura de la “filosofía precisa y abstracta”, es que ésta se convierte a menudo en fuente de “error e incertidumbre”; y, por tanto, “no es propiamente una ciencia (*science*)”⁴⁸.

La metafísica se convierte, a menudo, en fuente de error e incertidumbre debido a que intenta acceder a temas que *exceden el alcance de nuestro entendimiento*. Y ello sucede, o bien por “vanidad”, o bien porque se deja invadir por “las supersticiones populares” y los “prejuicios religiosos”⁴⁹.

profesiones, como la política, la abogacía e incluso el oficio militar: “aunque un filósofo pueda vivir alejado de los negocios, el espíritu de la filosofía, si fuese cuidadosamente cultivado por varios, debe difundirse gradualmente a través de la sociedad entera y conferir semejante precisión a todo oficio y profesión. El político adquirirá mayor capacidad de previsión y sutileza en la distribución y el equilibrio del poder; el abogado, mayor método y principios más depurados en sus razonamientos; el general, mayor regularidad en la disciplina y más precaución en sus proyectos y operaciones”. Hume, *An Enquiry*, 7; Hume, *Enquiry* 11; Hume, *Investigación*, 24. De todos modos, Hume no defiende la necesidad de la filosofía únicamente por su utilidad en el sentido indicado, sino que también asume el viejo ideal de la filosofía como saber desinteresado y amor a la sabiduría: “Incluso si no se pudiera alcanzar otra ventaja de estos estudios que la satisfacción de una curiosidad inocente, aun así no se deberían despreciar, al tratarse de una vía de acceso a uno de los pocos placeres seguros e inocuos que han sido concedidos a la raza humana”. Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 12; Hume, *Investigación*, 25.

48 Hume, *An Enquiry*, 8; Hume, *Enquiry*, 12; Hume, *Investigación*, 25. Hume hace sinónimas las ideas de “conocimiento” (*knowledge*) y “certeza” (*certainly*), lo cual sólo es posible cuando se trata de relaciones entre ideas. Hume, *A Treatise*, 373; Hume, *Treatise*, 70; Hume, *Tratado*, 128. De todos modos, más adelante admite distintos grados de evidencia y distingue entre “conocimiento, pruebas y probabilidad”. Entiende por pruebas “argumentos derivados de la relación de causa y efecto y que están enteramente libres de duda o incertidumbre”. Hume, *A Treatise*, 423; Hume, *Treatise*, 124; Hume, *Tratado*, 199-200; se trata de razonamientos basados en la experiencia, pero que pueden ser admitidos con una clase superior de evidencia.

49 Hume, *An Enquiry*, 8; Hume, *Enquiry*, 12; Hume, *Investigación*, 25-26. Merece la pena transcribir el texto: “Pero esta oscuridad de la filosofía profunda y abstracta es criticada no sólo en tanto que penosa y fatigosa, sino también como una fuente inevitable de error e incertidumbre. Aquí, en efecto, se halla la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica: que no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad. Ahuyentados del campo abierto, estos bandidos se refugian en el bosque y esperan emboscados para irrumpir en todas las vías desgarnecidas de la mente y subyugarla con temores y prejuicios religiosos. Incluso el antagonista más fuerte, si por un momento abandona la vigilancia, es reducido. Y muchos, por cobardía y desatino, abren las puertas a sus enemigos y de buena gana les acogen con reverencia y sumisión como sus soberanos legítimos”.

Creo que es aquí donde está la *clave* de la posición de Hume ante la metafísica: a lo que Hume se opone no es a la metafísica, sino a que ésta se convierta en el refugio del dogmatismo y la superstición⁵⁰.

En este sentido, el pensamiento de Hume, más que articulable en la propuesta neopositivista de la eliminación de la metafísica, debe ser leído como expresión del ideal ilustrado de la autonomía de la razón⁵¹.

En principio, no hay motivo para calificar a Hume de antimetafísico; o al menos, no en todos los sentidos. Pues su alternativa no es la eliminación de toda metafísica: “(...) ¿es ésta razón suficiente para que los filósofos deban desistir de sus investigaciones y dejar que la superstición aún siga adueñada de su asilo? ¿No es correcto llegar a la conclusión contraria y admitir la necesidad de llevar la guerra a los reductos más alejados del enemigo?”⁵².

De lo que se trata es de “cultivar la verdadera metafísica (...), a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada”⁵³. Esa metafísica “verdadera”, consistirá en un “examen preciso de los poderes y facultades de la naturaleza humana”⁵⁴. Dicho examen es para Hume el único medio de acabar con esa otra metafísica “falsa y adulterada”⁵⁵.

50 En esta perspectiva es fundamental tener en cuenta el ambiente religioso de la Escocia de Hume. Sobre ello, cf. Bernardo Pérez, *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe* (Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Editorial Espigas, 2009), 26-28. También Bernardo Pérez, “David Hume y la religión. Crítica a las pruebas de la existencia de Dios”, *Cauriensia* I (2006): 119-151.

51 No en vano Hume escribe que “los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad”. Hume, *A Treatise*, 308; Hume, *Treatise*, XXI; Hume, *Tratado*, 38. Hume se refiere a los progresos que cabe esperar de la aplicación del método experimental a la ciencia de la naturaleza humana, proyecto en relación con el cual cita también a Locke. Pero en el “Prefacio” del *Abstract* Hume articula explícitamente su *Tratado* en el marco de los ideales ilustrados.

52 Hume, *An Enquiry*, 8; Hume, *Enquiry*, 13; Hume, *Investigación*, 26.

53 Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 13; Hume, *Investigación*, 26-27.

54 Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 14; Hume, *Investigación*, 27. Así entendida, esa metafísica verdadera parece identificarse con la tarea que Hume asigna a la lógica: “el único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas”. Hume, *A Treatise*, 307; Hume, *Treatise*, XIX; Hume, *Tratado*, 36.

55 “La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos. Hemos de soportar esta fatiga para poder vivir con tranquilidad a partir de entonces (...) El razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones, y sólo él es capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica, que al estar mezclada con la superstición popular, la hace en cierto modo impenetrable para quien razona descuidadamente y le confiere la apariencia de ciencia y sabiduría”. Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 13-14; Hume, *Investigación*, 26-27. Al final de la primera sección Hume vuelve a insistir en su objetivo de combatir mediante su filosofía “una filosofía obstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de

Verdaderamente, el juicio sumarísimo de Hume sobre la metafísica anterior, como mezcla de superstición y refugio de prejuicios religiosos, parece excesivo; podríamos aplicarle a él la misma crítica que él formula al comienzo mismo del *Tratado*: “Nada hay que resulte más corriente y natural en aquellos que pretenden descubrir algo nuevo en el mundo de la filosofía y las ciencias que el alabar implícitamente sus propios sistemas desacreditando a todos los que les han precedido”⁵⁶.

En todo caso, la alternativa de Hume a esa otra metafísica, que intenta acceder a temas que están más allá de nuestra capacidad de conocer, expresa, a mi juicio, lo que parece ser el ideal filosófico de Hume: poner la ciencia y la filosofía al servicio de la vida⁵⁷.

Conocer la mente humana, sus facultades y los principios que rigen sus operaciones⁵⁸, y conocer hasta dónde llega la certeza y exactitud de nuestro conocimiento, constituye el antídoto contra temores que pueden perturbar a la existencia humana⁵⁹.

Atenerse estrictamente al orden del conocer, cuyo criterio y límite será la “autoridad” de la experiencia⁶⁰, viene a ser para Hume la condición del rigor y la exactitud que persigue para la metafísica, cuya científicidad quiere poner al servicio de la vida.

A pesar de su insistente llamada a la experiencia, me atrevería a decir que no es la preocupación por el conocimiento de la realidad, sino la preocupación por la exactitud y la certeza de nuestras ideas lo que domina el desarrollo del proyecto de Hume.

Su doctrina del entendimiento se presenta como un exponente claro del giro en la filosofía moderna *del ser al sujeto*. Y este giro viene determinado por su

cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error”. Hume, *An Enquiry*, 13; Hume, *Enquiry*, 17; Hume, *Investigación*, 31.

⁵⁶ Hume, *A Treatise*, 305; Hume, *Treatise*, XVII; Hume, *Tratado*, 33.

⁵⁷ “Hemos de soportar esta fatiga para poder vivir con tranquilidad a partir de entonces”. Hume, *An Enquiry*, 9; Hume, *Enquiry*, 13; Hume, *Investigación*, 26. He aquí también este otro texto: “Entrégate a tu pasión por la ciencia –les dice (la naturaleza)– pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad (...) Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre”. Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23.

⁵⁸ Hume denomina “geografía mental” (*mental geography*) a su tarea de “delimitación de las distintas partes y poderes de la mente (*mind*)”. Hume, *An Enquiry*, 10; Hume, *Enquiry*, 14; Hume, *Investigación*, 27-28. Mente tiene quizás el sentido amplio de espíritu, en el sentido de la totalidad de las facultades anímicas del hombre; de hecho, el proyecto de Hume no se limita al entendimiento.

⁵⁹ Hume parece situarse aquí en la línea del epicureísmo, donde la búsqueda de un criterio seguro del conocimiento está al servicio del ideal de una vida sin temores, de una vida feliz.

⁶⁰ Hume, *A Treatise*, 309; Hume, *Treatise*, XXII; Hume, *Tratado*, 41.

exigencia de rigor y exactitud. El punto de partida, lo primero, es aquello que conozco con certeza; y lo que conozco con certeza son mis impresiones⁶¹, las manifestaciones de las cosas en mí. Más allá del modo como las cosas se manifiestan a mi mente no puedo conocer⁶². Ni siquiera puedo pronunciarme con seguridad sobre las causas de mis impresiones⁶³. Lo que prima en el momento primero del conocimiento no es tanto el momento de la receptividad, cuanto el de la inmediatez⁶⁴ y la presencialidad. Y más concretamente, el modo como se presentan a la mente: “fuerza y vivacidad” (*force and liveliness*) son las notas distintivas de las impresiones⁶⁵; pero fuerza y vivacidad son cualidades, no de las cosas mismas, sino de *nuestras percepciones*.

La manifestación de las cosas a nuestros sentidos y las conexiones que nuestra imaginación establece entre ellas (los principios de asociación) constituyen para Hume lo único que podemos conocer con certeza. Ir más allá significaría sobrepasar los límites de la capacidad de nuestro entendimiento⁶⁶ y arriesgarse a obtener conclusiones “llenas de escepticismo e incertidumbre”⁶⁷.

61 “(...) todas las impresiones son claras y precisas”. Hume, *A Treatise*, 375; Hume, *Treatise*, 72; Hume, *Tratado*, 131. “El examen de la impresión confiere claridad a la idea”. Hume, *A Treatise*, 377; Hume, *Treatise*, 75; Hume, *Tratado*, 133.

62 “(...) los sentidos no nos transmiten sino una simple percepción y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá”. Hume, *A Treatise*, 479; Hume, *Treatise*, 189; Hume, *Tratado*, 278. Cabe indicar en este punto que Hume reduce la noción de impresión al momento de la afección. Frente a ello, Zubiri muestra que en la impresión está también “el momento de alteridad”: “la impresión no es mera afección, no es mero *páthos* del sentiente, sino que esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el *momento de alteridad*. Impresión es la presentación de algo otro en afección”. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1980), 32.

63 Éstas surgen “originariamente en el alma a partir de causas desconocidas”. Hume, *A Treatise*, 317; Hume, *Treatise*, 7; Hume, *Tratado*, 51. “Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser”. Hume, *A Treatise*, 385; Hume, *Treatise*, 84; Hume, *Tratado*, 146.

64 Estoy de acuerdo con la apreciación de Sergio Rábade, según la cual la experiencia en Hume, frente a Locke y frente a Kant, es primariamente inmediatez, más que receptividad. Cf. Sergio Rábade, *Hume y el fenomenismo moderno* (Madrid: Gredos, 1975) 11, 462.

65 Hume, *A Treatise*, 311; Hume, *Treatise*, 1; Hume, *Tratado*, 43.

66 “(...) nunca fue mi intención penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones. En efecto, además de que ello no entra en mis presentes intenciones, me temo que tal empresa esté más allá de la capacidad del entendimiento humano, y que jamás podremos pretender conocer de otra manera los cuerpos que por las propiedades externas manifiestas a los sentidos. En cuanto a quienes intentan algo más, no podré aprobar su ambición hasta que, aun en un solo caso, vea que han tenido éxito. De momento me conformo con conocer perfectamente el modo en que los objetos afectan a los sentidos, así como las conexiones que establecen entre sí, en tanto en cuanto que la experiencia me informe de ello”. Hume, *A Treatise*, 367-368; Hume, *Treatise*, 64; Hume, *Tratado*, 120.

67 Hume, *A Treatise*, 368 (nota añadida por Hume en su Apéndice al Libro tercero); Hume, *Treatise*, 638; Hume, *Tratado*, 121.

De acuerdo con estas premisas, desde el punto de vista del problema de la metafísica, la tarea central del Libro Primero del *Tratado* consiste en someter a los conceptos de la metafísica a la prueba de su origen: es decir, preguntarse por la impresión o impresiones de las que deriva una idea y, complementariamente, mostrar los mecanismos asociativos que nos inducen a formar dichos conceptos⁶⁸.

Este retrotraer los conceptos de la metafísica a su *origen*, como medio para determinar el alcance y los límites de los mismos, es lo que Kant percibió como la gran intuición de Hume.

En este punto vamos a referirnos ya a la valoración que hace Kant de la posición de Hume.

III. HACIA UNA REFUNDACIÓN DE LA METAFÍSICA: LA “CHISPA” DE HUME

Kant ve en la filosofía de Hume un momento *necesario*, aunque *no definitivo*, en el devenir de la metafísica.

En unos conocidos pasajes del “Prefacio” a los *Prolegómenos a toda metafísica futura* reflexiona sobre el significado de la posición de Hume para la metafísica⁶⁹.

68 No puede decirse que el objetivo que Hume se propone con esta tarea sea la eliminación de los conceptos de la metafísica; dicha tarea hay que interpretarla más bien en el sentido de su exigencia de rigor y exactitud para la metafísica. El resultado de la misma no es la eliminación de los conceptos de la metafísica. Ciertamente, algunos son calificados de imaginarios, de meras ficciones e innecesarios (por ejemplo, conceptos como forma sustancial, accidentes, facultades de los cuerpos, así como la distinción entre causas eficientes, formales, materiales, ejemplares, finales; o la distinción entre causa y ocasión). Pero otros son aceptados como seguros y necesarios, si bien salen transformados en su significado y fundamentos (por ejemplo, la relación de causalidad; y dentro de ésta, la idea de conexión necesaria, en relación con la cual Hume sustituye la idea del poder o eficiencia de las causas por una determinación de la mente a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su conexión; es decir, después de haber observado en el pasado la conexión constante entre ellos). Casos especiales son el de existencia continua e independiente de los cuerpos y el de identidad personal: estos conceptos no están libres de incertidumbre; pero, más que rechazarlos, Hume los funda sobre las nuevas bases de su filosofía: la creencia y los principios asociativos de la imaginación, respectivamente.

69 Kant considera que “desde el nacimiento de la metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación a la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume”. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, en *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band IV*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Georg Reimer, 1911), 257. La edición española en Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, en *Immanuel Kant I*, trad. Julián Besteiro, rev. y not. José Luis Villacañas (Madrid: Editorial Gredos, 2010), 621.

El marco en el que se desenvuelve la reflexión es el de la posibilidad o no de la metafísica como ciencia. Su diagnóstico al respecto viene a coincidir con el de Hume: la metafísica no constituye aún una ciencia; y sólo podrá esperarse que llegue a serlo si se produce en ella “una total reforma, o más bien un nuevo nacimiento”⁷⁰.

Pues bien, en esos pasajes de los *Prolegómenos* Kant piensa que la indagación de Hume sobre el origen de los conceptos de la metafísica representa un paso decisivo para una reforma de esta ciencia: Hume “hizo saltar la chispa (*Funken*) con la cual, si hubiese encontrado una yesca (*Zunder*) a propósito, hubiese podido muy bien encender un fuego (*Licht*) cuyas brasas (*Glimmen*), sin duda, se habrían conservado y acrecentado”⁷¹.

La “chispa”, según puede deducirse también de algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura* (especialmente de “La disciplina de la razón pura”), consistió en poner de manifiesto que la posibilidad de la metafísica como ciencia, es decir, su capacidad para proporcionar con la mera razón un conocimiento de objetos que están más allá de la experiencia, depende de si la razón posee nociones o conceptos puros o *a priori*, es decir, independientes de

70 Kant, *Prolegomena*, 257; Kant, *Prolegómenos*, 621. Kant, igual que Hume, sospecha que el problema radica en la pretensión de la metafísica de acceder a temas que están más allá de la experiencia, sin examinar previamente la capacidad del entendimiento humano (cf. sobre ello el “Prólogo” a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*; esp., A VII – A VIII; Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. y not. Pedro Ribas, en *Immanuel Kant I*, 7). También coincide con Hume en plantear la necesidad de ensayar en la metafísica un nuevo método, inspirado de un modo u otro en la ciencia moderna (cf. sobre ello el “Prólogo” a la segunda edición; esp., B VII, XV – XVI; Kant, *Crítica*, 15, 19). Sólo que, en su visión del método de la nueva ciencia, Kant, a diferencia de Hume, no se fija sólo en el componente de la experiencia, sino también en el papel activo del sujeto, del investigador.

Citamos la *Kritik der reinen Vernunft* (en lo sucesivo, *KrV*) por la primera y la segunda edición originales de esta obra (A y B, respectivamente), como es habitual. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), en *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band III*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlín: Georg Reimer, 1904); Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), en *Kant's Band IV*, 1-252.

71 Kant, *Prolegomena*, 257; Kant, *Prolegómenos*, 621.

la experiencia⁷². Sólo el origen *a priori* de estos podría justificar su uso más allá de la experiencia⁷³. Así, Kant les dice a los adversarios de Hume⁷⁴:

“La cuestión no era si la noción de causa es justa, útil e indispensable en relación a todo conocimiento natural, pues esto jamás se le había ocurrido dudarle a Hume, sino si ha sido concebida por la razón *a priori* y, en cierto modo, como una verdad interior independiente de toda experiencia, y, de aquí, tiene también una aplicación más extensa no limitada solamente a los objetos de la experiencia; sobre esto esperaba Hume una explicación. Se trataba del origen de la noción, no del carácter indispensable de la misma en el uso; si aquel hubiera sido reconocido, se hubiera resuelto por sí misma la cuestión de las condiciones de su uso y de las esferas en las cuales puede ser válido”⁷⁵.

El desafío que lanzó la “chispa” de Hume, y que no entendieron sus adversarios, es el de la necesidad de emprender una investigación sobre la razón, en lo que se refiere a su capacidad pura; es decir, lo Kant denominó una “crítica de la razón pura”⁷⁶.

72 Kant centra la crítica de Hume a la metafísica en la conexión de causa y efecto; es decir, en la posición humeana sobre el origen de dicha conexión. Cf. Kant, *Prolegomena*, 257-258; Kant, *Prolegómenos*, 621-622; también Kant, *KrV*, A 760 / B 788; Kant, *Crítica*, 561-562.

73 “Hume se detuvo en especial en el principio de causalidad, del que dijo, con toda justeza, que su verdad (más todavía, la validez objetiva del concepto de causa eficiente en general) no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento *a priori* y que, por consiguiente, toda la autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre. Partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio un uso que rebasa la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico”. Kant, *KrV*, A 760 / B 788; Kant, *Crítica*, 561-562. Cf. también sobre ello, *KrV*, B 127; Kant, *Crítica*, 118.

74 “Reid, Oswald, Beattie y (...) Priestley”. Kant, *Prolegomena*, 258; Kant, *Prolegómenos*, 623.

75 Kant, *Prolegomena*, 258; Kant, *Prolegómenos*, 623. Kant está de acuerdo con Hume en que la necesidad de la conexión en el enlace de causa y efecto desaparece si derivamos dicha conexión de la experiencia. Pero mostrará, frente a Hume, que “existen en nuestro conocimiento principios puros *a priori*” y que “estos son indispensables para que sea posible la experiencia misma”; sólo el origen *a priori* de dichos principios puede justificar la “certeza” de la misma experiencia o conocimiento empírico. Kant, *KrV*, B 5; Kant, *Crítica*, 42. Para Kant, la derivación empírica de los conceptos de nuestro conocimiento “no es compatible con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* que poseemos, a saber, la *matemática pura* y la *ciencia general de la naturaleza*, lo cual refuta tal derivación”. Kant, *KrV*, B 128; Kant, *Crítica*, 118.

76 “No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios”. Kant, *KrV*, A XII; Kant, *Crítica*, 9.

Kant interpreta su programa de una crítica de la razón pura como el “desarrollo del problema de Hume”. Kant, *Prolegomena*, 261; Kant, *Prolegómenos*, 625. “Confieso con franqueza que, la indicación de David Hume, fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento

Para Kant, la posibilidad de la metafísica como ciencia depende de una deducción de la capacidad pura de la razón; es decir, de si la razón posee una capacidad pura o, dicho de otro modo, de si podemos justificar que los fundamentos de nuestro conocimiento (científico) de las cosas brotan de la razón⁷⁷. De ahí precisamente la propuesta de Kant de ensayar en la metafísica la revolución copernicana: ésta fundaría la posibilidad de un conocimiento *a priori* de objetos⁷⁸.

En este sentido, el resultado de la filosofía de Hume para la metafísica es, a juicio de Kant, negativo: concluir que la conexión de la causa y el efecto no tiene un origen *a priori* y sustituir la idea de conexión necesaria por una necesidad subjetiva nacida de la costumbre⁷⁹, “es tanto como decir: no hay Metafísica alguna ni puede tampoco haberla”⁸⁰.

Hume, de quien Kant siempre alaba su buen juicio⁸¹ y el haber sido consecuente hasta el final⁸², no pudo menos que desembocar en un *escepticismo*⁸³. El problema es que se quedó estancado en éste.

dogmático (*dogmatischen Schlummer*) y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. Estaba yo muy lejos de prestarle oídos en relación a sus conclusiones, las cuales se deducían sencillamente porque no se representó su tema en su totalidad, sino que se fijó solamente en una parte del mismo, la cual, sin tener en consideración el todo, ninguna información puede ofrecer. Si se empieza por un pensamiento fundado, aunque no desarrollado, el cual nos pone en relación con otros, se puede esperar llegar más allá por medio de la reflexión continuada, como le ocurrió al perspicaz escritor, al cual hay que agradecer la primera chispa (*Funken*) de esta luz (*Lichts*)”. Kant, *Prolegomena*, 260; Kant, *Prolegómenos*, 624.

77 “Yo inquirí, pues, primeramente, si la objeción de Hume (sobre la causalidad) no puede presentarse en general, y pronto encontré: que la noción de causa y efecto, no es, ni con mucho, la única por medio de la cual el entendimiento concibe *a priori* los enlaces de las cosas, sino que la metafísica toda consiste en eso. Traté de asegurarme de su número, y por haber logrado esto según mi deseo (...) llegué a la deducción de que, estas nociones, de las cuales estaba yo ahora seguro, no se derivaban de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura”. Kant, *Prolegomena*, 260; Kant, *Prolegómenos*, 624.

78 “Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos antes de que nos sean dados”. Kant, *KrV*, B XVI; Kant, *Crítica*, 19-20.

79 Cf. Kant, *Prolegomena*, 257-258; Kant, *Prolegómenos*, 621-622; también *KrV*, A 760/B 788; vers. esp. p. 561.

80 Kant, *Prolegomena*, 258; Kant, *Prolegómenos*, 622.

81 Cf. Kant, *KrV*, A 745 – B 773; Kant, *Crítica*, 553.

82 Cf. Kant, *KrV*, B 127; Kant, *Crítica*, 118.

83 Cf. Kant, *KrV*, B 128. Kant, *Crítica*, 119.

Pero este resultado, precisamente por haber llevado al empirismo a su última consecuencia, el escepticismo, se torna en un resultado positivo, si se entiende correctamente la preocupación de Hume y se procede a desarrollar la tarea que dejó planteada: a saber, el proyecto de una crítica de la razón pura.

Para Kant, el escepticismo de Hume es un paso *obligado*, pero no puede ser “un sitio de residencia permanente”:

“El primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es *dogmático*⁸⁴. El segundo (...) ⁸⁵ es escéptico, y pone de manifiesto la prudencia de un Juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio del Juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen no los hechos de la razón, sino la razón misma atendiendo a su capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*. Esto no constituye ya censura, sino *crítica* de la razón (...) El escepticismo es, pues, un punto de descanso para la razón humana, donde puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla, con vistas a poder elegir su futuro camino con mayor seguridad, pero no un sitio de residencia permanente. Semejante lugar sólo se encuentra en una certeza completa, sea del conocimiento de los objetos mismos, sea de los límites en que se halla encerrado todo nuestro conocimiento de objetos”⁸⁶.

Es contra el dogmatismo contra el que va dirigida la “polémica escéptica”. Pero el escepticismo es incapaz de dar respuesta a los “derechos de la razón humana”⁸⁷.

Kant cree que el escepticismo puede y debe ser superado mediante el *criticismo*, cuya noción central es la noción de síntesis *a priori*. Esta noción vincula los conceptos del entendimiento a la experiencia sensible; pero, no en cuanto

84 Kant entiende por dogmatismo “la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios (...) sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos: El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*”. Kant, *KrV*, B XXXV; Kant, *Crítica*, 29. Cf. también “La disciplina de la razón pura”. En Kant, *KrV*, A 712 / B 740 ss.; Kant, *Crítica*, 535ss.

85 Kant se refiere expresamente al examen y a la crítica de Hume sobre el uso transcendente de los principios, procedimiento que denomina “*censura* de la razón”: “Podemos dar a este procedimiento, consistente en someter a examen los hechos de la razón, así como, en su caso, también a crítica, el nombre de *censura* de la razón. Es algo incuestionable que esta censura conduce inevitablemente a dudar de todo uso transcendente de los principios. Pero éste no es más que el segundo paso, y está muy lejos de llegar al final de la tarea”. Kant, *KrV*, A 760 / B 788 – A 761 / B 789; Kant, *Crítica*, 562.

86 Kant, *KrV*, A 761 / B 789 – A 762 / B 790; Kant, *Crítica*, 562.

87 Kant, *KrV*, A 763 / B 791; Kant, *Crítica*, 563.

derivados de ella, sino en cuanto condiciones *a priori* de posibilidad de la misma.

Hume, “quizá el más agudo de todos los escépticos”⁸⁸, no se apercibió, sin embargo, de esa noción; y, así, respecto a la causalidad, confundió los enlaces causales determinados, que sólo pueden conocerse en la experiencia, con la ley causal misma, cuyo origen es *a priori* y anticipa o hace posible nuestra experiencia de las conexiones causales en la naturaleza⁸⁹.

En suma, Kant concede al escepticismo de Hume un puesto relevante, *obligado*, en la “Historia de la razón pura”⁹⁰; pero dicho escepticismo no puede ser un lugar definitivo, sino que debe ser superado mediante el “camino crítico”⁹¹. Su función consistiría en obligar al dogmático “a efectuar una sana crítica del entendimiento y la razón”, desde la cual asegurar “su legítima posesión”⁹².

88 Kant, *KrV*, A 764 / B 792; Kant, *Crítica*, 563.

89 Sobre los “errores” de Hume, según Kant, cf. Kant, *KrV*, A 764 / B 792 - A 769 / B 797; Kant, *Crítica*, 564-566. Por ejemplo, una observación interesante es la siguiente: la ampliación de nuestro conocimiento *a priori* puede ser de dos clases: o bien “mediante el entendimiento puro con respecto a lo que puede al menos ser *objeto de la experiencia*” (función sintética de los conceptos trascendentales del entendimiento o juicios sintéticos *a priori* del entendimiento), o bien “mediante la razón pura con respecto a las propiedades de cosas, o también con respecto a la existencia de objetos, que jamás pueden encontrarse en la experiencia” (uso trascendente de los conceptos del entendimiento o ideas de la razón). Pero Hume (“Nuestro escéptico”) “no distinguió estas dos clases de juicios, cosa que hubiera debido hacer. Consideró directamente imposible ese aumento de los conceptos desde sí mismos, o, por así decirlo, la generación espontánea de nuestro entendimiento (y de la razón) sin ser fecundado por la experiencia. Por ello estimó que todos los supuestos principios *a priori* del entendimiento y de la razón eran ficciones y vio que no era más que una costumbre derivada de la experiencia y de sus leyes y, consiguientemente, reglas empíricas, es decir, reglas accidentales en sí mismas a las que nosotros atribuimos una presunta necesidad y universalidad”. Kant, *KrV*, A 765 / B 793; Kant, *Crítica*, 564.

En el § 23 de *La crisis de las ciencias europeas* Husserl subraya que Hume convierte en “ficciones” “todas las categorías de la objetividad”, tanto “las científicas” como las “precientíficas de la vida cotidiana”. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana* VI, ed. Walter Biemel (The Hague: Martinus Nijhoff, 1954), 365-386; Edmund Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología transcendental*, trad. y nota ed. Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona: Editorial Crítica, 1990), 91.

90 Kant, *KrV*, A 852 / B 880; Kant, *Crítica*, 614. Sobre esos tres pasos o estadios de la metafísica (la “vía de los dogmáticos”, la “vía de los escépticos” y “la crítica de la razón pura”, “el tercer y más reciente paso”, cf. también Immanuel Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. En *Kant's gesammelte Schriften. Band XX. Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VII*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1942) 262-264; Immanuel Kant, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolf*, trad. Félix Duque (Madrid, Tecnos, 1987) 12-14. Hay una segunda edición de esta versión española, del año 2011.

91 Kant, *KrV*, A 856 / B 884; Kant, *Crítica*, 616. Como escribe Michel Malherbe, el encuentro entre Hume y Kant puede considerarse “una circunstancia hermosa”, una “tensión fecunda”. Michel Malherbe, *Kant ou Hume. La raison et le sensible* (Paris: J. Vrin, 1980), 9.

92 “El escéptico es (...) el educador del sofista dogmático, el cual es inducido a efectuar una sana crítica del entendimiento y de la razón misma. Una vez realizada esta crítica, no tiene por qué temer

De todos modos, a pesar de que, para Kant, Hume es fundamentalmente un filósofo del escepticismo (entendiendo por tal el no haber llegado a reconocer un orden de conocimiento *a priori*, fundamento de toda certeza apodíctica), su filosofía, la de Hume, anticipa de algún modo el giro transcendental de Kant. Señalaré esquemáticamente algunos elementos en ese sentido.

Uno de ellos se refiere a la función del sujeto y deriva del atomismo de las percepciones: si nuestras percepciones son todas ellas “diferentes, distinguibles y separables entre sí”⁹³, es evidente que es el sujeto el que constituye el mundo. Parece claro que la imaginación tiene en Hume una función transcendental, pues, sin ella, no habría más que percepciones dispersas.

La función de la imaginación en la construcción del mundo se hace patente en los pasajes finales del *Abstract*. Hume estima que si alguna cosa puede darle derecho al título de “*inventor*, es el uso que hace del principio de asociación de ideas”⁹⁴. Y sobre la imaginación escribe:

“Será fácil concebir cuán vastas consecuencias han de tener esos principios⁹⁵ en la ciencia de la naturaleza humana, si consideramos que, en cuanto respecta a la mente, ellos son los únicos vínculos que reúnen las partes del universo, o nos ponen en conexión con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Porque como es tan sólo por medio del pensamiento (*thought*) como opera una cosa sobre nuestras pasiones, y como estos principios son los únicos lazos de nuestros pensamientos, ellos son realmente *para nosotros* el cimiento del universo, y todas las operaciones de la mente precisan, en una gran medida, depender de ellos”⁹⁶.

impugnaciones, puesto que desde ella distingue lo que posee de lo que se halla totalmente fuera de su posesión; esto último ya no es reclamado por él, ni puede enredarse en disputas acerca de ello. El método escéptico no es, por tanto, *satisfactorio* en sí mismo en relación con las cuestiones planteadas por la razón, pero sí es *instructivo* en orden a despertar en ella la cautela y a indicarle cuáles son los medios adecuados para asegurar su legítima posesión”. Kant, *KrV*, A 769 / B 797; Kant, *Crítica*, 566.

También Hegel concedió al escepticismo, aunque más bien al escepticismo antiguo, un significado relevante para la filosofía. Sobre ello, cf. María del Carmen Paredes, “El escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*”, en *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, ed. Mariano Álvarez y María del Carmen Paredes (Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010) 101-114.

93 Hume, *A Treatise*, 584; Hume, *Treatise*, 252; Hume, *Tratado*, 355.

94 Hume, *Abstract*, 31.

95 Semejanza, contigüidad y causación. Cf. Hume, *Abstract*, 32.

96 Hume, *Abstract*, 32.

Ahora bien, el carácter disperso de las intuiciones empíricas es precisamente uno de los presupuestos fundamentales de la subjetividad trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant⁹⁷.

Por otro lado, en Hume encontramos también un tipo de planteamiento propio de la reflexión trascendental. Por ejemplo, cuando va a tratar del problema de la existencia de los cuerpos afirma: “Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*”⁹⁸. Ahora bien, la filosofía trascendental tampoco se pregunta directamente por los objetos, sino por las condiciones *a priori* de nuestro conocimiento de los mismos⁹⁹. Si Hume habla de las causas de nuestra creencia, Kant habla de condiciones *a priori* de nuestro conocimiento de objetos; donde la doctrina humeana del entendimiento pone la creencia, es decir, el sentimiento, la *Crítica de la razón pura* de Kant pone la lógica. Pero el nuevo lugar trascendental de la filosofía señalado por Hume es la naturaleza humana: el “giro” (*turn*)¹⁰⁰ a la naturaleza humana, como dice él mismo¹⁰¹.

IV. ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Desde el punto de vista del problema de la metafísica, una de las consecuencias principales que se siguen de la derivación empírica de nuestros conceptos es la imposibilidad de acceder mediante ellos a un orden supra-sensible o trascendente de cosas.

97 “Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento. Éste constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí”. Kant, *KrV*, A 97; Kant, *Crítica*, 120. “(...) la combinación no se halla en los objetos ni puede ser tomada de ellos mediante percepciones, pongamos por caso, y asumida así por el entendimiento. Al contrario, esa combinación es obra exclusiva del entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de combinar *a priori* y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción. Este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano”. Kant, *KrV*, B 134-135; Kant, *Crítica*, 143.

98 Hume, *A Treatise*, 478; Hume, *Treatise*, 187; Hume, *Tratado*, 277.

99 “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”. Kant, *KrV*, A 11 / B 25; Kant, *Crítica*, 55.

100 Hume, *A Treatise*, 552; Hume, *Treatise*, 273; Hume, *Tratado*, 382.

101 “La Naturaleza humana –afirma Hume al final del Libro primero del *Tratado*– es la única ciencia del hombre; y sin embargo, ha sido hasta ahora la más olvidada”. Hume, *A Treatise*, 552; Hume, *Treatise*, 273; Hume, *Tratado*, 382. Félix Duque escribe sobre ello que, “antes que Kant, Hume parece tener conciencia de estar efectuando un *giro copernicano*: el filósofo debe volverse a la Naturaleza humana, preocupándose por los límites y la validez del conocimiento de las cosas, antes de pasar directamente al estudio de las cosas mismas”. Hume, *Tratado*, 382, nota 172 (Nota del editor).

Así, en lo que se refiere al concepto de causalidad, no es posible pasar, según los planteamientos de Hume, de los efectos sensibles, a Dios como causa del mundo.

Por ejemplo, según la sección 11 del *Enquiry* (“De la providencia y de la vida futura”), en la que Hume pone en boca de Epicuro una crítica al argumento teleológico sobre la existencia de Dios, de la observación del orden y la belleza de la naturaleza, no cabe inferir la existencia de una inteligencia suprema, Dios, como causa del mundo.

En lo que se refiere a los efectos o a las obras de los hombres, podemos pasar del efecto a la causa y, de ésta, al primero, sólo porque conocemos por experiencia la naturaleza del hombre, es decir, la causa; y porque en la experiencia pasada hemos observado una conjunción constante del hombre, como causa, con los efectos en cuestión¹⁰². Pero este patrón no es aplicable a la divinidad, pues no tenemos experiencia de ella, es decir, de la causa¹⁰³. Y ni podemos “conocer algo de la causa más de lo que previamente se ha (...)”

102 “En las obras de mano y *diseño* humanos, es permisible avanzar del efecto a la causa, y volver a la causa a formar nuevas inferencias del efecto (...) Pero cuál es el fundamento de este método de razonamiento? Claramente éste: que el hombre es un ser que conocemos por experiencia, con cuyos motivos y designios estamos familiarizados, y cuyos proyectos e inclinaciones tienen una cierta conexión y coherencia de acuerdo con las leyes que la naturaleza ha establecido para el gobierno de tal criatura. Por tanto, cuando encontramos que cualquier obra ha procedido de la habilidad y destreza del hombre, como por otra parte estamos familiarizados con la naturaleza del animal, podemos sacar cien inferencias acerca de lo que se puede esperar de él, y estas inferencias estarán todas fundadas en la experiencia y en la observación. Pero si sólo conociéramos al hombre por el examen de una única obra y hechura, nos sería imposible discutir de esta manera. (...) La huella de un pie en la arena sólo puede demostrar, cuando se la considera aisladamente, que había una figura, adaptada a ella, por la que fue producida. Pero la impronta de un pie humano demuestra igualmente, por nuestra otra experiencia, que probablemente hubo otro pie que también dejó su impresión, aunque borrada por el tiempo y otros accidentes. Aquí, pues, nos elevamos del efecto a la causa y descendiendo nuevamente de la causa, inferimos alteraciones en el efecto (...) Incluimos en este caso cien otras experiencias y observaciones acerca de la figura usual y los miembros de aquella especie animal sin la cual este método de argumentación ha de considerarse falaz y sofisticado”. Hume, *An Enquiry*, 118-119; Hume, *Enquiry*, 144-145; Hume, *Investigación*, 170-171.

103 “El caso no es el mimo con nuestros razonamientos a partir de las obras de la naturaleza. La deidad nos es conocida sólo por sus obras, y es un ser único en el universo, no incluido bajo cualquier especie o género”. Hume, *An Enquiry*, 119; Hume, *Enquiry*, 145; Hume, *Investigación*, 171.

descubierto completamente en el efecto”¹⁰⁴, ni tenemos derecho a pensarla en analogía con nosotros¹⁰⁵.

Con ello, Hume elimina una de las dimensiones más clásicas de la metafísica: el progreso desde lo sensible hasta lo suprasensible¹⁰⁶.

Hume quiso atenerse a la experiencia y ha sido consecuente hasta el final. De todos modos, la potencialidad de una propuesta metafísica ha de medirse también, a mi juicio, por su capacidad para proporcionar alguna vía de acceso a las realidades últimas.

Sin embargo, el interés de Hume parece ser justamente el contrario: pone un énfasis especial en mostrar que sobre las cuestiones últimas o las realidades suprasensibles sólo cabe un escepticismo; pues, tal vez por una coyuntura epocal, quiere evitar que la metafísica se convierta en el refugio del dogmatismo y la superstición.

Esta asociación (metafísica/dogmatismo/superstición), verdadero presupuesto de la posición de Hume frente a la metafísica, es, desde mi punto de vista, uno de los aspectos más discutibles y tiene, creo yo, un carácter más bien contingente.

Sobre estas cuestiones Hume se confiesa, con un cierto énfasis, escéptico:

104 Hume, *An Enquiry*, 116; Hume, *Enquiry*, 142; Hume, *Investigación*, 167-168. Ésta es una especie de regla general, que Hume formula en varias ocasiones a lo largo de esta sección XI: “Si la causa fuera conocida sólo por el efecto, jamás debemos adscribirle más cualidades de las que son precisamente necesarias para la producción del efecto ni podemos, por cualquiera de las reglas de razonamiento correcto, volver atrás a la causa, e inferir de ella otros efectos que aquellos por los que nos es conocida”. Hume, *An Enquiry*, 112; Hume, *Enquiry*, 137; Hume, *Investigación*, 163. Es decir, “la causa ha de ser proporcional al efecto”. Hume, *An Enquiry*, 112; Hume, *Enquiry*, 137; Hume, *Investigación*, 164. “Al derivarse el conocimiento de la causa solamente del efecto, han de estar perfectamente ajustados el uno al otro, y la una no puede referirse a algo más o ser el fundamento de cualquier nueva inferencia y conclusión”. Hume, *An Enquiry*, 113; Hume, *Enquiry*, 138; Hume, *Investigación*, 164.

105 “La gran fuente de nuestra equivocación en este tema y de aquella ilimitada licencia de conjetura en la que caemos, es que tácitamente nos consideramos como el lugar del Ser Supremo y concluimos que en toda ocasión mantendrá la misma conducta que nosotros mismos en su situación hubiéramos adoptado como razonable y digna de elección”. Hume, *An Enquiry*, 119-120; Hume, *Enquiry*, 146-147; Hume, *Investigación*, 172.

106 Kant mismo asume esta noción de metafísica. Así en *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, sostiene que el “fin final” de la metafísica es “el progreso del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón”, entendiendo por sensible no sólo los datos de los sentidos, sino también los conceptos *a priori* por medio de los cuales conocemos los objetos de los sentidos; por ejemplo el concepto de causa. Kant, *Fortschritte*, 260; Kant, *Los progresos*, 8-9. En realidad éste es el problema de la metafísica para Kant: a saber, si conceptos que son válidos para nuestro conocimiento de los objetos de la experiencia sensible son igualmente válidos más allá de ésta.

Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál influencia o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda¹⁰⁷.

Sólo la naturaleza y la vida hacen que nos sobrepongamos a ese escepticismo: “Tenemos que seguir conservando nuestro escepticismo en medio de todas las incidencias de la vida”¹⁰⁸.

Es precisamente hacia la vida, hacia donde mira su “verdadera metafísica”, una metafísica en la que sólo puede afirmarse aquello que se conoce con exactitud y certeza.

Al servicio de la vida (y quizás por la asociación que hace entre metafísica, religión y superstición), Hume promueve una metafísica *no dogmática* o, lo que es lo mismo, un escepticismo, que entiende en el sentido de un reconocimiento de la ignorancia y de una aceptación de los límites de la razón en aquellas cuestiones que están más allá de la experiencia¹⁰⁹. El escepticismo de Hume no es un escepticismo total¹¹⁰, sino un escepticismo “moderado”, que consiste,

107 Hume, *A Treatise*, 548; Hume, *Treatise*, 269-270; Hume, *Tratado*, 377.

108 Hume, *A Treatise*, 549; Hume, *Treatise*, 270; Hume, *Tratado*, 379.

109 “Cuando vemos que hemos llegado al límite extremo de la razón humana nos detenemos satisfechos, aunque por lo general estemos perfectamente convencidos de nuestra ignorancia y nos damos cuenta de que nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados, más allá de la mera experiencia de su realidad; experiencia que es ya la razón del vulgo, por lo que, en principio, no hacía falta haber estudiado para descubrir los fenómenos más singulares y extraordinarios. Y del mismo modo que esta imposibilidad de ulteriores progresos es suficiente para convencer al lector, así es posible que el escritor que trate de esos temas logre convencer de un modo más refinado si confiesa francamente su ignorancia, y si es lo suficientemente prudente como para evitar el error —en que tantos han caído— de imponer a todo el mundo sus propias conjeturas e hipótesis como si fueran los más ciertos principios. Y si puede conseguirse una tal satisfacción y convicción mutuas entre maestro y discípulo, no sé qué más podemos pedir a nuestra filosofía”. Hume, *A Treatise*, 309; Hume, *Treatise*, XXII; Hume, *Tratado*, 40.

110 Como señala Hegel en el & 39 de la *Enciclopedia*, frente al escepticismo antiguo, el escepticismo de Hume “pone como fundamento de la verdad, la verdad de lo empírico, del sentimiento y la intuición (...) El antiguo escepticismo estaba tan lejos de considerar el sentimiento y la intuición como principio de verdad, que ante todo se rebelaba contra lo sensible”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, & 39, en *Gesammelte Werke*. Bd. 19. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1989), 57; vers. esp.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, intr. Francisco Larroyo, cuarta edición (México: Editorial Porrúa, 1980), 27.

Respecto al sentimiento, Hume escribe: “No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía. Si estoy convencido de un principio cualquiera, es sólo una idea lo que me afecta con más intensidad. Cuando prefiero un conjunto de argumentos a otro, mi decisión no depende más que de mi sentimiento de su mayor influencia. Los objetos no tienen entre sí conexión alguna que pueda descubrirse. Y sólo partiendo de la costumbre que actúa sobre la ima-

según sus propias palabras, en “una honrada confesión de ignorancia en asuntos que exceden de toda capacidad humana”¹¹¹.

En esta misma perspectiva, Hume busca el ideal de “una vida mixta”¹¹² de *ciencia y acción*: “Entrégate a tu pasión por la ciencia —les dice (la naturaleza)— pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad (...) Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre”¹¹³.

La exigencia de conectar la filosofía con la realidad, con la vida, es, quizá, uno de los aspectos en los que cabe una apropiación actual de la filosofía de Hume.

Pero volviendo a la dimensión trascendente de la razón y de la metafísica, no podemos dejar de destacar que Hume ha señalado como centro de ésta y de las ciencias, en general, la naturaleza humana, un lugar que justamente parece el más adecuado para acceder a las cuestiones últimas. Como escribe Gómez Caffarena, es en el hombre donde cabe encontrar el surgir de las mismas¹¹⁴.

Como es sabido, Kant habló de la metafísica como una disposición de la naturaleza humana: Dios, la libertad, la inmortalidad del alma son cuestiones que inevitablemente se plantea la razón. ¿Por qué, en cambio, no sucede esto mismo en Hume? Cabe preguntarse, en este sentido, si el análisis que ha hecho Hume de la naturaleza humana puede tenerse por un examen completo. Sin duda, Hume ha hecho una interpretación de la naturaleza del hombre en el sentido de un naturalismo¹¹⁵.

ginación podemos efectuar una inferencia que va desde la manifestación de uno a la existencia del otro”. Hume, *A Treatise*, 403-404; Hume, *Treatise*, 103; Hume, *Tratado*, 171-172.

111 Hume, *A Treatise*, nota añadida por Hume en su Apéndice al Libro tercero. Hume, *A Treatise*, 368; Hume, *Treatise*, 638-639; Hume, *Tratado*, 120-121. Y según esta misma nota: “Mientras limitemos nuestras especulaciones a la *aparición* sensible de los objetos, sin entrar en disquisiciones sobre su naturaleza y operaciones reales, estaremos libres de toda dificultad, y ningún problema nos pondrá en apuros (...) Si llevamos nuestra investigación más allá de la manifestación sensible de los objetos, me temo que la mayoría de nuestras conclusiones estén llenas de escepticismo e incertidumbre”. Por otro lado, en la Parte IV del libro primero del *Tratado*, a un “escepticismo total” opone Hume la naturaleza, a través de las creencias. Hume, *A Treatise*, 474 ss.; Hume, *Treatise*, 183 ss.; Hume, *Tratado*, 271ss. A lo que Hume se opone con su escepticismo, que para él vendría a ser equivalente a una actitud de “modestia” y precaución, un “ponernos en guardia”, es a un espíritu dogmático. Hume, *A Treatise*, 552-553; Hume, *Treatise*, 274; Hume, *Tratado*, 383. Sobre el escepticismo de Hume, cf. también la sección XII del *Enquiry*.

112 Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23.

113 Hume, *An Enquiry*, 6; Hume, *Enquiry*, 10; Hume, *Investigación*, 23.

114 José Gómez Caffarena, *Metafísica Fundamental* (Madrid: Revista de Occidente, 1969), 28.

115 Sobre el naturalismo de Hume y los estudios más relevantes al respecto, cf. Felix Duque, “Estudio preliminar” a Hume, *Tratado*, XV ss. Para una contraposición entre las interpretaciones

Por otro lado, su análisis de la sensibilidad humana puede ser completado con otros elementos. Zubiri, por ejemplo, ha mostrado que la sensibilidad humana, en lo que tiene de específicamente de humana, se distingue radicalmente de la sensibilidad animal¹¹⁶.

A ello cabe añadir que la experiencia no se agota en la percepción sensible o en los datos de los sentidos, sino que la experiencia es también experiencia de la conciencia; por ejemplo, de la conciencia moral, desde la que cabe acceder a las realidades últimas.

En todo caso, no creo que la filosofía de Hume deba ser interpretada necesariamente desde la posición neopositivista de una eliminación de la metafísica. A mi juicio, es más justo interpretarla como expresión del ideal ilustrado de la autonomía de la razón, la libertad de pensamiento¹¹⁷ y la tolerancia, a la que Hume alude incluso en sus escritos más teóricos.

El problema es que Hume, como otros representantes de la modernidad, entendieron la razón desde el canon de la nueva ciencia, que veían como el modelo ejemplar de conocimiento y con la que la metafísica era vejatoriamente comparada.

Ahora bien, la razón metafísica no debe reducirse, a mi modo de ver, a la razón científica, en el sentido de la ciencia experimental moderna, pues ésta deja sin respuesta, debido a las propias peculiaridades de su método y a los objetivos que persigue, las grandes preguntas, las preguntas últimas que, inevitablemente, se plantean a la *naturaleza humana*; precisamente, a la naturaleza humana.

Lo que sí ha puesto de relieve Hume son las consecuencias que se siguen de reducir la razón a una razón exclusivamente matemática y experimental: es decir, su empirismo consecuente lleva a un escepticismo.

naturalista y escéptica de Hume, y la tesis de una compatibilidad entre ambas cf. Jaimir Conte, “A natureza da filosofia de Hume”, *Princípios: Revista de Filosofia* 17 (2010): 211-236.

116 Cf. Zubiri, *Inteligencia*, 54ss.

117 Como indicábamos más atrás, en el “Prefacio” del *Abstract* Hume articula explícitamente su *Tratado* en el marco de los ideales ilustrados: “El libro me ha parecido tener un tal aire de singularidad y novedad como para llamar la atención del público; especialmente si se reparase en que, como el Autor parece insinuar, de ser aceptada su filosofía tendríamos que alterar desde sus cimientos la mayor parte de las ciencias. Empresas de semejante audacia son siempre ventajosas en la república de las letras, porque sacuden el yugo de la autoridad, acostumbra a los hombres a *pensar por sí mismos*, ofrecen nuevas sugerencias que los hombres de genio pueden llevar adelante, y, por su genuina actitud de oposición, ilustran puntos allí donde nadie sospechara antes dificultad alguna”. Hume, *Abstract*, “Prefacio”, sin pág.; la cursiva es nuestra. En la *Crítica de la razón pura*, especialmente en la “Disciplina de la razón pura”, Kant también sitúa su crítica a la metafísica dogmática y su programa de una crítica de la razón pura en el marco de la Ilustración. Cf. Kant, *KrV*, A 752 / B 780.

Pero, al mismo tiempo, con ello, ha contribuido, de un modo u otro, a impulsar a la filosofía hacia la exigencia de una ampliación del concepto mismo de razón y hacia la necesidad de descubrir y legitimar tipos de experiencia distintos de la experiencia científica y acordes con la búsqueda filosófica. Kant y Husserl, por ejemplo, serían dos importantes exponentes al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

- Andaluz, Ana María. “El giro gnoseológico-crítico de la Filosofía Primera. Pérdidas y rendimientos”. En *La Filosofía primera*, editado por Ildefonso Murillo, 33-53. Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico, 2012.
- Ayer, Alfred Jules. *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1977.
- Ayer, Alfred Jules, comp. *El positivismo lógico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Carnap, Rudolf. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. En *El positivismo lógico*. Compilado por Alfred Jules Ayer, 66-87. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Conill, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Conte, Jaimir. “A natureza da filosofia de Hume”. *Princípios: Revista de Filosofia* 17 (2010): 211-236.
- Gómez Caffarena, José. *Metafísica Fundamental*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.
- Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, & 39*. En *Gesammelte Werke*. Bd. 19. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1989.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Introducción de Francisco Larroyo, cuarta edición. México: Editorial Porrúa, 1980.
- Hume, David. *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature. &c. Wherein The chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained*. London: Printed for C. Borbet, 1740.

- *An Enquiry Concerning Human Understanding*. En Hume, David. *The philosophical Works, Vol. IV*. Editado por Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1964.
- *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, en En Hume, David. *The philosophical Works, Vol. I*. Editado por Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1964.
- *Compendio de un Tratado de la naturaleza humana 1740. Un Panfleto, hasta ahora desconocido, por David Hume*, introducción de J. M. Keynes y P. Sraffa, edición bilingüe de Carmen García y Antonio García. Valencia: Revista Teorema, 1977.
- *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*. Editado por Lewis Amherst Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- *Enquiry Concerning Human Understanding*. En Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Editado por Lewis Amherst Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- *Tratado de la naturaleza humana*. Traducido por Félix Duque Madrid: Tecnos, 2008.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. En *Husserliana VI*. Editado por Walter Biemel, 365-386. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954.
- *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*. Traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft (1787)*. En *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band III*. Editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, 1904.
- *Kritik der reinen Vernunft (1781)*. En *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band IV*. Editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1-252. Berlin: Georg Reimer, 1911.

- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. En *Kant's gesammelte Schriften. Kant's Werke. Band IV*. Editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 253-384. Berlin: Georg Reimer, 1911.
 - *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. En *Kant's gesammelte Schriften. Band XX. Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VII*. Editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 255-332. Berlin: Walter de Gruyner & Co., 1942.
 - *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolf*. Traducido por Félix Duque. Madrid, Tecnos, 1987.
 - *Prolegómenos a toda metafísica futura*. En *Immanuel Kant I*. Traducido por Julián Besteiro, revisión y notas José Luis Villacañas. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- Malherbe, Michel. *Kant ou Hume. La raison et le sensible*. París: J. Vrin, 1980.
- Noxon, James. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- Paredes, María del Carmen. “El escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*”. En *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*. Editado por Mariano Álvarez y María del Carmen Paredes, 101-114. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2010.
- Pérez, Bernardo. “David Hume y la religión. Crítica a las pruebas de la existencia de Dios”. *Cauriensia* I (2006): 119-151.
- *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe*. Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Editorial Espigas, 2009.
- Rábade, Sergio. *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos, 1975.
- Schlick, Moritz. “El viraje de la filosofía”. En *El positivismo lógico. Primera reimpresión de la primera edición 1965*. Compilado por Alfred Jules Ayer, 59-65. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Tasset, José Luis y Raquel Díaz. “Addenda 2011-2015. David Hume. Una bibliografía de ediciones españolas e iberoamericanas”. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* 67 (2016): 179-188.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad* Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1980

– *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2009.

“... TO RULE THEM ALL, AND IN THE DARKNESS BIND THEM”: EL GIRO A LA MODERNIDAD EN LA TEORÍA POLÍTICA

SALVADOR ANTUÑANO ALEA
Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN

El *objetivo* de este artículo es analizar el giro que da la Modernidad en la teoría política respecto de principios considerados como fundamentales en la filosofía de las épocas precedentes –las del mundo antiguo y medieval–. El *método* seguido es el comentario y la comparación de algunos textos de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Maquiavelo y Hobbes, todos ellos altamente significativos para la teoría política. La *conclusión* a la que se llega es que, mientras el mundo antiguo y el medieval contaban con teorías políticas capaces de medir la praxis política en relación con la Justicia y el bien común, el giro hacia el sujeto que supone la Modernidad lleva a teorías –y prácticas– políticas que entienden el poder como un fin en sí mismo –lo cual genera una pérdida de libertad real en los hombres concretos–.

Palabras clave: Bien común, gobierno, justicia, maquiavelismo, servicio público, teoría política.

ABSTRACT

The *purpose* of this article is to analyze the shift that the Modern Age has made in Political Theory, regarding principles considered as essential in Ancient and Medieval Philosophy. The *methodology* followed here is a commentary and a comparison of

several texts by Plato, Aristotle, Saint Augustine, Saint Thomas, Machiavelli and Hobbes, all of which are highly significant with regard to Political Theory. The *conclusion* is that, while the Ancient and Medieval World designed Political Theories that were able to measure political practices in relation to Justice and Common Good, the shift towards the human subject that is implied in the Modern Age leads to Political Theories –and practices– that understand power as a goal in itself –and this diminishes real freedom for real men.

Keywords: Common Good, Government, Justice, Machiavellianism, Political Theory, Public Service.

*El poder, como un desoladora pestilencia,
Contamina todo lo que toca (Shelley)*

[‘...’] pero ¿por qué los hombres no pueden ser regidos razonablemente, sin que esta necesaria pestilencia del poder nos revista con su clámide?’¹.

INTRODUCCIÓN

Los versos de Jiménez Lozano nos plantean ya un fuerte dilema: la política parece necesaria, pero parece también corromper a quien la ejerce... ¿Puede alguien regir razonablemente a los hombres y mantenerse virtuoso? ¿Qué es en el fondo la política: sólo una gestión administrativa, el arte de lo posible, o una ingeniería social, o el dominio del fuerte sobre el débil? ¿Es sólo una acción – una praxis– o es también una idea –una teoría–? ¿Es esa teoría sólo un idílico ideal inalcanzable o es ideología –la justificación teórica de la violencia para mantener el poder–? ¿Qué sentido tiene en sí mismo el poder? ¿Es el anillo terrible del relato de Tolkien, cuya única finalidad es “*to rule them all, and in the darkness bind them*”²? Y si así fuera, ¿es que siempre se comprendió de esa forma la acción política?

En el presente artículo compararemos someramente tres concepciones políticas –una antigua, una medieval y una moderna– con la intención no sólo de ver tres modos de afrontar la cuestión, sino también para darnos cuenta del

1 José Jiménez Lozano, “El poder”, en *Un fulgor tan breve*. (Madrid: Hiperión, 1995), 48.

2 John Ronald Reuel Tolkien, *The Lord of the Rings*. I: II, II: “The Council of Elrond”. (Glasgow: HarperCollins, 1993), 248.

cambio que la mentalidad moderna hace en relación con el mundo antiguo y medieval y las consecuencias de ese proceso.

Quizás una definición inmediata de “política” –aunque tal vez no muy clara– sea: “política es aquello que hacen los políticos”. Pero esta definición nos lleva a precisar primero quiénes son los políticos y segundo qué es lo que exactamente hacen en tanto que políticos –pues no todo el mundo estaría de acuerdo en que, por ejemplo, las vacaciones de un político sean en sí mismas un acto de política, ni necesariamente un servicio heroico al Estado–. Por “políticos” la gente suele entender en el lenguaje ordinario y común a aquellos miembros de la sociedad que detentan o pretenden detentar el gobierno del Estado. De este modo, política sería aquello que hacen los gobernantes –o quienes aspiran a serlo– para el gobierno del Estado. Quizás esta definición no sea muy académica, pero sí es muy certera en el lenguaje común. De hecho es parecida a la primera acepción del término como nombre en el *Diccionario*: “arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados”; o también, en la siguiente acepción: “actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos”³.

Sin embargo, el *Diccionario* es una cosa moderna y la política ya existía en el mundo antiguo. Por eso quizás debamos entender el término “políticos” en un sentido más amplio, más antiguo y más original: *politikós* es lo perteneciente a la *pólis*, a la ciudad, a la sociedad, y podía traducirse también como ciudadano o como social o incluso como partícipe e integrante de un grupo social –como socio–. Si lo entendemos así, nuestra primera definición aparece ahora mucho más amplia y más democrática: política es aquello que hacen los ciudadanos o los socios. La política ya no es el patrimonio exclusivo de los gobernantes, sino algo que nos compete a todos –aunque quizás no a todos del mismo modo–.

Por eso la política ha sido también materia de reflexión no sólo de los gobernantes –que parece que a veces reflexionan si no escasamente sí con cortedad de miras–, sino de los pensadores y filósofos. En sus reflexiones cuentan sobre todo dos cosas: la realidad de la vida social y el ideal de esa misma vida según los criterios de verdad, bien, belleza y justicia que cada pensador se forja acerca del hombre, del mundo y de Dios. En función de eso han generado sus “teorías políticas”. Algunas de estas teorías han resultado tan atractivas –o por su belleza o por su utilidad– que han configurado también la mentalidad de una época hasta

3 Cf. *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, <http://dle.rae.es/?id=Ta2HMYR> (último acceso: 19 de julio de 2016). Por su parte, María Moliner, *Diccionario de uso del español*, edición abreviada (Madrid: Gredos, 2008), III: 117, da la siguiente primera acepción del término: “Arte y actividad de gobernar un país, así como conjunto de actividades relacionadas con la lucha por el acceso al gobierno” –con lo que asume en la definición un elemento polémico que pone al poder ya como un objetivo a conquistar–.

servir como “criterio” para juzgar la praxis política. Esto no quiere decir que todas las acciones políticas sean fiel reflejo de aquellas, sino que de algún modo la mentalidad común entendía que tales teorías legitimaban el poder de los gobernantes, y éstos perdían la legitimidad –aunque no necesariamente el ejercicio del poder– si actuaban en contra de aquellas tesis. En otras palabras, si una teoría política entendía que el gobernante debería servir a su pueblo, la legitimidad del gobernante se encontraba en ese servicio. Si un gobernante se servía del pueblo para sus propios fines, perdía entonces su legitimidad política, aunque podía –en función de la fuerza que detentaba– conservar el ejercicio del gobierno. Esto quiere decir que, en nuestra cultura occidental, en todas las épocas ha habido malos gobernantes e incluso algunos buenos, pero que el criterio para juzgar a unos y a otros era una teoría política que estaba más allá de ellos mismos. Vamos a considerar los rasgos esenciales de tres tradiciones políticas, una del mundo antiguo, una medieval y una moderna. Con ello no pretendemos, evidentemente, discutir a fondo cada una de las teorías políticas, sino simplemente ver de dónde viene la concepción política moderna y en qué se distingue de otras.

I. EL MUNDO ANTIGUO: PLATÓN Y ARISTÓTELES

Por la propia concepción que el hombre griego tiene de sí mismo, la ciudad es una realidad extraordinariamente importante, hasta el punto de que es precisamente en función de ella que tiene sentido y valor la vida individual. Tanto Platón como Aristóteles muestran que el individuo sólo puede alcanzar su recto desarrollo –su plenitud y su felicidad– en relación con otros. Por eso, la ciudad tiene una primacía indiscutida sobre el individuo. Lo afirma explícitamente Aristóteles:

“Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios”⁴.

Es entonces la indigencia humana, la incapacidad del hombre para alcanzar por sí mismo su propia plenitud, lo que le lleva a buscar y generar la sociedad y

4 Aristóteles, *Política*, 1253 a., trad. Antonio Gómez Robledo (México: UNAM, 2000).

sólo en ella puede lograr sus propios fines, porque sólo la sociedad es autosuficiente –en la medida en que lo eran las autarquías griegas–. Es evidente que ante la magnificencia de la polis, la entidad del individuo disminuye y su valor es sólo el de “una parte en relación con el todo”. Precisamente por esa convicción Sócrates no se atreve a violar las leyes de Atenas que por una aplicación injusta lo condenan a muerte:

“¿No es cierto [le preguntan las Leyes a Sócrates] que, por medio de esta acción que intentas [la huida propuesta por Critón], tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?”⁵.

La ciudad, a través de sus leyes y costumbres, le ha dado la vida, la educación, el alimento, de tal forma que todo lo que Sócrates es, es en el fondo consecuencia de una vida política, social, ciudadana. Por eso y con ese esquema, su vida sólo puede tener sentido en relación con sus conciudadanos y con la tradición a la que pertenece. Por eso la patria tiene y exige derechos y lealtades absolutos:

“¿Acaso eres tan sabio [prosiguen las Leyes con su admonición] que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es más venerable y más santa y que es digna de la mayor estimación entre los dioses y los hombres de juicio? ¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?”⁶.

La altura del estilo retórico de Platón pone de relieve en estas líneas la convicción griega común sobre el valor total de la polis y le da una dimensión mucho más amplia que el conjunto de ciudadanos actualmente presentes:

5 Platón, *Critón*, 50 b, trad. J. Calonge, en: *Diálogos*, vol. I, (Madrid: Gredos, 1990).

6 Platón, *Critón* 51 a-c.

cuando la polis es considerada como “patria”, se eleva por encima de su propio tiempo y abarca también la tradición entera, una tradición que se ha recibido como legado valioso y que exige, por el bien de las generaciones futuras, el deber de enriquecerlo y transmitirlo –de este modo, la patria aúna el pasado histórico con la esperanza de futuro en un compromiso presente⁷. En ese esquema del valor total que la polis tenía para los griegos, la labor del gobernante es vista y entendida como un deber de servicio al bien de la patria, la polis, la sociedad. Lo expresa Platón de modo admirable en su famosa alegoría de la caverna, donde el filósofo-rey al que parece aludir es llevado por la ciudad a la contemplación del bien y devuelto a la caverna para ayudar a los otros prisioneros a liberarse:

“Sócr.– Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.

Glau.– ¿A qué te refieres?

Sócr.– Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.

Glau.– Pero entonces, ¿seremos injustos con ellos y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?

Sócr.– Te olvidas nuevamente, amigo mío, que nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado.

En este fragmento aparece ya esbozado el bien común y la contribución que todos los miembros de la sociedad deben aportar a él, pues de él todos se benefician. Existe, por tanto, en esa noción de bien común un elemento de reciprocidad.

⁷ Conviene decir también, aunque sea marginalmente, que esa convicción griega del valor de la patria, una vez enunciada, ha calado en la historia occidental y ha llegado a nuestros mismos días, aunque también nos toca ver cómo se la pone en cuestión en determinados ámbitos –ya sea por razones de desencantamiento o de ideología–.

dad, equidad y proporcionalidad. Y así, como “servicio a la sociedad”, aparece esbozada también la vocación y la misión del político, una vocación cuyas duras exigencias Platón (¿o es algo que ya pensaba Sócrates?) declara seguidamente:

Sócr.— Observa ahora, Glaucón, que no seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les hablaremos en justicia, al forzarlos a ocuparse y cuidar de los demás. Les diremos, en efecto, que es natural que los que han llegado a ser filósofos en otros Estados no participen en los trabajos de éstos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie. ‘Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en la filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los estados, donde compiten entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fueran algo de gran valor. Pero lo cierto es que el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más alejado de disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga los gobernantes contrarios a esto’”⁸.

Esta concepción de la política es claramente ideal. Platón no dice que los gobernantes sean de hecho así —parece decir más bien lo contrario— sino que propone que sean así para ser justos: en su República ideal los gobernantes deberán aportar lo mejor de sí mismos para el bien del conjunto social. Esta visión ideal y teórica es, para Platón, la única forma de entender como legítima la labor de los gobernantes: su posición por encima de los demás, con todo lo que eso implica, sólo se justifica si entregan todo lo que son —no lo que *tienen* o lo que *hacen*, sino lo que *son*— al servicio de los demás. Por eso, el criterio que el fundador de la Academia señala para saber si serán buenos gobernantes es el hecho de que *no* quieran gobernar porque prefieren la contemplación del bien al dominio. Es palmariamente cierto que no todos los gobernantes antiguos

8 Platón, *República*, 519 c – 520 d., trad. C. Eggers Lan. En Platón, *Diálogos*, IV, (Madrid: Gredos, 1992).

enfocaron así su gobierno. El propio Platón en otro diálogo parece resistirse a admitir como justa la gestión de ningún político de la historia de Atenas⁹. Pero también es cierto que Platón dio expresión a una intuición humana general muy básica: si el ejercicio del poder debe ser justo, debe entenderse en beneficio de los gobernados, no de quien lo detenta. Es posible que quizás fuera este planteamiento lo que llevó a un emperador romano, Antonino Pío, a entregar a las arcas del Estado todos sus bienes personales –que no eran pocos– en el momento de acceder al imperio¹⁰. Su ejemplo fue edificante, aunque lamentablemente no ha arrastrado a otros a seguirlo. Si esa conducta fuera preceptiva, tal vez la política se libraría de muchos merodeadores. De hecho, Platón disponía que los gobernantes, incluso más que los otros estamentos, carecieran de propiedades privadas, para ponerlos así en situación de entrega total al bien de todos.

La nobleza del ideal de Platón y la profunda verdad que encierra, adolece, sin embargo, de al menos dos limitaciones importantes. La primera es común a casi todo el mundo antiguo y es precisamente aquella concepción del hombre “disuelto” en el conjunto social –no es inocente, en este sentido, su comparación de la sociedad con un enjambre–. En función de esta limitación, la idea de la libertad del hombre es muy rudimentaria y Platón la elimina explícitamente: los gobernantes no son libres para gobernar, la política no es una actividad que surja de un juego de libertades, sino que es fruto de una racionalización de la sociedad en función de unos fines naturales entendidos según el modelo de la autarquía griega y externos al propio ser humano –tanto pesa la naturaleza sobre el hombre antiguo–. La segunda limitación es consecuencia de la primera: una libertad tan deficiente y un hombre tan disminuido generan una concepción política excesivamente optimista: como si el cumplimiento del bien fuera una reacción automática a su contemplación. En la concepción platónica, bastaría que los gobernantes contemplaran el bien para que todo funcionara de modo adecuado. Podemos pensar que cuando Sócrates-Platón hablan de la necesidad de cumplir el bien en cuanto se lo ha conocido es porque entienden ese conocimiento no sólo como algo mental sino también existencial y porque están convencidos –incluso por experiencia suya– de que ese bien unido a la belleza del bien, puede enamorarnos y arrastrarnos a su realización, ya que verdad, bien y belleza son

9 “¿Y qué? ¿Entre los antiguos puedes citar alguno por el que los atenienses hayan tenido ocasión de hacerse mejores a partir de la primera vez que les dirigió la palabra, habiendo sido hasta entonces peores? Yo, ciertamente, no conozco a tal orador”. Platón, *Gorgias*, 503 b., trad. Julio Calonge Ruiz. En Platón, *Diálogos*. (Madrid: CEPYC, 2007).

10 Cf. Gerardo Vidal Guzmán, *Retratos de la Antigüedad Romana y la Primera Cristiandad*. (Madrid: Rialp, 2007), 195; José Manuel Roldán, José María Blázquez, Arcadio del Castillo, *Historia de Roma, II: El Imperio Romano*. (Madrid: Cátedra, 1995), 217; Indro Montanelli, *Historia de Roma*, trad. Domingo Pruna, (Barcelona: Plaza y Janés, 1995), 378.

valores indisolubles de la realidad y se implican mutuamente. Pero una cosa es que en la realidad estén unidos el bien y la belleza y otra que nosotros los percibamos siempre simultáneamente. La experiencia personal y la historia humana nos dicen –y lo decían ya en tiempo de Platón– que muchas veces el hombre ve el bien y actúa el mal y lo hace muy probablemente porque, en la fragmentariedad del *hic et nunc*, percibe el bien no como algo hermoso, sino difícil, sacrificado, incluso desagradable... Sin una “vigilancia perpetua”¹¹, sin un sostenido ejercicio de la virtud y sobre todo sin una formación exigente de la propia conciencia, la perseverancia en el bien es imposible, ya sea en la vida personal como en la vida política.

Por otra parte, la todavía oscura concepción sobre la libertad humana, no ya de Platón sino en general del mundo antiguo, hizo concebir también el poder político como una fuerza de dominación. Incluso cuando, como en Platón, es muy clara la intencionalidad del bien común, hasta el punto de que, como se ha dicho, es lo que legitima el gobierno, sin embargo, el poder se ejerce como dominación, como la primacía del fuerte sobre el débil, aunque sea en interés del débil. La reacción correspondiente no puede ser sino el sometimiento servil, en el caso de que se entienda que el gobierno busca el bien del pueblo, o la rebelión si considera que abusa de él –y si se dan las condiciones necesarias para poder llevarla a cabo–. Esto implica que la praxis política en el peor de los casos es tiránica¹² y en el mejor de los casos paternalista¹³. Y si bien lo segundo es menos malo que lo primero, en ninguno de los dos se valora a la persona en la integridad de su dignidad. Esto es lo que lleva a Platón a insistir en la mejora de la sociedad de una forma que roza –cuando no entra de lleno– en la ingeniería social¹⁴. Con estas observaciones no queremos hacer un juicio anacrónico sobre el mundo

11 “The price of liberty is eternal vigilance”. Cf. Gilbert Keith Chesterton, *The Thing: Why I Am a Catholic*, en *Complete Works*, (San Francisco, Ignatius, 1990) vol. 3, 311, que –según se indica allí mismo en una nota del editor– reformula un discurso de John Philpot Curran (1750-1817) pronunciado en 1790.

12 “... la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra por todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el modo con que se distingue lo justo, a saber, que el más fuerte domine al más débil y tenga ventaja”. Platón, *Gorgias*, 483 c-d; la argumentación es del sofista Calicles, a quien Sócrates rebate. Cf. et. 469 c – 477 e.

13 “¿O te vas a ocupar de otra cosa cuando llegues al gobierno de la ciudad y no, sobre todo, de que los ciudadanos seamos lo mejor posible? ¿No hemos convenido repetidas veces que este es el deber del político?”. Platón, *Gorgias*, 515 c-d.

14 “Así pues, ese orador de que hablábamos, el que es honrado y se ajusta al arte, dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio”. Platón, *Gorgias*, 504 d; cf. desde 502 d, y por supuesto toda la teoría política expuesta en *La República* y *Las Leyes*.

antiguo, sino simplemente constatar alguno de los límites de la teoría política platónica, en el entendimiento claro de que tales límites resultaban en su tiempo seguramente insuperables.

Quizás Platón, que vislumbró tantas verdades –entre otras la de la identidad del bien y la belleza–, no pudo alcanzar a ver esto –la fragmentariedad de nuestro acceso a la realidad–, y tampoco Aristóteles ni el conjunto del mundo antiguo. Y quizás por eso a lo más que se llegó en aquella Edad fue a la creación de una ciudad-mundo, Roma, algunos de cuyos miembros, los *cives romani*, tenían una serie de derechos reconocidos, más que otros, pero que, a la postre, estaban también ellos sometidos en su ser, en su haber y en su actuar, a la *polis* universal. Roma, por su parte, para dejar claro este sometimiento, exigió ser adorada como una realidad sagrada y eterna, como una diosa tremenda y fascinante, y por eso divinizó no sólo a su fundador, sino también a quienes ostentaban su más alta magistratura, los emperadores, de modo que el culto imperial era, en el fondo, un acto de sometimiento a la majestad soberana e indiscutida del Estado.

II. EL MUNDO MEDIEVAL: SAN AGUSTÍN Y SANTO TOMÁS

El culto imperial entró en crisis cuando algunos miembros del imperio, cada vez más numerosos, se negaron a cumplirlo. La única divinidad que los cristianos reconocían era Dios y en consecuencia se negaban a admitir que Roma fuera eterna y santa como sólo Dios es. En su “pacífica rebeldía” estaba implícita la convicción de que Roma, con ser muy grande, era sólo Roma, es decir, una obra humana, y adorarla constituía un acto de idolatría y falsedad. Tal percepción de las cosas significaba un cambio radical de mentalidad: el cristianismo desmitificó la polis, la ciudad terrena, del mismo modo que desmitificó la naturaleza. La resistencia del mártir intentaba decir, entre otras cosas, que el hombre era más grande que la ciudad, pues la ciudad perecería mientras que el hombre aguardaba la resurrección. Pero un mito es siempre una explicación simbólica de lo real y no se lo puede eliminar sin ofrecer una explicación alternativa. De modo que la teología de la Roma eterna cedió su puesto a una nueva concepción que cuaja admirablemente en *La Ciudad de Dios* de San Agustín. En esa obra, en la que asume las ideas de autores anteriores, el Obispo de Hipona viene a decir que la sociedad perfecta sólo se da más allá del tiempo, en la presencia de Dios, y que tal sociedad incluye a todos los justos de todas las épocas. En el tiempo, el hombre camina en peregrinación a esa Patria y llegará a ella si aquí se comporta como ciudadano suyo. A esa ciudad de Dios, que busca la gloria divina, opone la ciudad terrena, que busca su propia gloria:

“Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solícita de los hombres la gloria; la mayor gloria de esta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; esta dice a su Dios: Gloria mía, tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; esta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza”¹⁵.

La comparación que hace San Agustín de las dos ciudades en este conocido texto clásico muestra el cambio y la diferencia de los esquemas de la teoría política entre el mundo antiguo –en aquel tiempo agonizante, pero todavía vivo– y la –entonces– nueva mentalidad originada por la fe cristiana. Así, por ejemplo, se pasa de una concepción del poder como dominación –*dominandi libido dominantur*– a otra donde el poder se entiende como servicio de amor mutuo –*serviunt invicem in caritate*–. Pero quizás lo que destaca sobre todo desde el principio es el punto de referencia y el criterio primordial de acción, pensamiento y ser: no es ya el propio yo, sino un Tú trascendente y eterno, el único que puede garantizar la plenitud y la estabilidad, y, por derivación de Aquél, también el tú plural de los otros sin los cuales la propia realización es imposible. Es cierto que determinadas corrientes posteriores, de una modernidad convencida de la autonomía de la razón, podrán leer las tesis del Obispo de Hipona como alienantes, y quizás es probable también, incluso, que si lo que él propone no se lleva a cabo de modo auténtico, tales tesis puedan derivar en praxis que San Agustín rechazaría sin duda. Pero si se entiende de modo adecuado, la teoría política que está aquí presente es profundamente dialógica y abre y funda un tipo de relación social y de praxis política de comunión y no de conflicto. Con esto supera además la lógica de dominio del mundo antiguo –y también moderno–, la lógica de la ley del más fuerte, la lógica de la guerra de todos contra todos, que desde Heráclito a los herederos de Hegel aparece como una tentación recurrente y fatal.

Pero tal superación tiene que darse en la historia, y en la historia –y aun en el corazón de cada hombre– coexisten, de hecho, ambas concepciones, personificadas por el Obispo en las dos ciudades. En consecuencia, la dialéctica generada entre las dos ciudades es radical, aunque puede haber momentos de tregua

15 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 28, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, en *Obras completas de San Agustín*, vol. XVII, (Madrid: BAC, 2001).

por coincidencia puntual en fines próximos. Pero puede ocurrir que, si los ciudadanos de la ciudad eterna trabajaran en la tierra por vivir buscando la gloria divina, entonces podría constituirse aquí un preludio o más bien un vislumbre de aquella Ciudad –y por eso la Iglesia se entenderá a sí misma como “*sacramentum*” o signo de la Ciudad de Dios–. San Agustín es clarísimamente consciente de que este tenue reflejo –la Iglesia visible– no se identifica de modo perfecto con la ciudad de Dios¹⁶, pues esa Ciudad no se puede dar en el tiempo, ya que todo lo temporal debe morir, y esa Ciudad vive para siempre. Pero no pocos lectores de Agustín desenfocaron estas páginas, y pronto comenzaron a entender que no sólo la Iglesia como comunidad de creyentes sino también una sociedad de cristianos organizada políticamente según la concepción cristiana de las cosas era no sólo un reflejo o “adelanto” de la ciudad celeste, sino su misma presencia en el tiempo¹⁷. Todo esto parece ser conclusiones excesivas de las premisas de San Agustín, pero es cierto que los siglos cristianos configuraron sus reinos y señoríos en gran medida sobre estos esquemas.

Por otra parte, resulta también interesante detenerse en la concepción que el Obispo tiene de los gobernantes. En ella se advierte, por un lado, la asunción de la mentalidad antigua pero también, por otro, la incorporación de nociones cristianas. De esta forma, el gobernante debe, como decía Platón, servir a los demás, pero no ya por un deber del destino o por una obligación inevitable, sino por una providencia de Dios a quien deberá rendir cuentas –como respuesta libre, responsable y amorosa a un amor previamente recibido y experimentado–:

“Llamamos realmente felices a los emperadores cristianos cuando gobiernan justamente; cuando en medio de las alabanzas que los ponen por las nubes y de los homenajes de quienes los saludan humillándose excesivamente no se engrían, recordando que no son más que hombres; cuando someten su poder a la majestad de Dios, con el fin de dilatar al máximo su culto; cuando temen a Dios, lo aman, lo adoran; cuando tienen más estima por aquel otro reino, donde no hay peligro de dividir el poder con otro; cuando son lentos en tomar represalias, y prontos en perdonar; cuando tales represalias las toman obligados por la necesidad de regir y proteger a la República, no por satisfacer su odio personal; cuando conceden el perdón no para dejar impune el delito, sino por la esperanza de la corrección; cuando, puestos con frecuencia en la desagradable obligación de dictar medidas severas, lo compensan con la dulzura de su misericordia y la magnificencia de sus beneficios; cuando cercenan con tanto más rigor el desenfreno, cuando son más libres de entregarse a él, cuando

16 Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, I, 35; XVIII, 1, 49 y 54.

17 Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, VIII, 24; XV, 19; XVII, 16; XX, 9.

prefieren tener sometidas sus bajas pasiones antes que a país alguno, y esto no ardiendo en deseos de gloria vana, sino por amor a la felicidad eterna; cuando no son negligentes en ofrecer por sus pecados al Dios verdadero, que es el suyo, un sacrificio de humildad, de propiciación y de súplica. A estos emperadores los proclamamos felices; ahora en esperanza y después en realidad, cuando llegamos lo que esperamos”¹⁸.

A nosotros, diecisiete siglos después de San Agustín y en un mundo descreído, puede parecernos ingenuo y quizás no muy diverso del determinismo platónico, ya que también Platón, en el *Gorgias*¹⁹, por ejemplo, habla de un juicio de ultratumba a todas las almas, y de modo singular –si se atiende al contexto de ese diálogo– a la de los políticos. Sin embargo, el relato platónico se mantiene todavía en una concepción determinista del hombre, pues quien, en definitiva, juzga las almas –si somos capaces de ver a través de las imágenes simbólicas del mito– es la idea misma de Bien, con todo lo que eso supone para Platón: es decir, no es una persona, sino la razón lógica última de la existencia. En cambio, para Agustín, la creencia del juicio final supone la libertad no sólo del sujeto juzgado, sino también la suprema libertad del Juez, porque tal Juez ya no es una fuerza ciega, sino Alguien con inteligencia y amor. Como consecuencia de ello, la noción del juicio final supone la inclusión de la libertad y la responsabilidad personal en el hacer político: la política es vocación porque alguien distinto de ti y superior a ti –Dios– te ha puesto al frente del pueblo. Y la vocación pide una respuesta libre y responsable. En definitiva, una respuesta de amor –amor a Dios y amor al prójimo–. Porque la fe cristiana ha insistido en el valor del amor hasta tal punto que llega a ser algo así como el elemento fundamental de la existencia. Por eso, el propio Evangelio imprime ya un carácter en el quehacer político:

“Sabéis que los príncipes de las naciones las someten. No sea así entre vosotros, sino el que quiera ser el mayor, sea como el que sirve” (Mt 20: 25-26).

18 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, V, 24.

19 “Así pues, cuando llegan a presencia del juez, los de Asia, por ejemplo, ante Radamanto, éste les hace detenerse y examina el alma de cada uno sin saber de quién es, sino que, con frecuencia, tomando al gran rey o a otro rey o príncipe cualquiera, observa que no hay en su alma nada sano, sino que la ve cruzada de azotes y llena de heridas por efecto de los perjurios y la injusticia, señales que cada una de sus acciones dejó impresas en el alma, y que en ella todo está torcido por la mentira y la vanidad y nada es recto, porque ha vivido lejos de la verdad; observa también que el poder, la molición, la insolencia y la intemperancia de sus actos han llenado el alma de desorden y de infamia; al ver este alma la envía directamente con ignominia a la prisión en la que debe sufrir los castigos adecuados”. Platón, *Gorgias*, 524 d – 525 a; cf. desde 523 a, hasta el fin del diálogo.

“Me llamáis Maestro y Señor y decís bien porque lo soy. Pues si yo, el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, también vosotros debéis hacer lo mismo. Os he dado ejemplo” (Jn 13: 13-14).

Estas palabras de Jesús de Nazaret muestran un cambio radical de perspectiva política. Lo habitual en la praxis era la dominación del fuerte sobre el débil –y el caso de Roma era entonces ciertamente paradigmático y omnipresente–. A lo más que había llegado la teoría política era a decir, con Platón, que el gobernante debía buscar el bien de la sociedad y para ello el modelo de gobernante era el sabio que, desde la altura de su conocimiento, buscaba el bien del ignorante. Jesús toma otro modelo –que en el fondo es Él mismo–: el que manda tiene que hacerse siervo. Es el servicio lo que legitima la autoridad. Y un servicio de amor, de generosidad, de gratuidad. El trasfondo de este modelo no es ni el sabio platónico ni mucho menos el César de Roma, sino el padre de familia que se agota trabajando por el bien de los suyos. Esta imagen recuperará para la política un título que ya los antiguos habían dado a algunos reyes: padres del pueblo. Y la imagen ideal del rey medieval es precisamente esa –un ideal que no está sólo presente en el recuerdo legendario de Arturo o en la igualmente legendaria esperanza de su retorno, sino que a veces llega a ser real como en San Luis–.

La finalidad, por tanto, del gobernante, no es su propia gloria, sino el bien común. Ese bien, que legitima su autoridad, no es sólo el bienestar social y económico de un momento dado, sino que abarca muchas otras dimensiones hasta proyectarse a la misma bienaventuranza eterna. Por eso, ese bien queda resumido en la noción cristiana de la paz, cuyo orden e implicaciones San Agustín expone en un pasaje memorable de la misma obra antes citada:

“La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad

del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar”²⁰.

Es cierto que la Edad Media es, no más y no menos que otras épocas, un tiempo de conflictos y violencias, y no quisiéramos que lo que decimos aquí de la concepción política medieval hiciera pensar que idealizamos esa época. Los límites de la praxis política de aquellos siglos han sido señalados oportunamente por grandes autores, y no son los menos críticos notables pensadores cristianos, como Von Balthasar²¹, por ejemplo. Sin embargo, los mismos conflictos, abusos y violencias de la Edad Media muestran que la mentalidad política era diversa de la del mundo antiguo y hacía referencia a una ciudad más allá del tiempo que era la verdadera patria. Precisamente por eso es justo en la Edad Media cristiana y europea –ni siquiera en la bizantina– donde empieza a forjarse la separación de ámbitos profano y sagrado –pues el hombre antiguo ciertamente tendía a identificarlos– y la consecuente separación entre Iglesia y Estado. Esto significa, entre otras cosas, que, afortunadamente, no todos los lectores de Agustín siguieron el camino del llamado agustinismo político.

Hacia el esplendor final de aquella época hubo un gran agustiniano que pudo sintetizar una visión política plenamente medieval que recogía no sólo las ideas del Obispo de Hipona, sino también las reflexiones a partir de su desarrollo histórico. Santo Tomás de Aquino compuso un breve tratado sobre la monarquía que dedicó al heredero de los reyes cruzados, el rey de Chipre. Así explica en él la vocación del rey:

“Siguiendo lo dicho, consideraremos cuál es el oficio del rey y qué conviene que el rey sea. Puesto que el arte imita a la naturaleza, por la que sabemos cómo podemos obrar según la razón, parece lo mejor tomar la pauta del régimen natural para explicar la tarea del rey. Se observa en las cosas naturales un régimen universal y otro particular. El universal, en cuanto todo se halla sujeto al gobierno de Dios, que lo rige con su providencia. El régimen particular, muy similar al divino, se encuentra en el hombre, que se llama por ello microcosmos, porque en él se observa la forma del régimen universal. Pues como toda criatura corpórea y todas las virtudes espirituales se subordinan al régimen divino, así también los miembros del cuerpo y las restantes potencias del alma son regidas por la razón y así también se observa la razón en el hombre como Dios en el mundo. Pero, puesto que, como ya señalamos, el hombre es un

20 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 13.

21 Cf. Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento*, prólogo, trad. M.M. Leonetti y M. Montes, (Madrid: Encuentro, 2008).

animal sociable por naturaleza que vive en comunidad, la semejanza con el régimen divino se encuentra en él no sólo en cuanto a que la razón rija las demás partes del hombre, sino también en cuanto a que la sociedad es regida por la razón de un solo hombre, cosa que pertenece en especial a la tarea del rey, mientras que también en algunos animales que viven en sociedad puede observarse cierta similitud con este régimen, como en las abejas, en las que se dice que también hay reinas, no porque su régimen se fundamente en la razón, sino porque se les revistió de un instinto natural por el sumo gobernador, autor de la naturaleza. Luego el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el del alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo. Si observase esto con diligencia, se encendería en él, por un lado, el celo por la justicia, al considerarse colocado para ejercerla en su reino en lugar de Dios; por otro, adquiriría la benignidad de la mansedumbre y la clemencia al juzgar a cada uno de los que se hallan bajo su gobierno como miembros propios”²².

De nuevo, quizás nuestra mentalidad contemporánea nos haga ver el texto como extraño, ingenuo o incluso servil. Pero lo que expone Santo Tomás es el resumen de la concepción política medieval. Si a nosotros puede parecernos arrogante que el rey se equipare al lugar de Dios, para un medieval eso significaba no sólo que era administrador de la justicia divina, sino también de su mansedumbre, porque la imagen de Dios era Cristo, un Dios que, vaciándose totalmente de sí mismo, se había puesto al servicio del hombre hasta morir por él. En esta concepción política, lo que está implicado no es una dominación del fuerte sobre el débil, sino un servicio del fuerte al débil –un *ministerium*–, un servicio que debería pasar, además, por la cruz del sacrificio personal por parte de quien se ve llamado a asumirlo. Y de nuevo, seguramente no todos los reyes medievales actuaron así, pero normalmente eran juzgados de acuerdo con ese criterio. Es curioso que también Santo Tomás haga una comparación con las abejas. Pero a diferencia de Platón, el Angélico pone como *princeps analogatum* de esa comparación a la sociedad, al hombre. Por eso su alusión al instinto puesto en las abejas por el Creador, toma como referencia algo más denso y consistente: la inteligencia y libertad que fundan la sociedad, mientras que el fundador de la Academia parecía entender que la sociedad no era muy distinta de un enjambre, pues ambos, carentes de libertad, estaban sometidos totalmente a la naturaleza.

22 Santo Tomás de Aquino, *La Monarquía*, (II, 1) 40, trad. Laureano Robles y Ángel Chueca, (Madrid: Tecnos, 2007).

III. EL MUNDO MODERNO: MAQUIAVELO Y HOBBS

Como se debe esperar de todas las cosas humanas, también la Edad Media entró en crisis y sus esquemas y mentalidades se transformaron en otros modos de entender la existencia. Eso se advierte quizás con particular viveza en la teoría política, pues allí se opera un cambio que es una auténtica ruptura con la mentalidad anterior. Ese cambio queda registrado con nitidez en la obra más famosa de Maquiavelo, *El Príncipe* (1513). En ella, el autor florentino establece una nueva teoría política radicalmente diversa del idealismo platónico –al que critica duramente por “irreal”–. Su punto de partida es la historia como datos, la consideración de lo que ha sido la praxis política: observa qué tipo de acciones son las que confieren el éxito político a los gobernantes, indaga las actitudes que las han generado y establece así los principios normativos de su teoría. Es evidente que en este planteamiento las antiguas nociones de bien, verdad, belleza quedan en último plano y lo que es decisivo son conceptos como utilidad, riqueza, fama, fuerza, y sobre todo el poder. Este es el gran cambio que Maquiavelo establece: la finalidad del gobernante es el poder por el poder:

“[...] Procure pues el príncipe ganar y conservar el estado: los medios serán siempre juzgados honorables y alabados por todos; ya que el vulgo se deja cautivar por la apariencia del éxito, y en el mundo no hay más que vulgo; y los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse”²³.

En función de ese fin, los medios son secundarios y por eso Maquiavelo declara que no debe tener escrúpulo el príncipe en violar pactos y juramentos con tal de alcanzar su fin. Las tesis del florentino fueron ya contestadas en su tiempo, entre otros nada menos que por Erasmo de Rotterdam, con un texto –*La educación del príncipe cristiano*²⁴– en el que intentaba resumir y reasumir la

23 Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, 18. Traducción de Helena Puigdomenech, (Madrid: Tecnos, 1998).

24 “Lo mismo hay que juzgar al príncipe en la administración que al pueblo en la elección del príncipe, teniendo en cuenta en ambos casos que lo primero es el bien común dejando de lado las pasiones particulares [...] El príncipe bueno y sabio procure educar a sus hijos, nacidos para la patria, de tal modo que siempre recuerde que los educa para ella, no para sus deseos. Que el beneficio público siempre venza el interés particular de su padre. [...] Una gran parte de la gente se guía por falsas opiniones y así también éstos que permanecen como detenidos en la cueva platónica, admiran por realidades las sombras inanes de las cosas. Sin embargo, el cometido del buen príncipe consiste en no admirar nada de lo que el vulgo valora mucho, sino medir todo según los verdaderos males y los verdaderos bienes. No hay nada verdaderamente malo, sino lo que está unido a la maldad, ni nada verdaderamente bueno, sino lo que está unido a la bondad. Así pues, procure el maestro que ame y admire la virtud como la cosa más hermosa, feliz y sobre todo, digna del príncipe. maldiga y tenga horror a la infamia como lo más vergonzoso y miserable. [...] Al establecer pactos, como en los demás asuntos, el buen príncipe no mirará más que por el bien público. Cuando se trata de que los príncipes obtengan

teoría política medieval. Pero los tiempos habían ya cambiado y la obra de Maquiavelo ha tenido sin duda mayor difusión e influencia que aquella del clérigo holandés. *El Príncipe* es extraordinariamente cínica y simple y sin embargo, escrita al inicio de la Modernidad –siglos antes de los déspotas ilustrados, de la Revolución Francesa, de Napoléon, de la Internacional socialista, de la Unión soviética y Hitler y de nuestros mismos políticos actuales–, parece describirla tan acerbamente como un augurio profético o una crónica histórica. El siguiente pasaje, por ejemplo, podría ser la glosa de “pactos”, “procesos de paz”, “retrasos en el cumplimiento de programas”, “cambios de prioridades” – y desde luego muchas traiciones– de los últimos años:

“[...] Por consiguiente un señor prudente no puede, ni debe, mantener la palabra dada cuando tal cumplimiento se vuelva en contra suya y hayan desaparecido los motivos que le obligaron a darla. Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no lo sería, pero como son malos y no mantienen lo que prometen, tú tampoco tienes por qué mantenérselo a ellos. Además, jamás le han faltado a un príncipe motivos legítimos con los que disimular su inobservancia [...] Pero hay que saber disfrazar bien tal naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan crédulos, y tan sumisos a las necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre quién se deje engañar

[...] Hay que tener bien en cuenta que el príncipe, y máxime uno nuevo, no puede observar todo lo que hace que los hombres sean tenidos por buenos, ya que a menudo se ve forzado para conservar el estado a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso tiene que contar con un ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna y la variación de las circunstancias se lo exijan, y como ya dije antes, no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario”²⁵.

Maquiavelo realiza, por tanto, o al menos registra y constata un cambio radical en la teoría política, de tal modo que no es impreciso decir que la teoría política moderna nace con él –si salvamos los preludios que podemos encontrar

ventajas personales vulnerando los intereses del pueblo, el pacto no debe llamarse tal, sino conspiración. Quienes piensan así, dividen al pueblo en dos, el de la nobleza y el de la plebe, uno de los cuales prospera con el mal del otro; donde esto sucede, allí no existe la república. [...] La fidelidad de los príncipes debe ser tal que, al responsabilizarse de aquellas tareas que se les encomiendan, una simple promesa suya sea más sagrada que el juramento de otro cualquiera”. Erasmo de Rotterdam, *La educación del príncipe cristiano*, 1 y 8; traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín, (Madrid: Tecnos, 1996).

25 Maquiavelo, *El Príncipe*, 18.

en el voluntarismo ockhamiano y antes escotista²⁶, que sin embargo, mantenían todavía la necesidad de un criterio moral definido—. Hay que recordar que nos referimos a la teoría política, no a la praxis: es decir, a un modo de entender y justificar la acción política. Dicho de otro modo: políticos “maquiavélicos” los ha habido mucho antes de Maquiavelo, pero actuaban así en contra de la teoría política asumida como justa. Lo que Maquiavelo hace es canonizar como teoría legítima aquella praxis: el poder es un fin en sí mismo para el gobernante, no un medio para alcanzar el bien de la sociedad. Esta idea, tan crudamente expuesta, será una de las notas dominantes no ya de la acción política moderna sino también de las diversas teorías e ideologías.

Pero no es la única. Hay otra que también será capital y es la que registra o expone Hobbes en la primera parte de su *Leviatán* (1651):

“De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo), tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. [...]

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. [...]

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. [...]

En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha

26 Cf. Eduardo Gutiérrez del Álamo Gil, “*Affectiones, libertas y voluntas* en Juan Duns Escoto: La *affectio iustitiae* como elemento estructural de la libertad”. (Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria, 2016), 23-25 y 375.

condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra pro la obra de la simple Naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón”²⁷.

No hace falta mucho esfuerzo para darse cuenta de que la visión que Hobbes tiene del hombre, de la sociedad, del Estado y del poder es terriblemente pesimista. Pero no es del todo falsa, pues el mal está instalado en la naturaleza de los hombres y es cierto que, al menos con cierta frecuencia y a primera vista, parece que nuestro esquema básico es el de la guerra de todos contra todos. Quizás sea por eso por lo que las explicaciones de Hobbes han sido tomadas como válidas y han llegado a configurar en gran medida las teorías y las prácticas políticas posteriores. El giro empezado por Maquiavelo encuentra así en Hobbes una confirmación y una profundización: Si el Florentino había puesto que el fin del príncipe era conseguir y conservar el poder, el Inglés justificará su poder absoluto para evitar la guerra de todos contra todos.

Es cierto que ya en su momento la obra de Hobbes tuvo detractores y no es Locke su menor crítico²⁸. Pero el liberalismo que surge como reacción al poder absoluto del Estado tiene sin embargo, paradójicamente, el mismo fundamento: un supuesto estado de naturaleza en donde el hombre es un ser completamente aislado de los demás, sin ninguna “relación natural” con otros seres humanos, sino donde toda relación es fruto únicamente de su conveniencia, interés o libertad. Por eso, la teoría política posterior oscilará entre afirmar al individuo en detrimento del Estado o afirmar el estado en detrimento del individuo. Y en cierto modo, cuando Hegel establezca la ley dialéctica de tesis-antítesis-síntesis, lo que estará intentando será una conciliación de ambos polos. Pero es una lástima que su esfuerzo se haya basado en un esquema de confrontación y no de encuentro –un esquema en el que late la sombra de Heráclito y del propio Hobbes y se mueve a impulsos de una guerra que se considera “padre y rey de

27 Thomas Hobbes, *Leviatán*, I, 13, trad. M. Sánchez Sarto, (Madrid: Tecnos, 1996).

28 “Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos los han confundido, se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción. Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos”. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 19, trad. Carlos Mellizo, Alianza Madrid 1998.

todas las cosas”²⁹— pues de tal esquema se deriva que la síntesis sólo puede implicar la destrucción de los dos estados anteriores, no su plenitud.

CONCLUSIÓN

Maquiavelo alude explícitamente a la necesidad que el príncipe tiene de pasar sobre la religión para conseguir sus fines de *libido dominandi*. La historia posterior a él muestra cuán significativo es su aserto pues las naciones-estado afirmarán su poder precisamente a costa de la mentalidad religiosa de la época: la religión se convertirá en una excusa para la obtención del poder, como ha mostrado muy convincentemente Cavanaugh al desenmascarar el mito de la violencia religiosa en la configuración del estado moderno³⁰. A medida que el poder y la magnitud de ese estado ha ido creciendo, en esa misma medida se ha reducido la libertad personal. Lewis analiza el estado de ese proceso a finales de los años 50 del siglo pasado, en un ensayo que lleva el significativo título de “Esclavos del Estado del Bienestar”. En él comenta:

“Las dos guerras mundiales han ocasionado una reducción inmensa de libertad, y nosotros, aunque a regañadientes, nos hemos acostumbrado a las cadenas. La complejidad y precariedad crecientes de la vida económica han obligado al gobierno a ocuparse de esferas de actividad, que, en otro tiempo, se dejaban a la elección o a la suerte. Nuestros intelectuales se han entregado, primero, a la filosofía de esclavos de Hegel, después a Marx, y, finalmente, a los analistas lingüísticos.

Como resultado de todo esto, la teoría política clásica, con sus estoicas, cristianas y jurídicas concepciones-clave (ley natural, el valor del individuo, los derechos del hombre), ha muerto. El Estado moderno no existe para proteger nuestros derechos, sino para hacernos buenos o para hacernos el bien; en todo caso, para hacernos de cierta manera o para hacer algo para nosotros. De aquí

29 Cf. Heráclito, “Fragmento 53”, en G.S., Kirk, J.E., Raven, y M. Schofield, *Los filósofos pre-socráticos*, trad. Jesús García Fernández. (Madrid: Gredos, 1987), fr. 212, p. 282.

30 “[El relato ilustrado de la secularización] da por sentado que la teología directamente politizada es inherentemente peligrosa y violenta, y que la era moderna ha prestado un grandioso servicio a la paz al separar el poder de la religión. [...] este relato es histórica y teológicamente falso. El mito de las ‘guerras de religión’ en los comienzos de la modernidad, de las que el estado moderno nos habría salvado, es históricamente falso. El surgir del estado secular moderno es un acontecimiento históricamente contingente que ha producido más violencia, no menos. Y esto ha sido así, no por haber secularizado la política, sino porque ha sustituido la imaginación del cuerpo de Cristo por una teología herética de la salvación por medio del estado”. William Cavanaugh, *Imaginación teo-política*, introducción. Traducción de Manuel Salido Reguera, (Granada: Nuevo inicio, 2007), 20.

procede el nuevo nombre de ‘líderes’, que se emplea para nombrar a los que antes eran ‘gobernantes’. Ya nos somos sus súbditos, sino sus pupilos, alumnos o animales domésticos. No queda nada que nos permita decirles: ‘ocúpense de sus asuntos’, pues sus asuntos son toda nuestra vida”³¹.

Este estado, sin embargo, se encuentra en crisis por razones muy diversas, algunas ya prolongadas en el tiempo –como la caída de los grandes relatos que parecían justificar su necesidad y conveniencia– y otras más recientes –como el riesgo de disolución en un mundo acriticamente globalizado o la recurrente amenaza devastadora del Islam–. Sin embargo, toda sociedad humana necesita una organización para alcanzar sus propios fines. Por eso, a no ser que renunciemos a una vida civilizada, no podemos prescindir de la política. Y si queremos que esa vida civilizada sea lo más humana posible, quizás debamos tomar el tiempo suficiente para analizar a fondo el camino recorrido, ver nuestras posibilidades y limitaciones reales y trazar una teoría política que se ajuste, lo mejor posible, a conseguir el bien común integral. El presente artículo no pretendía, evidentemente, llegar a tanto, sino sólo llamar la atención sobre lo primero: sobre la necesidad de comenzar a tomar conciencia del camino recorrido.

Lo que queda no es, sin duda, tarea fácil. Pero tampoco se parte de cero. Desde hace ya bastante tiempo hay aportaciones notables. Una que nos parece particularmente significativa es la propuesta por Ratzinger y Pera, en un diálogo mantenido a inicios de este siglo, y continuada en cierto modo por Benedicto XVI³². La renovación a la que apuntan pasa, entre otras cosas, por recuperar el sentido mismo de la sociedad y del bien común integral que es su fin. Pasa también por el descubrimiento y aceptación de un marco moral intangible como constitutivo para toda acción política –un sistema de valores reconocidos por toda la comunidad–, lo que obviamente implica una superación de la dictadura del relativismo y una búsqueda sincera por la verdad del hombre. Pasa finalmente por la labor reflexiva y activa de “minorías creativas”, puesto que son ellas las que de modo eficaz y natural transforman las sociedades. Y todo esto implica un acercamiento a la realidad humana donde la persona cuenta de verdad como ella es: con su búsqueda de sentido, con sus capacidades físicas y espirituales, con su esfuerzo, con su libertad, con su libertad, con aquellas cosas que mueven en el fondo su corazón y su vida. Sólo así podremos escapar de la

31 Clive Staples Lewis, “Esclavos voluntarios del Estado del bienestar”, trad. José Luis del Barco, en: *Lo eterno sin disimulo*, IX, (Madrid: Rialp, 1999).

32 Cf. Joseph Ratzinger, y Marcello Pera, *Sin raíces*. Traducción de Pablo Largo y Bernardo Moreno. (Barcelona: Península, 2006).

esclavitud del “poder oscuro” y devolver a la política su carácter original de noble arte al servicio del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Política*. Traducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 2000.
- Balthasar, Hans Urs von. *El todo en el fragmento*. Traducción de M.M. Leonetti y M. Montes. Madrid: Encuentro, 2008.
- Cavanaugh, William. *Imaginación teo-política*. Traducción de Manuel Salido Reguera. Granada: Nuevo inicio, 2007.
- Chesterton, Gilbert Keith. *The Thing: Why I Am a Catholic*. En *Complete Works*, vol. 3. San Francisco, Ignatius, 1990.
- Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, <http://dle.rae.es/?id=Ta2HMYR> (último acceso: 19 de julio de 2016).
- Erasmus de Rotterdam. *La educación del príncipe cristiano*. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. Madrid: Tecnos, 1996.
- Gutiérrez del Álamo Gil, Eduardo. “*Affectiones, libertas y voluntas* en Juan Duns Escoto: La *affectio iustitiae* como elemento estructural de la libertad”. Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2016.
- Heráclito. “Fragmentos”. En Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Traducción de Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1987.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Traducción de M. Sánchez Sarto. Madrid: Tecnos, 1996.
- Jiménez Lozano, José. *Un fulgor tan breve*. Madrid: Hiperión, 1995.
- Lewis, Clive Staples. “Esclavos voluntarios del Estado del bienestar”. Traducción de José Luis del Barco, en: *Lo eterno sin disimulo*. Madrid: Rialp, 1999.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Traducción de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza 1998.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Traducción de Helena Puigdomenech. Madrid: Tecnos, 1998.

- Moliner, María. *Diccionario de uso del español*, edición abreviada. Madrid: Gredos, 2008.
- Montanelli, Indro. *Historia de Roma*. Traducción de Domingo Pruna. Barcelona: Plaza y Janés, 1995.
- Platón. *Critón*. Traducción de Julio Calonge Ruiz. En *Diálogos*, vol. I. Madrid: Gredos, 1990.
- Platón. *Gorgias*. Traducción de Julio Calonge Ruiz. En *Diálogos*. Madrid: CEPYC, 2007.
- Platón. *República*. Traducción de C. Eggers Lan. En *Diálogos*, vol. IV. Madrid: Gredos, 1992.
- Ratzinger, Joseph y Pera, Marcello. *Sin raíces*. Traducción de Pablo Largo y Bernardo Moreno. Barcelona: Península, 2006.
- Roldán, José Manuel, Blázquez, José María, Castillo, Arcadio del. *Historia de Roma, II: El Imperio Romano*. Madrid: Cátedra, 1995.
- San Agustín. *La Ciudad de Dios*. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. En *Obras completas de San Agustín*, vol. XVII. Madrid: BAC, 2001.
- Santo Tomás de Aquino. *La Monarquía*. Traducción de Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid: Tecnos, 2007.
- Tolkien, John Ronald Reuel. *The Lord of the Rings*. Glasgow: HarperCollins, 1993.
- Vidal Guzmán, Gerardo. *Retratos de la Antigüedad Romana y la Primera Cristiandad*. Madrid: Rialp, 2007.

A CASA “IN”COMUM DOS REFUGIADOS AMBIENTAIS À LUZ DA *LAUDATO SI*

JOANA ARAÚJO

CARLOS COSTA GOMES

ANTÓNIO JÁCOMO

Universidade Católica Portuguesa – Instituto de Bioética

RESUMEN / RESUMO

A relação do homem com a natureza tem vindo a alterar-se. Segundo a narrativa do começo, o homem deve cuidar e não dominar a natureza. O domínio despótico do homem sobre o universo alterou a estrutura profunda do planeta, a deterioração do ambiente está a avançar a um ritmo avassalador colocando as gerações atuais e, principalmente, as gerações futuras, em risco. Este artigo explora a questão dos refugiados ambientais para quem a “casa comum” é mais (in)comum. A nossa análise parte da narrativa do começo do livro do Génesis e da Encíclica *Laudato Si* (e outros documentos da Igreja Católica) e compara o modo de agir do homem sobre a natureza, propondo o sentido humano da ecologia.

Palabras clave / Palavras Chave: ecologia; criação, mudanças climáticas, refugiados ambientais.

ABSTRACT

The relationship of human beings with nature has been changing. According to the Biblical narrative of the beginning, Man should take care of nature, not master or dominate it. This “oppressive” domination over the universe has undergone profound

changes in the structure of the planet. Environmental deterioration is advancing at an overwhelming pace, putting current generations and especially future generations at risk.

This Article describes environmental refugees as victims to whom the "common house" has become an "in-common house". Our analysis relies on the narrative of the Genesis and on Pope Francis' Encyclical *Laudato Si*, proposing a human sense of ecology.

Keywords: ecology; creation; climate changing; environmental refugees.

INTRODUÇÃO

Em todos os períodos da história o ser humano interagiu com o meio ambiente alterando e modificando toda a sua organização. A natureza sempre demonstrou ter a capacidade e o poder de readaptação a novas situações, recuperando o ecossistema onde este sofria a alteração. Esta postura antropocêntrica é muitas vezes ilustrada com as leituras iniciais do livro do Génesis, "Deus disse: façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. [...]" (Gn 1, 26-29). No entanto, para Bento XVI, o Homem fez uma leitura errada sobre "dominar a terra" e "dominar os animais", "deixando-se levar pelo egoísmo", tentando-se colocar no lugar de Deus, não correspondendo ao apelo "do dever de exercer uma governação responsável da criação, preservando-a e cultivando-a"¹.

A verdade é que, contrariamente à narrativa do começo, os seres humanos que até agora haviam conseguido dominar e transformar a natureza para seu próprio proveito, obtiveram "sucessos" que começaram lentamente a mostrar os seus efeitos: a natureza que desde sempre foi "convidada" a responder às solicitações humanas, demonstrou que a sua capacidade de responder de forma eficiente começa a esgotar-se progressivamente². Estamos perante uma crise ambiental que ameaça todas as formas de vida; a ação humana atingiu a capacidade de alterar a estrutura profunda do planeta, a deterioração do ambiente

1 "La conseguenza è che si è distorto anche il compito di «dominare» la terra, di «coltivarla e custodirla» e tra loro e il resto della creazione è nato un conflittoo (Cf. *Gen* 3, 17-19). L'essere umano si è lasciato dominare dall'egoismo, perdendo il senso del mandato di Dio... L'uomo, quindi, ha il dovere di esercitare un governo responsabili della creazione, custodendola e coltividandola". Bento XVI, "In celebratione XLIII Diei Internationalis ad Pacem fovendam. Se voui coltivarre la pace, custodisci il creato", n. 6, *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010): 44.

2 Michel Renaud, "Ética do ambiente e sobrevivência do Homem", in *Bioética*, coord. Luís Archer, Jorge Biscaia e Walter Osswald (Lisboa: Verbo, 1996), 131-134.

está a avançar a um ritmo vertiginoso e está a colocar em risco não só as gerações atuais, mas principalmente as gerações futuras. Trata-se de uma crise de dimensão planetária, uma vez que não está confinada apenas a determinadas regiões, mas assume um papel geográfico total em relação ao nosso planeta. Diferentes problemáticas que derivam de fenómenos como as alterações climáticas, a desertificação, a deterioração das áreas agrícolas, a manipulação das bacias hidrográficas, a perda de biodiversidade, o aumento dos resíduos, o avanço tecnológico sem ponderação ética, são exemplos claros dessa incapacidade da natureza em responder às constantes agressões.

I. A NARRATIVA DO COMEÇO: PERSPETIVA TEOLÓGICA

A narrativa do começo³, no livro do Génesis, ensina que ao não acolher a natureza do mundo e apenas ao possuí-la e a usá-la como objeto, o homem está a desrespeitar a hospitalidade gratuita que a humanidade/universo lhe oferece; a natureza não pode ser usada a bel-prazer, como objeto que se deita fora⁴.

O homem que trata a humanidade como objeto não é um homem humanizado pela doçura da tenra, terna e frágil natureza⁵. A natureza escravizada e objetivada pelo homem é uma natureza em que tudo é apenas número.

De facto, quando o homem reduz e instrumentaliza a natureza como objetos e números, é o próprio homem que se reduz a si mesmo como instrumento, isto é, a objeto. Neste sentido, uma humanidade reduzida a “coisa” e a “número” é um mundo onde não há comunicação, não há acolhimento, não há natureza; não há a gratuidade da vida. O relato bíblico lembra a advertência enfática de Deus em Gn 2,18, “não é mesmo nada bom”, porque este caminho leva à morte.

A narrativa do começo leva-nos mais longe. A vida no mundo não é uma viagem transitiva no mapa da humanidade. É sobretudo e, principalmente, uma viagem intransitiva dentro si mesma, dentro da própria “casa comum” ou dito de outra forma a “casa da humanidade, como indica o dativo ético: “ façamos o homem à nossa imagem, para que domine”. Não se trata de dominar, mas, como já referido, de tratar e de cuidar a terra. Como se a si mesmo se tratasse, se

3 António Couto, *O livro do Génesis* (Porto: Letras e Coisas, 2013).

4 André Thaysse, *L'Évangile revisité* (Bruxelas: Editions Racine, 1999).

5 Cf. Excelente leitura em Abraham Joshua Heschel, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione* (Milão: Mondadori, 2001); ver ainda António Couto, “De graça recebeste de graça dai”, *Didaskalia* 37/1 (2007): 93-105.

cuidasse rumo à liberdade da humanidade, mas com o olhar de Deus, como Deus no-la fez ver. Maravilhosamente...

O homem, perante a humanidade, perante a natureza, não pode viver fechado em si de forma egoísta e egocêntrica; o mesmo é dizer que fora do homem não há mais nada, não há mais ninguém. O homem fechado em si e sobre si mesmo mostra muito bem a maneira de viver o gesto bíblico da mão fechada.

A mão fechada só serve para possuir, esconder e agredir; traduz um enrijecido e violento homem que não conhece a graça da gratuidade da humanidade⁶. A mão aberta, como nos ensina a sabedoria hebraica, condensada em cinco milhões de palavras, mostra que é assim que Deus governa o mundo (Ecli 18,3). E governa o mundo de tal maneira que, contrariamente ao que a filosofia nos foi dizendo sobre a verdade -“adequação entre a coisa e a mente”-, Heidegger afirma que não é o sujeito que captura e desoculta o objeto, mas o objeto que se oferece ao homem. Ora, como tal, por analogia, ficamos a saber, que do mesmo modo, não é o homem que se oferece à natureza, mas a natureza que se desvela ao homem. Logo é a natureza e o mundo que se oferecem ao homem, como dom, e não o homem que é como possuidor e dono do mundo. Por isso, a função do homem, já vimos e tornamos a ver agora, não é a de dominar e possuir, mas a de compreender e se deixar prender com espanto pela “casa comum”. A Bíblia e a Teologia estão, claramente ao lado de Heidegger⁷.

Podemos ainda acrescentar que vivemos neste planeta, neste mundo e nesta humanidade, entregue por Deus, como dom ao homem, gratuitamente. Trata-se de um diálogo no segundo tempo verbal “Tu” a “Tu” – homem e a natureza – no qual o segundo Tu se coloca debaixo e por baixo do primeiro Tu, para que o primeiro nele possa passear e não pisar ou esmagar; para que possa cuidar dele e dele extrair seu alimento. Este diálogo Tu a Tu é um diálogo de mãos abertas e bidirecional; é um diálogo para ser recebido, para ser acolhido, para ser acariciado, para ser repartido, para ser dividido e não destruído⁸.

6 Cf. Ulrich Becker, “Duro, obcecado (sklêrós)”, in *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, II*, edited by Lothar Coenen, Erich e Hans Bietenhard (Salamanca: Sígueme, 1980), 54-56.

7 Becker, “Duro, obcecado (sklêrós)”, 54-56.

8 Couto, “De graça”, 93-105.

II A CRISE HUMANITÁRIA DOS REFUGIADOS AMBIENTAIS

O Concílio Ecuménico Vaticano II lembrou que “Deus destinou a terra com tudo o que ela contém para uso de todos os homens e povos”⁹. O que está em causa não é só a sustentabilidade e a qualidade de vida da geração atual, mas sobretudo a das gerações futuras. Sabemos que muitas vezes a degradação ambiental é fruto de inoperância por parte de projetos políticos ou, na maioria das vezes, devida a interesses económicos. Quer a classe política, quer a atividade económica têm que ter uma visão mais correta da relação do homem com o ambiente, preservando o património humano da humanidade.

A questão ética fundamental do nosso tempo consiste na exigência de repensar as múltiplas formas de agir capazes de enfrentar uma determinada situação, para assim conseguirmos combater os efeitos perversos do nosso poder, que se tornaram uma ameaça para a humanidade e para a biosfera. Hoje, o que se exige é uma ética da previsão: face ao constante desenvolvimento tecnológico, as ações atuais vão ter efeitos futuros no plano ético e, é necessário desenvolver uma sabedoria preditiva que contribua para a orientação do agir aqui e agora. E numa ética da responsabilidade: tal como defende H. Jonas, é necessário desenvolver a responsabilidade daquele que tem o poder, conferido pela tecnologia, em relação ao que nada pode, no presente ou no futuro previsível, compreendendo a responsabilidade como um dever fundamental do ser humano, principalmente pelas questões associadas às futuras gerações. A abordagem para o desenvolvimento e para a melhoria do meio ambiente necessita de uma reordenação das prioridades regionais, nacionais e até mundiais. As políticas de maximização de crescimento económico, incluindo a própria política do ambiente, necessitam de uma rápida e profunda reflexão, de modo a considerarem as consequências dos seus atos, quer na sociedade em geral, quer em termos de recursos disponíveis, quer em relação à melhoria da qualidade de vida¹⁰.

A sustentabilidade humana é a única forma de desenvolver sociedades capazes de acompanhar este processo de desenvolvimento. O modo como estas se apresentam é a base de uma gestão sustentável dos recursos, quer naturais, quer não naturais, uma vez que, não havendo predisposição para atender às necessidades concorrenciais dos outros, não será possível a realização das nossas sociedades particulares. No entanto, para avançarmos para uma sustentabi-

9 Concílio Vaticano II, “Const. Past. Gaudium et spes, de Ecclesia in mundo huius temporis, passim et imprimis”, *Acta Apostolicae Sedis* 69 (1965): 1090.

10 Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Editorial Herder, 1995).

lidade humana, o ser humano, que tem direitos que lhe são atribuídos enquanto membro de uma sociedade, deve ter presente os seus deveres enquanto cidadão ativo com responsabilidade. Um dos deveres essenciais para esta mesma sustentabilidade é a conservação do mundo natural, uma vez que é algo fundamental para a perpetuação da vida humana, onde os seres vivos e meio envolvente passam a ser defendidos, não pelo reconhecimento de pretensos direitos intrínsecos à natureza e seus componentes, mas sim pelos deveres que o ser humano tem para com eles, não apenas num plano ético, mas também jurídico e político. O desenvolvimento sustenta-se nos recursos naturais e nos recursos humanos. Se os últimos são determinantes, os primeiros são fundamentais para que o progresso tenha lugar e as atividades económicas se interliguem e, sobretudo, se consolidem regionalmente. Sem uma política de recursos naturais e de ambiente, quebra-se a harmonia, viola-se o interesse público e desfaz-se a solidariedade para com as próximas gerações¹¹.

A 1 de Janeiro de 2016 entrou em vigor a resolução da Organização das Nações Unidas (ONU) Transformar o nosso mundo: Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável, composta por 17 objetivos de desenvolvimento sustentável (ODS) que procuram dar voz e colmatar as necessidades dos mais vulneráveis. Esta agenda, que foi desenhada a partir do Relatório sobre os Objetivos de Desenvolvimento do Milénio 2015¹² aborda as várias dimensões do desenvolvimento sustentável – social, económico e ambiental - e pretende ser um plano de ações para acabar com a pobreza, promover a prosperidade e o bem-estar, proteger o meio ambiente e enfrentar as mudanças climáticas, ao longo dos próximos 15 anos¹³.

A verdade é que a crescente escassez de recursos naturais e a intensificação de acontecimentos climáticos extremos, têm provocado situações adversas, quer nas sociedades, quer na própria natureza.

Uma das adversidades que mais impacto causa, quer ao ambiente, quer à humanidade como um todo, é o movimento das migrações, a deslocação de pessoas em massa, muitas vezes dentro do próprio país ou até para fora do seu país de origem, na procura de auxílio contra os fenómenos ambientais extremos.

11 World Commission on Environment and Development. *Our common future* (London: OUP Oxford 1987). Accessed June 10, 2016. <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>.

12 United Nations, *The millennium development goals report, 2015* (New York: United Nations, 2015), accessed June 29, 2016. [http://www.un.org/millenniumgoals/2015_MDG_Report/pdf/MDG%202015%20rev%20\(July%201\).pdf](http://www.un.org/millenniumgoals/2015_MDG_Report/pdf/MDG%202015%20rev%20(July%201).pdf)

13 United Nations, *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development, A/R ES/70/1*, accessed June, 29, 2016. http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E.

O fenômeno das migrações ambientais é uma realidade indiscutível. Eventos extremos e grandes catástrofes ambientais sempre existiram ao longo da história, obrigando à deslocação de milhares de pessoas; no entanto, estas alterações ambientais são cada vez mais frequentes, muitas vezes a um nível intolerável e irreversível, o que tem desafiado as diversas áreas do conhecimento a desenvolver mecanismos eficientes para mitigar os impactos ambientais negativos, restabelecer o que já foi danificado e prevenir novas ameaças de degradação¹⁴.

Segundo o Relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), de 2009, a maior parte das migrações ocorre dentro do mesmo país – as estimativas indicam que o número de migrantes internos chega a 740 milhões, sendo quase quatro vezes maior do que a quantidade de migrantes internacionais, cuja percentagem tem-se mantido estável nos últimos 50 anos¹⁵. De acordo com estimativas da Organização Internacional para as Migrações (OIM), em 2010 o número absoluto de deslocados internos supera o dos refugiados. Isto acontece, em parte, pelo medo que as populações têm em deixar o seu país de origem face às dificuldades que irão encontrar num outro país, onde a língua, as condições de vida e a cultura são completamente diferentes¹⁶. O último relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), “Tendências Globais”, indica que o número de pessoas forçadamente deslocadas ultrapassou os 60 milhões no final de 2015¹⁷.

El-Hinnawi, no relatório do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), chamou a atenção para um número crescente de migrantes devido às catástrofes ambientais, atribuindo-lhes a designação de “refugiados ambientais” e definindo-os como aqueles que foram obrigados a abandonar temporária ou definitivamente o local onde viviam, devido a visível degradação do ambiente (por razões naturais ou humanas) colocando em risco, não só a sua existência como também a sua subsistência¹⁸.

14 Neil Adger et al., “Focus on environmental risks and migration: causes and consequences”, *Environmental Research Letters*, 10.6 (2015): 060201, accessed June, 29, 2016, doi: 10.1088/1748-9326/10/6/060201.

15 United Nations. *Human development report. Overcoming barriers: Human mobility and development* (New York: United Nations, 2009).

16 Karen Jacobsen, *The Economic Life of Refugees* (Bloomfield: Kumarian Press, 2005).

17 United Nations High Commissioner for Refugees, *Global trends. Displacement forced in 2015* (Geneva: The UN Refugee Agency, 2015), accessed July, 8, 2016. <http://www.unhcr.org/576408cd>.

18 Essam El-Hinnawi, *Environmental Refugees* (Nairobi: United Nations Environmental Program, 1985).

Myers, de um modo mais alargado, definiu os refugiados ambientais como aqueles que já não estão capazes de ter uma vida segura no seu país de origem devido a problemas ambientais, como a seca, a erosão do solo, a desertificação e a deflorestação e outros problemas ambientais associados à pressão populacional e à extrema pobreza. No desespero, estas pessoas não encontram outra alternativa que não seja procurar refúgio noutra lugar, mesmo que esta mudança possa colocar em risco as suas vidas e a da sua família. Estas mudanças, muitas vezes, ocorrem dentro do mesmo país, onde as pessoas se deslocam movidas pela falta de condições de vida nas suas regiões de origem, abandonando as suas próprias casas, temporária ou permanentemente, com pouca esperança de regresso¹⁹.

Em 2007 a Organização Internacional para as Migrações, por sua vez, definiu os “migrantes ambientais” como pessoas ou grupo de pessoas que, por razões prementes de súbita ou progressiva alteração no meio ambiente, prejudiciais à sua vida ou às condições de vida, são obrigadas a abandonar as suas casas, temporária ou permanentemente, deslocando-se dentro do próprio país ou para o exterior²⁰.

A existência de refugiados ambientais não é uma novidade histórica, uma vez que estes movimentos migratórios resultantes de condições ambientais adversas são frequentes no estudo da história das civilizações. O que é novo é a intensificação do fluxo mundial de refugiados ambientais, em especial nas últimas décadas do século XX e na primeira década do século XXI, e as consequências, quer para as pessoas, quer para a natureza.

Na Convenção da ONU sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951 está estabelecido como critério de seleção para ser considerado um refugiado, “(...) qualquer pessoa que, em consequência de acontecimentos ocorridos antes de 1 de Janeiro de 1951, e receando, com razão ser perseguida em virtude da sua raça, religião, nacionalidade, filiação em certo grupo social ou das suas opiniões políticas, se encontre fora do país de que tem a nacionalidade e não possa ou, em virtude daquele receio, não queira pedir a proteção daquele país; ou que, se não tiver nacionalidade e estiver fora do país no qual tinha a sua residência

19 Norman Myers, “Environmental Refugees: an emergent security issue”. Paper presented at 13th OSCE Economic Forum, Prague, May 23 – 27 May, 2005, accessed July, 8, 2016. <http://www.osce.org/eea/14851?download=true>.

20 International Organization for Migration, *Discussion Note: Migration and the Environment*, MC/INF/288, 94th session, 2007, accessed June, 29, 2016. https://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/about_iom/en/council/94/MC_INF_288.pdf

habitual após aqueles acontecimentos, não possa ou, em virtude do dito receio, a ele não queira voltar.”²¹

Aqui levanta-se uma questão, uma vez que os refugiados ambientais não estão abrangidos neste documento jurídico. Então, que tipo de proteção terão estes seres humanos extremamente vulneráveis, que à partida não têm ninguém que os defenda, nem no seu país de origem, onde já não se encontram, nem no país atual que não os reconhece no estatuto de refugiado?²² Ainda que existam documentos internacionais que salvaguardam os direitos dos refugiados, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, não parecem ser suficientes para proteger estes homens, mulheres e crianças que se encontram à mercê da vontade dos países para onde se deslocam. O que distingue os refugiados ambientais de outros refugiados ou de outros imigrantes? Normalmente os migrantes, na sua maioria, não necessitam de proteção internacional específica, mas a situação dessas pessoas que abandonaram o seu país, devido a acontecimentos naturais radicais, é refugiada, porque não têm outra opção senão migrar; estamos perante uma questão de sobrevivência²³. Hannah Arendt (1968) defendeu que os refugiados e os apátridas têm o “direito a ter direitos”, pois essa é a própria essência dos direitos humanos. Essa tese pode também ser aplicada atualmente aos refugiados ambientais e aos apátridas enquanto destituídos do seu território e da sua nacionalidade²⁴.

Torna-se portanto imperativo procurar estabelecer um estatuto internacional para os refugiados ambientais, enquadrado nos já existentes ou um novo estatuto, essencial para garantir os direitos destes refugiados assim como o planeamento político dos assuntos mais urgentes e sensíveis, como a sua adaptação a uma “casa” que não é a sua. Uma alternativa que nos parece viável e imediata é o estabelecimento de acordos bilaterais e regionais sobre a ajuda financeira para a adaptação e receção, permanente ou temporária, de refugiados ambientais que se encontram fora do seu território de origem. Essa estratégia não é nova e já tem sido realizada por alguns países, como por exemplo a Austrália, que já celebrou acordos com as Ilhas Maldivas, e a Nova Zelândia que tem atribuído uma condição especial para os imigrantes de Kiribati no

21 United Nations. *Convention Relating to the Status of Refugees* (Geneva: The UN Agency, 1951), accessed June, 29, 2016. <http://www.unhcr.org/protection/basic/3b66c2aa10/convention-protocol-relating-status-refugees.html>

22 Olivia Dun and François Gemenne, “Defining ‘environmental migration’”, *Forced Migration Review* 31(2008): 10-11.

23 François Gemenne, “One good reason to speak of ‘climate refugees’”, *Forced Migration Review* 49 (2015): 70-71.

24 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest, 1968).

sentido de facilitar o trabalho desses refugiados, bem como apoio financeiro para as famílias que permaneceram naquela ilha²⁵.

Parece-nos consensual que a preservação do meio ambiente, a adoção de práticas sustentáveis e a prevenção de riscos ambientais são a única forma de se lidar com a vulnerabilidade sócio ambiental. A sustentabilidade é uma imposição na sociedade contemporânea e não apenas uma opção para um número restrito de pessoas. Uma proteção jurídica internacional dos refugiados ambientais é fundamental²⁶, mas não é suficiente para combater a questão na sua plenitude. É preciso, pois, garantir que esses indivíduos, especialmente quando se encontram fora do seu país de origem, tenham os seus direitos equiparados aos dos nacionais, visto que hoje, sob a proteção dos princípios da universalidade e da indivisibilidade dos direitos humanos, não se justifica que um Estado crie grupos mais ou menos privilegiados no que diz respeito aos direitos humanos²⁷.

III APORTAÇÕES DA ENCÍCLICA “LAUDATO SI” À QUESTÃO DOS REFUGIADOS AMBIENTAIS

Na análise do subtítulo da encíclica “Laudato Si”, (Sobre o cuidado da casa comum) encontram-se duas expressões basilares no discurso ecológico: a palavra grega “oikos” (casa), raiz da palavra “ecologia”, e a palavra “cuidado” que é ao mesmo tempo uma expressão com claras tradições teológicas.

No centro da encíclica encontra-se uma reflexão sobre os novos modos de compreender o mundo a que já não cabe a ideia de “máquina” mas a ideia de “rede”. A “ética radical” defendida pelo Papa Francisco é essencialmente a ética da ecologia profunda, envolta de uma linguagem nova e uma nova abordagem

25 Karen Mcnamara, “Migración con dignidad através de las fronteras en Kiribati”, *Forced Migration Review* 49 (2015): 62.

26 No ano de 2008, foi publicado um Projeto para uma Convenção sobre o Status das Pessoas Deslocadas pelo Meio Ambiente, resultado do trabalho desenvolvido pelo CRIDEAU (Interdisciplinary Center of Research on Environmental, Planning and Urban Law), pelo CRDP (Center of Research on persons rights), e por grupos temáticos do OMIJ (Institutional and Judicial Mutations Observatory), da Faculdade de Direito e Ciência Económica da Universidade de Limoges, com o apoio do CIDCE (International Center of Comparative Environmental Law), accessed July, 8, 2016. <http://www.cidce.org/pdf/Draft%20Convention%20on%20the%20International%20Status%20on%20environmentally%20displaced%20persons.pdf>.

27 Foresight, *Migration and Global Environmental Change. Final Project Report* (London: The Government Office for Science, 2011).

prática sobre as temáticas da ecologia. Há, por assim dizer, uma linha de continuidade clara da Igreja sobre as questões ambientais²⁸.

Perante uma história de más interpretações do criacionismo no qual assenta a perspetiva cristã da natureza, o Papa Francisco enfatiza a natureza simbólica da linguagem religiosa: "As narrações da criação no livro do Génesis contêm, na sua linguagem simbólica e narrativa, ensinamentos profundos sobre a existência humana e a sua realidade histórica"²⁹. A linguagem teológica presente na encíclica assume uma dimensão ética na medida em que preconiza que o cuidar do bem comum é um valor, seja ou não motivado pela fé religiosa: "Realmente, é ingénuo pensar que os princípios éticos possam ser apresentados de modo puramente abstrato, desligados de todo o contexto, e o facto de aparecerem com uma linguagem religiosa não lhes tira valor algum no debate público. Os princípios éticos que a razão é capaz de perceber, sempre podem reaparecer sob distintas roupagens e expressos com linguagens diferentes, incluindo a religiosa"³⁰.

1. A ÉTICA E O “BEM COMUM”

Numa perspetiva global, o comportamento ético relaciona-se com a comunidade em que está inserido. Existem duas comunidades às quais pertencemos: somos membros da humanidade, mas também pertencemos à “Casa da Terra”, à biosfera global.

Como membros da comunidade humana, o comportamento deve espelhar o respeito pela dignidade humana e os direitos humanos básicos. A questão antropológica está no centro da encíclica que apela ao respeito pela dignidade humana como valor único para contrariar a mentalidade moderna que reduz o ser humano ao nível de coisas. A vida humana é ferida na sua dignidade através de uma cultura relativista, quando tudo é remetido para aquilo que é mais útil. O utilitarismo e o relativismo são as teorias mais comuns no diálogo bioético quando se debate o direito a utilizar as novas tecnologias no começo da vida, no fim da vida e na reprodução humana. Do ponto de vista de uma ética utilitarista, tais ações são éticas se trazem resultados e utilidade; do ponto do relativismo nega-se a possibilidade de se chegar a uma verdade universal nesses dilemas. O

28 João Paulo II falou na “Ecologia Humana” que se refere à centralidade da pessoa humana na questão ecológica.

29 Francisco I, *Carta encíclica Laudato Si*. 24 de Maio 2015, nº 66, accessed July, 16, 2016. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

30 Francisco I, *Laudato Si*, 199.

Papa apela ao valor da dignidade humana como fundamento de uma ecologia humana; à não instrumentalização de diversas formas. Apesar disso, como membros da "casa comum", não devemos interferir com a capacidade inerente da natureza para segurar a vida na terra. Este é o significado básico de sustentabilidade ecológica.

Porque a natureza é una e indivisível, o problema ecológico não pode ser separado da natureza do ser humano, enquanto ser ético e moral (princípio de integridade), enquanto ser capaz de avaliar pela sua inteligência reflexiva o bem e o mal; o certo e o errado; o apropriado do inapropriado. Assim sendo, se por um lado, o problema ecológico não pode, nunca, ser separado da questão da educação, da cultura, da pobreza e de todas as formas socioeconómicas mais desfavorecidas, formas essas onde abundam problemas humanitários para os quais a bioética está desperta; por outro lado, o Papa apela ao desenvolvimento sustentável adequado de maneira a aplicar o princípio da justiça distributiva e a solidariedade intergeracional em vez de alimentar a "cultura do descartável", cultura esta promovida por organizações internacionais no âmbito do controlo populacional e da saúde reprodutiva como solução para eliminar a pobreza. Contudo, o problema está na injusta distribuição da riqueza e dos recursos, com o consequente impacto ambiental, e não na superpopulação³¹.

A característica que define a ecologia presente na encíclica é uma mudança de valores antropocêntricos para os valores ecocêntricos. A ecologia humana, como referiu o Papa São João Paulo II, salienta o modo como o homem realiza a sua ação sobre a natureza, como ser responsável pelas suas ações (princípio da responsabilidade). O homem é, neste sentido, protagonista (autonomia e autodeterminação) e vítima desta mudança e, ao mesmo tempo, do desequilíbrio ecológico tal como o conhecemos e que afeta toda a humanidade. Por esta razão, porque afeta a humanidade, a questão ecológica já não é só um problema da natureza, mas ético e moral porque se refere à atividade humana sobre a mesma natureza. Em última instância, podemos dizer que o avanço da tecnologia e da atividade humana vem privando a natureza da sua "naturalidade".

2. UMA ECOLOGIA INTEGRAL

A visão holística da vida, que integra as dimensões biológicas, cognitivas, sociais e ecológicas, está implícita na estrutura conceitual da encíclica. O Papa afirma explicitamente que a solução para os problemas globais exige uma nova maneira de pensar, deixando claro que o que tem em mente é uma "conversão

31 Francisco I, *Laudato Si*, 50.

ecológica global”, citando o Papa S. João Paulo II. O termo "ecologia integral" serve para se referir à interdependência das questões ecológicas e sociais, bem como à necessidade de respeitar as culturas indígenas locais: "Dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspetos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos duma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais"³². Esta afirmação encerra em si um amplo consenso sobre a interconectividade dos principais problemas do nosso tempo. Trata-se de problemas tidos como sistémicos, o que significa que eles estão todos interligados e interdependentes. "Buscar apenas um remédio técnico para cada problema ambiental que aparece, é isolar coisas que, na realidade, estão interligadas e esconder os problemas verdadeiros e mais profundos do sistema mundial"³³.

A encíclica reconhece que a "ecologia integral" é inerentemente multidisciplinar, o que implica uma abordagem multidisciplinar para resolver os nossos grandes problemas globais: "A fragmentação do saber realiza a sua função no momento de se obter aplicações concretas, mas frequentemente leva a perder o sentido da totalidade, das relações que existem entre as coisas, do horizonte alargado: um sentido, que se torna irrelevante. Isto impede de individuar caminhos adequados para resolver os problemas mais complexos do mundo atual, sobretudo os do meio ambiente e dos pobres, que não se podem enfrentar a partir duma única perspectiva nem dum único tipo de interesses"³⁴.

3. A QUESTÃO DOS REFUGIADOS AMBIENTAIS E A ILUSÃO DE CRESCIMENTO ILIMITADO

No coração da crise global está a ilusão de que é possível o crescimento ilimitado num planeta finito. No atual sistema económico, a fé irracional no crescimento ilimitado é realizada promovendo o consumo excessivo, gerando a utilização intensiva dos recursos energéticos, aumentando a poluição e esgotando os recursos naturais da Terra. Além disso, estes problemas ambientais são agravados pela mudança climática global, causada por tecnologias baseadas em combustíveis fósseis alto consumo de energia. Papa Francisco reconhece a falha fatal na ideia de crescimento constante, chamando-lhe de uma mentira, muito mais que uma ilusão: "Mas, agora, o que interessa é extrair o máximo possível das coisas por imposição da mão humana, que tende a ignorar ou esquecer a

32 Francisco I, *Laudato Si*, 137.

33 Francisco I, *Laudato Si*, 111.

34 Francisco I, *Laudato Si*, 110.

realidade própria do que tem à sua frente. Por isso, o ser humano e as coisas deixaram de se dar amigavelmente a mão, tornando-se contundentes. Daqui passa-se facilmente à ideia dum crescimento infinito ou ilimitado, que tanto entusiasmou os economistas, os teóricos da finança e da tecnologia. Isto supõe a mentira da disponibilidade infinita dos bens do planeta, que leva a «espremê-lo» até ao limite e para além do mesmo”³⁵.

Das múltiplas consequências das alterações climáticas fazem parte o aumento constante do nível do mar e das condições meteorológicas extremas³⁶; o declínio da biodiversidade no planeta e acidificação dos oceanos, o que compromete a cadeia alimentar marinha³⁷; mas também o aumento trágico do número de refugiados ambientais.

O documento manifesta a convicção de que os impactos mais sérios recairão sobre os países em vias de desenvolvimento, especialmente os mais vulneráveis. “Muitos pobres vivem em lugares particularmente afectados por fenómenos relacionados com o aquecimento, e os seus meios de subsistência dependem fortemente das reservas naturais e dos chamados serviços do ecossistema como a agricultura, a pesca e os recursos florestais. Não possuem outras disponibilidades económicas nem outros recursos que lhes permitam adaptar-se aos impactos climáticos ou enfrentar situações catastróficas, e gozam de reduzido acesso a serviços sociais e de protecção. (...) É trágico o aumento de emigrantes em fuga da miséria agravada pela degradação ambiental, que, não sendo reconhecidos como refugiados nas convenções internacionais, carregam o peso da sua vida abandonada sem qualquer tutela normativa. Infelizmente, verifica-se uma indiferença geral perante estas tragédias, que estão acontecendo agora mesmo em diferentes partes do mundo. A falta de reações diante destes dramas dos nossos irmãos e irmãs é um sinal da perda do sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes, sobre o qual se funda toda a sociedade civil”³⁸.

4. AS DESIGUALDADES ECONÓMICAS E A CASA “IN-COMUM”

Ao longo da encíclica, o Papa Francisco salienta a interdependência entre a degradação ambiental e social: “O ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação

35 Francisco I, *Laudato Si*, 106.

36 Francisco I, *Laudato Si*, 23.

37 Francisco I, *Laudato Si*, 24.

38 Francisco I, *Laudato Si*, 25.

ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social”³⁹.

Resolver o problema ecológico é possível quando o homem tomar como primazia da sua atividade os princípios da ética fundamental. É necessário, como diz Papa Francisco, uma conversão ecológica. Se é verdade que somos, em parte, responsáveis pelas muitas feridas infligidas à natureza, também é verdade que podemos ser a solução para estes problemas. Esta mudança significa reconhecer que a ecologia é acima de tudo uma questão ética e a humanidade não pode ser dominada pelo utilitarismo, pelo consumismo e pelas soluções tecnológicas. Embora os danos causados ao meio ambiente sejam resultantes das nossas ações, só através de uma ética fundamental, de um virtuoso crescimento e de uma força moral eticamente fundamentada poderemos reparar a natureza.

IV MUDANÇA DE PARADIGMA

Diferenciamo-nos da natureza a ponto de nos julgarmos estrangeiros, mas não podemos nem devemos separar-nos dela se quisermos continuar a aventura da vida. Devemos abandonar para todo o sempre a pretensão de domínio total e de conquista da natureza, como se fossemos alheios a essa natureza; a tecnologia tem que ser encarada como um meio indispensável para o progresso científico e económico, bem como um meio para detectar e gerir os riscos ambientais que ameaçam a sobrevivência e o bem-estar humano. No entanto, o ser humano, em vez de se dedicar à implementação de tecnologias em larga escala, deveria procurar promover tecnologias direccionadas para a solução de problemas concretos, não globais, de modo a permitir que o seu desenvolvimento reduza a interferência com o mundo não humano diminuindo assim a depleção e poluição dos recursos naturais – tal é a visão de desenvolvimento sustentável.

Teremos de aprender de novo a ver, a conceber, a pensar, a agir. Não conhecemos o caminho, mas sabemos que o caminho se faz andando. Não temos pressa, mas sabemos que o impossível se torna possível na mesma medida em que o possível se torna impossível. Eis o novo sonho, incerto e frágil, que devemos desejar. Não temos a Terra Prometida, mas temos uma aspiração, um querer, um sonho, uma utopia ativa: a sua realização.

Surge assim a necessidade de uma nova forma de conduta em relação à natureza, uma nova concepção filosófica do Homem; torna-se necessário criar

39 Francisco I, *Laudato Si*, 48.

uma nova visão ética dos problemas ambientais e do modo como o ser humano deve reagir para tentar ultrapassar e resolver esses problemas.

A atual crise dos refugiados ambientais em todo o mundo é incontestável e tem dado origem a situações intoleráveis de violação de direitos humanos, nomeadamente o direito que todos os seres humanos têm de poderem realizar esses mesmos direitos. A ausência de resposta, sob ponto de vista jurídico, para este problema humanitário, pode e deve ser entendida como uma oportunidade urgente de encontrar uma solução para este enorme desafio, através da mobilização dos países, estados, organizações e da sociedade em geral, estabelecendo-se as devidas ligações entre a proteção dos direitos humanos e do meio ambiente⁴⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que a humanidade consiga apresentar soluções funcionais para o problema dos refugiados ambientais, é preciso, para além de apostar na sensibilização, consciencialização, educação e formação, inventar e promover políticas que consigam dialogar e interagir com todos os intervenientes. Esta nova forma de conduta em relação à natureza proporcionará a formação de uma humanidade consciente perante a vida na Terra e dará origem a um novo comportamento com preocupações na preservação global da natureza, tornando-se assim numa nova esperança para a vida humana no planeta.

A questão ecológica oferece uma oportunidade histórica para se desenvolver uma resposta coletiva de modo a converter o modelo de desenvolvimento global num desenvolvimento humano integral, não porque o que está em causa é a degradação ambiental mas antes por adotarmos uma solidariedade global, inspirada pelos valores da responsabilidade, da justiça, da prudência, da promoção e partilha do bem comum e de uma ajuda consciente da necessidade de alterar estilos de vida.

Assim, torna-se imperativo: a) determinar a vulnerabilidade sócio ambiental das regiões do globo com mais propensão para os efeitos negativos dos problemas ambientais; b) analisar a capacidade de adaptação destas mesmas populações à nova realidade ambiental; c) averiguar a existência de políticas públicas destinadas à proteção dos seres humanos e dos locais mais vulneráveis

40 Érika Ramos, “Refugiados ambientais: em busca de reconhecimento pelo direito internacional”. Tese de Doutoramento em Direito, Faculdade de Direito (São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011).

com o objetivo de diminuir esta vulnerabilidade e controlar os fatores de risco; d) alargar a proteção estabelecida pela Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951 incluindo a proteção aos refugiados com origem em problemas ambientais ou, estabelecer um novo regime jurídico novo que possa ser ratificado por todos os países⁴¹.

Cuidar do ambiente obriga a uma visão alargada e global do mundo; um esforço comum e responsável para passarmos do interesse egoísta da nação para uma visão global que abrace todas as necessidades, confiando ao Homem o papel de administrador responsável, papel do qual não deve naturalmente abusar mas também ao qual não pode renunciar.

É este o papel que nos cabe, enquanto cristãos, preocupados com o ambiente não de um modo cego, radical, mas convictos de que é indispensável que a humanidade renove e reforce a relação entre o Homem e a Ambiente que deve, tal como afirma Bento XVI, ser espelho do amor criador de Deus, de quem provimos e para Quem estamos a caminho.”

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest, 1968.

Becker, Ulrich. “Duro, obcecado (sklêrós)”. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, II*, edited by Lothar Coenen, Erich e Hans Bietenhard, 54-56. Salamanca: Sígeme, 1980.

Bento XVI. “In celebratione XLIII Diei Internationalis ad Pacem fovendam. Se voui coltivarre la pace, custodisci il creato”. *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010): 41-51.

Claro, Carolina. “Refugiados ambientais: mudanças climáticas, migrações internacionais e governança global”. Dissertação de Mestrado, Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

Concilio Vaticano II, “Const. Past. Gaudium et spes, de Ecclesia in mundo huius temporis, passim et imprimis”, *Acta Apostolicae Sedis* 69 (1965): 1025-1120.

41 Carolina Claro, “Refugiados ambientais: mudanças climáticas, migrações internacionais e governança global”. Dissertação de Mestrado, Centro de Desenvolvimento Sustentável (Brasília: Universidade de Brasília, 2013).

- Couto, António. “De graça recebeste de graça dai”. *Didaskalia* 37/1 (2007): 93-105.
- *O livro do Génesis*. Porto: Letras e Coisas, 2013.
- Dun, Olivia and Gemenne, François. “Defining 'environmental migration'”. *Forced Migration Review* 31(2008): 10-11.
- Foresight. *Migration and Global Environmental Change. Final Project Report*. London: The Government Office for Science, 2011
- Francisco I. *Carta encíclica Laudato Si*. 24 de Maio 2015. Accessed July, 16, 2016. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Gemenne, François. “One good reason to speak of ‘climate refugees’”. *Forced Migration Review* 49 (2015): 70-71.
- Heschel, Abraham Joshua. *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*. Mi-lão: Mondadori, 2001 António Couto,
- Hinnawi, Essam. *Environmental Refugees*. Nairobi: United Nations Environmental Program, 1985.
- International Organization for Migration, *Discussion Note: Migration and the Environment*, MC/INF/288, 94th session, 2007. Accessed June, 29, 2016. https://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/about_iom/en/council/94/MC_INF_288.pdf
- Jacobsen, Karen. *The Economic Life of Refugees*, Bloomfield: Kumarian Press, 2005.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder, 1995.
- Mcnamara, Karen. “Migración con dignidad através de las fronteras en Kiribati”. *Forced Migration Review* 49 (2015): 62.
- Myers, Norman. “Environmental Refugees: an emergent security issue”. Paper presented at 13th OSCE Economic Forum, Prague, May 23 – 27 May, 2005, accessed July, 8, 2016. <http://www.osce.org/eea/14851?download=true>.
- Neil Adger et al., “Focus on environmental risks and migration: causes and consequences”, *Environmental Research Letters*, 10.6 (2015): 060201. Accessed June, 29, 2016. doi: 10.1088/1748-9326/10/6/060201.

Ramos, Érika. “Refugiados ambientais: em busca de reconhecimento pelo direito internacional”. Tese de Doutorado em Direito, Faculdade de Direito. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

Renaud, Michel. “Ética do ambiente e sobrevivência do Homem”. In *Bioética*. Coordenado por Luís Archer, Jorge Biscaia e Walter Osswald, 131-134. Lisboa: Verbo, 1996.

Thayse, André. *L'Évangile revisité*. Bruxelas: Editions Racine, 1999.

United Nations. *Convention Relating to the Status of Refugees*. Geneva: The UN Agency, 1951. Accessed June, 29, 2016. <http://www.unhcr.org/protection/basic/3b66c2aa10/convention-protocol-relating-status-refugees.html>

– *Human development report. Overcoming barriers: Human mobility and development*. New York: United Nations, 2009.

– *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development, A/RES/70/1*. Accessed June, 29, 2016. http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E.

– *The millennium development goals report, 2015*. New York: United Nations, 2015. Accessed June 29, 2016. [http://www.un.org/millenniumgoals/2015_MDG_Report/pdf/MDG%202015%20rev%20\(July%201\).pdf](http://www.un.org/millenniumgoals/2015_MDG_Report/pdf/MDG%202015%20rev%20(July%201).pdf)

United Nations High Commissioner for Refugees. *Global trends. Displacement forced in 2015*. Geneva: The UN Refugee Agency, 2015. Accessed July, 8, 2016. http://www.unhcr.org/576408cd_

World Commission on Environment and Development. *Our common future*. London: OUP Oxford 1987. Accessed June 10, 2016. <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>.

VOLUNTAD Y AFECTIVIDAD EN JUAN DUNS ESCOTO COMO OPERACIONALIZACIÓN DE LA FRATERNIDAD¹

JULIO CÉSAR BARRERA VÉLEZ

Universidad de San Buenaventura

EDDISON ROLANDO VALIENTE FANDIÑO OFM

Universidad de San Buenaventura

RESUMEN

La fraternidad universal que instaura en su praxis existencial San Francisco de Así es re-pensada por los maestros de la Escuela Franciscana en términos categoriales de naturaleza filosófico-teológica. Juan Duns Escoto, inserto en esta tradición, nos expone una revaloración de la voluntad y la afectividad humana, en donde rompe con la clásica concepción medieval, de concebir a la voluntad y a la afectividad como fuerzas ciegas e irracionales y las interpreta como una nueva forma de pensar, como fuentes de una singular *racionalidad afectiva* que implica en el actuar humano una nueva forma de relacionarse con el mundo y con los otros. La explicitación de la tesis anterior se realizará en los siguientes acápites: I. Perspectiva Escotista de la Voluntad. II. Algunos Rasgos de la Doctrina Escotista de las Pasiones. III. El Influjo de la Voluntad en las Pasiones Afectivas. IV. Perspectivas.

1 Este texto se deriva del proyecto de investigación en curso intitulado: Análisis de la Fraternidad en Perspectiva Franciscana, para el ejercicio del Desarrollo Humano Sostenible y la Responsabilidad Social Fase I (2015) Fase II(2016) aprobado en la Convocatoria Interna de Investigación No. 010-2014 por el Sistema de Investigaciones Bonaventuriano (SIB) y de los resultados de la investigación de pregrado intitulado: El influjo de la voluntad en las afecciones de la persona humana en el pensamiento de Juan Duns Escoto realizada presentada en el programa de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. D. C.

Palabras clave: Fraternidad, Voluntad, Afectividad, Pasiones, Racionalidad afectiva.

ABSTRACT

The universal fraternity which he establishes in his existential praxis Saint Francis de Thus is re-thought by the teachers of the Franciscan School in categorical terms of a philosophical-theological nature. John Duns Scotus, inserted in this tradition, exposes a reevaluation of the will and The human affectivity, where it breaks with the classic medieval conception, of conceiving the will and the affectivity as blind and irrational forces and interprets them as a new way of thinking, as sources of a singular *affective rationality* that implies in the human act a New way of relating to the world and to others. The explanation of the previous thesis will be made in the following sections: I. Willistance of the Will. II. Doctrine Scout of the Passions. III. The Influence of Will in Affective Passions. IV. Perspectives.

Keywords: Fraternity, Will, Affectivity, Passions, affective rationality.

Personam est incommunicabilis existentia habentis naturam individual.
Ordinatio. I, dist. 2, pars 2, q. 1, n. 378.

I. PERSPECTIVA ESCOTISTA DE LA VOLUNTAD.

Uno de los grandes aportes a la cultura en general y a las ciencias humanas en particular lo constituye la vivencia y praxis *sui generis* de San Francisco de Asís de la “Fraternidad Universal”, fraternidad que para teóricos como Ernesto Londoño exige una radicalización y una primacía de la praxis sobre la teoría, al respecto Londoño acota que: “(...) más que teorías, lo que propone el franciscanismo es una experiencia real de vida que se puede vivir en las situaciones más disímiles y complejas tal como Francisco mismo las vivió”². En esta perspectiva la reflexión y el análisis de las interrelaciones entre la voluntad y la afectividad de que nos presenta Juan Duns Escoto, constituyen a nuestro juicio, un manera concreta de vivir y asumir la práctica de la fraternidad a partir de la auto-comprension de nuestra dimensión afectiva y des sus repercusiones en nuestra cotidianidad.

2 Ernesto Londoño, “De la Ética Mundial a la Fraternidad Universal. La respuesta franciscana al mundo de la globalización y a la heterogeneidad de las culturas”, *Agora* 9 (2009): 579.

En este horizonte, la doctrina escotista sobre la voluntad está enmarcada dentro de varios lineamientos que hacen del problema un asunto de difícil seguimiento. Aunque la concepción voluntarista planteada por el maestro franciscano no se encuentra sistematizada en una obra en particular, se puede entrever el desarrollo de la cuestión en diferentes apartados de sus tratados. En una de sus obras más importantes, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* [Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles], Escoto desarrolla una exposición mucho más completa, crítica y detallada de la distinción en torno a la voluntad. El propósito del Doctor sutil, será entonces, resignificar el planteamiento del estagirita a partir de la identificación de ciertos rasgos voluntaristas transformando el análisis del pensador griego en un modelo de intencionalidad volitiva, es decir, en la tendencia a la obtención de un determinado fin.

1. LA POTENCIA COMO PRINCIPIO

Al introducir en su análisis el concepto de potencia, el pensador escocés demuestra que el término en sí mismo es de carácter equívoco. La potencia, entonces, para el Doctor sutil, puede ser entendida en tres sentidos concretamente: El primer sentido en el que Escoto entiende la potencia es en un sentido metafórico, matemático y lógico³. El pensador franciscano afirma que “la potencia es -lo posible- en el sentido de lo que es expresado con verdad en una proposición modal de posible”⁴. Retomando a Aristóteles, el Doctor sutil afirma:

“Lo posible es aquello cuyo contrario no es necesariamente falso; por ejemplo es posible que un hombre esté sentado, pues no es necesariamente falso que no esté sentado. Así pues, lo posible significa, en este sentido, como ya se ha dicho, lo no necesariamente falso; en otro, el ser verdadero; y en otro, lo que cabe que sea verdadero ya...”⁵.

El segundo sentido en el que Escoto concibe a la potencia es como potencia metafísica, es decir, el pensador franciscano concibe la potencia como un “modo de ente” o en términos aristotélicos es entendida como la división entre la potencia y el acto. En efecto, este modo de entender la potencia es como lo opuesto al acto, a lo que es en acto⁶. En este sentido, el Doctor sutil distingue dos modos

3 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, Q.15*, intro., trad. y not. por Cruz González Ayesta (Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2007), IX, q.n.7.

4 Ignacio Miralbell, *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad* (Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1992), 13.

5 Scoti, *Quaestiones*, V, n.12, 1019 b.

6 Scoti, *Quaestiones*, IX, q.n.7.

de potencia: la potencia objetiva y la potencia subjetiva. Ignacio Miralbell citando a Escoto afirma: “La potencia objetiva es potencia al acto de ser *simpliciter*, mientras que la potencia subjetiva es la potencia que un sujeto real ya existente en acto tiene para una determinada actualización adventicia o accidental”⁷. Finalmente, el tercer sentido en que Escoto entiende la potencia es como principio activo⁸. Para ello, el pensador escocés toma como centro de discusión la teoría aristotélica de las cuatro causas. En el planteamiento del Doctor sutil, la causa formal y la causa final no son potenciales, por tanto, la potencia entendida como principio solo puede ser entendida como principio potencial activo referida a la causa eficiente y como principio potencial pasivo referida a la causa material⁹. A partir de la lectura que Escoto realiza al planteamiento aristotélico surge un tratamiento transformador y adaptativo cuyo ingenio consiste en concebir a la potencia como un principio previo al acto otorgándole el carácter de primacía. Así, pues, para Escoto, la potencia es anterior al acto en el orden de procedencia y de origen¹⁰.

Por lo tanto, para el maestro franciscano, la potencia es el principio del acto. De este modo, el acto es actualización, actuación, acción, es decir, “es un acto que pre-supone dos extremos no actuales, sino potenciales: el poder y lo posible”¹¹. Este análisis, le permite a Duns Escoto establecer una nueva dirección a la teoría del acto y la potencia, dentro del campo de la metafísica, cuyo rasgo imprescindible es ahora de carácter dinamicista. Su teleología, entonces, se transforma en un modelo de la intencionalidad volitiva en el que la tendencia a la obtención de un fin determinado se traduce en términos de lo deseable, lo amable (*desiderabile et amabile*). Asimismo, esta transformación en el planteamiento escotista implica una subordinación del fin al cual se tiende al poder eficiente¹².

La resignificación de la teoría del acto y la potencia le permite al maestro franciscano establecer la tendencia a la obtención de cierto fin en términos de “amor”, ya que en la teoría escotista la noción de “fin” significa lo deseable por un amor volitivo, es decir, compromete directamente a la voluntad. Para Escoto “fin” significa lo amado por un amor volitivo. El conocimiento no es amor, luego no tiene propiamente fin. Si el conocimiento tiene un término objetivo en que recae, eso es su “objeto” pero no su fin¹³. En sentido estricto, la obtención

7 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.7.

8 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.8.

9 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.8.

10 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

11 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

12 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

13 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

de un determinado fin está marcado por un deseo imperioso cuyo estímulo no es el objeto sobre el cual tender, sino el amor, ocasionando una vinculación directa y evidente entre el fin al cual se tiende y al amor.

La vinculación esencial entre “fin” y “amor” en el pensamiento escotista es de suma importancia pues le otorga un valor privilegiado a la ética voluntarista en la que el amor toma la primacía por encima del intelecto. En este sentido para el pensador franciscano, el intelecto, como potencia activa, no tiende propiamente hacia un fin, ya que el intelecto no se mueve en términos de amor, sino en términos objetivos, es decir, como consecución del objeto sobre el cual está dirigido. En otras palabras, el fin solo causa aquello que causa el eficiente por amor de tal fin (*nihil causat finis nisi quod efficitur ab efficiente amante finem*). Por tanto, el fin solo es real en tanto que querido y en consecuencia, el querer (*amare*) es lo propio de la voluntad¹⁴, mas no del intelecto.

2. PRINCIPIO POTENCIAL ACTIVO

La teoría voluntarista propuesta por Juan Duns Escoto se fundamenta en afirmar que las potencias activas son cierto poder que permiten actuar o producir algo y se involucran en el modo de elicitar los actos. Por consiguiente, Escoto llama “potencia activa” a “la naturaleza absoluta que es el fundamento propio de las múltiples relaciones a efectos opuestos” (*Et vocatur haec ‘potentia activa’ natura absoluta quae est relationum plurium [quae sunt ad oppositos effectus] proprium fundamnetum*)¹⁵. En otro apartado, Escoto señala:

“Quod potentia activa (cuiuscumque est sive actionis sive termini producti) sic est illius quod, manente natura eadem, non potest ipsa ese activa alterius quam cuius ex se potest. [Cualquier potencia activa sea un poder para actuar o para producir algo, es tal que solo puede obrar lo que puede por sí misma mientras su naturaleza permanece inalterada]”¹⁶.

La fundamentación, de Escoto, en torno a la diferencia que Aristóteles le asigna a las potencias racionales e irracionales se basa, entonces, en el modo en que las potencias activas elicitan sus actos sin que al hacerlo su naturaleza se vea alterada. Por tanto, el criterio para establecer la diferencia entre las potencias activas no radica simplemente en el hecho de estar referido a objetos y efectos opuestos (*ad opposita o ad unum*), sino en la capacidad de elicitar una acción

14 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

15 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 12.

16 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 10.

autodeterminante hacia cualquiera de ellos. En este sentido, las potencias activas pueden estar abiertas o bien a efectos opuestos o bien a acciones opuestas¹⁷. Una potencia activa, señala el Escoto, está abierta a efectos opuestos ya sean contrarios (querer *-velle-* o rechazar *-nolle vel-*) o contradictorios (querer o abstenerse de querer), si permaneciendo inalterada su naturaleza, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. Por el contrario, una potencia activa puede estar abierta a acciones opuestas si le es suficiente elicitar tales acciones opuestas manteniendo inalterada su naturaleza.

“Una potencia activa se dice [1] abierta a efectos opuestos –o contrarios o contradictorios- sí, mientras su naturaleza permanece inalterada, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. En cambio, se dice [2] abierta a acciones opuestas sí, permaneciendo inalterada su naturaleza, basta para elicitar tales acciones opuestas...”¹⁸.

Sin embargo, de acuerdo a la lectura que Escoto realiza al planteamiento aristotélico, para Aristóteles una potencia activa puede estar abierta a efectos opuestos sin que de por sí produzca acciones opuestas¹⁹. No obstante, esta afirmación es válida, para el maestro franciscano, únicamente para el intelecto, ya que, según Escoto, el intelecto está abierto a la verdad y a la falsedad y puede conocer una cosa y su privación a través de un mismo concepto. No obstante, el intelecto no es de por sí capaz de elicitar sus actos respecto a cada uno de los opuestos sin una determinación externa²⁰. Por tanto, el intelecto está abierto a efectos opuestos, mas no a acciones opuestas. El intelecto, por consiguiente, en el acto de deliberación sobre los posibles cursos de acción con vistas a la obtención de un fin, más no puede interrumpir su deliberación y decidirse sobre uno u otro objeto, sino que necesita de un principio exterior que lo determine. Por tanto, el intelecto necesita de un principio para determinarse hacia uno de los opuestos sobre los que delibera. Escoto señala que una vez determinado el intelecto, éste obra de manera natural como cualquier otra potencia irracional por lo que no cabría considerarlo como potencia racional²¹. El rasgo de una potencia racional, por tanto, en el planteamiento del pensador escocés radica en la capacidad de producir acciones opuestas sin necesidad de una determinación exterior y no en el simple hecho de estar abierto a los opuestos. Para aclarar este

17 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 11.

18 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 11.

19 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 16.

20 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 17.

21 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 17.

planteamiento, Escoto se vale del modo de actuar del intelecto práctico propuesto por el estagirita:

“Y, puesto que lo “potente” tiene potencia para algo y en algún tiempo y de algún modo, con todas las demás determinaciones que necesariamente entran en la definición, y unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser animado, mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado, estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente. Pues todas estas limitan su actividad aun solo objeto, mientras que aquéllas lo extienden a los contrarios, de suerte que producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible. Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa...”²².

Aunque Escoto advierte que Aristóteles no hace referencia a la facultad que permite realizar acciones, el estagirita sí hace referencia al acto mismo que la ejecuta, es decir, la *prohairesis* o elección. Sin embargo, el maestro franciscano evidencia que el planteamiento aristotélico le brinda las herramientas suficientes para apoyar su propia interpretación. En este sentido, mientras que para Aristóteles la elección o *prohairesis* es el acto que posibilita ejercer la acción, para Escoto es la potencia activa que permite elicitar los actos. En este sentido, el intelecto necesita de la determinación de un agente exterior que le permita establecer la elección sobre el objeto a desear. Este agente determinante es la voluntad²³. El estatuto que Escoto le otorga a las potencias activas es, entonces, una preeminencia de la voluntad sobre el intelecto; este último presentando y dirigiendo y la voluntad inclinando e imperando, determinándolo hacia una de las posibilidades. En este sentido es válido afirmar que el intelecto, en términos de proceso causal, es una potencia natural, ya que precisa de una hetero-determinación para elicitar sus propios actos y la voluntad elicita su propio acto de modo contrario, es decir, de manera auto-determinante. La primacía de la voluntad sobre el entendimiento es lo que se denomina voluntarismo y es un pensamiento opuesto a la corriente intelectualista. El intelectualismo, entonces, es una postura en la que autores precedentes al Doctor sutil como Sigerio de Brabante, Godofredo de Fontaines y Boecio de Dacia afirmaban que el intelecto podría llegar por sí mismo al último juicio práctico y era la potencia que decidía

22 Aristoteles, *Metaphysicus* (Oxford: The Clarendon Press, 1985) IX, 5, 1048 a 5-10.

23 Scoti, *Quaestiones*, IX, q.15, n. 40.

el medio más apropiado para lograr determinado fin²⁴. Por tanto, para estos autores es el intelecto el que determina a la voluntad considerada, esta última, como potencia pasiva.

3. NATURALEZA Y VOLUNTAD: RELECTURA ESCOTISTA AL PLANTEAMIENTO ARISTOTÉLICO

Luego de la relectura que Escoto realiza al planteamiento aristotélico del acto y la potencia concerniente a las potencias racionales e irracionales, el maestro franciscano encuentra en la propuesta del estagirita un argumento sujeto a ambigüedad, ya que no brinda la suficiente precisión. Por tanto, Escoto propone un nuevo criterio en la distinción apoyado ahora en el modo en que las potencias activas licitan sus actos a partir de su carácter de autodeterminación o heterodeterminación.

“La primera distinción entre potencias activas procede del modo diverso en que elicitan su operación: porque el obrar sobre éste o aquel objeto (aunque de algún modo las distinga) no muestra una distinción tan inmediata (...) Sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar...”²⁵.

En los comentarios que el pensador escocés realiza a las cuestiones metafísicas propuestas por Aristóteles, el maestro franciscano realiza una transferencia en los conceptos empleados por el estagirita en su exposición en torno a las potencias racionales e irracionales. En este sentido, transfiere la racionalidad a la voluntad y la naturalización al intelecto. De acuerdo al modo en que las potencias eliciten sus operaciones, Escoto propone un principio activo según el modo de obrar de una y otra, es decir, ya sea de carácter heterónimo (determinado por otro) o autónomo (autodeterminado). A estos principios activos, Escoto los denomina naturaleza y voluntad respectivamente. Lo que define a una potencia racional es el poder determinarse a elicitar uno u otro acto respecto de los opuestos, es decir, la autodeterminación. Solo hay una potencia capaz de autodeterminarse: la voluntad.

24 Scoti, *Quaestiones*, IX, q.15, n. 40.

25 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

Por tanto, solo ella es potencia auténticamente racional. No hay otro ejemplo de agente libre (contrapuesto al natural) más que la voluntad²⁶. Para Escoto, la diferencia clave entre las potencias irracionales y racionales, entre la naturaleza y la voluntad respectivamente, radica en la autonomía y autodeterminación de la voluntad frente a la heteronomía o *heterodeterminación* de la naturaleza²⁷. Escoto objetando a Godofredo de Fontain afirma que es posible la existencia de una potencia con tal perfección señalando que es la voluntad.

Para ello, Escoto se basa en un principio aceptado en su época: cuanto mayor es la independencia de un agente respecto de su efecto mayor es su perfección, pues en este caso es capaz de efectos variados²⁸. Una potencia racional tiene en sí misma el poder para elicitar sus actos, es decir, de autodeterminarse, si no requiere de agentes externos que la determinen hacia uno u otro curso de acción. Para Escoto solo existe una potencia capaz de tal autodeterminación y es lo que denomina voluntad. Por consiguiente, Escoto sostiene que solo la voluntad tiene la capacidad de autodeterminación, ya que es *principium potestative determinativum sui ad alterutrum*²⁹. Por otra parte, la heterodeterminación, entonces, es el rasgo distintivo de los principios activos naturales, es decir, la determinación por un agente externo a ellos al momento de elicitar sus actos. A este principio activo, Escoto lo denomina naturaleza. En el caso de las potencias irracionales cuando el objeto capaz de recibir la acción del agente se hace presente a la potencia (*passivum approximatum*) necesariamente se desencadena la acción del principio activo. Este modo de elicitar los actos especifica un tipo de principio activo que Escoto denomina naturaleza³⁰. En este sentido, un principio activo natural, es decir, la potencia irracional, aunque esté abierto a efectos opuestos no es capaz de determinarse a sí mismo, sino que requiere de un agente externo que lo determine.

Para Duns Escoto, lo natural o la naturaleza hacen referencia a un principio de acciones y efectos que implica siempre una potencia. Al referirse a lo natural se hace mención a dos elementos concretamente: El primer elemento hace referencia a una potencia activa, referida siempre a un proceso causal, a un influjo eficiente. A su vez, esta potencia involucra tres elementos: la potencia activa o agente, la potencia receptiva o paciente y el acto o forma que la potencia activa imprime en la potencia receptiva. El segundo elemento refiere a una potencia pasiva en uno de sus modos de recibir el acto de principio activo co-

26 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

27 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

28 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

29 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

30 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

rrespondiente. Esta relación puede ser natural, violenta o neutra. “(...) Es natural si la potencia pasiva está naturalmente inclinada al acto o forma que recibe, se llama violenta si la padece contra su natural inclinación y se llama neutra si la potencia pasiva ni se inclina naturalmente a la forma que recibe ni a su opuesta”³¹. En sentido estricto, la naturaleza no es para Escoto cualquier tipo de principio activo, sino un determinado modo de principiar y más aún, contrapuesto al obrar voluntario. La naturaleza, entonces, es el principio naturalmente activo ya sea extrínseco o intrínseco con tal que sea natural en el modo de principiar. Cruz González Ayesta comentando a Escoto señala lo que para el maestro franciscano es la naturaleza:

“Un principio activo tal que mientras permanece inalterado, solo puede obrar de una manera determinada. Para Escoto, la naturaleza está plenamente determinada: solo en el caso en que otro agente intervenga y la altere o cambie su curso de acción se rompe tal determinación: el frío produce frío y nunca calor a menos que otro agente intervenga...”³².

La definición escotista de naturaleza, aunque no es un concepto legítimo y auténtico propuesto por el maestro franciscano, se encuentra ya en una de las obras de Avicena, *Liber primus naturalium: Tractatus primus De causis et principiis naturalium* y parece que el Doctor sutil la retoma para comentar el texto de Aristóteles³³. La distinción aristotélica entre potencias irracionales y potencias racionales se transforma, entonces, en manos de Juan Duns Escoto en la distinción entre naturaleza y voluntad respectivamente cuyo criterio se fundamenta en la diferencia de los modos de elicitar los actos de cada una de las potencias.

4. CONCEPTO DE POTENTIA RATIONALIS

Aunque no es fácil seguir el planteamiento escotista por los innumerables giros que realiza en su exposición, el maestro franciscano, en el análisis de la obra aristotélica, emplea el término potencia racional (*potentia rationalis*) con diferentes acepciones. En un primer momento, el pensador escocés contrapone el término racional a lo irracional para significar las potencias pertenecientes a la parte racional del alma que conforme al planteamiento aristotélico son capaces de efectos opuestos (*valent opposita*) y que corresponden al intelecto y sus

31 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

32 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 79.

33 Scoti, *Quaestiones*, VI-IX.

hábitos³⁴. En un segundo momento, para Escoto es importante explicar el uso de la expresión “*potentia rationalis valet ad opposita*”, en tanto que es capaz de por sí de producir actos contrarios en relación con el mismo objeto, es decir en tanto es capaz de autodeterminarse a obrar en un sentido o su contrario³⁵.

Mientras que el intelecto y sus hábitos, en la exposición aristotélica, es claro ejemplo de ser una potencia racional, en la exposición escotista es solo potencia racional de modo incompleto, ya que dicha potencia está sujeta a la determinación de un agente externo, es decir, la voluntad. El intelecto, por una parte, no es potencia racional en el sentido en que no es capaz de autodeterminarse hacia uno de los opuestos ni es capaz de obrar de modo contrario en el momento de elicitar sus actos³⁶. Ninguna potencia activa natural tiene de por sí la capacidad de elicitar acciones opuestas acerca del mismo objeto, o de obrar o de no obrar, en el modo en que la potencia racional es de los contrarios o contradictorios³⁷. Por otra parte, el intelecto no es potencia racional porque no está referido a los opuestos de modo que pueda optar por cualquiera de ellos, sino que necesita de una determinación exterior. Por consiguiente, el intelecto es para Escoto, tanto en su función especulativa como en su función práctica una potencia natural³⁸.

Sin embargo, Escoto en un sentido impropio y restrictivo, considera que el intelecto es potencia racional en cuanto su acto es previo al acto de la voluntad, única potencia racional. Al respecto acota: “*El intelecto en cambio, propiamente no es potencia respecto de [los actos] exteriores, porque aun cuando [se refiere] a los opuestos no puede determinar alguno; y si no fuera determinado no podría [producir] nada exterior*”³⁹. De modo contrario al entendimiento, la voluntad es capaz de auto-determinarse respecto a los opuestos, su capacidad de autodeterminación se extiende tanto a su acto ilícito como a los actos imperados. Es así como Escoto le asigna a la voluntad el carácter de potencia racional cuyo rasgo distintivo es la autodeterminación⁴⁰.

Este planteamiento le permite a Escoto afirmar que la única potencia completamente racional es la voluntad, ya que es la única capaz de autodeterminarse. La voluntad no está determinada por su propia naturaleza, es una potencia autónoma que se autodetermina⁴¹. Escoto define a la voluntad como

34 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 20.

35 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 21.

36 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 24.

37 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 73.

38 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 36-40.

39 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 41.

40 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 88.

41 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 57-62.

determinante de su propio acto y del acto del intelecto que delibera⁴², ya que cuando la voluntad se determina a su propio acto no pierde su carácter *ad opposita* y no se convierte en una *potencia ad unum*⁴³. Por consiguiente, el término “racional” no solo basta para referirse a los opuestos, ya que es una concepción incompleta, pues es posible ser *ad opposita per modum naturae* (referirse a los objetos de modo natural). Un principio racional, por tanto, significa ahora, de acuerdo al planteamiento escotista, ser capaz de autodeterminación respecto a sus actos opuestos y no solamente estar referido a objetos opuestos. Es así como la voluntad en sentido estricto es propiamente una potencia racional. La voluntad está abierta a los opuestos, tanto respecto de su acto propio como respecto de los actos [de las potencias] inferiores; y [está abierta] a los opuestos no de modo natural, como el intelecto que no puede determinarse hacia alguno de ellos, sino de modo libre pudiendo determinarse. Y por ello es potencia, porque puede algo, pues puede determinarse.

5. NATURALEZA DE LA VOLUNTAD

La síntesis filosófica escotista, en torno a la diferencia entre las potencias irracionales y las racionales se centra en la contraposición entre dos clases de principios activos que el mismo pensador escocés ha denominado naturaleza y voluntad. La conclusión a la que llega el Doctor sutil es que la diferencia concreta entre potencias irracionales y racionales, naturaleza y voluntad respectivamente, estriba en la autonomía o autodeterminación de la voluntad frente a la heteronomía o heterodeterminación de la naturaleza⁴⁴. Aristóteles había establecido, en el capítulo IX de su obra *Metafísica*, la diferencia entre la potencia irracional y racional tomando como criterio el carácter unidireccional o pluridireccional de cada una de las potencias. Ante este cuestionamiento, Escoto señala que las potencias irracionales obran siempre de la misma manera (*ad unum*) y las racionales están abiertas a los contrarios (*ad opposita*)⁴⁵. Es así como Escoto transfiere el carácter de racionalidad, en sentido estricto, únicamente a la voluntad.

Sin embargo, el pensador escocés señala que la voluntad como potencia racional está caracterizada por dos rasgos fundamentalmente: la autodeterminación y la contingencia. En este sentido, la voluntad puede autodeterminarse

42 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 87.

43 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, nn. 57-62.

44 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 19.

45 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 41.

hacia cualquiera de los opuestos cosa que no puede hacer el entendimiento⁴⁶ y el entendimiento se comporta como un agente natural en el sentido en que o bien es movido por la evidencia a elicitar su acto (intelecto especulativo) o es incapaz de decidirse por uno de los opuestos respecto de los que delibera (intelecto práctico)⁴⁷. Para continuar con el desarrollo de esta exposición e importante adentrarse en el análisis que realiza Escoto en torno a la distinción de la voluntad como autodeterminación y contingencia.

6. LA VOLUNTAD COMO AUTODETERMINACIÓN

Para Escoto, la voluntad es esencialmente libre “*voluntas est libera per essentiam*”⁴⁸, es decir, en sentido propio, la voluntad no puede ser considerada como tendencia natural, sino como un poder libre. Asimismo, Escoto le otorga a la voluntad un principio trivalente, es decir, una potencia con tres actos, ya que la voluntad puede querer, rechazar, o abstenerse de querer o rechazar el objeto presentado por el intelecto (*velle, nolle vel non velle neque nolle*)⁴⁹ Por tanto, la apertura a los opuestos a los que la voluntad puede tender, no solo se da respecto de los contrarios (querer o rechazar), sino también respecto de los contradictorios (querer o abstenerse de querer). A este respecto, señala Escoto: “Ser capaz de los opuestos le conviene a la potencia racional esencialmente y como primera en su orden, como una propiedad de la potencia racional en cuanto racional, pues por ello se distingue de la irracional”⁵⁰. Por su parte, Cruz González Ayesta comentando a Escoto señala:

“La voluntad puede elegir suspender todo acto respecto del objeto que el intelecto le presente y eso es suficiente para asegurar su apertura respecto de los contrarios. Cuando el entendimiento presenta a la voluntad un bien que no contiene ninguna mezcla de mal la voluntad no puede rechazarlo (*nolle*) pero puede no quererlo (*non velle*): abstenerse de ejercer un acto respecto de tal objeto. Esa abstención es en cierto sentido un acto y abre la suficiente alternativa para asegurar la libertad de la voluntad como apertura a los contrarios...”⁵¹.

De este planteamiento se concluye que la voluntad tiene pleno control o dominio sobre sus propios actos sin necesidad de requerir de un agente externo

46 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 96.

47 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 92.

48 Ioannis Duns Scoti. *Opus Oxoniense*, ed. Fernández García (Roma: Quaracchi, 1959), II, d. 17, q. 3, n. 5; X, 56b.

49 Scoti, *Opus Oxoniense*, II, d. 17, q. 3, n. 5; X, 56b.

50 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 61.

51 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 25.

que le permita elicitar un acto determinado “*Non potest esse voluntas nisi sit domina sui actus, et ita est domina voluntas sui actus*”⁵².

II. ALGUNOS RASGOS DE LA DOCTRINA ESCOTISTA SOBRE LAS PASIONES

La fuente de la doctrina escotista sobre las pasiones se fundamenta por una parte, en el pensamiento aristotélico y por otra, en el pensamiento agustiniano. Asimismo, la finalidad de la reflexión sobre las pasiones en el pensamiento de Duns Escoto está orientada a resolver el interrogante sobre el verdadero fin del hombre. Es así, que para algunos autores como H. Siebeck y Heinz Heimsoeth, la propuesta del Doctor sutil es una de las doctrinas más influyentes en el pensamiento antropológico no solo moderno, sino también contemporáneo⁵³. La síntesis filosófica acerca de las pasiones propuesta por el Doctor sutil parte de los presupuestos filosóficos de su predecesor y contemporáneo el Gandavense, Enrique de Gante o de Goethals, también conocido como Doctor solemne (*Doctor solemnus*)⁵⁴.

Enrique de Gante, nacido en Bélgica, es un filósofo y teólogo cuyo pensamiento emergió dentro de la época dorada de la escolástica en medio de la intensa actividad intelectual de finales del siglo trece. El pensamiento de Enrique de Gante plasmado en dos sus obras más importantes, las “*Disputationes Quodlibetales*” o “*Quodlibeta*” y la “*Suma Teológica*”, se inscribe más profundamente dentro del ámbito psicólogo que en el metafísico. El Gandavense abordó las cuestiones debatidas por las escuelas filosóficas de su época con tal originalidad que da a su obra una impresión muy personal, sin embargo, su falta ocasional de claridad le ha expuesto a críticas severas, especialmente por parte de Duns Escoto. Era común en los pensadores escolásticos tratar la cuestión sobre los estados afectivos, en términos de pasiones y apetitos cuyo punto de partida eran los conceptos de placer y dolor concretamente. A este respecto, el propósito de Juan Duns Escoto, enmarcado dentro de la época escolástica, emprende su investigación en torno a estos dos estados afectivos –placer y dolor– cuyo propósito será establecer el origen y naturaleza de los mismos dentro de un estudio mucho más exigente y profundo en torno a la cuestión. Es de resaltar que aunque a lo largo de la historia el término para referirse a los estados afectivos del ser humano se ha transformado notablemente, para efectos de esta

52 Ioannis Duns Scoti. *Reportata parisiensia* (Venecia: Parsigi, 1957), par. III, d. 17, q. 2, n. 14; XXIII, 376^a.

53 Darío Cuartas, *Las pasiones y su influjo en la vida moral* (Bogotá: Ecoe, 2000), 74.

54 Frederich Chauvet, *Las pasiones* (Barcelona: Beltrán, 1936), 19.

investigación se empleará y se reservará el vocablo “pasión”, usado por el pensador escocés en sus obras, cuyo propósito será el de mantenerse fiel al pensamiento del maestro franciscano. A continuación se planteará, de manera general, el pensamiento del Gandavense, Enrique de Gante, en torno a las pasiones, en constante dialogo con el Doctor sutil y así identificar los puntos de acuerdo y desacuerdo entre los dos autores para posteriormente emprender su teoría propia.

1. PLANTEAMIENTO DE ENRIQUE DE GANTE

La teoría de las pasiones propuesta por Enrique de Gante se expone en su obra “*Disputationes Quodlibetales*” o “*Quodlibeta*”. El propósito de la reflexión filosófica del Gandavense se fundamenta en el interrogante por el origen de las pasiones a partir de tres factores: la excitación física, la sensación y la percepción⁵⁵. A continuación, a manera general, se expondrán los rasgos más relevantes del planteamiento filosófico de Enrique de Gante cuya finalidad será establecer un dialogo junto con la postura del pensador escocés, Juan Duns Escoto.

2. LA EXCITACIÓN FÍSICA

Aceptando el legado de la doctrina recibida por los grandes maestros escolásticos, era de gran aceptación por el Gandavense afirmar que “todos los objetos del mundo material poseen una doble actividad, designadas, respectivamente, con el nombre de acción natural y de acción intencional”⁵⁶. A este respecto, es de resaltar que en la producción de las pasiones, en la doctrina del Gandavense, deben darse conjuntamente tanto la acción intencional como la natural o física. Por ello, en torno a la producción del placer y del dolor, el maestro belga señala que el surgimiento de estos estados afectivos no solo depende de la acción intencional, sino que siempre se hace necesaria la mediación de la acción natural de los cuerpos del mundo en calidad de causa remota⁵⁷. Asimismo, según la doctrina de Enrique es imprescindible que a toda acción natural o física le corresponde una modificación orgánica (*inmutatio naturae*)⁵⁸, es decir, la unión del órgano senciente con el objeto estimulante. La modifica-

55 Enrique De Gante. *Quodlibet* (Leuven:University Press Lueven,1979), XI, q. 8; t. II, fol. 206 va.

56 Chauvet, *Las pasiones*, 21

57 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 205-206 va.

58 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 207.

ción orgánica provocada por la acción natural se presenta bajo tres formas: La primera de ellas puede presentarse como una modificación del órgano, es decir, toda acción intensa por demasía es desorganizadora y fuente de dolor, como por el contrario una excitación adecuada es siempre placentera. La segunda modificación se origina cuando la energía vital del órgano sufre menoscabo, ejemplo de ello sea el estado desagradable producido por un prolongado e intenso trabajo. La fuerza vital sufre también cuando no se da proporción entre ella y el agente estímulo. Por donde se ve que la segunda forma entra en el dominio de la primera. El tercer modo aparece cuando la operación vital es defectuosa. Este último caso, afirma, Enrique se reduce al primero, es decir, a la lesión de órgano⁵⁹. De acuerdo al planteamiento del Doctor solemne, las tres formas bajo las cuales se presenta la modificación orgánica provocada por la acción natural se puede reducir a una sola, es decir, a una acción ya sea de carácter conveniente o inconveniente. En efecto, si la acción es de conveniencia se produce placer y si por el contrario es inconveniente y nociva se produce el dolor⁶⁰. Este planteamiento, aunque no propio de Enrique de Gante, es propio de los intelectuales árabes y en particular de Avicena, cuyo desarrollo se encuentra en su obra *Metaphysica, VIII, c. 7*.

La noción de modificación orgánica, entonces, se reduce a la relación de algo inconveniente o conveniente con el sentido⁶¹. En efecto, aunque el Doctor solemne considera tal modificación como la causa de las pasiones en sentido estricto, se sigue, entonces, que tanto la conveniencia como la inconveniencia son elementos causales que producen el placer y el dolor respectivamente. Juan Duns Escoto, señala que ante la aceptación de la doctrina aviceniana incorporada en la postulación de Enrique de Gante, no puede ser reducida en términos estrictamente causales.

Por consiguiente, señala Escoto, la conveniencia o inconveniencia está dada en términos de relación de adaptación entre el órgano senciente y el objeto. En otras palabras, el objeto impresiona el apetito produciendo en placer o dolor según el agrado o desagrado que le ocasione: "*Quod igitur dicimus communiter quod conveniens delectat et disconveniens tristat, hoc debet intelligi causaliter, quasi convenientia et disconvenientia sint rationes causando delectationem et dolorem in potentiam...*"⁶². En síntesis, el surgimiento de los afectos en términos causales tal como lo propuso Avicena y posteriormente adaptado por Enrique de Gante no es un planteamiento del todo cierto, se requiere, entonces, según

59 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 206 va.

60 Chauvet, *Las pasiones*, 23.

61 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 206 va.

62 Scoti, *Opus Oxoniense*, L. III, d. 15, q. un., t. 14.

Escoto, de una relación de adaptación o conveniencia entre el objeto y el órgano sensible en la producción de los afectos “*Quod igitur dicimus communiter quod conveniens delectat et disconveniens tristat, hoc non debet intelligi causaliter, quasi convenientia et disconvenientia sint rationes causando delectationem et dolorem in potentiam*”⁶³. Además, en la producción de los actos psíquicos sensitivos se debe tener presente la sensación como fruto de la acción intencional. En este sentido, la sensación no puede ser fuente de dolor o de desagrado; sino únicamente de placer, ya que toda actividad llevada a cabo y ejercida es agradable⁶⁴.

3. LA SENSACIÓN

El segundo factor, la sensación, se produce como una condición necesaria y no como causa remota conforme lo explicado en la excitación física. Para el Gandavense, el conocimiento por sí mismo, ya sea sensible o intelectual, no es capaz de causar algún afecto, es decir, el conocimiento no basta para producir los afectos correspondientes que pudieran producirse como el placer o el dolor⁶⁵. El conocimiento, por tanto, ya sea sensible o intelectual, en el planteamiento de Enrique de Gante cumple la función iluminadora, mas no de excitación en virtud de producción de afectos. El planteamiento de Enrique de Gante, en torno a la sensación, evidentemente manifiesta una inversión en el orden biofisiológico u orgánico respecto del psicológico. En este sentido, el orden orgánico, según el gandavense, es inferior respecto del psicológico, aspecto que el Doctor sutil no comparte y arremete en contra de él. Para Escoto el ámbito puramente espiritual o psicológico posee el más alto grado en el orden de los afectos, ya que es allí donde surgen las más nobles funciones afectivas en la persona humana⁶⁶.

4. LA PERCEPCIÓN

El tercer factor que toma lugar como el elemento fundamental en la producción de las pasiones en el planteamiento del Doctor solemne son las percepciones. La noción de percepción es, en el planteamiento del Gandavense, el conocimiento de las relaciones vitales (intensiones) que se presentan ya sea como un bien (algo favorable) o como un mal (algo nocivo), implicadas por los

63 Scoti, *Opus Oxoniense*, L. III, d. 15, q. un.

64 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 207.

65 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 206 va.

66 Scoti, *Opus Oxoniense*, L. III, d. 15, q. un.

objetos que nos rodean⁶⁷. Esta afirmación se expresa en virtud de la existencia de entes que naturalmente se presentan como convenientes, cuya función es el favorecimiento de los intereses vitales (sentir, vivir...), como por ejemplo una mujer o por el contrario, aquellos entes que se nos presentan como desfavorables, como por ejemplo un lobo. Estos intereses vitales, afirma de Gante, son la fuente de nuestras pasiones.

“Ipsae autem intentiones circa sensibilia et intelligibilia quae consistunt in ordine et relatione rerum contristantium et laetantium ad animata sensibilia, puta lupus aut mulier, ut inimicum et amicum naturae, perceptae aestimatione vel opine, ut bonum vel malum actuale, quae iubet aut timere aut laetari et dicunt de fugiendo... aut laetandum...”⁶⁸.

Las percepciones, entonces, afirma Enrique de Gante, mueven al hombre por una parte, a estimar el valor de los objetos, en su conveniencia o inconveniencia; y por otra infunden la pasión correspondiente ya sea el placer o el dolor respectivamente. El argumento del Doctor solemne toma mayor fuerza e importancia al afirmar que el hombre tiene una facultad que le es propia a la percepción, y le permite advertir tales percepciones que se presentan como algo favorable o nocivo con relación al mundo exterior. El argumento que de Gante presenta para advertir el agrado o desagrado que las cosas del mundo ofrecen a la percepción depende de si los objetos se presentan directamente por los sentidos o si por el contrario se trata de objetos ausentes o inexistentes.

En este sentido, afirma el pensador belga, “si se trata de objetos actualmente presentes a los sentidos, las intenciones de provecho o desagrado son percibidas por los sentidos particulares en calidad de ‘sensibles comunes,’ mas no como como sensibles propios”⁶⁹. Y en otro apartado señala: “si se trata de objetos ausentes o inexistentes, que consiguientemente no pueden ser advertidos por los sentidos particulares, la percepción de las intenciones es atribución de un sentido interno denominado ‘estimativa”⁷⁰. La estimativa, entonces, provee todas las características del objeto ausente provocando placer o dolor dependiendo el grado de conveniencia o inconveniencia con que se presente.

Sin embargo, esta misma condición, afirma Enrique, se aplica tanto para las pasiones sensibles como para las espirituales: “*Ut ex radice prima contigit (dolor intelligibilis) ex dispositione sive intentione disconvenienti corruptiva... et*

67 De Gante, *Quodlibet*, XI, q.8; t. II, fol. 207.

68 De Gante, *Quodlibet*, XI, q.8; t. II, fol. 207.

69 De Gante, *Quodlibet*, XI, q.8.

70 De Gante, *Quodlibet*, XI, q.8.

*hoc non ex apprehensione speculativa, nisi ut causa sine qua non, sed ex perceptione, et hoc vel quia illa intellectio est disconveniens virtuti... vel operationi*⁷¹.

5. ORIGEN Y NATURALEZA DE LAS PASIONES

Al comenzar este recorrido especulativo acerca de las pasiones es preciso preguntarse ¿qué conceptualización de pasión cabría darle al término referido a los estados afectivos del hombre dentro de la doctrina escotista? Para responder a este interrogante, es importante identificar el estatus del término en su contenido predominantemente equívoco. A este respecto y al identificar a Escoto como asiduo lector de los tratados aristotélicos, en un primer momento surge el interrogante de si el término “pasión” cabría ubicarlo dentro del campo categorial propuesto por el estagirita. Inmediatamente y de manera contundente, aunque sin separarse por completo del campo categorial propuesto por Aristóteles, el maestro franciscano se aparta radicalmente de la concepción de “pasión” expuesta por el estagirita en el capítulo XXI del libro V de su *Metafísica* y en el libro IX de su *Libro de las categorías*. El criterio que toma Duns Escoto para apartarse del planteamiento de “pasión” categorial es que la “pasión” no es transmutación de otro, ni transmutación por otro, como lo propone el estagirita “*passio etiam est transmutatio ab altero, in quantum alterum*”⁷². La pasión, para el maestro franciscano, más que transmutación o transformación alguna significa una perfección accidental que perfecciona a quien es afectado⁷³.

En este sentido, señala el Doctor sutil, toda perfección accidental y última pertenece al orden de la cualidad⁷⁴. El carácter de cualidad permite aclarar el oscuro camino y abrir el espectro especulativo al entregar nuevos elementos de reflexión y así, finalmente deducir el rasgo que le imprime el carácter de pasión, que en definitiva no es el mismo al del campo categorial aristotélico. En efecto, aunque Escoto al plantear su doctrina filosófica en torno a las pasiones toma distancia de la categoría aristotélica de “pasión” al otorgarle el rasgo que lo constituye como tal, no se aleja por completo del campo categorial al propuesto por el estagirita, ya que para el pensador escocés la pasión pertenece a la categoría de la cualidad.

Sin embargo, Aristóteles señala que la cualidad, como categoría, está sujeta a una serie de especies. La cuestión, entonces, inmediatamente genera el

71 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 208 va.

72 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 12, 1019a.

73 Scoti, *Quaestiones*, q. 13, n. 71-72.

74 Scoti, *Quaestiones*, q. 13, n. 25.

interrogante por el estatuto, que el pensador franciscano, le da a las pasiones al enmarcarla dentro del género de la cualidad. Era común entre los grandes maestros escolásticos, asignarle a los conceptos un *sentido lato o amplio, otro impropio y uno propio o estricto*. Respecto de las pasiones, en una de sus obras últimas, *Cuestiones Cuodlibetales*, el Doctor sutil retoma un planteamiento que precedentemente había expuesto en su *Ordinatio* en la que, en sentido amplio, considera que las operaciones son pasiones espirituales y pertenecen a la tercera especie de la cualidad⁷⁵. El hecho de las pasiones pertenecer a la tercera especie dentro del campo categorial aristotélico, permite entrever que para el estagirita hay en el alma ciertas cualidades que refieren a diferentes especies.

Estas especies de cualidades, señala Aristóteles, son unas pasivas y otras denominadas afecciones: “La tercera clase comprende las cualidades pasivas y también las afecciones o modificaciones (...) De igual manera, hay en el alma cualidades pasivas y también afecciones” (Aristóteles, Libro de las categorías, IX). Un elemento de gran significancia que Escoto ofrece en su reflexión es establecer que dentro del campo de las pasiones también existen las pasiones espirituales y a su vez les otorga el carácter de operaciones y, además las ubica dentro de la tercera especie de la cualidad aristotélica. En este sentido, afirma Escoto “(...) *In hoc conveniunt spiritualis operatio et passio, quia utraque est in fieri in subiecto, et pro tanto utraque posset dici passio pertinens ad tertiam speciem*” [La operación espiritual y la pasión espiritual convienen en que las dos están *in fieri* en el sujeto, y por tanto, podría decirse que las dos son pasiones pertenecientes a la tercera especie]⁷⁶. La cita anterior trae consigo dos elementos que bien podrían permitir una reflexión un poco más profunda.

El primer aspecto a resaltar es la identificación de la pasión dentro del campo categorial aristotélico de la cualidad y no como pasión propiamente dicha tal como lo había propuesto el estagirita en las obras citadas. El segundo aspecto a resaltar es que dentro de la categorización que Escoto realiza al establecer tanto las operaciones espirituales como las pasiones espirituales dentro del campo categorial de la cualidad; el carácter que Escoto le otorga al término pasión es un rasgo eminentemente cualitativo del alma. En este sentido, se evidencia que al considerar a las pasiones dentro del campo categorial de la cualidad, Escoto asume, al igual que Aristóteles, que las pasiones hacen parte de la tercera acepción, es decir, de manera recalcitrante, Escoto señala que las pasiones pertenecen al campo de las afecciones, mas no a la categoría de “pasión” concretamente. Una vez establecido el estatuto que Duns Escoto le

75 Ioannis Duns Scoti. *Ordinatio* (Roma: ed. Vat, Quaracchi, 1959), III, d. 15, q. un., n. 8 ss.

76 Scoti, *Quaestiones*, q. 13, n. 74

otorga a las pasiones dentro del campo categorial de la cualidad aristotélico otorgándole un carácter exclusivamente afectivo, es preciso señalar que la doctrina de las pasiones propuesta por el maestro franciscano se enmarca dentro del campo psicológico afectivo. Por tanto, para efectos de la presente investigación al referirse al término de “pasión” se hará alusión a la “pasión afectiva” para distinguirla del campo categorial de “pasión” propuesto por Aristóteles. Otro aspecto que merece particular atención es la noción de operación apetitiva y el de pasiones afectivas dado que Escoto parece no diferenciar, en un primer momento, estas dos distinciones equiparándolas aparentemente al mismo nivel sin mostrar claridad sobre una posible distinción entre una y otra. Por ello, es importante no solo introducir, sino profundizar en estos dos conceptos y así identificar con exactitud si corresponden, en sentido estricto, a la misma afirmación o son dos categorías diversas.

6. PASIÓN AFECTIVA Y OPERACIÓN APETITIVA

Para Escoto, tanto las pasiones afectivas como las operaciones apetitivas son cualidades del alma en sentido impropio⁷⁷, sin embargo, en sentido propio difieren entre sí en su relación para con el objeto. En sus obras *Opus Oxoniense* y *Reportata parisiensa*, Escoto demuestra que la relación para con los objetos tanto de las operaciones como de las pasiones se produce de manera diversa e incluso opuesta. Por una parte, mientras que las pasiones se producen desde el objeto “passiones sunt ab obiecto”⁷⁸, las operaciones surgen hacia el objeto “operationes (autem) sunt ad obiecta”⁷⁹. La diferencia, entonces, en sentido estricto, entre ambas cualidades del alma se da propiamente en la relación para con los objetos.

Mientras que las pasiones afectivas no tienen objeto propio hacia el cual tender o inclinarse, ya que son completamente pasivas; las operaciones se producen por una clara tendencia hacia el objeto al poseer plena conciencia de actividad. Cuando Duns Escoto señala que las pasiones son *ab obiecto* insiste en que la pasión afectiva resulta como consecuencia natural y necesaria, es decir, no tienen objeto y por tanto carecen de intencionalidad propia “passiones non habent obiecta propria, quasi sint ratio tendendi in obiecta; quia tunc essent operationes, bene tamen habent operationes, sicut pro causis efficientibus” [las pasiones no tienen objeto propio, que sean como razón de tender hacia los

77 Scoti, *Quaestiones*, q. 13, art. 3, n. 71

78 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un, n. 8, t. 14

79 Scoti, *Reportata parisiensa*, I, d. 1, q. 3

objetos, porque entonces serían operaciones]⁸⁰. Las pasiones, entonces, implican una relación del mundo exterior hacia la persona, es decir se padece la acción de lo externo.

Según afirma Chauvet: “las pasiones afectivas son producidas en nosotros, pero no provienen tanto de nosotros cuanto de la acción de los objetos que nos rodean favoreciéndonos o perjudicándonos”⁸¹. En las operaciones apetitivas, por el contrario, se da una relación de la persona hacia el mundo exterior, hacia el objeto deseado, es decir se obra hacia ellos. En este sentido, “las operaciones apetitivas son cualidades nuestras, producidas por nuestro propio apetito y tienden en cierto modo hacia los objetos buenos o nos apartan de los malos”⁸².

La dependencia de las pasiones afectivas respecto de los objetos, afirma Escoto, es la razón fundamental por la cual se les denomina pasiones, ya que son producidas por el objeto y dependen completamente de la acción ejercida por el mismo⁸³. La pasión afectiva también denominada *delectatio* no tiene un objeto hacia el cual se incline, sino algo por lo cual es producida “*delectatio quae, quia non manet nisi in praesentia causae agentis*”⁸⁴. La verdadera causa de las pasiones afectivas es, entonces, el objeto externo que produce cierto influjo sobre quien padece su acción. Sin embargo, el objeto produce una reacción sobre quien padece la acción procurando, ya sea satisfacción o insatisfacción o en términos escotistas se da el surgimiento del deleite (placer) o del desagrado (dolor), respectivamente.

La aparición del placer y del dolor, las dos pasiones fundamentales en el pensamiento escotista, son la consecuencia del funcionamiento de la acción ejercida sobre el sujeto sensible. Una vez establecida la profunda diferencia entre las pasiones afectivas y las operaciones apetitivas, Duns Escoto parece apropiarse de la definición del término técnico de “pasión” empleado por san Juan Damasceno en su obra [De Fide Orthodoxa, II, 22] “*passio est motus virtutis appetitivae sensibilis in imaginatione boni et mali*” [La pasión es un movimiento de la facultad del apetito sensible en respuesta a la percepción de algo bueno o malo]. No obstante, el maestro franciscano adopta de manera parcial esta definición para servirse de la acepción, según la cual, las pasiones son propias exclusivamente de las facultades apetitivas, es decir, toda pasión afectiva, supone previamente un acto apetitivo. Por tanto, la concepción sobre las pasiones expuesta por san Juan Damasceno y la acepción que el Doctor sutil

80 Scoti, *Reportata parisiensia*, IV., d. 49, q. 6, n. 3

81 Chauvet, *Las pasiones*, 74

82 Chauvet, *Las pasiones*, 74.

83 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 9.

84 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 8.

extrae de su planteamiento es la base para la elaboración de la doctrina escotista propia y original en torno a las pasiones afectivas. Por consiguiente, la pasión, para Duns Escoto, es una cualidad producida en el apetito por un objeto y en continua dependencia del mismo⁸⁵. De esta afirmación se infiere, entonces, que las pasiones afectivas por una parte, son cualidades del alma y por otra, son atributos del apetito.

Para Escoto hay una clara distinción entre el apetecer (operaciones apetitivas) y el ser afectado (pasiones afectivas) dada la dependencia entre unas y otras respecto al objeto. Esta dependencia constituye dos géneros totalmente diversos de la vida psíquica del ser humano. Es decir, no existe un elemento común que permita ponerlas al mismo nivel, en otras palabras no existe un género próximo. Sin embargo, el maestro franciscano pone de manifiesto admitir un elemento común, es decir, un género remoto propio de las funciones apetitivas y pasivo-afectivas. Este elemento común es pertenecer al alma en cuanto dotada de voluntad, al respecto Escoto nos dice:

“Sic dico in proposito in operationibus, quae tendunt in obiectum, posterior perfectior est et sic operatio voluntatis perfectior est operatio intellectus, licet non sint in eode genere proximo; sed una in genere cognoscitivi, alia in genere appetitivi; sed variatur genus in passionibus, quia illae non tendunt in obiectum sed sunt ab obiecto...”⁸⁶.

En consecuencia, las pasiones afectivas, en el pensamiento escotista, ocupan un lugar de gran importancia dentro de la pregunta por el hombre, ya que en primer lugar perfeccionan a la persona humana al hacer parte de las cualidades del alma y en segunda instancia, son atributos del apetito, entendido éste como la facultad del alma que ejerce el acto de moverse tendiendo hacia un objeto por adquirir.

7. CLASIFICACIÓN DE LAS PASIONES EN LA DOCTRINA ESCOTISTA

Una vez identificada la profunda diferencia entre las operaciones apetitivas y las pasiones afectivas en torno a los estados afectivos del hombre, Duns Escoto establece una clasificación; si no completamente nueva, al menos sí novedosa y distinta a lo que los grandes maestros habían planteado hasta entonces desde la tradición. La clasificación en torno a las pasiones toma lugar a partir de dos elementos fundamentalmente. El primero, en la radical distinción que realiza

85 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 11.

86 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 7..

Escoto entre las operaciones apetitivas y las pasiones afectivas, es decir, entre el apetecer y el ser afectado (delectación) como cualidades del alma, diversas entre sí en su relación para con los objetos y, en segunda instancia, apoyado en la concepción de pasión expuesta por el damasceno, en cuya acepción se fundamenta en señalar que las pasiones afectivas se producen en los apetitos.

Estos dos elementos le permiten al maestro franciscano realizar una clasificación de las pasiones tomando como referencia las funciones activas y pasivas tanto del apetito concupiscible como del apetito irascible no solo de las facultades inferiores, sino también de las superiores o espirituales⁸⁷. Por tanto, para que la clasificación sea completa, afirma Escoto, debe considerarse la existencia de las pasiones afectivas puramente espirituales pertenecientes de forma exclusiva en los entes racionales y no solamente de las sensitivas presentes tanto en los seres racionales como en los irracionales. En principio, el maestro franciscano, presenta una clasificación funcional en torno a la vida psíquica del hombre poniendo de manifiesto la profunda diferencia existente entre las apeticiones y las pasiones⁸⁸. Sin embargo, en dicha clasificación no se establece una clara distinción que permita identificar el género remoto al cual puedan reducirse. Por tanto, Escoto propone una clasificación facultativo-funcional en la que pone de manifiesto la profunda distinción entre las apeticiones y las pasiones afectivas de donde se desarrolla la definitiva y más completa clasificación propuesta por el maestro franciscano en torno a la vida afectiva de la persona humana⁸⁹.

A continuación se emprenderá un recorrido especulativo sobre los rasgos de los apetitos y de las pasiones afectivas que dentro de la doctrina escotista gobiernan la vida afectiva del ser humano, tanto en el campo concupiscible como en el irascible perteneciente a las facultades inferiores y superiores de la persona humana. Aunque el análisis que se emprenderá se hará de manera separada, esto no significa que en el curso normal de la vida psíquica de la persona humana se lleve cabo de la misma manera. Por el contrario, las diversas funciones afectivas están siempre en continua interrelación entre unas y no se producen en sentido puro sin influir entre ellas mismas.

87 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 7 y *Reportata parisiensia*, IV, d. 49, q. 6.

88 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 7 Cf. Rep., IV, d. 49, q. 6

89 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 7 Cf. IV, d. 49, q. A

8. DE LAS INCLINACIONES INFERIORES -EL APETITO SENSITIVO-

Siguiendo los planteamientos de san Juan Damasceno, Juan Duns Escoto pone de manifiesto que las pasiones afectivas se producen exclusivamente en el apetito. Esta aceptación permite adentrarse en la elaboración de su doctrina con miras a identificar cuáles son las facultades o funciones más directa e inmediatamente afectadas dentro del plano de las inclinaciones inferiores o sensibles. El Doctor sutil señala con firmeza que el placer y el dolor son las dos únicas pasiones que, en sentido estricto, se producen en el apetito y están sujetas al funcionamiento de las tendencias afectivas dado que es allí donde se originan.

Los apetitos se producen, en el planteamiento de la doctrina escotista, en un primer momento, a partir de la inclinación hacia el objeto a alcanzar. Esta inclinación se manifiesta como una actividad que toma ocasión siempre desde el interior hacia el exterior en búsqueda del fin deseado. En un segundo momento, el sujeto sensiente procura unirse al objeto provocando, finalmente, una reacción ya sea de satisfacción o de insatisfacción según el interés despertado. Si la reacción provocada por la tendencia es de satisfacción se produce lo que el Doctor sutil denomina “placer” y si por el contrario, la tendencia le provoca displacer se origina el “dolor”.

En este sentido, las dos pasiones fundamentales en el pensamiento del maestro franciscano, Juan Duns Escoto, placer y dolor, aparecen como el estadio final del funcionamiento de la inclinación. El apetito, entonces, no es más que la síntesis funcional de todas las relaciones afectivas. El placer y el dolor, entonces, son estados que crean una profunda y particular atención en la tendencia. Es decir, en sentido estricto, para que se produzcan las pasiones afectivas debe darse en primer lugar, la tendencia o apetito. Sin embargo, es importante señalar que, en la realidad, sin el conocimiento previo de los objetos, la tendencia no podría entrar en función, ya que el conocimiento y la inclinación están tan inseparablemente unidos a tal grado de producir la impresión que forman una sola y única potencia.

Del mismo modo, sin la actividad de la tendencia, muchas de las sensaciones quedarían imperfectas e incompletas, ya que faltaría la experiencia que se adquiere al entrar en contacto con el objeto procurado por las funciones tendenciales⁹⁰. En otras palabras y en términos generales, el conocimiento siempre está en íntima relación con la tendencia, es decir, en el plano particular y tomando como referencia la experiencia, a cada género de conocimientos le corresponde el género correspondiente de la inclinación. En este sentido, dentro

90 Chauvet, *Las pasiones*, 105

del género sensible, las tendencias o inclinaciones sensitivas son inherentes del conocimiento de los sentidos y a su vez, las tendencias intelectuales o voluntarias son inseparables al conocimiento superior⁹¹. Es así como el conocimiento sensible comprende una diversidad de especies de sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto que a su vez le corresponden una serie de inclinaciones como la tendencia a mirar, a ver, a escuchar, a sentir...

Asimismo, afirma Escoto, los placeres, específicamente los correspondientes a las sensaciones, son diversos según la proveniencia de una u otra tendencia⁹². Es así como los deleites del oído, procurados por una pieza musical, son diferentes a los deleites provocados por la observación de una pintura. No obstante, afirma el Doctor sutil, existe una tendencia que por sobre todas las demás, dada su multiformidad de rasgos toma gran relevancia y particular atención. Se trata de la tendencia imaginativa, una función de carácter sensitivo-interno que emplea los recursos de todos los sentidos en beneficio propio complementando la imperfección de los sentidos particulares.

La tendencia imaginativa tiene la facultad de llegar hasta límites insospechados donde los sentidos sensoriales no pueden llegar dada su limitación, traspasando, incluso, la misma realidad⁹³. Asimismo, la tendencia imaginativa tiene la facultad de retener y combinar las imágenes de las impresiones consientes aprehendidas por los sentidos y una vez desaparecido el objeto del campo de la conciencia, ella es capaz de traer nuevamente a la mente el objeto, recreando fantásicamente según sus propios intereses, provocando la fantasía a forjar visiones deleitosas y fingiendo deleites sensuales a tal punto de ansiar hasta lo imposible y absurdo que ni el objeto presente logra hacer emerger, en este ámbito Escoto acota:

“Communiter, tamen, loquimur de appetitu sensitivo sicut de uno, et elle est, qui sequitur virtutem imaginativam: et sicut illa virtus imaginativa imaginatur obiecta omnium sensuum in praesentia illorum et in absentia, sic delectatur sus appetitus in illis, si sint convenientia, vel dolet de illis, si sint disconvenientia...”⁹⁴.

No obstante, no se debe limitar la facultad imaginativa orientada exclusivamente a satisfacer la tendencia con la imaginación, es decir, como una función tendencial de carácter meramente interno. Por el contrario, en cuya función

91 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 17, q. un., n. 2

92 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 17, q. un., n. 2

93 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 17, q. un., n. 2.

94 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 17, q. un., n. 2.

realista, la tendencia imaginativa tiende a procurar satisfacciones reales y en virtud de la *colligantia facultatum*, es decir, un modo de ser ordinario de interacción entre diversas facultades, a complementar los sentidos externos y a cooperar con las demás inclinaciones particulares. A la tendencia imaginativa con todas sus funciones y síntesis de todas las tendencias, Duns Escoto la denomina apetito sensitivo.

“Respondeo, portio inferior intellectus bene ostendit passionem futuram, et similiter, quod nimis videtur, imaginativa potuit illud ut terribile et tristabile imaginari et ita appetitus illus potentiae apprehensivae potuit terri, et iste est appetitus qui dicitur sensitivus, quando fit sermo de virtutibus et vitiis...”⁹⁵.

El apetito sensitivo o tendencia imaginativa como la denomina Duns Escoto presenta, en el curso normal de su actividad, dos elementos dignos de reflexión. En primer lugar, el apetito sensitivo se muestra como una simple inclinación hacia la consecución de determinadas satisfacciones o como un movimiento de declinación y repugnancia hacia ciertos objetos. Y en segunda instancia, si en el curso normal de la actividad en función de la adquisición de cierto fin sale al encuentro un obstáculo que le impida el libre ejercicio de su actividad, se manifiesta una nueva forma de tendencia, manifestada en violentos movimientos a repeler y a deshacer el obstáculo que impide el curso normal de la libre actividad.

“Appetibilia quidem ad seipsum sunt appetibilia ex se, quae, scilicet, nata sunt ex se statim convenire, et quaedam sunt etiam primo fugibilia, scilicet, quae nata sunt statim ex se disconvenire. Alia autem appetibilia non primo appetibilia vel fugibilia;... est notandum quod concupiscibilis respicit illud, quod natum est ex se esse conveniens vel disconveniens, ita quod nullo alio posito circa ipsum, nisi sola apprehensione facta, necessario natus est sequi actus delectandi vel tristandi, vel fugiendi vel prosequendi, quantum ex parte eius est. Talia non respicit irascibilis; actus, enim, irascibilis est irasci; irasci autem secundum Philosophum II Retor: “Est appetere vindictam secundum apparentem finem propter apparentem parvipensionem...”⁹⁶.

Estas dos fuerzas o energías compulsivas presentes en el alma, la una inclinada a la consecución de un fin deseado procurando el bien sensible, es decir la satisfacción placentera de sus exigencias, Escoto la denomina apetito concupiscible y a aquella orientada hacia la lucha contra los obstáculos que

95 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 19.

96 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 19.

impiden el libre ejercicio de la actividad, es denominada por el Doctor sutil, apetito irascible. Aunque ambas fuerzas se encuentran presentes en el alma, diversas entre sí y producidas en el apetito, según la acción ejercida hacia la consecución del bien deseado, se originan en espacios diferentes, ya sea en el apetito concupiscible o en el apetito irascible. El dinamismo, entonces, del apetito concupiscible se reduce a tender hacia el bien apartándose de todo aquello que le implique dolor y el del apetito irascible se manifiesta en forma de violencia y de ataque, en lucha o destrucción.

“Irascibilis igitur non habet pro obiecto arduum sive appetibile, id est hoc quod habet concupiscibilis pro obiecto; sed habet pro eius obiecto ipsum offendens, ita quod actus eius adaequatus est velle vindicare vel nolle offendens [...] Respondeo, semper quando irascibilis habet actum suum, ibi sunt duo nolita, unum irascibilis et aliud concupiscibilis, patet in exemplo prius posito, nolitum concupiscibilis est carere cibo; ex qua nolitione sequitur in concupiscibili tristitia, qua, scilicet, quasi refugit nolitum et non repellit. Est etiam ibi aliud nolitum, scilicet illud quod aufert cibum, et illud est nolitum ab irascibili, non actu refugitivo, sed respuendi vel repellendi...”⁹⁷.

En este sentido, los afectos propios originados tanto en el apetito concupiscible como el irascible son diversos, ya que las satisfacciones propias del concupiscible difieren de las satisfacciones producidas en el irascible. En efecto, mientras que el rasgo característico del apetito concupiscible es la apacibilidad, el del apetito irascible es la violencia e impetuosidad.

9. LAS PASIONES DEL APETITO CONCUPIBISCIBLE

En sentido propio, señala Escoto, tanto el placer (deleite) como el dolor son estrictamente pasiones del apetito concupiscible. Sin embargo, al adentrarse en la visión de lo que para el maestro franciscano es el placer como principal fenómeno pasional de la vida afectiva junto con el dolor, es un aspecto bastante complejo de analizar dado los diferentes giros y acepciones que el Doctor sutil aborda en tan discutida cuestión. No obstante, para efectos del presente estudio, el planteamiento se abordará a partir de tres aspectos mutuamente complementarios que conforman a su vez una única e indivisible realidad. El primero, como satisfacción del apetito sensible; el segundo, como complemento de la

97 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, n. 12.

vida psíquica perfecta del hombre y; el tercero, como perfección de la naturaleza humana⁹⁸.

El placer como producto de la satisfacción del apetito sensible por el bien adquirido, afirma Duns Escoto, se manifiesta como un estado de tranquilidad y sosiego de las facultades sensitivas. Sin embargo, este periodo de calma y serenidad, en el planteamiento del Doctor sutil, no se presenta bajo un carácter inactivo, sino dinámico. Asimismo, señala el maestro franciscano, el placer, bajo los efectos de la satisfacción, produce en el apetito una reacción interna forzándolo a mantenerse en el disfrute máximo posible hasta que el objeto conveniente se agote en su totalidad o hasta que las fuerzas psíquicas del apetito declinen⁹⁹.

De igual forma, además de ser una propiedad exclusiva producida por la actividad de los apetitos sensitivos, también se produce como perfección de la persona humana, en armoniosa relación para con los objetos, ya que las funciones apetitivas deben ir acorde con sus respectivos objetos. En este sentido y siguiendo a Aristóteles, Duns Escoto señala que toda acción psíquica para que sea perfecta debe ir acompañada del deleite; por tanto, para que el placer se produzca como resultado de la perfección del obrar humano debe darse cierta armonía entre el objeto, la facultad y la actividad de la misma, de lo contrario el placer desaparecería o disminuiría en grado sumo¹⁰⁰. En directa relación con el planteamiento del estagirita, Escoto no solo asume la teoría activista propuesta por el pensador griego, sino que la eleva a lo que en palabras de Fidel Chauvet denomina, interpretando a Escoto, como *la teoría de la satisfacción de los apetitos*. Aunque hay una evidente dependencia entre la manifestación del placer y la actividad de los apetitos, este proceso, en el planteamiento escotista, no se da de forma inmediata. La producción del placer se da a partir del objeto, verdadera causa de las pasiones, a partir de una previa actividad. Por lo tanto, la actividad, en la producción del placer, solo cumple una función mediática¹⁰¹.

En otras palabras, la acción en cuanto tal no es, ni podrá ser nunca deleitable “(...) *quia factio sola ut factio nunquam est delectabilis et, ideo, propter delectationem nunquam oportet ponere rationem principii activi*”¹⁰² pero sí es el medio para que se produzca el deleite. Por otra parte y dejando de lado la reflexión en torno al deleite, al adentrarse en lo concerniente a la pasión del dolor, la síntesis filosófica escotista a diferencia de otros escolásticos, eleva a

98 Chauvet, *Las pasiones*, 121.

99 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. un., n. 11.

100 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. un., n. 11.

101 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. un., n. 11.

102 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 3, n. 11.

esta función dentro del dominio del campo afectivo y no como un conocimiento aprehensivo sensible. El dolor, afirma Escoto, no es una sensación, sino el efecto de la sensación o más exactamente el efecto del objeto causante de la inconveniencia o desagrado “*dolor est effectus sensationnis vel obiecti nonnisi sensati*” [el dolor es el efecto de la sensación provocada por el objeto]¹⁰³.

Asimismo, el dolor no es un acto de algún órgano sensitivo, señala el Doctor sutil, sino una propiedad y atribución de los apetitos sensibles en cuanto pasivos “*Dolor, sicut et delectatio sensitiva, est passio causata in appetitu sensitivo ab obiecto apprehenso per sensum*” [tanto el dolor como el placer son pasiones producidas en el apetito sensitivo provocado por el objeto]¹⁰⁴. Además, el dolor como efecto de la sensación provocada por el objeto no se da en un órgano sensitivo concretamente, sino en el apetito. Para el maestro franciscano, la facultad de padecer es propia del alma y no del cuerpo, aun cuando las causas y las condiciones del dolor residan en el cuerpo mismo.

Por lo tanto, no es el cuerpo el que padece afecciones agradables o desagradables, sino el alma directamente “*animae est dolore non corporis, etiam quando ei dolendi causa est a corpore*”¹⁰⁵. No obstante, la causa del dolor a diferencia del placer es la carencia de armonía y agrado entre los objetos y los apetitos sensibles. Los apetitos se mueven continuamente hacia la consecución de bienes y satisfacciones; sin embargo, cuando el apetito se encuentra ante un objeto que le provoca desagrado, se produce un choque que en lugar de producir complacencia se transforma en sensaciones indeseables. En síntesis, el contraste entre la tendencia de entrar en un estado de deleite y las sensaciones desagradables y repugnantes en el curso de la consecución del bien hacia el cual se tiende produce lo que Duns Escoto denomina “dolor”¹⁰⁶.

10. LOS ACTOS DEL APETITIVO IRASCIBLE

Aunque en el planteamiento escotista el análisis del funcionamiento de los actos del apetito irascible no es tan sencillo como lo señalado acerca del apetito concupiscible, por los diferentes giros y acepciones que realiza el pensador escocés en su especulación, es claro señalar que así como el acto adecuado del intelectos es el entender para el apetito irascible es el airarse. El análisis reflexivo emprendido por Escoto en torno a los actos del apetito irascible toma

103 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 3, n. 11.

104 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 44, q. 3, n. 3.

105 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 44, q. 3, n. 3.

106 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 44, q. 3, n. 3.

como punto de partida la diversidad entre la aversión y la ira¹⁰⁷. El Doctor sutil señala que el punto de encuentro entre estos dos actos se da a partir del propósito común entre el uno y el otro, es decir, apartarse del objeto inconveniente. Este criterio le permite establecer ciertos rasgos análogos de confrontación y así determinar algunas posiciones en su distinción. La primera distinción que debe hacerse es que mientras la aversión aparta al sujeto consciente del objeto repugnante a través de la fuga, la ira no se aleja del obstáculo, por el contrario, lo enfrenta a tal punto de vencerlo o quedar vencida ella.

“Hoc offendens est obiectum irascibilis, circa quod irascibilis habet quodam nolle, non quidem proprie refugientis, sicut concupiscibilis nolens refugit, sed magis respicientis, sive repellentis; quia irascibilis nolens repellit; nec tamen cupit illud impediens amoveri, sed amovere et ultra punire...”¹⁰⁸.

Aunque para Escoto existe una clara diferencia entre la aversión y la ira en torno al objeto repugnante, el pensador escocés señala que en ciertos casos cuando el obstáculo presenta la posibilidad de ser repelido ocurre un inusual pero determinante movimiento en el que la aversión al tomar lugar dentro de la acción puede influir sobre la ira ejerciendo una acción provocadora. A este acto poco frecuente, Duns Escoto lo denomina “*ira perfecta*”. La ira perfecta, entonces, comprende, según el maestro franciscano, dos objetos indeseables. Por una parte, el objeto indeseable propio de la aversión concupiscible y por otra, el objeto indeseable de la aversión irascible¹⁰⁹.

Este último es el que Escoto denomina ofensor y que no en todos los casos se presenta como repugnante al concupiscible. La importancia de identificar la aversión como elemento influyente para que surja la ira perfecta, le permite al Doctor sutil establecer tres elementos en el funcionamiento de los actos del apetito irascible en relación con los objetos indeseables del apetito concupiscible. El primero es la acción provocadora que ejerce el objeto indeseable propio del apetito concupiscible que a su vez puede presentarse como repugnante al apetito irascible, el segundo surge a partir de la acción provocadora del objeto indeseable propio del apetito irascible sobre el sujeto consciente que se manifiesta como el ofensor. Y el tercero, y de manera conjunta, la acción de la aversión sobre el objeto, la cual toma lugar en el mismo instante en el que se da el ejercicio entre ambos apetitos mostrándose como un bien. Este bien, que se traduce en el fin deseado, está dado en términos de satisfacción y placer que le permite

107 Chauvet, *Las pasiones*, 129.

108 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 10.

109 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

tener sensaciones de placer y deleite¹¹⁰. En consecuencia, para que surja la ira perfecta, afirma Escoto, se requiere primeramente, aunque no en todos los casos, de la inclinación hacia el objeto deleitable por parte del apetito concupiscible, seguido de un acto de aversión, por parte del mismo apetito al identificar la dificultad que impediría la consecución del bien. En consecuencia, la acción conjunta entre la aversión y el deseo ocasiona el surgimiento de la ira¹¹¹. Asimismo, señala Escoto, la ira perfecta puede surgir bajo dos modalidades¹¹². Por una parte, la ira desahogada o satisfecha, cuya particularidad es ser capaz de irrumpir con todos los obstáculos y por otra parte, la ira contenida producida cuando el sujeto sintiéndose limitado e insuficiente para arremeter contra su ofensor no lo hace violentamente contra él, sino que se recoge interiormente terminando por consumirse de ira¹¹³. El resultado de estas dos modalidades de ira trae consigo consecuencias en la parte afectiva originando las pasiones del apetito irascible. La manera en la que el objeto actúa sobre quien recibe la acción produce algunos estados que se plantearán en el siguiente apartado.

11. LAS PASIONES DEL APETITO IRASCIBLE

El placer como pasión afectiva, en el pensamiento escotista, surge de la capacidad de irrumpir con los obstáculos presentados hasta encontrar deleite por parte de la ira satisfecha. Por el contrario, el dolor surge al producirse cierta impotencia al no poder contrarrestar el objeto presentado como obstáculo. Sin embargo, se debe tener presente que el placer y el dolor se producen tanto del apetito concupiscible como del irascible. A este respecto surge el interrogante si para el maestro franciscano tales pasiones al hacer parte de los dos apetitos cumplen la misma función o si por el contrario difieren entre sí en algunos rasgos. Para resolver este cuestionamiento, nuevamente el Doctor sutil trae consigo en su reflexión el planteamiento acerca de las pasiones propuestos por Enrique de Gante. Para el gandavense, de manera diversa a la concepción del escocés, la formulación además de presentar un carácter cíclico parece establecer que las pasiones afectivas del placer y el dolor le corresponden única y exclusivamente al apetito concupiscible. Para el Doctor solemne, las pasiones del apetito irascible proceden del apetito concupiscible y al llegar a su término natural, se funden nuevamente en los procesos concupiscibles.

110 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

111 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

112 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 10.

113 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 10.

Mediante esta explicación, Enrique de Gante le asigna un papel determinante a las pasiones afectivas como funciones propias del apetito concupiscible sin que de manera alguna se produzcan en el irascible en sentido estricto “*Unde sicut in parte sensitiva pasiones irascibilis oriuntur a passionibus concupiscibilis et terminantur in eis: irascuntur, enim, animalia cum disturbantur a delectatione in concupiscibili et cessat eorum ira cum quiescunt in ea*”¹¹⁴. Por el contrario, Escoto a partir de la doctrina del gandavense reafirma su teoría la cual consiste en que la producción de los afectos del placer y el dolor se dan tanto en el apetito concupiscible como del apetito irascible, respectivamente.

Sin embargo, señala el maestro escocés, las pasiones afectivas de placer y dolor, aunque nominalmente idénticas, son totalmente diversas en su funcionamiento y actividad a las producidas en uno y otro apetito “*apparet autem quod isti dolores, irascibilis et concupiscibilis, non sunt idem dolor...*”¹¹⁵. El criterio que fundamenta la diversidad entre las pasiones afectivas producidas tanto en el apetito concupiscible como en el irascible aunque producidas en el apetito sensible se fundamenta en la afirmación “que a causas diversas corresponden efectos diversos”. Asimismo, Escoto señala que la diversidad existente entre el placer y el dolor tanto del apetito concupiscible como del irascible se encuentra en el carácter del obstáculo entre uno y otro apetito. Mientras que en el irascible el objeto es el ofensor, en el concupiscible es el bien y el mal sensibles.

En otras palabras, aunque las manifestaciones de los afectos tanto del concupiscible como del irascible son de especies iguales difieren entre sí en el carácter del objeto presentado, ya sea de agrado o de desagrado. “*Dolor etiam concupiscibilis fit cum alia mutatione in parte sensitiva, quam dolor irascibilis. De hoc quaere. Concupiscibilis quidem dolor est cum restrictione, sicut delectatio opposita est cum dilatatione; dolor autem irascibilis est cum calefactione, quae est accensus sanguinis circa cor*”¹¹⁶. La contra-argumentación dada por Escoto al planteamiento del gandavense le permite identificar al Doctor sutil dos afecciones propias de la ira que se producen al no poder satisfacer sus deleites.

La primera afección es el dolor producido al sentirse incapacitada de vencer a su opositor y la segunda surge al sentirse privada del bien al cual tiende al ser impedida por el ofensor. Asimismo, si se admitiera la existencia solamente del dolor concupiscible, habría que admitir también la primera causa de padecimiento, lo cual en la experiencia se corrobora como no acertado. En consecuencia, aunque el placer producido en el apetito irascible está dado por la ira

114 De Gante, *Quodlibet*, VIII, q. XV.

115 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

116 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

satisfecha como resultado de la satisfacción por haber alcanzado el bien deseado a pesar de las dificultades presentadas, el dolor producido por la ira insatisfecha se produce doblemente al no poder alcanzar el objetivo hacia el cual ha tendido.

12. INCLINACIONES SUPERIORES

La pregunta por el hombre, además de los estrechos límites del ámbito propio de los afectos sensibles, también se extiende hacia amplios e ilimitados horizontes en el vasto campo de la vida afectiva del ser humano procedentes de las funciones superiores o espirituales, como lo es el anhelo supremo de la felicidad, el sentimiento religioso y moral y el campo estético, por citar algunos¹¹⁷. En efecto, el análisis de la doctrina escotista acerca de las pasiones quedaría incompleta si no se emprendiera un camino especulativo hacia el ámbito afectivo de las tendencias y afectos superiores. Para los grandes maestros escolásticos y particularmente en la empresa filosófica de Juan Duns Escoto era admitida y aceptada la existencia de afectos superiores en los seres intelectuales como bien lo manifiestan los hechos de la experiencia. De lo contrario sería un ejercicio especulativo carente de uno de los aspectos más relevantes que completa y perfecciona los actos humanos. Luego de haber realizado un análisis de la propuesta escotista sobre las inclinaciones inferiores o apetitos sensibles, en virtud de procurar una completa reflexión sobre la vida afectiva de la persona humana es importante explorar ahora algunos de los planteamientos propuestos por el maestro franciscano sobre la vida afectiva llevada a cabo en el apetito superior también denominados apetitos espirituales o intelectuales.

El análisis a emprender estará en continua relación con los afectos sensibles, ya que los apetitos meramente espirituales no se dan fuera del ámbito humano sin tener evidentes repercusiones fisiológicas en el campo inferior. La vida afectiva del hombre, además de las tendencias sensibles que no se elevan más allá de procurar satisfacciones que ansían la búsqueda y obtención del bien sensible y deleitable, también la compone aquella tendencia que no solo busca placer, sino que llamada a buscar el bien en general, a aquietar y calmar todas las aspiraciones humanas; se dirige hacia la búsqueda de la máxima felicidad, es decir, la tendencia hacia lo Infinito, hacia el Bien Infinito. Siguiendo a san Agustín, Escoto identifica en la voluntad dos partes diversas como función de la misma facultad. Una, denominada porción superior (*portio superior*) y otra, llamada porción inferior (*portio inferior*)¹¹⁸.

117 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 10, n. 3.

118 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 22.

“Illud respicitur a portione superiore large sumpta, ut praedictum est, secundum Augustinum, est quod respicitur in ordine ad aeternum, hoc in ratione, ut a quo ipsa accipit principium cognoscendi; et in voluntate ad quod ipsa vult in ordine ad ipsum, ut finem ultimum voluntas vult illud. Sed voluntas nihil vult naturaliter primo et propter se, nisi finem ultimum; et, per consequens, omne aliud, non primo, sed in ordine ad illum; ergo...”¹¹⁹.

La portio superior, de acuerdo a la lectura que el maestro franciscano realiza a los planteamientos de san Agustín, está constituida por las tendencias propias de la voluntad; es decir, el bienestar propio, la inclinación a la justicia y la felicidad en el Bien Infinito. Asimismo, a través de estas tendencias, la voluntad es capaz de elevarse a la obtención de los bienes superiores. Por otra parte, la *portio inferior* designa la propensión natural de la voluntad o la disposición a secundar las actividades activas o pasivas de las tendencias sensibles. En otras palabras, es un modo ordinario de interacción entre las facultades sensitivas e intelectuales.

“Intellectus in quantum intelligit aliquid, quia sensus cui coniungitur, sensit illud, est tantum portio inferior; ergo, similiter hic de appetitibus. Et antecedens patet, quia in quantum sic cognoscens, nihil cognoscit per regulas aeternas, quia eodem modo cognosceret, si non posset secundum illas de hoc iudicare...”¹²⁰.

En otro numeral, que traducimos Duns Escoto afirma:

“La voluntad como naturaleza en el primer modo es la voluntad en cuanto naturalmente solo inclinada a sus propios objetos. En el segundo modo es voluntad inclinada a objetos del propio apetito [...] Del primer modo es solo la porción superior; del segundo modo es solo la porción inferior...”¹²¹.

La actividad de las inclinaciones superiores se producen de manera similar al funcionamiento de las inferiores. Aunque, por una parte, las tendencias sensibles presuponen una aprehensión o conocimiento que provoca la actividad de los apetitos inferiores por otra parte, las aprehensiones intelectuales están dotadas de un carácter propio y superior, cuyo propósito es excitar la actividad de las inclinaciones superiores¹²².

119 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 22.

120 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 22.

121 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 16.

122 Chauvet, *Las pasiones*, o.c., 140.

El campo funcional de la voluntad en la doctrina escotista tiene dos actos principalmente: el querer y el no querer “*in genere non est nisi duplex actus voluntatis, velle et nolle*”¹²³.

13. FUNCIONES AFECTIVAS EN EL APETITO CONCUPIBISCIBLE SUPERIOR

Una vez establecida la existencia de las pasiones afectivas y de los apetitos tanto en el campo superior como en el inferior y establecido su origen, teniendo como base la relación de conveniencia e inconveniencia, y su naturaleza se demuestra una profunda diferencia entre el apetecer y el padecer afectivamente. Para Duns Escoto, en sentido estricto, la apetición voluntaria es una operación y la pasión afectiva es una afección. Es de resaltar, que en el pensamiento escotista, dentro de la vida afectiva de la persona humana, al menos en sentido nominal, los términos “apetecer voluntariamente”, “querer” y “amar” son sinónimos en cuanto designan la operación positiva de la voluntad en tanto que libre y autónoma en sus tendencias.

El propósito de este apartado es, entonces, analizar algunos de los más relevantes planteamientos, no de manera separada, sino en continua y directa relación con las pasiones producidas en torno al funcionamiento de las inclinaciones del apetito superior. El amor, para Duns Escoto, quien bebiendo de fuentes agustinianas implica “entregarse el amante al amado, por la pura bondad que en éste resplandece, independientemente de todo interés egoísta, de toda satisfacción interesada”¹²⁴ es el acto por excelencia de la voluntad.

El rasgo más noble del amor no es buscar el interés propio, el amor no se busca a sí mismo; por el contrario, implica una renuncia a sí, rompiendo con todo egoísmo, cuya finalidad es donarse plena y absolutamente a su amado, no queriendo otra cosa más, ni buscando otro interés que la bondad del otro. La capacidad de unirse, de entregarse al amado por ser quien es, surge independientemente de todo egoísmo, y por tanto es la expresión más pura de la persona humana; por tanto, Escoto le otorga el carácter de valor supremo al amor, encumbrándolo a tal grado de la actividad volitiva que es la expresión más perfecta de toda persona humana.

“El amar, por tanto, es un querer procedente exclusivamente de la voluntad concupibiscible; es un acto exclusivo del apetito superior, ya que el apetito

123 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV. d. 49, q. 5, n. 2.

124 San Agustín. “De doctrina Christiana”, en *Obras completas, Vol XV* (Madrid: BAC, 1969), I, c. 4, n. 4.

inferior es incapaz de amar, es incapaz de cualquier renuncia generosa al estar inclinado hacia la búsqueda de sus propias satisfacciones y placeres... ”¹²⁵.

Aunque el fin de los apetitos sensibles es el deleite, en los apetitos superiores el fin del verdadero y más puro no puede ser el deleite espiritual; en este caso, afirma Escoto, el deleite es su consecuencia. El amor, por tanto, como el acto más perfecto de la persona humana, puede existir aun cuando no se presente inclinación alguna hacia el placer, “se ama por la excelencia intrínseca del bien y se goza porque se ama el bien”¹²⁶. No obstante, la capacidad de satisfacer o no las tendencias, se traduce, así como en las inclinaciones inferiores, en la conveniencia o inconveniencia en relación directa con el objeto. En este sentido, señala el maestro franciscano, si el objeto produce agrado surge la alegría y si por el contrario genera desagrado se produce la tristeza.

Dado que la alegría y la tristeza son producidas por el objeto, en el pensamiento escotista, estas dos funciones no son consideradas propiamente actos u operaciones de la voluntad, sino pasiones afectivas del apetito concupiscible voluntario¹²⁷. Amor y alegría, entonces, son funciones diversas, la primera producida como acto de la voluntad¹²⁸ y, la segunda, la alegría, de manera paralela al deleite sensible, es producida en términos de satisfacción del acto hacia el cual se ha inclinado la voluntad, es decir, es la satisfacción de la voluntad misma. En otras palabras, la alegría se origina en la satisfacción del apetito voluntario, es efecto de la fuerza con que la voluntad deseaba el bien “*Gaudium maius non semper provenit ex volito magis bono, sed ex inensiori actu volendi bonum volitum*”¹²⁹. Aunque la alegría está en estrecha relación con el amor, estas dos funciones del campo concupiscible de la voluntad son diversas, mientras que el amor es el acto perfecto de la voluntad, la alegría es la satisfacción del acto por el bien obtenido en la operación volitiva. Por otra parte, afirma el pensador escocés, aunque no todo amor llega a tan alto grado de elevación, debe considerarse, por consiguiente, que el amor se presenta bajo algunas imperfecciones o degradaciones.

En primer lugar se encuentra el amor inferior, el más cercano a la inclinación sensible y por tanto corresponde al acto superior de bienestar. Asimismo, afirma Escoto, el amor inferior procede del apetito voluntario de felicidad y le denomina amor de concupiscencia. En otras palabras, es un amor que aunque

125 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 3.

126 Chauvet, *Las pasiones*, 164.

127 Scoti, *Reportata parisiensia*, I, d. 1, q. 3.

128 Scoti, *Reportata parisiensia*, I, d. 1, q. 3.

129 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 50, q. 6, n. 9.

busca la beatitud, pero ante todo la propia bienaventuranza., el propio bien. A este respecto, debe señalarse, que aunque el amor inferior tiene rasgos de egoísmo, al tender buscar su propio bien, no es la búsqueda desmedida de placer por el placer, como ocurre en el apetito inferior, sino el anhelo del más elevado placer¹³⁰. En segundo lugar, afirma Escoto, el anhelo del propio bien exige, asimismo, el amor de la justicia. El amor al verdadero bien, a tal punto de llegar al olvido de sí mismo. Este amor, entonces, es así como un correctivo del amor de concupiscencia, cuya función es conducir a la voluntad por el sendero recto de la equidad. En este sentido, la raíz de la libertad se encuentra en el amor de la justicia¹³¹. Asimismo, el acto de querer puede presentar algunas funciones derivadas como lo son el deseo, el querer de complacencia y el querer eficaz. El deseo es un acto del amor imperfecto; así como el amor es la unión entre el amante y el amado, el deseo es el mismo acto de querer pero producido en ausencia del amado y en la búsqueda de unión consigo mismo.

Por tanto, no es una unión o una adhesión real, sino una compenetración egoísta consigo mismo¹³². Por su parte, el querer de complacencia es ese mismo amor egoísta o querer imperfecto en búsqueda de una simple volubilidad y finalmente, el querer de complacencia consiste en un querer decidido y resuelto a realizar cuanto se propone *“dúplex est volitio, una simplex, quae est quaedam complacentia obiecti, alia efficax, qua scilicet volens prosequitur ad habendum volitum si non impediatur”*¹³³. El deseo también admite identificar otros actos afines como lo son la esperanza y la desesperación. La esperanza es un deseo absoluto, firme, fundamentado en la creencia de la posibilidad de alcanzar lo que se desea *“spes ponitur praecise inclinans ad istum actum imperfectum, qui est desiderium”*¹³⁴ y la desesperación es un deseo condicionado, es decir, un deseo de alcanzar aquello que se sabe o se cree ser imposible de lograr *“desperans, conditionaliter vult beatitudinem”*¹³⁵.

Por otra parte, el odio a diferencia de ser una pasión afectiva es un acto libre de la voluntad. En este sentido y en oposición al amor, que es el mismo querer, el odio producido como acto de la voluntad es un “no querer”. *“El acto de “no querer” o nolición, antes de ser comprendido como una posición negativa, ha de ser entendido como un acto positivo producido por la voluntad. Por tanto, la nolición tiene la connotación de rechazo, resistencia u oposición al mal*

130 Scoti, *Opus Oxoniense*, II, d. 21, q. 2, n. 2.

131 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 5, n. 3.

132 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 26, q. un., n. 7.

133 Scoti, *Opus Oxoniense*, II, d. 21, q. 2, n. 2.

134 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 33, q. un., n. 17.

135 Scoti, *Reportata parisiensia*, III, d. 26, q. un, n. 21.

*aborrecido*¹³⁶. Las condiciones de aparición del odio no dependen de la existencia o no existencia real del mal aborrecido. De donde se deduce, que el odio es un acto absoluto e independiente y no condicionado, cuyo surgimiento puede darse a partir de la existencia ya sea real o imaginativa de un mal aflictivo. Se puede odiar, afirma Escoto, hasta lo que no existe.

III. EL INFLUJO DE LA VOLUNTAD EN LAS PASIONES AFECTIVAS

La persona humana como complejo de funciones y de facultades permite identificar que la vida afectiva como parte inherente del ser humano trae consigo múltiples implicaciones que hacen de la pregunta por el hombre una cuestión en la que intervienen varios elementos que interactúan de forma diversa. Las funciones y actividades en el ámbito afectivo se llevan a cabo a partir de la constante interrelación entre las afecciones y los apetitos surgidos en el ejercicio de los actos voluntarios y de los apetitos sensitivos entre ambas facultades. En efecto, hay una continua interrelación de las facultades superiores con las inferiores y particularmente de las pasiones afectivas con el intelecto y la voluntad en cuanto potencia activa dotada de libertad y autodeterminación.

He aquí la perspectiva desde la cual Duns Escoto nos propone una *racionalidad afectiva* que rehabilita la voluntad y la afectividad como otra forma de pensar y de ser-en-el-mundo. En este horizonte, un elemento de gran importancia que hace de la doctrina de las pasiones afectivas, planteada por el maestro franciscano Juan Duns Escoto, una reflexión novedosa y original además de admitir la existencia no solo de las funciones apetitivas dentro del campo sensitivo es la aceptación del surgimiento de las pasiones afectivas en el campo intelectual o espiritual y la constante y continua interacción dentro del campo sensitivo. La interrelación de las diversas actividades psíquicas entre los apetitos hace que en el hombre se lleve a cabo la perfección de sus múltiples funciones y las relaciones no solo consigo mismo, sino con los demás entes; incluso con el Bien Infinito. Los datos de la experiencia permiten evidenciar cómo algunas alteraciones en las diversas facultades intervienen en la persona humana.

Un ejemplo de ello es un intelecto perturbado y una voluntad algunas veces suprimida de la libertad, en ambos casos influenciados por los apetitos sensitivos y las pasiones afectivas. Luego de haber expuesto y analizado varios de los elementos propuestos en el planteamiento escotista sobre la vida afectiva de la

136 Scoti, *Reportata parisiensia*, I, d. 1, q. 3.

persona humana queda por resolver el interrogante principal que ha movido adentrarse en esta cuestión tan controversial y compleja a la vez: el influjo de la voluntad en las pasiones afectivas de la persona humana. El propósito de este último apartado es, entonces, identificar de qué manera influyen las potencias activas, y más concretamente la voluntad como la facultad predominante de cuyo ejercicio está la libre elección, dentro del campo de las afecciones. Dentro de la síntesis filosófica escotista hay una evidente primacía de la voluntad sobre el intelecto y, aunque el propósito de la presente investigación no se centra en analizar los efectos de la facultad intelectual sobre las funciones afectivas es un elemento de gran importancia que brinda algunos elementos de discusión para permitirá comprender con mayor claridad la relación entre los afectos y la facultad superior de la voluntad.

Las operaciones afectivas del apetito inferior vistas bajo la posible acción de la facultad superior del intelecto involucran un proceso contrario e incompatible con el proceder de la actividad racional. La acción natural del intelecto implica un proceder razonado y discreto mientras que la actividad de los apetitos sensibles implica una inclinación natural, con toda fuerza y poder, hacia la consecución del objeto deseado. El rasgo natural de los apetitos inferiores de inclinarse con todo ímpetu hacia la obtención del objeto impide la acción de la operación intelectual de ejercer su influjo sobre la operación.

“Aliqua delectatio, sensibilis impedit usum rationis quod probatur Agustnum , XIV de Civ. Dei, c. 16, qua major in corpore ex voluptatibus nulla est, in momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, pene omnis eius acies, et quasi vigilia cogitationis obruitur; et Philosophus VII Ethicorum, dicit quod furatur intellectus saepissime sapientis...”¹³⁷.

Aunque la finalidad de este apartado es mostrar, de manera general, la relación de las facultades superiores con los afectos del apetito inferior, sin analizar la injerencia de manera pormenorizada con cada una de las funciones afectivas analizadas en los apartados precedentes, en vistas de una mayor comprensión y solamente para efectos de este caso, se tomará como ejemplo concreto el dolor. El dolor, como pasión afectiva, es en el planteamiento escotista la función con mayor incidencia en la vida afectiva del hombre por sobre las demás. El dolor en el estado de mayor intensidad, adquiere un alto control sobre la conciencia a tal punto de hacer casi imposible cualquier acto.

137 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un.

El criterio sobre el cual se basa el Doctor sutil para sustentar tal afirmación es la enérgica respuesta con que el apetito reacciona frente al desagrado producido por el objeto. En el estado de intenso dolor lo que se busca no es ya la provocación del surgimiento del deleite, sino la ausencia del dolor provocado. El apetecer un objeto que provoque un dolor posterior trae consigo el surgimiento de la aversión, por lo tanto la presencia de esa pasión no permite el uso adecuado de la razón. En este sentido, el intelecto queda secundado bajo la acción de la voluntad y no ejerce un influjo directo sobre la función afectiva ejercida.

“Ulterius, dolor excellens in parte sensitiva natus est impedire usum rationis. Quod probatur, quia plus impedit dolor vehemens usum illum quam delectatio, quia secundum Augustinum; LXXXIII QQ, q. 36: Nemo est, qui non magis dolorem lugeat quam appetat voluptatem, quando quidem videmus inmanissimas bestias etiam asperitatibus potius exterreri dolore et metu...”¹³⁸.

En consecuencia, los apetitos sensitivos, como se ha resaltado en varios apartados anteriores carecen, dada su naturaleza, de autodeterminismo y libertad. Las funciones inferiores al estar sujetas a la violenta sujeción del deleite y a la repulsión del dolor no pueden regirse bajo el dominio del intelecto. Por tanto, la determinación de los apetitos hacia la consecución de sus propios deleites y placeres hace que la facultad superior del intelecto, por sí misma, sea incapaz de gobernar o refrenar las funciones afectivas. En efecto, el intelecto por sí solo es incapaz de gobernar y contener los apetitos aun cuando su rasgo principal es el razonar. Es imposible que bajo la persuasión racional los apetitos se inclinen bajo su influjo.

Por consiguiente, aunque el intelecto carece de la facultad de cambiar la dirección de los apetitos, es bajo la acción de la voluntad que puede lograr hacerlo. La voluntad, entonces, vendría a ser la facultad articuladora que permite la moderación entre los instintos y la facultad intelectiva.

“Stricte accipiendo rationem, ips (voluntas) est persuasibilis a ratione; accipiendo rationem large, prout dividitur contra sensum, sic est rationabilis; appetitus autem sensitivus, non est persuasibilis a ratione, sed obedibilis rationi; et haec verba bene possunt ponderari, quia liberum bene est persuasibile, non tamen proprie obedibile; appetitus autem sensitivus, quia non liber, non est persuabilis, sed obedibilis imperio voluntatis... ratio non videtur attingere

138 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un.

appetitum sensitivum nisi mediante voluntate, quae est proprie appetitus rationalis...¹³⁹.

En el curso normal del surgimiento de las pasiones, el objeto es quien provoca la pasión respectiva. Por tanto, la función del intelecto es el de presentar la conveniencia o inconveniencia de excitar determinados instintos y la voluntad pone en ejecución sus dictámenes respecto a la conveniencia o no del objeto por adquirir. Sin embargo, Escoto considera que hay un caso diverso y particular en el que la acción del intelecto puede adquirir un mayor influjo dentro de las pasiones afectivas. En este sentido, aunque la intención de Escoto es darle al intelecto mayor protagonismo e injerencia sobre las pasiones afectivas, es la voluntad quien finalmente toma protagonismo y posibilita la manera de excitar, de manera voluntaria, las pasiones afectivas. El funcionamiento consiste, entonces, en que la voluntad en su libertad y autodeterminación puede hacer uso del intelecto con el propósito de que éste le presente como objeto deseable una fantasía y ser así el medio de ayuda para excitar las pasiones correspondientes y lograr surgir, finalmente, las pasiones afectivas deseadas. No obstante, no siempre la voluntad accede al intelecto para lograr tener las pasiones afectivas deseadas. En otros casos es la voluntad, de manera inconsciente, quien sufre las consecuencias del acto voluntario de querer o no querer el bien deseado. Aun así, la voluntad en su libertad tiene un fuerte influjo sobre las pasiones afectivas producidas. La voluntad, entonces, en su condición de libertad y autodeterminación tiene injerencia sobre las pasiones afectivas no de manera directa sobre ellas pero sí lo hace tomando ocasión de los elementos que las ocasionan. Tal es el caso del intelecto que al crear una fantasía puede hacer emerger las pasiones correspondientes.

Asimismo, cuando una pasión afectiva toma lugar en la conciencia y cuyo influjo afectivo es indeseable, la voluntad puede tomar control sobre el apetito que movido por el deseo causa la pasión y con ello disminuir indirectamente la carga emocional impresa. El influjo de la voluntad en las afecciones, a partir de los actos libres, dentro del planteamiento escotista, se puede reducir a dos funcionamientos en los que la voluntad puede tener ocasión de tomar injerencia: el primero, bajo la perspectiva de querer reprimir un afecto que invada la conciencia en el instante inmediato en el que surja la pasión y el segundo, de una emoción por experimentar en un futuro¹⁴⁰. En el momento en que la pasión ha tomado control sobre la conciencia y cuyo influjo es indeseable, la voluntad en su acto libre puede recurrir a dos determinaciones: la primera, si bien la causa

139 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un.

140 Chauvet, *Las pasiones*, 178.

de las pasiones afectivas se da a partir de la acción del objeto sobre el apetito, la voluntad en su libertad y autodeterminación tiene la facultad de suprimir la pasión correspondiente al apetito excitado, quitando el objeto que lo provoca o disminuyendo la intensidad afectiva producida moderando la intensidad de los mismos actos quitando el carácter nocivo desagradable.

Otra forma de mitigar la pasión desagradable una vez asumida la pasión ejercida, es volcando la atención sobre otra cosa y conduciéndola hacia aquellos deleites superiores como lo son los estéticos, morales o religiosos. De esta forma, elevando las pasiones afectivas a grados superiores se dominan las tendencias y pasiones inferiores encaminadas hacia bienes más finos y delicados¹⁴¹. Por el contrario cuando la pasión aún no está presente en la conciencia, pero una vez advertida por el intelecto, aparece como futura, Escoto propone dos medios, el primero, apartándose de los objetos que causen el estado afectivo y el segundo, escogiendo de entre los objetos que causen las afecciones, aquellas que afecten de manera moderada y no fuerte la pasión.

“Tamen, quia moderatio passionis potest intelligi dupliciter, aut passionis inexistentis aut futurae. Inexistentem convenit moderari dupliciter, vel minuendo passionem quae nata est inferri ab obiecto secundum se, ne sit immoderata; sicut si obiectum esset natum delectari potentiam sensitivam sibi derelictam; aut referendo illam delectationem ad finem convenientem rectae rationi, ad quem non referretur ex absoluta ratione obiecti appetitus sensitivi. Futuram etiam moderari convenit intelligi, vel fulgiendo obiectum quod natum est immoderate delectari et assumendo sola obiecta quae nata sunt delectari moderate...”¹⁴².

Finalmente y aunque no propiamente son las potencias activas las que causan injerencia sobre los estados afectivos, Escoto señala la formación de los hábitos y las buenas costumbres en virtud de mitigar aquellas situaciones que con tanto desagrado se presentan en el alma.

IV. PERSPECTIVAS

Una vez concluido, este primer acercamiento a la doctrina escotista de las pasiones, consideramos que la explicitación que nos presenta Juan Duns Escoto sobre la *racionalidad afectiva* exige a nuestro presente viviente un replanteamiento crítico sobre el misterio de ser persona y celebramos la genial intuición

141 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 33, q. un., n. 9.

142 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 33, q. un., n. 9.

escotista que los hace contemporáneo con teorizaciones sobre el hombre en las que se subraya y rehabilita la afectividad. En esta línea expondremos a modo de tesis las inferencias extrapoladas de nuestro estudio.

– El pensamiento escotista es ante todo una filosofía del hombre, un adentrarse en la compleja dimensión humana, en su naturaleza y estructura física, en sus facultades y potencias y, en su finalidad última y en los medios para alcanzarla.

– Dada la preocupación de comprender al hombre ya no como *un algo*, sino como *un alguien*, de encumbrarlo como una realidad única, irrepetible, en relación con otros entes; Escoto emprende su empresa especulativa a partir de la categoría de persona como eje fundamental sobre el cual gira todo el esfuerzo reflexivo, cuyo propósito es comprender la inmensa complejidad que concierne el formularse la pregunta por el hombre. La persona humana, además de ser una naturaleza racional, tiene el carácter de incomunicabilidad, de individualidad, de soledad última y de existencia.

– Para Escoto la voluntad, definida en términos escotistas, no está determinada por su propia naturaleza, por el contrario, es una potencia activa que se auto determina. Es así como Escoto transfiere el carácter de racionalidad únicamente a esta facultad.

– Escoto expone en su *corpus* conceptual una transformación y adaptación a la nueva conceptualización de las nociones de acto y potencia, hacen del planteamiento aristotélico una resignificación de los conceptos ahora de carácter dinamicista, es decir, la inclinación a la obtención de ciertos fines implica, ahora, un modelo de la intencionalidad.

– Para Escoto el amor como acto volitivo y la fruición producida por el fin deseado y alcanzado hacen de la potencia activa racional dos principios estrechamente vinculantes trayendo consigo grandes consecuencias en uno de los campos más profundos y a la vez más complejos dentro de la vida afectiva del hombre.

– La doctrina escotista, la voluntad no tiene una injerencia directa sobre las pasiones, el influjo lo efectúa desde el apetito o sobre el objeto que las produce. En este sentido, la voluntad puede provocarse o reprimir una emoción ya sea que ésta se presente de manera inmediata o se trate de un afecto por experimentar en el futuro.

– Para Escoto la voluntad dentro del campo de libertad y autodeterminación hace de la persona humana responsable de sus actos, por ello su pensamiento ético para muchos autores se enmarca dentro de la doctrina de la libertad como responsabilidad. Es decir; la esencia de la responsabilidad es la voluntad¹⁴³.

– La vida afectiva de la persona humana es un elemento complejo de naturaleza sensible-espiritual y por tanto implican consecuencias éticas al participar de la libertad y de la responsabilidad de los actos.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, San. “De doctrina Christiana”. En *Obras completas vol XV*. Madrid: BAC, 1969.

Aristóteles. *Metaphysicus*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Chauvet, Frederich. *Las pasiones*. Barcelona: Ediciones Beltrán, 1936.

Cuartas, Darío. *Las pasiones y su influjo en la vida moral*. Bogotá: Ecoe, 2000.

De Gante, Enrique *Quodlibet*. Leuven: University Press Lueven, 1979.

Duns Scoti, Ioannis. *Opus Oxoniense*, editado por Fernández García. Roma: Quaracchi, 1959.

– *Reportata parisiensia*. Venecia: Parsigi, 1957.

Duns Escoto, Juan. *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, Q.15*, introducción, traducción y notas por Cruz González Ayesta. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2007.

Londoño, Ernesto. “De la Ética Mundial a la Fraternidad Universal. La respuesta franciscana al mundo de la globalización y a la heterogeneidad de las culturas”. *Ágora* 9 (2009): 571-591.

Miralbell, Ignacio. *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1992.

143 Duns Scoti, *Ordinatio.*, II, d. 42, q. 4, n. 1-2.

THE BIBLE TRANSLATION MOVEMENT IN RENAISSANCE FRANCE THROUGH AN EXAMPLE: THE ANALYSIS OF THE SECOND EPISTLE OF JOHN

ORNELLA CATTAI
Universidad de Córdoba

RESUMEN

Este artículo pretende estudiar cuatro traducciones francesas de las Escrituras, ubicadas en el periodo del Renacimiento, por intermedio del análisis de la Segunda Epístola de Juan, perteneciente al Nuevo Testamento. Su principal objetivo es investigar la *Bible d'Olivétan* o *de Serrières* de manera crítica comparando las técnicas ahí empleadas al texto original griego, del cual fue presumiblemente traducida y, en un segundo momento, contrastarla con tres versiones francesas contemporáneas: Las traducciones católicas de Lefèvre d'Étaples y Lovaina y la edición protestante de Calvino, de 1561. Una investigación comparativa intentará, por tanto, determinar las principales similitudes y diferencias traductológicas existentes entre estas versiones y si éstas proceden de factores ideológicos o puramente estilísticos.

Palabras clave: Bible de Serrières, Nuevo Testamento griego, traducciones bíblicas del siglo XVI.

ABSTRACT

This article aims to study four French Renaissance translations of the Scriptures through the analysis of New Testament's Second epistle of John. Its main purpose is to examine the *Bible d'Olivétan* or *de Serrières* translation critically comparing its

techniques to the original Greek text, from which it was presumably translated and, afterwards, to three French contemporary versions: The Catholic Lefèvre d'Étaples' and Leuven's translations; and the Protestant Calvin's 1561 edition. A comparative investigation will thus try to determine the major similarities and differences in translation among these versions and whether these discrepancies come from ideological factors or purely stylistic ones.

Keywords: 16th-century biblical translations, Bible de Serrières, Greek New Testament.

INTRODUCTION

From the second half of the fifteenth century, a long process of cultural, social, religious and political revival began in Europe. The boundaries of the major powers of the time began to consolidate, forming gradually the so-called national states. The end of the fifteenth and the whole of the sixteenth centuries represented thus the key to the development of modern Europe. The truth is that the fifteenth and especially the sixteenth centuries were characterized by four major events: Renaissance, Reformation, Counter-Reformation and the maritime explorations of new territories, which laid the foundations of modern capitalism¹. The most contradictory and perhaps violent of these events was undoubtedly the Church Reformation.

The Catholic Church, an institution that had hitherto possessed the monopoly of intellectual thought across Europe, looked invaded by an uncontrollable phenomenon: its dogmas' questioning by Martin Luther and, later, by personalities such as Calvin, Bucer, Melancthon, Farel or Knox. Many of them had French origins or were somehow related to the French Kingdom. The new movement's main instrument of defense was the Bible translated to vernacular languages.

Since the Middle Ages, translated versions of the Scriptures could be found in France and other European territories. In spite of the great amount of such productions, they were on the whole inaccurate and incomplete. Additionally, the ignorance of a population who wasn't able to read and write represented another factor which prevented bibles from reaching a larger public².

1 Richard Mackenney, *La Europa del siglo XVI: Expansión y conflicto* (Madrid: Akal, 1996).

2 Bernard Roussel and Guy Bedouelle, *Le Temps des Réformes et la Bible* (Paris: Éditions Beauchesne, 1989), 17-18.

After approximately ten centuries of deficient translations and adaptations, the Protestant movement produced through one of its most active members, Pierre-Robert Olivétan, a more thorough version of the Scriptures, mostly translated from Greek and Hebrew texts. Although Olivétan's name remained mainly anonymous throughout the centuries and little is known about his life before the 1535 *Serrières'* edition, it's recognized that his work changed the biblical translation panorama in French-speaking territories. All of the subsequent Protestant versions of the Bible were in fact inspired by his work, which was revised and reorganized not only throughout the 16th-century, but would indirectly give birth to the most remarkable biblical translation of 17th-century France: The bible of *Port Royal*.

Calvin represented Olivétan's biggest critic and together with his associates, set himself the task of reforming his colleague's translation, an endeavor that would last more than 20 years and produce several editions more or less supervised by Geneva's most well-known minister. As for the Catholic Church, it didn't stay inactive, giving its own contribution to the so-called translation war through the publishing of Leuven's Bible, an extremely popular work among parishioners, which was reedited multiple times and directly inspired by the translation of Jacques Lefèvre d'Étaples.

This article intends thus to analyse the most representative of 16th-century French translations: Olivétan's (1535), Leuven's (1550), Calvin's (1561) and d'Étaples' (1534). On the one hand, it will try to verify if the discrepancies between Catholic and Protestant ideologies and their translated versions are indeed considerable. On the other hand, it will investigate the sources of these distinctions – the Greek New Testament and the Vulgate – and the consequent extension of these texts' influence over the translators.

For that, a determined method of comparison was employed. First, a general introduction to each of the studied translations and their main features was given to illustrate the translators' purposes in conceiving their work. Second, a specific book belonging to the New Testament was selected as a model for comparison: John's Second Epistle. The verses of Olivétan's translation were then confronted with the Greek original version and, occasionally, with the Vulgate³, of which it showed a slight influence. *Serrières'* verses were afterwards compared to the other French texts and the most important similarities and distinctions were commented on.

3 And in a very rare circumstance with Luther's translation.

Finally, a thorough analysis of the epistle permitted the author to find a significant affinity among translations belonging to different ideologies, a fact which often goes against the general conception of biblical translation in times of late Renaissance religious war.

I. FOUR BIBLE VERSIONS: THE TRANSLATION WAR

Between 1450 and 1455, Gutenberg and his associates connected Bible's history to the printed book revolution. The work, which was reserved only for the clergy and the nobility, could be free from its social chains and reach more readers. The Humanist movement was another factor that helped the expansion of knowledge and the rediscovery of the Classical world and its languages. Thanks to these profound changes, France suffered the influence of four major religious translations, which sought to reform the Church's medieval traditions: The New and Old Testaments of Jacques Lefèvre d'Étaples (from 1523 and 1528, respectively); Pierre-Robert Olivétan's *Bible de Serrières*; Calvin's 1540 *Bible de l'Épée* and its multiple revisions, and 1550 Leuven's Bible.

1. LEFÈVERE D'ÉTAPLES' TRANSLATION

Jacques Lefèvre d'Étaples, born in 1435, was a humanist, philosopher, mathematician and expert in ancient languages, who began his career as a teacher at Cardinal Lemoine's *Collège* in Paris. At this time, he was already considered one of the biggest names of French Humanism, thanks to his extensive knowledge, his cultural experience due to undertaken trips to Italy and his talent as a teacher. Eager to live a contemplative life he takes refuge in the Abbey of Saint-Germain-des-Prés, where he begins his translation labour⁴.

He worked primarily on the Epistles of St. Paul, which had suffered many distortions in the royal Jean de Rély's edition (1498). His translation and attached commentaries were, however, condemned by the Sorbonne and integrated into the Roman Index, which prohibited its reproduction and circulation under severe penalties. He decided then to move to Meaux, where his *Traduction française du Nouveau Testament* was first published (throughout the year of

4 Daniel Lortsch, *Histoire de la Bible en France, suivie de fragments relatifs à l'histoire générale de la Bible* (Paris: Société biblique britannique et étrangère, 1910).

1523)⁵. This version was still based on the Vulgate, but it contained many alterations from the original Greek, which converted it into a bridge between Catholic and Protestant traditions. It aroused many controversies as well, for whilst Lefèvre's 1528 *Bible d'Anvers*, a complete translation of the Old and New Testaments, was condemned by the clergy of Meaux and by the Sorbonne, it was widely accepted by the Church doctors of Antwerp⁶.

The New Testament's 1534 revised edition, also published in Antwerp, will be used in this article. It is the last of d'Étaples sacred editions, but not at all free from the Vulgate's influence. Its merits, therefore, are not of creating a final version of the Bible in French, but of introducing the study of biblical text in French-speaking territories.

2. SERRIÈRES' BIBLE

Although there were earlier versions of the Scriptures in French, the work of Pierre-Robert Olivétan is considered by many as the first French translation of the Bible and the first which does not follow the path marked by the Vulgate. While Lefèvre refused to entirely break with the Latin tradition and rather proposed a conventional translation, Olivétan spared no efforts to renew the Scriptures' image by a profound study of the Hebrew sources, a language that he mastered quite well. In addition, the 1535's edition, printed in the village of Serrières, which will be investigated in this article, served as a reference for the Calvinistic movement of the 1540's, 1550's and 1560's and gave birth to the Geneva's Bible or *Bible de l'Épée*⁷.

The main feature of Olivétan's 1535 work is its educational essence. The French reformer tried to create a "methodological Bible" with indications on how to read its contents. It also introduced the paragraph division in sacred works, a major publishing innovation for a time when editors used two compact columns of words with no distinction between paragraphs to emphasise the unity of the Scriptures, the so called *scripturae unitas*. Olivétan's work also presents explanatory notes related mainly to the textual variants found by him. These can

5 Pierre Lovy, "Lefèvre et son Nouveau Testament," in *Le Nouveau Testament de Jacques Lefèvres d'Étaples: édition intégrale de l'exemplaire de Nice*, ed. Antonin Blanchi (Nice: Serre Éditeur, 2005), 11-17.

6 Roussel and Bedouelle, *Le Temps des Réformes et la Bible*, 19.

7 Roussel and Bedouelle, *Le Temps des Réformes et la Bible*.

be identified in the text itself, which presents smaller letters added to the original paragraph that work as a rudimentary quotation system⁸.

Translating from Hebrew and Greek into French was no less than a herculean task. The French language went through a period of consolidation and, therefore, had an uncertain spelling and a changing syntax. Olivétan admits it himself in the introductory texts of the 1535's translation⁹.

Thus, the merit of the *Serrières* Bible cannot be denied as it was the first beacon to illuminate the following Protestant translations and would introduce a new era of publishing literary works, laying the grounds for a clearer arrangement of the contents of a volume.

3. LEUVEN'S BIBLE

The Catholic Church quickly recognized the unpopularity of the measures against Jacques Lefèvre's translation. Both Catholic and Protestants wanted a new Bible analysis for the Vulgate and Lefèvre seemed to be the perfect instrument for the renewal of the faith. Doctors of the Church decided, therefore, to counterattack and publish a translation of their own, a version that wouldn't go against the precepts of the ancient faith and, at the same time, would pacify a restive population, keeping the number of Catholic parishioners at a stable level as it was evident that the amount of the Church's members had decreased significantly since the emblematic year of 1517, when Luther published his 95 thesis.

The *Bible de Louvain* first appeared in 1550¹⁰. It was, of course, translated from the Vulgate. The *newly translated Bible into French, according to the*

8 Pierre-Robert Olivétan, *La Bible qui est toute la sainte escriture. En laquelle sont contenus, le Vieil Testament et le Nouveau, translatez en Francoys. Le Vieil, de Lebrieu: et le Nouveau, du Grec. Avec deux amples tables, une pour l'interpretation des propres noms: l'autre en forme d'indice, pour trouver plusieurs sentences et matieres. Le volume de tous les livres apocryphes, contenus en la translation commune, lesquelz navons point trouvez en Ebrieu ny en Chaldée* (Neuchâtel: Pierre de Vingle, 1535).

9 Roussel and Bedouelle, *Le Temps des Réformes et la Bible*, 449: Si voz persuasions... ne eussent estées plus puissantes que mes excuses, je ne devois jamais accepter telle charge, veu la grande difficulté de la besogne / et la debilite et foiblesse de moy / laquelle ayant bien congneue / avoir ia par plusieurs fois fait refus de me aventurer par tel hazard: veu aussi quil est autant difficile (comme vous scavez) de pouvoir bien faire parler a leloquence Ebraicque & Grecque / le langage Francoys (lequel nest que barbare au regard dicelles) si que lon vouloit enseigner le doulx rossignol a chante le chant du corbeau enroue.

10 The 1550 edition will be the one investigated in this article: Bartholomy de Grave, Anthoine Marie Bergagne and Jean de Uvaen, *La Sainte Bible nouvellement translatee de latin en françois, selon l'édition latine, dernièrement imprimée à Louvain, reveue, corrigée & approuvée par gens sçavants, à*

Latin edition, revised, corrected and approved by scholars, as it was announced in its frontispiece, was a great success among the Catholic community and had a striking total of 200 editions. Its structure does not differ much from the translation of Lefèvre, though¹¹.

Those responsible for the publishing of Leuven's Bible in French were Nicolas de Leuze, who had a degree in theology, François de Larben, prior of the Celestine community in Heverlee, the theologian Pieter de Corte and the Dominican Godavaert Strijrode. Corte and Strijrode supported the appearance of a Dutch translation as well¹².

The last of Leuven's Bible editions was printed in 1608. Each edition had a series of modifications and improvements and had the full support of Charles V and of his successor, Philip II, who used it as an inhibiting measure against the popularity of unorthodox translations.

The safety of reading an official translation, approved by the main authorities of the time, was certainly the first reason for Leuven's Bible success, but not the only one. The credibility of its publishers and translators encouraged many other translations directly inspired by it¹³, which helped to maintain orthodoxy in the Catholic world.

4. CALVIN'S TRANSLATIONS: *BIBLE DE L'ÉPÉE*

In 1540, a new French translation appeared in the city of Geneva. It was no ordinary edition, but Genevas's greatest minister translation, Calvin's Sword Bible. This imposing name was due to the work's frontispiece, where one could contemplate a hand holding a shining sword, which represented the power of God against Satan¹⁴.

ce députez: à chacun chapitre sont adjouitez les sommaires, contenant la matière du dict chapitre, les concordances, & aucunes apostilles aux marges (Leuven: Bartholomy de Grave, 1550).

11 François Wim, "The Catholic Church and the Vernacular Bible in the Low Countries: A Paradigm Shift in the 1550s?," in *Discovering the Riches of the Word Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. Sabrina Corbellini, Margriet Hoogveliet and Bart Ramakers (Groningen: Brill, 2012), 234-281.

12 Wim, "The Catholic Church and the Vernacular Bible in the Low Countries," 234-281.

13 For example, Mons New Testament.

14 Philip Benedict, "Calvin et la transformation de Genève," in *Calvin et le Calvinisme: cinq siècles d'influences sur l'Église et la société*, ed. Martin E. Hirzel and Martin Sallmann (Geneva: Éditions Labor et Fides, 2008), 15-32.

The 1540 edition is nowadays very rare and the most common editions are the ones of 1561 and 1562¹⁵. It is recognized though that the reformer couldn't have had enough time for a thorough revision of all of the editions, which was probably carried out by his closest collaborators, under his guidance.

Calvin's great fault would be his total ignorance of the Hebrew language. His frustration laid in the fact that he wasn't able to go beyond the Greek texts and had to base his translations on Olivétan's work or simply let his collaborators accomplish it¹⁶.

Calvin's efforts weren't more deserving because of that. They certainly allowed the population a considerable accessibility to the Scriptures. On the one hand, Geneva's Bible editions were what might be called today "pocket" editions with small Roman characters, thus enabling a low cost of production and, consequently, of sales. On the other hand, the writing style was simple, eliminating any unintelligible passage.

The work begins with a brief index of the books belonging to the Old Testament and the number of chapters corresponding to each one of them, followed by three pages devoted "to the reader" in which Calvin and his colleagues praise the Holy Scriptures' heavenly qualities¹⁷. In a very innovative section called *La Somme de tout ce que nous enseigne la sainte Esriture, le Viel & Nouveau Testament*, Calvin briefly explains the main teachings in both testaments in a simple and direct way, creating an introduction to Bible studies.

At the end of 1561 edition there are six major sections¹⁸. The first two sections are devoted to a list of key words from the Old and New Testaments. The third (*Passages qui doivent estre corrigez en ceste edition*) contains the translation mistakes found during editing. The *Recueil d'aucuns mots et manieres de parler difficiles du Nouveau Testament* represents a sort of dictionary of technical and uncommon biblical terms followed by another one, which contains biblical names: *Interpretations des noms propres Hebrieux, Chaldeens, & Grecs, qui se trouvent en la Bible*.

The last section is the *Indice ou Table des choses contenues és livres tant du Vieil que du Nouveau Testament*, where the translator exposes another list of concepts that appear in both Testaments and tries to demonstrate a logical

15 The 1561 edition was used for this article: Jean Calvin, *Le Nouveau Testament, c'est à dire, la nouvelle alliance de nostre Seigneur Jesus Christ. Reveu de nouveau, et corrigé sur le grec par l'advis des ministres de Geneve* (Geneva: Richard Neudin, 1561).

16 Benedict, "Calvin et la transformation de Genève," 15-32.

17 Calvin, *Le Nouveau Testament*.

18 Calvin, *Le Nouveau Testament*.

linking between both works. It's an extensive twenty-page list and it certainly contributed to convert the Sword Bible into an admired and, at the same time, feared religious translation.

II. ANALYSIS OF THE SECOND EPISTLE OF JOHN

The main analysis method of John's Second Epistle consists in examining each of the versions previously mentioned, in two different investigation sections. In the first one, we proceeded to a study of Olivétan's translation comparing his techniques and main translational choices to the original Greek text. Both French and Greek versions were transcribed and analysed verse by verse, identifying possible influences of external texts such as the Latin Vulgate.

In the second section, Lefèvre d'Étaples', Leuven's and Calvin's translations are compared to Olivétan's text, employing the same system of research. Each text is reproduced and, then, studied according to the sources that were used in the translation, either the Greek New Testament or the Latin Vulgate and, sometimes, both. The observed Latin and Greek influences in the French translations were afterwards commented on and compared between themselves.

1:1

OV ¹⁹	GNT ²⁰
Lancien a la dame esleute et a ses enfans lesquelz iayme en verite: et non point moy seul mais aussi tous ceulx qui ont congneu la verite	ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῆ κυρία καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὗς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν,

The contracted article *L* connected to the masculine noun *ancien* in the ancient French writing *Lancien*, i.e. 'the elder', corresponds completely with the definite article ὁ ('the') followed by the singular masculine adjective, used here as a noun, πρεσβύτερος, i.e. 'senior', 'elder'. The nominal syntagm in dative ἐκλεκτῆ κυρία, i.e. 'to the chosen lady', appears in OV as *a la dame esleute*. Olivétan uses the preposition *à* (in ancient French *a*) together with the feminine definite article *la* as a substitution for the dative declension of the adjective ἐκλεκτός and the noun κυρία.

19 Olivétan's version.

20 Greek New Testament: Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini and Bruce M. Metzger, ed., *Novum Testamentum Graece*, 28th rev. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013).

The conjunction καὶ ('and') followed by the plural dative neuter article τοῖς ('to the'), the dative plural noun τέκνοις ('offspring', 'children') and the personal pronoun in feminine genitive αὐτῆς ('of her') is translated by Olivétan as *et a ses enfans*. The reformer converts, therefore, a personal pronoun into a possessive pronoun (*ses*), adapting the greek sentence to the French language, as the literal translation *et aulx enfans de elle* wouldn't be grammatically acceptable.

οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, i.e. 'whom I love in truth' corresponds completely to OV: *lesquelz iayme en verite*. The same happens with καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος ('and not I only'), which appears in OV as *et non point moy seul*. Finally, in the sentence ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν ('but also all they that have known the truth'), Olivétan translates the conjunction καὶ as *aussi* and πάντες οἱ ἐγνωκότες as *tous ceulx qui ont cogneu*. As for the nominal syntagm τὴν ἀλήθειαν, it appears quite faithfully as *la verite* (*mais aussi tous ceulx qui ont cogneu la verite*).

EV ²¹	LV ²²	CV ²³
Lancien a la dame esleute et a ses enfans lesqlz iayme en verite et non point moy seul: mais aussi tous ceulx qui ont cogneu la verite,	L'ancien à la dame esleuë & à ses enfans, lesquelz i'ayme en verité, & non point moy seul, mais aussy tous ceulx qui ont cogneu la verité,	L'ancien à la Dame esleuë, & à ses enfans; lesquels i'aime en verité: & non point moy seul, mais aussi tous ceux qui ont cognu la verité,

It's interesting to notice that each one of the French versions, whether they are Catholic or Protestant, are extremely similar. Firstly, the sentence *Lancien a la dame esleute et a ses enfans*, which appears in OV, is also present in EV, LV and CV with slight orthographic differences: EV: *Lancien a la dame esleute et a ses enfans*; LV: *L'ancien à la dame esleuë & à ses enfans*; CV: *L'ancien à la Dame esleuë, & à ses enfans*. LV and EV follow, nevertheless, the Vg²⁴ (*senior electae dominae et natis eius*).

21 Étapes' version: Jacques Lefèvre d'Étapes, Le nouveau testament de nostre seigneur et seul sauveur Jesus Christ. Les noms des livres contenuz au Nouveau Testament [table de 34 lignes]. Ce nouveau testament a esté de nouveau imprimé en telle grosse lettre que vous voyez, pour plus aysement et facilement lire une tant sainte lecture. Avec une briefve table des plus singulieres et necessaires matieres comprises en iceluy (Neuchâtel: Pierre de Vingle, 1534).

22 Leuven's version.

23 Calvin's version.

24 Vulgate: Michaelaev Tvvedale, ed., *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam* (London: The Bishops' Conference of England and Wales, 2005).

Another interesting feature in this sentence is the progression of the verb *élire* (*eslire*). In 1534 EV and 1535 OV, we can observe the form *esleute*, while in 1550 LV and 1561 CV the verb suffered an alteration to *esleuë*, which would develop to *élue* in modern French. The absence of apostrophes is verified both in EV and OV. The articles are connected directly to the nouns (e.g. *Lancien, iayme*) while in LV and CV we notice the use of separating apostrophes.

The sentence *lesquelz iayme en verite* coincide with the CV (*lesquels i'aime en verité*) and, at the same time, with the Catholic versions (EV: *lesqlz iayme en verite*; LV: *lesquelz i'ayme en verité*), which reproduce the Latin sentence *quos ego diligo in veritate*. Additionally, there is once more a small orthographic variation of the pronoun *lesquels*, which progresses from the form *lesqlz* in EV, to the form *lesquelz* both in OV and LV and, finally, to the modern form *lesquels* in CV. Another orthographic evolution can be perceived in the word *aime*, that appears in EV, OV and LV as *ayme* and it takes its modern spelling in CV (*aime*).

The last sentence *et non point moy seul mais aussi tous ceulx qui ont congneu la verite* is translated in the same way in EV (*et non point moy seul: mais aussi tous ceulx qui ont congneu la verite*), and in LV (*& non point moy seul, mais aussy tous ceulx qui ont cogneu la verité*). Moreover, these versions match the Vg perfectly (*et non ego solus sedet omnes qui cognoverunt veritatem*). As for CV, its translator proposes an identical translation (*& non point moy seul, mais aussi tous ceux qui ont cognu la verité*). There are important orthographic evolutions both for the pronoun *ceux*, which goes from the *ceulx* form (in EV, OV and LV) to its modern spelling in CV and for the past participle of the verb *connaître* (*conoistre*), which appears in EV and in OV as *congneu*, in LV as *congnu*, and, finally, as *cognu* in CV, very close to the modern version *connu*.

1:2

OV	GNT
Pour la verite qui demeure en nous et sera a tousioursmais avec nous.	διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα.

The conjunction *διὰ* ('through', 'on account of', 'for the sake of', 'because of') is translated by Olivétan as the preposition *pour*, which separately doesn't completely match the Greek conjunction, but has the same value in this precise context (*Pour la verite qui demeure en nous*). An example of an interesting

translation would be Luther's version *um der Wahrheit willen*, in which the expression *um...willen* means precisely 'for the sake of'.

Olivétan proposes a very faithful translation of the first sentence. In the first place, *verite* is equivalent to the feminine accusative singular noun ἀλήθειαν (nominative: ἀλήθεια). Secondly, the verb μένω is perfectly transferred to the French language as the verb *demeurer*. Moreover, the preposition ἐν followed by the dative personal pronoun in plural ἡμῖν is translated by the equivalent preposition *en* and the personal pronoun in plural *nous*. The second definite article in accusative τῆν is replaced by the relative pronoun *qui*, since an article wouldn't fit in the French subordinate sentence *qui demeure en nous*.

Olivétan uses the same copulative conector (*et*) that appears in the Greek version (καὶ). However, he inverts the Greek sentence μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα ('shall be with us forever') to *sera a tousioursmais avec nous* for the sake of adaptation and spontaneity. Additionally, it's interesting to note the ancient form of the modern French adverb *toujours jamais*, which was transcribed as *touioursmais*, and in later years, *toujoursmais*.

EV	LV	CV
Pour la verite qui demeure en vous et qui sera a tousiours avec vous	Pour la verité qui demoure en nous, & qui sera à tousiours avec nous	A cause de la verité qui demeure en nous [Ou, en vous], & sera à iamais avec nous

The sentence *Pour la verite qui demeure en nous* in OV is translated identically in the LV (*Pour la verité qui demoure en nous*), which follows the Latin version *Propter veritatem, quae permanet in nobis*. It's interesting to notice, though, that Calvin's associates change the preposition *pour* to *a cause de*, which is equivalent to the preposition *propter* as well as to the preposition *διὰ* in the referred context. Another curious feature of both CV and EV is the substitution of pronoun *nous* for *vous*. In CV, the pronoun *vous* is given in a note as a possible replacement for *nous* (*Ou, en vous*), while in EV it appears directly in the verse (*Pour la verite qui demeure en vous*). This change, though, corresponds neither to the Greek (ἐν ἡμῖν) nor to the Latin (*in nobis*) versions.

The copulative sentence *et sera a tousioursmais avec nous* suffers variations in all of the French versions. We can divide these alterations into two groups: Catholic and Protestant translations. Firstly, both EV and LV propose the translation: *et qui sera a tousiours avec vous* (LV: *& qui sera à tousiours avec nous*), with small orthographic variations. The most important difference, though, is the use of the relative pronoun *qui*, following the Latin translation

(*quae permanet in nobis*), which also employs a feminine nominative relative pronoun (*quae*). The addition of the conjunction *et*, in spite of its omission in the Vulgate, is also relevant. Secondly, the personal pronoun disappears in both OV and CV (OV: *et sera a tousioursmais avec nous*; CV: *& sera à iamais avec nous*), according to the Greek translation (καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα).

There is another small variation in the use of the expression *a tousioursmais* (OV), which appears as *a tousiours* in EV and LV, and as *à iamais* in CV. They are, nevertheless, synonyms and there are no further alterations in the sentence's meaning.

1:3

OV	GNT
Grace misericorde et paix de par Dieu le pere et de par le Seigneur Jesus Christ le filz du pere en verite: et charite sera avec nous.	ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη θεοῦ πατρός, καὶ παρὰ ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

The singular future form of the verb εἰμί (ἔσται) appears literally in Olivétan's translation as the future form *sera*. The preposition μεθ' followed by the personal pronoun ἡμῶν ('with us') is faithfully translated as *avec nous*. However, Olivétan places the verbal syntagm *sera avec nous* at the end of the period, instead of at the beginning.

The nouns χάρις ('grace'), ἔλεος ('mercy') and εἰρήνη, ('peace') correspond entirely to OV (*grace misericorde et paix*), where the conjunction *et* is also used for better understanding and spontaneity. Additionally, the preposition παρὰ ('beside', 'from', 'in the presence of') appears in OV as the Middle French expression *de par*, i.e. 'in the name of' (*de par Dieu le pere et de par le Seigneur Jesus Christ*, i.e. 'in the name of God, the Father and of Jesus Christ').

The copulative sentence καὶ παρὰ ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός, ἐν ἀληθείᾳ is adapted in OV as *et de par le Seigneur Jesus Christ le filz du pere en verite*, where *en verite* corresponds entirely to ἐν ἀληθείᾳ. Nevertheless, Olivétan replaces the noun in dative singular ἀγάπῃ, i.e. 'love' for *charite*, i.e. 'charity'. The main reason for this occurrence is an interesting influence of the Vulgate, which proposes the translation *in veritate et caritate*.

Both ἀγάπῃ and *caritas* have similar meanings. However, it is highly probable that Olivétan had the Vg in sight when he opted for the noun *charité*, for *amour* and *charité* are not so close in meaning as it occurs in the Greek/Latin case.

EV	LV	CV
Grace/misericorde et paix de par Dieu le pere et de par nostre Seigneur Jesus Christ le filz du pere en verite: et charite soit avec vous.	Grace, misericorde & paix de par Dieu le pere, & de par Iesu Christ le filz du pere en verité, & charité, soyt avec vous.	Grace, misericorde & paix de par Dieu le Pere, & de par le Seigneur Iesus Christ le Fils du Pere, soit avec vous en verité & charité.

The sentence *Grace misericorde et paix de par Dieu le pere* is fully translated in EV (*Grace/misericorde et paix de par Dieu le pere*), LV (*Grace, misericorde & paix de par Dieu le pere*) and CV (*Grace, misericorde & paix de par Dieu le Pere*). It appears in the Vg as *sit nobiscum gratia Misericordia pax a Deo Patre*.

However, the copulative sentence *et de par le Seigneur Jesus Christ le filz du pere en verite*, is modified in the LV to *& de par Iesu Christ le filz du pere en verité*, according to the Latin version (*et a Christo Iesu Filio Patris*). LV suppresses thus the noun *Seigneur*, which is curiously present in EV. Apart from that, d'Étaples adds the possessive pronoun *nostre* (*et de par nostre Seigneur Jesus Christ le filz du pere en verite*), a technique which doesn't appear either in the French versions or in the original texts.

Moreover, Calvin modifies the sequence of Olivétan's translation (*et de par le Seigneur Jesus Christ le filz du pere en verite: et charite sera avec nous*) to *& de par le Seigneur Iesus Christ le Fils du Pere, soit avec vous en verité & charité*. Firstly, he substitutes the future form *sera* for the present subjunctive *soit*. This strategy is equally employed by LV (*soyt avec vous*) and EV (*et charite soit avec vous*). Secondly, he proposes a sentence sequence which is more faithful to the GNT (ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ). It is nevertheless curious that none of the reformers take into account the Greek noun ἀγάπη and show a singular dependence of the Vulgate when proposing the noun *charité* as a suitable translation.

1:4

OV	GNT
Jay este fort esiouy pource que iay trouve de tes filz cheminans en verite comme nous avons receu le commandement du pere.	ἐχάρην λίαν ὅτι εὔρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐνόλην ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός.

ἐχάρην λίαν is literally translated in OV as *Jay este fort esiouy*. The conjunction ὅτι ('that', 'because') appears in OV as the Middle French prepositional form *pource que* (*parce que*), which is entirely equivalent to the Greek conjunction in this precise context.

Olivétan uses the past form of the verb *trouver* (*iay trouve*) as a possible translation of the verb εὐρίσκω (εὔρηκα). Moreover, he transcribes the preposition ἐκ to a French equivalent (*de*), which doesn't match the Greek preposition in a separate context, but it's quite suitable for the context.

The nominal syntagm τῶν τέκνων σου correctly appears as *tes filz*, whilst the gerund form *cheminans* perfectly matches the Greek verb in accusative plural περιπατοῦντας. The equivalence is extended to the expression *en verite*, which fits exactly the preposition ἐν followed by the noun in dative singular ἀληθεία. The adverb καθὼς ('as', 'according to') appears as *comme*. However, the sentence καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός, i.e. 'according to the command we have received from the Father', suffers a small alteration in its order: *comme nous avons receu le commandement du pere*. It's interesting to notice that in verse 2, Olivétan translates the preposition παρὰ as *de par*, while in verse 3 he replaces it with the masculine article *du*.

EV	LV	CV
Jay este fort esiouy pource que iay trouve aucuns de tes filz cheminans en verite comme nous avons receu le commandement du pere.	I'ay esté fort esiouy, pource que I'ay trouvé aucuns de tes filz cheminans en verité: comme nous avons receu le commandement du pere.	I'ay esté fort esiouy de ce que i'ay trouvé de tes enfans cheminer en verité, comme nous avons receu le commandement du Pere.

The sentence *Jay este fort esiouy* corresponds to all of the French versions (EV: *Jay este fort esiouy*; LV: *I'ay esté fort esiouy*; CV: *I'ay esté fort esiouy*). The main reason for this equality between Catholic and Protestant translations is due to the similarity of the Greek (ἐχάρην λίαν) and the Latin (*gavisus sum valde*) versions.

While Olivétan proposes the translation: *pource que iay trouve de tes filz cheminans en verite*, which entirely corresponds to the GNT (ὅτι εὔρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθεία), both EV and LV exhibit a similar strategy using the indefinite pronoun *aucuns*, suppressed by Olivétan (EV: *pource que iay trouve aucuns de tes filz cheminans en verite*; LV: *pource que I'ay trouvé aucuns de tes filz cheminans en verité*). In Middle French, *aucuns* is synonym for *certain*, i.e. 'some' (*aucuns de tes filz*, i.e. 'some of your children'). It's

interesting to notice that there is no such an equivalent in the Vg, where it is simply stated that: *quoniam inveni de filiis tuis ambulantes in veritate*.

CV, however, eliminates the conjunction *pource que*, found as well in OV as in the Catholic versions, and replaces it with the structure *de ce que* (*de ce que l'ay trouvé de tes enfans cheminer en verité*, i.e. 'for having found your children walking in truth'). He also employs the noun *enfans*, instead of *filz*, which is, nevertheless, a synonym and doesn't alterate the sentence.

Finally, the sentence *comme nous avons recue le commandement du pere* is identically translated by EV, LV and CV, with no orthographic discrepancies. Once more, both the GNT (καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός) and the Vg (*sicut mandatum accepimus a Patre*) coincide.

1:5

OV	GNT
Et maintenant Dame ie te prie non point comme te escrivant nouveau commandement/ mais celuy que nous avons eu des le commencement: que nous aymions lung lautre.	καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν γράφων σοι ἀλλὰ ἦν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

The sentence καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία appears in OV as *Et maintenant Dame ie te prie*. The conjunction *et* is equivalent to the Greek conjunction καὶ, as well as the adverb *maintenant*, that entirely matches the adverb νῦν ('now'). The intransitive verb form ἐρωτῶ, in accusative, corresponds thoroughly to Olivétan's translation *ie...prie* ('I ask', 'I bessech'). The pronoun in the accusative case σε appears as the pronoun *te* (in *ie te prie*). The feminine noun in the vocative case κυρία is equally translated by Olivétan. Nevertheless, he places it after the adverb *maintenant*, instead of situating it at the end of the period.

The negative particle οὐχ corresponds entirely to the French composed negative particle *non point*. As for the adverb ὡς, it appears in OV as *comme*. Olivétan uses the gerund form *escrivant* to reproduce the Greek present active verb form in nominative masculine γράφων. It's important to notice that the pronoun *te* (*te escrivant*) coincides with the personal pronoun in dative σοι at the end of the period. As for the nominal syntagm *nouveau commandement*, it is completely equivalent to ἐντολὴν καινὴν, in the accusative case.

The adversative sentence ἀλλὰ ἦν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους ('but that which we had from the beginning, that we love one another') is reproduced literally in OV. Firstly, the adversative conjunction ἀλλὰ

corresponds entirely to the French conjunction *mais*. Secondly, Olivétan correctly translates the preposition in accusative ἦν by *celuy que*. Additionally, he translates εἶχομεν ('we had') by *nous avons eu*, which are similar in meaning. Fourthly, the preposition ἀπ' followed by the noun ἀρχῆς in genitive singular ('from the beginning') matches the French version *des le commencement*. Finally, he maintains the conjunction ἵνα, i.e. 'that' (*que*), in the sentence *que nous aymions lung lautre*. The present active verb form in plural ἀγαπῶμεν is fully translated as *nous aymions*. As for *lung lautre*, it is equivalent to ἀλλήλους.

EV	LV	CV
Et maintenant Dame ie te prie non point comme te rescrivant nouveau commandement / mais celuy que nous avons eu des le commencement: que nous aymions lung lautre.	Et maintenant dame, ie te prie, non point come t'escrivant nouveau commandement, mais celuy que nous avons eu déz le commencement: que nous aymions l'un l'autre.	Et maintenant, Dame ie te prie (non point comme t'escrivant nouveau commandement, mais celuy que nous avons eu dés les commencement) que nous aimions l'un l'autre.

It's important to notice that both the GNT and the Vg correspond to one another, which leads to identical translations of Catholic and Protestant scholars. In this precise verse, there are no significant differences between the four French versions. In the first place, the sentence *Et maintenant Dame ie te prie*, is exactly translated in the EV, LV and CV, with no orthographic distinctions besides the one found in the word *dame*, which is written in lower case letter in LV. Both Greek and Latin versions coincide as well (καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία / *Et nunc rogo te domina*).

The next sentence (*non point comme te escrivant nouveau commandement*) is also equivalent to LV and CV translations, but appears in EV as: *non point comme te rescrivant nouveau commandement*. D'Étaples substitutes the verb *escrire* by *rescrire*, an independent version that appears neither in the GNT (οὐχ ὡς ἐντολήν καινήν γράφων σοι) nor in the Vg (*non tamquam mandatum novum scribens tibi*).

The adversative sentence *mais celuy que nous avons eu des le commencement* is equivalent both to the GNT (ἀλλὰ ἦν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς) and to the Vg (*sed quod habuimus ab initio*). Therefore, there is a general consensus among the French translations, which are identical to OV and suffer small orthographic discrepancies.

Finally, the similiarity is maintained in the last sentence (*que nous aymions lung lautre*), as there is a continuous parallel between the GNT (ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους) and the Vg (*ut diligamus alterutrum*). There is also an orthographic development in the different versions (EV: *que nous aymions lung lautre*; LV: *que nous aymions l'un l'autre*; CV: *que nous aimions l'un l'autre*).

1:6

OV	GNT
Et ceste est la charite / que nous cheminions selon son commandement. Cestuy est le commandement / comme vous avez ouy des le commencement: que vous cheminez en iceluy.	καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ· αὕτη ἡ ἐντολή ἐστίν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε.

The sentence καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη is translated in OV as *Et ceste est la charite*. Although Olivétan maintains the simultaneity tone by conserving the conjunction *et* in the same way it's observed in the GNT, he continues to suffer an influence of the Vg by choosing the noun *charite*.

As the sentence ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, the conjunction ἵνα ('that') is rightfully transposed as the conjunction *que*. The verb περιπατῶμεν, declensed in present active plural, appears as *nous cheminions*, in subjunctive, as a result of the use of the conjunction *que*. The preposition κατὰ is translated as *selon* and, although the Greek version uses a plural noun (τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, i.e. 'his commandments') accompanied by the plural article in accusative τὰς and the personal pronoun αὐτοῦ in genitive, Olivétan employs a singular possessive pronoun and noun: *son commandement*.

As for the sentence αὕτη ἡ ἐντολή ἐστίν, it is presented as *Cestuy est le commandement*. The nouns ἐντολή and *commandement* coincide here completely (in number and case). The adverb καθὼς appears one more time as *comme*. Therefore, the sentence *comme vous avez ouy des le commencement* is a literal translation of καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς.

Finally, the subordinate sentence ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε is translated as *que vous cheminez en iceluy*, where the preposition ἐν followed by the personal pronoun in dative singular αὐτῇ entirely matches *en iceluy* and the verb περιπατῆτε appears in the subjunctive form (*vous cheminez*).

EV	LV	CV
Et ceste est la charite / que nous cheminions selon ses commandemens. Car cestuy est le commandement / que en telle maniere que vous avez ouy des le commencement / que vous cheminez en iceluy.	Et ceste est la charité, que nous cheminions selon ses commandemens. Car cestuy est le commandement, que comme vous avez ouy déz le commencement, vous cheminez en iceluy.	Et ceste est la charité, que nous cheminions selon ses commandemens: & le commandement est, comme vous avez ouy dés le commencement, que vous cheminez en luy.

The sentence *Et cest est la charite* appears identically in all of the French versions. It's interesting to notice, though, that Olivétan is the only translator who uses the singular form of the noun *commandement* in the subordinate sentence *que nous cheminions selon son commandement*. CV strictly follows the GNT (ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ) by proposing the translation of the noun *commandement* in plural (*que nous cheminions selon ses commandemens*). On the other hand, EV and LV follow the Vg, which, in turn, also employs the noun 'commandment' in the plural form (*ut ambulemus secundum mandata eius*). It's therefore unknown why Olivétan preferred to do otherwise.

The sentence *cestuy est le commandement* suffers multiple alterations according to each translation. In the first place, the Catholic versions add the conjunction *car* to the original phrase due to an influence of the Vg, whose translator proposes the following sentence: *hoc mandatum est*. Thus, the pronoun *hoc*, which in the accusative case means 'for this reason' is successfully replaced by the conjunction *car*. The translator could proceed, though, to the suppression of the pronoun *cestuy* and the reelaboration of the sentence to *car le commandement est*. Moreover, that is the strategy exhibited by Calvin (& *le commandement est*). He, however, substitutes the conjunction *car* for *et*, which doesn't appear in other translations.

While in OV and CV the Greek sentence καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς is faithfully translated as *comme vous avez ouy des le commencement*, with a minor orthographic modification (*des* in OV and *dés* in CV), there is an interesting distinction between EV and LV. D'Étaples proposes the translation: *que en telle maniere que vous avez ouy des le commencement*. He replaces the conjunction *come* for *que en telle maniere*, which matches completely the Latin version *ut*

quemadmodum (ut quemadmodum audistis ab initio). On the other hand, LV's translator employs the sentence *que comme vous avez ouy déz le commencement*, in which *que* is a literal translation of *ut* and *comme* a not so faithful reproduction of the adverb *quemadmodum*.

Additionally, the last sentence (*que vous cheminez en iceluy*) is reproduced as well by EV as by CV. It's though slightly different in LV (*vous cheminez en iceluy*), because of the previous subordinate sentence inflection (*que comme vous avez ouy déz le commencement*).

1:7

OV	GNT
Car plusieurs seducteurs sont entrez au monde [*Seducteurs yssus au monde] / lesquelz ne confessent point Jesus Christ estre venu [*Aucuns, qui viendra] en chair. Cestuy est seducteur et Ante-christ.	ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες ἰησοῦν χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.

The sentence ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον appears in OV as *Car plusieurs seducteurs sont entrez au monde*. Olivétan gives another possible translation in one of his margin notes: *Seducteurs yssus au monde*, i.e. 'deceivers gone out to the world'. This is an interesting translation because, whereas it matches both the GNT and the Vg (*Quoniam multi seductores exierunt in mundum*) it is also used in the Catholic translations. The choice of the noun *seducteur* not only in OV, but in common French translations to the detriment of other synonyms, such as *deceveur*, *abuseur* or *affronteur*, could mean a mass influence of the Vg, although this phenomenon cannot be properly verified.

As for the sentence οἱ μὴ ὁμολογοῦντες ἰησοῦν χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί is similarly translated by Olivétan, who, though, employs the verb *venir* in past: *lesquelz ne confessent point Jesus Christ estre venu en chair*. He also gives a second possible translation of *estre venu*, stating that *some translators (Aucuns)* had proposed a difference sentence: *Aucuns, qui viendra*. It's impossible, though, to know which other translations Olivétan analysed.

Lastly, the third sentence οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος also appears in a literal translation: *Cestuy est seducteur et Ante-christ*.

EV	LV	CV
Car plusieurs seducteurs sont yssus au monde / lesqlz ne confessent point que Jesus Christ soit venu en chair. Cestuy est seducteur et antechrist.	Car plusieurs seducteurs sont yssus au monde, lesquelz ne confessent point que Iesu Christ soyt venu en chair. Cestuy est seducteur & Antechrist.	Car plusieurs seducteurs sont entrez au monde, lesquels ne confessent point Iesus Christ estre venu en chair: un tel homme est seducteur [Ou, abuseur, affronteur] & antechrist.

It is interesting to notice that both Catholic versions (EV and LV) propose a translation which is, at the same time, identical to the Vg (*Quoniam multi seductores exierunt in mundm*): *Car plusieurs seducteurs sont yssus au monde*, and to the translation offered by Olivétan in his notes.

Moreover, it is possible to divide the second sentence's translation into two distinct groups. Firstly, the Catholic versions, which use the verb *estre* in subjunctive (EV: *lesqlz ne confessent point que Jesus Christ soit venu en chair* / LV: *lesquelz ne confessent point que Iesu Christ soyt venu en chair*), thus, following the Vg (*qui non confitetur Iesum Christum venientem in carne*). Secondly, the Protestant versions, which use the past tense: *lesquelz* (*lesquels* in CV) *ne confessent point Jesus Christ estre venu en chair* to the detriment of the present tense used in the GNT (οἱ μὴ ὁμολογοῦντες ἰησοῦν χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί).

The sentence *Cestuy est seducteur et Ante-christ* is also reproduced in EV and LV with minor orthographic differences (EV: *Cestuy est seducteur et anti-christ* / LV: *Cestuy est seducteur & Antechrist*). CV, however, replaces *cestuy* for *un tel homme* (*un tel homme est seducteur & antechrist*). He adds a margin note as well, offering possible synonyms for the noun *seducteur*: *Ou, abuseur, affronteur*. This fact reinforces the possibility mentioned in the previous analysis that the choice of the noun *seducteur* was part of a Catholic tradition. If so, Calvin wanted to break with it and propose other suitable translations in the same way Protestant bibles used to employ distinct terms for some Catholic words²⁵.

25 Olivétan, Calvin, Viret and other reformers used to replace some Catholic terms to more "neutral" ones. For example, the noun *apostre* was substituted by *ambassadeur* and the verb *evangelizer* by *annoncer*. There are many other occurrences as these both in the Old and in the New Testament.

1:8

OV	GNT
Prenez garde a vous mesmes: affin que ne perdions les choses lesquelles nous avons faictes: mais que nous recevions le plein salaire.	βλέπετε ἑαυτούς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ εἰργασάμεθα ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε.

The verb βλέπετε ('to look', 'to beware') is translated in OV as the verb in the imperative form *prenez garde a* ('to be careful with', 'to watch out'). Additionally, the reflexive pronoun in the accusative case *ἑαυτούς*, i.e. 'yourselves', appears as *vous mesmes*.

The conjunction ἵνα, which in the passage means 'in order to', is correctly translated as *affin que*. As for the negative particle μὴ, it also appears as the negative particle *ne*. It's followed by the verb in subjunctive *perdions* (*perdre*), which is equally reflected in the GNT, whose translator employs the verb ἀπόλλυμι, i.e. 'to lose', 'to destroy'.

The relative pronoun ἃ, i.e. 'which', is followed by the verb in the aorist case ἐργάζομαι ('to work', 'to perform', 'to do'). It is interesting to notice that Olivétan introduces, after *perdions*, the definite article *les* followed by the plural noun *choses*, even if none of them appears in the Greek translation, despite their implicit presence. A more faithful translation would be, thus: *affin que nous ne perdions ce que nous avons faictes*, in which *ce que* completely matches the pronoun ἃ.

The conjunction ἀλλὰ appears integrally as *mais*. As for the sentence *μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε*, it is translated as *que nous recevions le plein salaire*, in which the verb conjugation in subjunctive *nous recevions* is a literal translation of the verb ἀπολαμβάνω and *plein* is equivalent to the adjective in the accusative case *πλήρη*. Moreover, the noun *salaire* corresponds to the noun in the accusative case *μισθὸν*.

EV	LV	CV
Prenez garde a vous mesmes que ne perdez les choses que vous avez fait: mais que vous recevez le plain salaire.	Prenez garde à vous mesmes, que ne perdez les choses que vous avez fayt, mais que vous recevez le plein salaire.	Avisez à vous-mesmes: à fin que ne perdions ce que nous avons fait, ains que nous recevions plein salaire.

OV translation *prenez garde a vous-mesmes* is equally followed by Catholic and Protestant versions, with a small but unimportant distinction in CV. Instead of using the verb *prendre garde*, Calvin adopts the synonym *aviser* ('to notice', 'to perceive'), which doesn't alterate the sentence's meaning.

As for the sentence *que ne perdions les choses lesquelles nous avons faictes*, there is an important difference among Protestant and the Catholic versions. In the first place, Olivétan and Calvin employ the verb *perdre* in the first person plural (*nous perdions*), while EV and LV reproduce the Latin version *ne perdati* (EV: *ne perdez les choses que vous avez faict* / LV: *ne perdez les choses que vous avez fayt*). It is interesting to notice that although the Vg precisely matches the GNT in translating *ne perdati quæ operati estis*, EV and LV propose a translation which is similar to the one present in the Protestant versions, thus not entirely equivalent to any of the original texts.

It is important to emphasise the alteration of the personal pronoun, that is also present in the last sentence *mais que nous recevions le plein salaire*. While CV offers a similar translation, in which *mais* is replaced by the equivalent *ains que*, i.e. 'but instead' (*ains que nous recevions plein salaire*), LV and EV conserve the second person plural (*mais que vous recevez le plain salaire* / *mais que vous recevez le plein salaire*, respectively), according to the Latin version *sed ut mercedem plenam accipiatis*.

1:9

OV	GNT
Quiconque transgresse / et ne demeure point en la doctrine de Christ: il na point Dieu. Qui demeure en la doctrine de Christ / cestuy a le pere et le filz.	πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει.

The adjective πᾶς ('all', 'every', 'whoever') is translated in OV as *quiconque* ('whoever'), whilst the article ὁ followed by the verb προάγω ('to lead forward'), in present active and in the nominative case (προάγων), appears as *transgresse* (*quiconque transgresse*).

Furthermore, it is important to acknowledge that the conjunction καὶ, which gives the sentence καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ αχριστοῦ a simultaneity tone, is preserved in OV by the use of the conjunction *et* (*et ne demeure point en la doctrine de Christ*). This conjunction is followed by the negative particle

μὴ and appears equivalently in OV as *ne...point*. Additionally, the verb μένω, i.e. ‘stay’, ‘remain’, entirely corresponds to the middle French verb *demeurer*. As for ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ χριστοῦ (‘in the doctrine of Christ’), it is fully translated as *en la doctrine de Christ*.

The sentence θεὸν οὐκ ἔχει (‘hath not God’) is presented in OV as *il na point Dieu* (‘he has no God’). The translator continues faithfully when he converts the sentence ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ χριστοῦ to *qui demoure en la doctrine de Christ*, in which *qui demoure* entirely matches the structure ὁ μένων, which appears at the beginning of the verse.

The demonstrative pronoun οὗτος completely corresponds to the pronoun *cestuy* (‘the one’). It is succeeded by the present conjugation of the verb *avoir* (*a*), which appears in the GNT at the end of the period as the verb ἔχω, i.e. ‘to have’ (ἔχει). The nominal syntagms τὸν πατέρα and τὸν υἱὸν appear equally reflected as: *le pere/le filz*. They are also connected by the conjunction *et* (*le pere et le filz*). Nevertheless, OV doesn’t maintain the double coordination of the GNT: καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν, omitting one of the additive conjunctions (*cestuy a le pere et le filz*).

EV	LV	CV
Quiconque se depart / et ne persevere point en la doctrine de Christ il na point Dieu. Qui persevere en la doctrine / cestuy a le pere et le filz.	Quiconque se depart, & ne persevere point en la doctrine de Christ, il n’a point Dieu. Qui persevere en la doctrine, cestuy a le pere & le filz.	Quiconque trasgresse, & ne demeure point en la doctrine de Christ, n’ha point Dieu: q demeure en la doctrine de Christ, ha le Pere & le Fils.

While in OV, the translator uses the verb *transgresser*, which also appears in CV, and doesn’t quite match the Greek verb προάγω, both EV and LV employ the Middle French verb *se departir*. The Catholic versions get, thus, closer to both GNT and the Vg (*omnis qui praecedit*), where *praecedo* means ‘to go before’, ‘to lead the way’, and entirely corresponds to προάγω.

The simultaneity tone proportioned by the additive conjunction *et* is maintained in all of the three translations. Additionally, the sentence *et ne demoure point en la doctrine de Christ* is completely reproduced by Calvin (& *ne demeure point en la doctrine de Christ*), whereas in EV and LV it appears as *et ne persevere point en la doctrine de Christ*. Their version also matches the Latin text *et non manet in doctrina Christi*, although *perseverer* would be a more proper translation for *permaneo*, than for *maneo*.

Furthermore, both Protestant and Catholic versions offer the same translation for the sentence *il na point Dieu*. This is due to the recurring similarity between the GNT (θεὸν οὐκ ἔχει) and the Vg (*Deum non habet*).

It's interesting to note that EV and LV use the verb *perseverer* another time to translate the sentence *qui permanet in doctrina* (*qui persevere en la doctrine*), whereas OV maintain the verb *demourer* (*qui demoure en la doctrine*). Another important feature of the Protestant versions is that they conserve the Greek nominal syntagm τῆ διδαχῆ τοῦ χριστοῦ, which loses its modifier (τοῦ χριστοῦ) in the Vg: *Qui demoure en la doctrine de Christ*.

Finally, the sentence *cestuy a le pere et le filz* also appears in EV and LV with a minor orthographic distinction for LV (*cestuy a le pere & le filz*). It's curious to observe though that Calvin suppresses the pronoun *cestuy*, which is present both in the GNT (οὗτος) and in the Vg (*hic*).

1:10

OV	GNT
Si aucun vient a vous et napporte point ceste doctrine / ne le recevez pas en vostre maison / et ne le saluez point.	εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε

The conjunction εἴ ('if') is literally translated in OV as *si*. Additionally, the indefinite pronoun τις ('someone', 'anyone') appears as *auncun*, which is equivalent to the Greek pronoun.

The deponent ἔρχομαι entirely matches the verb *venir*, although it doesn't appear in the passive form in OV. At the same time, the preposition πρὸς followed by the personal pronoun in the accusative case ὑμᾶς is correctly translated as *a vous*.

The simultaneity tone of the copulative sentence καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει is fully maintained in OV (*et napporte point ceste doctrine*), whilst the sentence μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν appears as *ne le recevez pas en vostre maison*, where the negative particles *ne* and *pas* correspond to μὴ and the verb in the imperative form *recevez* is equivalent to λαμβάνω (λαμβάνετε). In addition to that, the complement αὐτὸν εἰς οἰκίαν coincides with *en vostre maison*.

The sentence καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε appears as *et ne le saluez point*, which doesn't entirely match the GNT. The verb χαίρω, i.e. 'rejoice', 'to be

glad' (χαίρειν) and the verb λέγω, i.e. 'to say', 'to speak' (λέγετε), is translated as *saluer* ('to salute', 'to greet').

EV	LV	CV
Si aucun vient a vous et n'apporte pas ceste doctrine / ne le recevez point en vostre maison / et ne le saluez point.	Si aucun vient à vous, & n'apporte pas ceste doctrine, ne le recevez point en la maison, & ne le saluez point.	Si quelqu'un vient à vous, & n'apporte point ceste doctrine, ne le recevez point en vostre maison, & ne le saluëz point [Ne luy faites pas d'accueil, & ne mostrez aucun signe d'accointance ne de conionction avec luy].

The sentence *si aucun vient à vous* appears unchanged in the three French versions²⁶, as both Greek and Latin versions coincide: εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς / *si quis venit ad vos*. Additionally, the copulative sentence *et n'apporte point ceste doctrine* is also reproduced by the French translations, with a minor alteration in the negative particle *ne...point*, which appears as the modern version *ne...pas* in EV and LV. It's interesting to notice that the similarities found in this sentence are also due to the affinity showed between the GNT and the Vg, whose translator proposes the version: *et hanc doctrinam non adfert*.

While Olivétan translates *ne le recevez pas en vostre maison*, according to the GNT (μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν), and is imitated both by EV and CV, the LV proposes the following translation: *ne le recevez point en la maison*. Its translators substitute the possessive noun *vostre* for the definite article *la*, which precisely matches the Vg: *nolite recipere eum in domum*, where *in domum* fully corresponds to *en la maison*.

The last copulative sentence (*et ne le saluez point*), which doesn't quite correspond to the Greek and Latin versions (*nec have ei dixeritis*), appears equally reproduced by Catholic and Protestant versions. It is important to emphasise the omission of the conjunction *et* in the Latin text, which is though present in EV and LV. Moreover, Calvin's translation has an additional margin's note, where a more faithful version of the Greek text is to be seen: *Ne luy faites pas d'accueil, & ne mostrez aucun signe d'accointance ne de conionction avec luy*.

26 Calvin uses a synonym: Si quelqu'un vient à vous.

OV	GNT
Car qui le salue il communique a ses oeuvres mauvaises.	ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.

The GNT uses the definite article ὁ followed by the verb λέγω, which combined mean ‘the one who says’. Additionally, the preposition γὰρ (‘for’, ‘because’) is accompanied by the personal pronoun in the dative case αὐτῷ (‘him’ or ‘her’). At the same time, the verb χαίρω follows the personal pronoun, being placed at the end of the period (ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν, i.e. ‘For he that biddeth him God speed’). The adverb *car* in OV is equivalent to the preposition γὰρ, while the pronoun *qui* succeeded by the pronoun *le* (in the GNT, αὐτῷ) and the verb *saluer* (in the GNT, expressed by the verbs λέγω and χαίρω) don’t entirely match the Greek version ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν.

Nevertheless, Olivétan offers a faithful translation in the coordinate sentence *il communique a ses oeuvres mauvaises*. Firstly, the verb κοινωνέω (‘to share’, ‘to participate’) corresponds to *communiquer*, which, when accompanied by the preposition *a*, means ‘to take part in’, ‘to be part of’ or ‘to share someone’s opinions’. As for the nominal syntagm *oeuvres* and its premodifier *ses* and postmodifier *mauvaises*, they match the GNT perfectly: τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.

EV	LV	CV
Car qui le salue il communique a ses oeuvres mauvaises.	Car qui le salué, il communique à ses oeuvres mauvaises.	Car qui le saluë, communique à ses oeuvres mauvaises.

It is interesting to observe that, although EV and LV strictly follow the Vg, they propose an exact reproduction of OV. The sentence *car qui le salue* is entirely translated both in EV (*car qui le salue*) and in LV (*car qui le salué*). Despite the equivalences between the GNT and the Vg, that cause the resemblances among different French translations, the verb *saluer* employed by both Catholic and Protestant versions, doesn’t quite match the Latin verb *dico* (‘to say’, ‘to state’) in the Vg: *qui enim dicit illi*, i.e. ‘for he who says unto him’.

The discrepancies are, however, confined to this single occurrence, considering that the second coordinate sentence of OV (*il communique a ses oeuvres mauvaises*), which appears in CV as *communique à ses oeuvres mauvaises*, is equally translated by both Catholic versions (EV: *il communique a ses oeuvres mauvaises* / LV: *il communique à ses oeuvres mauvaises*) and are also equivalent to the Vg: *communicat operibus illius malignis*.

1:12

OV	GNT
Combien que ieusse plusieurs choses a vous escrire: ie ne les ay point voulu escrire par papier et ancre. Mais iespere de venir a vous / et parler bouche a bouche: affin que nostre ioye soit accomplie.	πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθη διὰ χάρτου καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη ᾗ.

The adjective in the accusative case *πολλὰ* ('many', 'much' or 'abundant') is translated as the nominal syntagm *plusieurs choses* ('many things'). It's interesting to observe that Olivétan begins his translation with the adverb *combien* of the expression *combien que*, which means 'although'.

The verb *ἔχω*, i.e. 'to have', in nominative singular (*ἔχων*), appears faithfully translated in the subjunctive form (*ieusse*). Additionally, the personal pronoun *ὑμεῖς*, in dative (*ὑμῖν*), corresponds to the preposition *a* followed by the personal pronoun *vous*. As for the verb *γράφω* ('to write'), it is also present in OV as *escrire: combien que ieusse plusieurs choses a vous escrire*.

The negative particle *οὐκ* appears as *ne...point*, whilst the verb *βούλομαι* ('to be disposed', 'to intend') is translated as 'to want' (*vouloir: ie ne les ay point voulu escrire*). The preposition *διὰ* corresponds to the preposition *par*. As for the nouns *papier* and *ancre*, they are fully equivalent to the nouns *χάρτης* (*χάρτου*) and *μέλαν* (*μέλανος*) in genitive.

Olivétan translates the adversative sentence *ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς* as *mais iespere de venir a vous*, maintaining its full meaning. Moreover, the copulative sentence *καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι* is also fully reproduced as *et parler bouche a bouche*. As for the last sentence, the conjunction *ἵνα*, which on this passage means 'in order to', appears as *affin que*. The nominal syntagm *nostre ioye* is equivalent to *ἡ χαρὰ ἡμῶν*. Finally, the verb *πληρῶω* ('to fulfill', 'to accomplish') entirely corresponds to *accomplir*, which, like the GNT, is used in the passive voice (*affin que nostre ioye soit accomplie*).

EV	LV	CV
Jay plusieurs choses a vous escrire: et ne lay point voulu escrire par ancre et papier: car iay esperance q ie seray avec vous et parleray bouche a bouche: affin q vostre ioye soit pleine.	Ayant plusieurs choses à vous escrire, ne l'ay voulu faire par encre & papier, car i'ay esperance que ie feray auprès de vous, & parleray bouche à bouche, à fin que vostre ioye soit pleine.	Combien que i'eusse plusieurs choses à vous escrire, ie ne les ay point voulu escrire en papier & encre: mais i'espere de venir à vous & parler bouche à bouche, à fin que nostre ioye soit accomplie.

The sentence *combien que ieusse plusieurs choses a vous escrire* is translated in an exact way in CV, with minor orthographic discrepancies (*Combien que i'eusse plusieurs choses à vous escrire*). It is interesting to notice that, although the adverb *combien* doesn't appear in the GNT, Calvin still reproduces it, taking mainly into account Olivétan's translation. Moreover, the GNT and the Vg coincide in this passage (πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν / *plura habens vobis scribere*), which makes LV and specially EV get closer to the GNT than the Protestant texts: LV: *Ayant plusieurs choses à vous escrire* / EV: *Jay plusieurs choses a vous escrire*.

Additionally, the coordinate sentence *ie ne les ay point voulu escrire par papier et ancre*, again fully reproduced in CV (*ie ne les ay point voulu escrire en papier & encre*), suffers some alterations in the Catholic translations. Firstly, LV proposes the translation: *ne l'ay voulu faire par encre & papier*, which almost entirely matches the Vg (*nolui per cartam et atramentum*), with the exception of the order of the nouns *encre* and *papier* (*cartam et atramentum*). As for EV, it maintains the same order of the nouns (*ancre et papier*) as in LV, but its translator repeats the verb *escrire* (*et ne lay point voulu escrire par ancre et papier*), a strategy employed by OV and CV as well, but which is present neither in the GNT nor in the Vg.

While Olivétan translates the Greek adversative sentence ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς as *mais iespere de venir a vous*, and is imitated by Calvin (*mais i'espere de venir à vous*), both EV and LV propose the translation: *car iay esperance q ie seray avec vous*. They suppress, therefore, the adversative conjunction *mais* and replace it for *car*, which is equivalent to the conjunction *enim* in the Latin text *spero enim me futurum apud vos*. Additionally, the verb *esperer* is substituted by *avoir esperance*.

As for the copulative sentence *et parler bouche a bouche*, which is the same in CV (*& parler bouche à bouche*), is translated in the future tense in EV and

LV (*et parleray bouche a bouche*), according to the structure used in the Vg (*spero enim me futurum apud vos et os ad os loqui*).

Finally, while Olivétan and Calvin translate *affin que nostre ioye soit accomplie*, which strictly follows the GNT (ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη ᾖ), LV and EV replace the pronoun *nostre* for *vostre*, and the adjective *accomplie* for *pleine*, according to the Vg: *ut gladium vestrum plenum sit*.

1:13

OV	GNT
Les enfans de ta soeur esleute te saluent. Amem.	ἀσπάζεται σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

The deponent ἀσπάζεται (ἀσπάζομαι: ‘to greet’, ‘to salute’) followed by the personal pronoun σε (‘you’) entirely matches the French verb *saluer* preceded by the pronoun *te* (*te saluent*).

As for the nominal syntagm τὰ τέκνα, it appears as *les enfans*, while the genitive article τῆς succeeded by the noun in the genitive case ἀδελφῆς (τῆς ἀδελφῆς σου, i.e. ‘of your sister’) are correctly translated as *de ta soeur*. Moreover, the adjective *esleute* (‘the chosen one’) completely corresponds to the adjective in genitive ἐκλεκτῆς.

EV	LV	CV
Les enfans de ta soeur esleute te saluent. Grace avec toy. Amem.	Les enfans de ta soeur esleuë te saluent.	Les enfans de ta soeur Esleuë te saluënt. Amen.

It is interesting to observe that the French versions correspond to each other with minor orthographic differences (EV: *Les enfans de ta soeur esleute te saluent* / LV: *Les enfans de ta soeur esleuë te saluent* / CV: *Les enfans de ta soeur Esleuë te saluënt*). That is once more due to the equivalences between the GNT (ἀσπάζεται σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς) and the Vg (*salutant te filii sororis tuae electae*). It is nevertheless curious to notice that d’Étaples adds an extra sentence in his translation, which doesn’t correspond to any of the studied sources: *Grace avec toy*, i.e. ‘may the grace be with you’. A more profound research showed that the first complete French translation of the New Testament (the *Bible de Barthelemy de Buyer* from 1476, approximately)

presents the same structure (*et grace soit a toi*), whose translation probably dates back to medieval documents²⁷.

CONCLUSIONS

The foregoing analysis of St. John's Second epistle suggests that Pierre-Robert Olivétan used a Greek original as the source for his version. Nevertheless, there are some fragments which reveal a certain influence of the Vulgate. For instance, the end of the third verse (*et charite sera avec nous*), where the translator prefers to employ the noun *charite*, instead of *amour*, that is closer in meaning to the Greek noun ἀγάπη. This phenomenon is quite rare though, as Olivétan is extremely successful in conveying the message transmitted by the original Greek, adapting its phrase structure to the Middle French language, whose orthography and grammar were extremely instable at the time.

Moreover, it was verified that Calvin's translation resembles his colleague's work in a very precise way. Calvin imposed himself the task of reforming Olivétan's bible, according to his own words, but through an accurate scrutiny of this epistle, only a few differences between both versions were found. They were mainly placed in Calvin's margin notes, as though he didn't want to contradict Olivétan's work. The first of them appears in the third verse, where Calvin gives an alternative solution to Olivétan's translation *Pour la verite qui demeure en nous*, by replacing *en nous* for *en vous*. This version, however, matches neither the Greek text nor the Vulgate, but is curiously present in d'Étaples' text. The second modification appears in the seventh verse, where Calvin adds another margin note, giving a different translation for the adjective *πλάνοϛ* (*un tel homme est seducteur [Ou, abuseur, affronteur]*) and somehow avoiding the common Catholic word for the adjective *deceiver*.

Perhaps the most interesting and effective alteration made by Geneva's minister appears in verse 10 in another margin note, where he explains a translation proposed by him as well as by Olivétan (*ne le saluez point*). He gives therefore a very precise and thorough account of the Greek version by writing: *Ne luy faites pas d'accueil, & ne mostrez aucun signe d'accointance ne de conionction avec luy*. These discrepancies and other orthographic contrasts are not sufficient to call Calvin's work revolutionary. His pretensions of having improved the *Bible de Serrières* are, by the analysis of this book, unjustified.

27 See Jean Macho and Pierre Farget, *Bible*. N. T. Français: C'y commence le nouveau testament (Lyon: [Guillaume Le Roy pour] Barthélemy Buyer, 1478).

Therefore, his endeavors reside mainly in the revision and reorganization of Olivétan's production.

As for the Catholic versions, both Lefèvre d'Étaples' and Leuven's translations show a continuous dependency on the Vulgate. The two versions are quite faithful to Saint Jerome's work, according to the evidence found in almost all of the verses. There are, however, some disparities between them, in which Leuven's version show a more exact translation of the Latin text. A good example of this phenomenon is verse 12, where d'Étaples repeats the verb *escrire* twice, whilst Leuven's version uses it only once, exhibiting the same strategy of Saint Jerome.

Another interesting feature of d'Étaples translation is that he sometimes shows a certain influence of the Greek text, as it was verified in verse 10, where the sentence *ne le recevez point en vostre maison* is closer in meaning to the Greek sentence *μη λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν* than *nolite recipere eum in domum*, even though it represents a small modification compared to Leuven's version (*ne le recevez point en la maison*). Nevertheless, it is important to emphasise that distinctios of this type are rather scarce and unimportant in John's Second epistle, which, if extended to other New Testament's books, might discredit Sorbonne persecution to d'Étaples 1523 *Nouveau Testament* and 1528 *Bible d'Anvers*.

The comparison of all versions of John's Second Epistle shows that the French translations, despite their different background and the divergent intentions of their translators, do not exhibit major discrepancies in strategies, techniques and translational choices among them. The constant similarities encountered between the Greek New Testament and the Vulgate permit us to deduce that they represent the main cause of a lack of diversity among these specific translations, which can be found in the Old Testament. Thus, while Olivétan' text is quite similar to Calvin's, it also bears a strong resemblance to d'Étaples' and Leuven's translations, with generally few distinctions that, most of the time, coincide with the existing differences between the two original sources.

BIBLIOGRAPHY

- Aland, Barbara and Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini and Bruce M. Metzger, ed. *Novum Testamentum Graece*. 28th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- Benedict, Philip. "Calvin et la transformation de Genève." In *Calvin et le Calvinisme: cinq siècles d'influences sur l'Église et la société*. Edited by Martin E. Hirzel and Martin Sallmann. Geneva: Éditions Labor et Fides, 2008.
- Calvin, Jean. *Le Nouveau Testament, c'est à dire, la nouvelle alliance de nostre Seigneur Jesus Christ. Reveu de nouveau, et corrigé sur le grec par l'avis des ministres de Geneve*. Geneva: Richard Neudin, 1561.
- Étaples, Jacques Lefèvre d'. *Le nouveau testament de nostre seigneur et seul sauveur Jesus Christ. Les noms des livres contenuz au Nouveau Testament [table de 34 lignes]. Ce nouveau testament a esté de nouveau imprimé en telle grosse lettre que vous voyez, pour plus aysement et facilement lire une tant sainte lecture. Avec une briefve table des plus singulieres et necessaires matieres comprises en iceluy*. Neuchâtel: Pierre de Vingle, 1534.
- Grave, Bartholomy de, Antoine Marie Bergagne, and Jean de Uvaen, ed. *La Sainte Bible nouvellement translatee de latin en françois, selon l'édition latine, dernièrement imprimée à Louvain, reveue, corrigée & approuvée par gens sçavants, à ce députez: à chascun chapitre sont adjouctez les sommaires, contenant la matière du dict chapitre, les concordances, & aucunes apostilles aux marges*. Leuven: Bartholomy Grave, 1550.
- Lortsch, Daniel. *Histoire de la Bible en France, suivie de fragments relatifs à l'histoire générale de la Bible*. Paris: Société biblique britannique et étrangère, 1910.
- Lovy, Pierre. "Lefèvre et son Nouveau Testament." In *Le Nouveau Testament de Jacques Lefèvres d'Étaples: édition intégrale de l'exemplaire de Nice*, edited by Antonin Blanchi. 11-17. Nice: Serre Éditeur, 2005.
- Macho, Jean, and Pierre Farget. *Bible. N. T. Français: Cy commence le nouveau testament*. Lyon: [Guillaume Le Roy pour] Barthélemy Buyer, 1478.
- Mackenney, Richard. *La Europa del siglo XVI: Expansión y conflicto*. Madrid: Akal, 1996.

- Olivétan, Pierre-Robert. *La Bible qui est toute la sainte escriture. En laquelle sont contenus, le Vieil Testament et le Nouveau, translatez en Francoys. Le Vieil, de Lebrieu: et le Nouveau, du Grec. Avec deux amples tables, une pour l'interpretation des propres noms : lautre en forme d'indice, pour trouver plusieurs sentences et matieres. Le volume de tous les livres apocryphes, contenus en la translation commune, lesquelz navons point trouvez en Ebrieu ny en Chaldée.* Neuchâtel: Pierre de Vingle, 1535.
- Roussel, Bernard, and Guy Bedouelle. *Le Temps des Réformes et la Bible.* Paris: Éditions Beauchesne, 1989.
- Tvveedale, Michael, ed. *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam.* London: The Bishops' Conference of England and Wales, 2005.
- Wim, François. "The Catholic Church and the Vernacular Bible in the Low Countries: A Paradigm Shift in the 1550s?" In *Discovering the Riches of the Word Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe*, edited by Sabrina Corbellini, Margriet Hoogveliet, Bart Ramakers. 234- 281. Groningen: Brill, 2012.

A SUPERAÇÃO DO GNOSTICISMO NA TEORIA DA CRIAÇÃO DE LEONARDO COIMBRA

SAMUEL DIMAS

Universidade Católica Portuguesa

RESUMEN / RESUMO

A filosofia espiritualista portuguesa encerra uma forte influência do pensamento místico das religiões orientais e do pensamento gnóstico desenvolvido no período helênico. Esta presença do gnosticismo caracteriza-se por um dualismo antropológico, em que o corpo é concebido como o cárcere da alma, e por uma cisão ontológica e cosmológica, em que o mundo sensível é concebido como uma realidade aparente e maligna.

Nos períodos da Galécia e da Lusitânia a influência gnóstica situa-se no contexto do diálogo com a patrística e da apologética contra correntes de pensamento como o maniqueísmo e o origenismo. No período do al-Andalus e da fundação da nacionalidade o gnosticismo manifesta-se por via da presença do neoplatonismo nas culturas islâmicas e hebraicas e na cultura cristã em torno do debate acerca do mundo como resultado da criação ou da emanção.

A contemporaneidade vai retomar estes debates, regressando aos temas maniqueístas da cisão no Ser e da oposição entre o espírito e a matéria. Assistimos à recuperação da noção de dupla criação de Orígenes e Gregório de Nissa, para conciliar a teoria platónica da pré-existência das almas com a teoria judaico-cristã da criação *ex nihilo*. Encontramos a negação do carácter histórico da revelação divina e do mistério da ressurreição do corpo. Identificamos a tese cosmológica do movimento cíclico de *egressus* e *regressus* como forma de retorno à Origem da realidade divina decaída.

Palabras clave / Palavras Chave: Gnosticismo, Filosofia portuguesa, Maniqueísmo, Origenismo, Leonardo Coimbra.

ABSTRACT

Portuguese spiritualist philosophy encapsulates a strong influence from the mystic thinking of Eastern religions and the Gnostic thinking posited during classical Greece. This presence of Gnosticism gets characterised by an anthropological dualism in which the body is conceived as the prison of the soul and, through an ontological and cosmological divide, the perceivable world emerges as both an apparent and a malign reality.

In the times of Galesia and Lusitania, this Gnostic influence derived from the context of dialogue with the patristic and of apologetics against schools of thought bound up with Manichaeism and Origenism. In the period of al-Andalus and the founding of the nation of Portugal, Gnosticism expressed itself through the presence of Neo-Platonism in the Islamic and Hebrew cultures and in their debates about whether the world began as a result of creation or emanation.

Contemporary thinking has been resuming these same debates, returning to the Manichaean themes of division in the Being and the opposition between spirit and matter. We thus witness a resumption of the notion of the duality of creation of Origen and Gregory of Nyssa, designed to conciliate the Platonic theory about the pre-existence of souls with the Judeo-Christian theory *creatio ex nihilo* (creation out of nothing). We correspondingly encounter the negation of the historical character of divine revelation and the mysteries around the resurrection of the body. We may thus identify the cosmological thesis as to the cyclical movement of *egressus* and *regressus* as a means of returning to the Origen of the fallen divine reality.

Keywords: Gnosticism, Portuguese philosophy, Manichaeism, Origenism, Leonardo Coimbra

I. INTRODUÇÃO: A FILOSOFIA DE LEONARDO COIMBRA ENCERRA UMA GNOSE CRISTÃ?

A filosofia espiritualista luso-brasileira encerra uma forte influência do pensamento místico das religiões orientais e do pensamento gnóstico desenvolvido no período helenista, retomado na época medieval e na época moderna, a partir da simbologia da era do terceiro reino final de Joaquim da Flora, constituindo-se sob a forma milenarista e messiânica de imanentização escatológica do reino na história com a divinização da sociedade, por contraposição com a noção cristã de dinamismo teleológico na direção escatológica de perfeição trans-histórica e sobrenatural¹. A visão gnóstica da imanentização da

1 Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, trad. José Viegas Filho (Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982), 85.

escatologia do Reino de Deus estará presente nos milenarismos do Pe. António Vieira e de Agostinho da Silva com a ideia de um quinto império ou terceiro reino final sem a necessidade da autoridade religiosa institucional e da mediação sacramental da graça.

Esta presença do gnosticismo caracterizase, não apenas pela noção religiosa que faz depender a salvação de um conhecimento adquirido por revelação sobre a essência de Deus e sobre o sentido do cosmos e da vida humana, mas também por um dualismo antropológico, em que o corpo é concebido como o cárcere da alma, e por uma cisão ontológica e cosmológica, em que o mundo sensível é concebido como uma realidade aparente e maligna. Na perspetiva dos gnósticos valentinianos, a redenção do homem é apenas interior e espiritual, não abrangendo a alma inferior e o corpo, e significa o conhecimento daquilo que era o homem antes da queda, para que possa renascer e regressar à sua condição originária². A visão gnóstica da metafísica degradativa e da cisão na unidade divina estará presente nas filosofias da saudade de autores como Teixeira de Pascoaes e Sampaio Bruno.

A montante, no contexto da herança patrística presente no território da Galécia e da Lusitânia, a crítica a este dualismo estará presente nas apologias de Potâmio de Lisboa e de Paulo Orósio em diálogo com Santo Agostinho contra o maniqueísmo, o origenismo e o priscilianismo. No período do al-Andalus e da fundação da nacionalidade portuguesa o gnosticismo manifesta-se por via da presença do neoplatonismo nas culturas islâmicas e hebraicas e na cultura cristã em torno do debate acerca do mundo como resultado da criação ou da emanação. Estas noções de desvalorização do mundo sensível, presente no movimento emanativo, e de libertação da alma da prisão do corpo estarão presentes em autores como Al-Farabi, Avicena e Averróis, no contexto islâmico, e em autores como Maimónides, Algazel, no contexto Judaico³.

Na época medieval a teoria dualista gnóstica é difundida pelos cátaros e albigenses, contra os quais se dirigiu a pregação das ordens mendicantes, em concreto dos dominicanos e franciscanos, com destaque para Santo António de Lisboa. Na modernidade o dualismo gnóstico vai estar presente, por exemplo, na oposição entre as noções de imortalidade da alma e ressurreição do corpo, na oposição entre *res cogitans* e *res extensa*, na oposição entre a providência divina e a liberdade humana, na predeterminação da ordem do mundo e nas formas

2 Santo Ireneu, *Adversus haereses libri quinque*, I, 21, 4, em *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 7 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1857), 664C-666A.

3 Samuel Dimas, Renato Epifânio, Luís Lóia (coord.), *Redenção e Escatologia: Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa - Época Medieval, Tomo 1* (Paris: Nota de Rodapé, 2015), 161-268.

imanentistas e panteístas de conceber a relação entre o Uno e múltiplo, com destaque para autores como Paracelso, Espinosa, Leibniz, Schelling e Berdiaev.

Pela crença no progresso indefinido e na possibilidade de absoluto domínio do mundo, o gnosticismo vai estar presente também nas correntes utópicas e ideológicas de criação de um novo mundo ou de instauração do Terceiro Império do Espírito e da completude, com os símbolos do super-homem positivista de Comte, do super-homem comunista de Marx e do super-homem dionísio de Nietzsche, representativos do homem novo divinizado, liberto do pecado original pela força intelectual e pela vontade de poder. A gnose moderna das filosofias da história, como a de Hegel, faz desaparecer o *mysterium* do mundo pela elevação do logos à transparência e clareza completa e promove a imanentização da ideia cristã de completude, substituindo a origem da constituição e organização da realidade no ser-divino transcendente por uma ordem do ser imanente ao mundo, cuja completude é apenas do âmbito do poder da ação humana⁴. Tal como destaca Eric Voegelin, não é difícil conceber que a ideia nacional socialista do Terceiro Reino (*Dritte Reich*) da profecia milenarista de Hitler derive da especulação de Joaquim da Flora transmitida na Alemanha pela ala anabatista da reforma por via do cristianismo joanino e gnóstico de Fichte, Hegel e Schelling⁵.

A contemporaneidade vai retomar estes debates, regressando aos temas maniqueístas da cisão no Ser e da oposição entre o espírito e a matéria. Assistimos à recuperação da noção de dupla criação de Orígenes e Gregório de Nissa, para conciliar a teoria platónica da pré-existência das almas com a teoria judaico-cristã da criação *ex nihilo*. Encontramos a negação do carácter histórico da revelação divina e do mistério da ressurreição do corpo. Identificamos a tese cosmológica do movimento cíclico de *egressus* e *regressus* como forma de retorno à Origem da realidade divina decaída.

A obra do filósofo português Leonardo Coimbra é herdeira deste debate entre a visão histórica e sacramental do mundo, concebido como fruto da superabundância do amor criador de Deus, e a visão gnóstica do mundo, concebido como fruto de uma ação maligna e de uma cisão degradativa de Deus. A sua teoria cosmológica, que encerra a noção platónica de uma preexistência dos mundos espirituais e das almas e a noção neoplatónica e cristã da queda ou cisão na relação de comunhão originária com o Ser, parece indiciar uma presença das ideias gnósticas, que afirmam a relação entre o esforço teorético, contemplativo

4 Eric Voegelin, *Ciência, Política e Gnose*, trad. Alexandre Franco de Sá (Coimbra: Ariadne editora, 2005), 108.

5 Voegelin, *Nova Ciência*, 88.

e ético do homem e a providência da Graça de Deus, como condição de libertação do homem desta situação existencial de êxodo para a plenitude espiritual da Origem.

Poderemos identificar na filosofia da criação e da redenção de Leonardo Coimbra, que recusa a noção judaico-cristã de criação *ex nihilo*, essa perspectiva dualista da gnose cristã de oposição entre o mundo inteligível e o mundo sensível e de libertação da alma do cárcere do corpo para a condição preexistente anterior à queda, ou uma perspectiva redentora por via de uma restauração integral da Criação à maneira da apocatástase de Orígenes, que não significa uma fuga do mundo, mas sim a consumação do próprio mundo na eternidade divina? Ou há ainda uma noção de completude que não se dá na *visio beatifica* e na consumação sobrenatural escatológica após a morte, pela Graça, mas que se dá pela restauração do próprio mundo, por via do dinamismo imanente do progresso histórico e científico, à maneira das utopias gnósticas da Modernidade de Tomás Morus, Comte, Condorcet e Marx, desenvolvidas a partir da especulação das idades do mundo do monge medieval Joaquim da Flora⁶?

Em Leonardo Coimbra há uma gnose pagã, há uma gnose helénico-cristã, há uma gnose messiânico-positivista, há uma superação da gnose, ou há uma posição crítica explícita contra as formas sistemáticas dualistas ou monistas de pensar, que violentam e distorcem o ser, concebendo a utopia da imanentização do *eschaton* na história? Haverá em Leonardo Coimbra a necessidade de redivinização do mundo pela perspectiva monista de obter um domínio sobre o conhecimento da transcendência que supere o conhecimento proporcionado pela *cognitio fidei*, à maneira da gnose intelectual de Hegel e Schelling, ou à maneira emocional de conceber a presença divina na alma humana dos sectários paracleticos, ou ainda à maneira volitiva da redenção ativista da sociedade dos revolucionários Comte e Marx?

Leonardo Coimbra substitui a noção de transcendência da fé cristã por essas formas imanentes de participação na essência divina que constituem o núcleo da escatologia imanentista, ou preserva a noção de alteridade do Mistério de Deus que se revela como Excesso e cujo conhecimento não é de perfeita adequação mas de misteriosa inadequação, exigindo o recurso à revelação da fé e à razão poética metafísica? A direção da sua teoria da criação e da redenção é para o trabalho místico de auto-salvação rumo à criação do paraíso terrestre, saciando a saudade do paraíso original perdido, ou é para a colaboração no ato contínuo de criação divina que em relação à condição existencial da humanidade

6 Voegelin, *Nova Ciência*, 94-100.

tem a sua consumação na realidade escatológica do Paraíso futuro da vida celestial?

II. A GÉNESE DO GNOTICISMO NA CULTURA OCIDENTAL E O COMBATE ÀS SUAS TEORIAS NO CONTEXTO FILOSÓFICO CRISTÃO DA CULTURA MEDIEVAL PORTUGUESA

Podemos reconhecer a prefiguração do gnosticismo nos movimentos órfico-pitagóricos que começam a esboçar-se na cultura grega do séc. VI a. C., os quais, depois de sintetizados pelo platonismo, entram em contato, por via das conquistas de Alexandre Magno (333-323 a. C.), com as religiões cósmicas do Egito e do Oriente e com a sua configuração mítica do real, que inclui elementos mágicos e astrológicos. Mas o pensamento gnóstico terá o seu apogeu no helenismo, entre meados do séc. I d. C. e meados do séc. III d. C., resultando da confluência de correntes como o platonismo, o filonismo, o neopitagorismo, o judaísmo heterodoxo e o cristianismo e da procura de unificação da astrologia, da magia, da filosofia, da religião e da ciência para a constituição de uma sabedoria superior, de ordem contemplativa, dirigida ao conhecimento dos mistérios de Deus.

Depois do seu apogeu em figuras como Marcião, Valentim, Basíledes e Carpócrates a gnose irá reaparecer de forma poderosa, antes de meados do séc. III, sob a forma do mandeísmo na cultura da Mesopotâmia e sob a forma de maniqueísmo na cultura Persa. É contra esta corrente heterodoxa que irão reagir, em primeiro lugar, os escritores canónicos, como São Paulo e São João, e depois os padres da Igreja como Ireneu e Santo Agostinho. Pelo meio não podemos deixar de destacar as figuras de Clemente de Alexandria e Orígenes que, ao procurarem conciliar alguns valores da gnose com o cristianismo, não deixaram de contribuir para o desenvolvimento de uma gnose cristã.

Nos territórios ibéricos da Galécia e da Lusitânia, a influência gnóstica situa-se no contexto do diálogo com a patrística e da apologética contra correntes de pensamento como o maniqueísmo e o origenismo. O que está em causa no debate teológico do séc. IV, para o qual contribuiu Potâmio, primeiro bispo conhecido de Lisboa (*Olyssipo*)⁷, é a sistematização racional da paradoxal verdade revelada acerca de uma divindade que é Unidade e Trindade e que, sem

7 Faustino e Marcelino, *Adversus Damasum Libellus Precum Ad Imperatores*, IX, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 13 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1845), 89.

perder a sua eterna mutabilidade e transcendência, convive com os homens através da presença histórica na pessoa de Jesus Cristo.

Assumir racionalmente a encarnação de Deus ou a ressurreição do Logos encarnado exige uma reformulação da noção de natureza humana, em que convergem harmoniosamente matéria e espírito, corpo e alma, liberdade e racionalidade, tempo e eternidade. São verdades que partem de uma tradição judaico-cristã, cuja antropologia não é a da cisão entre sensibilidade e espiritualidade, desenvolvida pelas correntes gnósticas, e cujo discurso e entendimento não se enquadram na fixidez lógica dos princípios de identidade e não-contradição da filosofia grega⁸.

Embora haja alguma ambiguidade na forma como a sua argumentação transita da essência de Deus para a substância natural⁹, devido ao uso de categorias da revelação cristã, não se vislumbra em Potâmio de Lisboa a noção gnóstica do Mundo como emanção do Deus cindido ou diminuído, que o Logos viria restaurar, promovendo, em relação com o esforço noético e ético humano, o movimento de *regressus* para a Unidade indiferenciada originária, como, por exemplo, acontece nas soluções neoplatônicas da época e nas soluções modernas do panteísmo espiritualista de autores como Schelling, suprimindo o princípio material de individualização e regressando tudo a uma consciência pura que não se conhece a si mesma nem é concebível¹⁰.

No território hispânico da Galécia, que tinha como capital *Bracara Augusta*, proliferam correntes religiosas heréticas oriundas do movimento redentor do gnosticismo e do seu dualismo maniqueísta, nomeadamente, o *priscilianismo*, que difundia a sua rigorosa ascese, assente na noção de desvalorização do mundo criado e o *origenismo*, que defendia uma escatologia de salvação universal e uma perspectiva imanente da restauração da unidade divina. O Bispo Paulo Orósio (380 e 385) vai debater-se com estas questões acerca da relação entre a natureza e a graça, a ascese mística de inspiração gnóstica e a fé cristã, o dualismo platónico e neoplatónico da alma e do corpo e a noção judaico-cristã da ressurreição da carne, o pecado original e a onnipotência divina.

Nesse sentido, no contexto da sua fuga para África, desloca-se para Hipona em 414 e, a pedido de Santo Agostinho, redige a obra *Consultatio sive commo-*

8 Paula Oliveira e Silva, “Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I, ed. Pedro Calafate (Lisboa: Editorial Caminho, 1999), 46.

9 Potâmio de Lisboa, *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, 26 (13), in Potâmio de Lisboa, *Obras*, ed. José António Gonçalves e Isidro Lamelas (Lisboa: Alcalá, 2012), 118.

10 Antero de Quental, “Carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886”, in *Cartas*, vol. II, ed. Ana Maria Almeida Martins (Açores: Editorial comunicação - Universidade dos Açores, 1989), 786, 941.

notorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum, na qual considera Prisciliano como mais nefasto que os maniqueus, por fundamentar no Antigo Testamento a ideia de que as almas preexistentes, depois de exortadas pelos anjos malignos e após ciclos sucessivos, dão consigo aprisionadas pelos princípios do mal e obrigadas a juntarem-se aos corpos, residindo aí a sua condenação¹¹.

No entanto, apesar desta associação de Prisciliano ao maniqueísmo, feita por Paulo Orósio e Santo Agostinho, é hoje consensual que há uma distinção entre as ideias de Prisciliano, fortemente influenciadas pela dualidade e antinomia bíblicas de luz/trevas e bem/mal e pelas práticas da mística dos padres do deserto e da ascética eremítica oriental, e as ideias e práticas heterodoxas e heréticas, entretanto divulgadas pelos priscilianistas, com o regular recurso à leitura apócrifa, a inclusão de rituais mágicos e a renúncia do corpo e das coisas materiais, a partir do pressuposto acerca da criação demoníaca do mundo e do homem¹². Apesar disso, não podemos deixar de identificar na obra e ação de Prisciliano uma influência da corrente gnóstica, centrada no dualismo cosmológico, antropológico e soteriológico de contraposição entre o reino espiritual da luz, a que se acede pela revelação ascética só acessível a alguns iluminados, e o reino mundano e material das trevas que, pelas paixões, aprisiona a alma da gente comum.

Ao mesmo tempo que admite veementes condenações contra a idolatria das seitas e crenças pagãs, o autor dos *Tratados* recupera concepções facilmente associáveis à heresia gnóstica¹³, com o recurso a uma literatura apocalíptica e a uma cosmovisão dualista assente na luta entre potências espirituais primordialmente opostas, como se comprova pela leitura do *Livro sobre a Fé e sobre os Apócrifos*. É recorrente o recurso de Prisciliano aos apócrifos para defender a necessidade de afastamento do mundo, como podemos verificar, por exemplo no *Tratado da Páscoa*: “(...) nada há de mais útil para o homem do que recusar, em cada dia, as coisas que são amigas do século e resguardar os preceitos da divina instituição, tendo dito o apóstolo: toda a amizade com o mundo é inimiga de Deus”¹⁴.

11 Paulo Orósio, *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum*, 2, in *Comonitório & Livro Apologético*, ed. José Carlos Miranda (Lisboa: Alcalá, Faculdade de Teologia da UCP, 2005), 111-112.

12 Ramón Trevijano, *Patrología* (Madrid: BAC, 2009), 344-345.

13 Prisciliano, “Livro Apologético”, in *Tratados*, ed. Ricardo Ventura (Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2005), 36.

14 Prisciliano, “Livro”, 127.

III. O DUALISMO ONTOLÓGICO E ANTROPOLÓGICO DO PENSAMENTO GNÓSTICO E O MONISMO EMANATIVO DA SUA COSMOLOGIA E ESCATOLOGIA

O Gnosticismo constitui-se no helenismo tardio como uma corrente religiosa que resulta da confluência das teogonias míticas da antiguidade cristã, do platonismo, do judaísmo e do cristianismo, com o objetivo de conduzir o homem à salvação mística, proporcionando um conhecimento da interioridade espiritual do gnóstico e da divindade consubstancial com essa interioridade. O ato cognoscitivo do gnóstico possui importância soteriológica e ôntica, na medida em que o reconhecimento da interioridade espiritual despertado pela revelação divina permite ao gnóstico distinguir entre o bem e o mal, a luz e as trevas como esferas ônticas e dessa maneira ter uma ação ética e uma prática cultural em conformidade, a qual pode passar por ritos mágicos.

De acordo com a configuração mítica da realidade defendida pelo gnosticismo, existe um dualismo radical entre a esfera divina espiritual e boa, a esfera do *pleroma* com os seus seres luminosos ou *eons*, e a esfera inferior do cosmos criado pelo demiurgo com os seus arcontes, a matéria e os homens. Há uma distinção entre a divindade suprema e o demiurgo inferior, que é concebido como ignorante e antidivino. Para esta perspectiva gnóstica, o demiurgo surge como uma divindade que às ordens do Deus bom erige o cosmos para realizar a purificação da luz absorvida pelas trevas.

Os poderes demiúrgicos criam o corpo humano no qual fica aprisionada uma centelha de luz divina que é o eu espiritual do homem e uma potência enxertada neste para adormecer o seu espírito e retê-lo no mundo das trevas. O gnóstico reconhece-se, por um lado, como um ser constituído por *pneuma*, *nous* e *psiquê*, e, por outro lado, como um ser constituído por um corpo ligado à potência demoníaca. De acordo com as teorias gnósticas sírias e egípcias, um ser divino sofre uma queda do reino da luz e dá origem aos poderes criadores, ao mundo e ao homem. O mal surge por emanção do reino da luz através de uma trágica queda.

Se para umas perspectivas todos os homens têm uma centelha de luz, para outras, os homens são divididos em duas classes: a) aqueles que levam em si a centelha de luz e alcançam a salvação retornando ao reino da Luz (*pneumáticos*); b) aqueles que não possuem nenhuma centelha de luz e estão destinados à perdição, porque estão dominados pelo elemento material destinado à aniquilação (*hilicos*). Por exemplo, os discípulos de Valentim introduzem a classe intermédia dos *psíquicos* que podem alcançar uma salvação relativa enquanto vivem de acordo com as prescrições da Igreja. A teoria da metempsicose ou

transmigração da alma aparece em inúmeros testemunhos dos vários grupos, pois constitui-se como importante para a sucessiva libertação das centelhas de luz. A luz caída é despertada no pneumático pela revelação gnóstica, começando a fase de ascensão para a escatologia individual e universal, o que implica, em termos éticos, um rigoroso ascetismo. A estas práticas morais está subjacente o dualismo antropológico do gnosticismo entre espírito e matéria e a repulsa em relação ao criador do mundo concebido como anti-divino.

De acordo com o pensamento gnóstico há uma primazia da escatologia individual como redenção definitiva pela ascensão da alma após a morte através das esferas planetárias e cuja preparação pode ser feita através de práticas rituais e mágicas. No entanto, a escatologia individual não está desligada da esperança na reintegração de toda a luz caída, que chegará no final do mundo com a separação definitiva entre o divino e o não divino. O dualismo gnóstico entre espírito e matéria exclui a esperança numa renovação escatológica de toda a criação e exclui a esperança na ressurreição corpórea, tal como é defendida pelo Cristianismo.

De uma forma geral, podemos dizer que a cosmologia gnóstica influenciada pelos textos bíblicos divide a realidade na esfera superior de Deus eterno, que é princípio do bem, e a esfera da matéria eterna, que é princípio do mal, havendo entre elas a esfera intermédia do *pleroma* ou mundo povoado por *eons*. Este esquema tripartido procura resolver o problema da relação entre o Uno e o múltiplo e o problema da origem do mal: o mundo não foi criado por Deus, Princípio Supremo e Abismo Insondável, porque é espiritual e não poderia criar a matéria, mas por um dos seus *eons*, o Demiurgo, que é o criador do céu e da terra e de todas as criaturas que aí habitam.

O Demiurgo fez o homem como terrestre ou *hílico* e soprou nele a sua própria substância *psíquica*. Por outro lado, a companheira do Demiurgo, de nome Hachamoth, insuflou no homem uma parte de substância espiritual ou pneumática, que permanecerá prisioneira da materialidade e, por essa razão, o homem sofre e suspira incessantemente por Deus. Perante este clamor, outro *eon* desceu em corpo aparente ao nosso mundo para libertar o espírito do homem da prisão da matéria. Esse *eon* é Jesus Cristo que proporciona a redenção do homem no duplo aspeto de iluminação e salvação, conhecimento e vida.

Esta mistura entre mitologia, platonismo, hebraísmo e cristianismo procurava elevar o crente à contemplação mística e à posse da verdade e essência divinas, exaltando a razão e os sentimentos pela promessa de redenção do mal do mundo e de elevação do homem à realidade superior da vida eterna. Mas esta posição, distorcendo os dados essenciais do dogma cristão, conduzia à destrui-

ção da comunidade dividindo-a em duas classes, a dos eleitos, perfeitos ou *psíquicos* e a dos pobres de espírito ou *hílicos*. Por outro lado também eram negados os atributos de Deus, que não é considerado criador do homem nem onipotente em relação ao mal. Para além disso, a aspiração do homem à salvação exige o aniquilamento da corporeidade e a libertação do mundo terreno que é mau.

O processo libertador da gnose incide no conhecimento, sem o qual não é possível a salvação. A gnose significa na era clássica o próprio conhecimento ou ciência, mas na época helenística, com o hermetismo e a magia que prometem o conhecimento dos segredos da natureza e o poder sobre ela, e com as religiões místicas que prometem aos espíritos insatisfeitos a salvação e a redenção para verdade de um Deus insondável só alcançável pela revelação, a gnose adquire as seguintes características: forma de conhecimento da verdade (ἀλήθεια) e da essência (οὐσία) divinas, que não é fruto do trabalho metódico do espírito (νοῦς) ou da razão (λόγος), mas é dádiva iluminativa, é dom de visão extática ou mística, colativo da imortalidade e natureza divinas.

Neste sentido, como adverte Joaquim Cerqueira Gonçalves, trata-se de um conhecimento revelado, mas no sentido de uma solução natural e hostil a qualquer manifestação sobrenatural, ou seja um conhecimento revelado mas não religioso, porque distante do corpus revelado e do depósito da fé: a gnose diferencia-se da teologia cristã, porque pretende unir-se à partícula divina aprisionada no corpo humano por via de um conhecimento intuitivo e de uma experiência direta, ao passo que a interpretação cristã da racionalidade humana, sem deixar de ser uma experiência interior, está intencionalmente dirigida para o mundo e para Deus, sendo a redenção mais do que um exercício gnosiológico um dom da fé em Jesus Cristo¹⁵. Tanto a gnose como o cristianismo falam de revelação que remete para a transcendência, mas no caso da gnose o processo do conhecimento significa a transformação do ser humano na partícula divina que nele estava prisioneira, reduzindo-se esse processo ao plano de um monismo ou panteísmo. Para o conhecimento gnóstico, o objetivo é libertar o ser humano da condição negativa e trágica em que se encontra, subtraindo-o a tudo o que não seja essa centelha divina, ou seja, eximindo-se do mundo e de toda a realidade maligna que está fora dessa centelha divina. O movimento de transcendência é mais regressão do que desenvolvimento e ação colaboradora com Deus no ato contínuo da Criação. A gnose apenas poderia admitir uma

15 Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem* (Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2011), 435.

religião natural, sem o Deus revelado e encarnado no Mundo, reduzindo-se a uma técnica que permitisse o regresso à origem de diluição com o divino¹⁶.

Ao contrário da gnose que concebe a realidade do mundo como uma necessária alienação e a transcendência como uma libertação dessa queda ou cisão originárias, a teologia cristã concebe a vida humana como um processo de transcendência que não significa a libertação ou ascensão de níveis materiais e inferiores de ser, mas sim a comunhão com o Transcendente que tomou a iniciativa de conceder gratuita e amorosamente o ser e as orientações para fazer esse percurso. Ao privilegiar a inteligência, a gnose está mais próxima da filosofia grega de teor necessitarista, do que da filosofia cristã, de teor voluntarista que promove a paradoxal conciliação entre a providência e a liberdade. Para o conhecimento cristão Deus é uma Unidade diferenciada ou trinitária que manifesta essa estrutura no próprio mundo criado pelo que a relação diferenciada entre Deus, homem e Mundo é essencial e não acidental, é fruto da superabundância do amor trinitário e não é fruto de uma degradação do Espírito divino. O conhecimento de Deus dá-se de forma analógica e encerra o exercício da vontade e da liberdade que, em última instância, é atribuído ao próprio Deus¹⁷.

Ao contrário da interpretação gnóstica ariana da passagem evangélica de João 14, 28 (“Aquele que me enviou é maior do que eu”), segundo a qual Deus Pai seria superior ao Filho, a teologia cristã considera que as pessoas divinas da Trindade estão ao mesmo nível ontológico e a sua diferença não se constitui por um processo de degradação, pelo que o Verbo incarnado não fica diminuído por assumir um corpo, pois a matéria não representa o último elo da alienação, mas é fruto da vontade criadora de Deus. Como defende Potâmio de Lisboa, em fidelidade à ortodoxia de Niceia, o fato de haver uma ordenação no seio da Trindade não significa que haja uma distinção de substâncias¹⁸.

A tese do arianismo parte da doutrina de Orígenes, tradicional em Alexandria, que considerava o Pai, o Filho e o Espírito Santo como três hipóstases (ὑπόστασις), isto é, realidades individuais subsistentes, distintas entre si, mas subordinadas umas às outras, embora participando de uma só natureza divina. O presbítero alexandrino Ario (n. 256 - m.336) vai acentuar o subordinacionismo, considerando que o Pai seria uma mónada absolutamente transcendente em relação ao filho, que seria inferior e distinto dele, não só por hipóstase, mas também por natureza. Este debate viria a ser concluído no

16 Gonçalves, *Itinerâncias*, 437.

17 Gonçalves, *Itinerâncias*, 437.

18 Potâmio de Lisboa, *Epistula ad Athanasium*, 6, in Potâmio, *Obras*, 92.

Concílio Ecuménico de Niceia em 325 com a fórmula de fé na qual se condenam as proposições arianas e se defende o Filho como ὁμοούσιος ou consubstancial ao Pai, e não como mera criatura capaz de fazer o bem e o mal¹⁹: Jesus Cristo é o Filho gerado do Pai, ou seja, da mesma essência, da mesma substância, ou *consubstancial ao Pai* (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ), por quem todas as coisas foram feitas, no céu e na terra e por nós homens e por nossa salvação encarnou, padeceu e ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus e um dia virá julgar os vivos e os mortos²⁰.

Ao contrário da metafísica da degradação e da queda, a metafísica da criação remete para uma causa divina da qual resultou o mundo como realidade boa, pelo que o mal não pode adquirir proporções metafísicas como na perspectiva gnóstica do maniqueísmo, mas é considerado como resultado da liberdade humana que contém as raízes da virtude e do pecado. Se o mundo material representa para a gnose o último estágio da imperfeição e da degradação de que importa a libertação, para a perspectiva cristã o mundo constitui-se como a realidade outra não concebível pelo monismo e pelo dualismo gnóstico porque sempre definido como algo negativo²¹.

Na perspectiva gnóstica, a mesma necessidade que deu origem ao múltiplo do mundo e dos homens preside à necessidade de regresso destes à sua condição originária em que se diluirão no *Absolutus*, a qual é garantida para os *pneumáticos*, possível para os *psíquicos* e impossível para os *hílicos* a não ser após sucessivos processos de reencarnação. Mas neste processo salvífico não há lugar para o dom e para a graça, como não há lugar para o esforço e para o mérito. Para a teologia cristã só se pode falar de libertação do pecado de que o homem é o autor, pois o cosmos é uma realidade com que ele está em comunhão na esperança da consumação escatológica final²².

IV. A SUPERAÇÃO DO GNOSTICISMO NA TEORIA DA CRIAÇÃO DE LEONARDO COIMBRA

A filosofia da criação e da redenção de Leonardo Coimbra contém alguns aspetos que podem ser associados a este pensamento gnóstico e que se enquadram na teoria geral da metafísica da saudade desenvolvida por autores como

19 Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 130 (Barcelona: Herder, 2000), 95.

20 Denzinger e Hünermann, *Magistério*, n.º125, 92.

21 Gonçalves, *Itinerâncias*, 440.

22 Gonçalves, *Itinerâncias*, 441.

Teixeira de Pascoaes. O aspeto mais significativo é o da recusa da noção judaico-cristã de criação *ex-nihilo* e a adoção da teoria platónica da pré-existência das almas, naquilo a que podemos considerar uma procura de conciliar o esquema cíclico da emanção da filosofia grega do eterno retorno com o esquema linear da criação da filosofia judaico-cristã da História. Leonardo não compreende Deus sem as almas²³, não por carência ou necessidade, mas por superabundância do seu eterno e criador Amor.

Pela recusa da noção cristã de criação *ex-nihilo*, Teixeira de Pascoaes vai seguir a teoria gnóstica cosmológica da redenção desenvolvida a partir da estrutura neoplatónica e hegeliana circular do movimento do Espírito, em que na Origem imaterial é Deus ainda em si (Paraíso), depois a Criação da materialidade corresponde ao Deus ou Ser fora de si em movimento para si (expulsão do Paraíso) e finalmente, no terceiro momento, Deus ou o Ser novamente em si (regresso ao Paraíso)²⁴. Nesta metafísica panteísta da degradação, a natureza é concebida como Deus decaído, pelo que a dor do mundo é a dor do próprio Deus que de si se lembra e a si se procura, ansiando a redenção. Pela cisão, o estado imaterial inicial do ser da ordem da pré-existência e da possibilidade (Subnatural) dá origem à condição existencial do estado encarnado do ser revestido de matéria em vias de espiritualização desdobrando-se da mera existência em vida (Natureza), terminando com o estado espiritual final do divino consigo, reencontrado na ordem misteriosa do inominado (Sobrenatural)²⁵.

Leonardo Coimbra partilha esta ideia grega de regresso ao Bem da Origem, mas introduz os elementos cristãos da ação criadora de Deus e do contínuo desenvolvimento do Mundo para a plenitude relacional do Paraíso futuro. Não se trata de um regresso ao mesmo do passado no sentido de um regresso necessário e imanente de toda a realidade criada e plural à unidade espiritual e indiferenciada da Origem, nem se trata do regresso da condição finita do pecado e da morte ao mesmo das relações preexistentes e puramente espirituais das consciências com Deus-Consciência, mas trata-se de um regresso ao estado escatológico do Paraíso futuro que engloba o projeto da criação da realidade corpórea material das cores e dos cheiros, dos sabores e dos sons, em que, como refere Eduardo Abranches de Soveral, nessa vida futura permanecerão as raízes que nos prendem à natureza, e continuaremos a ver as cores do arco-íris e a

23 Leonardo Coimbra, *Do Amor e da Morte*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I (Lisboa, Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2009), 204 [93].

24 Teixeira de Pascoaes, *São Paulo* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2002), 31.

25 Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho* (Porto: Livraria Civilização, 1945), 45.

sentir o perfume das violetas, mas já sem estarmos sujeitos às necessidades materiais²⁶.

Esta referência de Soveral à espiritualização da realidade corpórea na plenitude escatológica do Paraíso celestial é talvez a imagem mais sublime de toda a filosofia cristã portuguesa contra o pensamento gnóstico, que, na linha dos gregos do Areópago que não compreenderam as palavras de São Paulo sobre um Deus que se fez homem e ressuscitou dos mortos em corpo e alma, sempre reduziu a salvação do homem à libertação da alma do cárcere do corpo, ou então, sempre concebeu a redenção como o regresso da pluralidade da criação à unidade indiferenciada e abstrata do Princípio Absoluto. Para Soveral, à semelhança de Leonardo Coimbra, a Origem é a Relação, pelo que o fim significa a plenitude dessa relação numa fraternidade universal que preserva a identidade pessoal de cada criatura, única aos olhos do Criador, sem as contingências do sofrimento, do mal e da morte.

Mas como admitir esta relação autónoma e diferenciada entre o humano e o divino no movimento histórico que tende para a plenitude da origem divina, de que tudo provem, não de forma necessária e panteísta, mas pela ação do esforço e do mérito na liberdade e na vontade, mantendo-se no plano platónico de uma realidade pré-existente e no plano gnóstico de uma queda que deu origem à realidade corpórea e sensível? Leonardo Coimbra vai seguir uma posição muito semelhante à solução proposta na patrística pela escola de Alexandria de Orígenes, que concebe a redenção como o movimento de regresso à condição preexistente do homem criado em corpo espiritual à imagem de Deus e que deve chegar à sua semelhança por via da liberdade²⁷. Para Orígenes, a queda deveu-se ao mau uso da liberdade que levou ao afastamento das almas da comunhão originária da vida em Deus e à aproximação da realidade material, dando-se o aumento do corpo e a reprodução sexuada. Fazendo uso da linguagem mítica da época, explica o filósofo que essa separação aconteceu por via da sedução da serpente em que se transformou um dos príncipes dos anjos que caíra antes do homem. Assim, a obra redentora do Logos consiste em proporcionar o regresso universal à origem divina por via da ressurreição corpórea e da espiritualização da matéria²⁸.

Assim, Orígenes defende que no início o homem é criado por Deus, não sem corpo, como defendiam as teorias platónicas da coexistência eterna das

26 Eduardo Abranches de Soveral, “Ensaio Sobre a Sexualidade”, in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002), 123.

27 Orígenes, *Traité des Principes / Peri Archon*, trad. Marguerite Harl (Tournhout: Brepols, 1976), I, 6, 4.

28 Orígenes, *Traité*, III, 6,1.

almas com o seu criador, seguidas depois pelo dualismo gnósticos que veem no corpo uma realidade maligna, mas com um corpo espiritual à imagem de Deus²⁹. Mas a determinado momento, o homem renuncia à vida de comunhão espiritual com Deus, é atraído pela vida sensível e o seu corpo adquire materialidade com tudo o que isso implica de finitude, mal e sofrimento. Através da participação no projeto redentor de Cristo ressuscitado, o homem tem a possibilidade de “regressar” à vida paradisíaca do Reino de Deus perdido.

Também Leonardo Coimbra vai adotar esta solução origenista de um estado preexistente do homem junto de Deus na vida paradisíaca dos corpos espirituais, pelo que, na sua obra *Jesus*, o filósofo português apresenta o triádico movimento cósmico de Criação, Queda e Redenção como uma estrutura ontológica. No princípio, antes da Queda, era o Éden primordial de imaculada brancura no seio do Verbo criador, onde a “vida era uma pura conversa de almas sob o paterno olhar de Deus”³⁰. Os diversos mundos existiam pela eterna ação criadora de Deus e tinham uma realidade corpórea espiritual: “No princípio era o Verbo criador e as entranhas dos mundos e dos seres eram o próprio fogo desse Verbo: a alma era luz, os olhos eram luz e as próprias rochas eram ainda línguas de fogo vivo e criador”³¹.

Nesta perspetiva, a Queda não significa a cisão no interior do Ser ou do Uno, emanando o múltiplo, como defendem algumas correntes gnósticas de cariz emanatista e panteísta, mas corresponde ao movimento de afastamento das almas que experimentam a sua autonomia e se separam de Deus. Como diz Leonardo Coimbra, a cisão dá-se na relação com o Ser ou com Deus e não no seio do próprio Deus, como defenderá José Marinho, que afirma não se poder conceber a *cisão*, em que é e pela qual é tudo o que existe e se patenteia na sua irreduzível multiplicidade, apenas como *cisão do ser enquanto ser*, ou seja, apenas como o *outro do ser da visão unívoca*, no sentido de irremediável trânsito, dispersão, desarmonia e distância infinita³²; mas também como a cisão do *ser da verdade*³³, no sentido do ser e existir sem origem e princípio como o que cinde e une infinitamente³⁴.

Perante essa queda em direção ao nada, após a rutura na relação originária de comunhão, Deus vem em socorro das consciências e realiza uma segunda

29 Orígenes, *Traité*, I, 6, 4;

30 Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, (Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2009), 255 [9].

31 Coimbra, *Jesus*, 255 [7-8].

32 José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade* (Lisboa: Guimarães Editores, 1961), 66.

33 Marinho, *Teoria*, 71-72.

34 Marinho, *Teoria*, 76.

criação, a criação dos mundos diversos de corporeidade sensível, em que se inclui a corporeidade humana, que deixa de ser espiritual para passar a ser matéria sensível sujeita à degradação e morte. A vida existencial de mal e sofrimento é concebida, assim, como um exílio, passando “por toda a Terra um longo gemido de saudade, uma universal nostalgia da boa Pátria longínqua e perdida”³⁵. Há uma criação contínua de Deus desde toda a eternidade, pela qual se estabelece a relação originária de Deus com os seres por ele criados e há uma segunda criação do Universo sensível, não apenas para salvar as almas em cisão ou rutura da relação com o Ser, mas por ato de superabundância amorosa que no Excesso da sua essência dá origem à realidade outra boa e bela dos mundos infinitos.

Na Dor da vida terrena, as almas ficam a relembrar a Alegria desse Paraíso Perdido do Céu a que podem aceder pela participação na Graça da ressurreição de Cristo, pelo que o Exílio da Criação material é concebido como meio de redenção, não apenas para alguns, através do Juízo das alegrias e penas eternas, mas para todos no sentido da apocatástase de Orígenes, na medida em que todo o Universo será espiritualizado ou restaurado no Amor misericordioso. Mas agora, a saudade da Origem já não é a saudade do Paraíso perdido pretérito, mas é a saudade do Paraíso futuro, que inclui os bens terrenos na misteriosa plenitude da sua perfeição eterna. Não se trata de uma mera restauração, mas sim de uma plenificação cujo início, não se situa no tempo, mas na própria eternidade de Deus.

Neste sentido, a metafísica da saudade Leonardina segue a perspectiva cristã de oposição à perspectiva gnóstica do maniqueísmo, pela associação do mal à contingência histórica e não à necessidade ontológica, pelo que está condenado a desaparecer face ao caráter infinito do bem ou de Deus misericordioso, que vem em socorro das criaturas separadas e esquecidas da sua origem na precariedade de uma vida desconforme com o seu anseio e desejo de imortalidade³⁶. Leonardo Coimbra associa o Éden ao estado que antecede o movimento de desamor ou separação das almas do Verbo criador e concebe o regresso a esse estado de forma universal³⁷.

Desta maneira, embora o teísmo de Leonardo Coimbra partilhe com o pensamento platónico a ideia da preexistência e a recusa da criação *ex nihilo*, integra a noção de progresso histórico, pelo que a restauração do estado origi-

35 Coimbra, *Jesus*, 258 [16].

36 Hans Urs Von Balthasar, *Kleiner Diskurs Über Die Hölle; Apokatastasis* (Freiburg: Johannes, 1999), 73-83.

37 Coimbra, *Jesus*, 255-256 [8-12].

nário não é um simples movimento circular de regresso ao mesmo, mas sim um movimento em espiral que integra o mérito e a conquista do desenvolvimento cultural histórico. Esta noção de regresso da humanidade ao modelo divino, restaurando a imagem e semelhança perdida pelo pecado e pela morte, através do projeto histórico providencialmente assistido pelo dinamismo da própria natureza e pela graça redentora do Espírito de Cristo, já estava presente, por exemplo, em Gregório de Nissa, mas sem a visão grega origenista da coeternidade das criaturas com o Criador³⁸, adotada também por Leonardo Coimbra.

De acordo com a antropologia deste padre grego, o homem não é concebido de forma platónica como realidade inteligível surgindo na realidade sensível apenas por causa de uma queda ou degradação, mas é concebido como resultado do processo evolutivo da realidade material criada, destinado a unificá-lo e completá-lo pela presença espiritual no exercício da sua razão e da sua liberdade. Este filósofo cristão recusa a teoria das ideias de Platão, que aponta para um ser uno perfeito e eterno que por sucessivas degradações dá origem aos seres múltiplos, e defende a teoria bíblica da Criação, que apresenta a transcendência de Deus absoluto em relação às criaturas relativas criadas a partir do nada. Da mesma maneira, recusa a noção de uma matéria preexistente e eterna e defende que Deus cria os seres logo no momento em que os pensa, numa projeção imediata da operação divina, no sentido em que pelo impulso criador são originadas, em conjunto, as causas e as potências de todos os seres³⁹.

Considera Gregório de Nissa, ainda, de modo distinto de Orígenes, que a queda pecaminosa dos anjos e dos homens rompeu a possível unidade do hipercosmos e do cosmos, uma unidade que nunca foi realidade na condição histórica existencial, mas apenas intencionalidade na mente divina, que só se realizará escatologicamente quando anjos e homens louvarem a Deus no espírito de Cristo encarnado e ressuscitado⁴⁰, isto é, quando se der a restauração universal em Deus (ἀποκατάστασις) de toda a Criação⁴¹.

Por influência de Filon de Alexandria o próprio Gregório de Nissa faz referência à teoria origenista da *dupla criação* e à necessidade da restauração da *imagem* pelo afastamento das paixões, teoria segundo a qual, à criação da nossa

38 Maria Cândida Pacheco, *Santo António de Lisboa: Da ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, (Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 1997), 145.

39 Gregório de Nissa, *Explicatio apologetica ad Petrum Fratrem*, in *Hexaëmeron*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1863), 72A.

40 Gregório de Nissa, *De anima et resurrectione dialogus*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 46 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1863), 69C.

41 Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1863), 209B-209C.

natureza que nos torna à imagem e semelhança Deus, acrescenta-se uma segunda criação que estabelece a divisão dos sexos⁴², mas tendo em consideração a sua antropologia otimista das últimas obras e a sua conceção de movimento cósmico linear, é interpretada da seguinte maneira: a primeira criação é a criação à imagem, intencional, na mente divina e corresponde historicamente à sua realização escatológica e a segunda criação, segundo o sexo, é a da ordem existencial dos condicionalismos temporais em que o pleroma da humanidade se vai realizando⁴³.

Também Máximo Confessor se afasta da posição de Orígenes, na medida em que parte, não de um estado paradisíaco preexistente do homem junto de Deus, mas sim da ideia que Deus tem de todos os entes e de cada homem futuro. Para Confessor há uma história linear que se inicia com a criação, após a qual o homem de imediato se afasta de Deus, pelo que Cristo, humano e divino, vem ao mundo para trazer a eternidade ao tempo, revelando a ideia original e conferindo-a através da água e do Espírito (batismo), pelo que o caminho da plenitude é o esforço por retomar a nossa ideia presente em Deus (logos), mediante a qual fomos criados⁴⁴.

Esta ideia do regresso das criaturas ao Criador no sentido de restauração da imagem como realização escatológica ou como ideal a atingir progressivamente no tempo, pelo exercício da liberdade, vai ser acolhida por São Tomás de Aquino para quem a criação não ocorre por necessidade natural, mas por vontade e ciência divina: a multiplicidade dos seres criados preexiste, não na realidade espiritual de uma primeira criação, mas sim na inteligência divina. As formas das coisas que existem fora das próprias coisas preexistem em Deus enquanto ideias como exemplares ou modelos dessas coisas e como princípios que nos permitem conhecê-las, tal como a forma da casa preexiste de modo inteiramente inteligível na mente do arquiteto⁴⁵.

Deus criou todas as coisas de acordo com o seu modelo ou exemplar, tendo como intenção a ordem total do Universo⁴⁶ e, por isso, as criaturas não são mais que modos particulares de participação na própria essência divina. Análoga ao criador, a criatura encerra a insuficiência de não se bastar a si mesma,

42 Gregório de Nissa, *hominis*, 181 A-181 B.

43 Maria Cândida Pacheco, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo* (Braga: Faculdade de Filosofia, 1983), 189.

44 Máximo Confessor, *Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Aeropagite et Gegerii Theologi; ex eruditione D. Francisci OEhler*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 91 (Paris: Jacques-Paul Migne, 1863), 1080C.

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.1.

46 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.2.

encontrando-se em permanente dependência ontológica. Esta é a diferença substancial entre uma teoria da Criação *ex nihilo* e uma teoria da Criação eterna, tal como defendem Orígenes e Leonardo Coimbra, mas que em termos soteriológicos e escatológicos supera a visão pessimista gnóstica, pois os dois autores consideram a realidade dos corpos espirituais na relação originária e o filósofo português considera ainda que o regresso à origem integra também os elementos constitutivos da criação sensível plenificados e purificados no fogo espiritual do Paraíso futuro.

V. CONCLUSÃO: O REGRESSO AO PARAÍSO PASSADO DA VIDA ESPIRITUAL EM ORÍGENES E O REGRESSO AO PARAÍSO FUTURO DA ESPIRITUALIZAÇÃO DO MUNDO MATERIAL EM LEONARDO COIMBRA

Entre Orígenes e Leonardo Coimbra podemos identificar a preocupação comum de conciliar a teoria da pré-existência das almas de Platão com a teoria judaico-cristã da Criação e uma noção comum de queda ou cisão na comunhão originária da primeira criação que exigiu a ação redentora de uma segunda criação, mas sem nunca ceder à tese gnóstica da oposição entre o espírito e o corpo e sempre promovendo a esperança na salvação universal de todos os homens.

Na perspectiva de Orígenes, depois do desvio pecaminoso, a ação redentora visa a restauração da realidade e o retorno do ser a si mesmo, que se realiza pelo infinito devir até ao triunfo universal do bem, numa síntese final, que resulta da ação pedagógica de Deus, em que, purificando e iluminado as almas (imortais por natureza) numa dialética experiência de contrários, as vai atraindo a uma espiritualização progressiva e ao desejo de retorno ao estado inicial com o consequente desaparecimento dos corpos materiais⁴⁷.

No entanto, na conceção de Leonardo Coimbra, esta espiritualização progressiva, para além de encerrar uma tensão dialética do ser para a sua própria perfeição na dinâmica imanente do devir, encerra também e, sobretudo, pela história do pecado na purificação da graça divina, um movimento dialógico, em que Deus interpela a liberdade humana através da presença do *Logos* no Mundo, apelando a uma atitude de escuta e conversão à pessoa de Cristo e à sua vida

47 Orígenes, *Traité*, I, 6, 2, 166 ss; II, 3, 3, 190 ss.

exemplar no cumprimento dos valores que concretizam os atributos divinos da Beleza, Verdade e Bondade⁴⁸.

No movimento de *oikonomia* de Deus *em Si* para as criaturas, Deus emerge no cosmos para o atrair a Si, derrubando o abismo do tempo e dando à natureza de forma gratuita o ser de bondade e perenidade, por essência (imanência), por liberdade e por graça (transcendência). Para o pensamento gnóstico, em que se insere o origenismo, já esquecido da preocupação de Orígenes em valorizar o corpo, e para o pensamento platônico de Leonardo, o mundo é o lugar de purificação e, no fim, pela redenção do *Logos*, o mal será vencido e todos os espíritos voltarão a Deus, sendo restabelecida a unidade primordial.

Mas ao contrário das correntes gnósticas da redenção, em Leonardo Coimbra este restabelecimento não significará o regresso da matéria ao nada e do espírito a Deus, mas significará a salvação da queda das criaturas no nada pela espiritualização integral da realidade, integrando a segunda criação na primeira, pela misteriosa comunhão universal do Amor. Para o filósofo português, a segunda criação, enquanto socorro de Deus às almas, não é uma realidade a ser descartada no plano salvífico, porque o Verbo ao fazer-se carne e ao tocar as dores do mundo, vem confirmar que a criação sensível participará da glória da redenção⁴⁹.

Podemos concluir que Leonardo Coimbra é herdeiro desta tradição de Orígenes acerca da noção da presença eterna de Deus no mundo através da teoria das duas criações, defendendo que o cosmos material não é subsistente nem co-eterno a Deus, mas é uma realidade nova, ontologicamente insuficiente, que está em total dependência da plena liberdade do Ato criador. Nesse sentido, opõe-se à noção dualista gnóstica grega da eternidade da realidade material, que depois seria ordenada por um demiurgo, e apresenta uma posição que recusa conceber a corruptível multiplicidade temporal como resultado de necessárias degradações ou emanações sucessivas do ser Uno.

Por isso, a queda do homem no cosmos sensível, mais que o resultado de um movimento negativo, é, sobretudo, o resultado do próprio aperfeiçoamento e criação da realidade material, que pela presença espiritual e pelo Poder, Vontade e Sabedoria da palavra de Deus (*Λόγος*), ascende, num evolutivo movimento em espiral, do nada do caos dos elementos naturais inorgânicos, para a vida vegetal e animal, destacando-se nesta última o desenvolvimento emocional e racional humano.

48 Coimbra, *Jesus*, 262 [26].

49 Coimbra, *Jesus*, 261 [22].

Podemos compreender no pensamento leonardino acerca da *dupla criação* uma preocupação em conciliar a *teoria da criação*, acerca da ação da vontade divina na realidade eterna da ordem espiritual, com a teoria da *evolução*, acerca da ação providencial na realidade temporal do cosmos material, porque todo o ser criado está em absoluta dependência da livre e generosa ação criadora do Verbo, seja na imutável perfeição da realidade puramente espiritual, seja na mutável dinâmica do progresso material⁵⁰.

Nesta última perspectiva, o homem, mais que um espírito caído no cosmos, apresenta-se, na sua composição una de alma e corpo, como um ser cósmico que é fruto de uma evolução ou sucessão temporal, resumindo em si os estádios anteriores da evolução ou criação contínua da vida terrena, numa forma de vida mais perfeita (à imagem do Criador), cuja misteriosa singularidade de ser racional e espiritual, quebra os limites da realidade sensível em ordem à transcendência celestial e espiritualização integral da verdade amorosa de Cristo em que se encerra a evolução⁵¹. O evolucionismo, nos termos em que Leonardo Coimbra o apresenta, encerra a diferenciação criadora da onipotência divina, que pela sua presença soberana, em contínua força ascensional, possibilita a espiritualização da matéria e o regresso à plural e escatológica unidade da Origem, no pressuposto de que criação e ressurreição são dois momentos da única obra salvífica dos mundos e das almas pela integral eliminação do que neles é a marca de Morte⁵².

BIBLIOGRAFIA

Aquino, Tomás de. *Summa Theologica*. In *Suma de Teologia I, parte I*, editado por Fernando Sebastián Aguilar. Madrid: BAC, 1998.

Balthasar, Hans Urs Von. *Kleiner Diskurs Über Die Hölle; Apokatastasis*. Freiburg: Johannes, 1999.

Coimbra, Leonardo, *Do Amor e da Morte*. In *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 169-213. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2009.

Coimbra, Leonardo. *Jesus*. In *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 253-282. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2009.

50 Coimbra, *Jesus*, 262 [25].

51 Coimbra, *Jesus*, 265 [33].

52 Coimbra, *Jesus*, 265 [34].

- Denzinger, Heinrich e Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000.
- Dimas, Samuel, Renato Epifânio e Luís Lóia, coordenação. *Redenção e Escatologia: Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa - Época Medieval*, Tomo 1. Paris: Nota de Rodapé, 2015.
- Faustino e Marcelino. *Adversus Damasum Libellus Precum Ad Imperatores*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 13, 81-108. Paris: Jacques-Paul Migne, 1845.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2011.
- Gregório de Nissa. *De anima et resurrectione dialogus*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 46, 11-160. Paris: Jacques-Paul Migne, 1863.
- Gregório de Nissa. *De hominis opificio*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, 124-256. Paris: Jacques-Paul Migne, 1863.
- Gregório de Nissa. *Explicatio apologetica ad Petrum Fratrem, in Hexaëmeron*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, 62-124. Paris: Jacques-Paul Migne, 1863.
- Ireneu de Lyon. *Adversus haereses libri quinque*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 7, 433-1224. Paris: Jacques-Paul Migne, 1857.
- Marinho, José. *Teoria do Ser e da Verdade*. Lisboa: Guimarães Editores, 1961.
- Máximo Confessor. *Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Aeropagitae et Gegorii Theologi; ex eruditione D. Francisci Œhler*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 91, 1031-1418. Paris: Jacques-Paul Migne, 1863.
- Orígenes. *Traité des Principes / Peri Archon I, II, III*. Tradução de Marguerite Harl. Tournhout: Brepols, 1976.
- Orósio, Paulo. *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustnum de errore priscillianistarum et origenistarum*. In *Comonitório & Livro Apologético*, ed. José Carlos Miranda, 111-112. Lisboa: Alcalá, Faculdade de Teologia da UCP, 2005.

- Pacheco, Maria Cândida. *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1983.
- *Santo António de Lisboa: Da ciência da Escritura ao Livro da Natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 1997.
- Pascoaes, Teixeira de. *Santo Agostinho*. Porto: Livraria Civilização, 1945.
- Pascoaes, Teixeira de. *São Paulo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.
- Potâmio de Lisboa. *Epistula ad Athanasium*. In *Potâmio de Lisboa: Obras*. Editado por José António Gonçalves e Isidro Lamelas. Lisboa: Alcalá, 2012.
- Potâmio de Lisboa. *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*. In *Potâmio de Lisboa: Obras*. Editado por José António Gonçalves e Isidro Lamelas. Lisboa: Alcalá, 2012.
- Prisciliano, *Livro Apologético*. In *Tratados*. Editado por Ricardo Ventura. Lisboa: Imprensa Nacional-Cada da Moeda, 2005.
- Quental, Antero de. “Carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886”. In *Cartas*. Editado por Ana Maria Almeida Martins, vol. II., 786, 941. Açores: Editorial comunicação, Universidade dos Açores, 1989.
- Silva, Paula Oliveira e. “Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana”. In *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 1. Editado por Pedro Calafate, 43-65. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.
- Soveral, Eduardo Abranches de. *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*. Lisboa: INCM, 2002.
- Trevijano, Ramón. *Patrología*. Madrid: BAC, 2009.
- Voegelin, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Traducido por José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- Voegelin, Eric. *Ciência, Política e Gnose*. Traducido por Alexandre Franco de Sá. Coimbra: Ariadne editora, 2005.

EL ORDEN DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS CONCEBIDO POR ALEJANDRO DE HALES SEGÚN SU COMENTARIO A LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA
UCA/UNCuyo/CONICET

RESUMEN

Alejandro de Hales redactó un comentario a la metafísica aristotélica al día de hoy poco conocido. El prólogo de esta obra da cuenta de una peculiar división de las ciencias especulativas y de los tratados específicos que las componen. Según todo lo cual el propósito de este trabajo es dar a conocer este orden de ciencias y sus criterios de distinción, como así también las obras científicas que lo ilustran.

Palabras clave: Alejandro de Hales, ciencias especulativas, Física, Matemática, Metafísica.

ABSTRACT

Alexander of Hales wrote a commentary on the Aristotelian Metaphysics that nowadays is almost unknown. The preface of his text shows a particular division among theoretical sciences and it mentions specific books about sciences. Thus the purpose of this article is to reveal his order of science and its criteria of distinction as well as those sciences books.

Keywords: Alexander of Hales, speculative Sciences, Physics, Mathematics, Metaphysics.

El presente estudio considera la posición especulativa del franciscano Alejandro de Hales (1185-1245)¹ respecto de la temática de la división de las ciencias especulativas. Este fraile franciscano, maestro de Buenaventura (1221-1274),² y coetáneo de Alberto Magno (1199-1280)³ y de su discípulo Tomás de Aquino (1225-1274) constituye también en sí mismo un recio enclave en la historia de la ciencia medieval del s. XIII. El Doctor Irrefragabilis, al igual que los otros teólogos aquí mencionados, conoció el corpus aristotélico y pareció mostrar una actitud más similar a la orden dominica que a la propia franciscana.

Para comprender más acertadamente esta cercanía doctrinal del franciscano a aquellos dominicos deben considerarse los significativos años que los separan. El s. XIII trae consigo la introducción decisiva de las obras de Aristóteles en las Universidades de Colonia, París y Oxford. Según ello, el impacto del aristotelismo se acrecienta conforme pasan las décadas, no siendo lo mismo su primera mitad que la segunda. Luego, si se recuerda que el s. XII es esencialmente agustiniano, y que la división de las ciencias se corresponde fundamentalmente con el orden de las artes liberales, al menos si consideramos el testimonio del *Alter Augustinus* Hugo de San Víctor y su escuela,⁴ entonces comienza a

1 Cf. Miguel Lluch-Baixaui, “La Trinidad y el Decalogo. Los preceptos de la primera tabla en la escuela de Alejandro de Hales”, *Scripta Theologica* 37 (2005) 100-101: “La bibliografía sobre la vida y el pensamiento del maestro parisino era poco abundante hasta mediados del siglo XX y todavía hoy no existe una monografía sobre la síntesis de su doctrina filosófica y teológica.”

2 En tanto no es el interés del presente estudio detenerse en las teologías de Buenaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino, basta con precisar en líneas generales su posición con respecto a los tratados aristotélicos. Luego a modo de ejemplo para el caso del primero, cf. Gerald Cresta, “La Relación Filosofía-Teología en el Pensamiento Bonaventuriano”, consultado el 15 de septiembre de 2015 http://hotto.com/rih6/cresta.htm#_ftn37. Véase el apartado 2 (La recepción de Aristóteles y el pensamiento bonaventuriano) donde se sostiene: “Buenaventura habla con respeto y admiración del Aristóteles histórico, y comprende asimismo que su batalla está dirigida sobre todo al aristotelismo de su tiempo.” Por consiguiente ello conlleva la división entre filosofía y teología, y la división de esta última según el modelo estoico, pues (Apartado 3: *Scientia philosophica est veritatis ut scrutabilis notitia certa*): “La especulación filosófica se ocupará de la verdad en cuanto conocimiento comprobable, mientras que la ciencia teológica será una especulación de la verdad en cuanto conocimiento creíble. De acuerdo al modelo de la *divisio philosophiae* propio de la línea académico-estoico, Buenaventura formula luego una tripartición de la ciencia filosófica en *scientia naturalis*, *scientia rationalis* y *scientia moralis*, es decir, en cuanto se refieren, respectivamente, al conocimiento filosófico de acuerdo a la causa primera del ser (*causa essendi*), a la razón de entender (*causa intelligendi*), y al orden de vivir (*causa vivendi*). Es decir que hay una verdad de las cosas en sí mismas, una verdad del discurso que llevamos a cabo sobre las cosas, y una verdad de las costumbres.”

3 Para una mirada breve sobre la vida y el pensamiento de Alberto, cf. Mercedes Rubio, “El amor a la verdad según S. Alberto Magno”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 21-36: “Es sabido que S. Alberto contribuyó decisivamente a normalizar los estudios universitarios de las obras de Aristóteles, siendo uno de los primeros autores latinos en elaborar extensas paráfrasis de la Física, la Metafísica, la Ética, la Política, el *De caelo* o el *De anima*, que impartió en las Universidades de París y Colonia entre los años 1249-1269/70 (21).”

4 Para una visión general que muestra algunas claves sistemáticas de la filosofía de San Agustín y su recuperación, aunque fragmentaria, en los siglos XI-XII, cf. Massimo Parodi, *El paradigma*

entenderse que la definitiva introducción del pensamiento aristotélico al occidente latino podría arrastrar consigo plausibles condenas, las que no tardarían en llegar a finales del s. XIII. Empero es sabido que a comienzos de dicha centuria las principales obras de Aristóteles eran muy poco conocidas y estudiadas,⁵ provenían del mundo árabe y no era raro que su pensamiento se mezclara con el de sus dos principales comentaristas: Averroes y Avicena.

En este clima general, donde el aristotelismo en lengua latina –el cual se corresponde principalmente con los tratados del *Aristoteles vetus*– incursiona en la universidad de París y varias décadas antes de la condena del obispo Tempier en 1277,⁶ tiene cabida por medio de la doctrina del Halensis una de las primeras y más significativas asimilaciones del Estagirita, a las cuales, por cierto, le seguirán otras, como es el caso de la división de las ciencias según Tomás de Aquino. Finalmente cabe señalar que ante esta amplitud del espectro de las ciencias que supone el aristotelismo se torna diáfano advertir que la primera mitad del s. XIII busca asumir y no olvidar la antigua concepción de raíz agustiniana de la distinción de saberes.

En este contexto histórico ya se observa el énfasis particular que adquiere la división de las ciencias especulativas o naturales (según su antigua denomina-

filosófico agustiniano. Un modelo de racionalidad y su crisis en el siglo XII (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011). En cambio de modo específico, cf. Daniel O. Gamarra, “Hugo de San Víctor: Interioridad, Amor y Conocimiento”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001): 59: “Todavía, en épocas de Hugo, no habían hecho entrada en occidente la filosofía aristotélica y la filosofía árabe, de allí que las fuentes del pensamiento de San Anselmo, los Victorinos, Gilberto de la Porrée y otros, tiene un claro corte neoplatónico y agustiniano. Si bien respecto a San Agustín cambia el estilo puesto que en el siglo XII encontramos un modo de pensar y de decir menos retórico, más seco o más técnico, todavía resuenan en este siglo las enseñanzas de la patrística con toda su carga neoplatónica pero con un modo de presentar los temas que ya anuncia la metodología de los grandes maestros del siglo XIII [...] Hay, sin embargo, un desconocimiento amplio de las ciencias de la naturaleza: aunque encontramos poetas que cantan a la naturaleza, no hay pensadores que la observen desde una óptica más científica; en este sentido, el siglo XIII representa un avance considerable.”

5 Cf. Ch. H. Lohr, “Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista. La transformación de la división de las ciencias especulativas en el siglo XVI”, *Patristica et Mediaevalia*, XVII, (1996), p. 5: “El siglo XIII, pues, no separó las disciplinas religiosas del saber profano heredado de la antigüedad, sino que procuró situar el saber teológico dentro de la clasificación aristotélica de las ciencias. A partir del momento en que, en 1255, el *corpus* aristotélico se constituyó en lectura obligatoria de la Facultad de Artes de París, Aristóteles se transformó en la estructura de la enseñanza de la filosofía en la Edad Media.”

6 Cf. Francisco León Florido, “La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277”, *Ciencia Tomista* 141 (2014): 121-146: Texto que condensa los diferentes sentidos de condena, la intención de frenar algunas interpretaciones aristotélicas, el enfrentamiento entre franciscanos y dominicos, y el paulatino alejamiento de los primeros respecto del *corpus* aristotélico. Cabe también decir que la fecha de 1283 “señala un cambio en el modo en que se instruyen los procesos relativos a los maestros de los órdenes [ya que] comienza a distinguirse en las doctrinas condenadas entre aquellas que son francamente heréticas y otras que son erróneas o falsas, o también sólo malsonantes, temerarias o omprudentes (p. 140).”

ción, y que se refiere también a la física, matemática y teología) propuesta por Alejandro. En dicho sentido una muestra bastante acabada antes de su *Summa Theologiae* aparece plasmada en el prólogo de su comentario a la metafísica aristotélica⁷ al cual nos abocaremos en razón de las siguientes consideraciones: 1. es una obra que carece de edición crítica, y es apenas conocida en la contemporaneidad; 2. los estudiosos de la filosofía medieval del *Halensis* han centrado principalmente sus esfuerzos en la *Summa Theologiae* y en los comentarios a los *Libros Sententiarum* de Pedro Lombardo;⁸ 3. la doctrina de esta introducción es análoga a aquella dispersa entre los proemios de Tomás de Aquino destinados a explicar la filosofía del Estagirita; 4. la reflexión de este fraile franciscano en torno a la ciencia, contenida en el mencionado proemio, constituye en sí una perfecta orientación para abordar su comprensión sobre la universalidad del saber, la jerarquía de las ciencias, su orden y división.

I. DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS

El proemio a la metafísica comienza diciendo “Como enseña el Filósofo en el VI libro de la *Ética*, conviene que el sabio conozca [algo] no sólo por los principios, sino que también trate universalmente de los principios. Para lo cual debe hacerse notar con [suficiente] evidencia que aunque haya muchas diferencias entre las ciencias sin más [*simpliciter*], hay empero una ciencia que recibe el nombre de sabiduría, y cuya exposición intentamos.”⁹ Tales palabras del *Halensis* definen la totalidad del proemio. Ellas enuncian el criterio, repetido varias veces a lo largo del texto, sobre esta primera diferencia entre las ciencias. Por un lado existen numerosos saberes científicos que en razón de la noción común de *simpliciter*, son ubicados por debajo de una ciencia, ajena a este criterio, que recibe el nombre de sabiduría. Esta primera distinción entre dos ámbitos generales permite enunciar algunas precisiones. En primer lugar, el sabio es aquel que sabe algo alcanzado por medio de principios, lo que a su vez se entiende como el conocimiento, la utilización y la enunciación de los principios

7 La traducción completa del prólogo de la edición citada es personal. Me gustaría también señalar que he procurado ofrecer pasajes completos y extensos con el fin de apreciar, a partir de una mayor cercanía con el texto, la doctrina de Alejandro según lo que él mismo escribió. Esta es la razón por la cual pudiendo resumir o esquematizar algunos aspectos de su doctrina, he preferido no hacerlo en la medida de lo posible. Empero, así como el caso de su *Summa* donde intervinieron varios autores, así futuras investigaciones podrían arrojar mayor luz sobre la pureza textual de esta obra. Ello no obsta sin embargo que nos refiramos, del mismo modo que en aquel tratado de teología, al comentario de la metafísica con la indicación de la autoría de Alejandro.

8 Los estudios sobre tales textos tienen base en la rigurosa edición de Quaracchi.

9 Alexander Halensis O.F.M., *In duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros Dilucidissima Expositio* (Venetia: apud Simonem Galinganum de Karera, 1572) 54.

universales del saber. Según esta caracterización, recibe el nombre de sabio quien posee la ciencia de la sabiduría, superior a las demás ciencias. En segundo lugar, el proemio comienza señalando no sólo una división entre dos modos de ciencia, sino principalmente un orden entre ellas. Así, primera por sí se encuentra la ciencia superior o sabiduría y luego las demás ciencias que le continúan a aquella por subordinación.

Para comprender de mejor modo cómo es ello posible, conviene detenerse en las explicaciones ofrecidas por el mismo franciscano. El texto de Alejandro distingue entre ciencias especulativas y ciencias prácticas. Las primeras, nos dice, de las cuales trata este prólogo, son caracterizadas según la finalidad del saber. En razón de ello, al ámbito de ciencias especulativas, que se divide en Física, Matemática y Metafísica, le corresponde un mismo fin general, que es indicado por este franciscano como saber por sí o saber para saber.¹⁰ Tal finalidad es a su vez ponderada sobre aquel fin general de las ciencias prácticas, las que, por su parte, son enunciadas como saber para obrar.

De esta manera el *Doctor Irrefragabilis* establece la siguiente diferencia. Existe un ámbito superior de ciencias llamadas especulativas que comparten el fin general de saber para saber, lo que a su vez ya aparecía preanunciado en el nombre de ciencias ‘especulativas’. Este ámbito, que es superior al práctico, se divide internamente en tres ciencias. La primera por sí, según el mismo prólogo, es la ciencia de la sabiduría o metafísica y luego las ciencias regidas por el criterio *simpliciter*, que son aquellas de la física y la matemática.

Las primeras palabras del mencionado proemio anticipan que la ciencia metafísica es la última de todas, mientras que las demás están sintetizadas bajo el criterio *simpliciter*. Corresponde entonces, antes de explicitar qué sea la ciencia metafísica, detenerse en las ciencias de la física, las que también parecen ser previas a las ciencias de la matemática.

El maestro franciscano, en lo que hace a la ciencia física, da cuenta de su orientación, definición, división interna y los libros que la componen. Veamos ello con mayor detenimiento. La definición reza: “Hay algunas [ciencias] que tratan del ente que concierne al movimiento y a la materia no sólo según el ser sino también según la definición, y de tal ente trata la ciencia natural. En efecto, estos [entes] que caen bajo la consideración de la ciencia natural, conciernen a la materia y al movimiento tanto según el ser cuanto según la definición. Y por

10 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

ello la ciencia natural es del ente móvil o del cuerpo móvil, lo que es alcanzado del mismo modo.”¹¹

La consideración de los entes naturales, no artificiales, corresponde a la física. Ella trata de los entes que en sí están sujetos al movimiento según su ser, y por eso, de los entes en sí móviles, ya porque se muevan por sí, ya porque puedan padecer el movimiento de otro ente. Empero no se trata sólo de los entes cuyo ser está en movimiento, sino de ello cuando es manifiesto según la materia. Así, se llama ciencia natural a la definición que recoge y se aboca al espectro de entes naturales y materiales en los que se da el movimiento.

Esta definición expresa claramente la orientación de tal ciencia. En primer lugar, se dice especulativa porque busca saber por sí qué sea la naturaleza material. Esta es su orientación, este es su sustrato, pues “la ciencia natural es del ente móvil o del cuerpo móvil”. En segundo lugar, la definición expresa y da cuenta de dicho sustrato al modo como una ciencia genérica incluye diversas ciencias específicas, pues Alejandro considera la ciencia física según el ente que es móvil. Luego, los diferentes modos de movimiento expresarán las diversas ciencias que le están sujetas. Respecto de lo primero nos dice: “Sin embargo el cuerpo móvil puede considerarse de dos modos. De un [primer] modo es considerado sin más y absolutamente [*simpliciter y absolute*], es decir, sin contracción a un movimiento o a otro. Y sobre ello se establece lo considerado, lo cual se determina en los libros de la física, en los que la medida [de la contracción] específica se realiza sobre el movimiento en sí y sobre los principios del movimiento.”¹²

En cambio respecto del cuerpo móvil contraído según el tipo de movimiento –según la consideración de qué sea el movimiento en los entes físicos, y de qué modo pueda darse– aparecen las divisiones internas de esta ciencia. Luego, la consideración de los entes móviles corresponde al libro de la física, y la contracción de los movimientos según los tipos de entes donde esto pueda acaecer señalan diversas especificaciones dentro del amplio espectro de la naturaleza. Aquí se dice:

De un segundo modo se considera el cuerpo móvil en cuanto contraído. Y de esta manera se determina en los siguientes libros. De donde, según las diversas contracciones del movimiento, así son los diferentes libros naturales. Pues si el movimiento es contraído al lugar, así sobre ello se trata en los libros “Sobre el cielo y el mundo”, en tanto allí se determina sobre el ente móvil sólo según el

11 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

12 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

lugar. En cambio si el movimiento es contraído a la forma, así entonces sobre la consideración del movimiento hacia la forma en común se determina en el libro “Sobre la generación y la corrupción”, en el cual también algo se dice sobre la generación de los elementos, aunque no por sí. En cambio si el movimiento es contraído hacia la generación de los elementos o también hacia los mixtos, así entonces aparecen los siguientes diversos libros, pues sobre la generación de los elementos se trata en el libro “Sobre los meteoros”. En cambio sobre los mixtos inanimados, en el libro “Sobre los minerales”. Y sobre los entes animados en general se trata en el libro “Sobre el alma”, ya que se determina sobre el alma en común: sobre los entes animados en el alma de las plantas, en el libro “Sobre las plantas”; y sobre los entes animados en el alma de los sensibles, en el libro “Sobre los animales”. Y así se evidencia que, según la división del movimiento, así también se divide la ciencia natural según el ente móvil.¹³

La consideración de la ciencia física está en el ente móvil. Esta entidad es resultado de la especulación sobre la característica comunísima que comparten todas las sustancias naturales según su ser en su materialidad. De esta manera se comprende que haya diferentes entes móviles y que entre ellos guarden una relación de perfección, lo que a su vez será plasmado en las ciencias como un orden jerárquico. También aquí la ciencia física se ocupa de los dos ámbitos de los seres inanimados y animados. Los primeros anteceden a los segundos y de entre los últimos su tratamiento finaliza con el estudio de los animales. El hombre queda excluido. El orden de los tratados científicos del Estagirita sólo avanza hasta la consideración de los diferentes tipos de animales, omitiendo la posición aristotélica sobre el ser humano. Según esta comprensión de las ciencias, el hombre no parecería formar parte de las ciencias físicas en general.

Hasta aquí lo que dice Alejandro sobre la ciencia física. En cambio si atendemos a la ciencia matemática se advertirá su enlace con la física y las divisiones de aquella, pues: “En segundo lugar hay ciertos entes que según el ser conciernen a la materia sensible, pero no según la definición. Y de tales entes trata la ciencia matemática. En efecto, aquellos que caen bajo la consideración de la ciencia matemática son según el ser en la materia sensible y sin embargo en su definición no conciernen a la materia sensible.”¹⁴

La explicación ofrecida por Alejandro de la misma definición dice:

13 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

14 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

De tales entes son las ciencias matemáticas, las que, sin duda, son ciencias de la cantidad. Ahora bien, la cantidad tiene cierta prioridad respecto de la cualidad sensible. Y siendo, por ello, que puede abstraerse lo anterior de lo posterior, también puede inteligirse [esto] a causa de lo posterior. Y de esta manera puede abstraerse la cantidad de la cualidad sensible y así aquella puede inteligirse. Por ello es correcto decir que el *subiectum* de la ciencia matemática no concierne a la materia sensible; y esto porque, según ya se dijo, la cantidad abstrae de la materia sensible, aunque concierne correctamente a la materia inteligible. Sin embargo, aunque aquellos entes que caen bajo la consideración de la especulación matemática abstraigan de la cualidad sensible, empero conciernen a la cantidad, y así, por ejemplo, el triángulo abstrae de la cualidad sensible, pero no abstrae de la cantidad. Y ello sucede porque el triángulo es la cualidad en la cantidad. Mas, la cantidad puede llamarse materia inteligible, o bien, [dicho] de mejor modo, [materia] imaginada. Y así, por consiguiente, las ciencias matemáticas versan sobre la cantidad y sobre los accidentes de la cantidad.¹⁵

Una comparación entre las definiciones de las ciencias física y matemática descubre la primacía de la primera respecto de la segunda en atención al orden del ser. Ambas definiciones sólo se comprenden cabalmente si señalamos la fuerza de la regencia del ser, cuyo sentido en este caso es la totalidad de la naturaleza sensible. Por consiguiente, en el orden de la ciencia, la definición expresa la esencia de alguna ciencia, y no inmediatamente la de alguna sustancia, aunque la primera emerge de la segunda y se funda en ella. De este modo se entiende, dicho nuevamente, la importancia de la naturaleza como principio, fundamento y finalidad de la ciencia. Esta orientación general compartida por las ciencias especulativas no obsta que las ciencias de la física pertenezcan a un género de ciencia diferente del de las matemáticas. La física es soporte especulativo de la matemática. Esta última se eleva sobre aquella y comienza a entenderse su planteo y extensión después de una adecuada comparación. Esta es la razón por la cual la ciencia del ente móvil es, en el orden del ser, anterior a la ciencia matemática. Sin embargo esta última puede anteceder a aquella en el orden de la definición. En efecto, la matemática halla fundamento en la materia sensible, pero se define por la materia inteligible, lo que significa, por un lado, el arraigo de dicha ciencia en la naturaleza, y por el otro, su posicionamiento como diferente de la física. Su demostración viene anunciada por la primacía de la cantidad, lo cual debe entenderse como expresión válida para tales dos ciencias.

La cantidad abstracta de movimiento o materia inteligible es el *subiectum* de la ciencia matemática. En cambio la noción de cuerpo móvil, en cuyo sentido

15 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

de cuerpo parece priorizarse la noción de cantidad, hace las veces de *subiectum* de la física. Así, en ella se da el movimiento y en su ser móvil se manifiesta también la cualidad sensible. Luego, separar la cualidad sensible de la cantidad es poner de manifiesto que la ciencia de la física –cuyas diferencias internas dependen de los tipos de movimiento– y la ciencia de la matemática atienden ambas a la contemplación de la naturaleza, aunque de diferente modo. En la segunda la noción de cantidad abstracta equivale a “materia inteligible o [materia] imaginada. Y así, por consiguiente, las ciencias matemáticas versan sobre la cantidad y sobre los accidentes de la cantidad.” De allí que sea este *subiectum scientiae* la base a partir de la cual Alejandro despliega las diferencias internas de la ciencia matemática.

De donde según los diversos modos de la cantidad se diferencian las ciencias matemáticas. [Luego], hay una ciencia de la matemática que trata de la magnitud, y que es la geometría, cuya subalterna es la perspectiva, la que trata [por su parte] de la línea visual, puesto que no trata de la línea sin más [*simpliciter*], sino de la línea aplicada a la visión. Hay [además] otra ciencia matemática que trata sobre el número, que es la aritmética, cuya subalterna es la música, que trata del número sonoro, puesto que aquí no se consideran las proporciones de los números sin más [*simpliciter*], sino en el sonido. Y también está la astronomía que, enumerada entre las ciencias matemáticas, considera, respecto de la cantidad, los movimientos de los cielos, en tanto efectivamente no considera el movimiento sin más [*simpliciter*]. Si esto hiciere, sería una ciencia natural, pero porque más considera la cantidad del movimiento, se computa entre las ciencias matemáticas.¹⁶

Una vez mostradas las diferencias entre ambas ciencias según el criterio *simpliciter*, conviene detenerse en las aseveraciones alejandrinas sobre la ciencia de la sabiduría.

II. CIENCIA METAFÍSICA O CIENCIA DE LA SABIDURÍA

Siguiendo el criterio de Alejandro, la primera ciencia según el ser es la física. Ella estudia el *subiectum* del ente móvil y se divide según los modos de movimiento que ya se dan en la misma naturaleza. A esta ciencia le continúa la matemática, cuyo *subiectum* es el ente accidental de la cantidad en su modo abstracto. Finalmente aparece la ciencia metafísica. Las dos primeras están

16 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

regidas por el criterio *simpliciter* o los modos de ser del ente natural como partes del ente en su sentido de regiones de la naturaleza. La primera estudia por definición los entes físico-naturales; la segunda, por definición la cantidad abstracta. En cambio la última ciencia tiene por *subiectum* el ente todo.

En vistas a comprender qué sea la metafísica, Alejandro trajo a colación diferentes y sucintas explicaciones sobre aquellas ciencias, entremezcladas a su vez en una estructura de tres argumentos que buscan demostrar la existencia incuestionable de la ciencia de la sabiduría. Aquí aparece la fuerza de la metafísica como ciencia puramente intelectual que reclama su superioridad y regencia sobre las demás. Conviene destacar que el primero de tales argumentos, insistiendo en la diferencia ya enunciada entre las ciencias *simpliciter* y la ciencia superior, asienta el *subiectum* de la metafísica al afirmar: “la ciencia que se dice sabiduría trata del ente todo [*totum ens*].”¹⁷ Esta breve sentencia articula la totalidad de sentido de la ciencia de la sabiduría y se desarrolla a través de dos diferentes tareas, pues explicar el *totum ens* significa que: 1. “la ciencia que es sabiduría versa sobre el ente en cuanto ente y sobre aquellas cosas que se siguen del ente en cuanto ente.”¹⁸ 2. “la ciencia de los principios no puede considerarse sino como ciencia común, [y] por ello conviene que haya una única ciencia en la que se determine sobre la naturaleza del ente y sobre todas las cosas en común, [es decir] de las cosas que se siguen del ente en cuanto ente.”¹⁹

Ambas tareas: por un lado, versar sobre el ente en cuanto ente y lo que se sigue del mismo, y por el otro, ser a la vez ciencia de los principios, supone afirmar que el ente y sus modos en cierto sentido se dicen principios. La diferencia está en la manera de valerse de los mismos. Attendamos en primer lugar al sentido de la expresión ‘ente en cuanto ente’. Alejandro dice referirse “[...] primeramente al ente principal que es la sustancia. En efecto, no debe imaginarse que existan dos ciencias, de las cuales una sea respecto del ente y la otra respecto de la sustancia, sino que una y la misma es la ciencia que versa sobre el ente y la sustancia. Y ello porque toda razón de ente es atribuida a la sustancia.”²⁰ A su vez, a estas palabras le continúan las siguientes: “Y ello [sucede] porque esta ciencia versa acerca del ente por sí y no por accidente, y también versa sobre el ente real [*ens rei*] y no sobre el ente de razón [*ens rationis*], que es el ente diminuto [*ens diminutum*].”²¹

17 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 54.

18 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 54.

19 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 54.

20 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 54.

21 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

En cambio la segunda tarea, aquella que trata de lo que se sigue del ente en cuanto ente, es expuesta según los modos de división del ente en cuanto ente. Tales modos se corresponden en esencia con las divisiones de los capítulos del tratado aristotélico de metafísica. Así, lo que se sigue del ente *per se* son las distinciones entre ente como ser necesario y ser posible, como acto y potencia, como sustancia y accidente, y también el ente según la verdad y la consideración de los primeros principios.²² A su vez estas dos tareas definen la ciencia de la sabiduría y configuran al sabio en su ejercicio, pues este fraile añade: “[...] se ha descubierto la ciencia metafísica, la que mencionamos como sabiduría y que versa sobre el ente en cuanto ente. Por lo tanto concluimos que es necesaria.”²³

La ciencia de la sabiduría es descubierta a partir de aquellas otras mencionadas como *simpliciter*. Una vez establecido el lugar propio de la metafísica, Alejandro procede a demostrar su dignidad. Aquí es importante notar que esta ciencia recibe los dos nombres de ‘sabiduría’ y ‘metafísica’, y que es una única ciencia que trata del ‘ente en cuanto ente’, expresión que debe entenderse fundamentalmente como la consideración de la ‘sustancia’ *per se*. En vistas a mostrar esta equivalencia entre ambas expresiones, el Halensis comienza su estudio explicitando que la metafísica es la ciencia que versa acerca del ente en cuanto ente, lo cual no es sino señalar el *subiectum* de la mentada ciencia. De este modo, la diferencia radical de esta ciencia metafísica con respecto a las demás está dada en la consideración de su *subiectum*. En efecto, ‘ente en cuanto ente’ no es ‘ente en cuanto movimiento’ o ‘ente en cuanto cantidad’, porque el ente debe ser interpretado a la luz de la totalidad del ente o, lo que es lo mismo, en razón de lo que es ente, y no en razón de lo que es una parte del ente. Es por ello que el Halensis sintetiza al principio del prólogo el *subiectum* de la metafísica en la expresión ‘ente todo’. Luego, la expresión ‘ente todo’ significa ‘ente en cuanto ente’, y en su reflexionar sobre la misma Alejandro asienta que ente es y se dice en primer lugar sustancia. Y sustancia *per se* es lo que existe en virtud de sí mismo. Esta noción vuelve a reflejar la metafísica como ciencia que no estudia una parte del ente, sino todo el ente en su explicitarse. Esta última referencia dice que la comprensión del ente en su totalidad es de muchas maneras, y que todas ellas por igual afectan a la totalidad de los entes, y no sólo a una parte suya. De este modo aparece la segunda tarea de la metafísica, pues la misma ciencia de la sabiduría estudia, primero, el ente en cuanto ente, y seguidamente, las cosas que se siguen del ente en cuanto ente. Luego, ‘estas cosas’ no se

22 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 54.

23 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

refieren a cierto ente en particular, sino a todo ente, o al ente en cuanto que es ente.

El segundo argumento afirma: “la ciencia que es sabiduría versa sobre las sustancias separadas, y por ello se llama ciencia divina, ya que trata sobre las cosas divinas. La ciencia, cuya primera cualidad es la sabiduría, debe versar sobre los entes primeros que abstraen del movimiento y de la materia según el ser y según la definición.”²⁴ Esta apreciación sobre la ciencia metafísica justifica por sí sola que sea una ciencia especulativa: “Y porque la ciencia que es sabiduría trata sobre las sustancias separadas, entonces se sigue que sea especulativa, y no práctica. Pues se llama ciencia especulativa la que es únicamente por el saber y no por el obrar, y aquella [ciencia] es de esta manera máximamente puesto que versa sobre las sustancias separadas. De allí que el filósofo diga al final del prólogo que aquella ciencia es máximamente a causa del saber que proporciona, lo cual es respecto de las cosas máximamente cognoscibles.”²⁵

El tercer y último argumento puesto por el *Doctor Irrefragabilis* es enunciado así: “la ciencia que se llama sabiduría trata acerca de los principios y de las dignidades. En efecto, se llaman aquí principios y dignidades las cosas que se fundan sobre los términos comunes, y así, [por ejemplo se habla] sobre el ente y el no ente, o bien lo que se funda sobre esta dignidad, y así, [por ejemplo se habla] de cualquier afirmación o negación o sobre el todo y la parte.”²⁶ A partir de esta consideración concluye: “Por lo tanto esa ciencia versará sobre tales principios en razón de lo cual se dice que [trata] sobre tales principios *universa-liter*. Y esta es la ciencia común y universal que llamamos sabiduría.”²⁷

CONSIDERACIONES FINALES

Se ha buscado subrayar en el presente trabajo los ejes fundamentales e insoslayables del prólogo de Alejandro a la *Metafísica* de Aristóteles en lo concerniente a la división de las ciencias especulativas. En ello se torna claro que sólo puede alcanzarse la ciencia metafísica –y por consiguiente, ser un buen metafísico y/o un sabio– después del estudio y la experiencia de las ciencias *simpliciter*, en tanto que caso contrario, la fuerza demostrativa de los tres argumentos en dirección a la metafísica carecería de sentido. Ellos mismos suponen previamente el cultivo de las ciencias físicas y matemáticas.

24 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55.

25 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 55-56.

26 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 56.

27 Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae*, 56.

Una vez aprendidas estas disciplinas aparecería la regencia de la metafísica. El texto alejandrino especifica que la ciencia de la sabiduría es la primera, porque, si bien es descubierta después de las otras, las gobierna en cuanto es ciencia que trata de los principios universales del saber. Esta universalidad de la ciencia metafísica es afirmada al comienzo del prólogo y es la razón por la cual recibe el nombre de ‘sabiduría’, puesto que tal vocablo designa aquí la existencia de un ‘saber universal’ en dos sentidos inseparables. En efecto, el texto deja traslucir que la metafísica se llama sabiduría según la máxima extensión, porque considera todos los entes, y según una comprensión determinada, porque considera el ente todo. Y de ello se sigue que su característica de universalidad no es meramente extensiva sino porque primero es fundamentalmente comprensiva.

Entre las tareas de la metafísica también es claro que el ente se dice esencialmente sustancia, pues el hecho de que sea regente de las demás ciencias significa, antes que la enunciación de principios rectores (lo cual es consecuencia), el ser un ente cuya totalidad y plenitud de sentido es convertible con aquella del nombre sustancia. Así el ente se identifica con la sustancia, y de entre ellas, con las principales según determinada perfección, que son las divinas. Finalmente, y en virtud de esta identificación, esta misma y única ciencia del ente se llama sabiduría por gobernar las demás ciencias, y se llama ciencia divina por ocuparse de Dios y los ángeles. Ambos nombres explicitados en el texto ameritan, en virtud de la consideración de este tratado, insistir en que el nombre de metafísica es consecuencia del estudio previo de las demás ciencias. Así parecería que los nombres de la metafísica guardan una relación jerárquica. Primero ‘metafísica’, según que es descubierta en última instancia y en tanto estudia el ente todo o ente en cuanto ente y las cosas que le siguen; luego ‘sabiduría’, porque ese descubrimiento la posiciona como dirigente especulativa de las ciencias *simpliciter* en razón de que tales consideraciones alumbran las otras ciencias a modo de principios rectores; y por último, ‘ciencia divina’, porque entre los entes, los más perfectos son las sustancias separadas.

Finalmente, la presentación de un texto medieval escasamente atendido como el de Alejandro expande el horizonte de comprensión de las metafísicas del s. XIII cuya lectura habilita luego fructíferas comparaciones con otros autores. De esta manera se ha querido colaborar con los estudiosos del pensamiento del *Doctor Irrefragabilis* por medio de un mayor esclarecimiento de su doctrina, y arrojar también una luz significativa en la historia de la ciencia, y quizá aún más importante para la posmodernidad, aportar un capítulo a la ciencia con el objeto de abrir nuevos horizontes de discusión o debate.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander Halensis O.F.M. *In duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros Dilucidissima Expositio*. Venetia: apud Simonem Galignanum de Karera, 1572.
- Cresta, Gerald. “La Relación Filosofía-Teología en el Pensamiento Bonaventuriano”. Consultado el 15 de septiembre de 2015, http://hottopos.com/rih6/cresta.htm#_ftn37
- Gamarra, Daniel O. “Hugo de San Victor: Interioridad, Amor y Conocimiento”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001): 53-82.
- León Florido, Francisco. “La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277”. *Ciencia Tomista* 141 (2014): 121-146
- Lluch-Baixaui, Miguel. “La Trinidad y el Decalogo. Los preceptos de la primera tabla en la escuela de Alejandro de Hales”. *Scripta Theologica* 37 (2005) 99-140.
- Lohr, Charles H. “Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista. La transformación de la división de las ciencias especulativas en el siglo XVI”, *Patristica et Mediaevalia* XVII (1996): 3-15.
- Rubio, Mercedes. “El amor a la verdad según S. Alberto Magno”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 21-36.

APUNTES DIDÁCTICOS SOBRE LA EDAD DE ORO DEL CINE EN CÁCERES Y EL PAPEL DE LA DIÓCESIS EN SU DESARROLLO

ANGÉLICA GARCÍA-MANSO
Universidad de Extremadura

RESUMEN

La ciudad de Cáceres experimentó una auténtica fascinación por el Séptimo Arte en la década comprendida entre 1953 y 1963. El presente artículo analiza, desde una perspectiva didáctica, los distintos factores implicados en este fenómeno: las características de la capital, sus edificios de cine, las películas rodadas en esos años, los cineclubes, los certámenes de cine *amateur* y, cómo no, las distintas personalidades que fueron forjando una ciudad enamorada del arte cinematográfico. Así pues, un obispo cinéfilo, un cinematógrafo diseñado por Luis Martínez-Feduchi (el arquitecto del madrileño Cine Capitol), unas Jornadas cinematográficas nacionales, superproducciones internacionales que aprovechan como plató el conjunto monumental, la presencia de estrellas de la época como Carmen Sevilla o Alain Delon, etcétera, son algunos de los ingredientes de esta década prodigiosa en la que Cáceres se volvió literalmente loca por el Cine.

Palabras clave: Historia del Cine; cinematógrafos; Luis Martínez-Feduchi; Ángel Pérez Rodríguez; Didáctica de las Ciencias Sociales.

ABSTRACT

Cáceres (Spain) lived a deep fascination with the Seventh Art in the decade between 1953 and 1963. This article analyzes, from a teaching perspective, several

factors involved in this phenomenon: the characteristics of the town, its cinema buildings, movies made in those years, its film clubs, amateur film competitions and, of course, different personalities who created a city in love with the Film Art. So, a cinephile bishop, a cinema designed by Luis Martínez-Feduchi (the architect of Cinema Capitol in Madrid), a national film Conference, international blockbusters that use the architectural ensemble as set, the presence of stars of that time as Carmen Sevilla or Alain Delon, etc., are some of the ingredients of this prodigious decade when Cáceres became literally mad about Cinema.

Keywords: History of Cinema; old cinema buildings; Luis Martínez-Feduchi; Ángel Pérez Rodríguez; Didactic of Social Sciences.

I. INTRODUCCIÓN

El cine en la ciudad de Cáceres se inicia en barracas, aunque pronto ocupa los salones teatrales¹. Las primeras grabaciones, como suele ser habitual, se filman a manos de fotógrafos, los primeros que acceden a los artilugios de rodaje². De hecho, Julio González Borreguero rodaba vistas de la ciudad en 1904³. Años más tarde, los filmes *Las Hurdes*, *Tierra sin Pan* (1933), de Luis Buñuel, y *El agua en el suelo* (1934), dirigida por Eusebio Fernández Ardavín y rodada en la capital, conmocionaron en buena medida y por motivos radicalmente diferentes a la pequeña burguesía local, provocando heridas no del todo cicatrizadas veinte años después. Desde una perspectiva más política, Franco es grabado en el Palacio de Los Golfines por un camarógrafo francés en los inciertos inicios de la Guerra Civil⁴ en tanto que periodistas y articulistas de toda condición profesional se hacen eco desigual de estrenos de películas y de la utilidad ética del Séptimo Arte, sobre todo tras el triunfo del régimen franquista, cuando la Iglesia recupera la hegemonía ideológica sobre las diferentes formas de ocio, una de las cuales es el Cine.

1 José María Cancho Sánchez, “Aportaciones a la pequeña historia del cine en Cáceres”, *Coloquios Históricos de Extremadura* (1992). Consultado el 18 marzo 2016. <http://www.chdetrujillo.com/aportaciones-a-la-pequena-historia-del-cine-en-caceres/>

2 Francisco Sánchez Lomba y Catalina Pulido Corrales, “Cine mudo en Extremadura: 1897-1914”, en *Primeros tiempos del cinematógrafo en España*, ed. Juan Carlos de la Madrid (Gijón: Universidad de Oviedo, 1996), 272.

3 Catalina Pulido Corrales y Rafael Utrera Macías, “Los orígenes del cinematógrafo en el Sur: Andalucía y Extremadura”, *Artigrama* 16 (2001): 171.

4 Antonio Manuel Barragán Lancharro y Moisés Domínguez Núñez, “Algunas notas sobre la estancia del general Franco en Cáceres en agosto y septiembre de 1936 y las imágenes recuperadas de René Brut”, en *XXXIX Coloquios Históricos de Extremadura* (Trujillo: Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura, 2011), 173-210.

Hasta aquí, salvo en los nombres y detalles concretos, se trata de una Historia del Cine perfectamente intercambiable con la de cualquier otra capital de provincia de la época en nuestro país. Ahora bien, en la década de los años cincuenta Cáceres inicia un despegue singular y vive una auténtica edad de oro –concepto que hemos querido plasmar en el título de estas reflexiones– en la que, siguiendo las palabras del periodista local Dionisio Acedo, la afición de los cacereños por el arte cinematográfico era de tal calado que se había convertido en el “octavo pecado de la capital”⁵, creando un ingenioso juego de palabras a partir del tradicional y conocido sintagma del catecismo.

Las presentes páginas ofrecen un panorama general y didáctico⁶ de la forma de vivir el cine en Cáceres en los años centrales del pasado siglo, una década de la que puede afirmarse que los cacereños se volvieron literalmente locos por el Séptimo Arte. En concreto, se analiza el decenio que transcurre entre 1953 y 1963, un segmento cronológico marcado en su extremo inicial por el rodaje y estreno de la película *Segundo López*, dirigida por Ana Mariscal, y que se cierra con *El tulipán negro*, filme de repercusión internacional protagonizado por el entonces icono del cine europeo Alain Delon.

II. LOS ARTÍFICES DEL FENÓMENO

Pero, ¿qué es lo que sucedió en Cáceres para la que la ciudad viviera tal fascinación por el arte cinematográfico? La respuesta reside en que en estos años llegaron a la ciudad extremeña dos figuras de relieve. La primera de ellas era Víctor Gerardo García del Camino, un cántabro formado en Salamanca que recalca en Cáceres como director de su Biblioteca Pública y posterior Casa de la Cultura. Él iba a ser el representante de un cine intelectual, culto y comprometido. Seis años después llegaba en calidad de obispo el valenciano Manuel Llopis Ivorra, quien, por el contrario, se convertiría en el abanderado de un cine familiar que se quiere blandir como herramienta para fomentar la moral cristiana.

De la conjunción de estas dos personalidades en la capital es de donde iba a surgir ese caldo de cultivo idóneo para que Cáceres llegara a “trastornarse” por el Séptimo Arte.

⁵ *Extremadura*, 27 de mayo de 1946.

⁶ Dado que su contenido está diseñado para ser impartido en la asignatura del Máster en Educación Secundaria Obligatoria “Innovación docente e investigación en Artes y Humanidades”, a cargo del Dpto. de Didáctica de las Ciencias Sociales, las Lenguas y las Literaturas de la Universidad de Extremadura.

Llegados a este punto, cabe preguntarse acerca de cómo interpretaban el pecado –concepto básico de la afortunada expresión de Dionisio Acedo– cada uno de estos sectores contrapuestos que se acaban de enunciar.

Para el sector próximo a la Iglesia, o del Obispado más concretamente, ir al cine para ver películas protagonizadas por *sex-symbols* de la época, como Sofía Loren, Gina Lollobrigida, o la propia Marilyn Monroe (protagonista de títulos tan sugerentes a este respecto como puede ser *La tentación vive arriba* –*The Seven Year Itch*, 1955–, de Billy Wilder), simplemente no era ir al cine.

Por el contrario, en enero de 1960 Víctor Gerardo García del Camino decide proyectar en la Casa de la Cultura una película absolutamente escandalosa para la época. Se trataba de *Éxtasis* (*Ekstase*, 1933), dirigida por el checoslovaco Gustav Machaty, la primera de la Historia del Cine –excepción hecha del cine erótico y pornográfico– que incluía no sólo los desnudos de una mujer (los de su protagonista, la célebre Hedy Lammarr), sino también un orgasmo femenino, algo impensable en estos años.

III. LA CAPITAL

Cabría interrogarse también acerca de cómo era el Cáceres de la época. Pues bien, Cáceres era como todas las ciudades, un lugar con sus luces y sus sombras. En lo que respecta a estas últimas, podría definirse como una ciudad provinciana sumida en una atmósfera relativamente hipócrita cuyos poderes fácticos vivían volcados en obras de beneficencia. Para ilustrar esta circunstancia, puede recurrirse a un titular de periódico⁷ en el que se anuncia que la recaudación recopilada con la proyección de *Rosas para Betina*⁸ iría destinada a la celebración de una cena navideña de beneficencia, tal y como sucede en una película clásica del cine español, *Plácido* (1961), dirigida por García Berlanga.

Pero este Cáceres era también una ciudad que invitaba a soñar. Y así se deduce de un artículo publicado por Ricardo Durán en el periódico *Extremadura*⁹. Este cacereño imaginaba que en el nuevo milenio Cáceres tendría un Paseo de Cánovas rodeado de rascacielos, como si de Central Park en Manhattan se tratara; que en la entonces Posada de San Pedro (ubicada donde todavía hoy se conservan restos del Convento de San Pedro, enfrente de la Iglesia de San Juan) se construiría un gran palacio de la ópera; y que el antiguo Parador del Carmen

7 *Extremadura*, 15 de diciembre 1959.

8 *Rosen für Bettina*, 1956, de G. W. Pabst.

9 *Extremadura*, 24 de enero de 1957.

(estación de viajeros y mercancías) habría de transformarse en un *resort* hotelero de lujo, confortable, con numerosas habitaciones y que, además, acogería una enorme sala de proyecciones.

IV. LOS CINEMATÓGRAFOS

Y es precisamente esta sala de proyecciones con la que soñaba Ricardo Durán la que nos da pie para plantear unos apuntes sobre los edificios de cine en Cáceres. No es que en aquella época la ciudad contara con un número muy abundante de cinematógrafos, pero es cierto que estos edificios poseen unos datos que merece la pena dar a conocer.

El primero de ellos, construido en los felices veinte, es el Gran Teatro, que desde su inauguración compaginó el escenario para obras dramáticas con la gran pantalla para proyecciones cinematográficas. Incluso, y dado que su construcción fue tan sumamente costosa y lenta en el tiempo, hubo una época – en la que todavía carecía de cubierta– en la que vino a funcionar como barraca de cine, conocida como el Cine de San Juan¹⁰.



Fig. 1. Edificio del Gran Teatro

10 María del Mar Lozano Bartolozzi, “El cinematógrafo en Cáceres. De la barraca de cine a los multicines”, en *Estudios de Historia del Arte en homenaje al Prof. De la Plaza Santiago*, ed. Jesús María Parrado del Olmo y Fernando Gutiérrez Baños (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2009), 288.

En la década posterior, Ángel Pérez Rodríguez, el riojano que se convertiría en arquitecto municipal del Ayuntamiento de Cáceres, iba a dotar a la ciudad de uno de sus inmuebles más emblemáticos: el Cine Norba, un edificio que responde al estilo *déco* centroeuropeo y cuya fachada estaba pintada en un bonito azul patinado. El cine subsistió hasta el año 1964 y fue derribado poco después, en 1967, para construir en su solar el edificio de viviendas que todavía hoy lleva su nombre.



Fig. 2. Cine Norba, de Ángel Pérez Rodríguez

Y ya en el decenio de los cuarenta se construye el Cine Capitol, proyectado y diseñado por Luis Martínez Feduchi, que es ni más ni menos que el arquitecto responsable del Cine Capitol de Madrid; de hecho, el cine cacereño toma su nombre de este emblemático edificio de la Gran Vía madrileña¹¹.

11 Ángel Urrutia, *Arquitectura española. Siglos XX* (Madrid: Cátedra, 2003), 327-329.



Fig. 3. Cine Capitol, de Luis Martínez-Feduchi

Si bien estos tres edificios seguían funcionando en la época, se habían quedado pequeños para acoger al cada vez mayor número de espectadores, que reclamaban más sitios para volcar su afición. De esta manera, la década de los años sesenta va a conocer la construcción de otros dos cinematógrafos. El primero de ellos, inaugurado en 1962, será el Cine Coliseum, proyectado por el arquitecto cacereño Fernando Hurtado Collar e inserto en un edificio de gran altura, tal y como Ricardo Durán había imaginado que sería Cáceres en el futuro. Al año siguiente, la calle San Pedro de Alcántara asistía a la edificación del Cine Astoria, diseñado por el también arquitecto cacereño Vicente Candela Rodríguez. Al morir Candela de forma prematura, sería también Martínez Feduchi, el autor del Cine Capitol, quien culminara su construcción. De hecho, la fachada viene a ser el resultado de los cambios acometidos por Feduchi y no responde a la idea original de Candela, quien proponía un inmueble con una estética muy próxima al que tiene el Colegio de Santa Cecilia aldaño, también proyecto suyo, pues tenía la idea de crear una manzana de edificios, un conjunto arquitectónico estéticamente uniforme, aunque en un caso se trata de un edificio de ocio y en el otro, de un centro educativo¹².

12 Angélica García-Manso, "El Cine Astoria de Cáceres", *Revista de Estudios Extremeños* 70 (2014): 1692.



Fig. 4. Cine Astoria, de Vicente Candela Rodríguez

Estos dos cinematógrafos, Coliseum y Astoria, se convirtieron de alguna manera en reflejo de los dos sectores antagónicos y contrapuestos encarnados por García del Camino y Llopis Ivorra respectivamente. Así, el Cine Coliseum inició su programación con una película mexicana de Emilio Gómez Muriel titulada *Simitrio* (1960), de carácter familiar, en la que se narran las peripecias de un niño huérfano; en tanto que el Cine Astoria se inauguró con la proyección del filme de Manuel Mur Oti *Fedra* (1956), de carácter mitológico –como su propio título permite deducir–, con una atmósfera escabrosa y con la presencia siempre un tanto inquietante de Anthony Perkins.

Se da la circunstancia de que el término municipal de Cáceres no coincide con su perímetro urbano, pues hay tres pedanías que pertenecen a su ámbito administrativo a pesar de estar situadas a bastantes kilómetros de distancia. Se trata de Rincón de Ballesteros, Valdesalor (en las que no se ha constatado la existencia de ningún cinematógrafo) y la estación de Arroyo-Malpartida, que en esta época estaba fuertemente poblada, hasta el punto de contar con dos edificios de cine: el primero de ellos es el Cine de Benito, que una vez que deja de funcionar como sala de proyecciones se empleará como nave para la iglesia parroquial; el segundo es el Cine Moderno, cuya importancia radica en que también es

proyecto de Ángel Pérez, el arquitecto del Norba. El Cine Moderno estuvo en vigencia tan sólo tres años, dado que su cubierta se hundió.

Al margen de los cines cubiertos o de invierno, existen, aunque con carácter estacional como su propio nombre indica, los cines abiertos o de verano. En primer lugar, la Plaza de Toros, entorno idóneo para el desarrollo de proyecciones estivales, y donde operaba la misma empresa que gestionaba simultáneamente Gran Teatro y Norba. Funcionaba también el Cine de Verano del Cine Capitol, si bien ambos espacios estaban muy separados, a gran distancia en la ciudad. Existe una fotografía antigua que recrea el desmontaje del Cine de Verano Capitol para que su solar fuera ocupado por el futuro Cine Astoria, en la confluencia entre las calles Santa Joaquina de Vedruna y San Pedro de Alcántara.

Las barriadas periféricas participaron también en esta ebullición de la pasión cinematográfica de la ciudad. Por ejemplo, los vecinos del barrio del Espíritu Santo acudían al Cine Rex, sito en la Huerta del Conde, frente al edificio de los actuales Juzgados. Este cine sólo funcionó durante el verano de 1956. A su vez, los vecinos de San Blas acudían al cine promovido por Severiano Población¹³.

No deben olvidarse, finalmente, los cines de la Iglesia: el Cine Parroquial “San Eugenio” de Aldea Moret; el Cine de San Mateo, ubicado en la Casa de los Ulloa, frente a la propia iglesia; el Salón de Actos del Colegio San Antonio, y, por último, el Palacio Episcopal, que fue el llamado “cine del obispo” hasta que en 1962 se inaugurara el Cine Coliseum. Otros espacios cinematográficos de carácter civil fueron los salones de la Jefatura Provincial del Movimiento y Delegación del SEU, en la calle General Ezponda; la Delegación Sindical de Juventud, que acogían los bajos de la llamada Casa de los Picos, obra también del arquitecto Ángel Pérez; el Salón de Actos de la Diputación Provincial, y, ocupando un lugar relevante sobre los demás lugares de proyección, destaca especialmente el Salón Cinematográfico (construido así *ex profeso*) de la Casa Sindical, diseño y obra de Fernando Hurtado; de hecho, este edificio viene a ser un precedente, una especie de ensayo tres años anterior a lo que serían el Edificio y Cine Coliseum del propio Hurtado en 1962.

13 Angélica García-Manso, “El cine de verano del cacereño barrio de San Blas”, en *En torno a San Blas*, ed. Antonio Pariente (Cáceres: Fundación San Benito de Alcántara y Parroquia de San Blas de Cáceres, 2012), 161-173.

V. LAS PELÍCULAS

Éstos son, además, los años en los que Cáceres eclosiona como plató cinematográfico. De hecho, la década acotada (1953-1963) se abre con la película *Segundo López, aventurero urbano*, dirigida por Ana Mariscal, según se ha apuntado ya. Se trata de una película netamente cacereña, probablemente la más cacereña de todas, puesto que su protagonista (el Segundo López del título), el actor que le da vida en la pantalla (Severiano Población), su guionista (Leocadio Mejías) y el director de fotografía (Valentín Javier) son cacereños. Y a esto hay que añadir que su protagonista femenina y, ante todo, directora, acabó siendo también cacereña, aunque fuera de adopción¹⁴. Sucede, sin embargo, que la película *Segundo López* recoge muy poco Cáceres, dado que toda su trama se desarrolla en Madrid. No obstante, en los primeros minutos del metraje se concentran varias escenas en las que aparece perfectamente retratada la ciudad, sobre todo en fotogramas donde aparecen la Plaza de San Mateo o el Arco de la Estrella con el Adarve al fondo. Por lo demás, es de justicia señalar la magnífica fotografía del filme, en cuyos encuadres y claroscuros se aprecia la huella impecable de los trabajos de Valentín Javier.

Otra película trascendente para la ciudad –a pesar de que desde la perspectiva de la Historia del Cine ni su trama ni su estética se hicieron dignas de gran difusión– es la titulada *La cuarta carabela*, dirigida en el año 1962 por Miguel Martín y cuyo argumento gira en torno a unos Festivales Folklóricos Iberoamericanos que por aquella época promocionaba con mucho hincapié el Doctor Pablos Abril. La importancia de esta película para Cáceres radica en que por primera vez los fotogramas recogen no solamente el conjunto histórico-monumental, sino que la cámara cinematográfica sale al ensanche representado por el Paseo de Cánovas y sus alrededores, como, por ejemplo, la estatua del poeta Gabriel y Galán o los edificios de la Calle San Pedro de Alcántara vistos desde la terraza del entonces chalet de la familia Acha, inserto, a su vez, en lo que fue el antiguo Hotel Extremadura en la Avenida Virgen de Guadalupe.

Entre una y otra película se ruedan en la ciudad varias superproducciones, tanto de carácter nacional como internacional, en las que Cáceres no es protagonista, sino tan sólo mero escenario. Así sucede con la superproducción nacional *La Fierecilla Domada* (1956), de Antonio Román, con un reparto estelar para la época con actores como Carmen Sevilla y Alberto Closas; la coproducción

14 En 1954 el fotógrafo cacereño Valentín Javier (Valentín Javier García Fernández) contraía matrimonio con Ana Mariscal (Ana María Rodríguez Arroyo), una diva del cine de la época que no sólo era actriz sino que había dado el salto ya a la dirección cinematográfica, precisamente con la película *Segundo López*.

francesa *El Tulipán Negro* (*La tulipe noire*, 1963, de Christian Jaque), con un Alain Delon cuya presencia constituía el cénit del panorama cinematográfico en aquella época (venía de protagonizar, por ejemplo, *A pleno sol* –*A plein soleil*, 1959, de René Clément–, que le había reportado fama mundial); o, aunque estrenada un año después del límite 1963, la coproducción italiana *Pedro el Cruel* (*Sfida al re di Castiglia*, 1964, de Ferdinand Baldi).

VI. LOS CINECLUBES

Un aspecto bastante desconocido de la Historia del Cine en Cáceres lo constituyen los cineclubes. Corría el año 1954 cuando un enamorado del Séptimo Arte como Fernando Turégano¹⁵ reclamaba la creación de un cineclub para la ciudad; afortunadamente, tan sólo tres años después de su propuesta, Cáceres contaba ya con dos cineclubes. El primero de ellos era el cineclub de la O.I.R., es decir, de la Obra Interparroquial Recreativa, y, por tanto, el cineclub próximo a la Iglesia o, más en concreto, al obispado; el otro era el cineclub de la Casa de la Cultura, auspiciado por García del Camino. El cineclub de la O.I.R. *stricto sensu*, entendido como foro para el visionado y el comentario de películas, se creó en febrero de 1957 (se diseñó un logotipo para su difusión y publicidad), pero el anhelo por parte de sus integrantes de ponerse detrás de la cámara provocó que al año siguiente, en 1958, se constituyera el Grupo de Cine Amateur de la O.I.R. El Obispado delegó el control de este cineclub en dos personas, Félix Sánchez, sacerdote apodado cariñosamente en la ciudad “Fray Taquilla”, y el procurador Juan Crisóstomo Serrano. En cuanto a los integrantes del grupo que rodaron películas, pueden mencionarse médicos como Fernando Arribas, arquitectos como el ya citado Fernando Hurtado y José María Herreros de Tejada, entre otros.

Por su parte, la Casa de la Cultura creó su cineclub tan sólo un mes después del de la O.I.R., en marzo de 1957. Uno y otro cineclubes estuvieron fusionados durante un año, en 1959, aunque rompieron de una forma un tanto abrupta en enero de 1960, coincidiendo con la proyección que propugnó Víctor Gerardo García del Camino de la polémica película *Éxtasis*, según se ha apuntado en líneas anteriores.

El cineclub de la Casa de la Cultura, con García del Camino a la cabeza, tuvo dos aportaciones fundamentales para la Historia del Cine en Cáceres. La primera de ellas son las denominadas “Conversaciones de Cáceres”, que

15 Cf. A. García-Manso, *sub voce* “Fernando Turégano Valiente”, *Enciclopedia del Cine en Extremadura* (Cáceres: Filmoteca de Extremadura [en prensa]).

tuvieron lugar en 1958 a ejemplo y semejanza de lo que tres años antes habían sido las celebérrimas Conversaciones de Salamanca, con la participación de personalidades tan destacadas como Luis García Berlanga, Juan Antonio Bardem o Basilio Martín Patino, momento en el que se llegaba a la conclusión de que el anquilosamiento que sufría el cine español solamente podría ser superado desde una perspectiva neorrealista. Las Conversaciones de Cáceres no son parangonables; de hecho, en la actualidad se encuentran prácticamente olvidadas.

VII. LOS CERTÁMENES DE CINE AMATEUR

La segunda gran aportación de García del Camino y de su cineclub fueron los llamados “Certámenes de Cine Amateur”. El primer certamen se convocó en 1957 y desde entonces se celebraron cinco ediciones en cinco años consecutivos, hasta 1961, siendo la de 1959 la de mayor relevancia. Nacieron estos certámenes con una vocación internacional, sobre todo lusa, pero terminaron reducidos a un ámbito nacional, con una fuerte presencia de producciones catalanas. Las primeras ediciones tuvieron lugar a finales del mes de mayo, coincidiendo con las Ferias de San Fernando, en tanto que las últimas fueron desplazadas a las postrimerías del mes de septiembre, fecha en la que se celebraban las hoy desaparecidas Ferias de San Miguel.

En estos certámenes participaron películas de ambos cineclubes por la simple razón de que, en buena medida, los integrantes de uno y otro venían a ser prácticamente los mismos. Se consiguieron galardones secundarios –pues, en verdad, los primeros los copaban habitualmente producciones procedentes de Cataluña– por parte de Manuel Pérez-Sala (que ocupa un lugar relevante en la Historia del Cine de la ciudad)¹⁶, para el periodista Domingo Salas de la Cámara¹⁷, el fotógrafo Ortega y Ortega, o José María Muñoz, quien en aquellos años se ocupaba de la gerencia de los Cines Gran Teatro y Norba¹⁸.

16 Corría el año 1955 cuando Pérez-Sala demandaba la creación de una Filmoteca para Extremadura con sede en Cáceres. Habría de pasar casi medio siglo hasta que esta propuesta se hiciera realidad en el año 2003.

17 En septiembre de 1957, Salas de la Cámara publicaba un artículo en el que sugería que los ancestros de Marilyn Monroe procedían de Malpartida de Cáceres, al identificar su apellido artístico (en efecto, Norma Jean Baker utilizó para su carrera el apellido de soltera de su madre) con el apellido “Monroy”, habitual en esta localidad cacereña; cf. *Extremadura*, 11 de septiembre de 1958.

18 El corto rodado y presentado a concurso por Muñoz llevaba por título *Historia de un viajante*. Su protagonista, Francisco Javier Acedo, era familiar del periodista Dionisio Acedo al que nos hemos referido con anterioridad.

VIII. LAS PRODUCCIONES DE MANUEL PÉREZ-SALA

Pero para Manuel Pérez-Sala el hecho de filmar películas rebasó la mera afición hasta el punto de acuñar un logotipo de su productora con el que dar entidad a sus filmes: “Producciones Amateurs Pérez-Sala”. Rodó en concreto seis películas, todas ellas con una seña de identidad: la fusión de documental y parábola.



Fig. 5. Logotipo de la Productora de Manuel Pérez-Sala

La primera de ellas lleva por título *Éxodo de Salvación* (1954) y, por ser la de mayor importancia para la Historia del Cine en Cáceres será abordada con mayor detalle al final de este epígrafe. *Wolfram* (1956) gira en torno a los campesinos propietarios de unos míseros terrenos en los que inesperada y paradójicamente se va a encontrar mineral de wolframio, lo que provoca que su situación económica experimente un giro radical, giro que también va a sufrir su perspectiva ética, siendo la moraleja del filme que la riqueza engendra avaricia. En *Montehermoso* (1957) se aprovecha la pedida de mano y el enlace

de una pareja para recrear documentalmente distintos aspectos folklóricos y antropológicos de esta localidad cacereña, en particular lo relativo a bailes y trajes típicos (especialmente los gorros de montehermoseña); la idea que quiere transmitir la película es que la pareja al casarse debe fundirse al igual que se funden las campanas en una célebre fundición que todavía pervive a día de hoy en este municipio, llamada Fundiciones Rivera, la cual ha sido objeto de atención cinematográfica más reciente en el año 2005, en un filme titulado *La piel de la tierra*¹⁹.

Imperator (1958) aprovecha la llegada del Emperador Carlos V a Yuste en los últimos años de su vida para recrear la comarca de la Vera como si de un paraíso terrenal se tratara. Algo semejante sucede en *Norba Caesarina* (1959), que responde al momento en que se demuestra científicamente que la Colonia Norba Caesarina había estado ubicada en Cáceres y no en Alcántara, como señalaban otras fuentes. Por último, *Égloga*, del año 1961, narra la historia de un pastorcillo que muere ahogado en un pozo cuando intenta salvar a un corderito que había caído en él, con todas las connotaciones místicas relativas al Cordero de Dios que ello conlleva.

No obstante, el filme más sobresaliente para Cáceres en el conjunto de las películas de Pérez-Sala es el primero que rodó, *Éxodo de Salvación*. Ya en su cartel promocional queda perfectamente definida la relación de la película con la ciudad: en su ángulo superior derecho aparece la Virgen de la Montaña, en torno a la que gira el relato; su protagonista está encarnado por Eugenio Cotallo, hermano de José Luis Cotallo, sacerdote de fuerte renombre en esos años; un reparto que recae en el Grupo de Teatro “El Retozu”, formado por jóvenes de Acción Católica de la ciudad; con guión de Félix Sánchez, conocido como “Fray Taquilla”, etcétera. Narra la fundación de la entonces Ermita y actual Santuario de la Virgen de la Montaña por parte de Francisco Paniagua, el protagonista, en unos momentos en los que la ciudad se ve asolada por la peste. Existen fotografías de rodaje donde este aspecto temático se aprecia con claridad, además de la contraposición de los ámbitos urbano y rural, encarnado por la renuncia a las tentaciones del ermitaño, que se retira a la zona agreste de La Montaña.

19 Este largometraje no ha gozado, ciertamente, de gran trascendencia, pero ocupa necesariamente una de las entradas de la *Enciclopedia del Cine en Extremadura*. Cf. Angélica García-Manso, *sub voce* “La piel de la tierra”, *Enciclopedia del Cine en Extremadura* (Cáceres: Filmoteca de Extremadura [en prensa]).

PRODUCCIONES AMATEURS
PEREZ-SALA
PRESENTA

«**EUGENIO COTALLO** en

EXODO DE SALVACION

(*Mtra. Sra. de la Montaña*)

PELICULA AMATEUR DIRIGIDA POR
MANUEL PEREZ-SALA Y PEREZ

y realizada con la colaboración de los
JOVENES DE ACCION CATOLICA DE CACERES

sobre la vida del pastor FRANCISCO DE PANIAGUA, peregrino de la imagen
que hoy es Patrona de la Ciudad

DIA 4 FEBRERO A las 7'30 y 10'45 en

GRAN TEATRO

con asistencia a la función de estreno del Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo y Autoridades

En la primera sesión hará la presentación el Rvd. Sr. D. JOSE LLIBS COTALLO, Consiliario
Diocesano de la Juventud de Acción Católica

SE PROYECTARAN DOCUMENTALES Y COMPLEMENTOS

Las entradas pueden recogerse
en Casa Javier desde el Lunes
día 1, y el día 4 en taquillas del
Gran Teatro

A beneficio del SEMINARIO

THE EL NOTICIERO, S. L. - Cáceres

Fig. 6. Cartel inédito de la película *Éxodo de salvación* (Archivo particular de la autora por gentileza de Luis Montalbán, que intervino como actor en el filme).



Figs. 7 y 8. Fotografías de rodaje de *Éxodo de salvación*

Pero, ¿por qué esta película resulta de tanta importancia para Cáceres? La respuesta reside en el hecho de que *Éxodo de Salvación* se presenta como una especie de réplica, de “venganza”, o, mejor dicho, como una vuelta de tuerca a una película que se había estrenado veinte años antes. Nos referimos a *El agua en el suelo*, del año 1934 y dirigida por Eusebio Fernández Ardavín, que en su día fue publicitada y promocionada como la primera película sobre Cáceres, y que constituyó una enorme decepción debido a que no se mostraba éste como tal con sus calles ni con sus gentes, sino que la ciudad aparecía como si de una Vetusta de Clarín se tratara, la cual se limitaba a acoger la calumnia que relacionaba a un sacerdote con una feligresa, con el consiguiente enojo del clero local, que, dos décadas más tarde, con una película que giraba en torno a la fundación del santuario de la patrona, se veía totalmente resarcido y recompensado por aquella afrenta.

IX. LA DIOSA DEL CINE EN CÁCERES

Para concluir las presentes reflexiones no puede obviarse que la devoción que Cáceres siente durante estos años por el Cine termina convirtiendo al Séptimo Arte en toda una deidad, en concreto, la que aparece representada en el emblema que sirve como logotipo de la Agrupación de Cine Amateur de la Casa de la Cultura. Se trata de un emblema de inesperada belleza y gran complejidad, realmente logrado, en el que una figura femenina que recibe el tratamiento de divinidad se dispone sobre una peana de libros procedentes de la Biblioteca Pública, acogida en esos años en el Palacio de la Isla, lugar hacia el que la diosa tiende su brazo izquierdo al tiempo que con el derecho establece un puente entre los libros y la cámara de cine, a la que coloca una corona de laurel, como si de entre toda la cultura el Cine fuera el ganador; al mismo tiempo, el Séptimo Arte devuelve, con el foco de la cámara como metáfora, todo su brillo, todo su esplendor y luminosidad a esa Casa de la Cultura y Biblioteca de la que procede y de la que se alimenta.



Fig. 9. Emblema de la Agrupación de Cine Amateur de la Casa de la Cultura.

El autor intelectual de este emblema no podía ser otro que Víctor Gerardo García del Camino, y la mano que lo materializa es la del delineante cacereño Juan María Pulido Castilla. En efecto, el planteamiento estético del logotipo casa perfectamente con otras propuestas artísticas de Pulido Castilla, como bien refleja, de manera elocuente a este respecto, el cartel que diseña para las ferias de mayo de 1946, cuyos motivos son comunes: la figura femenina dispuesta en escorzo; la presencia del edificio histórico (el Palacio de los Golfines en el cartel y el de la Isla en el emblema de la Casa de la Cultura); el foco de luz que procede exactamente del mismo lugar, y, por último, el objeto circular que sostiene la figura femenina: la pandereta, elemento iconográfico de la feria, y, en el caso del emblema, un elemento tan vinculado al ámbito mitológico como es la corona de laurel.

Sin embargo, la complejidad de este emblema va mucho más allá. En primer lugar, el atributo iconográfico de la corona de laurel convierte a la diosa del Cine cacereña en una especie de Niké, de diosa de la Victoria, siguiendo el patrón, por ejemplo, de la conocida *Niké* de Éfeso. En segundo lugar, este atributo de la Tradición Clásica se complementa con un nuevo elemento iconográfico como es el de la cámara de cine, que retrotrae de inmediato al cine mudo, y más en concreto al filme *The Cameraman* (1928), de Buster Keaton. A su vez, el trazado del emblema posee una fuerte impronta dureriana, al coincidir la divinidad con el gesto cabizbajo, ensimismado, de la *Melancolía* de Durero. Por su parte, el abrazo cámara-diosa-edificio que recrea el emblema responde al mito de las Tres Gracias, pues actualiza ese abrazo que conjuga el dar, el recibir y el devolver; es decir, la Biblioteca proporciona al Cine unas fuentes de inspiración que el Séptimo Arte recibe, metamorfosea y devuelve a la Cultura con mayor esplendor si cabe. Finalmente, este emblema se presenta en el contexto cacereño como una reelaboración de la mal llamada “diosa Ceres” (en realidad, una especie de genio de la colonia), que en aquellos años gozaba de una importante presencia en la ciudad puesto ya que su escultura se encontraba ubicada en una especie de espadaña que coronaba la Torre de Bujaco en plena Plaza Mayor.

X. CONCLUSIÓN

El auge del cine en Cáceres no finaliza en 1963, aunque ahí expire su década prodigiosa. En la memoria y casi en el ADN actual de los cacereños perviven el Cine Norba, desaparecido poco después de la fecha señalada y del que se conservan decenas de imágenes y evocaciones, y el Cine Astoria, derruido a

mediados de los años ochenta, cuya memoria gráfica es más escasa, aunque cuenta con imágenes tan icónicas como las fotografías de Juan Guerrero.



Fig. 10. Juan Guerrero fotografiando el desmontaje del Cine Astoria.

El mismo García del Camino intentó revitalizar el cineclub de la Casa de la Cultura en 1967, pero los tiempos habían cambiado mucho, y no sólo por la generalización de la televisión. Será ya en la década de los años setenta cuando el propio Fernando Turégano promueva un nuevo cineclub, de vida relativamente efímera; y será ya en los ochenta cuando el Aula de Cine de la Universidad de Extremadura y la Sala Clavellinas de la Obra Social de la Caja de Ahorros (de Cáceres entonces, y de Extremadura un tiempo después) vivan sus momentos de esplendor. Poco más adelante en el tiempo surge la revista *V.O.*, a cargo de la Asociación Cinéfila Re-Bross, cuyos responsables lo son también de los Festivales de Cine Solidario en el nuevo siglo, y trajeron al conocimiento público que el cineasta Pedro Almodóvar pasó su adolescencia en el cacereño Colegio San Antonio.

En lo que a rodajes se refiere, Cáceres vive la década de 1970 respondiendo a la estética del cine de la época, con productos donde los exteriores de la ciudad aparecen fugazmente como entorno para cantantes populares del momento en *Con la música a otra parte* (1975), de Fernando Merino, relatos eróticos, caso de *Las delicias de los verdes años* (1976), de Antonio Mercero, y de *Mis relaciones con Ana* (1979), de Rafael Moreno Alba, o, en fin, elucubraciones medievilizantes a la manera de *Leonor* (1975), de Juan Luis Buñuel²⁰. Será con *Los señores del acero* (*Flesh and Blood*, 1985), de Paul Verhoeven, y *1492, La conquista del paraíso* (*1492: Conquest of Paradise*, 1992), de Ridley Scott, cuando la ciudad vuelva a primera línea de unas superproducciones que, en la actualidad, se han vuelto más íntimas, como sucede con *Planes para mañana* (2010), de Juana Macías, entre otras que resultaría prolijo enumerar²¹.

La producción local cuenta también con nombres propios como Rodrigo Pastor, Pablo Nacarino, J. Camello Manzano o Rubén García Martín, entre otros, que representan respectivamente los años setenta, ochenta, noventa y la actualidad (no obstante, Nacarino y Camello Manzano siguen trabajando).

En el año 2003 se creó la Filmoteca de Extremadura e, inevitablemente, la perspectiva con la que se percibe el Séptimo Arte en la ciudad se ha transformado. Resulta llamativo, por ejemplo, cómo con Antonio Gil al frente de la institución se ha revisado la producción *amateur*, tan característica de la Edad de Oro del Cine en Cáceres, en proyectos como “La Mirada de los Extremeños”²².

20 Angélica García-Manso, “Liv Ullmann en Cáceres: la película *Leonor*”, *Norbania* 1 (2011): 19-22.

21 Francisco Javier Martín Camacho, *Extremadura, una región de película* (Badajoz: Gobierno de Extremadura, 2012).

22 Por poner un ejemplo realmente llamativo, se cuenta la producción de 1948 titulada *Pueblerina*, obra de Luis Jiménez Cerrada, de ascendencia garrovillana, proyectada en los Certámenes cacereños una década después.

BIBLIOGRAFÍA

- Barragán Lancharro, Antonio Manuel y Domínguez Núñez, Moisés. “Algunas notas sobre la estancia del general Franco en Cáceres en agosto y septiembre de 1936 y las imágenes recuperadas de René Brut”. En *XXXIX Coloquios Históricos de Extremadura*, 173-210. Trujillo: Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura, 2011.
- Cancho Sánchez, José María. “Aportaciones a la pequeña historia del cine en Cáceres”. *Coloquios Históricos de Extremadura* (1992). Consultado el 18 marzo 2016. <http://www.chdetrujillo.com/aportaciones-a-la-pequena-historia-del-cine-en-caceres/>
- García-Manso, Angélica. “Liv Ullmann en Cáceres: la película *Leonor*”. *Norbania* 1 (2011): 19-22.
- “El cine de verano del cacereño barrio de San Blas”. En *En torno a San Blas*, editado por Antonio Pariente, 161-173. Cáceres: Fundación San Benito de Alcántara y Parroquia de San Blas de Cáceres, 2012.
- “El Cine Astoria de Cáceres”, *Revista de Estudios Extremeños* 70 (2014): 1665-1700.
- Lozano Bartolozzi, María del Mar. “El cinematógrafo en Cáceres. De la barraca de cine a los multicines”. En *Estudios de Historia del Arte en homenaje al Prof. De la Plaza Santiago*, editado por Jesús María Parrado del Olmo y Fernando Gutiérrez Baños, 287-292. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2009.
- Martín Camacho, Francisco Javier. *Extremadura, una región de película*. Badajoz: Gobierno de Extremadura, 2012.
- Pulido Corrales, Catalina y Utrera Macías, Rafael. “Los orígenes del cinematógrafo en el Sur: Andalucía y Extremadura”, *Artigrama* 16 (2001): 155-172.
- Sánchez Lomba Francisco et al. “Los comienzos del cine en Cáceres”, *Norba-Arte* 10 (1990): 260-275.
- Sánchez Lomba, Francisco y Pulido Corrales, Catalina. “Cine mudo en Extremadura: 1897-1914”. En *Primeros tiempos del cinematógrafo en España*, editado por Juan Carlos de la Madrid, 261-280. Gijón: Universidad de Oviedo, 1996.
- Urrutia, Ángel. *Arquitectura española. Siglos XX*. Madrid: Cátedra, 2003.

ESPIRITUALIDAD IGNACIANA Y PRIMERA HISTORIOGRAFÍA JESUITA: PEDRO DE RIBADENEIRA

FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DIEZ
Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN

La *Vida del P. Ignacio de Loyola*, escrita por Pedro de Ribadeneira a finales del siglo XVI, permite analizar el proceso de construcción de la identidad jesuita. La Compañía es ya una amplia organización internacional y su superior, el P. Claudio Acquaviva (1581-1615), impulsa la redacción de una historia oficial de la orden. Este artículo analiza cómo la imagen de San Ignacio, recogida en los textos de sus primeros compañeros (Lainez, Rodríguez, Polanco, Câmara), es modificada en la biografía de Ribadeneira, un texto casi oficial. Mientras los anteriores son retirados de la circulación por el gobierno de la orden.

Palabras clave: Compañía de Jesús, Pedro de Ribadeneira, Historiografía, identidad.

ABSTRACT

This paper studies the construction of a collective Jesuit identity analyzing the biography Life of Father Ignatius of Loyola, written by Pedro de Ribadeneira during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581–1615). The Societas Iesu is already a broad international organization and Acquaviva promotes writing an official history of the order. This article analyzes how the image of San Ignacio, contained in the texts of the first Jesuits (Lainez, Rodríguez, Câmara, Polanco) is modified in the book of

Ribadeneira converted into a officious text. At the same time the previous texts are taken out of circulation by the government of the order.

Keywords: Society of Jesus, Pedro de Ribadeneira, historiography, collective identity.

Este artículo, en torno a la construcción de una identidad, pretende aproximarse a la relación entre la espiritualidad ignaciana y el interés por la historia, teniendo en cuenta que ésta cumple, entre los jesuitas, la función de favorecer una cohesión básica para el buen desarrollo de la institución¹.

I. ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

La época en la que nace la Compañía de Jesús se caracteriza por el desarrollo de las monarquías nacionales y la crisis de las reformas cristianas; el humanismo, como experiencia crítica frente a la antigüedad y la expansión europea, el hecho misionero y la novedad americana.

Ignacio de Loyola no es ajeno a esta realidad. Estuvo inserto en el núcleo familiar del Contador Mayor de Castilla, en el ambiente humanístico y burocrático de ese estado moderno y, posteriormente, entró en contacto con diversas experiencias religiosas, no todas radicalmente ortodoxas². En su proceso de conversión, desde la herida pamplonica hasta formar en París una comunidad de *amigos en el Señor*, frente al radicalismo ascético que defiende al abandonar su casa familiar, descubre que es necesario hacerse indiferente a todas las cosas creadas (*Ejercicios Espirituales* 23), que éstas —entre las que cabe incluir todo lo referente al estudio— deben usarse como si no las tuviésemos, poseerlas como si no las poseyésemos. En la base de esta profunda transformación se afirma una experiencia mística individual, de su yo frente a Dios, que le ha empujado al apostolado y, desde el encuentro con la autoridad franciscana en Jerusalén, al sometimiento sincero a la Iglesia, comunión e institución.

La Compañía radicalizó el espíritu misionero sobre la novedad del cuarto voto. En un primer momento se siente llamada a las fronteras físicas de la

1 Forma parte del proyecto de investigación *Tradición y modernidad en la historia de la Compañía de Jesús*, financiado por la Universidad Francisco de Vitoria; proyecto que, entre otras cosas, pretende aproximarse desde la espiritualidad jesuita a la forma de gestión y liderazgo de la Compañía, como empresa cosmopolita de pretensiones universalistas.

2 Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013), y Rogelio García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural* (Bilbao: Mensajero, 2000), 135-160.

Cristiandad: a Jerusalén y a allí donde el Papa la quiera enviar; y, posteriormente, como fruto del desarrollo de los colegios y de su actividad fuera de Europa, descubre que la frontera no es sólo geográfica, que la obligación apostólica lleva al contacto sincero y arriesgado con los que están fuera de la Iglesia. Jerónimo Nadal, tan importante en la definición del carisma jesuita, insisten, como hará Ribadeneira, en que los jesuitas no son monjes porque la esencia de éstos es huir de la compañía de otros seres humanos y la jesuita buscarla.

La misión apostólica fuerza el descubrimiento de la diversidad de tiempos, lugares y personas y la necesidad de *hacerse todo en todos*. De todas formas, si la actitud de los jesuitas en Asia es considerablemente más abierta al intercambio cultural que la de la mayoría de sus contemporáneos, la relación con el luteranismo pone en contacto con los límites de esta actitud.

La *indiferencia* —ceder en los medios para insistir en el fin; superar una ruptura exterior y espectacular con el mundo, la del peregrino, a favor de un desprendimiento íntimo— les rinde a una evidencia: es necesario insertarse en la estructura de poder porque la sociedad impone sus condiciones de existencia y acción. Bernard habla de involucrarse plenamente con las fuerzas societarias, teniendo como único fin servir a la Iglesia y a su crecimiento, convencidos de que no es posible servir a los de abajo sin entrar en estrecha relación con los que están arriba, por mucho que se corra el riesgo de caer en el pecado de orgullo de la ciencia, del dinero y del poder³.

Empujada hacia la misión pastoral, la compañía se enfrenta a los inconvenientes y riesgos de la dispersión. Para evitar que ésta conduzca a la disolución es necesario desarrollar instrumentos de cohesión que garanticen la *comunión en la misión*: una formación centrada en los *ejercicios*, la solidaridad, la comunicación y la obediencia.

El instrumento más importante era el énfasis de los *ejercicios* en la consolación interna, sobre la confianza en que la manifestación de la presencia de Dios en el alma era accesible, en algún grado, a todos los hombres. La *contemplación para alcanzar amor* insiste en que Dios se muestra activo en todas las circunstancias de la vida y, por lo tanto, impulsa a hallarle en todas las cosas. Cuando Nadal afirmaba el mundo es nuestra casa, asumiendo la compatibilidad tomista entre naturaleza y gracia, entre razón y revelación, incide en apoyar las actividades pastorales sobre la gracia de Dios y el uso de todos los medios humanos disponibles. Del mismo modo, frente a los sentimientos de

3 Dominique, Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola* (Bilbao: Mensajero, Santander: Sal Terrae, 2003).

culpabilidad y angustia presentes en muchas actitudes religiosas del XVI, insisten en el aspecto consolatorio de sacramento de la penitencia⁴.

La solidaridad, que implica tener cuidado, estar preocupados, unos de otros, se manifiesta en la oración, instrumento capital de todo proceso de discernimiento, y en la insistencia de la predicación en pobreza. La gratuidad no es el fruto de una reflexión moral ni, por supuesto, una mera estrategia pastoral; es una convicción teológica: hay que dar gratis lo que gratis se ha recibido porque *Todo es gracia*. Ribadeneira, en la obra que voy a comentar, se detiene claramente en esta idea tanto al señalar que Ignacio viajó a Jerusalén sin dinero “no porque le pareciese que era pecado tomar o llevar dinero” sino por no cuestionar la confianza total que había depositado en el Señor⁵, como, más adelante, cuando, reconociendo el valor ejemplar que la gratuidad tiene frente a las críticas luteranas, insiste en el fundamento teológico de la misma⁶.

La comunicación, la obligación de escribirse asiduamente, establecida formalmente en las *Constituciones* (675 y 801), responde a esta solidaridad tanto, o más, que a una necesidad organizativa. Por último, la obediencia, que nada tiene que ver con la disciplina militar, arraiga en la *indiferencia* y se relaciona con una motivación ascética frente a la soberbia y en una necesidad práctica de organización⁷.

La historiografía jesuita responde a esta espiritualidad y a estos instrumentos de cohesión y, al tiempo, el generalato de Aquaviva (1581-1615) introduce significativas novedades.

II. JESUITAS E HISTORIOGRAFÍA HUMANISTA

Cuando Borja ya ha realizado un encargo semejante⁸ y Polanco escrito su *Sumario*, el 26 de septiembre de 1598 Aquaviva envía —dentro de todo un proyecto de gobierno, que ha permitido ver en él al segundo gran legislador de

4 García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*.

5 Pedro de Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. IV (1583-1605) (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 93, 1965), 143-156.

6 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 485-501.

7 Cf. Dominique Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola*.

8 Encargó, en 1566, a Ribadeneira escribir una biografía de Ignacio y a Maffei una historia de la Compañía, ocupándose, un año después, de que fueran recogidas todas las copias existentes de la *Autobiografía* de Ignacio. Tomó, además, la decisión de ordenar a cada colegio escribir la historia de su nacimiento; Enrique García Hernán, *Francisco de Borja, Grande de España* (Valencia: Institutió Alfons el Magnànim, 1999), 205, 207, 208.

la Compañía— una carta–instrucción⁹, impulsando el proyecto de escribir “una composición íntegra y continuada de la historia de la Compañía”, deuda “para con los nuestros”, de agradecimiento para los mayores y de utilidad para los venideros, y responsabilidad de todas las provincias.

El encargo consiste en la recopilación de todo lo relevante sobre la fundación de colegios y casas, sus fundadores, progresos y crecimiento; el apoyo de las ciudades en el recibimiento de los jesuitas; los benefactores; los acontecimientos prósperos y adversos en la Compañía; las virtudes y acciones especiales de los que murieron en su seno; las vocaciones de los jesuitas; las conversiones de herejes e infieles; las calamidades de aquellos que abandonaron la Compañía y, por fin, otras cosas que parezcan convenientes.

Si hay una tarea, no menos interesante es señalar que también hay un método.

Se debe investigar “con exactitud” en archivos y en cartas; interrogar “tanto a los nuestros como a los de fuera dignos de fe” que puedan “referir algo útil de ser recordado”, poniendo “especial cuidado en la compilación de asuntos antiquísimos y grandes, alejados de nuestra memoria. Para que todo esto se haga en orden y nada escape a la diligencia de los investigadores”. Para ello es recomendable ratificarlo y confirmarlo para que no pueda ser objeto de duda, incorporando, en la medida de lo posible, todas las circunstancias que ayuden a aportar esta seguridad: lugares, tiempos, personas y orden cronológico.

Esta carta caracteriza los objetivos del gran esfuerzo historiográfico jesuita y coincide, también, con los esquemas de la historiografía humanista contemporánea, donde, más allá de las preocupaciones de estilo, lo característico es el cuidado escrupuloso en las condiciones de tiempo y lugar y, muy especialmente, la concepción de la historia como maestra de la vida. Sebastián Fox Morcillo¹⁰ sistematiza unas concepciones básicas para la primera historiografía jesuita; a saber: 1) una seria preocupación por el método, reflejada en la búsqueda de la verdad y en el esfuerzo por fijar el tiempo y los lugares; 2) el cristianismo, y por lo tanto el humanismo, imprime una profunda unidad a la historia, sobre la identidad del hombre a través del tiempo; 3) la historia, más allá de la narración política de las guerras, se interesa por los elementos institucionales y culturales; y 4) el rechazo a que la historia, portadora de una misión práctica, se centre

9 El texto completo, en castellano y latín, en Dante A. Alcántara Bojorge, “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII”, *Estudios de Historia Novohispana* 1981 (40): 526-528.

10 Sebastián Fox Morcillo, *Diálogo sobre la enseñanza de la Historia*, traducción, edición crítica, notas y revisión del texto por Antonio Cortijo Ocaña (Madrid: Historiadores y gentes de letras en los Siglos de Oro, 2011) (<http://www.proyectos.cchs.csic.es/humanismoyhumanistas/>).

únicamente en lo agradable. Rechaza reducir la historia a lo agradable y ameno. La historia es la narración verdadera de lo grande, útil, grato y ejemplar, no de las cosas vulgares que no convienen a la dignidad de la historia ni son dignas de ser leídas.

Significativamente, si por un lado, el impulso irá mucho más allá de lo pedido por Aquaviva, por otro, los deseos de la Compañía de guardar la memoria de sus labores en el mundo no eran nuevos. No puede menos que señalarse la estrecha relación de los jesuitas, desde el mismo origen de la orden, con el libro impreso y la cultura libresca e, incluso, su prematuro interés por la historia; el 6,36 % de los libros que publican entre 1540 y 1572 son de temática histórica¹¹. Es propio de la época. Si para Luis Vives, todo en definitiva se resuelve en la historia y sin ella no podrá abordarse plenamente ningún aspecto del conocimiento humano, las reflexiones realizadas desde la teología manifiestan que esta idea estaba muy extendida. Así cabe afirmarlo leyendo a Melchor Cano, *De locis theologicis*.

Al mismo tiempo, y esto es de una importancia capital para entender, por ejemplo, la obra de José de Acosta, la relectura de la antigüedad realizada por el clasicismo permitió superar el etnocentrismo cultural previo de los europeos, gracias a que recupera textos y, sobre todo, los comenta, los estudia sistemáticamente, lo que implica una liberación de la autoridad de los clásicos¹².

III. PEDRO DE RIBADENEIRA, *VIDA DEL PADRE IGNACIO DE LOYOLA*

La obra de Ribadeneira forma parte del esfuerzo por mantener la identidad de una Compañía dispersa, a través de la difusión de un modelo ejemplar asociado a la figura de Ignacio de Loyola. Aparte de las interesantes memorias del P. Simón Rodríguez, escritas por el anciano jesuita a instancias del P. Mercuriano¹³ y más centrada en la comunidad inicial de compañeros que en Ignacio, y

11 José Luis Bertrán Moya, “La Compañía de Jesús y el mundo del libro impreso en tiempos de Francisco de Borja”, en *Francisco de Borja y su tiempo*, ed. por García Hernán, Enrique y Ryan, María Pilar (Valencia: Albatros, Roma: IHSI, 2012), 394-414.

12 Fermín del Pino, “Humanismo clasicista y concepción antropológica del mundo: el caso de los jesuitas”, *Hispania* 56 192 (1996): 29-50.

13 Simón Rodríguez, *Origen y progreso de la Compañía de Jesús*, editado por Eduardo Javier Alonso Romo (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2005). Lo más interesante de estos recuerdos, junto a la imagen colectiva más que centrada en Ignacio, es el fuerte contenido contrarreformista y anti-luterano, que no se observa en los recuerdos de otros primeros padres. Sin duda esta imagen puede explicarse por la tardía fecha de redacción del texto, en 1577.

del *Memorial* del P. Luis Gonçalvez da Câmara¹⁴, que correrá, por decisión de Aquaviva, la misma suerte que otras crónicas primitivas, es decir, quedará proscrita y oculta en los archivos romanos durante siglos; mi interés se centra en la obra de Ribadeneira y en los tres precedentes que él conoce y utiliza: la carta de Láinez¹⁵, el *Sumario* de Polanco (1548 - 1549) y la autobiografía de Ignacio (1553 - 1555)¹⁶.

Enviado a España, en 1574, sin más oficio que escribir, dice Martínez Millán¹⁷, pero el *más* quizás deba matizarse, dada la importancia que a esto de escribir da Aquaviva y a la clara identificación de Ribadeneira con los nuevos proyectos del general, su *Vida* había aparecido, en latín, en 1572; se publicará en 1583 en castellano y, nuevamente en latín, en 1586. En sucesivas ediciones, hasta 1605, —incidiendo más en la identificación de Ignacio con la Compañía— junto a otras modificaciones, se incluirán las biografías de Láinez y Borja.

La obra comienza con la dedicatoria al Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Gaspar de Quiroga, cardenal de la Santa Iglesia de Roma, seguidas de dos aclaraciones, una *al cristiano lector* y la otra *a los hermanos en Cristo carísimos de la Compañía de Jesús*¹⁸, de cuyo análisis pueden extraerse algunas ideas capitales.

14 Luis Gonçalvez da Câmara, “Memorial seu diarium patris Ludovici Gonzalez de Camara”, en *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943), 508-752. Esta obra se redacta en dos momentos distintos. En el primero, 1555, Cámara escribe en castellano. Posteriormente, a petición del P. Mercuriano, amplía el texto en portugués, entre 1573 y 1574. No es sólo un conjunto de recuerdos personales. Es, también, una narración elaborada a partir de diversos testimonios, muchos de los cuales se citan en la obra. Si, por ejemplo, recoge las tensiones existentes entre Ignacio y Mons. Carafa (luego, Pablo IV), eliminadas por Ribadeneira; al igual que éste, insiste en que los jesuitas no ingresan en la Compañía *para salvarse*, en la distancia entre Ignacio y Erasmo, en cómo la vida de Ignacio encarna los *ejercicios* y las *constituciones*, etc.

15 Diego Láinez, “Epistola patris Laynez de P. Ignatio”, en *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943), 54-145. Responde, en 1547, a una petición de Polanco para que escriba sus recuerdos de Ignacio y, casi sin tiempo, lo hace de forma reconocidamente inconclusa. “De los otros supósitos que dice —concluye— que le escriba por esta última, 11 de junio, porque me he de partir mañana, y ahora es casi medio día, y no me he despedido casi de ninguno del concilio”. Diego Láinez, “Epistola patris Laynez”, 144.

16 Jerónimo Nadal fue el principal responsable de que Ignacio se decidiera a dictar su “autobiografía”, que, por decisión de Borja, se retiró de la circulación e, incluso, se mutiló en su parte inicial; cf. Juan Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo* (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2007), 94-96. No se trata de una autobiografía. Baste, quizás, un detalle. ¿Desde cuándo tuvo Ignacio seguidores? Según Polanco, desde su estancia en Cataluña al regresar de Jerusalén. Cámara escribe “se partió solo para Alcalá, aunque ya tenía algunos compañeros, según creo”. *Según creo* no encaja bien con la pretensión de recoger las palabras de Ignacio prácticamente *al dictado*.

17 Vid. José Martínez Millán, “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)”. En *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, ed. Rurale, Flavio (Roma: Bulzoni, 1998), 116.

18 La edición de Monumenta Historia incluye, además, dos cartas incompletas de Luis de Granada a Ribadeneira.

Señala los motivos que le impulsan a escribir y, para no desentonar con su protagonista ni con la clave del libro, insiste en su humildad. “Bien veo, escribe, cuán dificultosa empresa es la que tomo, y cuanto habrá que hacer para no oscurecer con mis palabras el resplandor de sus heroicas y esclarecidas virtudes, y para igualar con mi bajo estilo la grandeza de las cosas que se han de escribir”.

Le empuja la obediencia, el cumplimiento de un encargo que le hizo el padre Francisco de Borja y, a la par, la esperanza de que su esfuerzo le sea grato al Señor. Aprovecha, así, para apuntar el eje central de la biografía: la providencia de Dios, “establecedor de todas las santas religiones que se han fundado en esta Iglesia”.

Alega otros tres motivos para escribir: el gran deseo que tanto los jesuitas como los que no lo son tienen de “de oír, leer y saber estas cosas”, para gozar y aprovechar de ellas; la utilidad —fundamento claro del gozo y, sobre todo, del aprovechamiento— para “seguir e imitar” a Ignacio porque publicadas sus virtudes serán más sabidas, estimadas e imitadas de muchos y, por último, el agradecimiento del mismo Ribadeneira a “aquel bienaventurado varón y padre mío, que me engendró en Cristo”. Por eso, con aire clásico, procurará “renovar la memoria de su vida tan ejemplar, que ya parece que se va olvidando, y de escribirla, si no como ella merece, a lo menos de tal manera, que ni el olvido la sepulte, ni el descuido la oscurezca, ni se pierda por falta de escritor”.

La motivación de la obra conduce de forma natural a los destinatarios. Si escribe la versión latina para “toda nuestra Compañía, que está extendida y derramada casi por todas las naciones del mundo” —idea en la que insistirá a lo largo de toda la obra—, la traducción castellana es para los hermanos legos de España y para otras personas devotas y deseosas de saber, que ignoran la lengua latina. José de Acosta y Juan de Mariana, que publican en latín el libro que luego traducen al castellano, recurren a los mismos argumentos: internacionalidad del latín, accesibilidad del castellano.

Iluminando toda su obra, señala, por último, que abandonó la intención inicial de escribir una biografía de Ignacio, para ensanchar el propósito, al comprender “que había muchas personas virtuosas y devotas de nuestra Compañía, que tenían gran deseo de saber su origen progreso y discurso”, algo que no es ajeno al “obrero fiel” que “sembró esa semilla” cuyo árbol frondoso prueba, en el éxito, la santidad y la providencia que detrás de ella hay.

En este sentido, las motivaciones de Diego Laínez, bien que respondiendo a una petición de Polanco, y las de éste son prácticamente las mismas: la gloria y alabanza de Dios y el ejemplo, el consuelo y la edificación de los jesuitas, todo ello desde la necesidad de garantizar la verdad y hacer memoria de las cosas

notables frente al olvido, aprovechándose de su condición de testigos. Siendo, además, Polanco un claro precedente de Ribadeneira. Pretende ilustrar a los jesuitas sobre cómo se debe proceder y, para eso habla de su fundador, sus primeros compañeros y la Compañía, confirmación y progreso de ella, aunque no ignora que la suya es una obra provisional¹⁹.

“La primera regla de la buena historia, escribe Ribadeneira, es que se guarde verdad en ella”, y esto es más importante tratándose de vidas de santos porque Dios no tiene necesidad de la mentira. Por su empeño en no contar “cosas inciertas y dudosas, sino muy sabidas y averiguadas”, justifica los cambios entre las distintas versiones porque el paso del tiempo le ha permitido saber cosa nuevas y confirmar otras.

Siendo la verdad tan importante, busca apoyarla en la autoridad de los testigos. Es básico garantizar al lector la fidelidad de las fuentes y hacerlo desde el primer momento.

Cuando explica qué le ha movido a dedicar su obra al cardenal Quiroga, tras señalar el deseo que la Compañía tiene de servirle y lo agradecida que está con él, recuerda cómo puede “dar con su autoridad fuerza a la verdad, que en esta historia se escribe; pues fue tan grande amigo de nuestro padre Ignacio, y tan familiarmente lo comunicó y trató; y por lo que vio y conoció en él, sacará cuan fundado en verdad debe ser todo lo que de él aquí se dice”. Dicho esto, Ribadeneira señala contar con tres fuentes: lo que Ignacio contó al padre Gonçalvez da Câmara, que éste escribía “casi con las mismas palabras que lo había oído”, lo que supo de palabra y por escrito del padre Laínez y lo que “yo mismo oí, vi y toqué con las manos en Ignacio, a cuyos pechos me crie desde mi niñez y tierna edad [...] pude ver y notar, no solamente las cosas exteriores y patentes que estaban expuestas a los ojos de muchos, pero también algunas de las secretas que a poco se descubrían”. A lo largo de toda su obra volverá sobre los mismos argumentos. Recurre, por ejemplo, a la autoridad de Laínez al narrar las visiones de la Storta²⁰ y, al comenzar el libro III, escribe “como yo era uno de los que en este tiempo estaban en Roma, podré hablar como testigo de vista en lo que de aquí en adelante se contará”.

Pero, sin duda alguna, el gran argumento probatorio es otro: la evidencia de los resultados, la verificación por las implicaciones, el hecho probatorio que

19 “Dejaré el cuidado de limarlas y pulirlas a quien el tiempo, escribe, y habilidad más para ello sirva”. Juan Alfonso Polanco, “Summatium Hispanum de origine et progressu Societatis Iesu”, en *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 146-256 (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943), 153.

20 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 273.

tiene lo que del futuro conocemos. Así, la castidad, conservada por Ignacio desde que se le apareció la Virgen hasta su muerte, prueba la verdad de la aparición²¹. Habrá hombres de mundo, insiste, desarrollando este argumento, incapaces para ver lo espiritual, que duden de todas las visiones de Ignacio y habrá hombres espirituales que reconozcan la posibilidad de todo esto, aunque no ignoren la dificultad porque muchas veces el diablo se disfraza de ilusión piadosa (advertencia que se dirige a desconfiar de apariciones y justificar inquisiciones), pero la principal prueba reside en una cuestión imposible de resolver de otra forma: ¿cómo si no un soldado, mundano y sin formación, pudo fundar una obra tan grande y útil como la Compañía? Para Ribadeneira la respuesta es evidente, como prueba el capítulo 8º del libro 1º, dedicado a los *Ejercicios espirituales*.

El mismo argumento, repetido en múltiples ocasiones, concluye su obra: “Vivió dieciséis años después de confirmada la Compañía por la sede apostólica, y en este espacio de tiempo la vio multiplicada y extendida casi por toda la redondez de la tierra. Dejó doce provincias asentadas [...] y en estas provincias había entonces hasta cien colegios o casas de la Compañía”²².

Probada la veracidad de lo que se cuenta, el *humanista* que Ribadeneira es no se tiene “por obligado de contarle todo”, sino de entresacar algunas cosas “más notables o más a mi propósito”. No se trata de reconstruir la verdad y contarla, por el contrario, sólo se pretende contar lo que de la verdad es útil. En este sentido son muy significativos los cambios realizados con respecto a los tres precedentes, dos de los cuales, Ribadeneira dice conocer y utilizar.

Lo primero que llama la atención es la vida de Ignacio antes de la herida de Pamplona. Los autores que le preceden son mucho más claros y explícitos en lo referente a los pecados de su vida anterior²³, mucho más profundos y sinceros en la caracterización personal²⁴ y, muy especialmente Polanco, con una trabazón más conseguida entre el joven Iñigo y el convertido peregrino. “...aunque era aficionado a la fe, escribe, no vivía nada conforme a ella, ni se guardaba de

21 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 93.

22 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 717.

23 Especialmente la *autobiografía*, que señala: “Y viniéndole a la memoria de unos pocos de ducados que le debían en casa del duque, le pareció que sería bien cobrarlos [...] Y cobró los dineros, mandándolos repartir en ciertas personas a quienes se sentía obligado”. Luis Gonçalvez da Câmara, “Acta Patris Ignatii scripta a p. Lud. González de Camara” [*Autobiografía*], en *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943), 323-507. cf. Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013), 54-55.

24 Diego Laínez, “Epistola patris Laynez”, 70. Es breve, pero claro (Ignacio, cuanto al siglo, es noble; en cuanto a la naturaleza, ingenioso, prudente, animoso y ardiente e inclinado a armas y a otras travesuras) y en los añadidos finales mucho más rico que Ribadeneira.

pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y en cosas de armas; pero esto era por vicio de costumbre. Con todo ello dejaba conocer en sí muchas virtudes naturales”²⁵, para, más adelante continua, que “aunque, por la ignorancia de las cosas de Dios y mala costumbre, empleaba mal a las veces la habilidad y dones naturales, todavía se veía en él sujeto que había hecho Dios para grandes cosas”²⁶.

Ribadeneira también reduce, muy significativamente, todo lo referente a las tentaciones sufridas por Ignacio en su años formativos, aunque no las ignora y las vincula claramente a un proceso de aprendizaje espiritual que ha de ser de gran ayuda para el bien de la Compañía²⁷, pero el desarrollo es mucho más sincero y, por eso, espiritualmente más útil en la *autobiografía*. En este sentido es llamativo como los escrúpulos que golpean a Ignacio se pasen casi de puntillas en la biografía de Ribadeneira. Del mismo modo la *autobiografía* es mucho más explícita, detallista y rica, en todo lo que hace referencia a visiones, pleitos con la inquisición y tentaciones.

Conociendo Ribadeneira este texto, dos ausencias son muy llamativas: la supresión de la confesión que hace Ignacio, antes del asalto a Pamplona, “con uno de aquellos compañeros en las armas” y, aun más, la reducción a la mínima expresión del pleito, por todos conocido en aquella época, entre Ignacio y Mons. Carafa. Camino de Roma, en vísperas del frustrado viaje a Jerusalén, Ignacio, como señalan Laínez, Polanco y Câmara, deja a sus compañeros para no coincidir ni con Ortiz ni con Carafa²⁸. Ribadeneira, discreto, pero *sincero*, se limita a escribir “partieron a Roma, quedando Ignacio solo en Venecia, por parecer que así convenía al divino servicio”²⁹. Posteriormente, narra los difíciles primeros años del colegio germánico. Fundado por Julio III, al morir éste, todo se conjuga contra el colegio “por el bullicio y alborotos de la guerra que hubo en tiempos de Pablo IV”³⁰. No puede ser más discreto³¹.

25 Polanco, “Summatium Hispanum”, 154.

26 Polanco, “Summatium Hispanum”, 156.

27 Luego fue golpeado por los escrúpulos como si no lo hubiera confesado todo o no todo bien (“nuestro Señor, que por esta parte le quería labrar, permitía que muchas veces le remordiese la conciencia”); Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 115.

28 Diego Laínez, “Epistola patris Laynez”, 114; Polanco, “Summatium Hispanum”, 190; Gonçalves da Câmara, “Acta Patris Ignatii”, 492.

29 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 253.

30 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 635.

31 Si bien la discreción no es la misma, también es interesante analizar cómo presenta otro conflicto. El maestro general de los dominicos había enviado una circular a todos los conventos de su orden en defensa de la obra jesuita, que estaba siendo criticada, principalmente por desconocimiento, dice Ribadeneira, por algunos dominicos a los que no cita. Unas páginas antes ha señalado al “principal, y como caudillo y muñidor de todos los demás”. Cualquier conecedor de las tensiones vividas en aquellos momentos podía identificar a ese hombre que, señala Ribadeneira, había renunciado a un obispado,

Estos retoques pueden llegar a falsear, interesadamente, el resultado. La aparición, crítica, de Erasmo en la obra de Ribadeneira es llamativa. En relación con los juicios inquisitoriales, Ribadeneira elimina una frase recogida por Câmara: “Cuando hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros que engañan a la gente, ¿no quieres explicar lo que has dicho?” Del mismo modo, en el *Memorial* de Câmara se señala el contraste provocado en Ignacio entre la lectura de Erasmo y la de la *Imitación de Cristo*, diciendo, además, que el actuar de Ignacio era una especie de reflejo de Gersón (al que por entonces se atribuía la imitación). Câmara sitúa este hecho en Alcalá y Ribadeneira, interesadamente, en Barcelona, vinculando la lectura de Erasmo al consejo, lingüístico, de su profesor de latín, cuando Câmara atribuye la lectura de Erasmo al consejo del confesor de Ignacio: el maestro Miona, erasmista con el que se sigue confesando³². No menos significativo es lo referente a los juicios inquisitoriales, donde no se aclaran, más bien se disimulan, las acusaciones y se insiste, en repetidas ocasiones, en el empeño ignaciano por obtener sentencias firmes y en la total ortodoxia que éstas manifiestan.

Sobre esta base, desde el punto de vista temático, la biografía se estructura sobre tres pilares: la obra de la Providencia, la humildad de Ignacio y cómo la relación entre estos dos elementos va conduciéndonos de la conversión de éste al desarrollo de la Compañía.

Es la Providencia la que expresamente protege a Ignacio, por medio de S. Pedro, al que él tenía veneración desde antiguo, tras la herida de Pamplona³³; es la responsable de que no haya libros de caballerías en casa de su hermano³⁴; es la que le guía desde el principio, cuando él no se determino a llevar manera de vida alguna, sino de ir a Jerusalén³⁵; es la que va educándole, como un maestro a un niño, entre pruebas y consuelos³⁶; es la que le lleva seguro, contra toda lógica, a Jerusalén³⁷; es la que cierra el mismo camino a los compañeros³⁸; es la que sustituye, en palabras de Ignacio, a Fabro, muerto, por otro Fabro, Francisco de Borja³⁹; etc.

era tenido de gran letrado y, por el hábito de su religión, conocido, respetado y venerado, pero en ningún momento cita por su nombre a Melchor Cano; Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 459 y 463.

32 Cf. Marcel Bataillon, *Los jesuitas en la España del siglo XVI* (Valladolid: Junta de Castilla y León, 2010), 115-125.

33 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 85.

34 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 87.

35 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 93.

36 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 123.

37 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 143-155.

38 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 257.

39 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 425.

Insiste también en cómo la persecución, llevada con resignación y coherencia, termina produciendo inmensos frutos. Así cuando Diego de Gouvea intenta, en París, dar azote público a Ignacio, éste con resignación se presenta ante el profesor y, tras hablarle con franqueza, se gana su admiración. Ya entonces reconoce públicamente su santidad⁴⁰ y, luego, en Roma intercede ante el rey de Portugal para abrir las puertas de sus dominios a los jesuitas⁴¹.

Todas estas pruebas del favor divino se ven acompañadas por la más profunda humildad de Ignacio —todas las otras virtudes que se le atribuyen a lo largo de la obra quedan en un segundo plano—, con respecto al mundo primero y, con mayor profundidad, con relación al Señor. En relación con lo primero las pruebas son numerosas: desea esconder quién es cuando despierta interés y atracción entre las gentes⁴²; se resiste a ser elegido prepósito general y, una vez elegido general, no duda en ejercitarse en los oficios más humildes⁴³.

La profunda humildad del santo, el que se sabe nada ante la elección divina, se desarrolla en el capítulo 16 del libro IV, casi de forma conclusiva, con ocasión de narrar la muerte de Ignacio. Sabedor de que su vida se acaba, se marcha discreto, trabajando y dejando en manos de sus hijos decisiones de capital importancia porque él “ni se quería tener por nada, ni pensaba que había sido nada en la fundación de la Compañía”.

Estos vínculos entre providencia y humildad estructuran la obra de Ribadeneira, de la vida de Ignacio, como ya ha señalado en la introducción, al desarrollo de la Compañía. Es posible destacar varios rasgos.

Los años de vida solitaria de Ignacio —Ribadeneira nos narra una vida más solitaria de lo que realmente fue, para evitar relacionar a Ignacio con *alumbrados* o semejantes— introducen un claro proceso educativo que servirá a Ignacio, señala explícitamente, para ordenar con acierto la Compañía, porque el Señor agranda las pruebas de los que han de ser “guías y caudillos de los otros” para que puedan consolar a los que se hallen en cualquier situación⁴⁴. Así, las ensoñaciones mundanas y espirituales que pueblan su cabeza, durante la convalecencia en casa de su hermano, le permitirán descubrir el instrumento de los Ejercicios básico, como se dice al narrar esto y al presentar a los compañeros, para dar sentido a la Compañía⁴⁵. En su propia experiencia, descubre los peligros

40 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 227.

41 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 299.

42 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 111.

43 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 373.

44 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 121.

45 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 89 y 135-141.

de dejarse llevar por impulsos piadosos, cuando lo decisivo es estudiar o, incluso, descansar⁴⁶.

Los capítulos más largos de toda la obra se centran más en la Compañía que en Ignacio, para dar explicaciones a los jesuitas y, quizás, a los de fuera. Por ejemplo, el primero del segundo libro, dedicado al método educativo jesuita en relación con los estudios cursados por Ignacio.

Insiste en una imagen letrada e internacional de la Compañía. Así, es tan lógico reducir al mínimo, hasta dejarla escondida, la primera parte de la vida de Ignacio, la española (que cruza sobre ascuas centrado en una experiencia prácticamente solitaria, la ortodoxia más absoluta y el interés por el estudio, más consciente que, como en otros autores, forzado), como presentar, una y otra vez, el cosmopolitismo de los jesuitas: "...pidiendo gente para fundar un colegio de la Compañía —escribe y es solo un ejemplo entre muchos—, y para darle principio, envié Ignacio a los padres Jerónimo Nadal, español, Andrea Frusio, francés, Pedro Canisio, alemán, y Benedicto Palmio, italiano, y algunos otros, también de diversas naciones, los cuales iban con suma unción y concordia"⁴⁷. Lo que en la *Vida* queda claramente insinuado, resulta muchos más explícito en sus *Confesiones*, donde apunta: "...era propia de vuestra mano, y un retrato de la primitiva Iglesia, ver flamencos, italianos, españoles y franceses, en tiempos de tantas guerras entre España y Francia vivir entre sí con tanto amor como si no tuvieran más de un corazón. Siete éramos los lectores que leíamos y cada uno de diferente nación [...] y con ser de tantas y tan contrarias naciones, éramos todos un alma en Cristo"⁴⁸. Por la misma razón señala, nada más comenzar su obra, que llamará Ignacio al protagonista de su libro "por ser este nombre más común a las otras naciones y el más conocido".

Una vez fundada la compañía, dedica mayor atención a los ministerios desarrollados, a la fundación de colegios, a las misiones, dentro y fuera de Europa, y a la organización y carisma jesuitas, que al propio Ignacio porque, como dice en el capítulo "Del instituto y manera de Gobierno que dejó Ignacio a la Compañía", "pertenece también a la vida que escribimos de nuestro padre, que se entienda el dibujo y traza que él hizo de la Compañía, y las reglas y leyes que le dejó para su gobierno". Señala entonces, relacionándolo con la lucha contra la herejía, los rasgos básicos de la espiritualidad ignaciana: "la Compañía [...] es religión no de monjes ni de frailes, sino de clérigos seculares"; su objetivo es

46 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 141-143.

47 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, p. 473.

48 Pedro de Ribadeneira, "Confesiones", en *Monumenta Ribadeneira, Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*, vol. I, 1-93 (Madrid: Ibérica, 1920; repr. fac. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1969), 54.

“la salvación y perfección propia y de sus prójimos”; utiliza “todos los [medios] que la pueden ayudar para alcanzar la caridad”; “da de balde lo que de balde recibió” y presta un voto de obedecer al Romano Pontífice.

A todo ello se añade una permanente pretensión ejemplarizante, que en ningún momento alcanza tanta claridad y belleza como al describir la salida de Francisco Javier hacia Asia⁴⁹ y, algo que tampoco es nuevo, pues se observa en el texto de Polanco y en la *Autobiografía*, una preocupación clara, interesada y eficaz, por destacar y reconocer los méritos y la ayuda prestada a la Compañía por tantos benefactores⁵⁰, como prueba de la decisión de aceptar los lazos con las fuerzas societarias⁵¹.

En relación con Laínez y la *Autobiografía*, Polanco, como está explícitamente pensando en la Compañía, tiene grandes semejanzas formales y temáticas con Ribadeneira: concreta mucho más lo referente a fechas, lugares, periodos de tiempo⁵²; explicita las reflexiones moralizantes en torno a las experiencias de Ignacio: confesión general en Monserrat⁵³, excesos penitenciales⁵⁴, estudios⁵⁵; insiste en la relación providencia – humildad⁵⁶; desarrolla los esfuerzos por encontrar compañeros (coincidiendo con todos en los *ejercicios* como instrumento de incorporación) y las actividades de éstos⁵⁷; explicita lo que para todos es básico: el juicio inquisitorial favorable, con presencia en Roma de sus jueces de Salamanca, París y Venecia, poco antes de aprobarse la Compañía⁵⁸; desarrolla por qué se le puso el nombre de Compañía de Jesús⁵⁹, como nace ésta ante la dispersión que el voto de obediencia al papa impone⁶⁰, y cómo los compañeros van aprobando las reglas entre todos⁶¹.

Por último, no pueden ignorarse los elementos que formalmente caracterizan la obra de Ribadeneira porque la forma siempre va mucho más allá de ella misma. El gusto por incorpora entre comillas las palabras, reales o supuestas, de diversos personajes. Se trata de un recurso habitual de la historiografía clásica:

49 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 304-305.

50 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 415-417.

51 Cf. Polanco, “Summatium Hispanum”, 164; Gonçalvez da Câmara, “Memorial seu diarium patris”. 584; Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola*.

52 Polanco, “Summatium Hispanum”, 162.

53 Polanco, “Summatium Hispanum”, 161.

54 Polanco, “Summatium Hispanum”, 165.

55 Polanco, “Summatium Hispanum”, 169.

56 Polanco, “Summatium Hispanum”, 162.

57 Polanco, “Summatium Hispanum”, 183, 193-200.

58 Polanco, “Summatium Hispanum”, p. 202.

59 Polanco, “Summatium Hispanum”, 203.

60 Polanco, “Summatium Hispanum”, 204.

61 Polanco, “Summatium Hispanum”, 205.

los diálogos verosímiles, a los que, por ejemplo, recurre Mariana en su *Historia de España*, pero, al contrario que para éste, en Ribadeneira, pocas veces son ejercicios retóricos⁶²; son, en su inmensa mayoría, frases testimoniales probatorias.

Algunos rasgos estilísticos es imposible encontrarlos en los documentos precedentes. Por ejemplo, toda la riqueza de citas bíblicas, clásicas y patrísticas que no pretenden ser únicamente un ejercicio de erudición⁶³. Ignacio convalece en su casa familiar y es convertido por Ribadeneira en un nuevo Jacob: “Estábase todavía nuestro Ignacio tendido en una cama, herido de Dios, que por esta vía le quería sanar, y cojo, como otro Jacob, que quiere decir otro batallador, para que le mudase el nombre, y se llamase Israel, y viniese a decir: *Vi a Dios cara a cara y mi alma ha sido salva*. Pero veamos por qué camino le llevó el Señor ...”⁶⁴.

La Compañía, presentada como hija del mundo universitario y, por eso, cosmopolita e ilustrada, busca entre los universitarios a sus primeros candidatos, pero Polanco y Láinez se limitan a señalar un hecho. Esperando la posibilidad de embarcar hacia Jerusalén, escribe Láinez, “deliberamos de repartirnos por diversas universidades de Italia, por ver si nuestro señor se dignase de llamar algún estudiante a nuestro instituto”⁶⁵, y Polanco: “...determinaron de repartirse por algunas universidades de Italia por probar si sería Dios servido de mover algunos estudiantes a su instituto...”⁶⁶. Ribadeneira va más allá al escribir: “Se repartieron por las universidades más insignes de Italia, donde estaba la flor de los buenos ingenios y letras, para ver si Dios nuestro Señor sería servido de despertar algunos mancebos hábiles, de los muchos que en las universidades se suelen citar, y traerlos al mismo instituto de vida que ellos seguían en beneficio

62 Lo es, por ejemplo, cuando su hermano intenta convencerle antes de que abandone el hogar familiar camino de Manresa, Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 97-99.

63 Ninguna tan completa como la dedicada, a lo largo de todo el capítulo 24 del libro 3º, a probar la importancia y santidad de la labor educativa desarrollada por los jesuitas, cuando cita a Virgilio (“sabio, aunque gentil”), Horacio y Aristóteles para defender el bien de la educación; pero “mucho mejor lo dijo el Espíritu Santo por Salomón”; sigue con Job, Platón, Agustín, Plutarco (“Filósofo prudentísimo y maestro de Trajano”), San Juan Crisóstomo, Jenofonte (“filósofo grave e historiador excelente”), Eurípides (“poeta”), Cicerón, Quintiliano (“nuestro español”), san Jerónimo (“varón de tan grande santidad y autoridad”), San Basilio, Timoteo, Santo Tomás, Dionisio Areopagita, Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* [no son solo criterios de autoridad, son también lecciones históricas; en este caso cuenta como uno de los emperadores que más persiguió a los cristianos, Maximino, pretendió lograr su propósito ordenando a todos los maestros que leyeran en sus clases *Los actos de Pilatos*, libro lleno de mentiras sobre Jesucristo], acuerdos conciliares y ejemplos monásticos medievales (Benito, *Vida de San Gregorio*; Tomas de Aquino, etc).

64 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, p. 87.

65 Diego Láinez, “Epistola patris Laynez”, 120.

66 Polanco, “Summatium Hispanum”, 194.

de sus prójimos; y con este fin a la entrada del invierno, repartieron entre sí las universidades de Italia de esta manera:...”⁶⁷.

Convertido Ignacio en un combatiente, el luteranismo ocupa un espacio muy superior y radicalmente distinto del que pudo ocupar en los tres documentos previos, no obstante el punto que unifica toda la producción de Ribadeneira, básicamente historiográfica, es la *Contrarreforma*.

Junto a las referencias que pueden encontrarse a lo largo de toda la obra, en dos ocasiones se hace claramente explícita la imagen de Ignacio como abandonado de la lucha contra el protestantismo. Con ocasión de su muerte y cuando Ribadeneira decide escudriñar “algo del acuerdo e intento que Dios nuestro Señor tuvo en esta fundación y confirmación [de la Compañía], y el consejo y particular providencia con que envió al padre Ignacio al Mundo”⁶⁸, para lo cual analiza cómo estaba el mundo en esa época, introduce la amenazadora expansión otomana y el estallido de la herejía luterana para afirmar, con claridad, “este mismo año Dios nuestro Señor quebró la pierna al padre Ignacio en el castillo de Pamplona para sanarle, y de soldado desgarrado y vano hacerle su capitán y caudillo y defensor de su iglesia contra Lutero”⁶⁹. Con motivo del fallecimiento de Ignacio, vuelve a insistir: “Varón por cierto valeroso y soldado esforzado de Dios, el cual con particular providencia y merced envió su Majestad a su Iglesia, en estos tiempos tan peligrosos, para ir a la mano a la osadía de los herejes, que se rebelaban y hacían guerra a su madre”⁷⁰.

En las obras anteriores las referencias son muy escasas y de tono radicalmente distinto. Junto a la referencia de Láinez a fray Agustín de Piamonte “el cual entonces era oculto, y ahora es público luterano”⁷¹, la cuestión luterana aparece, tanto en Láinez como en Polanco, en relación con los viajes de los compañeros desde París a Italia, marcada por encuentros fugaces, donde el principal factor de la relación es el ejemplo⁷²; en Ribadeneira se insiste en la defensa de la verdad de la doctrina.

67 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, p. 265.

68 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 311.

69 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 215.

70 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 713.

71 Diego Láinez, “Epistola patris Laynez”, 132.

72 Dice Láinez: “La manera de venir era a pie y con vestidos de poco precio y con nuestros libros a cuestras; y cada día los sacerdotes, que eran tres, M. P. Fabro y M. Claudio y M. Pascasio, decían misa; y los otros que éramos escolares, nos confesábamos y comulgábamos. Al entrar en la posada la primera cosa era hacer un poco de oración [...] comíamos lo que bastaba y antes menos que más. Entre el caminar, o veníamos rezando, o pensando en cosas de Dios, según que nos daba su gracia, o hablando de cosas buenas. [...] nuestro Señor por su bondad nos ayudaba y libraba de peligro; de manera que etiam los soldados y luteranos nos hacían buena compañía”. Diego Láinez, “Epistola patris Laynez”, 106. Y: “también personas católicas en Alemania se consolaba y edificaban con nosotros; y

Es probable que el cambio de perspectiva entre Laínez, Polanco y la *Autobiografía*, por un lado, y Ribadeneira, por otro, se haya dado también en el mismo Ignacio y sea una evolución natural y no forzada de la Compañía que responde a la política papal y al proceso de radicalización del enfrentamiento entre católicos y luteranos⁷³. En este sentido, es ilustrativo que los recuerdos del P. Rodríguez insistan en el carácter antiluterano de la Compañía. Del mismo modo, para iluminar esta evolución es de gran interés comparar las sucesivas modificaciones que Ribadeneira introduce entre la primera y la última edición de su *Vida del P. Ignacio*, comparación que yo, en esta ocasión, no he realizado, limitándome a considerar el texto publicado por *Monumenta Historica* en 1965.

IV. CONCLUSIONES

Antes de la crisis desatada por decisión pontificia al morir Francisco de Borja (1572), transcurre una primera fase en la historia jesuita en torno a los primeros compañeros, los electores de Ignacio, y los llamados a la Compañía por éstos. Una época que podríamos denominar de *Cosmopolitismo hispánico* frente a la iniciada en 1572/80 y confirmada en la V Congregación General (1593-94) de *Universalismo*, coincidente con el triunfo del *confesionalismo* en toda Europa.

Aquí hay que situar la obra de Ribadeneira. Su análisis nos enfrenta con una sistemática alteración de la imagen de Ignacio. El personaje concreto ha quedado oscurecido en beneficio del fundador de la Compañía con intención, evidente, de consolidar la identidad jesuita y su proceso de institucionalización. Se han eliminado, hasta el límite posible, todos aquellos episodios (vida anterior a la herida en Pamplona, conflictos de raíz eclesiológica, tensiones con la inquisición, etc.) que pudieran cuestionar la imagen final de Ignacio, como prepósito general de la Compañía, y el carisma que de ésta ha cristalizado en las constituciones.

Lo interesante es que esta alteración es obra de alguien estrechamente vinculado a Ignacio, con lo que este hecho aporta de autoridad a su biografía,

en el conferir también con los heréticos; a lo menos un predicador confesaba que se veía confuso o concluso; [...] como porque no les dábamos mal ejemplo, siempre se hacía algún fruto". Diego Laínez, "Epistola patris Laynez", 108. Por su parte Polanco: "católicos y luteranos se consolaban y edificaban con ellos; y un predicador herético que confiriendo con ellos confesaba él mismo ser convencido. Universalmente donde quiera que llegaban, así con el buen ejemplo como con palabras, que siempre se atravesaban de Dios, se hacía algún fruto". Polanco, "Summatium Hispanum", 189.

⁷³ Rogelio García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural* (Bilbao: Mensajero, 2000), 225-234.

pero, al mismo tiempo, que solo ha conocido al Ignacio prepósito general — Ribadeneira ingresa en la Compañía en 1540, el mismo año en el que Pablo III la aprueba formalmente— y que le venera como padre, lo que ayuda a la idealización de su personaje. Por otra parte, pese a lo que pudiera haber de proscripción en su envío a España en 1574, se mantendrá fiel a los proyectos de Aquaviva⁷⁴. ¿Puede explicarse esta fidelidad por la proximidad de Ribadeneira a Ignacio y a los redactores de las constituciones? Es decir, ¿puede explicarlo una clara identificación con el proyecto final de Ignacio?

De esta forma, mientras se retiran de la circulación los textos redactados por los *compañeros* de Ignacio, se pone en marcha un proyecto historiográfico pensado, aunque no exclusivamente, para uso interno.

Los conflictos entre la identidad y la institucionalización habían provocado —más aun después del generalato de Borja y por lo que éste tiene de peculiar— reacciones, minoritarias que se concretan en tres direcciones: 1) un deseo de aproximar el modelo jesuita a la tradición monástica clásica, que puede observarse en el *Discurso sobre las enfermedades de la Compañía* de Juan de Mariana; 2) el radicalismo espiritual de corte monástico y místico, próximo a Carlos Borromeo y a Francisco de Borja, que choca —desde una perspectiva espiritual— con la primacía de lo pastoral⁷⁵ y —desde una perspectiva práctica— con el miedo, mayor o menor por momentos, a la Inquisición⁷⁶; 3) la dependencia hispánica, alentada por los memorialistas⁷⁷. En el seno de estas tensiones cobra todo su sentido la *Vida* de Ribadeneira, pero, para entender plenamente el proceso, hay que estudiar el grado de continuidad entre Aquaviva e Ignacio, recordando que éste marcha a París y se identifica con el papado, enfrentado a tradiciones castellanas, que política y espiritualmente le son hostiles. Ignacio y Láinez, herederos de una espiritualidad radical, innovadora, unida al grupo isabelino y a no pocos conversos, salen de Castilla, donde la Compañía, en principio, retornará con dificultades, mientras se establece con

74 Una clara manifestación de su adaptación al nuevo proyecto se observa en un llamativo contraste. Mientras apoya la admisión de conversos en los debates desarrollados a finales del siglo XVI, esconde en la *Vida de Láinez* la condición conversa de éste. Claramente distingue su pensamiento del sentido, propagandístico y cohesivo, que otorga a la historia.

75 Es útil rastrear los esfuerzos de Jerónimo Nadal por definir, principalmente en torno a la promulgación oficial de las Constituciones, el carisma y la identidad jesuitas. William V. Bangert, *Jerome Nadal, s.j. 1507-580. Tracking the First Generation of Jesuits* (Chicago: Loyola University Press, 1992), 43-55 y Juan Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo* (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2007), 192-193.

76 Francisco de Borja, *Sobre los trenos o lamentaciones de Jeremías*, editado por Luis Gómez Canseco (Huelva: Universidad de Huelva, 2014). Especialmente, la introducción de Luis Gómez Canseco.

77 Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)* (Madrid: Polifemo, 2014).

facilidad en Portugal y con apoyo papal en la península itálica. Solo cuando el poder hispano se debilite, ya con Felipe III, la Compañía podrá incorporar, no sin tensiones, otros planteamientos a su propia identidad.

Aun así, la espiritualidad jesuita, unida a la misión y a la frontera, favorece la heterogeneidad entre sus miembros. El esfuerzo de cohesión de una institución cosmopolita y universalista, protagonizado por Ribadeneira con el beneplácito de Aquaviva, debió verse alterado por las otras líneas historiográficas nacidas de esta espiritualidad.

Una segunda gran línea nace de la correspondencia cruzada entre Ignacio y Francisco Javier y se multiplica en la inmensidad de textos redactados por los misioneros en torno a su actuación y los pueblos con los que entran en contacto. La primera carta de Francisco Javier desde la India (1545) inicia los reportajes sobre flora, fauna, clima y costumbres nativas. Si se examina el tipo de noticias que demanda Ignacio a sus súbditos de la India, ya en 1547, se advierte un interés etnográfico y lingüístico. Será obligatorio informar al P. General, primero cuatrimestralmente y, luego, anualmente. Muchas de estas informaciones se publicarán, además, en la *Cartas edificantes*. Semejante esfuerzo llevará al nacimiento y desarrollo de todo un género: la historia natural y moral⁷⁸.

Sin América, y no es poco, se habrían quedado en las posiciones de Francisco Javier, que, convencido de ser los japoneses los más curiosos hombres de los recientemente descubiertos, se sintetiza en la tantas veces citada carta a Ignacio⁷⁹, pero América imponía un gravísimo problema teológico: el desafío de lo nuevo, de lo imposible, y la necesidad de, salvada la justicia de Dios, integrar el Nuevo y el Viejo Mundo. Esta es la tarea de Acosta⁸⁰.

Por otra parte, los jesuitas redactaron, ya en el siglo XVII, las primeras historias nacionales en España, Italia, Francia y, sobre todo, Alemania⁸¹. La razón puede ser doble, y no necesariamente incompatible: servir al poder y

78 Fermín del Pino, "Humanismo clasicista y concepción antropológica del mundo: el caso de los jesuitas", *Hispania* 56 192 (1996): 29-50.

79 "Mándoos el alfabeto de Japón. Escriben muy diferentemente de nosotros, comenzando de arriba abajo. Y preguntando yo a Paulo por qué no escribían al modo nuestro, él me respondió que por qué nosotros no escribíamos al modo suyo. Dándome esta razón: que, como el hombre tiene la cabeza arriba y los pies abajo, que así también, cuando el hombre escribe, ha de escribir de arriba abajo". Francisco Javier, *Cartas y escritos* (Madrid: BAC, 1996), 14 de enero de 1549.

80 Francisco Javier Gómez Díez, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI* (Bilbao: Desclée, 2000).

81 P. Leturia, "Contributo della Compagnia di Gesù alla formaciones delle scienze storiche", en *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, 161-201 (Roma: Universidad Gregoriana, 1942), 182-183.

afirmar la identidad católica. Juan de Mariana, haciendo esto, se encuentra en gran medida al margen, manifestando la heterogeneidad jesuita⁸².

Junto a tendencias humanistas —así, el motivo inicial para escribir se vincula a la percepción, compartida por humanistas como Fox Morcillo, de que los méritos españoles no se reconocen debidamente por la ausencia de historia que los expongan—, manifiesta algunos rasgos marginales de los primeros jesuitas. No obstante, los tres, Ribadeneira, Acosta y Mariana, viven la crisis de los *memorialistas*, pero mientras el primero, que abandona Italia con la elección de Mercuriano, se adapta a su nueva situación y, como prueba *Vida de San Ignacio de Loyola*, se identifica con las tesis de Aquaviva, y Acosta, en estos mismos años, regresa de América rodeado de prestigio y, fugazmente, se deja seducir por la corte filipina frente a su general, Mariana no había pasado en la primera fase de su biografía de ser un profesor melancólico y problemático y verá la crisis, desde su retiro toledano, con escepticismo, crítica sinceridad y, al mismo tiempo, distancia hacia los nuevos aires de su orden.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*, editado por Fermín del Pino. Madrid: CSIC, 1590 (2008).
- Alcántara Bojorge, Dante A. “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII”. *Estudios de Historia Novohispana* 40 (1981): 526-528.
- Bangert William V. *Jerome Nadal, s.j. 1507-580. Tracking the First Generation of Jesuits*. Chicago: Loyola University Press, 1992.
- Bataillon, Marcel. *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2010.

82 Publica su historia en 1592, en latín y bajo el título *Historiae de Rebus Hispaniae*, con las armas reales y privilegio y sin pasar por la censura jesuita; para traducirla al castellano, en 1601, también en Toledo, con el nombre *Historia general de España*, obra que irá actualizando en sucesivas ediciones hasta 1621, en gran medida contra su deseo inicial; Enrique García Hernán, “Construcción de las historias de España en los siglos XVII y XVIII”, editado por Ricardo García Cárcel. *La construcción de las historias de España* (Madrid: Marcial Pons, 2004), 138. Su primera intención es más favorable a la monarquía española. La primera redacción, concluida en el libro 25, tiene unidad en torno a la identidad católica de España y en la recuperación de ésta frente al musulmán; todo cobra sentido en la plenitud representada por el reinado de Isabel y Fernando, en contraste con el de su predecesor. Luego se va distanciando de ésta, quizás, por la crisis de los memorialistas, la clara percepción, tras la muerte de Felipe II, de la crisis española o, simplemente, un carácter agrio y agriado con los años.

- Bertrand, Dominique. *La política de San Ignacio de Loyola*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2003.
- Bertrán Moya, José Luis. “La Compañía de Jesús y el mundo del libro impreso en tiempos de Francisco de Borja”. En *Francisco de Borja y su tiempo*, editado por García Hernán, Enrique y Ryan, María Pilar, 394-414. Valencia: Albatros, 2012 (IHSI, Roma).
- Borja, Francisco de. *Sobre los trenos o lamentaciones de Jeremías*, editado por Luis Gómez Canseco. Huelva: Universidad de Huelva, 2014.
- Fox Morcillo, Sebastián. *Diálogo sobre la enseñanza de la Historia*, traducción, edición crítica, notas y revisión del texto por Antonio Cortijo Ocaña. Madrid: Historiadores y gentes de letras en los Siglos de Oro, 2011 (Disponible en Amberes: 1557; <http://www.proyectos.cchs.csic.es/humanismoyhumanistas/>)
- Francisco Javier. *Cartas y escritos*. Madrid: BAC, 1996.
- García Hernán, Enrique. “Construcción de las historias de España en los siglos XVII y XVIII”, editado por Ricardo García Cárcel. *La construcción de las historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- García Hernán, Enrique. *Francisco de Borja, Grande de España*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1999.
- García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013.
- García Mateo, Rogelio. *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao: Mensajero, 2000.
- Gómez Díez, Francisco Javier. *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*. Bilbao: Desclée, 2000.
- Gonçalvez da Câmara, Luis. “Acta Patris Ignatii scripta a p. Lud. González de Camara” [*Autobiografía*]. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 323-507. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943.
- “Memorial seu diarium patris Ludovici Gonzalez de Camara”. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 508-752. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943.
- Jiménez Pablo, Esther. *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*. Madrid: Polifemo, 2014.

- Láinez, Diego. “Epistola patris Laynez de P. Ignatio”. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 54-145. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943.
- Leturia, P. “Contributo della Compagnia di Gesù alla formaciones delle scienze storiche”. En *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, 161-201. Roma: Universidad Gregoriana, 1942.
- Mariana, Juan de. *Historia de España*. En *Obras Completas del Padre Mariana*, edición de Francisco Pi y Margall 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1854.
- Martínez Millán, José. “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)”. En Rurale, Flavio (ed.), *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, 101-129. Roma: Bulzoni, 1998.
- Nadal Cañellas, Juan. *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2007.
- Pino, Fermín del. “Humanismo clasicista y concepción antropológica del mundo: el caso de los jesuitas”, *Hispania* 56, 192 (1996): 29-50.
- Polanco, Juan Alfonso. “Summatium Hispanum de origine et progressu Societatis Iesu”. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 146-256. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943.
- Ribadeneira, Pedro de. *Vida del Padre Ignacio de Loyola*. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. IV (1583-1605). Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 93, 1965.
- Ribadeneira, Pedro de. *Confesiones*. En *Monumenta Ribadeneira, Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*, vol. I, 1-93. Madrid: Ibérica, 1920; repr. fac. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1969.
- Rodríguez, Simón. *Origen y progreso de la Compañía de Jesús*, editado por Eduardo Javier Alonso Romo. Bilbao, Santander, Mensajero: Sal Terrae, 2005.

DE LO SAGRADO A LO POLÍTICO: EL INEXPLORADO DEBATE GAUCHET-GIRARD

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ
Universidad San Pablo CEU, Madrid

RESUMEN

Indudablemente, puede localizarse en la obra de Girard el embrión de una antropología y de una teoría política. Sus desarrollos concretos, en cambio, brillan por su ausencia. Hay en Girard mucho más de lo que sus afirmaciones políticas, encerradas en la lógica de su vocabulario, podrían dejar entrever. Así pues, la antropología mimética, antes incluso de desembocar en su teoría social, contiene importantes insinuaciones que afectan al espacio político. Es preciso explicitar dichas insinuaciones y traducirlas en el nivel correspondiente. En este trabajo, sobresale el diálogo fallido entre René Girard y Marcel Gauchet, rescatado gracias a la inestimable reflexión contenida en la obra monumental, y recientemente publicada, *Le symbolique et le Sacré* del sociólogo francés de las religiones Camille Tarot. Gracias a este encuentro girardo-gauchetiano emergerá la idea de la función farmacológica del poder, puente de singular importancia para restablecer las comunicaciones entre lo sagrado y lo político. Además, todas estas reflexiones no pueden dejar de plantearse la revolución producida en el ámbito de la política de una modernidad fecundada por el *logos* evangélico.

Palabras clave: René Girard, Marcel Gauchet, político, sagrado, poder.

ABSTRACT

Undoubtedly, the embryo of an anthropology and a political theory can be found in Girard's works. However, their exact developments are conspicuously absent. In Girard's thought is far deeper than the mere enumeration of his political ideas restricted as they are by the inner logic of his vocabulary. In fact, Mimetic anthropology, even before constituted in a social theory, is full of important nuances concerning the public square. It is necessary to point to this nuances and to make them intelligible. In this work, it is worth noting the failed dialogue between René Girard and Marcel Gauchet, rescued thanks to the invaluable reflection offered in the monumental and recently published work, *Le symbolique et le Sacré*, by the French sociologist of religion Camille Tarot. As a result of this meeting between Girardism-Gauchetism, the idea of the sacred function of power will emerge, a bridge of utmost importance to re-establish communications between the sacred and the political. In addition, all these reflections cannot refrain from considering the revolution produced in the political area of a modernity nourished by the evangelical *logos*.

Keywords: René Girard, Marcel Gauchet, politics, sacred, power.

I. PLANTEAMIENTO

Con la intención de profundizar en las problemáticas relaciones entre el universo sagrado arcaico y la “novedad” del surgimiento del espacio político, se plantea en este trabajo la comparación y contraste entre la aproximación girardiana al surgimiento de lo político de las raíces de lo sagrado y el análisis teórico de esta misma problemática en la obra de Marcel Gauchet, uno de los pensadores franceses de mayor influencia en los últimos cincuenta años, contemporáneo de René Girard y estudioso de temáticas muy cercanas a la suya. El pensamiento de Marcel Gauchet, a través de su genealogía de las instituciones y estructuras políticas, se propone aislar y redefinir la esencia de eso que define a lo moderno. Mediante esta redefinición, su pensamiento adquiere simultáneamente dimensión de filosofía política. Con *El desencantamiento del mundo* (1985), Gauchet se proponía estudiar, en una perspectiva tocquevilliana, la ascendencia histórica de la condición democrática moderna. Para acometer tal empresa, este historiador y sociólogo de las formas políticas se centró especialmente en el concepto de “salida de la religión” que, en su obra, se atribuye fundamentalmente al impacto histórico del cristianismo. Dicha salida de la religión impulsada por el cristianismo coincide también con la apropiación por parte del hombre de las funciones religiosas arcaicas. Además de por la asunción de la condición histórica del hombre, la “apropiación religiosa” se manifiesta

especialmente mediante la “innovación” de la política consistente en asumir el pleno poder sobre su propio devenir. De este modo, la reincorporación de la “exterioridad religiosa” en la condición política autónoma de lo humano se presenta como paradigma hermenéutico de las siempre problemáticas relaciones entre el espacio religioso y la novedad política surgida de él, con un alcance que va más allá de la fase primitiva de la humanidad, desplegando también sus efectos en la modernidad democrática e igualitaria.

II. EL LUGAR DE LO POLÍTICO EN RENÉ GIRARD

En el caso de Girard, no hay en su obra ninguna voluntad directa por establecer las bases y el fundamento de la dimensión política del hombre ni las características que podría reunir dicha dimensión autónomamente considerada. No sorprenderá a estas alturas ni constituirá ninguna revelación afirmar que el de Girard no es, en ninguno de sus sentidos, un pensamiento político. Ahora bien, todo esto no quiere decir que lo político no encuentre en el pensamiento de Girard una hipótesis explicativa sobre su espacio, su lugar y su origen. Si la teoría mimética aspira a dar cuenta nada menos que del “origen de la cultura”, no resultará difícil comprender que lo político obedece a la misma génesis fundante que la que opera para el resto de las instituciones y formas culturales, en atención al apotegma girardiano: “La humanidad es hija de lo religioso”. Si todo lo humano y cultural es deudor de lo religioso, lo político no puede ser una excepción. El surgimiento del poder político será entonces un tipo muy concreto de accidente sobrevenido en la evolución ritual.

De la misma manera que existe una lógica de la imitación envidiosa, existe también una lógica de la imitación religiosa. [...] Esta lógica es la que promueve las más diversas instituciones desde un solo punto de partida. Una dinámica de la imitación ritual preserva ciertos elementos originarios, pero necesariamente modifica algunos y pierde otros. Mientras que la lógica del deseo mimético destruye las diferencias que busca, la de la imitación religiosa suscita diferencias que no desea. Sólo aspira a la fiel reproducción del modelo. Se diría que la tensión ritual no puede recaer en un aspecto cualquiera del modelo original sin rechazar todos los demás, que perecen y acaban por desaparecer. Por un proceso no consciente de mutilación y metamorfosis la imitación ritual acaba convirtiéndose en creadora y desemboca en la extrema variedad de las instituciones religiosas y no religiosas (Girard 1989, 117-118).

La evolución ritual es una consecuencia de los defectos de la imitación religiosa del acontecimiento fundador. Ninguna imitación puede reproducir íntegra y detalladamente todos los elementos contenidos en el modelo original. La institución sacrificial acentuará, en su rememoración emulativa, ciertos momentos del acontecimiento fundador en detrimento de otros. Estas inclinaciones involuntarias están en el origen de las distintas tendencias de la evolución ritual, que marcarán el signo del nacimiento y desarrollo de distintas instituciones culturales y sociales:

El sacrificio, es el foco central absoluto; es por tanto imposible reproducirlo tal cual y los rituales concretos van a poner siempre el acento en un momento sincrónico cualquiera en detrimento de los demás, con consecuencias que se pueden fácilmente prever y que se verifica sin dificultad que corresponden a instituciones realmente existentes (Girard 1978, 80).

En la imitación ritual del acontecimiento fundador Girard distingue claramente dos fases. La primera encaja con los fenómenos de multitud o masa descritos en el momento culminante de la crisis mimética indiferenciadora. En esta fase, la futura víctima ya es investida con las propiedades sagradas de su futura sacralización, y es objeto, por tanto, de una adoración en vida. La segunda fase es, propiamente, la del asesinato colectivo o sacrificio. Estas dos fases están, según Girard, en un estado de tensión permanente. En la imitación ritual, se observa empíricamente la tendencia a hacer prevalecer una de las fases en detrimento de la otra. Esta tendencia se asienta en un punto de inflexión en el proceso de imitación ritual, a partir del cual se produce un desequilibrio entre las dos fases que será reafirmado irreversiblemente en el curso de la evolución ritual posterior¹.

Si analizamos la situación global, el panorama ritual en su conjunto, se observa que los hechos se organizan por sí mismos en función del principio que acabo de enunciar: el desequilibrio de las dos fases. [...] Se diría que ambas fases luchan por la posesión completa del espacio ritual y, cuanto más prevalece una de ellas, más se parecen los fenómenos rituales a las instituciones diferenciadas

1 “Incluso en los comienzos del proceso, cuando ambas fases están casi intactas, su equilibrio no puede ser perfecto. Aunque sea muy ligeramente, el sistema acaba siempre inclinándose bien en un sentido bien en el otro. Ampliándose cada vez más, la diferencia original determinará toda la evolución. Dos aspectos resaltan aquí. En el momento en que los imitadores rituales se hayan comprometido en una u otra dirección, irán cada vez más lejos en el sentido escogido, bajo el efecto de los principios que gobiernan su imitación” (Girard 1989, 119).

que creemos originarias, pero que en realidad deben ser los resultados últimos de un doble proceso evolutivo y genético (Girard 1989, 113).

El proceso evolutivo engendra el proceso genético. Esta circunstancia permitirá la capacidad de la teoría mimética para explicar no solamente la diversidad ritual y la variedad de las formas religiosas de los pueblos² (pretexto del relativismo cultural para negar el origen común y la unidad religiosa de la humanidad), sino también el surgimiento de nuevas instituciones (como el poder político), que serán posteriormente sustancializadas por la metafísica tradicional o filosófica de matriz platónica³.

La imitación ritual tiende a fijarse en un aspecto del modelo que privilegia cada vez más a expensas de todos los demás. Transforma también lo que acentúa. A la larga engendra formas tan numerosas y diferentes entre sí, que el sentido común se subleva ante la idea de que todas puedan proceder del mismo origen (Girard 1989, 123).

El nacimiento del poder político se enmarca plenamente, en la teoría mimética girardiana, en esta lógica de la evolución ritual⁴. En aquellos rituales sacrificiales en los que se privilegia la primera fase, la futura víctima disfruta, antes del sacrificio, de los poderes sagrados del futuro dios⁵. “El rey sólo reina en virtud de su muerte futura; no es más que una víctima en instancia de sacrificio,

2 “La visión dinámica y transformadora del rito que acabo de esbozar no es tan sólo posible; es la única probable, puesto que sólo ella explica tanto las diferencias entre los ritos, como los elementos comunes que persisten hasta el final y que ninguna teoría ha expuesto nunca. En realidad, es la única idea que puede explicar simultáneamente las diferencias y las similitudes entre un rito y otro, [...]. El origen común me parece una idea fecunda, puesto que estamos ante un acontecimiento multiforme y polivalente” (Girard 1989, 123-124).

3 “La posibilidad de remontarse más allá de lo clasificable, para hacer de ello la génesis, les parece imposible, contrario a las ideas claras y distintas. Como el pensamiento religioso de antaño, las modernas ciencias del hombre y de la sociedad siguen siendo, en el fondo, platónicas. Transforman en entidades independientes fenómenos religiosos y sociales vinculados entre sí. [...] Porque sus métodos de análisis y diferenciación continúan siendo tributarios de los mecanismos victimarios. [...] Están hechos, en fin, para perpetuar la *méconnaissance* de los mecanismos victimarios” (Girard 1989, 126-127). Se corrige el término “desconocimiento” de la traducción española por la “*méconnaissance*” (mal conocimiento) del original en francés. La “*méconnaissance*” es un término estratégico en el pensamiento de Girard que no se debe traducir como simple “desconocimiento”.

4 Girard subraya que su teoría sobre el origen sagrado de la realeza no se refiere únicamente a una forma concreta de gobierno, sino al nacimiento del poder político como tal: “Se trata de la monarquía como tal y más generalmente de cualquier soberanía, del poder propiamente político, del hecho que pueda existir algo como la autoridad central, en numerosas sociedades” (Girard 1995, 312).

5 “Para que el ritual produzca una institución política, un poder monárquico, en vez de formas sacrificiales ordinarias, que calificaríamos como ‘propiamente dichas’, ¿qué debe pasar? Hace falta y es suficiente que la víctima aproveche el aplazamiento de inmolación que le es concedido para transformar en poder efectivo la veneración aterradora que le conceden sus fieles” (Girard 1978, 74).

un condenado a muerte que espera su ejecución” (Girard 1995, 115). Si la segunda fase es paulatinamente borrada del espacio ritual⁶, esos poderes sagrados pasarán de ser provisionales a ser permanentes. La víctima indultada conserva sus poderes divinos en vida: el monarca sagrado es “la víctima que toma el poder”⁷.

En los ritos de que acabo de hablar prima la primera fase, la relación de idolatría entre el pueblo y el que, por esa idolatría, se convierte en rey. Este privilegio tiende a exagerarse cada vez más, en detrimento de la otra fase, la del chivo expiatorio, que se convierte en una comedia simbólica y acaba por desaparecer totalmente (Girard 1989, 114).

La génesis del poder político se apoya, por tanto, en el hecho previo del mayor espaciamento temporal entre la designación de la víctima y su asesinato sacrificial efectivo. Esta “prórroga sacrificial”, entre la elección de la víctima y su muerte, justifica el nacimiento de los exorbitantes derechos del poder político, que sólo pueden entenderse si asumimos su origen sagrado. Stéphane Vinolo ha interpretado certeramente esta secuencia del análisis girardiano:

El poder político reposa sobre el mismo esquema, pero implica una diferencia (*différance*)⁸ en el tiempo y en la acción. El sacrificio de la víctima es diferido, al igual que un acontecimiento puede ser retransmitido en diferido, es decir después de un cierto periodo de tiempo. Lo político es por tanto un sacrificio que se retransmite en diferido (Vinolo 2005, 130).

Tendríamos así dos variantes posibles de la evolución ritual conmemorativa del acontecimiento fundador⁹. Una, centrada en la emulación del asesinato

6 Aunque la tendencia es hacia el desequilibrio de las dos fases, para que una se afirme en detrimento de la otra, siempre quedará un residuo que nos recuerde el vínculo estrecho entre ambas, eco de la unidad entre la violencia y lo sagrado que subraya la teoría mimética: “La segunda está atenuada, disminuida, atrofiada proporcionalmente a este predominio. Las dos fases están siempre en desequilibrio, pero éste puede ser muy pequeño o, por el contrario, tan grande que la fase del chivo expiatorio tiende a desaparecer totalmente. Hasta fecha reciente, en algunas monarquías el rey era realmente sacrificado” (Girard 1989, 112).

7 “Pregunta: Usted dice incluso: ‘La realeza, es la víctima que toma el poder’. Respuesta: Es una manera de hablar, por supuesto, pero son numerosas las sociedades donde finalmente se sacrifica a un rey” (Girard 1996, 36).

8 Este neologismo francés es un concepto acuñado por el filósofo francés Jacques Derrida y aquí conscientemente utilizado por Vinolo. Se adopta al recoger en un mismo término tanto el sentido de “diferenciar” como el de “diferir”.

9 “La realeza y la divinidad constituyen dos soluciones un poco diferentes a la cuestión ritual fundamental: ¿cómo hay que reproducir la resolución violenta de la crisis? En la realeza es lo que viene antes del sacrificio lo que domina, en la divinidad es lo que viene después. Para comprender que las

fundador, se convertirá en la génesis de las divinidades propiamente dichas, y se caracterizará por una expulsión de lo sagrado hacia las regiones más alejadas de la periferia social (aunque con capacidad “sobrenatural” de incidir en ella). La otra, centrada en la reproducción de los momentos anteriores al sacrificio, retendrá la sacralidad en el espacio social y se manifestará plenamente en la propia figura de la víctima no sacrificada, que encarnará esos poderes divinos en la immanencia sacralizada de la realeza así fundada.

La diferencia fundamental me parece evidente. En la monarquía, la interpretación acentúa el intervalo entre la elección de la víctima y su inmolación, es por tanto la víctima todavía no sacrificada, la víctima todavía viva. En la divinidad, por el contrario, la interpretación acentúa a la víctima ya sacrificada, es por tanto lo sagrado ya expulsado fuera de la comunidad. En el primer caso, el poder sagrado estará sobre todo presente, vivo y operante en la persona del rey; en el segundo estará ausente, en la “persona” del dios (Girard 1978, 78).

Como escribe Stéphane Vinolo en su interpretación sobre la singularidad del nacimiento de lo político en la órbita del sistema sacrificial girardiano:

El poder político focaliza por tanto su atención en el momento pre-sacrificial y *ante mortem*. Por consiguiente, de esto podemos concluir que todo poder reposa *in fine* en un prestigio, en un derecho exorbitante, engendrado por el recuerdo de un regreso al orden por la inmolación. La diferencia esencial entre lo político y lo religioso reposa en un punto de vista diferente de lo que constituye el momento más importante del sacrificio. Por un lado, podemos poner el acento en las consecuencias del sacrificio, y tendremos entonces una sacralización de la víctima y por tanto un poder religioso, que es una utilización inmediata de las consecuencias del sistema sacrificial. Por el otro, el acento puede ponerse en las premisas del sacrificio, y tendremos entonces un poder político y monárquico (Vinolo 2005, 130-131)

dos soluciones son igualmente posibles, hay que volver siempre a esta polisemia y a esta polivalencia [...]” (Girard 1978, 79-80).

III. PROFUNDIZACIÓN DE LA HIPÓTESIS GIRARDIANA EN LA TESIS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE POLÍTICA Y RELIGIÓN DE MARCEL GAUCHET

Después de esta breve incursión en el planteamiento girardiano sobre el surgimiento del poder político, pasaremos a estudiar esta cuestión en la obra de Marcel Gauchet. El pensamiento de Gauchet ofrece un catálogo de interpretaciones que podrían permitir un contraste adecuado de las tesis de Girard. Lo curioso, de hecho, es que los dos autores, a pesar de la contemporaneidad de sus respectivas obras, no hayan propiciado el debate necesario para aclarar la convergencia o divergencia de ambas perspectivas¹⁰. La perplejidad derivada de este no-encuentro (que no desencuentro) ha hecho también interrogarse a Camille Tarot en su monumental obra, recientemente publicada, sobre la historia de las teorías antropológicas, sociológicas y etnológicas (Tarot 2008)¹¹. El propósito de Tarot en uno de los apartados de su libro es precisamente restablecer ese diálogo: “Gauchet-Girard: el debate que no tuvo lugar” (Tarot 2008, 624-627).

Sin embargo, antes de abordar a los análisis contenidos en la obra de Tarot, se debe hacer mención de lo que el propio Gauchet ha manifestado recientemente en una entrevista concedida a la revista *Phillit* sobre la obra de Girard y las posibles convergencias entre sus planteamientos respectivos.

Phillit: ¿Cómo se articula su pensamiento con el de René Girard? Por un lado, el cristianismo entendido como la religión que sale de la sacralidad arcaica, fundado en la violencia (la designación del chivo expiatorio funda un orden sagrado) y, por el otro, el cristianismo entendido como la religión de la salida de la religión, que abre la vía al desencantamiento.

Marcel Gauchet: Pienso que no nos articulamos. Hay cosas que se solapan, hay muchos análisis interesantes en Girard. Pero su visión del mecanismo universal y del deseo mimético me dejan perplejo. No esclarecen nada sobre las cosas que busco comprender y me parecen bastante triviales. Esta idea del chivo expiatorio que nos sacan cotidianamente me convence muy poco. Me adhiero,

10 No es la primera vez que sucede. También existió un “autismo” de Lévi-Strauss en relación a la obra de Girard. Muchos de estos “silencios” (tan “miméticos” por otro lado) son mucho más explícitos que los inexistentes debates que eventualmente pudieran haber surgido.

11 Tarot expresa explícitamente su perplejidad por la ausencia de este debate a pesar de proximidad temática entre los dos autores: “Que estructuralistas ortodoxos hayan ignorado a Girard o lo hayan tratado como intruso o como incompetente, se comprende tanto mejor cuanto que les había tomado como objetivos o porque no era etnólogo. Pero el silencio de Gauchet sobre Girard, que nunca tiene derecho a una mención, no deja de ser más llamativo y, a mi entender, lamentable. ¡No es por falta de tiempo! Entre 1972 (*La violencia y lo sagrado*), 1977 (*La Dette de sens*) y 1985 (*El desencantamiento del mundo*) pasan cinco, y trece años”. (Tarot 2008, 624).

sin embargo, a su diagnóstico sobre el hecho de que el cristianismo representa una ruptura en relación con la sacralidad arcaica pero hago una lectura completamente diferente en el detalle (Giroux 2014).

De este modo, en la interpretación de Gauchet, a pesar de las temáticas convergentes y del papel capital atribuido al cristianismo, la obra de Girard, y en particular su insistencia en la función central del mecanismo del chivo expiatorio, parecen alejarse de su propia perspectiva. ¿Pero es esto completamente cierto? ¿En qué consisten concretamente esa “cantidad de cosas” en las que sus análisis “se solapan”? Ciertamente, no se trata sólo de análisis parcialmente coincidentes. La convergencia abarca también la ambición programática que ambos autores han querido imprimir a sus respectivas obras. Tarot lo expone de forma sintética:

Coinciden sin embargo en varios puntos esenciales: se puede y se debe hablar de la religión, el fenómeno religioso es completamente idéntico en su fondo, disfruta de una muy larga duración, el relativismo postestructuralista y puramente diferencialista debe ser rechazado, la tradición judeocristiana ha tenido un papel desacralizante, Occidente tiene ciertos rasgos específicos. Cuando Girard deplora que el interés de los antropólogos por las culturas individuales y por tanto las diferencias les conduzcan demasiado a menudo hoy “a renunciar a las grandes cuestiones teóricas que presuponen la unidad del hombre”, cuando preconiza a la gran tradición de la antropología que “creía que más allá de los cultos arcaicos, todos diferentes los unos de los otros, había un enigma de lo religioso como tal, cuya solución no tardaría mucho” (Girard 2008: 11), que no hay que desacreditar las grandes cuestiones y que la investigación está amenazada no por las ambiciones excesivas sino por “la burocratización y la provincialización de una investigación cada vez más limitada a lo local y a lo particular”, su programa coincide con el de Gauchet (Tarot 2008, 624-625).

El espacio de sus divergencias no es menos significativo. Y los resultados respectivos de estas dos ambiciones paralelas no parecen coincidir en muchos puntos:

Pero las oposiciones son más numerosas. Girard presenta su sistema como científico, pero está vinculado a una apologética cristiana que Gauchet recusa. En Girard también hemos salido de la religión en la medida en que los viejos mecanismos religiosos del pasado no pueden funcionar ya, pero esto nos deja desnudos ante ciertas formas de violencia. Girard es por tanto menos optimista que Gauchet (sobre todo el de 1985) en relación con el destino de una sociedad

salida de la religión, porque no es tan decididamente moderno como Gauchet. Esto se lee incluso en su cultura. Girard es hermenéuta, relee a clásicos que tienen valor fundador de civilizaciones. Gauchet es sociólogo y filósofo. Un conflicto de método les opone y tiene sus consecuencias sobre el objeto. El idealismo de Gauchet se opone al realismo de Girard, que debe parecerle precrítico (Tarot 2008, 624-625).

A partir de aquí, se ahondará en el prometedor análisis comparativo de las obras de los dos autores, y más particularmente, de las luces que este debate pudiera aportar a la cuestión de la transición entre el espacio sagrado y el “nacimiento” de lo político. Se centrará, en primer lugar, en el planteamiento de Marcel Gauchet tal y como se ha expresado en su obra más célebre, *El desencantamiento del mundo*. En ella, expone Gauchet la relevancia del túnel sagrado-político para entender los efectos producidos en el espacio político moderno. El punto de partida consiste en la asunción de la paradójica identidad y, al mismo tiempo, discontinuidad entre las sociedades arcaicas y las “modernas”. Según el sociólogo francés, lo político “asume”, en un acontecimiento que representa el mayor punto de inflexión de la historia humana, una función hasta ese momento exclusiva del patrimonio de la “exterioridad sagrada”:

Es necesario penetrar en la identidad que nos une a estas sociedades como es simultáneamente necesario perseverar en concebirlas en función de la discontinuidad decisiva que nos separa de ellas, y que durante tanto tiempo las ha ordenado del lado de lo otro: la manifestación patente de la separación es la ausencia de Estado y el secreto de la identidad es el papel de la religión. En efecto, a partir del momento en que discernimos que lo religioso ocupa todo el sitio, una vez comprendido el que corresponderá en lo sucesivo al Estado, tenemos el principio que las diferencia y las identifica a la vez (Gauchet 2005, 16).

Dejando de lado la confusión gauchetiana entre lo político y el Estado¹², lo decisivo es que se entienda que el papel y función que ocupaba lo sagrado (como un *Todo* de lo humano) pase a ser, en un momento dado, ocupado por lo político. De esta idea central surge la respuesta esencial, según Gauchet, a la cuestión capital de la identidad y discontinuidad entre la religión y lo político. No parece, a este respecto, que el planteamiento se desvíe mucho de los presupuestos girardianos. Antes al contrario, para Gauchet el aserto girardiano que afirma que “la humanidad es hija de lo religioso” parece confirmarse. Esto explicaría las

12 En este punto, Gauchet incurre en el error señalado por Carl Schmitt de asociar lo político con la manifestación del Estado como forma política. Cuando Gauchet habla del Estado se refiere a lo político.

semejanzas y convergencias que, de forma intuitiva, se perciben entre la religión y lo político. Ahora bien, estas semejanzas no deben minusvalorar la determinante aparición de un “nuevo universo” que, si bien bebe de su origen religioso fundacional, también se desmarca de modo determinante de él.

Son semejantes en el hecho de que su organización más profunda procede de una distribución de los mismos elementos y de las mismas dimensiones que las nuestras. Y esto porque la opción religiosa prevalece completamente y porque su omnipotencia exclusiva rechaza y oculta lo que ha ocurrido y lo que se ha puesto en juego -cada vez más para nosotros- a través del poder separado. Desde este punto de vista, la emergencia del Estado aparece claramente como el acontecimiento mayor de la historia humana. [...] Corresponde a un gigantesco cambio de las articulaciones constitutivas del establecimiento humano, a una transformación en el sentido estricto del término: todos los elementos del dispositivo anterior se encuentran en el dispositivo siguiente, repartidos y ligados de otro modo. Con la excepción de que la redistribución lógica implica inmensos efectos prácticos. La equivalencia formal de los dos sistemas, de una parte y de otra de la cesura “catastrófica” que los separa, no impide la inconmensurabilidad de sus encarnaciones en lo real. El salto es seísmo que trae consigo la inclinación hacia un nuevo universo material y espiritual. Ahí comienzan propiamente nuestros 5000 años de historia-crecimiento, de brevedad irrisoria y de rapidez estupefaciente, a la vista de la inimaginable duración sobre cuyo fondo se erigen. Sin duda, decenas de milenios de religión contra la política; 50 siglos de política contra la religión, para llegar a su extenuación en regla y a la reabsorción del legado más pesado y más obsesivo de nuestro lejano pasado. Esto da la medida del desgarramiento que acabamos de vivir y del que apenas empezamos a reponernos (Gauchet 2005, 17).

Estas líneas son muy importantes para constituir un marco comparativo con el análisis de Girard. Sin duda, la idea de la transferencia de la religión a lo político se materializa también de modo significativo en el análisis girardiano. Sin embargo, parece que en la obra de Girard este “salto” obedece más bien a un “accidente” del mecanismo característico del chivo expiatorio (a saber, el hecho de que la víctima propiciatoria haya sido, en última instancia, indultada y, como consecuencia de ello, divinizada). ¿Pero acaso se puede ignorar el acento convergente gaucheto-girardiano de ese salto cualitativo entre lo religioso y lo político? Ciertamente, Girard no ha podido o sabido entender (o expresar) la magna dimensión de este acontecimiento fundante. Pero Gauchet sí lo ha hecho. Y seguramente ha sabido también ver mucho mejor que Girard la continuidad entre este momento político desacralizador y el Acontecimiento

desacralizador cristiano que lo prolongará y asentará de manera decisiva. De ahí el interés de esta comparación. Parece como si lo que Gauchet fue capaz de entender y destacar (el acontecimiento de la irrupción de lo político), Girard no haya sabido reconocerlo en su justa dimensión. Y sin embargo, Girard ha entendido de forma mucho mejor la razón que explica esa emergencia, aparentemente tan abrupta. Porque, en efecto, ¿cómo se puede explicar de forma razonable este salto? Gauchet se refiere, en la cita anterior, a la omnipotencia de la religión que “rechaza y oculta lo que ha ocurrido”. ¿Qué quiere decir esta “ocultación”? ¿Acaso no es casi obligatorio trasladarla a lo que, en sentido girardiano, podría ser entendido como el mecanismo del chivo expiatorio ocultado por la *méconnaissance*?

Ahora bien, queda por explicar en qué consiste exactamente eso que Gauchet llama los miles de años de “religión contra la política” frente a los sólo 5000 años de “política contra la religión”. ¿Cuál es el sentido de esa oposición? ¿Cómo puede hablarse de una oposición si la función delimitada posteriormente por la política engrosaba las funciones mismas de lo religioso en la tan larga etapa primitiva de la humanidad? ¿Si lo religioso ocupaba todo el espacio, se puede hablar en esa infancia de la humanidad de un papel genuinamente político o sólo de una función política absorbida por lo religioso?

El poder de los hombres sobre los hombres ocupó una parte del lugar de la gobernación exclusiva de la religión. Pues se ve cómo en un sistema de la exterioridad del pasado legislador no hay igualmente lugar para la política entendida como acción de la sociedad sobre sí misma, a través de un poder separado, ocupada como está por el reino de lo original y de lo habitual. Nadie de los presentes-vivos posee buenas razones para invocar una conexión privilegiada con el fundamento invisible, que no necesita a nadie para imponerse uniformemente. Por lo demás, esto no anula la función política: la encierra en estrechos límites. También es esta organización de la obediencia por la desposesión, y no por la imposición, la que da cuenta del modo como pueden ser concebidos y recitados los orígenes, la cosa del mundo más difícil de penetrar por nosotros, tan a contrapelo de nuestros hábitos de pensamiento: una *explicación* que excluye pasar al lado de lo que es explicado, es decir, de lo que nosotros llamamos *comprender*. Para nosotros, pensar es apropiarse, identificarse. En el universo del mito es recibir, es poner en el acto de pensamiento la separación del principio de aquello que se piensa. Y es todo el dispositivo social el que poco a poco se ordena en función de esta articulación central que subordina el presente al pasado puro (Gauchet 2005, 22).

En este análisis, sobresalen varios aspectos de un “eco girardiano” notorio. En primer lugar, la referencia a un universo mítico que se entiende en relación con algunos aspectos de la psicología profunda de lo humano. Una psicología completamente alejada de la predisposición filosófica y científica del “comprender”. Este “comprender” se relaciona con la emergencia de una “razón” que Gauchet vincula con ese movimiento de “apropiación” de aquello que, en el universo religioso arcaico, quedaba completamente separado de la posibilidad de encajar en cualquier objeto humano de conocimiento (en tanto que objeto asequible al dominio racional del hombre). Por tanto, la clave del universo mitológico pre-político y pre-racional consiste en esta máxima “dependencia” humana que se expresa en la experiencia de la “desposesión religiosa”. Lo interesante es que el momento de emergencia de lo político coincide asimismo, para Gauchet, con el momento de emergencia de lo racional por el paso del mito al *logos*. Hay en ello una plena sintonía con la evocación aristotélica del hombre como animal racional y político. En Grecia, la filosofía es efectivamente indisociable de la reflexión sobre la condición política del hombre. Esta condición requería lo que Gauchet llama la existencia de un “poder separado” para una acción política “entendida como acción de la sociedad sobre sí misma”, esto es, como una acción en la que se manifiesta la plena apropiación del hombre de un destino que, hasta entonces, “dependía” totalmente de una “exterioridad legislativa” que “gobernaba exclusivamente” a los hombres. En esta etapa de exterioridad legislativa no había por tanto lugar ni para la política propiamente dicha ni para la razón. Ni lo había ni podía haberlo.

En cualquier caso, en esta perspectiva, se entiende mejor en qué consisten concretamente estos milenios de “religión contra la política”. De acuerdo con la formulación de Gauchet, no se trata de que las funciones políticas del gobierno no existieran propiamente sino de que quedaban “encerradas en estrechos límites”. Límites impuestos y custodiados por el espacio sagrado en su interior sobre las funciones políticas, pero no límites del espacio sagrado en su exterior puesto que lo religioso-político (entendido como monopolio religioso de lo político) ocupaba, en esta multimilenaria etapa de la humanidad primitiva, la totalidad del marco de la realidad (divina y humana). Estamos ante una humanidad enteramente “poseída” por lo sagrado, esto, es, “desposeída de sí misma”, y en este sentido, incapaz de “actualizar” la condición racional y política del hombre que, pese a todo, constituye, en potencia, su naturaleza más profunda. Los hombres son “gobernados desde fuera”, a partir de una exterioridad fundante que elimina cualquier posible escisión entre el pasado (originario y permanente) y la circu-

laridad de un presente eternamente remitido a dicho pasado¹³. De hecho, la apertura de un tiempo lineal (que ya sugiere una forma de acercamiento a un concepto histórico de la temporalidad) se presenta ya de forma embrionaria en la “liberación del espacio político” en que consiste la “apropiación humana” de su propio destino. En el espacio de la “religión salvaje”, el gobierno del “pasado legislador” “organiza la obediencia”, dice Gauchet, por la “desposesión”, no por la “imposición”. Por el contrario, esta imposición de la obediencia se presenta así como el corolario de la apropiación política que irrumpe de forma novedosa en el universo de la religión salvaje.

Ahora bien, ¿en qué consiste concretamente esta “apropiación política”? ¿Acaso no es, de hecho, la apropiación humana de un fundamento divino que hasta entonces se situaba completamente fuera de su alcance? ¿Qué es lo que puede explicar semejante revolución de las relaciones entre el hombre “desposeído de sí” y lo “totalmente Otro”, “dueño y señor del Todo”? Empecemos por analizar los efectos, según Gauchet, de esta irrupción política para intentar establecer, a partir de ellos, la reconstrucción de la secuencia que nos ha dirigido a este nuevo universo. Así,

[...] la separación rigurosa de los individuos del presente respecto al tiempo instaurador, la cual ordena de parte a parte su manera de hacer, es la firme garantía de que ninguno de ellos pueda pretender hablar en nombre de la norma sagrada; que pueda esgrimir relaciones privilegiadas con el fundamento divino para decretar su ley, o arrogarse el monopolio del principio del orden colectivo (Gauchet 2005, 38).

13 “La religión en estado puro se recoge en esa división de los tiempos, que sitúa al presente en absoluta dependencia respecto al pasado mítico y que garantiza la inmutable fidelidad del conjunto de las actividades humanas a su verdad inaugural, al mismo tiempo que firma la desposesión sin apelación de los actores humanos frente a lo que confiere materialidad y sentido a los hechos y gestos de su existencia. Co-presencia en el origen y disyunción del momento originario; conformidad exacta, constante, con lo que fue de una vez por todas fundado, y separación del fundamento: en la articulación de este conservadurismo radical tenemos a la vez la clave de la relación de la religión con la sociedad y el secreto de la naturaleza de lo religioso” (Gauchet 2005, 38). “Así, desde cualquier parte, nos vemos conducidos a la decisión central de *permanencia* de costumbres y de *dependencia* sagrada en la que reside la esencia primordial de lo religioso. Lo que da sentido a la existencia, lo que dirige nuestros gestos, lo que sostiene nuestras costumbres, no proviene de nosotros, sino de *antes*, y no de hombres como nosotros, sino de seres de otra naturaleza, cuya diferencia y cuyo carácter sagrado consisten, sobre todo, en que fueron creadores, mientras que desde entonces sólo ha habido seguidores; no hay nada en lo que es que no tuviera fijados su lugar y su destino en estos tiempos de advenimiento a los que ha sucedido nuestro tiempo de repetición; y, consecuentemente, nada en lo establecido que no esté llamado a ser reconducido a través del relevo sucesivo de las generaciones. En resumen, *el afuera como fuente y lo inmutable como regla*: éste es verdaderamente el núcleo duro de las actitudes y del pensamiento religioso tomados como fenómeno histórico” (Gauchet 2005, 42).

Esta nueva situación de “separación” en relación con el orden sagrado primitivo abre un nuevo escenario en el que los hombres empiezan a asumir un cierto “control” sobre su propia estructura social. Se entiende mejor esta nueva situación destacando el contraste en relación con la estructura religioso-política precedente. En ella se manifiesta una clara “delimitación” del poder de lo humano en el gobierno, que se entenderá como un mero representante pasivo de fuerzas invisibles que no pueden ser controladas en ningún caso por el hombre de las sociedades arcaico-primitivas. Este universo religioso-político se traduce así más exactamente como el espacio de la “política contenida en la religión primitiva”. A partir de esta noción, Gauchet se remite directamente a Pierre Clastres y a su fórmula de “sociedad contra el Estado”, esto es, de una sociedad arcaica que prescinde enteramente de esa fuerza humana impositiva y autónoma que sólo puede aparecer tras la superación de la desposesión religiosa en que está inmerso el hombre primitivo.

Así, desde el punto de vista de la política contenida en la religión primitiva, cobra todo su sentido la noción introducida por Pierre Clastres de *sociedad contra el Estado* (Clastres 1974). Prestemos atención a la expresión: una sociedad en que la sustracción religiosa del principio instaurador previene y desarma la separación de una autoridad legitimante y coercitiva. Por otra parte, se sobreentiende que lleva en sí misma, a título de virtualidad estructural, semejante escisión política y que esta virtualidad está en la raíz de la reflexividad impersonal operativa en la elección religiosa que la neutraliza y la encubre (Gauchet 2005, 38-39).

La posibilidad o imposibilidad de la “escisión de un poder” aparece así como la prueba más consistente de la apertura a este nuevo “Tiempo-eje” (por emplear la expresión de Karl Jaspers) que se inicia como consecuencia de la liberación de lo político. Interesa también especialmente la alusión gauchetiana a que la estructura religiosa primitiva “lleva en sí misma” esta “escisión política”, lo cual debe entenderse, en otros términos, como confirmación de la condición política del hombre como “potencia”, que recuerda al interesante ensayo de Francisco Javier Conde sobre el hombre como animal político (Conde 2011). Merece ser subrayada la relevancia teórica de una condición prepolítica del hombre, que aquí reaparece en el universo de esta “política contenida en la religión” postulada por Gauchet, gracias a la cual se expresa en toda su amplitud la realidad de una “sociedad contra el Estado” en el sentido de Clastres. ¿Pero a qué se refiere Gauchet con la expresión “reflexividad impersonal operativa en la elección religiosa” que “neutraliza y encubre” la escisión política? ¿Es esta “impersonalidad” una forma elíptica de aludir a un proceso social oscuro que se

pierde en los confines del origen mismo de la cultura? Si ese proceso es tan oscuro como para imputarlo a alguna responsabilidad personal concreta, ¿por qué se insiste en hablar de una “elección religiosa” como si las sociedades hubieran decidido libre y voluntariamente adentrarse en el reino de una oscuridad religiosa que, paradójicamente, iba arrebatando a los hombres la plena posesión de sí mismos?¹⁴

Sin embargo, antes de despejar estas cuestiones, debe centrarse el foco analítico en la “emergencia” de este poder (que Gauchet llamará “Estado”, con ese vicio cronocéntrico antes denunciado) puesto que, a lo que parece, en él reside la causa eficiente de esta actualización de la “potencia política” contenida (por no decir “reprimida”) en el espacio arcaico-primitivo, dentro de los límites de la religión. La liberación de este espacio político “secuestrado” por la religión coincide, por consiguiente, con la “emergencia” de este “Estado”. A esta cuestión dedicó Gauchet importantes esfuerzos analíticos en *El desencantamiento del mundo*.

El grueso de este libro está consagrado al análisis del principio y de las vías de ese proceso de desplazamiento y de refundación. En un primer momento, su vector axial es la acción del Estado, cuya emergencia hay que concebir como la primera revolución religiosa de la historia, revolución que de hecho conlleva en sus flancos una segunda, ésta propiamente espiritual. Corresponde a una redistribución práctica de los términos del dispositivo inicial, cuyo punto focal es la encarnación de lo separado entre los hombres. Lo que primitivamente estaba excluido es ahora realizado: la ley fundadora tiene sus representantes, sus administradores y sus intérpretes en el seno de la sociedad. En lo sucesivo, la clave de bóveda de la organización colectiva será esta instancia, por un lado, asociada con el invisible legislador y, por otro, opuesta al común de los mortales, ante los que tiene la responsabilidad de imponer los mandamientos y la regla. De ello resulta una situación estructuralmente subversiva para la vida

14 Quizá se están adelantando aquí demasiadas insinuaciones. Gauchet habla de una “impersonalidad” capaz de “elegir”. Ciertamente es impersonal el proceso colectivo de la violencia mimética según Girard. Pero esa violencia no ha “elegido” nada. El propio Tarot señala en cierto momento, en relación con el exceso de peso atribuido por Gauchet a esa presunta “virtualidad”: “Sólo la hipótesis girardiana hace emerger la verdad concreta y dramática de este texto. El elemento constitutivo de lo social está en efecto en una escisión en relación consigo mismo, pero violenta. La sociedad dice tener ahí su fundamento. De esta escisión y de este fundamento, la religión es, a la vez, la expresión y la neutralización, al menos intenta serlo. Conjura el despliegue espontáneo o al menos lo intenta. Pero esta secesión es todo salvo virtual, puede regresar, y sin advertirlo demasiado; antes de ser un peligro virtual, ha sido un peligro real y los mitos lo cuentan. Este peligro son los efectos de la violencia mimética interna del grupo y la secesión fundadora es, en efecto, la expulsión o la exclusión al menos de uno de sus miembros” (Tarot 2008: 629). Un baño de “realismo sociológico girardiano” permite ubicar las hipótesis gauchetianas en las mejores coordenadas para un entendimiento cabal del proceso descrito.

religiosa: la idea de lo divino es en lo sucesivo sometida al efecto retroactivo de la acción política. Todos los grandes desarrollos espirituales e intelectuales posteriores salen del crisol constituido por la contradicción en acto de las representaciones heredadas del fundamento, en nombre del cual se ejerce la dominación, y las formas efectivas que reviste su ejercicio (Gauchet 2005, 22-23).

Detengámonos en este texto, tan rico en matices. Gauchet sintetiza de modo particularmente claro la radical innovación que supone la “escisión política” que surge como consecuencia de la “apropiación” de lo humano, hasta entonces “desposeído” por la dimensión religiosa. La “emergencia del Estado” aparece nada menos que como la “primera revolución religiosa de la Historia”. Pero dicha revolución no se describe de un modo tan abrupto como el término “revolución” podría sugerir. De hecho, el análisis de Gauchet plantea una especie de transición necesaria entre la plena desposesión religiosa de lo humano-primitivo y la plena materialización de la escisión política. Con esto se sugiere, una vez más, la pertinencia de la pregunta antes planteada, a saber: ¿qué es lo que puede explicar semejante revolución de las relaciones entre el hombre “desposeído de sí” y “lo totalmente Otro” que era, hasta ese momento, “dueño y señor del Todo”? Gauchet define de algún modo esta “situación intermedia”. Habla de que “la idea de lo divino es en lo sucesivo sometida al efecto retroactivo de la acción política”. En este espacio intermedio o transitorio, “la organización colectiva será esta instancia, por un lado, asociada con el invisible legislador y, por otro, opuesta al común de los mortales, ante los que tiene la responsabilidad de imponer los mandamientos y la regla”. El invisible legislador se presenta ya con una fuerza capaz de “imponer”. Pero esta “imposición” ya sugiere la presencia de un poder más cercano, concreto y directo, por mucho que pase por la mediación de lo religioso, que adquiere de este modo un rostro, por así decir, “encarnado”. Así pues, no parece muy aventurado deducir que en esta etapa transitoria lo religioso adquiere, de algún modo, “voluntad humana”, aunque ésta no haya llegado del todo a “separarse” todavía del “invisible legislador” ni a asociarse con el “común de los mortales”. ¿Y cómo se puede explicar este escenario tan aparentemente anómalo para la imagen convencional que tenemos tanto de lo religioso como de lo político? ¿Qué figura concreta podría permitir ofrecer una hipótesis plausible de este momento de transición entre lo religioso puro y lo político puro?

Nuestra hipótesis es la siguiente: sólo la modalidad accidental, descrita por Girard, de la “realeza sagrada” resultante del funcionamiento propio del mecanismo del chivo expiatorio, puede explicarlo. En ella, en efecto, se produce esta inaudita simbiosis entre lo religioso “totalmente Otro” y lo humano, gracias

precisamente a esa imagen sorprendente de una “encarnación” de lo divino en un poder representado por una voluntad humana. Para que esto sea posible ha sido preciso humanizar lo divino y divinizar lo humano. Pues bien, el rey sagrado es justamente un dios en la tierra. Y permanece en ella porque el asesinato fundador que se estudia en la obra girardiana no se ha materializado completamente. Sin embargo, de acuerdo con Girard, el proceso de divinización del chivo expiatorio sí se ha completado a pesar de no haberse resuelto con el asesinato colectivo. Resultado: el nuevo dios ha descendido del espacio de la exterioridad religiosa y se ha instalado, para asentarse definitivamente, en el mundo de los hombres. Tenemos así representada concretamente la figura que Gauchet expone en su análisis. El “poder político” comienza a emanciparse del control divino por el hecho mismo de que un dios-hombre existe. De que su palabra y sus decisiones se entienden como manifestaciones del “invisible legislador” que gobierna comunidades todavía creyentes en una exterioridad fundante. Como dice Gauchet: “El lazo de dominación con garantía religiosa exige divinidades instaladas en el presente, de carácter personal, y suficientemente poderosas [...]” (Gauchet 2005, 23). ¿Tan poderosas como para ser origen de todo Mal que amenaza a la comunidad y fuente de todo Bien que restaura su armonía? ¿Tan poderosas como para ser veneno y remedio social a la vez (*pharmakos*)? El anillo mimético-girardiano parece encajar a las mil maravillas con el dedo teórico de Gauchet.

El análisis conjunto de las hipótesis planteadas por Gauchet y Girard parece así ofrecer resultados concretos. Las monarquías sagradas girardianas encarnan de este modo esa “representación religiosa personal” que Gauchet considera como elemento fundamental de la situación intermedia entre el espacio sagrado y la escisión política. Debemos entender que esta escisión se produce de forma paulatina y que el momento decisivo coincide con esta aparición de un dios en la tierra asociado a la figura del chivo expiatorio supérstite y, por tanto, sacralizado. Gauchet interpreta de forma mucho más profunda que Girard la “radical novedad” en que consiste este acontecimiento. Para el autor de *El desencantamiento del mundo*, con él se abre la vía a la irrupción de la acción política propiamente dicha, entendida como “apropiación”, esto es, “poder” del hombre sobre sí mismo (que se expresa también en su dimensión racional como superación del mito por el *logos*).

Por otro lado, y como ya se apuntó, el cristianismo para Gauchet juega un papel fundamental en el proceso de desacralización en el que la liberación de lo político se presenta como uno de los principales detonantes (si no el mayor). La relevancia del cristianismo va también en sintonía con la postura de Girard. ¿Pero qué papel ha podido desempeñar en esta irrupción de lo político? ¿Ha sido

acaso el cristianismo el que ha iniciado este movimiento o se puede entender que ha secundado esta “reapropiación de lo humano”? Para Gauchet, los dioses arcaicos son, paradójicamente, dioses que no tienen un poder excesivo en comparación con el Dios monoteísta. Mientras que los dioses primitivos están muy cerca de los hombres (tan cerca que se inmiscuyen en todos los asuntos humanos, de ahí la incapacidad para la emancipación de lo político) el Dios cristiano se “aleja” (en su majestuosa Trascendencia) de los hombres, permitiendo que éstos asuman plenamente su propio destino en la Tierra. Por tanto, parece existir una ley que asocia la omnipotencia de Dios con el crecimiento del poder de los hombres¹⁵. Se insinúa de este modo la célebre tesis de Gauchet: el cristianismo sería “la religión de la salida de la religión”.

Referida a esta desposesión primordial, descubrimos que lo que sigue ha de ser leído en términos de reapropiación. Al hilo de lo que estamos habituados a tener por profundizaciones sucesivas de la experiencia y de la concepción de lo *Otro*, a lo que de hecho asistimos es a una recuperación progresiva de lo que fue, al inicio, absolutamente sustraído. Los dioses se alejan, este mundo se escinde del otro mundo, que lo determina y lo comprende, pero al mismo tiempo lo incuestionable instituido entra cada vez más en lo cuestionable, así como se afirma la influencia de los hombres sobre la organización de su propio universo. La acentuación de la diferencia divina se presenta aparejada con la ampliación del poder de los hombres sobre ellos mismos y sobre el orden al que obedecen. Cuanto más es pensado y reverenciado Dios como el completamente Otro, menos es percibido y realizado por ellos como otro aquello que gobierna la existencia de sus criaturas. Las grandes religiones son grandes momentos de cuestionamiento de lo religioso, cuando no grandes impulsos en dirección a una salida de la religión (Gauchet 2005, 50).

El proceso es complejo y no se puede simplificar. Aun así, Gauchet emite una hipótesis que refleja la continuidad de este movimiento de apropiación de lo humano y de superación de la desposesión religiosa. En este proceso, el cristianismo juega también un papel fundamental:

No es que tratemos lo más mínimo con un proceso unívoco y lineal. Muy al contrario. Progresiones y regresiones se mezclan estrechamente sobre un fondo de extraordinaria resistencia de la reverencia original por lo inmutable establecido, [...]. [...]. [...], como si lo excluido por excelencia de la práctica

15 “Es la paradoja fundamental de la historia de las religiones: el aumento de poder de los dioses, al que no sería absurdo reducirla, no se ha hecho en detrimento de los hombres, acentuando su sujeción, sino en su provecho”. (Gauchet 2005, 45).

colectiva, el cuestionamiento del principio instituyente, se convirtiera poco a poco en el centro. No perseguiremos aquí reconstruir y seguir esta evolución en su conjunto. Nos concentraremos sobre tres discontinuidades consideradas particularmente decisivas: la que corresponde a la emergencia del Estado; la constituida por la aparición de una divinidad ultramundana y de un rechazo religioso de este mundo en el curso de lo que se ha convenido en llamar, después de Karl Jaspers, la “época axial”; y la representada, en fin, por el movimiento interno del cristianismo occidental. Tres metamorfosis cruciales de lo *Otro* religioso. Tres desplazamientos de amplitud fundamental del *punto de aplicación* de lo invisible en el seno de lo visible. Tres formulaciones de la deuda de los hombres para con lo que los supera, en las que cada vez se ha puesto en juego, con completo desconocimiento de causa, una avanzada determinante en dirección al encubrimiento de ellos mismos (Gauchet 2005, 50-51).

Desde esta perspectiva, se puede afianzar la hipótesis de una lógica de continuidad entre la liberación del espacio político y la aparición del cristianismo, que convalidaría plenamente un universo religioso que reforzaría dicha liberación. Siguiendo esta línea, debería postularse también esa continuidad entre las realidades sagradas descritas por Girard y la Revelación cristiana. La realidad sagrada ocuparía así, en una hipotética síntesis gaucheto-girardiana, una posición que anticiparía y prefiguraría el universo de plena apropiación humana realizado por el cristianismo. La cuestión no es baladí. Si la hipótesis fuera cierta, el planteamiento antipolítico de un cierto Girard perdería su razón de ser¹⁶. La oposición entre lo político y lo cristiano, que puede adquirir en la obra de Girard cierta carta de naturaleza, perdería en el contraste con las tesis de Gauchet todo fundamento. ¿Se puede encontrar acaso gracias a este recorrido una vía de consolidación política de la obra de René Girard y, por extensión, de toda la teoría mimética?

Habría que añadir que la diferencia entre el enfoque de Girard y el de Gauchet consiste precisamente en el hecho de que, mientras que el primero considera únicamente al cristianismo como punto de inflexión de la historia humana, el segundo señala en la escisión política una especie de “Antiguo Testamento” de la Historia, que se manifestará en toda su plenitud gracias al cristianismo. Girard subraya la necesidad de una Trascendencia para producir el salto cualitativo esencial. Para Gauchet, ese salto cualitativo se produce ya en la irrupción de lo político que se expresa gracias al “nacimiento del Estado”.

16 CF (GONZALEZ, 2010, 2013, 2014).

Entre estas diferentes rupturas la más importante, por lo demás, es sin duda la primera. El nacimiento del Estado es el acontecimiento que parte la historia en dos y hace entrar a las sociedades humanas en una época enteramente nueva: las hace entrar precisamente *en la historia*, si por esto entendemos no que las hace pasar de la inmovilidad al movimiento, sino que modifica de parte a parte su relación de hecho con el cambio y, consecuentemente, su ritmo real de cambio (Gauchet 2005, 51).

Para Gauchet, la aparición de lo político requiere de un proceso adaptativo, progresivo, aunque irreversible. Aunque los hombres permanezcan todavía en el pensamiento primitivo, la irrupción del poder humano sobre lo divino cambiará paulatinamente todo. Es en esta irrupción de lo político en donde debemos localizar el gran acontecimiento en que consistirá la apropiación de lo humano. Apropiación que se origina por el cuestionamiento progresivo (y, por tanto, por el paralelo crecimiento de autoconsciencia racional) de las estructuras religiosas primitivas heredadas en cuyo seno, pese a todo, el despegue político aparece:

Al principio no hay nada de fundamentalmente transformado: se permanece en una economía religiosa de la deuda, de la intangibilidad de las cosas establecidas y, por tanto, en una disposición teórica contra la historia. Pero sea lo que sea de las actitudes y de las creencias de los agentes, de lo que piensen hacer y deseen, están destinados desde ahora, *en la práctica*, en virtud de la articulación misma de la relación social, a cuestionar lo bien fundado de la organización colectiva hasta su fundamento sagrado. Pueden querer lo inmóvil, pero tendrán y no cesarán de suscitar el movimiento. [...]. [...], el advenimiento de la dominación política establece, al contrario, objetivamente, en el corazón del proceso colectivo, la confrontación sobre el sentido y la legitimidad del conjunto. No es sólo, pues, que conlleve o segregue mayor inestabilidad y transformaciones efectivas; es que remodela las relaciones, tanto intrasociales como intersociales, de tal manera que en su juego de fuerzas más material tienden a implicar y a sacudir lo incuestionable instituido que mantiene a los seres juntos. De ahí el prodigioso efecto de puesta en movimiento de este surgimiento de la división política, muy cercano a la escala de lo que podemos adivinar de la aventura humana en su conjunto, casi cinco mil años, en comparación con las verosímiles decenas de millares del mundo ordenado con vistas a la estricta reconducción de las cosas a lo idéntico y a la indivisión colectiva. Como si se hubiera puesto en marcha una irresistible deriva que enfrenta en adelante, permanentemente, la acción de los hombres con lo que sus creencias continúan declarando fuera del alcance, y que en su nuevo marco de existencia los de-

termina, a pesar de ellos, a volver a cuestionar el vínculo definido desde fuera. Dado el primer paso, ya no habrá nunca reposo (Gauchet 2005, 51-52).

La novedad radical en que consiste la irrupción de lo político consiste pues en esa maniobra de “apropiación”. Pero esta apropiación es, en un primer momento, “apropiación humana de lo divino”. El surgimiento de un poder humano requiere, en primera instancia, poder sobre aquello que limitaba ese poder. Y el límite venía marcado por ese “legislador invisible” que instauró fundacionalmente la “desposesión del hombre”. Por consiguiente, la etapa intermedia hacia la plena liberación de lo político se manifiesta necesariamente como “encarnación humana” o “representación humana” de unos poderes invisibles en los que, en dicha etapa intermedia, todavía se sigue creyendo. Si esos poderes no estuvieran encarnados, seguiríamos en la etapa religiosa primitiva. Si no se creyera ya en dichos poderes invisibles, estaríamos ya en la etapa puramente política. Pero la reunión conjunta de la “mentalidad primitiva” (por tomar la conocida expresión de Lévy-Bruhl) y de la “encarnación humana de lo divino” nos coloca justo en las coordenadas de esta situación transitoria. Así pues, la diferencia capital consiste en que estos poderes ya no son “exteriores” sino “interiores a la comunidad”, puesto que representados por figuras humanas concretas. Para Gauchet, en esto consiste precisamente el “poder del Estado”. Poder que se identifica plenamente con la liberación de lo político en que consiste esta revolución. Merece la pena detenerse en esta sugerente reflexión gauchetiana:

Las versiones del fenómeno son múltiples: desde el déspota dios-viviente en el que lo Otro del que dependen los hombres toma decididamente figura humana, hasta el templo en que el dios en persona se hace presente, sin encarnación humana propiamente dicha, pero con servidores y portavoces. En todos los casos, de una forma u otra, y ése es el nuevo rasgo -el capital-, hay refracción de la alteridad divina en el interior del espacio social, concreción de lo extra-humano en la economía del vínculo interhumano. Investidura de un lugar, de una institución, o de una individualidad, lo esencial es que desde ahora habrá en el corazón de lo visible y de lo accesible un garante de la otra parte instituyente; y habrá hombres absolutamente diferentes de sus semejantes, en la medida en que participan, directa o indirectamente, del invisible fuego sagrado del que se alimenta la existencia colectiva. Los hay que hablan y ordenan en nombre de los dioses; que tienen el control de los ritos en que renace el sentido original de las cosas, y en cuya carne se toca literalmente el principio superior que ordena el mundo. Pero de golpe, contrapartida decisiva, a través de esta presencia coercitiva, de esta implicación con forma de poder en el seno de los

asuntos humanos, los mismos dioses, cogidos como están en los avatares del dispositivo que teóricamente ellos inspiran o determinan, son de alguna manera puestos al alcance y convertidos, en la práctica, en socialmente discutibles. Helos inexorablemente dependientes de lo que supuestamente depende de ellos, es decir, de la marcha de un sistema intrínsecamente destinado al movimiento, mientras que a ellos mismos se los considera garantes de su intangibilidad. Pues el advenimiento de la escisión política es también la introducción de la necesidad del devenir, el establecimiento de una coacción dinámica, de un principio de cambio en el corazón de la práctica colectiva, en todos sus planos, tanto material y espiritual, como simbólica. Y no solamente en razón de las tensiones inherentes al ejercicio de la dominación, sino, asimismo, en función del imperativo estructural que determina a cualquier poder separado a comportarse efectivamente, por profundamente conservadoras que sean sus perspectivas, como agente de transformación social. *Imponer* un orden, aunque fuese en nombre de su intangible legitimidad, es de hecho, por muy sorda o subrepticamente que lo sea, *cambiarlo*, tanto desde el punto de vista de los que lo sufren como desde el de quienes lo aplican. Esto significa hacerlo pasar insensiblemente del registro del orden *recibido* al del orden *querido*, [...] (Gauchet 2005, 52-53).

La humanización de lo divino abre así la vía del surgimiento de lo que acostumbramos a entender, en términos muy cercanos a una reflexión política “pura”, como “poder”. Se podría decir que pasamos de este modo desde la era *religioso-política* (esto es, la de lo político dentro de los límites de religión, en la que la política, de hecho, no puede emerger como tal) a la era política “pura” por la vía intermedia de lo *político-religioso* (es decir, de un poder “político” que lo es precisamente en la medida en que, quien lo ejerce, lo ejerce al encarnar una figura divina). Esto es lo que explica que, para Gauchet, la política vaya adquiriendo progresivamente los rasgos que la identifican en su modalidad más depurada como “política pura”. ¿Cuáles son esos rasgos? Por ejemplo, su voluntad de manifestarse no solo “hacia dentro” (en la comunidad), como potencia de “imposición” sino también “hacia fuera” (más allá de la comunidad), como potencia de dominación y expansión. Es la progresiva autonomía de un poder con respecto a su origen invisible-divino el que facilita la misma dinámica del crecimiento del poder hacia fuera, esto es, hacia una extensión territorial potencial que expresa bien a las claras esta nueva dinámica de un poder político autónomo y dueño de sí.

Las reflexiones anteriores conciernen a las nuevas relaciones creadas en el interior de la sociedad. Pero es por el lado de las relaciones con el exterior como

el potencial de transformación está más cargado de consecuencias. En efecto, la dominación conlleva la perspectiva de su extensión: desde el instante en que hay separación de la instancia del poder, se da el horizonte de una ampliación de la esfera que regenta, afirmándose su distancia y su poder respecto a sus súbditos, a través de la dilatación de su zona de influencia (Gauchet 2005, 53).

De este modo, la esencia de lo político se manifiesta de un modo más nítido. Pero si esta esencia ha nacido de una fuente anterior podemos decir que se concretan así, de forma más clara y precisa, las condiciones de una concepción que señala a lo religioso, una vez más, como núcleo genético de la esencia de lo político. Lo político adquiere la autonomía en la afirmación de su propia esencia (o, para ser más precisos, de su esencia “propia”). Esencia que vendrá muy vinculada con la de un poder expansivo y autoconsciente. La oposición de los diferentes poderes que hayan adquirido ese nivel de “autonomía política” (esto es, aquellos para los cuales la escisión política haya llegado a un mayor nivel de desarrollo) se concretará en otra manifestación de lo político puro: la guerra. Pero nada de esto se hubiera podido producir sin que los dioses se hubieran dignado a (o llegado a la “indignidad” de) adquirir forma humana.

Dicho de otro modo, con el Estado adviene la perspectiva imperial de una dominación conquistadora del mundo. Podemos adivinar precisamente los cambios radicales que conlleva en cuanto a la representación del lugar de los hombres en el mundo. El sistema completo de adhesión de cada comunidad a su bien fundado orden absoluto, que todavía deriva directamente de la calificación de éste como orden recibido, es golpeado hasta sus fundamentos por la irrupción del universalismo imperial y por la violenta pérdida de centro que de él resulta. Sin duda la guerra de expansión debe ser tenida a este respecto por una de las más grandes fuerzas espirituales e intelectuales que hayan operado en la historia. Así, por doquier, el dispositivo social articulado por la división política parece no poder funcionar sin remover oscuramente, o poner en cuestión, los fundamentos inmutables y sagrados que supuestamente le dictan su ley. El poder de unos cuantos en nombre de los dioses es el comienzo, ¡oh cuán tímido y disimulado, pero irreversible!, de un poder de todos sobre los decretos de los dioses; inicio tan indiscernible como cierto de una intervención colectiva sobre el orden declarado exento de intervención. Con el Estado entramos en la era de la contradicción entre la estructura social y la esencia de lo religioso. Instrumento decisivo de la captura de los dioses en las redes de la historia, la dominación política habrá sido la invisible palanca que nos hizo bascular fuera de la determinación religiosa (Gauchet 2005, 53-54).

La última afirmación confirma nuestra hipótesis de partida de cara a una comparación con las tesis contenidas en la obra de Girard. Para Gauchet, el principal salto espiritual es un salto de carácter político. Es la emergencia de lo político manifestada en un poder autónomo (poder que surge en primer lugar como poder sobre lo divino) el que origina la nueva situación en la que discurrirá desde entonces un nuevo Tiempo-eje de la historia de la humanidad. Pese a que la tesis de Girard sobre la realeza sagrada explica mucho mejor la razón empírica de esta irrupción de lo político descrita en la obra de Gauchet, no alcanza la proyección teórica ni la intensidad hermenéutica que sí aparece en los análisis de Gauchet. El déficit político de la obra girardiana se puede compensar con los análisis planteados en la obra de Gauchet. Un Girard corregido por Gauchet es un Girard mucho más político, sin que ello obligue a renunciar a las claves esenciales de su propio paradigma (antropología mimética y primacía de lo religioso). Y viceversa: un Gauchet iluminado por Girard ayuda a esclarecer este salto de lo político cuya naturaleza concreta ha sido insuficientemente explicada en su obra.

IV. EL DEBATE GIRARD-GAUCHET REUPERADO POR CAMILLE TAROT

Es lamentable, por tanto, que el debate Gauchet-Girard no haya podido producir hasta hora los frutos que se podrían haber esperado a la vista de las notables sintonías entre ambos autores. Algunos de esos frutos (además de los hasta ahora mencionados) se han obtenido gracias a la aguda interpretación comparativa de Camille Tarot. Para este antropólogo francés, el problema del planteamiento de Gauchet es que remite la realidad religiosa a un origen que él mismo considera enigmático y, aunque no carente de razón, carente de explicación. Para Gauchet se ha producido, como se destacaba antes, lo que llama (sin detenerse demasiado en la contradicción en los términos a que invita la expresión) una “elección religiosa”, pero no se pueden localizar las causas determinantes de esta necesaria y antecedente exterioridad religiosa que se produce en la etapa embrionaria del desarrollo de la humanidad. No debe extrañar, pues, que Gauchet tenga que apelar a lo “enigmático” para esquivar las lagunas a que nos conducen sus planteamientos. Pero si es enigmático, ¿por qué presuponer que ha habido “elección”? ¿Quién ha elegido?

Realmente hay que hablar de una *elección* para nombrar adecuadamente el contenido de esta operación instituyente, que desactiva de un golpe todos los factores de inestabilidad, o de tensión dinámica, en beneficio de la esencial

unidad del grupo, de la *intangibilidad* de su regla y de la *exterioridad* de su fundamento. [...] El enigma más profundo de la historia humana es ese acto de partida que decidió, por una inmensidad de tiempo, la organización de las sociedades en términos de rechazo y de conjura de sí mismas. Acto inconsciente cuya realización exigiría, para ser comprendida, que se iluminara el misterio de la forma sujeto sin sujeto de lo colectivo. Acto libre en el sentido de que inútilmente se lo intentaría referir a un determinismo exterior -lo que de ningún modo quiere decir acto arbitrario o gratuito- y en el que, por un lado, entrevemos lo que en el destino del hombre es susceptible de anclar el sentimiento de dependencia irremediable respecto a lo otro; [...] En lo que hace ser están las razones de no dejarlo de ningún modo ser. Todo el misterio de la discordia, inscrito de nacimiento en la relación del hombre consigo mismo, es aprehendido aquí en su expresión histórica mayor (Gauchet 2005, 43-44).

Las aporías se agolpan una tras otra. Supuestamente las sociedades “eligieron” la religión pero lo hicieron, “por una inmensidad de tiempo” (referéndum de alcance multimilenario, a lo que parece), e impelidas por una más que curiosa dinámica: el “rechazo y conjura de sí mismas”. ¿Cómo las sociedades podrían rechazarse a sí mismas y al mismo tiempo “decidir”? ¿Quién rechazó a quién? ¿A quién habría que conjurar? ¿Son estas pocas dificultades para la comprensión concreta y cercana de las cosas? Pues añádase que el acto de “elección de lo religioso” en cuestión fue además, a un tiempo, un acto “inconsciente” y “libre”. “Misterio de la discordia”, sin duda. No es casual que, en opinión de Tarot, las referencias a este enigma de lo religioso terminen topándose en Gauchet con una evanescente psicología de las profundidades. Psicología además colectiva (casi freudiana en sus referencias al inconsciente) pero sin una sociología correlativa que la sustente. Es precisamente en este punto donde Girard permite “prolongar sociológicamente” las lagunas del análisis de Gauchet. Así lo entiende Tarot:

Ahora bien, las más sutiles deducciones de Gauchet relativas a la religión pura acaban abortando ante un imperceptible enigma. Lo reconoce en varias ocasiones [...]: ha habido elección religiosa, pero la razón escapa siempre, y no hay determinismo localizable, exterior o interior al hombre. La religión aparece siempre sin causa determinante. [...] Puesto que no hay respuesta empírica, la especulación debe suplirla. Gauchet propone para la ocasión buscar por el lado “de las funciones psíquicas que cumple la religión”. Pero si significan solamente que la institución social que es la religión ejerce efectos psicológicos sobre las conciencias, ¿se reconoce que la teoría sociológica debe ceder el paso a la psicología individual! ¿Se reduce la función al efecto sensible de la

institución sobre la experiencia singular de los individuos o remite a una obligación social? Ahora bien, la hipótesis girardiana permite prolongar *sociológicamente* a Gauchet y responder a la exigencia de ciertas funciones evocadas. En el artículo de 1977 (Gauchet 1977), en el que recusa todas las hipótesis de un *hecho de naturaleza* en la base de la religión, como la debilidad natural del *Sapiens* naciente, o el dominio imperfecto de su pensamiento, no considera jamás la hipótesis de una posible violencia interna y autodestructora del grupo. Si la violencia mimética está preñada de una crisis que no se sabe parar antes del asesinato, hay efectivamente una especie de determinismo, menos mecánico que cronológico (*evénementiel*), en la base de la religión, cuyo trabajo consistirá en transformar esta obligación (*contrainte*) o este riesgo en el imperativo de prevenirlo y trascenderlo. La hipótesis girardiana reabre la vía del análisis sociológico: la institución religiosa no descende ni de un puro posible trascendental planeando en la ingravidez de una elección dejada *ad libitum*, ni de un determinismo físico, sino de un riesgo real transformado en imperativo para precaverse frente a la violencia (Tarot 2008, 625).

Curiosamente, el propio Gauchet parece haber insinuado de forma más o menos explícita la imprescindible referencia antropológica (y la tendencia conflictiva que la gobierna en su interior) para alumbrar ese “enigma de lo religioso”. En la cita anterior se mencionaba “todo el misterio de la discordia, inscrito de nacimiento en la relación del hombre consigo mismo”. Discordia antropológica por tanto, que encuentra su sede en una división que se aloja dentro del hombre mismo antes de situarse fuera de él. ¿Acaso el deseo mimético que desemboca en rivalidad no podría formularse también de esta manera? Si las cosas se presentan así, una de las principales funciones religiosas consistirá precisamente en aplacar esas tensiones sociales interiores que se proyectan, de algún modo, hacia el orden sagrado resultante. Así parece entenderlo Gauchet:

El traslado de las razones instauradoras a otro lugar significa, en definitiva, la neutralización del antagonismo radical de los seres inscrito en el lazo que los mantiene unidos. Disposición estrechamente correlativa de las precedentes: si asumimos que las modalidades habituales de la coexistencia están completamente predefinidas, excluimos igualmente que pueda alumbrarse una oposición entre actores sociales que implique al contenido y a las formas de la relación colectiva. A cualquier conflicto eventual entre individuos y grupos se le asignan por adelantado límites precisos, en cuanto a sus perspectivas y a sus envites. [...] Volviendo a nuestro objeto inmediato, vemos cómo la lógica del orden recibido es, en su más elevado grado de rigor, susceptible de prevenir y

detener cualquier desarrollo de una conflictividad intrasocial: de antemano, tácitamente, se supone que sobre lo esencial, sobre aquello que une a los semejantes, no podría haber confrontación (Gauchet 2005, 40-42).

Esta referencia a una conflictividad antropológica no debería sorprender en Gauchet. Lo religioso “emerge” como una realidad estrechamente conectada con la fuente conflictiva de las relaciones humanas que transfieren su “carga” al espacio sagrado. En este punto, no se observan tampoco diferencias notables con la perspectiva girardiana. Máxime teniendo en cuenta que esta “proyección religiosa” de la carga “conflictivo-mimética” se perfila también como empeño de “neutralización” del antagonismo humano. La religión convalida de este modo los diques y obstáculos eficaces que servirán para “contener” (en los dos sentidos del término), aplacar y esquivar la conflictividad humana mediante el establecimiento de estructuras sociales creadas a la medida como “camisa de fuerza” de las rivalidades antropológicas (prohibiciones, límites, tabús, por lo general amparados en prácticas rituales y culturales). Así pues, al igual que sucede en Girard o en Durkheim, Gauchet considera que lo religioso no puede entenderse de ningún modo como una realidad desconectada de la matriz social de la que procede en última instancia¹⁷. La permanencia universal de esta realidad irreductible de lo religioso (pese a sus transformaciones históricas) refrenda el aserto girardiano sobre la filiación religiosa de la Humanidad misma.

¿Hay un vínculo consustancial entre dimensión religiosa y hecho social tal que la alteridad sagrada proporcione al grupo el medio de fundarse, o bien que exprese e instituya a la vez la superioridad esencial del ser-conjunto frente a sus componentes individuales? Así puede ser formulada, reducida a lo esencial, la cuestión de las relaciones entre religión y sociedad. Plantear la cuestión, estas cuestiones, ¿no es de hecho responderlas? Así, admitimos en efecto que comúnmente existe una permanencia, una constancia, si no una invariabilidad de lo religioso en la historia, que obligan a referirlo a las condiciones mismas de

17 “Desde el estricto punto de vista del análisis del fenómeno religioso, y de la reconstrucción de sus etapas significativas, la lección de las sociedades salvajes es, en todo caso, clara: hay que juzgar el contenido de las ideas religiosas en función de su *punto de aplicación* y no en función de su grado aparente de coherencia interna en la elaboración u organización. La tendencia natural consiste en leer la historia de las creencias dentro de una historia general de la creencia, desde el ángulo del progreso en la racionalización de los dogmas y de la profundización de las nociones de lo divino. Esta tendencia corresponde a datos indiscutibles, pero así oculta completamente la verdadera naturaleza de la evolución observable y de lo que ésta pone en juego. Comenzando por el carácter total y radical que revisten de hecho las religiones primitivas, pese a la fluidez del discurso mítico y a las tenues imágenes de la divinidad que transmiten. Tal carácter sólo se explica una vez repuestas las prácticas y las representaciones en el dispositivo social, cuya piedra angular ellas parecen formar, y comprendidas en función de las finalidades a las que sirven”. (Gauchet 2005, 44).

existencia de una sociedad humana, como a continuación admitimos que se conciba su papel en la estructuración primordial del campo colectivo. Fenómeno original que encontramos tan lejos como podamos remontarnos en el tiempo de los hombres; fenómeno universal, del que no conocemos ninguna sociedad que haya escapado; fenómeno recurrente, del que podemos discernir su influencia, cerca de nosotros, hasta los movimientos de inspiración fundamentalmente antirreligiosa, como las empresas totalitarias: ¿no parece atestiguar todo que estamos en presencia de una de esas últimas constricciones inherentes al ser-conjunto, siempre igual a sí misma, en última instancia, y cuya sola necesidad trataríamos de desprender de la proliferante y metamórfica diversidad de sus manifestaciones? (Gauchet 2005, 31).

Con eso y con todo, esta invariabilidad de lo religioso no está reñida con la tesis de la abrupta desaparición, si no del presupuesto fundante al que, en último análisis, puede reducirse (que no puede ser sino antropológico-social), sí de su manifestación más elemental (lo religioso-primitivo como tal, que es el resultado de la “transferencia” sacra de lo humano). La religión tiene fecha de nacimiento. Tiene también, en su pureza característica propia, fecha de caducidad. ¿A qué se debe esto en definitiva sino a que lo religioso no es sino la vestimenta exterior de un cuerpo oculto tras ella? ¿Y no es acaso esto mismo lo que nos dice Girard?

Sin duda, lo religioso ha sido hasta el presente, de manera muy aproximada, una constante de las sociedades humanas: a nuestro entender, la religión ha de ser comprendida también como un fenómeno *histórico*, es decir, definido por un comienzo y un fin, correspondiente a una edad precisa de la humanidad, a la que sucederá otra. Sin duda, por más que se sepa, la religión existe desde siempre y por doquier: en su organización no procede menos, como nos esforzaremos en demostrar, de una *institución* que de la coacción, de la elección que de la obligación. Sin duda, en fin, encontramos algo de los esquemas religiosos fundamentales en procesos sociales que creeríamos en las antípodas: ésta es la razón por la que la religión habrá sido el hábito multimilenario de una estructura antropológica más profunda que, una vez deshechas las religiones, no deja de continuar actuando bajo otra vestimenta (Gauchet 2005, 32).

Así pues, la base antropológica-social “carga” en su proyección religiosa las discordias y conflictos que surgen en su seno. De ahí que la estructura religiosa haya sido “programada” por la historia conflictiva de las relaciones humanas, que Girard llamaría mimética. Pero los “ecos girardianos” no terminan ahí. Para Gauchet, la proyección religiosa se caracteriza también por “velar” esa raíz

antropológico-social para desviarla hacia el ámbito invisible de la exterioridad sagrada. ¿Y cuál es esta “estructura antropológica” que se viste y desviste? ¿Cuáles son las leyes por las que surgen y se desarrollan los conflictos humanos? ¿Y cuál es el desenlace de dichos conflictos? ¿Por qué extraño fenómeno estos conflictos desordenados mutan de naturaleza para llegar a constituir la raíz misma del orden sagrado?

Gauchet afirma que el hombre ha podido cambiar la vestimenta de lo religioso. ¿Y qué es lo que la ha sustituido? Al perder la vestimenta religiosa el hombre queda, nunca mejor dicho, “desnudo”. Y esto, en el doble sentido de la palabra. Al desnudarse se expone lo oculto (en este caso, lo antropológico mismo que quedaba antes “velado” por el hábito religioso) y también queda uno a la intemperie, esto es, desprotegido y vulnerable. ¿Y no advierte Girard precisamente de la desprotección que representa para las comunidades humanas la pérdida de estos sagrados y arcaicos ropajes religiosos? Los “ecos girardianos” son cada vez más explícitos. El juego semántico con los velos y desvelos que representa la vestimenta religiosa puede conducirnos también a otra cuestión capital del paradigma mimético. ¿No estamos acaso ante una formulación compatible con la exposición girardiana (estratégicamente decisiva en su hipótesis mimética) de la *méconnaissance*?

La religión, en el sentido verdaderamente sustantivo del término, es la forma en que será socialmente traducida y materializada una relación de negatividad del hombre social consigo mismo [...]. [...] El rasgo central y relevante de lo religioso es precisamente que esta potencia constituyente de negación ha recibido como aplicación su propio encubrimiento; ha visto reconocerse y arreglarse como rol su propia denegación (Gauchet 2005, 32).

A los ojos de Camille Tarot, la obra de Gauchet no termina de rematar. Por un lado, se alude a un fundamento antropológico-sociológico de la exterioridad religiosa arcaica. Pero, por otro lado, este fundamento sólo se materializa en una vaga referencia al “enigma” o “elección religiosa”. “La religión -dice Gauchet- es el enigma de nuestra entrada reculante en la historia” (Gauchet 2005, 33). El planteamiento de Girard permite rellenar, de acuerdo con la aguda interpretación de Tarot, las incógnitas gauchetianas en cuanto al origen de lo religioso, toda vez que el mecanismo del chivo expiatorio ofrece una “materialidad concreta” a las lagunas ideológico-simbólicas de Gauchet. La llave girardiana permite abrir la cerradura de los penetrantes (aunque oscuros en cuanto a su proyección empírica directa) sintagmas teóricos gauchetianos:

En la hipótesis de la violencia colectiva contra el chivo expiatorio, la famosa escisión adopta una consistencia totalmente diferente, próxima, sensible y concreta: “La sociedad se *hace* como sociedad *creando* por la escisión que instaure en relación con un *poder de fuera* esta significación que parece tan evidente y según la cual es una acción posible sobre la sociedad” (Gauchet 1977: 28). A condición de que se vea en él lo que se representa en la expulsión/reintegración del chivo expiatorio, este enunciado contiene una definición casi completa de la religión en el sentido girardiano. O también: “No hay sociedad conocida que no se haya pensado sin diferencia o extrañeza en relación con el lugar de su fundación, *que no haya proyectado fuera, más allá de sí misma, el punto a partir del cual comprenderla y ordenarla*” (Gauchet 1977: 27). Esta proyección en otro lugar o más allá, que es verdadera en relación con el príncipe o los dioses o la ley sagrada, lo es antes en relación con el chivo expiatorio, la figura más simple... a proyectar, la más concreta, la más peligrosa de esta famosa escisión o “disyunción” (nulumamente imaginaria en su principio) de la sociedad consigo misma y con la parte de ella misma cuya transfiguración/camuflaje se convertirá en su principio¹⁸ (Tarot 2008, 625-626).

En definitiva, la propuesta de Girard permite responder “empírica y sociológicamente” a las lagunas teóricas hábilmente eludidas en el planteamiento de Gauchet. Las elipsis y aporías teóricas se hallan colmadas gracias a la propuesta girardiana de un mecanismo fundador que se encuentra precisamente en ese punto focal que permite el salto de lo antropológico-social a la exterioridad de lo sagrado. Propuesta que permite también una explicación “económica”

18 El análisis de Tarot sobre la hipótesis mimética permite también responder a ciertas acalladas incoherencias del planteamiento gauchetiano, en particular la búsqueda de un “afuera simbólico” que responde únicamente a las necesidades intragrupalas de los hombres, es decir, a una necesidad de carácter antropológico-social: “De la función de una tal exteriorización, Gauchet menciona una forma con claridad para excluirla inmediatamente, porque reintroduciría una necesidad antropológica: ‘Los hombres no estaban consagrados necesariamente a la religión, ya sea a título de la teorización de su impotencia ante las fuerzas en marcha en la naturaleza, o bien a título de la obligación de pasar por un *afuera simbólico para establecer la coherencia del adentro grupal*’ (Gauchet 1984: 33). Frase llamativa, que dice todo negándose a decirlo. Gauchet toma aquí el contrapié de la vieja tesis materialista obsesionada por la relación de debilidad entre el hombre y la naturaleza, pero que quiere ignorar que la impotencia esencial del hombre es su impotencia ante su propia violencia. Gauchet ha formulado perfectamente el problema del ‘afuera’, del ‘rodeo simbólico’ y de su función cohesiva, pero para rechazarla inmediatamente. Ahora bien, esto es exactamente lo que la hipótesis girardiana toma en consideración: en ciertas crisis, la víctima emisaria acredita una impotencia natural para salir de la violencia, porque ella es su víctima, al tiempo que ofrece la ocasión, el rodeo, el afuera y el apoyo sensible para instituir colectivamente el símbolo de una unanimidad que se bloquea sobre lo sagrado y lo prohibido a fin de diferir el regreso de la crisis. Ofrece por tanto efectivamente la ocasión real *de un afuera simbólico para establecer la coherencia del adentro del grupo*’, lo que no describe el mecanismo en su siniestra realidad empírica, pero deduce perfectamente, como bajo la forma de una definición en negativo (*comme en creux*), la función mental y social, el emplazamiento lógico” (Tarot 2008, 626).

(elegante y “científica” a un tiempo) del hecho y de la función religiosos. Ni “elección” ni “mecánica natural”. La oferta teórica de Gauchet sobre el “enigma religioso” se compenetra milimétricamente con el desciframiento girardiano planteado en las claves y códigos antropológico-miméticos.

De entre sus beneficios secundarios, se le reconocerá a la hipótesis girardiana, puesto que no desrealiza el hecho religioso, rendir cuenta económicamente de la uniformidad esencial de la religión primera, tan fuertemente subrayada por Gauchet, [...]. Gracias a la hipótesis girardiana, podemos ser más precisos. Ni elección libre y arbitraria, ni simple necesidad mecánica de naturaleza, la religión ha sido como todas las instituciones respuesta a un imperativo y a amenazas reales; con el tiempo, ha sido más o menos interiorizada por sistemas de prohibiciones y legitimada por rumias ideológicas. Ha nacido del imperativo de salir de la violencia grupal mediante medios simbólicos, construyendo un universo de referencias no menos simbólicas, permitiendo visitar simbólica e imaginativamente la crisis peligrosa y bienhechora de un asesinato colectivo, para conservar las ventajas, evitando al mismo tiempo, en general, repetirlo en lo real (Tarot 2008, 626-627).

Si Girard destaca como detective, Gauchet lo supera como teórico y filósofo. Un Girard enriquecido por Gauchet permite profundizar en el significado esencial de las implicaciones propias del mecanismo fundador de la violencia colectiva. Implicaciones que Girard no ha sido capaz de desplegar con el espíritu abarcador que sí ha mostrado en su obra Marcel Gauchet.

Gauchet, que ve mejor la increíble complejidad psicológica de estos procesos, permitiría llegar más lejos que Girard, pero en el mismo sentido; en efecto, en sus análisis del chivo expiatorio, Girard se ha limitado a menudo al mecanismo en su realidad más vana, el asalto de todos contra uno, y se ha contentado con indicar las consecuencias, sin elucidar todos los flujos, los pasajes, los *après-coup*¹⁹ tortuosos en los laberintos de los simbolismos del pensamiento y de la memoria de los sentimientos humanos (Tarot 2008, 626-627).

La apreciación tiene también, y especialmente, validez en cuanto a su declinación para la inteligencia de lo político. El problema de la insuficiencia política del recorrido analítico de Gauchet es, en opinión de Tarot, su excesivo

19 [Retroactivo, a posteriori]. Término psicoanalítico. Se dice de la dimensión de la temporalidad y causalidad específica de la vida psíquica que consiste en el hecho de que hay impresiones o huellas mnémicas que pueden no adquirir todo su sentido, toda su eficacia, sino en un tiempo posterior al de su primera inscripción.

seguimiento de las tesis de Clastres²⁰, que le obligan a proyectar retrospectiva y contradictoriamente la realidad de la dominación política para interpretar el hecho religioso primitivo, cuando tal hecho debe ser interpretado con arreglo a la propia dinámica psico-social que lo rige en sí y por sí. Cuando Gauchet se toma la licencia de separarse de Clastres, su discurso parece acercarse peligrosamente a intuiciones de carácter girardiano, que llenan con las debidas gotas de “realismo” los excesivos recursos eufemísticos que arruinan la coherencia y ambición del meritorio esfuerzo intelectual del weberiano “desencantamiento del mundo”.

Cuando Gauchet escribe, haciendo hablar a la religión primitiva por una especie de prosopopeya: “El poder existe; no es para los hombres; hay que cesar de ser hombre para pasar de su lado, muriendo” (Gauchet 1977, 21), describe, sin saber nombrarlo y antes de todo poder más sofisticado, el lugar exacto que ocupa el chivo expiatorio girardiano, monstruo por el cual surge la crisis del grupo, sobre el cual la violencia colectiva va a descargarse y cuya muerte devuelve la paz por un tiempo. En lugar de hacer, en la estela de Clastres, una fijación prematura sobre el Estado o la ausencia del Estado, problema capital ciertamente, pero que nos devuelve demasiado rápido hacia nosotros mismos y hacia lo menos desconocido, hay que colocar a este nivel entre paréntesis a Clastres y al Estado y continuar a Gauchet con Girard. Podría ser de hecho que el problema del Estado salga un poco más iluminado. Bastaría con ver, contra las apariencias de la razón occidental, que las tan extrañas monarquías mágicas de África no son un residuo, sino los testimonios de un arcaísmo, es decir de un hecho fundamental y funcional, [...]. [...] ¿Pero por qué Gauchet se acoge tanto a Clastres, cuando está muy lejos de repetirlo? [...] Pero esta oscura alquimia se aclara si se sale del mito clastrista de lo Uno social

20 “La base etnológica del sistema de Gauchet es exclusivamente dependiente de Clastres. Ahora bien, es su clastrismo el que le impide tomar en consideración la hipótesis girardiana. Clastres ha propuesto la idea extraña según la cual, puesto que no hay dominadores/dominados en las sociedades primitivas, éstas no conocerían ‘la’ división. [...] Estas sociedades son unas e indivisas porque no hay Estado. Es el clastrismo puro. Pero Gauchet corrige. Sin embargo, no lo son por esencia, sino por un trabajo sobre ellas mismas, que es el trabajo religioso, devuelto esencialmente a la creencia y a la ley - ya que en Gauchet la religión es casi sin ritual-, para conjurar una escisión originaria que atraviesa a la especie humana. ¿De dónde viene? ¿De la naturaleza, de la naturaleza humana? No, es totalmente social, institucional, histórica, hasta el punto de que se quiere creer en un *lapsus calami*. Gauchet tiene mil veces razón al corregir a Clastres sobre la religión y al recordar que estas sociedades no son unas espontáneamente. ¡Pero qué aprieto! Ahora bien, la hipótesis de un saber religioso de la violencia mimética y del chivo expiatorio permite acabar con el mito clastriano de la indivisión, como con la oscuridad de la división originaria, y comprender que la unanimidad ideológica es la contrapartida a veces sonriente, a veces implacable, de un secreto bien guardado. Sostengo por tanto que el recurso a la teoría clastrista impide considerar la hipótesis girardiana, cuyo valor explicativo es, sin embargo, más amplio y más económico” (Tarot 2008, 627-628).

de las sociedades primitivas y se sustituye por la hipótesis girardiana. No hay un gran Uno social dado sin más. No hay un Gran Uno social sino mediante al menos una víctima, concebida aquí como exclusión/escisión mínima. De hecho, cuando Gauchet olvida a Clastres, plantea el problema en los términos más simples y más fundamentales: “No hay sociedad naturalmente una” (Gauchet 1977: 25). He aquí la roca de la que hay que partir o el rumbo al que hay que volver, el hecho que no debe sufrir ninguna eufemización (Tarot 2008: 629-630).

Hay que morir para engendrar el poder, nos dice Gauchet. Pero no nos dice todo. Ese morir no es un mero perecer. Es un matar, nos dice Girard. Y no un matar cualquiera. Es un asesinato colectivo, “impersonal” si se quiere. Impersonalidad que se proyecta también al espacio celeste de la majestad divina. Espacio exterior, inaccesible. Milagro de la mutación de lo inmanente en lo trascendente. De lo antropológico en lo divino. Del mal en bien. Trascendencia incompleta, sin embargo. Trascendencia inacabada de los dioses cercanos, demasiado cercanos, demasiado preocupados por los asuntos humanos. Demasiado humanos, quizá. Impersonalidad demasiado “personal”.

Y en este punto preciso la “emergencia” o surgimiento de lo político radicaliza esta tendencia, al menos si lo interpretamos con las claves que nos ofrece la lectura girardiana del surgimiento de las realezas sagradas. En efecto, la humanización de lo divino se manifiesta en toda su plenitud justamente por el inacabamiento del proceso fundador mismo del asesinato colectivo. Algo ha fallado. La víctima no ha sido asesinada pero se apropia, por adelantado, de la majestad divina que le confiere su capacidad para restaurar la concordia comunitaria, recientemente amenazada por la violencia mimética. Violencia divergente y desordenada que el odio contra la víctima ha vuelto unánime y convergente. Violencia sagrada, en definitiva. Carácter sagrado con el que quedará investida la propia víctima, por transferencia. Si un dios es una víctima asesinada, podemos llamar Rey a un dios vivo. No sería Rey si no hubiera sido dios. ¿O acaso pensamos que los pueblos primitivos eligieron a su monarca tras un sesudo debate sobre las mejores formas de gobierno? ¿Sobre la ventaja de la Monarquía para garantizar la decisión política? De ningún modo. Nuestro Rey tiene “poder” porque habla como representante de una voluntad sagrada. Pero esta voluntad ya no es exterior, ya no es celestial. Lo celestial ha descendido a la Tierra. Una voz humana ya habla en su nombre. Y emplea palabras humanas, expresa una voluntad humana, aunque a los hombres les siga pareciendo la voz de un dios. No se puede hablar todavía de un poder político pero sí se puede afirmar que, a partir de aquí, están reunidas todas las condiciones para la progre-

siva emancipación de lo político. Lo político ha nacido de lo sagrado. Es una lástima que Girard no haya visto este momento capital de la desacralización que antecede y anuncia a la más completa Revelación, aún por venir.

Quedan pendientes algunas otras cuestiones, que los estudiosos de la posible dimensión política del pensamiento de Girard deberán plantear y desarrollar al hilo de este fecundo debate entre la concepción girardiana y la gauchetiana. Si lo político es hijo de lo religioso, ¿qué rasgos va a conservar de su paternidad? La inseminación religiosa de lo político, ¿acaso no debería detectarse también en las facciones propias de su recién descubierta autonomía? ¿Están acaso reñidas esta autonomía con aquella paternidad? ¿Niega acaso el hijo adulto a su propio padre? Y en relación con Girard, ¿puede una teoría mimética de lo político justificar la autonomía de lo político sin tener que renunciar a su filiación religiosa? Si es así, la teoría mimética se habría emancipado de las condiciones impuestas por su propio fundador.

BIBLIOGRAFÍA

- Clastres, Pierre. 1974. *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris: Minuit.
- Conde, Francisco Javier. 2011. *El hombre, animal político*. Madrid: Encuentro.
- Gauchet, Marcel. 1977. "La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive". *Libre. Politique - anthropologie - philosophie* 77/2: 5-43.
- 1984. Fin de la religion? *Le Débat* 28:154-175.
- 2005. *El Desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Traducido por Esteban Molina. Madrid: Trotta.
- Girard, René. 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- 1989. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Traducido por Francisco Díez del Corral. Barcelona: Anagrama.
- 1995. *La violencia y lo sagrado*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- 1996. *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Tréguer*. Traducido por Angel Barahona. Madrid: Encuentro.

– 2003. *Le Sacrifice*, Paris: BNF.

Giroux, M. 2014. “Entretien avec Marcel Gauchet: « Le monde moderne est sous le signe de l’ignorance”. *Philit*. Revisado el 3 de mayo de 2016. <http://philitt.fr/2014/10/09/entretien-avec-marcel-gauchet-le-monde-moderne-est-sous-le-signe-de-lignorance/>.

González Domingo. 2010. “Théologie politique et théologie impolitique: Juan Donoso Cortés et René Girard”. En *La théorie mimétique: De l’apprentissage à l’apocalypse*, editado por Charles Ramond, 105-145. Paris : Presses Universitaires de France.

– 2013. “Entre Charybde et Scylla: une théorie mimétique du politique”. *Cités* 53: 41-66.

– 2014. “René Girard: la impotencia política de un pensador apocalíptico”. *Espíritu* 63: 173-179.

Tarot Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris: La Découverte.

Vinolo, Stéphane. 2005. *René Girard: du mimétisme à l’humanisation. “La violence différante”*. Paris: L’Harmattan.

CAYETANO Y LA CONTROVERSIA ENTRE NATURAL Y SOBRENATURAL. UNA REVISIÓN TEXTUAL DE LA CUESTIÓN*

CEFERINO P.D. MUÑOZ
CONICET (Argentina)

RESUMEN

A pesar de que el siglo pasado fue escenario de numerosos y acalorados debates sobre el binomio natural-sobrenatural, aún en la actualidad continúan apareciendo escritos que retoman y avivan la polémica. En particular, aparece la figura de Cayetano como uno de los mayores responsables de haber malinterpretado la doctrina del deseo natural de Dios en el Aquinate. En este marco de ideas, el presente trabajo pretende revisar y comparar la enseñanza cayetaniana –en especial mediante la lectura hermenéutica y crítica de ciertos textos clave– con la de Tomás de Aquino, para evidenciar hasta qué punto ambos dominicos se distancian doctrinalmente, a pesar de que la intención del Cardenal ha sido totalmente otra.

Palabras clave: Deseo, natural, sobrenatural, Cayetano, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

Although last century was the scenery of many and heated debates about the natural-supernatural binomial, even today there continues to appear writings that rehash and intensify the polemic. In this sense, Cajetan's figure becomes visible as one of the major persons responsible of misinterpreted the doctrine of God's natural desire in

* El autor agradece el apoyo financiero de CONICET (Argentina).

Aquinas. In accordance with these ideas, this work tries to verify and compare the Cajetan's teaching—specially by means of the hermeneutic and critical reading of certain key texts—with those of Thomas Aquinas. In this sense, it is tried to show up to what extent both dominicans are distant from each other as regards doctrine, in spite of being the Cardinal's intention totally different.

Keywords: Desire, natural, supernatural, Cajetan, Thomas Aquinas.

I. LA MIRADA DE HENRI DE LUBAC

Como es sabido, la aparición en 1946 del libro del sacerdote jesuita Henri De Lubac¹, *Surnaturel*², marcó un hito en los estudios teológicos de la época al punto de considerársele como un elemento fundamental de la corriente conocida como *Nouvelle Théologie*. Sin embargo, no solamente la primera mitad del siglo pasado fue escenario de arduas y largas discusiones sobre el deseo natural de ver a Dios, sino que aún hoy seguimos siendo testigos de disputas al respecto³, mérito en gran parte del valioso aporte del teólogo jesuita⁴.

Básicamente, el propósito del libro era efectuar una revisión histórico-crítica del término sobrenatural, y de modo especial de Lubac hace mención al papel preponderante que tuvo el dominico Tomás de Vio Cayetano (1468-1534) en la reconfiguración del concepto. En este contexto, según el teólogo francés, Cayetano aparece como un innovador que puso un sello propio a la segunda escolástica durante los siglos XVI y XVII en torno al binomio natural-sobrenatural⁵.

1 Sobre la vida y obra de H. de Lubac puede verse la copiosa bibliografía provista por Luis Valdés, "In memoriam. Henri de Lubac (1896-1991), discípulo de Maurice Blondel," *Tópicos* 20.1 (2001): 162.

2 Sobre la génesis de esta obra puede consultarse el estudio de César Izquierdo, "El teólogo y su teología: Henri de Lubac y "Surnaturel" (1946)," *Revista Española de Teología* 64 (2004): 483-510. También Étienne Fouilloux, "Henri de Lubac au moment de la publication de Surnaturel," *Revue Thomiste* 101 (2001): 13-30.

3 Cf. Alexander Rosenthal, "The problem of the desiderium natural in the thomistic tradition", *Verbum* (Budapest), 6.2 (2004): 335-344.

4 Christopher Smith, *Surnaturel Revisited Henri de Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology* (Pamplona: Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología, 2012). También conviene ver los trabajos sobre de Lubac contenidos en la *Revue Thomiste* del año 2001, entre ellos: Serge-Thoma Bonino, "Avant-Propos: Le concept de thomisme après H. de Lubac," *Revue Thomiste* 101 (2001): 5-9 y el de Georges Chantraine, "Le surnaturel, discernement de la pensée catholique selon Henri de Lubac," *Revue Thomiste* 101 (2001): 31-51.

5 Dice de Lubac respecto a Cayetano: "Por su invención de la naturaleza *histórica*, por su teoría de la potencia obediencial y su negación de todo apetito natural de ver a Dios, es el autor responsable con sus dos acólitos Köllin y Javelli, de toda la teología dualista que siguió" [...]. "La mayoría de los tomistas, infieles en este punto aún a la vieja escuela, no reconocieron en la naturaleza con respecto a lo sobrenatural más que una simple *potencia obediencial*". Henri de Lubac, *Surnaturel, Études*

Los aspectos fundamentales que resalta de Lubac podrían resumirse en cuatro puntos:

- i- Cayetano niega la tendencia natural del hombre a la visión de la esencia de Dios, lo cual, según el jesuita, significa un quiebre con la tradición tomista y con otras corrientes de pensamiento como la franciscana.
- ii- Negada tal tendencia, el de Gaeta se propone la idea de un fin último natural del hombre, en contraposición al fin sobrenatural, que es dado gratuitamente por Dios.
- iii- Luego, al hombre se lo puede considerar *dupliciter*: primero, como ordenado al fin sobrenatural o, segundo, –para usar un término cayetaniano– *absolute*, esto es, según el grado de perfección que le corresponde de acuerdo con su naturaleza.
- iv- Así, según de Lubac, desde esta perspectiva se llega a una escisión entre el orden natural y el sobrenatural, concediéndose la posibilidad de un estado de naturaleza pura⁶.

En lo que sigue de este trabajo no nos ocuparemos puntualmente de las tesis de de Lubac⁷, sino que nos apoyaremos en ellas y en las de otros estudiosos para ir desentrañando el verdadero pensamiento de Cayetano con respecto al vínculo entre lo natural y lo sobrenatural, pues en la actualidad tanto filósofos como teólogos siguen disputando en torno a la doctrina cayetaniana y a su proximidad o alejamiento de la auténtica enseñanza de su maestro Tomás⁸.

Diversos estudios que sucedieron a los de de Lubac pusieron en tela de juicio varios de sus postulados, en especial aquellos que le atribuían a Tomás de

Historiques. Edic. e introd. Michel Sales (Paris, Lethielleux /Groupe DDB, 2010), 312 y 317. Los resaltados son del autor.

6 Cf. Juan Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Raimundo Lulio, 1952), 8. Seguiremos de cerca algunas de las explicaciones que brinda este autor de la letra cayetaniana.

7 La bibliografía sobre este autor es abundantísima, hasta el año 1974 puede verse: Karl Neufeld, *Bibliographie Henri de Lubac, S.J.: 1925-1974* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974). Posteriormente, por ejemplo, Raúl Berzosa, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac (1931-1980). Estudio histórico-teológico*. Burgos: Aldecoa, 1991; Georges Chantraine, “Henri de Lubac (1896-1991): Une vue panoramique,”. *Nouvelle revue théologique* 129 (2007): 212-234; y el ya citado libro del año 2012 de Smith, *Surnaturel Revisited Henri de Lubac's*.

8 Un importante aporte al respecto fue el *II Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, titulado: *Gratia non tollit natura, sed perfecit eam*, realizado hace dos años en Santiago de Chile. Como participantes pudimos apreciar que el debate entre lo natural y lo sobrenatural en el tomismo aún está lejos de cerrarse.

Vio una originalidad propia⁹. Sin embargo, lo que muchos reconocen es la verdadera novedad que introduce con el hombre considerado *absolute*¹⁰, y lo completa y sistemática que aparece su teoría en relación con el pensamiento que lo precedió. Pero vamos por partes para que se entienda la propuesta cayetana.

II. LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL ¿EN CONTRADICCIÓN?

La unión de lo natural con lo sobrenatural es un problema teológico de suma importancia y de gran dificultad¹¹, pues parecería paradójal sostener que lo sobrenatural perfecciona lo natural cuando aquello pertenece a un orden superior; habría un problema de proporción entre ambos órdenes que es necesario elucidar. Para lograr la claridad requerida, Cayetano propone los términos *debito* y *gratuito*. El primero se refiere a lo natural y el segundo a lo sobrenatural. Al primero de los órdenes corresponde todo lo que las facultades naturales de las criaturas pueden alcanzar. Natural es lo que requiere la naturaleza de un ser. En cambio, nuestro autor dice que *gratuitum autem dicitur quod non debetur naturae, sed gratis datur*¹². El Cardenal se refiere concretamente a la gracia y al *lumen gloriae*, ambas perfecciones de orden divino en cuanto superan las facultades de los seres creados, dado que a ninguno le convienen naturalmente, en tanto y en cuanto producen efectos que ninguna naturaleza creada puede causar¹³.

Así como están planteadas las cosas, el de Gaeta sostiene que no existe una inclinación natural del hombre dirigida hacia las perfecciones sobrenaturales¹⁴.

9 Cf. Bernanrd Mulcahy, *Not Everything is Grace: Aquinas's Notion of 'pure Nature' and the Christian Integralism of Henri de Lubac and of Radical Orthodoxy* (Fitzroy: Australian Catholic University, 2008). Aquí el autor se centra en la crítica de Henri de Lubac a Cayetano, e intenta mostrar cómo la noción de naturaleza pura es anterior a Tomás de Vio.

10 Algunos pensadores creen que la distinción entre el hombre considerado absolutamente y como ordenado a la felicidad llega hasta nuestros días y se manifiesta en los postulados de autores como Ranher; en concreto, en su división entre la definición abstracta de hombre y la realidad histórica del hombre. Cf. José González Faus, *Proyecto hermano. Visión creyente del hombre* (Santander: Colección presencia teológica, Sal Terrae, 1987), 146.

11 Para Kerr, las disputas acerca de la gracia han sido las más encarnizadas que se instalaron dentro del tomismo durante el siglo pasado. Cf. Fergus Kerr, *After Aquinas: versions of Thomism* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), 134.

12 Cayetano, I S. Th., q. 62, a2, n.º 2. Las citas de la *Suma Teológica* pertenecientes a la glosa de Cayetano y al texto de Santo Tomás corresponden a la edición Leonina.

13 Cf. Cayetano, I S. Th., q. 12, a5, n.º 3.

14 Cayetano, *De potentia neutra, et de natura potentiae receptivae in duas quaestiones divisus*. In *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis tituli Sancti Sixti, Tomo III*, (Lyon, 1587, q. 2 quoad 2 um. Reprint, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1995).

En concreto, para Cayetano en el alma humana no hay un apetito innato de la visión de la esencia de Dios¹⁵; sólo hay en la naturaleza potencia obediencial a la visión beatífica y a las perfecciones de orden sobrenatural, es decir, pura capacidad receptiva. Esto es así para nuestro autor puesto que dichas perfecciones, en virtud de su misma naturaleza, pertenecen a un orden radicalmente diverso e infinitamente superior al natural. Luego, no es posible que exista proporción entre la potencia pasiva o receptiva en igual relación con las perfecciones naturales que con las sobrenaturales, “pues –como señala Cuervo– esto equivaldría a destruir su sobrenaturalidad y llevaría lógicamente a la confusión del orden natural con el sobrenatural”¹⁶. Pero hay más: para el Cardenal, si el alma tuviera una potencia pasiva natural para lo sobrenatural, también debería encontrarse en ella su potencia activa correspondiente¹⁷, pues de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, a toda potencia pasiva corresponde en la naturaleza una potencia activa; sin embargo, no sucede así en este caso pues la causa primera de tal acto es la acción libre y omnipotente de Dios. En consecuencia, para el gaetano hay una ausencia de tendencia natural, tanto respecto de Dios, en tanto causa eficiente, como de la perfección recibida. Tal como apunta Alfaro:

“el hecho de que Cayetano recurra al principio de que a «toda potencia pasiva natural debe corresponder una potencia activa natural» es muy significativo, pues nos revela cuál es su concepción acerca de la naturaleza: a toda inclinación natural (no se olvide que Cayetano define la potencia pasiva natural, «*potentia naturaliter inclinata*»), debe corresponder en la naturaleza un principio activo capaz de comunicarle la perfección que aquella apetece”¹⁸.

Pues, si así no sucediera ese apetito sería vano y por ende se vería frustrado. Pero como ninguna potencia natural puede ser vana, la perfección a la que tiende tiene que ser posible. Luego, una vez conocida naturalmente la tendencia a las perfecciones sobrenaturales, se sigue que éstas tienen que ser posibles, y en consecuencia se puede prescindir de la revelación para saber de los actos sobrenaturales.

En suma, para nuestro autor la doctrina del *desiderium narurale* es falsa toda vez que conduce a consecuencias también falsas, *i.e.*: que es posible naturalmente conocer la existencia de perfecciones sobrenaturales, y así la revela-

15 Cayetano, *I S. Th.*, q. 1, a1, nnº. 8 y 10.

16 Manuel Cuervo, “El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética Inmanentista,” *Ciencia Tomista* 38 (1928): 333.

17 Cf. Lawrence Feingold’s, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters* (Napoles: FL, Sapientia Press, 2010), 101.

18 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 109.

ción dejaría de ser absolutamente necesaria para el entendimiento creado. En otras palabras, si en la naturaleza del hombre hubiese tendencia natural a lo sobrenatural, bastaría el conocimiento de la naturaleza humana para llegar a la intelección de que hay perfecciones sobrenaturales. Es decir, que un conocimiento quiditativo e inmediato del alma descubriría esa inclinación natural (que el hombre ha sido elevado a la *visio Dei*), dado que es una propiedad natural del alma¹⁹.

Nótese que el eje sobre el que gira la conclusión cayetaniana es que la revelación no sería necesaria porque se conocería de forma natural lo que es propiamente sobrenatural. Dicho con los términos mencionados anteriormente, lo que para Cayetano es gratuito (lo sobrenatural), si se acepta la teoría del deseo innato, ahora será debido (natural), y tendrá que serlo para que no se frustre tal apetito.

Por todo eso la doctrina de marras resulta contradictoria para nuestro autor, lo que lo llevará a confirmar que “lo sobrenatural queda totalmente fuera del campo del apetito natural del ser intelectual creado”²⁰.

III. LA POTENTIA OBEDIENTIALIS

Para Cayetano, el alma del hombre está en potencia obediencial de la divina omnipotencia y de las perfecciones sobrenaturales que de ella recibe. Es decir que nuestro autor reconoce en el alma una positiva capacidad de ser elevada a la *visio Dei*, pero no una inclinación o deseo natural de la misma. Ya apuntamos que para el de Gaeta no existe en el alma humana la misma proporción o inclinación para las perfecciones naturales que para las sobrenaturales, por ello respecto de las primeras se permite hablar de inclinación natural, pero no respecto de las segundas. Veamos a continuación la diferencia cardinal que los términos contienen.

Como destaca Alfaro, la noción de *potentia obediencialis* “no incluye un apetito natural, sino que es mera potencia receptiva, no *tiene porqué ser siempre satisfecha*: puede serlo o no serlo. Mientras que *la potencia pasiva natural siempre debe ser satisfecha* recibiendo la perfección, que naturalmente apetece”²¹. Por ello Cayetano sostiene que:

19 Cayetano, *I S. Th.*, q. 12, a4, n° 6.

20 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 109.

21 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 133. Los resaltados son del autor.

“[...] es evidente la distinción entre la potencia natural y la potencia obediencial aquí tomada y el modo en que se distinguen: que lo natural está por debajo del orden sobrenatural, y además que desde el orden obediencial se tiende a la potencia divina. [Asimismo], aquella siempre se sacia, mientras que ésta a veces se sacia y otras no lo hace”²².

Recordemos que para Cayetano “el principio activo correspondiente a la potencia obediencial es la Omnipotencia y la libertad divina, que no tienen más límite que lo contradictorio”²³.

Con todo, esta capacidad de que el alma humana sea elevada a Dios no nos conduce al conocimiento de la visión divina; sólo por revelación podemos ser acreedores de semejante intelección. Es decir que tal ordenación es extrínseca y nunca podría ser intrínseca a la naturaleza humana. Más aún, Cayetano –tal como había hecho con la inmortalidad del alma²⁴– coloca nuestra elevación al orden divino como uno de los grandes misterios de la fe, equiparable al de la Trinidad y al de la Encarnación del Verbo, esto es, un arcano no sólo para los hombres sino para los mismos ángeles²⁵.

En suma, desde la mirada de Cayetano la noción de potencia obediencial no sólo es indispensable para la correcta y clara distinción de órdenes; sino que incluso Santo Tomás nunca se expresó en términos de potencia pasiva sino de potencia obediencial para referirse a la capacidad que posee la criatura racional de ser movida por Dios en tanto Creador Todopoderoso²⁶.

22 “In responsione ad tertium, nota distinctionem de potentia naturali et de potentia obedienciali hinc sumi. Et quomodo distinguuntur: quod naturalis infra ordinem naturalium sistit, obediencialis vero secundum ordinem ad divinam potentiam attenditur; illa semper impletur, ista quandoque impletur et quandoque non impletur”. Cayetano, III *S. Th.*, q. 1, a3, n2.

23 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 134.

24 Cayetano, *Commentaria in S. Pauli Ep. ad Romanos* 4, 21-23, ed. Parisiis, 1537, 34.

25 Cf. Cayetano, II-II *S. Th.*, q. 5, a1, n° 5.

26 Gabriel Baumann, *La surnaturalisation des actes humaines par la grâce. L'enracinement ontologique des vertus morales infuses chez Saint Thomas* (Fribourg: Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, 2008), 75 y J-H., Nicolas, “Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains,” *Revue Thomiste* 95 (1995): 410. Ambos textos citados por Luis Larraguibel, “La potencia obediencial y su necesidad para la distinción de órdenes” en *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista: Gratia non tollit natura, sed perfecit eam*, ed. Carlos Casanova (Santiago de Chile: RIL, 2016), 303-310. Agradezco al profesor Larraguibel quien me facilitó el artículo previo a su impresión.

IV. EL OBJETO DEL APETITO NATURAL: ANÁLISIS DE TEXTOS

Si la esencia divina no es aquello a lo que tiende el apetito natural del hombre, será necesario determinar cuál es el objeto al que se inclina dicho apetito, puesto que el mismo Cayetano había establecido, por un lado, que la voluntad humana tiene un deseo natural necesario respecto del bien o la felicidad en general y, por otro, que ningún apetito natural es vano y se frustra²⁷. En este sentido, una vez que la inteligencia le ha presentado a la voluntad la noción de bien o felicidad, es verdad que la voluntad puede no determinarse a ningún acto, pero si lo hace, siempre será en búsqueda del bien o felicidad²⁸. A partir de esto, Cayetano no concluye que la voluntad sólo se sacia con la posesión inmediata de Dios, sino simplemente en la posesión de Dios; será suficiente con que se alcance a Dios de algún modo, y éste camino podrá venir de las facultades naturales, sin que se necesite la mencionada posesión inmediata.

Hasta aquí Cayetano presuntamente está repitiendo la doctrina de su maestro Tomás, sólo que la explicita y amplía en su glosa a la *Summa* y en su opúsculo *De potentia neutra*²⁹. Sin embargo, el comentador se topa con algunos textos en los cuales el mismo Santo Tomás quiere probar que el entendimiento creado es capaz de conocer intuitivamente a Dios, como por ejemplo en la *Prima pars, quaestio* 12 artículo 1, en donde el Aquinate plantea “*Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam*”³⁰. Cuando comenta este pasaje al de Gaeta no le queda otra opción que encontrar dificultades en el mismo, afirmando reiteradamente que no puede haber deseo natural excepto de lo que está al alcance de las fuerzas naturales, mientras que en la respuesta a dicho artículo Tomás está intentando explicar exactamente lo contrario. Veamos y analicemos los textos.

El primero corresponde a Tomás y en él explica que la máxima felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, a saber, la intelectual; pero si el intelecto creado no pudiera ver nunca la esencia divina no quedaría

27 Con el tema de la frustración del deseo natural siempre se basa en Tomás, por ejemplo: “*Supra probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediendo inferioritate naturae*”. Tomás de Aquino, *C. G.*, III, 57, n° 4. Nótese que ni en el presente pasaje ni en los restantes de éste capítulo, Tomás propone alguna distinción que diera a entender que cuando habla del intelecto que desea la visión de Dios no se estuviera refiriendo o al ángel o al hombre sin más. Sin embargo, Cayetano propone nuevas formas de considerar al ángel y al hombre. Nosotros nos detendremos en las que se remiten al segundo.

28 Cf. Cayetano, *I S. Th.*, q. 26, a2, n° 4 y q. 41, a2, n° 14.

29 Esta es la opinión, por ejemplo, de Cuervo, “El deseo natural de ver a Dios,” 310-340; 38 (1928), 332-348; 39 (1929), 5-36; 45 (1932), 289-317.

30 Tomás de Aquino, *I S. Th.*, q. 12, a1, co.

más alternativa que suponer o que dicho intelecto jamás logrará la felicidad o que ésta se encuentra en algo otro que no es Dios. Empero, para el Aquinate dichas afirmaciones son contrarias a la fe, porque la última felicidad de la criatura intelectual está en lo que es principio de su ser, dado que algo es más perfecto cuanto más unido se encuentra a su principio. Pero además –agrega el Angélico– esto es contrario a la razón:

“Porque cuando el hombre ve un efecto, experimenta el *deseo natural* de ver la causa. Es precisamente de ahí de donde brota la admiración humana. Así, pues, si el entendimiento de la criatura racional no llegase a alcanzar la causa primera de las cosas, *su deseo natural quedaría defraudado*”³¹.

Si bien para Tomás el objeto del intelecto humano son las esencias de las cosas, sin embargo el hombre busca indagar hasta la causa última de tales esencias, por ello experimenta un deseo natural de saber lo que esta causa es, y aquí está el origen de dicho asombro. Tal asombro llevará a la búsqueda, la cual sólo se sacia cuando descubre la causa primera que lo originó. En el caso de Dios, sabemos que en esta vida nunca llegaremos a conocerlo perfectamente en esencia (*quod quid sit*), pero sí podemos llegar a saber que es o existe (*an est*). Como explicaba Tomás en el texto recién citado y también en otros³², el hombre efectivamente experimenta un *deseo natural* de conocer la esencia de la causa, y más aún de la causa incausada. Dicho de otro modo, la criatura racional por más que conozca seres también creados o participados siempre desea conocer la última causa en sí misma y no cesa hasta llegar a la esencia divina, pues sólo así será perfectamente feliz³³. De allí que en la *Primae secundae, quaestio 3* artículo 8, el Aquinate afirma claramente que:

31 “Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant”. Tomás de Aquino, *I S. Th.*, q. 12, a1, co. El resaltado es nuestro.

32 “Sicut se habet quaestio propter quid ad quaestionem quia, ita se habet quaestio quid est ad quaestionem an est: nam quaestio propter quid quaerit medium ad demonstrandum quia est aliquid, puta quod luna eclipsatur; et similiter quaestio quid est quaerit medium ad demonstrandum an est, secundum doctrinam traditam in II posteriorum. Videmus autem quod videntes quia est aliquid, naturaliter scire desiderant propter quid. Ergo et cognoscentes an est aliquid, naturaliter scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum quia est”. Tomás de Aquino, *C. G.*, III, 50, n° 3.

33 “Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, in quantum

“Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios si existe, su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un *deseo natural de buscar la causa*. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre, como ya se dijo”³⁴.

Por lo visto, la letra e intención del Aquinate es bastante clara: mostrar que la perfecta y única felicidad del hombre consiste en la visión de la esencia de Dios y que en la criatura racional existe un deseo natural de la misma. Ahora bien, cuando Cayetano hace el comentario a estos pasajes no le dejan de resultar problemáticos. Veamos su glosa al primero de los textos citados (*I S. Th.* q. 12, a1):

“Acerca de esta razón se ofrecen dos dificultades; la primera es *simplemente ad hominem*: No parece que sea verdad que el entendimiento creado desee naturalmente ver a Dios, ya que la naturaleza no da una inclinación a algo a lo cual no puedan llevar todas las fuerzas (o toda la eficacia) de la naturaleza. Una señal de eso la tenemos en que la naturaleza dio los órganos a cada potencia que puso en el alma. Y en el libro II *De caelo* se dice que, si los astros tuviesen capacidad «progresiva», la naturaleza les habría dado los órganos pertinentes. Parece, pues, haber contradicción en que la naturaleza dé el deseo de la visión divina y que no pueda dar lo que se requiere para esa visión; por ejemplo: el *lumen gloriae*, etc. Además, en la doctrina de Santo Tomás, como se ha dicho

cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys.* Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirat. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae”. Tomás de Aquino, I-II *S. Th.*, q. 3, a8, co.

34 “Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est”. Tomás de Aquino, I-II *S. Th.*, q. 3, a8, co. El resaltado es nuestro.

en el artículo primero de esta obra, el hombre está ordenado a esa felicidad no naturalmente, sino obediencialmente”³⁵.

Si se considera atentamente la letra que está comentando el gaetano, vemos que las dificultades que presenta provienen exclusivamente de su posición y no de la de Tomás. Es más, las mismas están dirigidas, en cierto sentido, a negar el planteo de su maestro. La primera es que no cree que sea cierto que el hombre posea un deseo natural de la *visio Dei*. Las razones que arguye para justificar esto –y que ya hemos explicado–, no las toma del Aquinate sino del *dictum* aristotélico: la naturaleza no puede inclinar a un deseo que no puede saciar. Y la solución la toma de él mismo, es decir, de la glosa que ha hecho más arriba de la *quaestio* 1 artículo 1 de la *Summa*, en la cual contestaba algunas tesis de Duns Escoto sobre el mismo tema; precisamente allí afirmaba que la ordenación a la beatitud divina es obediencial y no natural³⁶, postura que ya había sostenido en su opúsculo *De potentia neutra*, dirigido explícitamente contra el Doctor Sutil³⁷: “Conclusio responsiva quaestio est quod potentia ad actus supernaturales non est naturalis, sed obediencialis”³⁸.

La segunda dificultad está planteada así por Tomás de Vio:

35 “Circa hanc rationem, dubium duplex occurrit. Primum est *simpliciter et ad hominem*. Non enim videtur verum quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum: quoniam natura non largitur incUnationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit. Cuius signum est, quod organa natura dedit cuilibet potentiae Cap. viii, n. 8. quam intus in anima posuit. Et in II Caeli dicitur quod, si astra haberent vim progressivam, natura dedisset eis organa opportuna. Implicare igitur videtur, quod natura det desiderium visionis divinae, et quod non possit dare requisite ad visionem illam, puta lumen gloriae, etc. - Apud s. Thomae quoque doctrinam, ut dictum est in primo articulo huius operis, homo non naturaliter, sed obediencialiter ordinatur in felicitatem illam”. Cayetano, *I S. Th.*, q. 12, a1, co, IX. Los resaltados son del original. Para la traducción de estos pasajes de la q. 12 nos hemos ayudado de Clemente Fernández, *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, selección de textos (Madrid: BAC, 1986).

36 “Ad evidentiam huius difficultatis, scito quod apud nos potentia aut est naturalis, aut violenta, aut obediencialis: et hoc tam in comparatione ad actum quam ad agens: nec aliqua est in rerum natura potentia neutra, omissis artificialibus, ut in quaestione de Potentia Neutra iuxta hunc articulum, dicitur. Vocatur autem potentia obediencialis, aptitudo rei ad hoc ut in ea fiat quidquid faciendum ordinaverit Deus. Et secundum talem potentiam, anima nostra dicitur in potentia ad beatitudinem pollicitam, et finem supernaturalem, et alia huiusmodi”. Cayetano, *I S. Th.*, q. 1, a1, IX. La cuestión de la potencia obediencial ya aparece en Duns Escoto en las *Quaestiones in Metaphysicam* IX, q. 12: *Utrum potentia passiva dividatur in naturalem et oboediencialem?* Cf. Olivier Boulnois, “Puissance neutre et puissance obédientielle: de l’homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan”, en *Rationalisme analogique et humanisme théologique: la culture de Thomas de Vio ‘Il Gaetano’*, ed. Bruno Pinchard y Saverio Ricci (Napoles: Vivarium, 1993), 32.

37 Si bien el pensamiento cayetaniano se da en permanente polémica con el de Duns Escoto y el de los escotistas, *De Potentia Neutra* es la única obra que va dirigida manifiestamente contra el escocés.

38 Cayetano, *De Potentia Neutra*, q. 2 quoad lum et 4 m.

“[...] concedido todo ese raciocinio, no se consigue lo que se pretende. La conclusión es tan sólo: Luego puede ser vista la primera causa; y no: Luego puede ser visto Dios. Puedo responder, en efecto, que se desea ver a Dios en cuanto que es causa de las cosas y no en cuanto a su esencia en sí mismo. Y así, se sabrá no qué es El absolutamente, sino qué es como creador, como gobernante, etc., como lo vemos claro en nosotros; del primer motor deseamos saber, en primer lugar, qué es esa sustancia como primer motor; y, una vez conocidas esas condiciones como tales, se aquieta el deseo, como se ve en el complemento de las ciencias”³⁹.

Para Cayetano la primera causa y Dios no son los mismo *sensu stricto*. Por ello habla de Dios en cuanto de Él se predica que es causa universal y primer ente, por un lado, y en cuanto se refiere a su esencia *ut Deus est* o *sub ratione deitatis*⁴⁰, por el otro. Para poder desear ver la esencia de Dios indefectiblemente se necesitará del auxilio de la revelación, con la mera razón tan sólo podremos desear ver a Dios como causa de las cosas. Esto es así porque el desear ver a Dios exige en el entendimiento el hábito sobrenatural de la fe por el que aprendemos a Dios *ut Deus est*, y lo conocemos como objeto de la bienaventuranza; entonces la fe se presenta como *conditio sine qua non* para poder apetecer tal bienaventuranza, puesto que el entendimiento es causa formal del apetito; así también con la voluntad, que requiere los hábitos sobrenaturales de la esperanza y la caridad para poder inclinarse, desear y amar a Dios respectivamente.

Esta concepción es también una constante en los textos cayetanianos. Así, por ejemplo, cuando se propone explicar la existencia de Dios, para Cayetano “la intención de Santo Tomás, al proponer estos argumentos, no había sido la de demostrar directa y propiamente la existencia de Dios, sino sólo la existencia de algunos atributos que, después, resultarían convenir *de facto* sólo a Dios”⁴¹; y el teólogo será el auténtico responsable de depurar tales atributos para aplicarlos al Creador. Nuevamente vemos una escisión entre el Dios al que se llega por vía de la razón y al que se accede por vía de la revelación. Cosa parecida ocurre

39 “Secundum vero dubium est quia, concesso toto processu, non sequitur intentum. Infert enim tantum, ergo prima causa videri potest: et non, ergo Deus. Dicam enim quod Deus inquantura causa rerum, videri desideratur: et non secundum substantiam suam in se. Et sic scietur, non quid est absolute, sed quid est ut creator, ut gubernator, etc; ut patet in nobis. Desideramus enim ex primo motu scire quid est illa substantia ut primus motor; et huius conditionibus ut sic notis, quiescit desiderium; ut patet in complemento scientiarum”. Cayetano, *I S. Th.*, q. 12, a1, IX.

40 Cf. Cuervo, “El deseo natural,” 346.

41 Carlo Giacon, *La Seconda Scolastica, T.I: I grandi commentatori di San Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria* (Milano: Fratelli Bocca, 1944), 134.

cuando concluye que por la razón no se puede demostrar la inmortalidad del alma humana, la cual sólo se sabe por fe⁴².

1 LA NOCIÓN DE HOMO ABSOLUTE

Expuestas las dificultades que Cayetano encuentra en la letra de su maestro, nuestro autor intentará resolver las dificultades mencionadas; y para ello hará una exégesis bastante particular del texto de la *Summa* (I S. Th. q. 12, a1). En concreto, introduce una distinción que le permite anular o reducir el contraste entre lo que él piensa y lo que sostiene el Aquinate. La distinción incorporada es entre el hombre considerado de dos modos: *absolute* y *ut ordinatus est ad felicitatem*. Aquí el comentario:

“[...] la creatura puede ser considerada de dos maneras: una, absolutamente; otra, en cuanto que está ordenada a la felicidad. Si se la considera de la primera manera, su deseo natural no se extiende más allá de la capacidad de la naturaleza; en ese sentido, concedo que no desea naturalmente la visión de Dios en sí absolutamente. Si se la considera de la segunda manera, entonces desea naturalmente la visión de Dios, pues, como tal, conoce algunos efectos; por ejemplo: de la gracia y de la gloria, de los cuales es causa Dios como es Dios en sí absolutamente y no como agente universal. Ahora bien, conocidos los efectos, es natural a todo entendimiento desear el conocimiento de la causa. Por eso, el deseo de la visión divina, aunque no es natural al entendimiento creado absolutamente, le es, sin embargo, natural, supuesta la revelación de tales efectos. Así, tanto la razón aducida como las demás razones reunidas al mismo propósito en el capítulo 50 del libro III *Contra gentes* concluyen que sería vano el deseo de la naturaleza intelectual creada si no puede ver a Dios⁴³.

Cayetano en este texto hace una distinción entre el hombre considerado *absolute* y como *ordinatus*. Del primer modo, el hombre incluye todo lo que le conviene naturalmente, esto es, su esencia, facultades y su felicidad natural,

42 Cf. Ceferino Muñoz, “La contribución de Étienne Gilson al problema de la inmortalidad del alma humana en Cayetano,” *Studia Gilsoniana*, n° 2 (2013): 33-49.

43 “Ad evidentiam horum, scito quod creatura rationalis potest dupliciter considerari: uno modo absolute, alio modo ut ordinata est ad felicitatem. Si primo modo consideretur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem: et sic concedo quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si vero secundo modo consideretur, sic naturaliter desiderat visionem Dei: quia, ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectuali desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae, etsi non sit naturale intellectui creato absolute, est tamen naturale ei, supposita revelatione talium effectuum. Et sic tam ratio hic allegata, quam reliquae rationes ad idem connectae in cap. I Tertii Contra Gentes, concludunt inane fore desiderium intellectualis naturae createae, si Deum videre non possit. Cayetano, I S. Th., q. 12, a.1, X. 116.

perfecta y última; al tiempo que excluye todo el orden sobrenatural, a saber, su elevación al fin sobrenatural, la gracia, las virtudes teologales, la revelación, y, por supuesto, la *visio Dei* absoluta. Asimismo, el de Gaeta insiste con la distinción entre Dios como causa o agente universal y Dios como es en sí absolutamente. Considerado del primer modo, Dios sería el último fin del *homo absolute*, mientras que tomado del segundo sería el último fin del hombre ordenado a la felicidad. Y para reforzar su argumento, Cayetano explica que cuando el Aquinate habla de deseo natural de la esencia divina presuntamente se estaría refiriendo al hombre no en cuanto *absolute* sino al *ordinatus*, es decir como poseedor del dato revelado. Aclara Cayetano que, conocida la revelación, el hombre tendría un deseo natural *secundum quid* pero nunca absoluto de la esencia divina. Con esta explicación también da a entender que cuando Tomás habla del deseo natural de ver a Dios lo dice en un sentido relativo. Expuesto esto, dirige a la lectura de la *Contra Gentiles* III, 50, en donde, según él, Tomás está diciendo lo mismo que en el pasaje de la *Suma Teológica* ahora comentado (I, q. 12. A.1). Pero si se analiza el texto de la *Contra Gentiles*⁴⁴, en ningún sitio se encuentran las distinciones mencionadas, sino que Santo Tomás reitera lo que había sostenido en la *Suma*.

Precisado esto podemos avanzar un poco más y determinar que para el Cardenal el objeto del deseo natural del hombre es conocer a Dios, pero en cuanto es posible por las solas fuerzas de la naturaleza humana. Vale decir, en cuanto es la causa última del orden natural: es el conocimiento de Dios mediante las criaturas⁴⁵. Un deseo de conocer intuitivamente a Dios, sólo es posible por

44 Por ejemplo: “Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde homines philosophari incoeperunt causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit desiderium naturale in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant”. Tomás de Aquino, *C. G.*, III, 50, nº 3.

45 Santo Tomás, en la *Contra Gentiles*, se pregunta en qué consiste la suprema felicidad de la sustancia intelectual, y asevera que el conocimiento por las criaturas es un conocimiento imperfecto de Dios y que no basta para la felicidad: “Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus”. Y concluye que: “Non est autem possibile hanc cognitionem Dei ad felicitatem sufficere”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 38, título y nº. 2. Pero dicha felicidad tampoco consistirá en el conocimiento de Dios por demostración: “Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per demonstrationem”. Y también concluye que: “Hoc autem non facit praedicta cognitio quae de Deo per demonstrationem haberi potest: quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem”. *C. G.*, L. III, c. 39, título y nº. 7. Y finalmente se plantea si la máxima felicidad se logra por el conocimiento de Dios mediante la fe: “Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae est per fidem”. A lo que de nuevo responde negativamente: “Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit: quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas”. *C. G.*, L. III, c. 40, título y nº. 5.

el dato revelado. La felicidad natural incluiría la satisfacción de todos los deseos naturales del hombre, será necesariamente perpetua y poseerá cierto grado de estabilidad e inmutabilidad.

De acuerdo con este planteo, claramente para Cayetano hay dos tipos distintos de felicidad, y ambos son perfectos en su orden. La felicidad natural se daría en el conocimiento de Dios que podría naturalmente alcanzar el ángel⁴⁶ o el alma separada del cuerpo después de la muerte. El ángel conoce su esencia por intuición, y en ella, como en una imagen, conoce la esencia de Dios. *Mutatis mutandis*, lo mismo acaecería con el alma humana separada del cuerpo; sólo puede conocer su propia esencia y en ésta conoce a Dios como reflejado en ella⁴⁷.

En síntesis, para Cayetano la felicidad natural es verdadera felicidad: completa, suprema perfección que corresponde a la criatura intelectual según su naturaleza, sacia todos sus apetitos y deseos naturales. Es el conocimiento natural de Dios que tiene el alma separada⁴⁸. Esta felicidad no es parte de aquella sobrenatural, sino que la excluye porque no la supone de ninguna manera. Así explica Cayetano ese estado: “tal como los filósofos concebían la felicidad de las sustancias separadas”⁴⁹.

V. LA NATURALEZA PURA

Cayetano afirma la posibilidad de la no elevación del ángel⁵⁰ y del hombre al fin sobrenatural, y sostiene tal posibilidad en el hombre (lo que supondría la exclusión de todo don sobrenatural y del pecado original⁵¹) a partir de su concepto de hombre *absolute*, que se contrapone al de hombre ordenado al fin sobrenatural. En este sentido, el teólogo (bajo la luz de la revelación) se ocupará de este segundo concepto de hombre. Pero Cayetano aclara que el fin del hombre no consiste en la visión de Dios, sino en su conocimiento natural; y si ahora está ordenado a lo sobrenatural es por la omnipotencia divina que así lo ha determinado, pero sería posible que Dios no lo hubiera querido y entonces el hombre alcanzaría su plena felicidad en lo natural. Dicho de otro modo, Dios pudo no decretar la gratuita elevación.

46 Cf. Cayetano, I S. Th., q. 82, a1, n7; I-II, q. 3, a6, n° 6.

47 Cf. Cayetano, I S. Th., q.12, a4, n° 6.

48 Cf. Cayetano, I-II S. Th., q. 6, n° 6.

49 Cayetano, I S. Th., q. 63, a3, nn° 10 y 13.

50 Cf. Cayetano, I S. Th., q. 63, a3, c.

51 Cf. Cayetano, I-II S. Th., q. 109, a2, n° 1.

En consecuencia, de no haber sido el hombre elevado a lo sobrenatural, Dios en cuanto último fin natural sería el fin último *simpliciter*. Por eso, previo a la elevación al orden sobrenatural y al pecado original “*pudo* darse un estado del hombre en que no estaría ni positivamente ordenado ni positivamente apartado de Dios, como fin último sobrenatural: En tal estado –posible–, el hombre hubiera estado ordenado al fin natural, que sería entonces el fin último “«*simpliciter*»”⁵². Tal estado posible sería el de naturaleza pura.

VI. SOBRE EL USO DE ARISTÓTELES

Hay un pasaje de la *Contra Gentiles* –obra a la que varias veces acudió Cayetano para reforzar su postura– que muestra a las claras de qué forma el uso que hacen allí de Aristóteles, tanto el comentarista como Tomás, es tan distinto en ambos casos que sus citas de autoridad pueden llevar a apuntalar tesis opuestas.

Recordemos que uno de los principales argumentos que propuso Cayetano para desarrollar su doctrina es que Aristóteles afirmaba que a toda potencia pasiva corresponde en la naturaleza una potencia activa, pero como para el Cardenal el deseo natural de ver a Dios es una potencia activa sobrenatural (sólo dada por Dios), de allí se sigue que no puede haber una potencia pasiva que remita a un deseo natural de ver la esencia divina. Pero cuando el Aquinate se remite a Aristóteles sostiene que: “Por lo tanto, en el hombre, el deseo natural de saber tiende hacia un fin determinado. Y éste no puede ser otro que un objeto nobilísimo de conocimiento, es decir, Dios. Luego el conocer a Dios es el fin último del hombre”⁵³. Y el doctor medieval afina aún más su argumento:

“El fin último del hombre y de toda substancia intelectual se llama felicidad o bienaventuranza; pues esto es lo que desea como fin último toda substancia intelectual, y lo desea de por sí. En consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier substancia intelectual es el conocer a Dios”⁵⁴.

52 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 178. Los resaltados son del autor.

53 “Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 25, n° 13.

54 “Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, felicitas sive beatitudo nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 25, n° 14.

Para Cayetano, como ya nos ha explicado reiteradas veces, cuando su maestro habla de deseo natural de conocer a Dios, como en este caso, está haciendo alusión al hombre *ordinatus* y no al *absolute*. Y, sin duda, una prueba que traería agua para su molino es lo que dice Santo Tomás inmediatamente a continuación del texto citado precedentemente: “Por este motivo dice San Mateo 5, 8: Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Y San Juan 17, 3: Esta es la vida eterna, que te vean a tí, verdadero Dios”⁵⁵. Decimos que esto reforzaría la tesis cayetaniana toda vez que el texto sagrado se estaría refiriendo al *homo ordinatum* y no al *absolute*, pues en este último no hay cabida para la revelación ya que no la supone en su definición.

Sin embargo, el Santo Doctor concluye su argumento con una referencia al Estagirita que, según parece, pondría en jaque la argumentación cayetaniana. Dice Tomás: “La opinión de Aristóteles está de acuerdo con esta sentencia, pues en el último de los libros de la *Ética* dice que la felicidad última del hombre es especulativa, en cuanto a la especulación del objeto nobilísimo de conocimiento”⁵⁶.

Lo que el de Aquino nos está diciendo es que el objeto supremo de la felicidad de la substancia creada es el mismo para la revelación que para los filósofos, es decir que San Mateo, San Juan y Aristóteles están hablando de lo mismo; las Sagradas Escrituras y el libro de la *Ética* refieren en definitiva al mismo objeto de intelección: Dios. Por supuesto que por el dato revelado sabemos de Dios mucho más que por la filosofía: conocemos que es uno y trino, mientras que por la filosofía sólo que es el ente más noble que se puede contemplar. Una ciencia no niega el objeto de la otra, nada indica que sean objetos diversos. Es el Dios desconocido del que hablaba San Pablo a los filósofos griegos: “lo que ustedes adoran sin conocer, es lo que yo vengo a anunciarles” (Hechos, XVII 22)⁵⁷. En este sentido, no hay ruptura entre fe y razón o entre el orden sobrenatural y el natural, pues en el horizonte tomasiano, sin dejar de ser distintos, ambos están en perfecta continuidad e íntimo acuerdo. Como afirma Gilson: “El fin último no es la negación de nuestros fines humanos, por el contrario, los recoge sublimándolos, y nuestros fines humanos son a su vez

55 “Hinc est quod dicitur Matth. 5-8: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et Ioan. 17-3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 25, n° 15.

56 “Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo Ethicorum, concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 25, n° 16.

57 Cf. Jacques Maritain, *San Pablo* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1996), 42.

como otras tantas imitaciones parciales y sustitutos imperfectos de nuestro último fin”⁵⁸.

Pero volviendo a la cuestión inicial de este punto, ¿a qué se debe el uso tan desigual de Aristóteles que hace Cayetano respecto del que hace Tomás? Una posible respuesta es que el Cardenal concibe la filosofía y la teología de un modo distinto que el Aquinate. Para aquél, el Estagirita es la medida de la filosofía mientras que, por oposición, la Escritura, los Padres y, en definitiva, la Revelación lo son de la teología. En tanto que para Tomás, el uso de la razón natural y de la filosofía, que es su fruto, no implica una profanación de lo sobrenatural o confusión de órdenes, ya que los conceptos filosóficos son elevados y asumidos por el saber teológico, así como la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona⁵⁹: “*Gratia non tollit naturam, sed perficit eam*”⁶⁰. Por el envés, en el comentador italiano, el afán de apartar filosofía y teología o de llamar sólo filosofía a aquello que también es teología, se debería a que en su *forma mentis* la noción de teología necesariamente excluye la de filosofía⁶¹, y entonces no debe resultar extraño que lo sobrenatural también excluya lo natural.

VII. CONSIDERACIONES FINALES

Si bien es correcto decir que quizás la originalidad que Henri de Lubac le atribuyó a Cayetano en torno a los temas que aquí presentamos no fue tanta como el jesuita pensó⁶², lo cierto es que el comentador de Gaeta se encargó de sistematizar y presentar dichos temas muy claramente distanciándose respecto del pensamiento (tomista y de otras escuelas) que lo precedió.

Asimismo, *prima facie*, nadie puede negar que Tomás de Vio se basa en gran parte de la letra y en los principios de su admirado maestro para desarrollar su doctrina de lo natural y sobrenatural y para arribar a las conclusiones aquí presentadas. Empero, por otro lado, nos encontramos con que hay textos tomasianos que contradicen explícitamente lo que pensaba el de Gaeta, y frente a esto nuestro autor opta por introducir distinciones (ausentes en Tomás⁶³) para que la

58 Cf. Étienne Gilson, *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2002), 453.

59 Al respecto se puede ver Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIIIème siècle* (Paris: Vrin, 1943). En especial el punto V, titulado *La ciencia teológica*.

60 Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 arg. 3.

61 Étienne Gilson, *El filósofo y la teología* (Madrid: Ed. Guadarrama, 1962), 121.

62 Cf. Mulcahy, *Not Everything is Grace*.

63 No negamos los importantes aportes de los comentadores, pero al menos en este tema preferimos seguir la regla hermenéutica propuesta por Torrel con respecto a Tomás de Aquino: “[...] yo creo

littera aquiniana termine diciendo o se ajuste a lo que él *a priori* piensa de la cuestión.

Asimismo, la doctrina en torno a las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural en Cayetano atraviesa toda su reflexión teológica, mostrando al parecer una evidente ruptura entre dichos órdenes⁶⁴, cuando en el pensamiento de su maestro no hay oposición entre éstos, sino, por el contrario, una perfecta armonía. Pero de seguir la concepción cayetaniana

“el sobrenatural sería algo sobreañadido y extrínseco, mientras que el orden natural incluiría su propia compleción. Estaríamos pues ante dos órdenes distintos y paralelos. El resultado final sería la pérdida del «inagotable asombro» ante el don de Dios y la propiciación de una antropología naturalista”⁶⁵.

En el Angélico lo natural no es una esfera consistente *per se* a la que se le agrega o superpone otra distinta; creación y salvación están tan íntimamente unidas que la primera sólo encuentra su plenitud y perfecta elevación en la segunda, y ésta a su vez presupone aquella como condición de posibilidad para que Dios comunique al hombre sus beneficios, el cual efectivamente tiene una vocación para recibirlos. Pero con el planteo cayetaniano y su vigorosa sistematización se comienza a distinguir entre lo que Dios ha hecho y lo que podría haber hecho, entre lo que es y lo que no es debido al hombre tomado absolutamente; se empieza a trabajar con una noción abstracta de hombre, en la que se distingue el hombre que realmente existe y el que pudiera haber existido; la referencia a Dios y la llamada a su íntima unión, sus designios sobre la humanidad, son sacados de escena. Y como explica claramente Ladaria:

“[...] la creación ya no se considera intrínsecamente orientada a la salvación en Cristo, sino que se puede pensar al margen de Él. Desde estos presupuestos se va elaborando cada vez con más claridad la hipótesis de la «naturaleza pura», es decir, se piensa en la posibilidad de que Dios hubiera creado al hombre con

que él se explica mejor por lo que le precede que por lo que le sigue”. Elisabeth Reinhardt, “Conversación en Fribourg con Jean-Pierre Torrell,” *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006): 309. Torrell unas líneas antes había nombrado a Cayetano, Silvestre de Ferrara y a Juan de Santo Tomás.

64 “Cajétan oppose un ordre clos lui aussi, mais ne laissant aucune place à la neutralité, et d'avance menacé par la loi d'exception que constitue la puissance obédientielle. Le surnaturel se profile déjà comme une exception au naturel. La théologie et la philosophie sont deux sous-ensembles flous qui s'interpénètrent et occupent le même Lieu”. Boulnois, “Puissance neutre et puissance obédientielle”, 55 y 63.

65 Guillermo Juárez, “La doctrina tomasiana sobre el deseo natural de ver a Dios según la interpretación del Padre Domingo María Basso, O.P.,” *Sapientia*, Vol. 67, Fasc. 229-230 (2011): 265. Las comillas son del autor. En este pasaje Juárez está explicando la posición de de Lubac frente a Cayetano.

los bienes que le corresponden en virtud de su naturaleza, excluyendo la llamada a la visión beatífica y a la comunión con Dios. A la vez, y de modo consecuente con este punto de partida, se plantea el problema de cómo puede ser gratuita la visión de Dios si el hombre tiene un apetito innato de poseerla. Por ello se niega la existencia de este apetito innato. Así, Cayetano señala que este deseo natural no existe en el hombre *absolute*, aunque sí lo tiene el hombre que ha sido ordenado por la providencia al cielo⁶⁶.

Y aquí vuelve a plantearse otra dificultad: Cayetano parece ser originalísimo en sus conclusiones, pero al mismo tiempo él mismo se presenta tan sólo como un seguidor y defensor del Angélico. En esta dirección, como explica Olivier Boulnois, la repetición cayetaniana del pensamiento tomista no es una simple reproducción sino una absoluta renovación. Para el estudioso francés, con el nombre de *tomismo*, el Cardenal pone en circulación una nueva era en la historia del pensamiento, en donde filosofía y teología se articulan de un modo distinto y totalmente novedoso al preexistente⁶⁷. No podemos estar más de acuerdo con esta apreciación, más si se tiene en cuenta que lo afirmado por Boulnois se echa de ver también cuando Tomás de Vio aborda los temas de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios.

Finalmente –retornando al tema central de este escrito–, con todo lo dicho no estamos anulando la necesidad de la gracia para la elevación efectiva de la criatura racional al orden sobrenatural; lejos estamos de ello. Sabemos que la actualización del deseo natural de ver a Dios sólo será posible por la gracia que únicamente el Creador puede otorgar⁶⁸. Y en este sentido, en el hombre hay una potencia obediencial para recibir las gracias, las virtudes infusas, la revelación, etc. Con todo, esto no obsta que tal deseo exista en el hombre de modo natural, previo a la aceptación de la gracia y de los demás dones, aunque tampoco quiere decir que tal inclinación se conozca de modo inmediato, claro y distinto. El apetito natural tiende a la misma realidad que se apetece sin ninguna aprehensión de su apetibilidad, “es propiamente la inclinación de una cosa a otra que le es conveniente, que sigue únicamente a su forma natural”⁶⁹. Ya el mismo Santo Tomás había explicado que “todas las cosas apetecen naturalmente a Dios

66 Luis Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC, 1993), 11. Los resaltados son del autor.

67 Boulnois, “Puissance neutre et puissance obédientielle,” 67. En la misma línea se encuentra Guillaume de Tanoüarn, *Cajétan. Le personnalisme integral* (Paris: Les Éditions du cerf, 2009), 132-164.

68 Cf. Jean-Pierre Torrell, “Nature et grâce chez Thomas d’Aquin,” *Revue Thomiste* 101 (2001): 167-202.

69 Juárez, “La doctrina tomasiana sobre el deseo natural de ver a Dios”, 268.

implícitamente, pero no explícitamente”⁷⁰; lo cual quiere decir que no necesariamente conocemos que tendemos a Dios⁷¹, aunque de hecho tendamos y seamos seres para Dios en cuanto apetece naturalmente la contemplación del último fin o primer principio, de la causa primera; y en el horizonte tomasiano –que es cristiano– el fin, el principio y la causa es Dios: el Dios en Quien todo es, subsiste y se mueve hacia Él.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro, Juan. *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Raimundo Lulio, 1952.
- Alvira, Tomás, “El concepto tomista de *voluntas ut natura* y la libertad humana.” *Persona y Derecho* 11 (1984): 393-426.
- Baumann, Gabriel. *La surnaturalisation des actes humaines par la grâce. L'enracinement ontologique des vertus morales infuses chez Saint Thomas*. Fribourg: Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, 2008.
- Berzosa, Raúl. *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac (1931-1980). Estudio histórico-teológico*. Burgos: Aldecoa, 1991.
- Bonino, Serge-Thoma. “Avant-Propos: Le concept de thomisme après H. de Lubac.” *Revue Thomiste* 101 (2001): 5-9.
- Boulnois, Olivier. “Puissance neutre et puissance obéissante: de l'homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan”, en *Rationalisme analogique et humanisme théologique: la culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano'*, editado por Bruno Pinchard y Saverio Ricci, 31-69. Napoles: Vivarium, 1993.
- Cayetano. *De potentia neutra*, en *Opuscula Omnia*, tomo III. Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag, 1995.

70 “Dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicate, non autem explicite”. Tomás de Aquino, *De Ver.* q. 22, a2 co. Cf. Tomás Alvira, “El concepto tomista de *voluntas ut natura* y la libertad humana,” *Persona y Derecho* 11 (1984): 407-409; también Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid: Rialp, 1959), 311-336. De otra postura es Feingold's, *The Natural Desire to See God*. El autor analiza una serie de textos de Tomás y concluye que: “Although St. Thomas does not mention the natural desire to see God in this context, we can infer that it alone is insufficient to make us naturally inclined to that end as an *end pertaining to us* and proportionate to us. For that we need grace and the theological virtues”. Feingold's, *The Natural Desire to See God*, 99. Los resaltados son del autor.

71 Henri de Lubac le llama el *deseo desconocido*. Cf. *El Misterio de lo sobrenatural* (Madrid: Encuentro, 1991), 227.

- Chantraine, Georges. "Le surnaturel, discernement de la pensée catholique selon Henri de Lubac," *Revue Thomiste* 101 (2001): 31-51.
- "Henri de Lubac (1896-1991): Une vue panoramique." *Nouvelle revue théologique* 129 (2007): 212-234.
- Chenu, Marie-Dominique. *La théologie comme science au XIIIème siècle*. Paris: Vrin, 1943.
- Cuervo, Manuel. "El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apolo-gética Inmanentista." *Ciencia Tomista* 38 (1928): 332-348.
- Feingold's, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*. Napoles: FL, Sapientia Press, 2010.
- Fernández, Clemente. *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, selección de textos. Madrid: BAC, 1986.
- Fouilloux, Étienne. "Henri de Lubac au moment de la publication de Surnaturel." *Revue Thomiste* 101 (2001): 13-30.
- Giacon, Carlo. *La Seconda Scolastica, T.I: I grandi commentatori di San Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria*. Milano: Fratelli Bocca, 1944.
- Gilson, Étienne. *El filósofo y la teología*. Madrid: Ed. Guadarrama, 1962.
- *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomas de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2002.
- *Elementos de filosofía cristiana*. Madrid: Rialp, 1959.
- González Faus, José. *Proyecto hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Colección presencia teológica, Sal Terrae, 1987.
- Izquierdo, César. "El teólogo y su teología: Henri de Lubac y "Surnaturel" (1946)." *Revista Española de Teología* 64 (2004): 483-510.
- Juárez, Guillermo. "La doctrina tomasiana sobre el deseo natural de ver a Dios según la interpretación del Padre Domingo María Basso, O.P." *Sapientia*, Vol. 67, Fasc. 229-230 (2011): 263-272.
- Kerr, Fergus. *After Aquinas: versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Ladaria, Luis. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1993.
- Larraguibel, Luis. "La potencia obediencial y su necesidad para la distinción de órdenes." En *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista*:

- Gratia non tollit natura, sed perfecit eam*, editado por Carlos Casanova, 303-310. Santiago de Chile: RIL, 2016.
- Lubac, Henri de. *Surnaturel, Études Historiques*. Edic. e introd. Michel Sales. Paris : Lethielleux /Groupe DDB, 2010.
- Maritain, Jacques. *San Pablo*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1996.
- Mulcahy, Bernanrd. *Not Everything is Grace: Aquinas's Notion of 'pure Nature' and the Christian Integralism of Henri de Lubac and of Radical Orthodoxy*. Fitzroy: Australian Catholic University, 2008.
- Muñoz, Ceferino. “La contribución de Étienne Gilson al problema de la inmortalidad del alma humana en Cayetano.” *Studia Gilsoniana* 2 (2013): 33-49.
- Neufeld, Karl. *Bibliographie Henri de Lubac, S.J: 1925-1974*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.
- Nicolas, J-H. “Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains.” *Revue Thomiste* 95 (1995): 399-416.
- Reinhardt, Elisabeth. “Conversación en Fribourg con Jean-Pierre Torrell.” *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006): 305-332.
- Rosenthal, Alexander. “The problem of the desiderium natural in the thomistic tradition.” *Verbum* (Budapest), 6.2 (2004): 335-344.
- Smith, Christopher. *Surnaturel Revisited Henri de Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology*. Pamplona: Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología, 2012.
- Tanoüarn, Guillaume de. *Cajétan. Le personnalisme integral*. Paris: Les Éditions du cerf, 2009.
- Tomás de Aquino. *Summa Contra Gentiles*, cum comentario Silvestre de Ferrara, de la *Opera Omnia*. Romae: Editio Leonina, 1883.
- *Summa Theologica*, cum comentario Cardenali Caietani, de la *Opera Omnia*. Romae: Editio Leonina, 1883.
- Torrell, Jean-Pierre. “Nature et grâce chez Thomas d’Aquin.” *Revue Thomiste* 101 (2001): 167-202.
- Valdés, Luis. “In memoriam. Henri de Lubac (1896-1991), discípulo de Maurice Blondel.” *Tópicos* 20.1 (2001): 161-187.

ESTUDIO DEL COMENTARIO AGUSTINIANO A LA PRIMERA EPÍSTOLA DE SAN JUAN. ESTADO DE LA CUESTIÓN

TAMARA SAETEROS PÉREZ

Fundación Universitaria Cervantina san Agustín

RESUMEN

El presente artículo introduce al lector en el estado actualizado (2016) de la cuestión acerca de la sistematización de la doctrina del amor de Agustín de Hipona, concretamente acerca de la doctrina que desarrolla en su comentario a la Epístola de san Juan. A partir de la búsqueda exhaustiva en bases de datos y de la clasificación e interpretación de las referencias encontradas, resulta evidente la necesidad de subsanar el vacío cronológico y epistémico existente. Se concluye el análisis con la perspectiva de corregir dicho vacío mediante un estudio sistemático de la obra que fortalezca los estudios agustinianos en lengua castellana.

Palabras clave: *In Ioannis Epistolam*, Agustín de Hipona, *caritas*, amor, Zentrum für Augustinusforschung (ZAF).

ABSTRACT

This article introduces the reader to the updated (2016) state on the systematization of the doctrine of love of Augustine of Hippo, specifically about the doctrine developed in his commentary on the Epistle of St. John. From the exhaustive search in databases and classification and interpretation of the references found, the need to fill the existing chronological and epistemic vacuum is evident. The analysis ends with a view to correct

that gap through a systematic study of the work to strengthen Augustinian studies in Spanish.

Keywords: *In Ioannis Epistolam*, Augustine of Hippo, *caritas*, love, Zentrum für Augustinusforschung (ZAF).

INTRODUCCIÓN¹

El comentario agustiniano a la Epístola de san Juan² abarca diez homilias pronunciadas por el obispo de Hipona, presumiblemente, durante los sermones de la semana de Pascua (del 14 al 21 de abril) del año 407.³ Sin embargo, esta fecha parece poco probable para quienes prefieren situar su elaboración en el contexto de otras obras agustinianas como el comentario al Evangelio de Juan, los comentarios a los salmos, el *De Trinitate* o el *De civitate Dei*, lo cual implicaría sospechar que la obra fue compuesta en los años 413, 415 o 418.⁴

Estas homilias tratan, fundamentalmente, de la caridad:⁵ identificándola con el mismo Dios que es amor, de modo que no pudo encarecerse más el precepto de amar,⁶ con la anchura de un mandamiento nuevo que no conoce estrechez,⁷ con la raíz que garantiza la autenticidad de la piedad,⁸ y muchas otras imágenes y comparaciones que demandan un análisis detallado, al cual se consagra la investigación que este estado de la cuestión inaugura.

Para precisar el talante de esta investigación, se deberá tener presente, ante todo, que el objetivo central del proyecto es poder ofrecer al lector de habla hispana, un estudio riguroso del *In Ioannis Epistolam*, y por tanto, se trata de un aporte a la reflexión teológica y a los estudios agustinianos. Con esta puntua-

1 Este artículo es resultado del proyecto “Estudio del comentario agustiniano a la Primera Epístola de san Juan y sus influencias patristicas” de la Facultad de Teología de la Fundación Universitaria Cervantina san Agustín (Bogotá, Colombia). Agradecemos muy especialmente la colaboración de Haner González (primera incursión bibliográfica) y de Wilmar Niño (análisis, clasificación y adaptación de las referencias bibliográficas conducentes al *status quaestionis*), quienes formaron parte del semillero de investigación apoyado por este proyecto.

2 En adelante: *In Ioannis Epistolam* (In Io. Ep.).

3 Seraphim Zarb, “Chronologia Tractatum S. Augustini in Evangelium Primamque Epistolam Ioannis Apostoli”, *Angelicum* 10 (1933): 50-110.

Tavola cronológica del sitio [augustinus.it](http://www.augustinus.it/vita/cronologia.htm). Disponible en: <http://www.augustinus.it/vita/cronologia.htm> [Consulta: 3 de noviembre de 2015].

4 Cf. Giulio Madurini, Nota introduttiva all’Epistola. En San’Agostino, *Commento all’epistola ai Parti di San Giovanni* (Roma: Città Nuova Editrice, 19852), 1629-1630.

5 In Io. Ep. Prólogo.

6 In Io. Ep. 7, 4.

7 In Io. Ep. 10, 6.

8 In Io. Ep. 2, 9.

lización, quedará excluida de este *status quaestionis* cualquier otra aproximación a la obra, sea desde la exegética bíblica, desde los estudios joánicos o desde la historiografía medieval. Nos interesa únicamente la doctrina del amor en el marco de la exégesis joánica que emprende el Hiponense en estas diez homilias.

II. METODOLOGÍA Y DIFICULTADES DE LA BÚSQUEDA

Para la elaboración de este estado de la cuestión se tomó como referencia principal la base de datos del *Zentrum für Augustinusforschung in Würzburg* (ZAF), la cual presenta la gran ventaja de recopilar, según es su objetivo, todos los títulos que sobre Agustín de Hipona se publican alrededor del mundo, en las diversas lenguas existentes.

También es bien conocido el proyecto de la Katholieke Universiteit Leuven y de la Vilanova University, denominado “Finding Augustine” (<http://findingaugustine.org/>). Dicho proyecto es resultado de una colaboración internacional que pretende hacer accesible a los investigadores de todo el mundo las publicaciones sobre el obispo de Hipona; sin embargo, al constatarse que sus entradas están incluidas en la base de datos del ZAF, se optó, finalmente, por privilegiar esta última.

Con todo, volviendo a la base de datos del ZAF, se debe mencionar la sorpresa inicial que siguió a la decepción de encontrar muy pocas entradas referentes a la obra agustiniana que sería nuestro objeto de estudio. Este hecho obligó a replantear las palabras clave en varios idiomas, con resultados no mucho más esperanzadores que generaron la duda en torno a la posibilidad de que existiera algún otro error técnico de fondo que impidiera una exploración exhaustiva.

De esta manera, se comprobó la necesidad de revisar entrada por entrada, todas las 34353 que contenía la base de datos al ser consultada el primer día de julio de 2015 y que fueron en aumento hasta el día que se terminaron de leer todas, a finales de agosto, día en que la base de datos contaba ya con 34396 entradas.

La dispendiosa tarea de revisar cada una de las entradas se vio justificada por la aparición de importantes errores tipográficos, lo que implicaba una imprecisa determinación de las palabras clave de una obra haciendo prácticamente imposible su hallazgo posterior.

A continuación, se muestran algunos ejemplos:



Fig. 1. Errores tipográficos

Fuente:

<http://www.augustinus.konkordanz.de/index.php?IDBuch=488&Suche=Suche&SAutor=alonso%20del%20campo&STitel=&SNotiz1=&SJahr=&SAbstract=&SAlle=&SVerknuepfung=AND&j=&Sort=&i=3>

[Consulta: 29 de octubre de 2015]

Como se puede apreciar en la figura 1, el error tipográfico origina que la base de datos no arroje ningún resultado cuando se busca por el título. De hecho, la única manera de encontrar nuevamente esta entrada, usando como palabra clave exclusivamente el título es, desafortunadamente, escribiendo de modo exacto el mismo error. Si el investigador busca “*conversión del corason*”, encontrará de inmediato esta referencia; de lo contrario, el resultado será nulo.

Es evidente que ningún hispanoparlante cometerá, al menos de manera consciente, este error, y menos probable aún es que un perito extranjero interesado en encontrar alguna publicación castellana, no haya averiguado con seguridad la correcta escritura de los términos que desea buscar.

En consecuencia, este artículo corre el riesgo de no ser tenido en cuenta por aquel investigador, a nivel mundial, que quiera hablarnos de la famosa escena del jardín y valorar dicha experiencia, con lo cual el trabajo resultará, prácticamente, inexistente.

Constátese el fenómeno en las siguientes figuras:

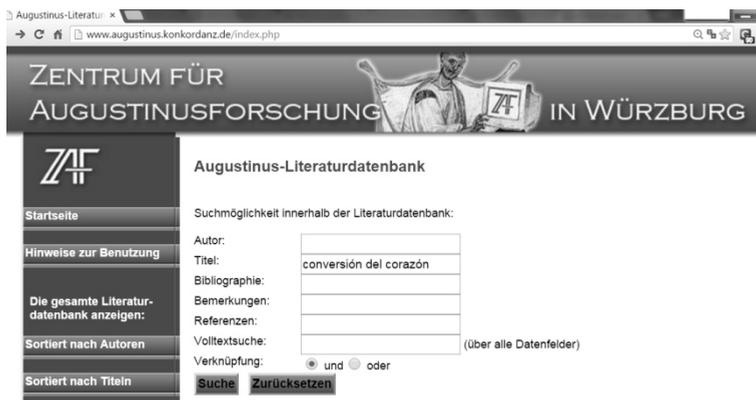


Fig. 2. Ejemplo de una búsqueda de términos correctamente escritos

Fuente: <http://www.augustinus.konkordanz.de/index.php>

[Consulta: 29 de octubre de 2015]



Fig. 3. Búsqueda correcta sin resultados

Fuente: <http://www.augustinus.konkordanz.de/index.php>

[Consulta: 29 de octubre de 2015]

El principio berkeleyano que afirmaba que *esse est percipi*,⁹ inconsistente para el realismo metafísico, parece, no obstante, ser válido para la era de la información en la que estamos viviendo. Parece que, si no se es “percibido” a través de una base de datos o buscador web, simplemente no se existe. Un motivo más para invertir tiempo y habilidades lingüísticas en leer cada una de las entradas, a fin de contar con resultados significativos.



Fig. 4: Insuficiencia de palabras clave

[http://www.augustinus.konkordanz.de/index.php?IDBuch=27435&Suche=Suche&SAutor=vecchio&STitel=&SNotiz1=&SJahr=&SAbstract=&SAlle=&SV](http://www.augustinus.konkordanz.de/index.php?IDBuch=27435&Suche=Suche&SAutor=vecchio&STitel=&SNotiz1=&SJahr=&SAbstract=&SAlle=&SVerknuepfung=AND&j=&Sort=&i=4)
 erknuempfung=AND&j=&Sort=&i=4

Fuente: [Consulta: 23 de noviembre de 2015].

En la figura 4 se puede advertir que las palabras clave que pretenden ubicar la entrada bibliográfica son insuficientes. Faltaría precisar que también encontraría esta referencia quien buscara: *signum*, *verbum* o *euangelium*. Desafortunadamente, la actual base de datos no satisfaría la demanda de ninguna de estas tres palabras clave con esta entrada.

De manera que: la correspondencia inexacta títulos-palabras clave, los errores ortográficos o tipográficos, la insuficiencia de términos referentes de

9 George Berkeley, *Principios del conocimiento humano* (Buenos Aires: Aguilar, 19683).

búsqueda, que hacen improbable la ubicación de una entrada concreta si se desconoce de qué modo fue registrada, justificó sobradamente la revisión individual de los títulos recogidos a fin de no perder de vista ninguna publicación.

Asimismo, este hecho abrió la posibilidad de aportar correcciones importantes a los redactores del *Augustinus–Literaturdatenbank*, tal como ellos mismos sugieren a los estudiosos agustinianos, a fin de facilitar cada vez más la investigación sobre el Hiponense. Éste será otro de los frentes a trabajar en el proyecto.

III. RESULTADOS

Una vez finalizada la recolección de todas las entradas que pudieran referirse al *In Ioannis Epistolam*, se procedió a su clasificación según el tipo de obra derivada: edición, artículo, reseña, capítulo de libro o ponencia de congreso y su respectivo idioma de publicación.

Según dicha clasificación, el comentario *In Ioannis Epistolam* ha sido traducido en los siguientes idiomas:

- Castellano: Ruiz Bueno (1946),¹⁰ Martín Pérez (1959),¹¹ Luis Vizcaíno (1997 y 2003),¹² Martín, Martín y Hernández (2002).¹³
- Inglés: Browne (1848),¹⁴ Schaff (1974),¹⁵ Retting (1994),¹⁶ Ramsey (2008).¹⁷

10 Agustín de Hipona, *Dios es amor. Los diez sermones sobre la Epístola I de san Juan*, ed. de Daniel Ruiz Bueno (Madrid: Aspas, 1946).

11 Agustín de Hipona, *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*, de Balbino Martín Pérez (Madrid: BAC, 1959).

12 Agustín de Hipona, *Homilias sobre la Primera Carta de san Juan*, ed. de Pío de Luis Vizcaíno (Valladolid: Estudio Agustiniano, 1997). Agustín de Hipona, *Homilias sobre la primera carta de San Juan a los Partos*, ed. Pío de Luis Vizcaíno (Madrid: BAC, 20032).

13 Agustín de Hipona, *Comentario a la primera Carta de san Juan*, ed. de Teodoro Martín; José María Hernández (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002).

14 Augustine of Hippo, *Homilies on the Gospel according to John, and his first Epistle*, trans. by Henry Browne (Oxford: J. H. Parker, 1848). Se reimprimió en 1888.

15 Augustine of Hippo, *Homilies on the First Epistle of John*, trans. by Philip Schaff (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1974).

16 Augustine of Hippo, *Tractates on the Gospel of John 112-124. Tractates on the First Epistle of John*, trans. John Retting (Washington: The Catholic University of America Press, 1994).

17 Augustine of Hippo, *Homilies on the First Epistle of John (Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos)*, Introduction, translation and notes by Boniface Ramsey (New York: New City Press, 2008).

- Italiano: Tablino (1954),¹⁸ Madurini (1968).¹⁹
- Alemán: Hofmann (1940).²⁰
- Francés: Agaësse (1961),²¹ Beer (1980),²² Mazille, Potterie y Hamman (1986),²³ La Bonnardière (1990),²⁴ Agaësse y Refoulé (1993),²⁵ Mountain, Lemouzy y Dideberg (2008).²⁶
- Neerlandés: Bavel (1969).²⁷
- Portugués: Amado (1959)²⁸ y Oliveira (1989).²⁹
- Árabe: Hérou (1967).³⁰

Entre los estudios especializados de extensión reducida como artículos, capítulos de libro o ponencias de congresos, podemos reseñar los siguientes:

- 9 artículos en castellano (3 de ellos traducidos de otras lenguas): la presentación de la obra en la edición de la BAC de 1959,³¹ una expresión tomista aplicada a la lectura del Hiponense,³² la exégesis

18 Aurelio Agostino, *Commento alla prima lettera di S. Giovanni*, trad. P. Tablino (Roma: Ed. Paoline, 1954).

19 Aurelio Agostino, *Sant'Agostino, Commento all'epistola ai Parti di San Giovanni*, introd., trad. Giulio Madurini, (Roma: Città Nuova Editrice, 1968).

20 Aurelius Augustinus, *Gott ist die Liebe: Die Predigten über den 1. Johannesbrief*, ed. Fritz Hofmann (Freiburg im Breisgau: Herder, 1940). Se reimprimió en la misma editorial en 1954.

21 Augustin d'Hippone, *Saint Augustin, Commentaire de la première Épître de s. Jean*, ed. Paul Agaësse (Paris: Sources chrétiennes, 75, 1961).

22 Augustin d'Hippone, *L'amor est Dieu. La première épître de saint Jean selon saint Augustin en 10 sermons*, ed. Francis de Beer (Cambrai: Soeurs Augustines de Cambrai, 1980).

23 Augustin d'Hippone, *Saint Augustin commente la Première lettre de saint Jean*, ed. Soeurs Carmélites de Mazille; Ignace de la Potterie et Adalbert Hamman (Paris: Desclée de Brouwer, 1986).

24 Augustin d'Hippone, *Tu aimeras: Augustin explique aux chrétiens la Première Lettre de saint Jean*, ed. de Anne-Marie La Bonnardière (Dougne: Dougne, 1990).

25 Augustin d'Hippone, *Saint Augustin. Il n'y a qu'un amour. Commentaire de la Première épître de s. Jean*, ed. Paul Agaësse y François Refoule (Paris: Les éditions du Cerf, 1993).

26 Augustin d'Hippone, *Homélies sur la Première Épître de Saint Jean*, ed. John Mountain; Jeanne Lemouzy; Daniel Dideberg (Turnhout: Brepols, 2008).

27 Augustinus van Hippo, *Eenheid en liefde. Augustinus'preken over de eerste brief van Johannes vertaald door Prof. dr. Tarcisius van Bavel* (Heverlee-Leuven: Augustijn's Historisch Instituut, 1969).

28 Agostinho de Hipona, *Quem é Deus comentário à primeira carta de S. João Santo Agostinho*, ed. José Augusto Amado (Coimbra, 1959).

29 Agostinho de Hipona, *Comentário da Primeira Epistola de São Joao*, ed. da Nair Oliveira (São Paulo: Paulinas, 1989).

30 Augustin d'Hippone, *Saint Augustin. Commentaire de la Prima Iohannis (Traduction arabe)*, ed. Jean Hérou (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1967).

31 Balbino Martín Pérez, Presentación a Agustín de Hipona, *Exposición de la Epistola de San Juan a los Partos*, ed. Balbino Martín Pérez (Madrid: BAC, 1959), 18-48.

32 José A. Ciordia, "Contemplata aliis tradere' Leyendo a San Agustín", *Mayéutica* 9/26 (1983): 235-245.

agustiniana de 1 Jn 3, 2,³³ la entrada en el Diccionario de san Agustín,³⁴ el sentido del célebre “Ama y haz lo que quieras”,³⁵ la introducción a la traducción salmantina,³⁶ la introducción a la edición de la BAC de 2003,³⁷ acerca del amor y la unidad de la Iglesia³⁸ y la categoría ‘amor’ en el *In Io. Ep.*³⁹

- 8 artículos en inglés: En lengua anglosajona se ha estudiado la datación y orden de predicación de los tratados agustinianos sobre san Juan,⁴⁰ la triple concupiscencia en Agustín, Plotino y san Juan,⁴¹ la doble faceta del amor que se dirige a Dios o al hombre,⁴² la doctrina sobre el amor al cuerpo,⁴³ la cristología derivada del *In Io. Ep.*,⁴⁴ la sorprendente “inversión” con la que Agustín se atreve a afirmar que “El amor es Dios”,⁴⁵ sobre la recepción de la doctrina de la triple concupiscencia agustiniana en algunos comentadores de

33 Lucas Mateo-Seco, “La exégesis de San Agustín en I Cor 13,12 y I Jn 3,2”, *Revista Agustiniiana* 38 (1997): 529-559.

34 Allan Fitzgerald, “Epistulam Johannis ad Parthos tractatus, In (Tratados sobre la Primera Carta de San Juan)”, en *Diccionario de San Agustín. Agustín a través del tiempo*, ed. Allan Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 483-484.

35 Gabriel González Del Estal, “«Ama y haz lo que quieras» [«Dilige et quod vis fac», Epístola 1 de san Juan, VII, 8 y X, 7], Lo que San Agustín quiso decir con esta frase”, *LEA, La Escuela Agustiniiana* 71 (2002): 31-35.

36 Teodoro Martín, Introducción a Agustín de Hipona, *Comentario a la primera Carta de san Juan*, ed. Teodoro Martín y José María Hernández (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 1-20.

37 Pío de Luis Vizcaíno, Introducción a Agustín de Hipona, *Homilias sobre la primera carta de San Juan a los Partos*, ed. de Pío de Luis Vizcaíno (Madrid: BAC, 2003), 445-490.

38 John Paul Hoskins, “Agustín acerca del amor y de la unidad de la Iglesia en 1 Jn”, *Augustinus* 52 (2007): 101-105.

39 Giuseppe Caruso, “La categoría ‘amor’ en los ‘Diez tratados sobre la carta de Juan a los partos’”, *Augustinus* 54 (2009): 91-103.

40 Roy Joseph Deferrari, “On the date and order of delivery of St. Augustine’s tractates on the Gospel and Epistle of St. John”, *Classical Philology* 12 (1917): 191-194.

41 John F. Procopé, “Augustine, Plotinus and Saint John’s three ‘concupiscences’”, en *Papers presented to the Eighth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1979* (part III), E. A. Livingstone (Oxford-New York: Pergamon Press, 1982) 1300-1305.

42 Tarcisius van Bavel, “The double face of love in Augustine”, *Augustinian Studies* 17 (1986): 169-181. Este artículo reapareció al año siguiente en la revista *Louvain Studies* 12 (1987): 116-130.

43 Margaret Ruth Miles, “Love’s Body, Intentions, and Effects: Augustine’s ‘Homilies on the Epistle of First’ John”, *Sewanee Theological Review* 41 (1997): 19-33.

44 Lewis Ayres, “Augustine, Christology and God as Love: An Introduction to the Homilies on 1 John”, en *Nothing Greater, Nothing Better: Theological Essays on the Love of God*, ed. K. J. Vanhoozer (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2001) 67-93.

45 Roland Teske, “Augustine’s Inversion of 1 John 4:8”, *Augustinian Studies* 39 (2008): 49-60.

principios de la Modernidad⁴⁶ y sobre la consideración de la “intención” como norma ética.⁴⁷

- 6 artículos en italiano: es digno de mencionar el extenso artículo de Virgilio Paschetto (cuatro partes) acerca de la figura de Cristo como Palabra que se hace carne,⁴⁸ las contribuciones de Studer en los Simposios realizados en Éfeso sobre el Apóstol Juan (I)⁴⁹ y (VIII),⁵⁰ en los que aborda la perspectiva del Hiponense, y el escrito de Dodaro sobre la exégesis de Dios amor en el comentario agustiniano.⁵¹
- 2 artículos en alemán: De inicios del siglo pasado, encontramos el artículo de Bludau,⁵² el cual se ha centrado en el comentario de Agustín a 1 Jn 5, 7-8 prescindiendo de lo que posteriormente se conocería como “coma joánica” puesto que dicha glosa no aparecía en los manuscritos que manejó el obispo de Hipona y el artículo de Piras,⁵³ que establece el texto latino para la edición crítica de la obra.
- 1 artículo en lituano: Acerca de la crítica de Plotino presente en los Tratados sobre la Epístola de san Juan.⁵⁴

46 Wim François, “Non habent nisi ista tria. The Threefold Concupiscence According to Augustine’s Second Homily on the First Epistle of John, and its Reception in the Early Modern Commentaries of Hessels, Cajetan, and Estius”, en *Instrumenta Patristica et Mediaevalia; Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, vol. 65, *Tractatio Scripturarum: Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine’s sermons*, ed. Anthony Dupont, Gert Partoens e Mathijs Lamberigts (Turnhout: Brepols, 2012), 153-176.

47 Francine Cardman, “Discerning the Heart: Intention as Ethical Norm in Augustine’s Homilies on 1 John”, en *Studia Patristica 70. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011* (Leuven, Paris, Walpole, Ma.: Peeters, 2013), 195-202.

48 Virgilio Paschetto, “La Figura di Cristo come «Parola di Dio fattasi carne» nel Commento di S. Agostino al Vangelo e alla Prima Lettera di Giovanni [I]”, *Teresianum* 61/2 (2010): 233-266. La segunda parte apareció en la misma revista *Teresianum* 62/1 (2011): 7-39. Tercera parte: *Teresianum* 62/2 (2011): 409-444. Cuarta parte: *Teresianum* 63/1 (2012): 5-38.

49 Basil Studer, “Spiritualità giovannea in Agostino (Osservazioni sul commento agostiniano sulla Prima Ioannis)”, en *Atti del II Simposio di Efeso su S. Giovanni* (Roma: Istituto Franciscano di Spiritualità; Pontificio Ateneo Antoniano, 1992), 73-86.

50 Basil Studer, “L’esegesi patristica della «Prima Ioannis»”, en *Atti del VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo* (Roma: Istituto Franciscano di Spiritualità; Pontificio Ateneo Antoniano, 2001), 143-151.

51 Robert Dodaro, “Deus caritas est’ nell’esegesi agostiniana della Prima Johannis”, *Lateranum* 73 (2007): 333-355.

52 August Bludau, “Der hl. Augustinus und I John V, 7-8”, *Theologie und Glaube* 11 (1919): 379-386.

53 Antonio Piras, “Textkritisches zu Augustins In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus decem”, *Vigiliae christianae* 50 (1996): 266-273.

54 Christian Tornau, “Ar meile daro mus grazius? Plotino kritika Augustino Traktatuose pagal pirmaji Jono laiska”, *Christiana Tempora* 2 (2006): 101-116.

- 1 artículo en neerlandés: Sobre la influencia del amor en la configuración del ser del amante, según san Agustín.⁵⁵
- Y cerca de 32 artículos en francés entre los que destacamos: sobre la caridad fraterna,⁵⁶ acerca de la relación entre la doctrina agustiniana y joánica de la caridad,⁵⁷ las lecturas litúrgicas de la octava pascual que se proclamaban en Hipona durante la composición de las homilias agustinianas,⁵⁸ una entrada de enciclopedia comentando la obra,⁵⁹ la noción de prójimo,⁶⁰ y los estudios de Daniel Dideberg, que comentaremos más adelante.

En lo que se refiere a libros que estudien el comentario o alguna de sus frases más significativas, poseemos uno en cada una de las siguientes lenguas: castellano (una disertación sin publicar –1965–),⁶¹ inglés (1995),⁶² italiano,⁶³ alemán (2004)⁶⁴ y neerlandés (1978),⁶⁵ frente a los 4 producidos por los franceses (1973),⁶⁶ (1975),⁶⁷ y dos del 2002.⁶⁸

55 Martijn Schrama, “Je wordt wat je bemint. Augustinus over de Eerste Brief van Johannes”, *Communio* 30 (2005): 274-285.

56 M. Mellet, “Saint Augustin, prédicateur de la charité fraternelle dans ses commentaires sur saint Jean”, *Vie spirituelle* (1945) : 304-325; 556-576; (1946): 69-71.

57 Ephrem Boularand, “Saint Augustin et la doctrine de saint Jean sur la charité”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 63 (1962): 41-46.

58 Suzanne Poque, “Les lectures liturgiques de l’octave pascale à Hippone d’après les traités de s. Augustin sur la première Épître de s. Jean”, *Revue bénédictine* 74 (1964): 217-241.

59 Allan Fitzgerald, “Commentaire de la première épître de Saint Jean”, en *Saint Augustin. La Méditerranée et l’Europe. IVe-XXIe siècle*, ed. Allan Fitzgerald, Marie-Anne Vannier (Paris: Cerf, 2005), 285-286.

60 Jérôme Lagouanère, “Augustin à l’écoute de la Prima Iohannis. La définition agustinienne de la notion de prochain”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 113 (2012): 149-166.

61 José Luis Azcona, “Aspectos cristológicos de la humildad en los Tratados de s. Agustín sobre s. Juan”. PhD. Disertación (Roma: Academia Alphoniana, 1965).

62 Eoin G. Cassidy, *Augustine’s Exegesis of the First Epistle of John* (Dublin: Four Courts Press, 1995).

63 Agostino Clerici, *Ama e fa’ quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di Sant’Agostino* (Palermo: Augustinus, 1991).

64 Ethel Behrendt, *Die Entkleidung des Christlichen vom Mantel Gottes. Wie Kirchenvater Augustinus den Christen Gottes Maß stab raubte: eine Analyse der zehn Predigten Augustins zum ersten Johannesbrief* (München: Behrendt Meta-Verlag, 2004).

65 René Grotenhuis, *Zonde en vergeving. Een thematisch onderzoek van 1 Johannes en Augustinus’ commentaar daarop* (Utrecht, 1978).

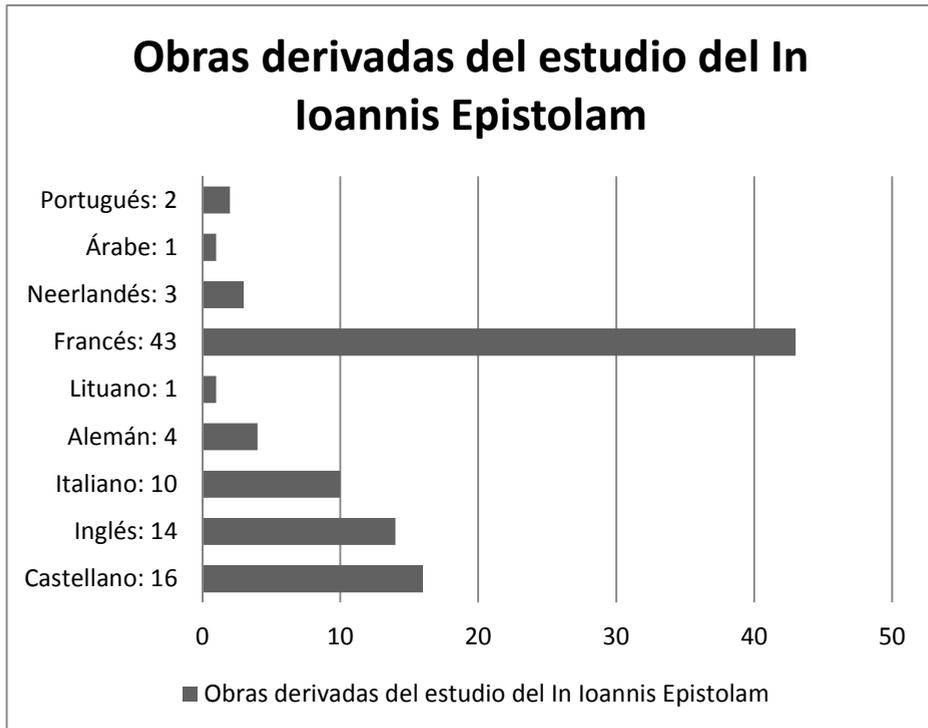
66 Daniel Dideberg, “Dieu est Amour. Saint Augustin, exégète de la 1ère épître de saint Jean” (Thèse doctorat, Institut Catholique, Paris, 1973).

67 Daniel Dideberg, *Saint Augustin et la première Épître de saint Jean. Une théologie de l’agapè* (Paris: Éditions Beauchesne, 1975).

68 Marcela Andokova, *Le symbolisme de l’eau dans les dix Tractatus in primam epistolam Iohannis ad Parthos de saint Augustin* (Grenoble : Mémoire de DEA, 2002). Y Dominique Doucet, *Aime et fais ce que tu veux* (Nantes: Pleins feux, 2002).

En número menor, han aparecido también reseñas de libros o de las diversas traducciones de la obra.

El total de la producción, separada por lenguas, es la siguiente:



Se ha de notar que la producción de mejor calidad (además de ser la más numerosa y frecuente) ha sido la de lengua francesa. Esto se debe a que, en el ámbito francófono destaca la figura de Daniel Dideberg, quien consagró al comentario agustiniano su tesis doctoral y se encargó de enriquecer la edición del 2008, con breves pero sustanciosas notas que comentan cada uno de los temas abordados por el Hiponense en su obra.

En concreto, Dideberg ya afirmaba en su tesis⁶⁹ que la mayoría de los estudios sobre el comentario a la Epístola de san Juan se encontraban en lengua francesa, destacando en su estudio los artículos de Mellet,⁷⁰ la tesis, parcialmente editada, de Gallay, quien presenta las enseñanzas de san Agustín

69 Daniel Dideberg, *Saint Augustin et la première Épître de saint Jean*, 41.

70 M. Mellet, "Saint Augustin, prédicateur de la charité fraternelle", 304-325; 556-576; 69-71.

sobre el amor mutuo de los fieles,⁷¹ y dos artículos de la década de los 50, del mismo autor.⁷²

De modo particular, Dideberg,⁷³ señala que, durante el Congreso Internacional Agustiniiano celebrado en París en 1954, Comeau indicó a los asistentes la necesidad de contar con una edición crítica y una nueva traducción francesa del comentario a la Epístola.⁷⁴

Dicha traducción llegaría en 1961. Dideberg⁷⁵ considera que el traductor, Agaesse, hizo un magnífico trabajo, que sobrepasa en calidad a todas las ediciones que habían aparecido hasta ese momento en distintas lenguas.

No obstante, consideramos que las mejores notas complementarias a la edición aparecerían cuando el mismo Dideberg decidiera comentar el *In Ioannis Epistolam* enriqueciéndola con toda la experiencia de un autor que se había dedicado durante años al estudio de la obra. Dicha edición, que apareció en el volumen 76 de la Bibliothèque agustinienne se beneficia de la investigación del traductor Mountain,⁷⁶ quien trabajó cerca de una veintena de manuscritos desconocidos de los Maurinos.⁷⁷

Los comentarios de Dideberg abarcan distintos aspectos de la obra agustiniana, que ayudan notablemente a su comprensión: la caridad como belleza del alma, en tanto que la “crea” en ella;⁷⁸ el poder amar de hecho y en verdad interrogando la intención del corazón;⁷⁹ la dificultad que representa el hecho de que Juan haya encarecido más la caridad fraterna, por encima del amor a Dios y al enemigo;⁸⁰ la afirmación de que Dios es luz y solo se percibe con los ojos del

71 Jacques Gally, *La charité fraternelle selon les Tractatus in Iam Ioannis de saint Augustin* (Lyon, 1953), 5.

72 Jacques Gally, “«Dilige et quod vis fac. Notes d’exégèse agustinienne»”, *Recherches de science religieuse* 43 (1955): 545-555. Y Jacques Gally, “La conscience de la charité fraternelle d’après les Tractatus in Iam Ioannis de saint Augustin”, *REA* (1955): 1-20.

73 Daniel Dideberg, *Saint Augustin et la première Épître de saint Jean*, 42.

74 Cf. Marie Comeau, “Le commentaire agustinien de la “Prima Joannis””, en *Augustinus Magister* (Congrès International Agustiniiano) (Tournhout: Brepols, 1954) 161-167.

75 Daniel Dideberg, *Saint Augustin et la première Épître de saint Jean*, 43.

76 Augustin d’Hippone, *Homélies sur la Première Épître de Saint Jean*, ed. J. Mountain; J. Lemouzy; D. Dideberg.

77 Cf. Brepols Publishers, consultado el 2 de diciembre de 2015, http://www.brepols.net/Pages/ShowProduct.aspx?prod_id=IS-9782851212214-1.

78 Daniel Dideberg, “La charité est la beauté de l’âme (Tr. IX, 9)”, en Agustín de Hipona, *Homélies sur la première Épître de saint Jean*, 508.

79 Daniel Dideberg, “Aimer en acte et en vérité: l’exégèse agustinienne de 1 Ioh. 3, 18 (Tr. VI, 1)”, en *ibid.*, 478-479.

80 Daniel Dideberg, “Deux difficultés de l’exégèse agustinienne de 1 Ioh. (Tr. VIII, 4)”, en *ibid.*, 499-503.

corazón;⁸¹ la relación entre el Espíritu Santo y la caridad –aporte original agustiniano– fruto de su concepción de la caridad desde una perspectiva pneumatológica y trinitaria;⁸² la exégesis particular de 1 Jn 1, 8 y 3, 9 que concilia en el cristiano su faceta de pecador e impecable;⁸³ la incompatibilidad entre el amor al mundo, que se puede usar mas no amar, y el amor a Dios;⁸⁴ el papel de la unción interior del Espíritu de caridad para el discernimiento de los que son o no “de los nuestros”;⁸⁵ la caridad en tanto que motivo de la Encarnación redentora del Hijo de Dios y revelación del amor del Padre;⁸⁶ la perfección de la caridad que consiste en llegar a dar la vida por los hermanos a imitación de Cristo;⁸⁷ la interpretación agustiniana de 1 Jn 4, 3 que secunda la sexta regla exegética de Ticonio;⁸⁸ la triple concupiscencia de 1Jn 2, 16 de la cual se derivan –según Agustín– todos los pecados;⁸⁹ el canto del aleluya que, al expresar la alegría de la vida eterna, nos da esperanzas para la terrena;⁹⁰ el pan de los ángeles, identificado con el Verbo de Dios, quien se hace carne para ofrecerse también a los hombres;⁹¹ el pecado de Caín, cuyo origen se encuentra –en la exégesis agustiniana– en su falta de caridad fraterna producida por su excesivo amor hacia sí mismo;⁹² los anticristos, representados en los heréticos y cismáticos, muy especialmente: los donatistas;⁹³ una discusión entre los estudiosos que buscaba establecer cuáles habrían sido las lecturas litúrgicas de la semana pascual a las que Agustín hace referencia en el prólogo de su obra;⁹⁴ el listado de los versículos de la primera carta joánica que Agustín no mencionó en su comentario, con las referencias a otros lugares de su obra en los que aparecen la

81 Daniel Dideberg, “Dieu est lumière (1 Ioh. 1, 5) (Tr. I, 1, 4-5)”, en *ibid.*, 443-444.

82 Daniel Dideberg, “Esprit Saint et charité d’après l’exégèse agustinienne de 1 Ioh. 4, 8.16 (Tr. VII, 6)”, en *ibid.*, 486-492.

83 Daniel Dideberg, “L’exégèse agustinienne de 1 Ioh. 1, 8 et 3, 9 (Tr. V, 1-10)”, en *ibid.*, 471-475.

84 Daniel Dideberg, “L’incompatibilité entre l’amour du monde et l’amour de Dieu”, en *ibid.*, 454-457.

85 Daniel Dideberg, “L’onction (Tr. III, 5)”, en *ibid.*, 463-464.

86 Daniel Dideberg, “La charité, motif de l’incarnation rédemptrice du Fils de Dieu (Tr. VII, 7)”, en *ibid.*, 493-496.

87 Daniel Dideberg, “La perfection de la charité selon l’exégèse agustinienne de 1 Ioh. 3, 16bc (Tr. V, 10)”, en *ibid.*, 477-478.

88 Daniel Dideberg, “La sixième règle de Tyconius et l’interprétation agustinienne de 1 Ioh 4, 3 (Tr. VI, 14)”, en *ibid.*, 485-486.

89 Daniel Dideberg, “Le triple convoitise de 1 Ioh. 2, 16 (Tr. II, 10-14)”, en *ibid.*, 457-458.

90 Daniel Dideberg, “Le chant de l’Alléluja (Tr. VIII, 1)”, en *ibid.*, 496-497.

91 Daniel Dideberg, “Le pain des anges (Tr. I, 1)”, en *ibid.*, 436-437.

92 Daniel Dideberg, “Le péché de Caïn d’après l’exégèse agustinienne de 1 Ioh. 3, 12 (Tr. V, 8)”, en *ibid.*, 476.

93 Daniel Dideberg, “Les antichrists dans l’exégèse agustinienne de 1 Ioh. (Tr. III, 4)”, en *ibid.*, 460-462.

94 Daniel Dideberg, “Les lectures liturgiques de la semaine pascale (Tr. I, prol.)”, en *ibid.*, 435-436.

mayoría de estos;⁹⁵ la conversión de Saulo en Pablo atendiendo a la narración bíblica de la misma y a los significados de los nombres;⁹⁶ la exégesis de 1 Jn 3, 2b, versículo comentado cientos de veces por el obispo de Hipona a lo largo de su vida;⁹⁷ sobre la descripción de la basílica católica de Hipona, lugar de la predicación del *In Io. Ep.* y en la cual el obispo pedía a sus fieles que se convirtieran al Señor, teniendo presente la orientación de la Iglesia hacia levante;⁹⁸ y la universalidad y unidad de la Iglesia de Cristo en contra de las pretensiones del partido donatista.⁹⁹

Por su parte, las publicaciones en lengua inglesa representan, aproximadamente en su tercera parte, ediciones de la obra agustiniana. Tal como se comentó al clasificar los resultados por lenguas, el resto de artículos se ocupa de aspectos circunstanciales como las condiciones e intenciones de la composición de la obra, la exégesis particular del versículo que revela que Dios es amor y su inversión agustiniana, la intención como norma ética, la doble cara del amor en Agustín o la triple concupiscencia.

Y, recapitulando, los resultados en el ámbito de estudios en los cuales queremos hacer nuestro aporte, constatamos lo que se ha investigado en lengua castellana:

La primera edición de la obra fue en 1964 a cargo de Daniel Ruiz Bueno, a la que siguieron la traducción de Pío de Luis, publicada en Estudio Agustiniano, Valladolid, del año 1997¹⁰⁰ y la que pertenece a T. H. Martín y J. M. Hernández, aparecida en Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002. Desafortunadamente, no excede en méritos a las dos primeras, como indica Pedro Langa en su reseña,¹⁰¹ los traductores no precisan la edición crítica, comenten varios errores en detalles importantes de la biografía de Agustín y omiten algunas obras importantes en la bibliografía citada.

De los escasos artículos encontrados, la tercera parte de los mismos son traducciones de originales en inglés o italiano, lo que reduce la producción propia de los hispanohablantes; reseñas sobre ediciones de la obra, introducciones o presentaciones de la traducción castellana, dos consideraciones generales

95 Daniel Dideberg, “Versets de 1 Ioh. absents des In ep. Ioh. tr.”, en *ibid.*, 515-516.

96 Daniel Dideberg, “Saul est devenue Paul (Tr. VIII, 2)”, en *ibid.*, 497-499.

97 Daniel Dideberg, “Thèmes de l’exégèse agustinienne de 1 Ioh. 3, 2b (Tr. IV, 5)”, en *ibid.*, 466-470.

98 Daniel Dideberg, “Une basilique catholique á Hippone (Tr. IV, 9)”, en *ibid.*, 470.

99 Daniel Dideberg, “Universalité et unité de l’Église du Christ (Tr. II, 2-3)”, en *ibid.*, 451-454.

100 Cf. Rafael Lazcano, *Bibliografía de san Agustín en español (1502-2006)*, (Guadarrama (Madrid): Editorial Revista Agustiniana, 2007), 217.

101 Cf. Pedro Langa, “Reseña. Agustín de Hipona, Comentario a la primera carta de san Juan. Sígueme (Colección Ichtys n. 22), Salamanca 2002, 190 pp.”, *Revista Agustiniana* 44 (2003): 586-587.

que abordan tópicos conocidos y, el único libro, una disertación inédita sobre los aspectos cristológicos de la humildad en el *In Ioannis Epistolam*.

Consecuentemente, la tradición hispana de estudios agustinianos debería considerar el amplio campo de trabajo que se abre ante esta posibilidad de explorar más detenidamente el texto de las homilías *In Ioannis Epistolam* y así comprender más a fondo el pensamiento del Obispo de Hipona.

CONCLUSIÓN

La revisión exhaustiva que se ha llevado a cabo para la elaboración de este estado de la cuestión, proporciona al lector una panorámica amplia no solo de las ediciones o trabajos existentes y derivados de esta obra de Agustín, sino que, además, permite situarse correctamente en el horizonte de los temas abordados, contribuyendo al avance de posteriores estudios.

A la vista de los resultados obtenidos se descubre la pertinencia de emprender un comentario sistemático completo de los temas que el obispo de Hipona trata en su comentario *In Ioannis Epistolam*. Dicho estudio satisfaría un vacío temporal y epistémico en lengua castellana que consideramos de no poca importancia para la comprensión de la doctrina del amor del Hiponense, motivo por el cual es preciso subsanarlo.

A partir de este estado de la cuestión, es posible continuar con la investigación sobre el amor en esta etapa concreta de la vida del Doctor de la caridad así como estimar convenientemente la relevancia que este tema tuvo, además, en su labor pastoral, en su producción teológica y en sus disputas apologeticas.

La bibliografía seleccionada, sobre todo en francés, marcará las principales líneas de interpretación del texto de Agustín y permitirá extraer elementos valiosos para construir un tratado especializado que enriquezca los estudios agustinianos como deseamos.

BIBLIOGRAFÍA

Agostino, Aurelio. *Commento alla prima lettera di S. Giovanni*. Traducción por P. Tablino. Roma: Ed. Paoline, 1954.

– *Sant'Agostino, Commento all'epistola ai Parti di San Giovanni*. Introducción y traducción por Giulio Madurini. Roma: Città Nuova Editrice, 1968.

- Agostinho de Hipona. *Comentário da Primeira Epistola de São Joao*. Editado por Nair Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989.
- *Quem é Deus comentário à primeira carta de S. João Santo Agostinho*. Editado por José Augusto Amado. Coimbra, 1959.
- *Comentario a la primera Carta de san Juan*. Editado por Teodoro Martín y José María Hernández. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Agustín de Hipona. *Dios es amor. Los diez sermones sobre la Epístola I de san Juan*. Editado por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Aspas, 1946.
- *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*. Editado por Balbino Martín Pérez. Madrid: BAC, 1959.
- *Homilias sobre la primera carta de San Juan a los Partos*. Editado por Pío de Luis Vizcaíno. Madrid: BAC, 2003².
- *Homilias sobre la Primera Carta de san Juan*. Editado por Pío de Luis Vizcaíno. Valladolid: Estudio Agustiniano, 1997.
- Andokova, Marcela. *Le symbolisme de l'eau dans les dix Tractatus in primam epistolam Iohannis ad Parthos de saint Augustin*. Grenoble: Mémoire de DEA, 2002.
- Augustin d'Hippone. *Homélie sur la Première Épître de Saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg. Turnhout: Brepols, 2008.
- *L'amor est Dieu. La première épître de saint Jean selon saint Augustin en 10 sermons*. Editado por Francis de Beer. Cambrai: Soeurs Augustines de Cambrai, 1980.
- *Saint Augustin commente la Première lettre de saint Jean*. Editado por Soeurs Carmélites de Mazille; Ignace de la Potterie et Adalbert Hamman. París: Desclée de Brouwer, 1986.
- *Saint Augustin, Commentaire de la première Epître de s. Jean*. Editado por Paul Agaësse. Paris: Cerf, 75, 1961.
- *Saint Augustin. Commentaire de la Prima Iohannis (Traduction arabe)*. Editado por Jean Helou. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1967.
- *Saint Augustin. Il n'y a qu'un amour. Commentaire de la Première épître de s. Jean*. Editado por Paul Agaësse y François Refoule. Paris: Cerf, 1993.

- Tu aimeras: Augustin explique aux chrétiens la Première Lettre de saint Jean.* Editado por Anne-Marie La Bonnardière. Dourgne: Dourgne, 1990.
- Augustine of Hippo. *Homilies on the First Epistle of John (Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos)*. Introducción, traducción y notas por Boniface Ramsey. New York: New City Press, 2008.
- *Homilies on the First Epistle of John.* Traducción por Philip Schaff. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1974.
- *Homilies on the Gospel according to John, and his first Epistle.* Traducción por Henry Browne. Oxford: J. H. Parker, 1848.
- *Tractates on the Gospel of John 112–124. Tractates on the First Epistle of John.* Traducción por John Retting. Washington: The Catholic University of America Press, 1994.
- Augustinus, Aurelius. *Gott ist die Liebe: Die Predigten über den 1. Johannesbrief.* Editado por Fritz Hofmann. Freiburg im Breisgau: Herder, 1940.
- Augustinus van Hippo. *Eenheid en liefde. Augustinus'preken over de eerste brief van Johannes vertaald door Prof. dr. Tarcisius van Bavel.* Heverlee-Leuven: Augustijn's Historisch Instituut, 1969.
- Ayres, Lewis. "Augustine, Christology and God as Love: An Introduction to the Homilies on 1 John". En *Nothing Greater, Nothing Better: Theological Essays on the Love of God.* Editado por K. J. Vanhoozer, 67-93. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Azcona, José Luis. "Aspectos cristológicos de la humildad en los Tratados de s. Agustín sobre s. Juan". PhD. Disertación, Roma: Academia Alphonsiana, 1965.
- Behrendt, Ethel. *Die Entkleidung des Christlichen vom Mantel Gottes. Wie Kirchenvater Augustinus den Christen Gottes Maß stab raubte: eine Analyse der zehn Predigten Augustins zum ersten Johannesbrief.* München: Behrendt Meta-Verlag, 2004.
- Berkeley, George. *Principios del conocimiento humano.* Buenos Aires: Aguilar, 1968³.
- Bludau, August. "Der hl. Augustinus und I John V, 7-8". *Theologie und Glaube* 11 (1919): 379-386.

- Boularand, Ephrem. “Saint Augustin et la doctrine de saint Jean sur la charité”. *Bulletin de littérature ecclésiastique* 63 (1962): 41-46.
- Cardman, Francine. “Discerning the Heart: Intention as Ethical Norm in Augustine’s Homilies on 1 John”. En *Studia Patristica* 70. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, 195-202. Leuven, Paris, Walpole, Ma.: Peeters, 2013.
- Caruso, Giuseppe. “La categoría ‘amor’ en los ‘Diez tratados sobre la carta de Juan a los partos’”. *Augustinus* 54 (2009): 91-103.
- Cassidy, Eoin G. *Augustine’s Exegesis of the First Epistle of John*. Dublin: Four Courts Press, 1995.
- Ciordia, José A. “‘Contemplata aliis tradere’, *Leyendo a San Agustín*”. *Mayéutica* 9/26 (1983): 235-245.
- Clerici, Agostino. *Ama e fa’ quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di Sant’Agostino*. Palermo: Augustinus, 1991.
- Comeau, Marie. “Le commentaire augustinien de la «Prima Joannis»”. En *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien), 161-167. Tournhout: Brepols, 1954.
- De Luis Vizcaíno, Pío. Introducción. En *Homilias sobre la primera carta de San Juan a los Partos*. Editado por Pío de Luis Vizcaíno, 445-490. Madrid: BAC, 2003.
- Deferrari, Roy Joseph. “On the date and order of delivery of St. Augustine’s tractates on the Gospel and Epistle of St. John”, *Classical Philology* 12 (1917): 191-194.
- Dideberg, Daniel. “Aimer en acte et en vérité: l’exégèse augustinienne de 1 Ioh. 3, 18 (Tr. VI, 1)”. En *Homélies sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 478-479. Tournhout: Brepols, 2008.
- “Deux difficultés de l’exégèse augustinienne de 1 Ioh. (Tr. VIII, 4)”. En *Homélies sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 499-503. Turnhout: Brepols, 2008.
- *Dieu est Amour. Saint Augustin, exégète de la 1re épître de saint Jean*. Thèse doctorat. Paris: Institut Catholique, 1973.

- “Dieu est lumière (1 Ioh. 1, 5) (Tr. I, 1, 4-5)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 443-444. Turnhout: Brepols, 2008.
- “Esprit Saint et charité d’après l’exégèse augustinienne de 1 Ioh. 4, 8.16 (Tr. VII, 6)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 486-492. Turnhout: Brepols, 2008.
- “La charité est la beauté de l’âme (Tr. IX, 9)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 508. Turnhout: Brepols, 2008.
- “La charité, motif de l’incarnation rédemptrice du Fils de Dieu (Tr. VII, 7)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 493-496. Turnhout: Brepols, 2008.
- “La perfection de la charité selon l’exégèse augustinienne de 1 Ioh. 3, 16bc (Tr. V, 10)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, Daniel Dideberg, 477-478. Turnhout: Brepols, 2008.
- “La sixième règle de Tyconius et l’interprétation augustinienne de 1 Ioh 4, 3 (Tr. VI, 14)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 485-486. Turnhout: Brepols, 2008.
- “Le chant de l’Alléluja (Tr. VIII, 1)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 496-497. Turnhout: Brepols, 2008.
- “Le pain des anges (Tr. I, 1)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 436-437. Turnhout: Brepols, 2008.
- “Le péché de Caïn d’après l’exégèse augustinienne de 1 Ioh. 3, 12 (Tr. V, 8)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 476. Turnhout: Brepols, 2008.
- “Le triple convoitise de 1 Ioh. 2, 16 (Tr. II, 10-14)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 457-458. Turnhout: Brepols, 2008.

- “Les antichrists dans l’exégèse augustinienne de 1 Ioh. (Tr. III, 4)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 460-462. Turnhout: Brepols, 2008.
 - “Les lectures liturgiques de la semaine pascale (Tr. I, prol.)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 435-436. Turnhout: Brepols, 2008.
 - “L’vexégèse augustinienne de 1 Ioh. 1, 8 et 3, 9 (Tr. V, 1-10)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 471-475. Turnhout: Brepols, 2008.
 - “L’incompatibilité entre l’amour du monde et l’amour de Dieu”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 454-457. Turnhout: Brepols, 2008.
 - “L’onction (Tr. III, 5)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 463-464. Turnhout: Brepols, 2008.
 - “Saul est devenue Paul (Tr. VIII, 2)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 497-499. Turnhout: Brepols, 2008.
 - “Thèmes de l’exégèse augustinienne de 1 Ioh. 3, 2b (Tr. IV, 5)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 466-470. Turnhout: Brepols, 2008.
 - “Une basilique catholique á Hippone (Tr. IV, 9)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 470. Turnhout: Brepols, 2008.
 - “Universalité et unité de l’Église du Christ (Tr. II, 2-3)”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*. Editado por John Mountain, Jeanne Lemouzy y Daniel Dideberg, 451-454. Turnhout: Brepols, 2008.
 - “Versets de 1 Ioh. absents des In ep. Ioh. tr.”. En *Homélie sur la première Épître de saint Jean*, ed. de John Mountain; Jeanne Lemouzy; Daniel Dideberg, 515-516. Turnhout, Brepols, 2008.
 - *Saint Augustin et la première Épître de saint Jean. Une théologie de l’agapè*. Paris: Éditions Beauchesne, 1975.
- Dodaro, Robert. “Deus caritas est’ nell’esegesi agostiniana della Prima Johannis”. *Lateranum* 73 (2007): 333-355.

- Doucet, Dominique. *'Aime et fais ce que tu veux'*. Nantes: Pleins feux, 2002.
- Fitzgerald, Allan. "Commentaire de la première épître de Saint Jean". En *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe. Ive-XXIe siècle*. Editado por Allan Fitzgerald, Marie-Anne Vannier, 285-286. Paris: Cerf, 2005.
- Fitzgerald, Allan. "Epistulam Johannis ad Parthos tractatus, In (Tratados sobre la Primera Carta de San Juan)". En *Diccionario de San Agustín. Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan Fitzgerald, 483-484. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- François, Wim. "Non habent nisi ista tria. The Threefold Concupiscence According to Augustine's Second Homily on the First Epistle of John, and its Reception in the Early Modern Commentaries of Hessels, Cajetan, and Estius". En *Instrumenta Patristica et Mediaevalia; Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, vol. 65, *Tractatio Scripturarum: Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine's sermons*. Editado por Anthony Dupont, Gert Partoens e Mathijs Lamberigts, 153-176. Turnhout: Brepols, 2012.
- Gallay, Jacques. "«Dilige et quod vis fac». Notes d'exégèse augustinienne". *Recherches de science religieuse* 43 (1955): 545-555.
- "La conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus in Iam Ioannis de saint Augustin". *REA* (1955): 1-20.
- *La charité fraternelle selon les Tractatus in Iam Ioannis de saint Augustin*. Lyon, 1953.
- González Del Estal, Gabriel. "«Ama y haz lo que quieras» [«Dilige et quod vis fac», Epístola 1 de san Juan, VII, 8 y X, 7], Lo que San Agustín quiso decir con esta frase", *LEA, La Escuela Agustiniiana* 71 (2002): 31-35.
- Grotenhuis, René. *Zonde en vergeving. Een thematisch onderzoek van 1 Johannes en Augustinus' commentaar daarop*. Utrecht, 1978.
- Hoskins, John Paul. "Agustín acerca del amor y de la unidad de la Iglesia en 1 Jn", *Augustinus* 52 (2007): 101-105.
- Lagouanère, Jérôme. "Augustin à l'écoute de la Prima Iohannis. La définition augustinienne de la notion de prochain". *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 113 (2012): 149-166.
- Langa, Pedro. "Reseña. Agustín de Hipona, Comentario a la primera carta de san Juan. Sígueme (Colección Ichtys n. 22), Salamanca 2002, 190 pp.". *Revista Agustiniiana* 44 (2003): 586-587.

- Lazcano, Rafael. *Bibliografía de san Agustín en español (1502-2006)*. Guadarrama (Madrid): Editorial Revista Agustiniana, 2007.
- Madurini, Giulio. Nota introduttiva all'Epistola. En *Commento all'epistola ai Parti di San Giovanni*. Roma: Città Nuova Editrice, 1985².
- Martín Pérez, Balbino. Presentación. En *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*. Editado por Balbino Martín Pérez, 18-48. Madrid: BAC, 1959.
- Martín, Teodoro. Introducción. En *Comentario a la primera Carta de san Juan*. Editado por Teodoro Martín y José María Hernández, 1-20. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Mateo-Seco, Lucas. "La exégesis de San Agustín en I Cor 13,12 y I Jn 3,2". *Revista Agustiniana* 38 (1997): 529-559.
- Mellet, M. "Saint Augustin, prédicateur de la charité fraternelle dans ses commentaires sur saint Jean". *Vie spirituelle* (1945; 1946): 304-325; 556-576; 69-71.
- Miles, Margaret Ruth. "Love's Body, Intentions, and Effects: Augustine's 'Homilies on the Epistle of First' John". *Sewanee Theological Review* 41 (1997): 19-33.
- Paschetto, Virgilio. "La Figura di Cristo come «Parola di Dio fattasi carne» nel Commento di S. Agostino al Vangelo e alla Prima Lettera di Giovanni [I]". *Teresianum* 61/2 (2010): 233-266. La segunda parte apareció en la misma revista *Teresianum* 62/1 (2011): 7-39. Tercera parte: *Teresianum* 62/2 (2011): 409-444. Cuarta parte: *Teresianum* 63/1 (2012): 5-38.
- Piras, Antonio. "Textkritiches zu Augustins In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus decem". *Vigiliae christianae* 50 (1996): 266-273.
- Poque, Suzanne. "Les lectures liturgiques de l'octave pascale à Hippone d'après les traités de s. Augustin sur la première Epître de s. Jean". *Revue bénédictine* 74 (1964): 217-241.
- Procopé, John F. "Augustine, Plotinus and Saint John's three 'concupiscences'". En *Papers presented to the Eighth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1979* (part III), E. A. Livingstone, 1300-1305. Oxford, New York: Pergamon Press, 1982.
- Schrama, Martijn. "Je wordt wat je bemint. Augustinus over de Eerste Brief van Johannes". *Communio* 30 (2005): 274-285.

- Studer, Basil. “L’esegesi patristica della «Prima Ioannis»”. En *Atti del VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, 143-151. Roma: Istituto Francese di Spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, 2001.
- “Spiritualità giovannea in Agostino (Osservazioni sul commento agostiniano sulla Prima Ioannis)”. En *Atti del II Simposio di Efeso su S. Giovanni*, 73-86. Roma: Istituto Francese di Spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, 1992.
- Tavola cronológica del sitio [augustinus.it](http://www.augustinus.it). Disponible en: <http://www.augustinus.it/vita/cronologia.htm> [Consulta: 3 de noviembre de 2015].
- Teske, Roland. “Augustine’s Inversion of 1 John 4:8”. *Augustinian Studies* 39 (2008): 49-60.
- Tornau, Christian. “Ar meile daro mus grazius? Plotino kritika Augustino Traktatuose pagal pirmaji Jono laiska”. *Christiana Tempora* II (2006): 101-116.
- Van Bavel, Tarcisius. “The double face of love in Augustine”, *Augustinian Studies* 17 (1986): 169-181. También en *Louvain Studies* 12 (1987): 116-130.
- Zarb, Seraphim. “Chronologia Tractatum S. Augustini in Evangelium Primamque Epistulam Ioannis Apostoli”. *Angelicum* 10 (1933): 50-110.

PRISMA HOLÍSTICO PARA UNA TEORÍA SOCIAL POSGLOBALIZATORIA: PAPEL DE LA RELIGIÓN Y SU RELACIÓN CON EL RESTO DE ESFERAS SOCIALES

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN
CEDEU-URJC / UBO¹

RESUMEN

Mediante una reflexión crítica comparada (combinándose Filosofía, Sociología y Antropología, aplicadas al Derecho, la Política, la Economía y la Religión), se construye un prisma holístico, para desmontar confusiones y ofrecer una teoría social posglobalizatoria. Este prisma permite revisar las esferas sociales y sus interacciones, con especial atención a la religión y su despertar con las crisis de la globalización. Se aborda así un conjunto de cuestiones problemáticas conexas a modo de caras de un prisma: la incertidumbre de la globalización, sus crisis y su gobernanza (gobierno *glocal*) en la transición en curso (entre un periodo dominado por el Estado-nación y otro emergente de la aldea global); la reapertura de la cuestión identitaria y la revitalización religiosa, con el correspondiente despertar de los actores de la sociedad civil; estado de la cuestión de las principales esferas sociales y su sistema relacional (presentándose a modo de nave social); la problemática relativa al ocaso del Estado-nación y por ende de su bienestar y su activismo *ultra vires* –intentando tutelar todas las esferas sociales–; las múltiples posibilidades que ofrece la religión en la actualidad, al ser vínculo trascendental, además de factor y esfera social, constructo condensador del imaginario colectivo y su capital simbólico, metámero de la realidad social. Con este estudio se pretende contribuir a

1 CEDEU-URJC: Centro de Estudios Universitarios, Universidad Rey Juan Carlos. UBO: Universidad Bernardo O'Higgins (Chile). Este trabajo se ha realizado en el seno de GiDECoG, con el apoyo de IsPE/ISCE-URJC, LAS-Baylor, ELLSP-DePaul, EAE, Dpto. Historia del Derecho-UNED.

percibir y gestionar mejor la cambiante realidad social, empezando por un elemento clave como la religión.

Palabras clave: posglobalización, teoría social, esferas sociales, religión, gobierno *glocal*.

ABSTRACT

By a comparative and critical thought (fixing Philosophy, Sociology and Anthropology, applied to Law, Politics, Economics and Religion), a holistic prism is built, to remove confusions and to provide a post-globalization social theory. This prism let review the social spheres and their interactions, with special attention to religion and its awaking result of the globalization crisis. This paper studies a set of linked problematic issues as: the uncertainly of globalization, its crisis and its governance (*glocal* government) in the ongoing transition (from a period dominated by the nation-State to other in process as the global village); the reopen issue of identity and religious revival, and the awakening of civil society actors; state of the art relative to the social spheres and its relational system (as a social ship); the trouble of nation-State decline and its welfare institutions, and its *ultra-vires* activism –to control the social spheres–; the multiple choices offered by religion today, as a transcendental link, as a social factor & sphere, as a capacitor construct of collective imagination and its symbolic capital, as a social reality metamer. This paper pretends to improve the perception and management of the changing social reality, by a fundamental element as religion.

Keywords: Post-globalization, social theory, social spheres, religion, *glocal* government.

I. INTRODUCCIÓN: DE LA NAVE SOCIAL POSGLOBALIZATORIA

Este texto llama a la reflexión crítica comparada en un *escenario posglobalizadorio* (de salida de la crisis y comienzo de un nuevo ciclo)²: urge hoy

2 La *globalización* es una voz que alude a un concepto complejo y difuso, que ha sido usado para referirse al proceso de apertura y convergencia de la humanidad en tiempo real y en todo el mundo, iniciado tras el fin de la *Guerra Fría*, gracias al trasvase a la sociedad civil de las *tecnologías de la información y la comunicación* (TIC). Su alcance ha llegado a las principales esferas sociales, afectando a lo económico, político, jurídico, etc. Y sus fases, conducentes a la actual situación posglobalizatoria, han sido: a) *globalización 1.0* (en la década de 1990, gracias a las TIC se conectó el planeta, convirtiéndose en “un pequeño mundo”, y su dimensión fue principalmente económica); b) *globalización 2.0* (en la década de 2000, por medio de las organizaciones internacionales y los foros de las organizaciones sin ánimo de lucro, se intentó tejer un sistema de ordenación mundial, para su gobernanza –gobierno *glocal*–, siendo su dimensión esencialmente política y jurídica, hasta que llegó la

suspender el juicio e indagar seriamente qué se sabe sobre la realidad, y cómo *religarse* o vincularse de manera auténtica con la misma, al tomarse conciencia de ella, para su mejor percepción y gestión, de manera libre y responsable (no *utópica*)³. Por tanto, no se pretende una crítica ni contestaría ni legitimaria, únicamente reveladora: se trata de un intento de retirada de velos de confusión, extendidos sobre la cambiante realidad social en curso, de modo que a la postre sea posible el redescubrir la nave social en la que todos viajamos y cuyo avance depende de sus remos (de donde proceden las reglas e instituciones sociales). Se entenderá así que sea clave el focalizar la atención en uno de esos remos (revitalizado con la globalización)⁴: la religión.

gran crisis financiera de 2008); c) *globalización 3.0* (en la década de 2010, vía la participación ciudadana y sus iniciativas se está impulsando el procomún y el capital digital, de modo que se está posibilitando el tránsito a *e-gobierno*, la *e-política*, la *e-economía*, etc., siendo su principal dimensión la socio-cultural, así como transversal a la economía, la política y el derecho, para dar con los nuevos conceptos, su lenguaje, etc.). Por tanto, la *posglobalización* es la situación actual, consistente en el tránsito final, bien hacia la *sociedad del conocimiento* o *civilización tipo I*, bien hacia la *entropía* o *armagedon*. Antonio Sánchez-Bayón, *Humanismo Iberoamericano. Una guía para transitar la globalización* (Guatemala: Cara Parens, 2012). – *Filosofía Político-Jurídica Glocal* (Saarbrücken: EAE, 2012). – *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana* (Valencia, Tirant Lo Blanch, 2013).

3 Las *utopías*, son cultismos usados por la patrística cristiana (v.g. San Agustín y su *La ciudad de Dios*, adaptando el mensaje de Jesús sobre *el Reino de los Cielos*), con un desarrollo medieval orientado a la consecución del comunitarismo dominante de aquel periodo –distorsionador del dualismo cristiano–. Mediante las utopías se recupera la dialéctica de lo terrenal imperfecto y temporal frente a lo celestial perfecto y eterno, mostrándose así el camino entre el ser (lo cotidiano corrupto) y el deber ser (el modelo a seguir). Quien consagra el término es Tomás Moro con su obra *Utopía (De optimo reipublicae statu, deque nova insula Vtopiae, 1516)*, pudiendo referir tanto a un *no-lugar (ou-topos)*, como a un *feliz-lugar (eu-topos)*. Sin embargo, desde ideologías decimonónicas como el socialismo, el concepto de utopía se ha deformado –ignorándose los planteamientos del dualismo cristiano–, llegando a confundir el fin con el medio, además de predicarse una *tanatofilia* o deseo de destrucción de lo presente (del hombre, la sociedad, la cultura, etc.), articulándose desde el resentimiento (malinterpretándose la metafísica y los enunciados del materialismo dialéctico e histórico), para exigir a la postre a las bases sociales la renuncia de la realidad y seguir los dictados mesiánicos de los líderes (cf. artículos de Marx en DFJ, de Lenin en *Iskra*, o de Castro en *Granma*). En consecuencia, la utopía ya no es el modelo a seguir y alcanzar, sino los dictados convenientes de quienes pretenden llegar y mantenerse en el poder. Ideológicamente, se articula nutriendo un malestar social, y alentando un victimismo revanchista. De este modo, una vez ha calado la utopía ideológica, se impide el libre desarrollo de la autonomía individual, en pro de una seguridad e igualdad colectiva (primando el supuesto bienestar dado frente a felicidad personal buscada). Este autor acometió tiempo atrás otro planteamiento actual de utopía, como los *no-lugares* (clónicos y de tránsito), donde no se desea estar y que, sin embargo, son requeridos para llegar al destino pretendido (más bien, impuesto por el sistema), como son los ascensores, las estaciones de autobús o tren, los aeropuertos, etc. Además de las utopías, existen las *distopías*, *dorotopías*, et. al. Frente a todas estas expresiones, desde el humanismo (máxime el hispánico) se aboga por la realidad con *ilusión*: sin perder contacto con el mundo y la cultura, se trata de buscar la felicidad, a través de una luz guía de las vocaciones (cada uno la suya e interconectadas todas), para lograr la mejor versión posible de la imagen referente de la perfección. Sánchez-Bayón, *Humanismo Iberoamericano. – Filosofía Político-Jurídica Glocal. – Renovación de la Filosofía*.

4 Se insiste en que la *globalización* resulta un concepto complejo y difuso, de proceso de apertura mundial gracias a las TIC (cf. nota 2), y no un resultado uniforme y completo frente al que posicionarse

Este artículo se dedica, por tanto, a abordar temas tales como: la incertidumbre de la globalización, sus crisis⁵ y su gobernanza (gobierno *glocal*, vid.

a favor o en contra (cf. nota 7). Para entender mejor dicha noción, es necesario ponerla en relación con otras afines, como son: a) *glocalización*: proceso de adaptación local frente a la globalización (“pensar global, actuar local”); b) *anti-globalización*: movimientos anti-sistema (consolidación tras protestas de Seattle en 1999); c) *mundialización*: expresión francesa para referir internacionalización de mercados (mercado-mundo); d) *aldea global*: espíritu de San Francisco (Carta de la ONU, 1945: cap. VIII Acuerdos regionales, art. 52 sobre red de organizaciones internacionales); e) *fábrica global*: una economía real a escala planetaria dirigida por la *Organización Mundial del Comercio*-OMC, la *Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico*-OCDE, la *Unión Europea*-UE, el *Mercado del Sur-MERCOSUR*, el *Área de Libre Comercio de las Américas*-ALCA, los *Tratados de Libre Comercio*-Tlc(s), etc.; f) *Las Vegas global*: un mundo financiero de agentes de bolsa y supervisado por los Bancos Centrales y el Grupo Banco Mundial, con el *Fondo Monetario Internacional*-FMI; g) *polis global*: un amago de gobernabilidad mundial sin gobierno concentrado, sino por medio de una red de organizaciones internacionales y foros mundiales; h) *apartheid global*: pues la tríada Asia-Pacífico, Europa-Occidental y América del Norte, sustentan el poder y el resto del mundo es dependiente –incluso, dentro de estos entornos las desigualdades son grandes y variadas–; et al. Sánchez-Bayón, *Humanismo Iberoamericano. – Filosofía Político-Jurídica Glocal. – Renovación de la Filosofía*.

5 La noción de crisis nace en el Mediterráneo, pues el término proviene del latín *crisis* (previamente del griego κρῖσις), y apela a la ruptura de tendencia, así como, a la coyuntura de cambios de una organización. La conciencia de crisis es algo inherente al devenir histórico de Occidente –tal como su propia denominación refleja, pues significa ocaso (para un despertar más vigoroso)–; téngase en cuenta que cada episodio acaecido ha supuesto una oportunidad de corrección en la marcha de su progreso –de ahí la inherente confianza occidental, confundiendo la expectativa con el futuro–. Las crisis más importantes han tenido lugar cuando se ha abierto/ampliado el mundo conocido (de la *ekumene* a la *cristiandad*, de ahí, cruzando el Atlántico, dando lugar al *novus orbi* hispánico y, finalmente, el *Occidente* actual). Ello ha generado gran incertidumbre y la necesidad de redefinir objetivos y fines, clarificándolos no sólo para los propios sino también para los nuevos pueblos y espacios. El caso es que, con la predominancia anglosajona desde finales de la Modernidad y comienzos de la Contemporaneidad –autoproclamándose líderes occidentales–, los parámetros de resolución de las crisis han sido los utilitaristas y consecuencialistas tendentes al éxito y beneficio, pero que hoy ya no son viables, pues no cabe un abordaje únicamente técnico de la crisis, al tratarse de algo más profundo y complejo. El meollo de la cuestión radica en el hecho diferencial de la crisis actual, sobre la que también se ha advertido que cada vez va a ser más acelerada y redundante en nuestra realidad (volviéndose *líquida*, *de riesgo*, *difusa*, etc., Sánchez-Bayón, *Humanismo Iberoamericano. – Filosofía Político-Jurídica Glocal. – Renovación de la Filosofía*); ello se debe al periodo de transición que se vive (entre la agonía del tiempo del Estado-nación y el nacimiento de la aldea-global). Ahora bien, ¿por qué la crisis actual es diferente y por qué las respuestas del humanismo encajan mejor para su resolución? Efectivamente, la crisis actual es distinta, pues a diferencia de otras pretéritas, ésta no es única ni uniforme, ni se debe a una negatividad (una decisión mala, cf. supra): hoy vivimos una crisis múltiple (v.g. económica, energética, laboral, ecológica), que arranca desde la década de 1970, y aunque se ha intentado parchear, persiste pues no parece que la solución pueda ser sincrónica, sino que requiere de cierto diferimiento, para que madure en nuevo tipo de pensamiento holístico –como el de *religazón* que aquí se propone, cf. supra–. Ahondándose en la cuestión, la presente crisis no tiene su origen en negatividades, como aquellas decisiones despóticas de dirigentes o las debidas a catástrofes naturales, sino que nace de positivities, como fuera el intento de que las máquinas sustituyeran a los hombres en su trabajo mecánico –tan alienante–, y sin embargo, se ocasionó con ello una escasez (por un consumo insostenible de energía y materias primas), así como una exclusión (por un paro creciente afectando sobre todo a jóvenes, mujeres y trabajadores no-cualificados). Y sobre todo, la actual crisis se debe y se intensifica por la desorientación social, dado el pensamiento débil e híbrido posmoderno, falto de orientación y criterios de toma de decisión (o sea, excesivo en estética y nimio en ética, cf. supra).

supra) en la transición en curso y posteriormente; la reapertura de la cuestión identitaria y la revitalización religiosa, con el correspondiente despertar de los actores de la sociedad civil; todo lo tocante a las principales esferas sociales y su sistema relacional (o sea, la nave social); la problemática relativa al ocaso del Estado-nación y por ende de su bienestar y su activismo *ultra vires*; las múltiples posibilidades que ofrece la religión en la actualidad, al ser vínculo trascendental, cuyas manifestaciones pueden ser en forma de factor y esfera social, constructo condensador del imaginario colectivo y su capital simbólico, metámero de la realidad social, etc.

Si se atiende a las reflexiones críticas que aquí se plantean, a modo de indicaciones para guiarse por las bravas aguas de la posglobalización (de las que faltan aún cartografías seguras, como pasara tiempo atrás en otros procesos de transformación del mundo conocido, v.g. *rutas de las Indias, descubrimiento de América*); entonces, se estará en disposición de ir más allá y problematizar (vid. siguiente epígrafe) ya no sobre el camino, sino sobre el destino de la nave social: ¿se llegará a la anhelada sociedad del conocimiento de personas libres (con un sentido vital propio) o sólo del tecno-consumo global de sociedades masa (con su riesgo oncológico de pérdida de sentido y replicación para el sostenimiento del sistema)? A la postre, de cómo se transite la salida de la globalización y la llegada a puerto (o no), así se sabrá si se ha evolucionado (*civilización tipo I*), involucionado (v.g. *entropía, armagedón, oncología*), o simplemente se ha mutando (¿a qué?). Sírvase entonces a conocer y reflexionar todos los conceptos planteados.

II. PROBLEMAS POSGLOBALIZATORIOS: DE LA GOBERNANZA Y LA RELIGIÓN EN CONEXIÓN CON EL RESTO DE ESFERAS SOCIALES

Cuando aquí se alude a *problema*, no se trata en su sentido más reciente y aún dominante, heredado del influjo ideológico (del socialismo y del nacionalismo, sobre todo), propiciado por los bárbaros nórdicos y anglosajones decimonónicos, quienes entendían por tal un conflicto (una tensión avocada al choque y la subversión –por ser un intento de racionalización de un resentimiento, a proyectar sobre otro y requirente de una compensación–). Desde estas páginas se pretende recuperar su significado humanista original, de preocupación, preparatoria para la comunicación con el prójimo: se trata de una predisposición a la reflexión crítica y sensata posibilitadora de un tratamiento adelantado a la previsible crisis (*pro*: a favor y antes de, *blema*: cuestión, o sea, preocupación o previsión –incluso, prospectiva de lo que está en curso–), de modo que cuando tuviera lugar tal crisis se estuviera ya listo para su superación y armonización

con la realidad integradora. Pues bien, uno de esos problemas cíclicos y reactualizado hoy es el de la identidad. Se trata de una ficción cultural necesaria para garantizar la vida en común, pues de manera natural, ningún ser vivo es idéntico, ni siquiera a sí mismo (porque se evoluciona, v.g. nadie es igual de niño, adulto o anciano), y menos aún con respecto a los demás (por ende, no lo son tampoco las comunidades que integran a las personas). Justo por eso hay que crear una serie de rasgos aglutinantes de un colectivo, además de aquellos diferenciadores con respecto a los otros. Para ello se cuenta con otros artificios, como la mentalidad, los códigos comunicativos, los símbolos y ritos, etc. Por tanto, en un tiempo confuso como el presente (*líquido, de riesgo, difuso*, etc.), de tránsito entre una época que agoniza y otra que despierta, donde se van extinguiendo las reglas e instituciones tradicionales, pero no terminan de llegar las nuevas, justo por eso, para que el hombre no se diluya en un mundo a su alcance, no preocupan tanto las cuestiones técnico-profesionales (de modelos caducos), sino aquellas emocionales, acerca de los vínculos: urge dar respuesta al imperativo de la sociabilidad humana (necesitamos de otros para sobrevivir y prosperar, aunque ello traiga consigo otras tensiones, que se dirimen con artificios como la identidad). En tal sentido, se entenderá la revitalización actual de la religión, por ayudar en la gestión de la identidad y los otros instrumentos relacionados citados. Ahora bien, antes de profundizar en la materia, permítase seguir un poco más con las consideraciones preliminares.

Permita el lector que plantee la cuestión de modo metafórico: la *nave social*. Todo empieza con el dilema generacional: cada generación tiene sus retos y responsabilidades sociales, entre los que destaca el recibir un capital simbólico, plasmado en unas reglas e instituciones (para facilitar la convivencia), y asumir así el compromiso tácito de mejorar y transmitir todo ello a su relevo. Pero, ¿qué pasaría si coincide una gran crisis de cambio de ciclo, incluso de gran periodo histórico, y la generación en el poder vive en la inmanencia? Sería como una gran nave, espléndida tiempo atrás y hoy decadente (precisando de importantes reparaciones y mejoras), que se halla en mitad del mar, durante una feroz tormenta, y cuyos tripulantes han adoptado tres actitudes: a) achicar el agua e intentar tapar los boquetes por donde entra; b) ayudar al mar a hundir la nave – porque es gente que desprecia la nave recibida, quiere otra (en la que ocupe un lugar sobresaliente) y siempre se pone del lado del que considera el más fuerte–; c) simplemente, esperar a ver qué pasa. Pues bien, dicha nave es la sociedad, y mientras no se tenga claro un plan de gobernanza (gobierno glocal, vid. supra), gestionando correctamente sus grandes esferas sociales (donde se generan y gestionan las reglas e instituciones), para hacer frente al riesgo de la *entropía* (colapso por falta de interacción), de *armagedón* (sobreacción conducente al

conflicto destructor), y/o de *oncología social* (la sociedad masa de consumo deshumanizada)⁶ –o sea, de la amenaza constante del naufragio social–, entonces, no será posible el transitar a la anhelada sociedad del conocimiento, produciéndose en su lugar el eterno retorno o la maldición de Sísifo: declive civilizatorio, para que otra emergente cultura, más bárbara pero vigorosa, tome el relevo, mientras se repiten errores parecidos. Ahora bien, se está aún en disposición de actuar, y desde este trabajo se ofrece una modesta contribución, llamándose a la reflexión crítica y la refundamentación *epistemológica* (sus teorías y formas), *ontológica* (sus elementos y articulaciones) y *axiológica* (sus valores, medios y fines) de nuestra realidad social, sus esferas, y las reglas e instituciones en curso. Sobre todo, se pone en cuestionamiento la noción que se viene usando de la *gobernanza* y la *governabilidad*, para reconducirla a la idea original de *gobierno* (incluida *administración*) –o sea, ¿hoy en día se tiene claro cuál es y cómo funciona el timón de la nave social?–. En consecuencia, se critica también el papel activista –(mucho) más allá de la prestación: *(plus) ultra vires*–, del caduco *Estado-nación* (y su supuesto bienestar), para plantear otras opciones de organización política posglobalización (como la red de redes de las organizaciones internacionales, junto con los foros sociales). Y sobre todo, se desmontan velos de confusión (inferencias, imposturas y falacias –sembradas, por el relativismo, la corrección política, el cientificismo, el pensamiento débil, etc.) acerca de las grandes esferas sociales (v.g. religión, política, derecho, economía) y sus relaciones (¿armonización, uniformización o unificación?; vía asimilación, mestizaje, etc.).

III. PLANTEAMIENTO GENERAL Y SUS IDEAS CLAVE A DEBATE

Hace tiempo que la humanidad se adentró en la globalización⁷, haciéndolo bravamente. Incluso, de manera algo temeraria e inconsciente, al menos en sus inicios, en los prósperos años 90 (del s. XX). De ahí que, tras décadas de tránsito, hacia un nuevo milenio y un nuevo estadio civilizatorio, con las crisis de un

6 La oncología social es el riesgo de pérdida de sentido, pues al haber conferido el hombre sus mejores atributos al sistema social del Nuevo régimen, a la postre puede quedar alienado el ser humano, perdiendo su sentido vital y convirtiéndose en pieza de recambio del mismo sistema, que le diseña su vida, orientándola a un consumismo de sociedad masa: como las células de cualquier organismo complejo, se especializan, sin embargo, en el momento en que dejan de diferenciarse y tener sentido, simplemente proceden a replicarse tumoralmente. Sánchez-Bayón, *Humanismo Iberoamericano. – Filosofía Político-Jurídica Glocal. – Renovación de la Filosofía*.

7 “Ni apocalípticos, ni integrados” afirmaban ya en la segunda mitad del s. XX autores como Eco y Bobbio (quienes problematizaban ya sobre las crisis en ciernes, dado el final ciclo previsible), para referirse al proceso de cambio que se avecinaba y finalmente se bautizó como la *globalización*, cf. nota 2 y 4.

mundo que se deja atrás, así como otras variaciones y mutaciones en curso, todo ello urge a revisar intelectualmente los paradigmas (cómo se percibe y gestiona la realidad social), además de reconocer el terreno que se pisa (no vaya a ser que sean arenas movedizas). Por tanto, ahora que la posglobalización o salida de la misma está en ciernes, la humanidad se halla en un *punto crucial* –de no retorno–, lo que requiere de un re-examen de las cartografías disponibles, junto con una retirada de velos de confusión, así como un ejercicio de reflexión crítica de fundamentos: hay que clarificar las “instrucciones de uso”. Dichas instrucciones no consisten en una sencilla fórmula, ni en un girar de llave o manecilla en busca de una combinación secreta (v.g. *siete veces a la derecha, ocho a la izquierda y, nuevamente, doce* –como número cabalístico de perfección– *a la derecha*): no existe caja fuerte alguna que contenga el libro de instrucciones del mundo posglobalizado, y menos aún que asegure la consecución de la anhelada sociedad del conocimiento o *civilización tipo I*⁸. Las instrucciones que aquí se ofrecen son tan básicas como inherentes al humanismo (un tipo de pensamiento que pone en el centro de todo al hombre y su felicidad): se alude al recurso de la *epojé* (suspensión del juicio o reflexión crítica de lo establecido), la *mayéutica* (cuestionarse todo hasta llegar a su esencia) y la *especulación* (analizar y comparar, planteando alternativas, desvelándose así las conexiones ocultas). Para ello, se plantea al lector una invitación continua a la reflexión crítica y dialogada –ni de tendencia *apocalíptica ni integrada*, vid. supra–, ofreciéndosele una suerte de mapa y brújula intelectual para reubicarse y guiarse en el tránsito por la cambiante realidad social mundial en curso –se espera resulte ya culminante: según la *tradición occidental sagrada o judeocristiana*, el *pueblo elegido* transitó por el desierto cincuenta años hasta llegar a la *tierra prometida*; si se sigue así, cerca están los coetáneos para alcanzar su anhelada *sociedad del conocimiento*–.

Haciéndose gala de las técnicas humanistas citadas: ¿cuáles son esos fundamentos a revisar? Lamentablemente, no es posible el acometer un sesudo y exhaustivo estudio de los planteamientos cimentadores del paradigma posglobalizador, no al menos en este texto. Muy a pesar de este autor, dada la limitación material natural que supone un artículo, sólo cabe el ofrecer aquí una síntesis nimia, a modo de avance de la monografía en ciernes –presumiblemente, a publicar antes de un año–, de modo que se brinde al lector un glosario crítico,

8 Se alude a la hipótesis del astrofísico soviético Kardashev (insigne miembro de la *Academia de Ciencias de la URSS*), según la cual, en cuanto se asuma la interdependencia solidaria mundial, entonces, se habrá alcanzado el rango de *civilización tipo I*, que es aquella capaz de actuar planetariamente. Las *civilizaciones tipo II*, son las que logran operar a lo largo de su sistema solar. Las *tipo III*, son aquellas que disponen de cobertura en toda su galaxia. Sánchez-Bayón, *Humanismo Iberoamericano*. – *Filosofía Político-Jurídica Glocal*. – *Renovación de la Filosofía*.

sin artificios científico-académicos ni técnico-profesionales, ya que los mismos, en caso de ser necesarios, se recogen con detalle y rigor en la aludida monografía. Luego, de manera resolutive y expeditiva se ofrece un avance, en forma de pentaedro intelectual, o sea, un prisma a través del cual observar la voluble realidad social –tal como metafóricamente se suele decir–, cuyas aristas no dejarán indiferente al lector: (1) la primera cara (la base) se corresponde con la problemática de la globalización, sus crisis y su gobernanza en la transición en curso y posteriormente. (2) La segunda cara (uno de los laterales adyacentes visibles), se corresponde con la reapertura de la cuestión identitaria y la revitalización religiosa, impulsándose todo ello por el despertar de los actores de la sociedad civil. (3) la tercer cara (el otro lateral adyacente visible), muestra todo lo tocante a las principales esferas sociales y su sistema relacional (o sea, la nave social). (4) la cuarta cara (el lateral adyacente oculta), da cabida a toda la problemática relativa al ocaso del Estado-nación y por ende de su bienestar y su activismo *ultra vires*. (5) la quinta cara (la tapa), relativa a las múltiples posibilidades que ofrece la religión en la actualidad, ya sin velos (v.g. *laicismo*), presentándose como el vínculo trascendental, cuyas manifestaciones pueden ser en forma de factor y esfera social, constructo condensador del imaginario colectivo y su capital simbólico, metámero de la realidad social, etc.

a) La base del prisma y sustento de la reflexión crítica es lo tocante a la problemática de la globalización, sus crisis y su gobernanza en la transición en curso y posteriormente. Eso significa: (1) tener claro que la globalización es un proceso más de apertura civilizatoria, en el que no sólo se encuentran culturas, sino que además lo hacen en tiempo real (gracias a las TIC); (2) toda apertura civilizatoria puede conducir al crecimiento o declive, según se gestione el encuentro cultural, que a su vez puede comportar conflicto o colaboración, por lo que resulta crucial el encontrar reglas e instituciones de cooperación pacífica y orientada al bien común –lo que implica, al menos, el reconocimiento del prójimo–; (3) se trata de un proceso de tránsito (entre una época que agoniza, dominada por el Estado-nación, y otra que emerge, tendente a la aldea global), que se está completando (de su fase de *globalización 3.0* y su traslación posglobalizatoria: ¿hacia la sociedad del conocimiento y civilización tipo I o hacia la *entropía/armagedón/oncología social*?); (4) nunca ha sido un conglomerado (uniforme y acabado), diseñado y dirigido por una sola potencia, respecto del cual sólo cupiera el posicionamiento a favor o en contra (*apocalípticos v. integrados*), sino que su complejidad urge de la participación de todos, especialmente, en su recta final (la posglobalización); (5) para lograr el tránsito posglobalizatorio se requiere de una revisión de conceptos –en el sentido

*revolucionario copernicano*⁹, como son la *gobernanza* y la *governabilidad*¹⁰, de modo que a la postre se pueda recuperar la noción originaria de gobierno (κυβερνάω/*kybernan/gubernatio*: conducción de una nave), y definirla en términos *glocales*: ¿qué tipo de organización política se requiere para alcanzar con éxito la sociedad del conocimiento? (para contestar a tal cuestión, previamente es necesario tener claro cuáles son las principales esferas sociales que afectan a la conducción de la *nave social*, vid. supra).

b) Una cara lateral adyacente visible del prisma, es la corresponde a la reapertura de la cuestión identitaria y la revitalización religiosa, con el despertar de la sociedad civil. Con la globalización, ha entrado en crisis el mundo delimitado y seguro, dominado por el Estado-nación, por lo que ya no vale corregir las vigentes crisis con respuestas racionales de tipo técnico-profesional¹¹, sino que previamente urge el redefinir lo emocional que articula lo social (v.g. identidad, solidaridad, mentalidad): frente a las fuerzas centrífugas del *pequeño mundo* resultante de la globalización, las fuerzas centrípetas empujan al ser humano a determinar con qué colectivo identificarse. Téngase en cuenta que la identidad –como ya se ha mencionado–, es un constructo cultural¹², necesario para la

9 Tanto para los Clásicos como para los Modernos, la noción de revolución guarda relación con los ciclos y sus crisis, por lo que la misma tiene lugar cuando se aceleran los acontecimientos en el cierre de un ciclo y apertura de otro. En el sentido copernicano, además, significa el volver al momento previo de la desviación del conocimiento (volver al origen del ciclo, para abrir otro, sin confusiones). Sin embargo, para los contemporáneos (con vocación de posmodernos), se confunde la noción de revolución para conferir un significado distinto: trasgresión violenta para ir más allá, a un estadio ignoto.

10 Se trata de nociones difusas, polisémicas y polémicas –incluso, muy confundidas entre sí–. Ambas voces son traducciones descontextualizadas del inglés: *governance* (gobernanza o relaciones de poder entre el Estado-nación y los demás actores sociales, v.g. organizaciones internacionales, empresas multinacionales, ONGs) y *governability* (governabilidad o condiciones para un buen gobierno, o sea, participativo y eficiente en su gestión). Alcanzaron gran éxito con la globalización, pues se trata de fórmulas para reinventar el papel del Estado-nación en las relaciones de poder tanto internacional como localmente, en lo público y lo privado, etc. Sendas concepciones vuelven a confundir política y economía, como ya se hiciera para el diseño del Estado de bienestar posterior a la *II Guerra Mundial* (al ser el Estado-nación el único sujeto con suficiente músculo como para reactivar las economías devastadas con la guerra); cf. *la cuarta cara lateral adyacente oculta*.

11 Geométricamente hablando, se ha pasado de un mundo rígido de cuadrados, como eran las esferas dominadas por el Estado-nación y su proteccionismo de fronteras bien definidas, a un mundo de círculos borrosos, como es el de las comunidades diversas de la aldea global.

12 Resulta difícil probar una identidad social natural, pues cada comunidad tiene sus singularidades y va evolucionando, al igual que lo hacen sus integrantes. Ni siquiera un ser humano es idéntico a sí mismo con el paso del tiempo: poco tiene que ver el niño del que se parte, con el adulto que se llega a ser, o con el anciano que finalmente resulta. Sin embargo, existen y son muy relevantes las identidades sociales para asegurar la convivencia. La identidad, además, permite fijar unos límites definitorios: dónde termina el “yo” y/o el “nosotros”, y dónde comienza el “otro(os)” –el problema de confusión se da cuando se intenta hacer pasar dicha identidad (integradora para dentro y diferenciadora para fuera), como algo innato e inmutable, justificador de jerarquías y discriminaciones–. En consecuencia, para facilitar las relaciones sociales, además de las herramientas racionales (v.g. la justicia del derecho, el bien común de la política, el bienestar de la economía), también se requieren otras emocionales como

gestión de sociedades, especialmente aquellas de multitudes diversas, que requieren de vínculos para facilitar las interacciones y consolidar las instituciones socializadoras. Luego, la identidad posibilita un sistema de lazos empáticos favorecedores de las interacciones (basados en la presunción de similitud y confianza), que según su nivel de complejidad en su desarrollo, bien se terminará dando lugar a propuestas cada vez más sofisticadas de imaginarios sociales compartidos, con otros elementos relacionados con la identidad, como es la mentalidad, los símbolos y ritos, los códigos comunicativos, etc. Todo ello genera lealtades grupales que, en contraste con otras gentes, cabe denominar *lato sensu* idiosincrasia o singularidad identitaria. Pero se insiste en que, tanto lo que aparentemente une a una sociedad y la distingue de otras, es fruto de producción cultural: cómo se ha ido percibiendo y gestionando los elementos naturales influyentes, transformándolos y transmitiéndolos entre generaciones; de esta manera, se genera un capital simbólico propio, que ha de trascender, y es ahí donde entra en juego la religión: se trata del vehículo adecuado para condensar el capital social, resolver los problemas identitarios, etc. Se entenderá así el despertar religioso desde la sociedad civil que se ha producido con la globalización –máxime con la difuminación del Estado-nación, que durante los dos últimos siglos ha pretendido tutelar la cuestión–. La cuestión se aclara mejor en las siguientes caras del prisma (vid. *cara oculta* y *tapa*).

c) La otra cara lateral adyacente visible, que muestra todo lo tocante a las principales esferas sociales y su sistema relacional. Para poder observar y entender lo que esta cara del prisma refleja, resulta imprescindible partir de una premisa, como es: el hombre es sociable por naturaleza (*zoon politikon kun logoi* [animal político con lenguaje/racionalidad]), pues es el único ser vivo superior que no se agrupa para sobrevivir, sino para prosperar; sin embargo, su sociabilidad, también puede ser foco de conflicto, de ahí que necesite dotarse de unas reglas e instituciones que vehiculicen las relaciones sociales, haciéndolas asequibles y sostenibles (*ubi homini ibi societas, ubi societas ibi ius* [allá donde esté el hombre, habrá sociedad; allí donde haya sociedad, habrá ordenación/derecho]). Para visualizar mejor lo que se alude en este punto, imagínese la sociedad, como una nave: para cruzar los mares del progreso (profanando y sometiendo así a la naturaleza), los hombres han construido naves. Para dar impulso a dichas naves, se ha requerido de un timón y de remos (que son la metáfora del poder), pues se ha comprobado, que se avanzaba mejor y más rápido cuando se ha dispuesto de mayor variedad de los mismos y bien diferenciados

la identidad para la solidaridad: ¿cómo vincular a diversos seres humanos en un mismo proyecto social que garantice la pacífica y próspera convivencia? ¿Cómo se compensan los esfuerzos a favor de dicha convivencia?

(permitiendo maniobrar y dirigir con precisión la nave social). Originalmente sólo había un timón-remo, pues el poder resultaba unitario, pero a medida que las sociedades se volvieron más complejas, eclosionó dicho poder, dando lugar a diversas esferas sociales, con sus fuentes normativas, o sea, con sus remos propios. En Occidente el primer remo en deslindarse fue *fas* (las normas religiosas, de las que luego vendrán también las ético-morales), seguido de *mos* (las normas socio-políticas, más tarde divididas en normas privadas o usos y costumbres, y normas públicas o políticas), más el *ius* (las normas jurídicas, de las que se desprenderán luego las del resto de esferas sociales, como la economía), etc. De tal suerte, el poder se irradió en círculos concéntricos, cuyo epicentro era la conciencia humana, fijándose los imperativos categóricos para informar su toma de decisiones en sociedad; de este modo surgieron las principales esferas sociales, en las que los seres humanos jugamos diversos papeles, y según el peso de los objetivos pretendidos, así pesa más el cumplimiento de unas normas sobre otras. En consecuencia, el timón es hoy la soberanía, que radica en el pueblo (como suma de personas libres y autónomas, que voluntariamente deciden convivir y colaborar para prosperar), sólo que se cede temporalmente su manejo a profesionales de la conducción, como son los políticos-representantes. Las esferas sociales y sus remos son: a) la religión, que persigue la salvación, clarificando identidades y solidaridades; b) la política, que busca la domesticación del poder, a ser posible, orientándolo hacia formas de gobierno democráticas; c) el derecho, que pretende la ordenación social justa; d) la economía, que pretende mostrar cómo generar, administrar y consumir los bienes y servicios, de modo que se aumente el bienestar social, et al. Por tanto, todas las esferas son necesarias y permiten resolver sus propios problemas, lo que redundaría en un mayor progreso social en conjunto; ahora bien, cuando el Estado-nación decimonónico, en especial su variante europeo-continental, en vez de seguir un proceso de separación de esferas, fomentó uno de independencia de las mismas, lo que condujo a: a) una desconexión de normas sociales, provocando conflictos entre las mismas y tensiones sociales (cristaliza la objeción de conciencia, como conflicto entre la legislación estatal y las normas comunitarias religiosas o las ético-morales de cada cual, además de intensificarse las revueltas urbanas y darse inicio al fenómeno contemporáneo del terrorismo); b) una falta de sistema de frenos y contrapesos, pues frente al equilibrio de la separación, la independencia de esferas daba lugar a expansiones desmedidas (por falta del control mutuo entre esferas); c) un intento de sobredimensión de la política, pues con la ideología, se intentó invadir el derecho, la economía y la religión, causando inoperancia, y sobre todo un grave desprestigio de la esfera política (con la aparición de los nacionalismos como una desnaturalizada religión civil, una economía del pobrismo –en la que pesa la distribución, quitándole al rico, sin

generar riqueza–, etc.); d) un envite constante de supresión de la esfera religiosa (para ser copada por la política –pasada por la ideología–), argumentándose que la misma sólo corresponde al ámbito de lo privado, habiéndose de limitar a la conciencia personal de cada cual –ergo, probándose así un desconocimiento de lo que es la religión y las esferas sociales–, et al.

d) La cuarta cara lateral adyacente oculta, da cabida a toda la problemática relativa al ocaso del Estado-nación y por ende de su bienestar y su activismo *ultra vires*. En la oscuridad de esta cara se oculta el porqué del *hiperdesarrollo* hasta la *atrofia* del Estado, pretendiendo la injerencia y monopolio en las diversas esferas sociales (v.g. Derecho, Política, religión). Recuerde el lector que la voz Estado, como sinónimo de organización política moderna y racional, es un cultismo que autores como Maquiavelo consagran en el s. XV. Arranca eso sí como Estado-dinástico, en manos de familias reales –*cuius regio, eius religio* [de quien es el reino, es la religión]: causa de las guerras de religiones, por motivos políticos–, hasta que en el s. XIX se convierte en el Estado-nación conocido hasta la fecha¹³. Es en dicha transformación decimonónica cuando el Estado pasa de ser de mínimos (garante de la seguridad y defensa, la diplomacia, los pesos, medidas y monedas, etc.) y abstencionista (dejando a la sociedad civil que consolide el tránsito al Nuevo régimen, dejando atrás el mundo feudal y estamental), a convertirse en un Estado intervencionista (dando cobertura a aquellos sectores de población nueva, fruto de la explosión demográfica resultante de las revoluciones industriales, que permitieron un aumento de la producción de alimentos y su mejor conservación). Dicha intervención comienza sustituyendo a los actores prestatarios de entonces, como eran las confesiones, que ofrecían servicios sociales de beneficencia, educación, salud, vivienda, etc. Para ello se acometen diversas políticas públicas, desde las desamortizaciones hasta la construcción de redes estatales de colegios, universidades, hospitales, etc. Así, el Estado sale de su esfera social, como es la política, para entrar en conflicto con la religión, y procurar el monopolio del derecho y la economía, mediante acciones proteccionistas –con la construcción del Estado de bienestar, no sólo es la religión de quién tiene el poder, también lo es el derecho, la economía, etc.–. Pronto se pasa del Estado benefactor decimonónico (que presta los antiguos servicios de las confesiones y cubre contingencias mediante seguros), a un Estado asistencial de entreguerras (que presta diversidad de servicios de integración social para aquellas minorías en riesgo de exclusión social), para llegar finalmente a un Estado de bienestar de recuperación posterior

13 Antonio Sánchez-Bayón, *La Modernidad sin prejuicios* (3 vols., Madrid, Delta, 2008-13).

a la II Guerra Mundial¹⁴, de ahí que se le confiera una concepción casi taumática y tautológica: en un excesivo voluntarismo y activismo¹⁵, se cree que el Estado puede asumir casi cualquier servicio, no teniendo límites su desarrollo – de ahí la expresión *ultra vires*: más allá de sus competencias, vulnerándose el contrato social, pues no ha de financiarse en los presupuestos aquellas funciones no pactadas previamente–. Ciertamente es que en una devastada Europa de posguerra sólo el Estado posee músculo para reactivar la economía y ofrecer bienestar a sus ciudadanos, por lo que se admite la confusión de la política y la economía, con la ayuda del derecho, generándose una *hiperregulación atrofica* (vid. inicio de epígrafe), cada vez más técnica e incomprensible para el ciudadano medio, de ahí que para su cumplida observación se volviera cada vez más coactiva y sancionadora. Tal es el desarrollo del Estado de bienestar, habiendo de prestar servicios a una de las generaciones más numerosas de la historia, como es la de los *baby-boomers* (los nacidos tras la posguerra), que finalmente se hace presente el principio económico acerca de que los recursos son limitados y las necesidades ilimitadas, pero ¿cómo reducir el Estado de bienestar sin disminuir el bienestar del Estado? Una posible solución, que ha traído consigo la globalización y el despertar de la sociedad civil, es la de trasladar la prestación de servicios a otros actores sociales, como bien pueden ser la confesiones (a través de su voluntariado cualificado). Otra de las consideraciones que ha aportado la globalización al respecto (sobre el bienestar ciudadano), es la relativa a la gobernanza o gobierno glocal (vid. infra), pues si el modelo más factible, conforme al *espíritu de San Francisco*¹⁶, ha sido la red de redes de organizaciones internacionales, éstas no han de continuar con el referente actual de la *Organización de Naciones Unidas* (ONU), mientras no se produzcan las reformas necesarias: el riesgo del vigente modelo está en su falta de democratización y el excesivo peso dado a los Estados-nación. Urge que desaparezcan los cinco miembros permanentes con derecho de veto en el Consejo de Seguridad, pues además de

14 Pese a la inferencia extendida, de que el Estado de bienestar es fruto de la socialdemocracia nórdica en los años 70 –pese a la propaganda soviética de los años 60, tildando la construcción del Estado de bienestar como el intento burgués de salvar el capitalismo en sus estertores–. No obstante, procede su formulación y prototípica implementación del mundo anglosajón: partiéndose de las políticas asistenciales del *New Deal* de Roosevelt, en el *Reino Unido de la Gran Bretaña* (UK) son clave las aportaciones de dos aristócratas y liberales –aunque parezca un oxímoron (inteligible al estudiar su conversión ulterior hacia la socialdemocracia–, como son Lord Beveridge (militante del *Partido Liberal*) y sus informes, y Lord Keynes (declarado liberal, al menos mientras formó parte del *Círculo Bloomsbury*) y sus teorías económicas intervencionistas.

15 Se alude al fenómeno por el cual los políticos llegan a retorcer las palabras de las leyes para que expresen a la postre sus intereses y creencias personales –desnaturalizándose la legislación, que ha de ser general y para el bien común–.

16 Antonio Sánchez-Bayón, *Introducción al Derecho Comparado y Global* (Madrid, Delta, 2011). – *Sistema de Derecho Comparado y Global* (Valencia, Tirant Lo Blanch, 2012).

injusto¹⁷, todos ellos tienen vocación de potencias internacionales (lo que provoca tensión entre sí y con los demás). Igualmente, ha de exigirse a los miembros y otros integrantes especiales (sean Estados, otras organizaciones internacionales, movimientos de liberación, pueblos, etc.), el cumplimiento de unos niveles mínimos democráticos reales y de exigibilidad iushumanista. Mientras no se acometan las citadas reformas, se estará en un mundo anclado en el caduco paradigma de los Estados-nación –con la amenaza del *cisne negro* de otra guerra mundial¹⁸, impidiéndose el tránsito efectivo a la sociedad del conocimiento de la civilización tipo I (vid. infra).

e) La tapa o el otro lado del prisma, que es la cara relativa a las múltiples posibilidades que ofrece contemplar la religión en la actualidad. Sin velos ya (v.g. *opio popular*, *laicismo*), la religión se presenta como el vínculo trascendental¹⁹, cuyas manifestaciones pueden ser en forma de factor y esfera social (con sus reglas e instituciones propias), constructo condensador del imaginario colectivo y su capital simbólico (con sus mitos, roles, etc.), metámero de la realidad social (con sus cosmovisiones sintéticas, asequibles y sostenibles), etc. Pretender aclarar todo ello de manera telegráfica, posiblemente resulte contraproducente, por lo que se va a dedicar este punto a dos cuestiones cruciales: a) en sentido horizontal (cortocircuitando las relaciones entre esferas sociales), se van a aportar las claves para retirar los velos de confusión de dos

17 Resulta injusto, porque su legitimación nace de la fuerza, o sea, por ser los vencedores de la II Guerra Mundial. Además, se trata de algo incorrecto: dos desaparecieron, como el caso de China, sustituida por la *República Popular de China* (1971), y el de la URSS, por la *República Federal de Rusia* (1992); y otro caso, el de Francia, nunca fue potencia vencedora (la mitad de Francia fue invadida por los Nazis y la otra mitad, el Régimen de Vichy, pactó sumisión a los mismos), aunque se le permitió figurar como tal.

18 Para los europeos, los cisnes siempre habían sido blancos, hasta que llegaron a Oceanía y descubrieron algo posible aunque altamente improbable, como son los cisnes negros. Hoy en día, el cisne negro del Derecho Internacional, o mejor dicho, Derecho Global (Derecho Internacional fue una mala traducción al inglés del tradicional *ius gentium* o derecho de gentes/pueblos, que a su vez, los europeo-continentales redujeron a un Derecho estatal externo), radica la amenaza en su monopolio por unas pocas potencias y su recurso coactivo, provocándose el recelo del resto del mundo: el nuevo Derecho Global, generado en las *organizaciones internacionales* (OO.II.), viene determinado por los intereses de las principales potencias (que usan como testaferros de su geopolítica a las OO.II.), en vez de ser el resultado del encuentro de las diversas familias jurídicas del mundo; por tanto, la mayor parte de los Estados y demás actores globales sólo son meros receptores de un orden, con sus reglas e instituciones, donde no han participado, sino que les ha impuesto bajo amenaza, por lo que para ellos resulta más coactivo que racional (una suerte de imperialismo prolongado). Mientras no se cambie, permanece la amenaza –aparentemente improbable, pero sí muy posible– de una nueva guerra mundial: ese es el cisne negro de posglobalización. Sánchez-Bayón, *Sistema de Derecho Comparado y Global. – Filosofía político-jurídica glocal*.

19 La religión, como su etimología revela, es el vínculo estrecho con la divinidad, la comunidad, la tradición, etc. Se halla entre lo natural –incluso, tendente a lo sobrenatural– (como atributo humano, v.g. *pius homo*, *religatio*, *salutatis*), y lo cultural (factor y esfera social, con sus reglas e instituciones), sirviendo así para la forja idiosincrática; cf. ptos. previos.

falacias muy extendidas, tendentes a la polarización social y la violencia, como son el *opio popular* y el *laicismo*; b) en sentido vertical (facilitando la expansión de la esfera social de la religión), se va a plantear una síntesis de los postulados de la *inteligencia religiosa*.

– *La religión como opio popular y su exclusión social*: se trata de una mala metáfora –y sin embargo de gran éxito– atribuida a Marx²⁰, quien lo poco que sabe de la materia es por Feuerbach –por ende, de Hegel–²¹. Dicha metáfora responde a la moda entre los socialistas utópicos de pretender un nuevo catecismo social²², sin teología, pues Dios es sustituido por el partido, el cielo por el comunismo, las bienaventuranzas por el programa de la revolución, y el pan pasa del hombre en general al obrero en particular. Es curioso que quien dice defender los intereses del pueblo, constantemente lo desprecia, dando muestras de su elitismo: sólo requiere del pueblo para llegar al poder y reprimirlo luego (lo mismo pasa con Lenin, Mao, Castro, et al.). En definitiva, con una metáfora así, lo que se pretende es ningunear la religión, para proceder luego a suplantarla, apoderándose de su capital simbólico –además de intentar colonizar mentes y almas, como mejor hacen otros casos posteriores ya citados–.

– *El laicismo como liberación frente a la religión*: en Europa continental, máxime en Francia, la secularización moderna tarda en llegar, tomando forma con el tránsito del Estado-dinástico al Estado-nación (vid. infra). Quienes monopolizaban el poder entonces, bajo planteamientos tradicionales absolutistas, continúan haciéndolo luego desde discursos aparentemente opuestos (por efecto pendular). Así, el nuevo Estado-nación, pretende la monopolización de la religión, para gestionar la identidad nacional, a la vez que abre una contienda contra las religiones tradicionales: comienzan las desamortizaciones, confiscando los bienes eclesiásticos, y sometiendo al clero a su subsidio; se restringe la labor social de las confesiones, en especial la de educación y sanidad, pasando a

20 Aparece en su escrito *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, publicado en 1844 en su periódico autoeditado DFJ. En realidad se trata de un préstamo intelectual no citado de M. Hess, quien comparaba la religión con el opio, pero no para aturdir o embotar cabezas, sino para hacer más llevaderos los sufrimientos en la vida.

21 Marx poco sabe de la religión, como mucho del cristianismo (que es lo que estudian Feuerbach y Hegel, desde planteamientos panteístas ulteriores) –de su ascendencia judía ha renegado, hasta el punto de compartir una fobia de moda entonces, como es el anti-sionismo emergente–. Tanto es así, que tan pronto trata la religión como estructura (identificándola con una institución social más), o bien como superestructura (un elemento cultural clave).

22 Entre los socialistas utópicos destaca el francés Saint-Simon (con ayuda de su secretario Comte) y su *Catecismo de los industriales* de 1823 o su *Nuevo Cristianismo* de 1825. En tal sentido también se encuentran piezas similares en Proudhon o en Cabet, incluso en Owen, entre sus sermones durante la colonia utópica de *New Harmony*. Entre los últimos ejemplos de libelos postuladores de un nuevo catecismo para el proletariado cabe señalar el caso de Lafargue (el yerno de Marx).

prestarla el Estado gracias a los bienes confiscados; sustitución de la regulación religiosa sobre Derecho de familia, por la codificación civil (v.g. en Derecho matrimonial, donde se aludía al obispo se remite ahora al juez); etc. En dicho proceso surge un movimiento fuertemente anticlerical, como es el laicismo, extendiéndose del mundo francófono al mediterráneo en general a finales del s. XIX y comienzos del s. XX. Tal resulta su virulencia (v.g. quema de conventos e iglesias, tortura y asesinato de religiosos y sacerdotes), que no se recupera hasta después de la II Guerra Mundial, con el proceso de reconstrucción del “orgullo francés” por el recién creado *Ministerio de Cultura*. Ya no se habla de *laicismo*, sino de *laicidad* (*laïcité*), pues no se concibe más como un proceso, sino que se plantea como un nuevo estadio alcanzado, en el que la religión ha desaparecido como esfera social. En el caso español, se recibe tal reformulación a través del PSOE, siendo uno de sus abanderados el Profesor y Diputado Peces-Barba. Pese a haber sido uno de los redactores de la Constitución de 1978, no introduce el término laicidad, esperando a hacerlo con la interposición de un recurso de inconstitucionalidad (RI 68/82), frente a una Ley 48/81 de ascensos militares (por reconocer la figura tradicional del capellán castrense). Finalmente, el Tribunal Constitucional deniega el recurso, pero al hacerse eco de la terminología en la sentencia, desde entonces es aprovechado para definir dogmáticamente España como un Estado laico. Pues bien, etimológicamente, *λαϊκός/laikós* significa en griego *alguien del pueblo/lo popular* (o sea, el contrapoder civil o popular no establecido), por lo que un Estado no puede ser laico, ya que no existe un poder más oficial y establecido que él mismo. En añadidura, el intento de rescate de la laicidad incurre en el problema de su obligatoria adjetivización: laicidad positiva y negativa, neutral, etc. —cuando es necesario completar conceptos con adjetivos y adverbios, es que dichos conceptos no están claros y pueden ser foco de conflicto social, además de quedar al arbitrio interpretativo del poder de turno—. Frente a confusiones ideológicas, es preferible atender a soluciones históricamente experimentadas con éxito y de manera sostenible, como es la aconfesionalidad, ensayada y recogida constitucionalmente por primera vez en los *Estados Unidos de América* (EE.UU.): la *primera enmienda* (aprobada en 1791), tipifica la cuestión como primer derecho de los estadounidenses, haciéndolo mediante dos cláusulas (*establishment clause & free exercise clause*), de modo que la aconfesionalidad comprende tanto la no oficialidad de religión alguna, como la obligación de los poderes públicos de velar por el libre ejercicio de derechos de sus ciudadanos, removiendo obstáculos (algo parecido a lo que tipifica el art. 9 y 16 de la Constitución española de 1978). Tanto es así, que a diferencia de los modelos europeo-continental tendentes a planteamientos de laicidad, el Estado violenta la libertad y autonomía religiosa (obligando a declarar las creencias religiosas) para

determinar si reconoce o no a una confesión y cuál va a ser su régimen jurídico (rayándose la discriminación religiosa). En cambio, en el modelo de aconfesionalidad, el Estado deja en manos de la ciudadanía la propia calificación jurídica (v.g. en EE.UU. se realiza a través de IRS/Hacienda), y se da ayudas económicas a cualquier confesión que ayude a la prestación de servicios socio-religiosos que sustenten el Estado de bienestar (vid. infra).

– *La inteligencia religiosa*: como ya se ha aclarado, si se retiran los velos de confusión acerca de la religión, extendidos principalmente por las grandes ideologías decimonónicas, como son el socialismo y el nacionalismo, entonces podrá tener lugar la urgente y necesaria *revolución copernicana*, facilitadora de una real comprensión al respecto. Las crisis abiertas con la globalización, y el gran debate sobre las identidades y las relaciones interculturales parecen favorecer dicho ejercicio revelador. No obstante, aún pesan las reminiscencias de aquellas ideologías, que en vez de superarse, como se insistiera en el crepúsculo de la Guerra Fría (desde el mundo anglosajón, con la postulación del fin de las mismas y su Historia aparejada, v.g. Bell, Fukuyama, Huntington), con la globalización han hibridado²³, confundiéndose entre sí y ocultando aún más la realidad social subyacente. Es por ello que urge –a modo del citado giro copernicano– el remontarse décadas atrás (al final de la II Guerra Mundial), cuando eclosiona el *espíritu de San Francisco*. Dicho espíritu de concordia inspiró originalmente la *Organización de las Naciones Unidas* (ONU) y la realización de la *aldea global* (quedando sepultado por la Guerra Fría). Ya por entonces, se decía (a modo de lema para la transformación social) que: “el siglo XXI será religioso o no será” (o sea, o trascendemos o no nos salvaremos). Pues bien, lo mismo cabe predicar de los EE.UU. y cómo afrontar la crisis actual: “seguirá siendo un país religioso o no será”. Y es que en su inteligencia religiosa radica su integración y su posición internacional, tal como se aclara a continuación.

El Prof. Gardner (*Harvard University*) en la década de 1980 desarrolló la *teoría de las inteligencias múltiples*, pero antes que él, ya otros autores venían explorando el tránsito a un nuevo paradigma, de vocación holística (v.g. Bohm, Bateson, Capra, Chew, Groff, Heisenberg, Wilber), en el que se requerían diversas inteligencias (como *dimensiones* en la *teoría M*, llamada a unificar la

23 La *hybris*, para los Antiguos, era la confusión con la que los dioses castigaban a los hombres osados y soberbios, pues bajo su efecto resultaban locos a los ojos de los demás, que pasaban a despreciarles. Así se comprueba en la tradición occidental sagrada o judeocristiana, v.g. individualmente, con Nabucodonosor, y colectivamente con la torre de Babel; así como en la profana o grecorromana, v.g. individualmente, con Edipo, y colectivamente, con la caja de Pandora. Antonio Sánchez-Bayón, *Religión civil estadounidense* (Porto: Sínderesis, 2016). – *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana*. – *Modernidad sin prejuicios*.

física cuántica). Pues bien, tal teoría supone que existen diversas capacidades, habilidades, destrezas y competencias, que cada ser humano dispone y ha de cultivar y potenciar, confiriéndole tal entrenamiento su singularidad y su autonomía, además de relacionarle mejor con todo. La presunción es que, cuanto más se entrenen dichas capacidades, mejores elecciones se realizarán, resultando más inteligente, no sólo la persona, sino también la sociedad en la opera (a modo de *círculo virtuoso*). Se recupera así, frente a la perversión del *síndrome Kodak* (y su devoción por la *inteligencia artificial*)²⁴, el sentido original (etimológico) de inteligencia: *elegir-entre*. En realidad, *nada nuevo bajo el sol*, puesto que tal suposición se encuentra en los orígenes mismos del pensamiento occidental: en la tradición sagrada o judeocristiana se habla de talentos, y tal como se aprovechen, así será sentenciado cada uno en el *Juicio Final*. Lo mismo pasa en la tradición profana o grecorromana, en la que los socráticos postulan un aprovechamiento vital, para mejorar nuestra alma, porque cuanto más se ame la búsqueda de conocimiento, mejores personas seremos.

En definitiva, la inteligencia de una persona, en cuanto es compartida con y por las demás, pasa a ser inteligencia social, potenciándose el nivel cultural general (tanto el *cultus animi* como su *cultura vitae*). Sin embargo, para que dicho progreso se expanda –conforme a la expectativa occidental de desarrollo y bienestar creciente–, se requiere entonces de otra inteligencia (de integración, síntesis y consolidación), como es la religiosa: el ser humano necesita dotar de sentido su vida y trascender, como contrapeso a su toma de conciencia, en cuanto a sus limitaciones y defectos, canalizando así su anhelo de perfección e infinitud. *Ergo*, gracias a la religión, como aquella unión estrecha y trascendental con la divinidad, la comunidad, la tradición, etc., se logra de este modo el tejer una mentalidad compartida, generadora de elementos compensadores (v.g. el plus social, el rol referencial, la postergación de gratificación, el sacrificio, la solidaridad), moduladores de las relaciones sociales, al contrarrestar negatividades y permitir el ir más allá de las pulsiones egoístas a

24 Se alude al eslogan característico de la multinacional de la fotografía Kodak: “usted apriete el botón, que nosotros hacemos el resto”. Eh aquí el riesgo que corre hoy la gente, si no toma conciencia de su propia existencia, dotándola de un sentido y relacionándose con todo lo demás, porque de otro modo, únicamente se será una pieza más, reemplazable, del sistema–mundo, limitada a “pulsar el botón” del consumo, optándose por elecciones binarias (*sí/no*). Se produce además la paradoja según la cual, nos preocupamos más de que las máquinas sean inteligentes, mientras condenamos a las nuevas generaciones a que maquinen (o sea, decidan binariamente su vida) –además de alienarles, al deshumanizarles, al por poner como referente las capacidades de las máquinas, cosa que se constata en la expresión de halago, cuando un joven le dice a otro: “eres un/una máquina”–. Tanto es así, que el riesgo del *ciborg* está cada vez más presente en nuestras vidas, con los procesos de extrasomatización y acumulación de extensiones tecnológicas: *móviles y gadgets, chips implantados, nanobots terapéuticos*. Sánchez–Bañón, *Humanismo Iberoamericano. – Filosofía Político–Jurídica Glocal. – Renovación de la Filosofía*.

satisfacer. Gracias a la inteligencia religiosa se favorece, a la postres, la toma de decisiones guía en la búsqueda de la felicidad, además de primar aquellas elecciones *pro bono et communitas gentium*. Tal preocupación por el bien común y su sentido de trascendencia, es a lo que los estadounidenses llaman su *legado* –algo ya descubierto por los mediterráneos, como la protomoderna familia castellana Manrique, que en el s. XV cantaba ya a la *fama*; incluso, mil años antes, Homero incidía en ello y lo ponía en boca de Aquiles en *La Iliada*–. El caso es que la inteligencia religiosa, aplicada al supuesto concreto de los EE.UU., como país líder de Occidente –así autoproclamado tras la II Guerra Mundial–, cabe destacar que, gracias a su prototípica secularización y su filosofía autóctona del *pragmatismo*, su mestizaje ha hecho posible que la religión siga de lo más viva (plena de sentido y muy activa socialmente), y por esta vía también sus gentes: existe una visión y misión común, pues aunque los estadounidenses poseen orígenes diversos, y lealtades comunitarias variadas (v.g. judíos de rama sefardí y yiddish en Rhode Island, budistas de procedencia asiática en California, católicos anglosajones, mediterráneos y latinoamericanos en Maryland e Illinois), finalmente, todos ellos se integran en un mismo credo público: *I am American* [soy estadounidense –americano, porque esa es su vocación expansiva continental, v.g. *Doctrina Monroe*, *Corolario Roosevelt*]. De tal suerte, la religión conecta a los estadounidenses y les permite actuar unidos y de manera solidaria, pese a las tremendas diferencias entre sí –resulta su cemento y punto de encuentro y reunión o *common ground* (v.g. asociacionismo religioso, ecumenismo, diálogo interreligioso), donde se entienden y se preocupan los unos de los otros (v.g. asistencia socio-religiosa, asesoría pastoral)–. Por tanto, ahora que tanto urge un estudio científico acerca de la identidades (dadas las crisis acentuadas con la globalización, vid. infra), y cómo transitar a la anhelada *sociedad del conocimiento*, se entenderá que una buena línea de investigación sea la de la inteligencia religiosa y sus aportaciones al nuevo paradigma científico–académico²⁵.

IV. CONCLUSIONES

No cabe conclusión –salvo que sea preliminar (coyuntural)–, cuando aún queda camino por transitar. Sí es oportuno cierto balance, para evaluar el trayecto recorrido, medir fuerzas y apoyos con los que se cuenta, además de afianzar la ruta a seguir, para evitar perderse (por posibles desorientaciones y/o confusiones), de modo que se ahorre trechos a desandar –en el sentido expuesto

25 Antonio Sánchez-Bayón, *Universidad, Ciencia y Religión en los Estados Unidos de América* (Porto: Sínderesis, 2015).

de las *revoluciones copernicanas*, por tener que volver al momento previo a la desviación—. Por tanto, ¿en qué posta del camino se halla la sociedad? ¿Se tiene claro cómo alcanzar la sociedad del conocimiento? ¿Se está evitando los atajos conducentes a callejones sin salida (v.g. *entropía, armagedón, oncología*)?

Con la globalización se han vivido grandes tormentas, que han tambaleado reglas e instituciones sociales, quedando vulnerados tanto remos y mástiles como el mismo timón, de ahí que antes de seguir avanzando para abandonar las tormentas y llegar a tierra firme, es crucial el revisar y reparar la nave social: ¿se tiene recuerdo de cómo era? ¿Se dispone de *ilusión* para reconstruirla? La *nave social* no tiene por qué seguir siendo la del *Estado-nación de bienestar* – más bien, se trata de un modelo poco aerodinámico y muy costoso de mantener—. Incluso, el citado modelo de nave, había ninguneado y relegado uno de los principales remos, como es la religión. Hoy resulta ser la religión uno de los remos más demandados, por resolver cuestiones como el problema identitario, condensar imaginario social y capital simbólico, etc. Eso sí, ha de revisarse bien dicho remo, no vaya a ser que se use un tipo erróneo o copia defectuosa (pirata), como ocurre con religiones civiles en curso (v.g. *republicanismo laicista francés, teología de la liberación mediterránea y latinoamericana, yihadismo poscolonizador*).

Tras las aludidas tormentas y el avistamiento de las tierras ignotas de la posglobalización, téngase en cuenta que las mismas no tienen por qué corresponderse con pasadas *utopías*, y menos aún las predicadas por las ideologías decimonónicas –frente a cuyos peligros ya se ha advertido—. Para llegar a la anhelada sociedad del conocimiento –hoy, como mucho, sólo sociedad de la información (ni siquiera sociedad de la comunicación)—, se requiere de todo el saber disponible, incluido el de la religión. Con el prisma propuesto, usado a modo de catalejo se puede otear los problemas y retos a superar, destacando la cuestión de la percepción y gestión identitaria y solidaria: ¿qué visión y misión de sí mismos y con respecto a los demás se tiene en la actualidad? Las TIC han permitido la puesta en contacto en tiempo real a cualquier pueblo (con sus culturas correspondientes), luego se requiere más que nunca de un interconector favorecedor de las relaciones. En tal sentido, la religión –sin influjos políticos (de poder y gobierno)— favorece la *re-ligazón*. En su significado original, *religión* significaba una *unión estrecha con la divinidad, la comunidad, la tradición*, etc. Hoy en día debería dar un salto cualitativo y pasar a tener un significado más complejo (como la misma sociedad actual), haciendo referencia a un *sistema de plurilealtades trascendentes*, tal como el *ecumenismo* viene trabajando desde mediados del s. XX. Para una transformación así, sirve de ayuda conceptos relacionados –y aquí tratados— como la *inteligencia religiosa*.

BIBLIOGRAFÍA

- Sánchez-Bayón, Antonio. *La Modernidad sin prejuicios*. 3 vols. Madrid: Delta, 2008-13.
- *Introducción al Derecho Comparado y Global*. Madrid: Delta, 2011.
 - *Sistema de Derecho Comparado y Global*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2012.
 - *Humanismo Iberoamericano. Una guía para transitar la globalización*. Guatemala: Cara Parens, 2012.
 - *Filosofía Político–Jurídica Glocal*. Saarbrücken: EAE, 2012.
 - *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2013.
 - *Universidad, Ciencia y Religión en los Estados Unidos de América*. Madrid-Porto: Sindéresis, 2015.
 - *Religión civil estadounidense*. Madrid-Porto: Sindéresis, 2016.

SIMONE WEIL: ATENCIÓN Y ORACIÓN

MARÍA DEL SOL ROMANO
Université Catholique de Lyon

RESUMEN

La atención es un concepto clave en la filosofía de Simone Weil. Para la autora, la atención no se limita a posturas físicas o gestos, sino que expresa una “espera”. Los estudios escolares son el mejor medio para formar la atención, ya que preparan el alma para un nivel superior de atención, el de la oración. El más alto nivel de atención es sinónimo de la oración y no surge de manera espontánea, es más bien algo a ejercitar y desarrollar. La oración no es una simple repetición de fórmulas, es la unidad entre la palabra y la contemplación. Además, la oración implica vaciarse de sí mismo, lo que hace estar disponible para adoptar una actitud de “espera”. En definitiva, la oración no consiste en un alejamiento del mundo, ya que a través de ella se recibe una inspiración para comprometerse y actuar en el interior de la vida social y política; y a fijar la mirada en el prójimo, particularmente en los más desdichados.

Palabras clave: acción, atención, bien, deseo, espera, oración, vacío.

ABSTRACT

Attention is the key concept in Simone Weil’s philosophy. For this author, attention is not limited to physical postures or gestures, but attention rather expresses a “wait”. Studies are the best training ground for attention, for the soul is then prepared for a higher level of attention, that is, prayer. The highest level of attention is synonymous with prayer but does not arise spontaneously. It is rather something to be exercised and

developed. Prayer is not a mere repetition of formulas; it's the unity between word and contemplation. Further, prayer involves that we are emptied of our own very selves, which disposes us to a "waiting" attitude. Lastly, prayer is not about keeping distance from world, because through prayer, one receives the inspiration to commit and act within the social and political life; and we fix our eyes on others, particularly upon the most unfortunate.

Keywords: action, attention, desire, emptiness, good, prayer, waiting.

I. INTRODUCCIÓN

Simone Weil (1909-1943) es una filósofa con una profunda vocación por unir su pensamiento y su vida. Su preocupación por los más desfavorecidos y su inagotable deseo de verdad y de justicia, la conducen, por una parte, a un fuerte compromiso social y político y por otra, a una intensificación de su experiencia espiritual y a una inagotable búsqueda del bien. Su reflexión sobre la *atención* es fundamental en su filosofía, pues a través de este concepto, como se verá, se hace posible en la existencia humana no solamente un progreso intelectual, sino también moral y espiritual. No obstante, la atención no surge de manera espontánea e inmediata, de acuerdo a S. Weil, esta facultad requiere de una formación que tiene sus orígenes en los estudios escolares, en los que debe despertarse un profundo deseo de verdad. Con el tiempo, el ejercicio de la atención, posibilitará a quien desea y ama la verdad a alcanzarla, incluso si no es alguien brillante:

“Cualquier ser humano, incluso si sus facultades naturales fuesen casi nulas, penetra en ese reino de verdad reservado al genio, si solamente desea la verdad y hace un perpetuo esfuerzo de atención por alcanzarla. Se convierte entonces en un genio, incluso si, por carecer de talento, este genio no pueda ser visible al exterior”¹.

A pesar de que la atención crece y se desarrolla en un ámbito intelectual, puede alcanzar niveles más elevados cuando se es movido por un auténtico deseo de verdad. La atención, como la entiende S. Weil, es central en todos los ámbitos de la existencia humana, pues, “es la clave para una relación auténtica con la realidad”, lo que conlleva a una importante relación de la atención con

1 Simone Weil, “Autobiographie spirituelle,” [1942] en *Attente de Dieu* (Paris: Fayard, 1966), 39. En adelante se usará la abreviatura *AD*.

problemas “cognitivos, espirituales, éticos y políticos”². De ahí que “no se trata de un simple concepto filosófico sino de una exigencia ética y política”³.

El propósito de este artículo es el de considerar a la atención en su estado más puro y elevado, en el que es sinónimo de la *oración*. En donde la oración es considerada, de acuerdo a S. Weil, como “la orientación hacia Dios de toda la atención de que el alma es capaz”⁴. Por consiguiente, en un primer momento se verá lo que es la atención para S. Weil. Luego, se mostrará de qué manera la atención puede formarse en los estudios y cómo estos son una preparación para la oración. Y finalmente, se abordará el tema de la atención como oración, que no consiste en una búsqueda, sino en una “espera” de Dios.

II. ¿QUÉ ES LA ATENCIÓN?

El filósofo Alain manifiesta que la atención es un “problema de primera importancia. El más alto valor intelectual, e incluso uno de los valores morales es la capacidad de poner atención”⁵. Sin embargo, a pesar de la importancia de este concepto, no se sabe poner atención y mucho menos lo que este concepto significa. Una vida sin atención es como vivir en una “sórdida mezcla de funcionamientos vegetativos y sueños fragmentados [en donde] se está apartado de la realidad exterior”⁶. Es vivir en un mundo sin realmente vivir en él, es vivir en lo irreal y prefabricado. La ausencia de atención provoca que el mundo gire alrededor de uno mismo, que la realidad se falsee y se reduzca a la propia imaginación y a la elaboración del “yo”. Se vive en un constante espejismo y el entorno se ve de acuerdo al propio criterio. También existe la tentación de querer “atender” varias cosas a la vez, lo que lleva a una dispersión total, al agotamiento y a llenar el pensamiento de cosas inútiles. Pues al intentar hacer varias cosas a la vez, buscando tener resultados rápidos y una solución inmediata a los problemas, la concentración se vuelve imposible porque se permanece en la superficie y se llena el pensamiento de elementos que lo distraen y llevan al error. Esto se debe

2 Joël Janiaud, “Simone Weil et l’attention,” en *Simone Weil*, ed. Chantal Delsol (Paris: Cerf, 2009), 169.

3 Janiaud, “Simone Weil et l’attention,” 171.

4 Simone Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l’amour de Dieu,” [1942] en *Œuvres complètes*, t. IV vol. 1 (Paris: Gallimard, 2008), 255. En adelante se usará la abreviatura *OC*, tomo, volumen y página.

5 Émile Chartier, *Propos sur l’éducation suivis de Pédagogie enfantine* (Paris: Quadrige/PUF, 1995), 266.

6 Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse* (Paris: L’Harmattan, 1997), 45.

a que al hombre le es difícil evitar proyectarse en el mundo y por orgullo se cree capaz de lograrlo todo con sus propias fuerzas.

Para que el conocimiento pueda experimentar un verdadero progreso, para que la inteligencia humana pueda captar la realidad tal cual es y haga grandes descubrimientos, necesita de tiempo y de una incesante práctica de la atención. Pero la atención, como la entiende S. Weil, no consiste en una interminable y agotadora búsqueda de varias cosas a la vez, en llenar la cabeza de un sinnúmero de nociones o vivir bajo tensión, es más bien centrarse en “lo dado”. Para la autora, “la atención consiste en relajarse, en hacer el vacío un momento en [el] pensamiento. Para no partir en una falsa vía solo se tienen que mantener los datos”⁷. De este modo, la atención no implica un desgaste físico y aunque muy frecuentemente se le asocie con posturas físicas o con emociones, no puede reducirse a eso. Simone Weil deja claro que la atención no es un “esfuerzo muscular” como pretende definirla la psicología experimental⁸, que ve en la “contracción de músculos” un “signo de la atención”⁹. Una atención concebida como un simple esfuerzo muscular sería aparente, pues se intenta creer que se ha puesto atención y se ha entendido por realizar una serie de gestos como “fruncir las cejas, retener la respiración, contraer los músculos”:

“Muy a menudo se confunde la atención con una especie de esfuerzo muscular. [...] Se desperdicia con frecuencia este tipo de esfuerzo muscular en los estudios. Como acaba por cansar, se tiene la impresión de haber trabajado. Es una ilusión. La fatiga no tiene ninguna relación con el trabajo. El trabajo es esfuerzo útil, sea o no cansado. Esta especie de esfuerzo muscular en el estudio es completamente estéril, incluso realizado con buena intención”¹⁰.

De este tipo de atención solamente podría obtenerse un resultado superfluo, infecundo y sin frutos, porque la realidad no podría aprehenderse tal cual es simplemente manteniendo una postura física o gesticulando. Es más, un excesivo esfuerzo muscular solo provocaría una fatiga innecesaria¹¹ que impediría poner verdaderamente atención y además este tipo de esfuerzo “degrada y limita

7 Weil, “Cours du Puy,” [1931-32] *OC*, I, 392.

8 Simone Weil reacciona en este punto contra la psicología experimental de la época, particularmente la de Ribot, que tiene una visión “muscular” de la atención. Ver por ejemplo el análisis que hace su maestro Alain sobre este tema. Chartier, *Propos sur l'éducation*, 267.

9 “Ce qu'on appelle vulgairement signe de l'attention, c'est le signe de l'effort à vide (contraction des muscles)”. Weil, “L'Attention,” [1935-36] *OC*, I, 392.

10 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 258-259.

11 “Il est probable que toute la fatigue de l'attention vient de ce travail musculaire sans effet (contracture) qui en même temps agit sur la respiration”. Chartier, *Propos sur l'éducation*, 267.

la atención superior”¹². Aunque la atención implique mantener ciertas posturas físicas, no puede reducirse a algo físico ni definirse como un “esfuerzo muscular”. La atención sobrepasa este ámbito y si bien es “el mayor de los esfuerzos”, este es “negativo”. La atención no consiste en fatigarse, ya que la fatiga dificultaría su ejercicio. De ahí que para la autora, en el caso de sentir fatiga, lo mejor es “abandonarse, buscar un descanso, luego un poco más tarde volver a empezar [porque] veinte minutos de atención intensa y sin fatiga valen infinitamente más que tres horas de esa dedicación de cejas fruncidas que lleva a decir, con el sentimiento del deber cumplido: ‘he trabajado bien’”¹³.

La atención tampoco consiste en un esfuerzo obsesivo por dirigirse a un objeto sin distraerse, porque la obsesión además de causar una gran fatiga, inevitablemente produce una vuelta a sí mismo en la que se hace constantemente conciencia de que se está poniendo atención. El poner atención a la atención no es un verdadero esfuerzo de atención,¹⁴ ya que la verdadera atención, como señala S. Weil, “consiste en deshacerse de la obsesión que se tiene de poner atención”¹⁵. Y también consiste en “eliminar el miedo de no comprender” porque –como indica Alain–, “el temor a equivocarse lleva al error, y también la precipitación”¹⁶. Por eso es tan importante eliminar todo lo que impide poner atención, evitando que lo superfluo entre en el pensamiento y sobre todo, impidiendo que la imaginación se precipite e intente elaborar una realidad que no existe. La verdadera atención, como la concibe S. Weil, no es pretender que el pensamiento produzca o genere algo. No consiste en una desesperada búsqueda de algo, sino en una paciente y tranquila *espera* para aprehender la realidad como es. Para esto es imprescindible, como indica la autora, estar “disponible, vacío y penetrable al objeto”:

“La atención consiste en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto, manteniendo cerca del pensamiento, pero en un nivel inferior y sin contacto con él, los diversos conocimientos adquiridos que deban ser utilizados [...]. Y sobre todo el pensamiento debe estar vacío, a la espera, sin buscar nada, pero dispuesto a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en él”¹⁷.

12 Weil, “Cahier IV,” [1941] *OC*, VI 2, 87. Más adelante se hablará de esta “atención superior” que es la oración.

13 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 259.

14 “Quand on fait attention à l’attention, on ne fait plus du tout attention”. Weil, “Cours du Puy” [1931-32] *OC*, I, 392.

15 Weil, “Cours du Puy,” [1931-32] *OC*, I, 392.

16 Chartier, *Propos sur l’éducation*, 268.

17 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 260.

De este modo, la atención “no consiste en ‘resolver’ problemas ni ‘plantearlos’; sino en contemplarlos”¹⁸. Es una mirada a distancia, es vaciar el pensamiento y permanecer inmóvil sin intentar apropiarse de las cosas ni “interpretarlas, sino mirarlas hasta que la luz brote”¹⁹. Con la atención se aprende, primero, a vaciar el pensamiento para deshacerse del ruido interior, de los propios fantasmas, de las distracciones, para escuchar la realidad y actuar de acuerdo a ella. Luego, se aprende a mirar atenta y pacientemente, sin precipitarse, esperando a que la realidad aparezca y brote como la luz. La mirada a distancia permite diferenciar lo real de lo ilusorio, lo que es en sí de lo que produce el “yo”. De ahí que la atención debe ser “una mirada y no un apego” porque “el apego es fabricante de ilusiones, y quien quiere lo real debe estar desapegado”²⁰. Pero la capacidad de atención, el aprender a mirar, no es algo que surja de la noche a la mañana, se requiere de un aprendizaje que se desarrolla a través del tiempo. Y el mejor medio para comenzar a ejercitar la atención, como bien muestra S. Weil, es en los estudios.

III. LOS ESTUDIOS ESCOLARES COMO FORMACIÓN DE LA ATENCIÓN Y PREPARACIÓN PARA LA ORACIÓN

Es indudable que la atención es una facultad de suma importancia en tanto que permite al hombre entrar en contacto con la realidad, pero, como ya se ha visto, no se sabe poner atención. Comúnmente se orienta la atención hacia lo efímero, lo superfluo y los propios intereses. Se vive con una atención diluida en un sinfín de cosas vanas no solo para el intelecto, sino también para el alma. Incluso, no es extraño ver a instituciones educativas que en vez de tener por misión educar la atención y despertar en sus estudiantes un deseo de verdad y de justicia, se centran en formar estudiantes que tengan como único deseo el triunfo y el éxito profesional. Por eso –siguiendo a S. Weil– “el deseo de aprender por aprender, el deseo de verdad se ha vuelto muy raro”²¹. Si desde la infancia se formara la atención, inevitablemente la sociedad tendría ciudadanos más responsables, respetuosos y reconocedores de la dignidad de todo ser humano. Por eso, la formación de la atención en los estudios supone para S. Weil “el verdadero objetivo y casi el único interés de los estudios”²². De acuerdo a la autora, “el primer deber de la escuela es el de desarrollar en los niños la

18 Bertrand Saint-Sernin, “L’art de transposer les vérités,” *Cahiers Simone Weil* XXXII/2 (2009): 170.

19 Weil, “Cahier VII,” [1942] *OC*, VI 2, 458.

20 Weil, “Cahier VII,” [1942] *OC*, VI 2, 458.

21 Weil, “L’Enracinement,” [1943] *OC*, V 2, 146.

22 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 256.

facultad de atención a través de ejercicios escolares” y permanentemente debe enseñarles que deben “saber estar atentos para más tarde ser justos”²³.

El aporte de S. Weil es luminoso y pertinente, particularmente para las instituciones educativas que deberían tener como prioridad la educación de la atención y no limitarse a formar personas competitivas. De ahí que el papel de la escuela, además de formar intelectualmente a sus estudiantes, es la de inspirar en ellos una incesante búsqueda de verdad y de justicia. De acuerdo a la perspectiva weiliana, el educar desde la infancia la atención no solo traería frutos que hagan crecer espiritualmente al ser humano, sino que el hecho de proporcionar una educación de este género tendría implicaciones políticas y sociales visibles²⁴. Por esta razón, los estudios “constituyen una gimnasia de la atención”²⁵ y se vuelven el *método* por el que progresivamente se fortalece la atención y se experimenta un mejoramiento espiritual.

El ejercicio de la atención que comportan los estudios, no solamente forma una atención discursiva, que tiene más propiamente relación con el razonamiento, sino también prepara para una atención “al vacío”²⁶ que implica para S. Weil una atención superior que se orienta hacia Dios. De esta manera, lo que diferencia los estudios de otras ocupaciones, es que estos acercan más a Dios porque tienen la atención como centro y su práctica a través del tiempo se convierte en oración. De ahí que la atención en los estudios escolares, no radica simplemente en llegar a la solución de un problema matemático o tener notas sobresalientes, sino en los frutos espirituales a los que finalmente conduce. Aun cuando parece que no se obtiene nada a partir del esfuerzo de atención, siempre es eficaz en el ámbito espiritual. Por esta razón, el esfuerzo en tanto que sea auténtico y se mueva por un deseo de verdad nunca está perdido, independientemente de que se llegue o no a la solución, por ejemplo, de algún problema matemático. Pero, ¿algo tan simple como concentrarse en un problema matemático puede dar frutos, incluso si se fracasa?, ¿qué valor puede tener algo que no tiene un resultado rápido y ventajoso?

Los fallos en los estudios, más propiamente en los ejercicios escolares, no son cosa perdida, muchas veces se aprende más de los propios errores. Al centrar

23 Simone Weil, “Fragments et notes,” [1943] en *Écrits de Londres et dernières lettres* (Paris: Gallimard, 1957), 177. En adelante se usará la abreviatura *EL*.

24 Aunque el propósito de este artículo es el de estudiar la relación de la atención con la oración, debe considerarse que la formación de la facultad de atención en los estudios no tiene solamente implicaciones en el ámbito espiritual, sino también en el de la acción.

25 “La prière n’étant que l’attention sous sa forme pure, et les études constituant une gymnastique de l’attention, chaque exercice scolaire doit être une réfraction de vie spirituelle. Mais à la condition d’une méthode”. Weil, “Cahier X,” [1942] *OC*, VI 3, 315.

26 Más adelante se hablará de este término.

la atención en ellos se aumenta la concentración para determinar el origen de un mal resultado, esto es, se intenta ir más despacio, mirar cada detalle y no precipitarse para evitar fallar. El poner atención en los propios errores hace reconocer la propia fragilidad intelectual, que en el plano moral equivale a poner atención en los propios actos y reconocer la inclinación al mal moral. Y a pesar del esfuerzo que implica reconocer los propios fallos sean intelectuales o morales, la atención ayuda a afrontar la propia debilidad y favorece la adquisición de virtudes, particularmente la de la humildad, que es la esencia misma de la atención²⁷ y la virtud que abre el acceso a la verdad. A través de reconocer y mirar los fallos de frente, de seguir insistiendo, de no dar la espalda incluso a lo más sencillo, se está creciendo espiritualmente y se está respondiendo al deseo de verdad inscrito en el alma. Como afirma S. Weil, “todas las veces que un ser humano realiza un esfuerzo de atención con el único deseo de volverse más capaz de captar la verdad, adquiere esta aptitud más grande, incluso si su esfuerzo no ha producido ningún fruto visible [...]. Hay verdadero deseo cuando hay esfuerzo de atención”²⁸.

La formación de la atención en los estudios tiene implicaciones en el plano intelectual, moral, espiritual y social. Los frutos espirituales recibidos a través de la atención, “por añadidura” comportan un enriquecimiento intelectual²⁹. Luego, conducen a un progreso moral, pues si en determinados momentos, por muy cortos que sean, se tiene una atención real “se destruye el mal que hay en sí”³⁰. Y, finalmente, producen una orientación hacia un compromiso social. Por eso, a pesar de que en los estudios no se tengan resultados aparentemente satisfactorios, si se hace un verdadero esfuerzo de atención se adquieren hábitos que fortalecen la vida espiritual. Aunque algunas prácticas de la atención—como resolver un ejercicio matemático— puedan parecer demasiado simples, la ejercitan y la hacen llegar cada vez más lejos. Estas prácticas se vuelven una preparación, un ejercicio para desarrollar la atención, para intensificarla con el fin de llegar a un nivel superior, el de la oración. Cada esfuerzo realizado es muy valioso y por muy simple que sea, se va transformando en un cúmulo de bienes espirituales, es decir, “cada esfuerzo añade un poco más de oro a un tesoro que nada en el mundo puede arrebatar”³¹. Esto manifiesta el estrecho vínculo entre

27 “Dans le domaine de l’intelligence, la vertu d’humilité n’est pas autre chose que l’attention”. Weil, “Cahier VI,” [1942] *OC*, VI 2, 348.

28 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 257.

29 “Toujours il est pleinement efficace spirituellement, et par suite aussi, par surcroît, sur le plan inférieur de l’intelligence, car toute lumière spirituelle éclaire l’intelligence”. Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 256.

30 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 259.

31 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 257.

los estudios escolares y la oración, pues estos son un entrenamiento para una atención superior que “dirigida directamente hacia Dios, constituye la verdadera oración”³². Cuanto más se ejercita la atención en los estudios, mayor es la capacidad de ponerse disponible para la oración. Por lo tanto se necesita:

“Estudiar sin ningún deseo de obtener buenas notas, de aprobar los exámenes, de conseguir algún resultado escolar, sin ninguna consideración por los gustos o aptitudes naturales, aplicándose de la misma manera a todos los ejercicios, pensando que todos sirven para formar esta atención que es la sustancia de la oración. En el momento en que uno se aplica a un ejercicio, hay que tratar de realizarlo correctamente, porque esta voluntad es indispensable para que haya verdadero esfuerzo. Pero a través de este fin inmediato, la intención profunda debe estar dirigida exclusivamente hacia el acrecentamiento de la capacidad de atención para la oración [...] Poner en los estudios esta única intención excluyendo cualquier otra es la primera condición para su buen uso espiritual. La segunda condición es la de obligarse rigurosamente a mirar de frente, a contemplar con atención, durante largo rato, cada ejercicio escolar fallido, en toda la fealdad de su mediocridad, sin buscar ninguna excusa, sin olvidar ninguna falta ni ninguna corrección del profesor, y tratando de remontar al origen de cada error”³³.

IV. LA ORACIÓN COMO “ESPERA” DE DIOS

Si a partir de los estudios se formara la atención, con el tiempo se progresaría en la manera de captar la realidad, se aceptaría tal cual es y se tendría una mirada más justa hacia el mundo, hacia el prójimo y hacia uno mismo. También aumentaría la capacidad de orientar toda la atención y amor hacia una “realidad situada fuera de este mundo” que responde a la “exigencia de un bien absoluto” que habita en el corazón de todo hombre y de la que desciende “todo el bien susceptible de existir en este mundo, toda belleza, toda verdad, toda justicia, toda legitimidad, todo orden, toda subordinación de la conducta humana a obligaciones”³⁴. Es decir, el desarrollo de la capacidad de atención se vería reflejado en la intensificación de la capacidad de oración. De este modo, aunque los ejercicios escolares desarrollen “una parte menos elevada de la atención. Sin embargo, son plenamente eficaces para incrementar la capacidad de atención

32 Weil, “Condition première d’un travail non servile,” [1942] *OC*, IV 1, 427.

33 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 257-258.

34 Weil, “L’Enracinement,” [1943] *OC*, V 2, 96.

que estará disponible en el momento de la oración, a condición de que se realicen con este fin y solamente con este fin”³⁵.

Para Simone Weil “la atención, en su más alto grado, es lo mismo que la oración. Supone la fe y el amor”³⁶. La atención que es libre de la influencia de la propia imaginación y que es totalmente pura “es la atención dirigida a Dios, que está presente en la medida en que hay atención”³⁷. Se trata simultáneamente de una atención que es oración y de una oración que “está hecha de atención”³⁸. La atención como oración que en términos weilianos es una atención “sobrenatural”, manifiesta un deseo de verdad y bien. Pero este deseo no es sinónimo de una pretensión por adueñarse o buscar la verdad y el bien como si se tratase de un trofeo. El deseo no es un apego a un bien determinado ni un interés por llenar espacios vacíos, resolver problemas o recibir un bien específico. El verdadero deseo de verdad y bien es movido por la *gracia* y se orienta hacia un Bien absoluto que no corresponde con ningún objeto preciso y que es, en sentido kantiano, una “finalidad sin fin”. Dicho en otros términos, el deseo de verdad y bien manifiesta explícitamente el deseo de Dios. La atención sobrenatural implica, además del deseo de verdad y bien, no una búsqueda, sino una *espera* desinteresada y gratuita de Dios, del supremo Bien. Porque, como manifiesta S. Weil, es “solamente en Dios que se puede pensar con la plenitud de la atención” y “solamente con la plenitud de la atención se puede pensar en Dios”³⁹. De ahí que “solo la parte más elevada de la atención entra en contacto con Dios, cuando la oración es lo bastante intensa y pura para que tal contacto se establezca”⁴⁰.

Cuando no se dirige a Dios una atención religiosa y sobrenatural, se está dirigiendo la atención a algo que no es Dios y se corre el riesgo de caer en la idolatría de bienes pasajeros⁴¹. Para no caer en esta idolatría, es importante – siguiendo a S. Weil– “vaciar el deseo de todo contenido, la finalidad de todo contenido”⁴² con el fin de dirigir “la plenitud de la atención a nuestro deseo puro, vacío”⁴³. Porque “solo el deseo sin objeto está vacío de imaginación. Y hay presencia real de Dios en todo lo que no está cubierto con la imaginación”⁴⁴. Para lograr vaciar el deseo, el alma humana necesita tener su propio espacio de

35 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 255-256.

36 Weil, “Cahier VI,” [1942] *OC*, VI 2, 297.

37 Weil, “Cahier IX,” [1942] *OC*, VI 3, 228.

38 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 255.

39 Weil, “Cahier IX,” [1942] *OC*, VI 3, 215.

40 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 255.

41 “L’idolâtrie vient de ce qu’ayant soif de bien absolu on ne possède pas l’attention surnaturelle; et on n’a pas la patience de la laisser pousser”. Weil, “Cahier IX,” [1942] *OC*, VI 3, 204.

42 Weil, “Cahier X,” [1942] *OC*, VI 3, 264.

43 Weil, “Cahier X,” [1942] *OC*, VI 3, 264.

44 Weil, “Cahier X,” [1942] *OC*, VI 3, 267.

silencio y soledad. Debe también renunciar a los deseos que le imponga el “yo” y a la influencia de la colectividad. Solo de este modo podrá posibilitarse “el paso a grados de atención cada vez más elevados”⁴⁵. El más alto grado de atención conlleva, en última instancia, a una cierta renuncia al propio egoísmo y a dejar de intentar proyectarse en el mundo⁴⁶. Esta renuncia consiste en vaciarse de sí mismo para poderse llenar de aquello que viene de fuera y orientar la mirada a lo que no es el “yo”. Hacer el vacío es detener a la imaginación que intenta llenarlo⁴⁷ y prepararse para recibir lo que no han producido las propias facultades. Es estar disponible para recibir y llenarse de lo que viene de fuera, para acceder a lo real y en última instancia, acoger la verdad y el bien. Como señala Vetö, “la atención que se propone aprender algo es siempre una atención al vacío que espera que algo aparezca, se revele, se manifieste”⁴⁸. La atención al vacío en la oración es adoptar una actitud de espera, una disponibilidad interior en la que el pensamiento se libera de sus propias producciones. Como subraya S. Weil, “los bienes más preciados no deben ser buscados, sino esperados. Porque el hombre no puede encontrarlos por sus propias fuerzas, y si se pone en su búsqueda, encontrará en su lugar falsos bienes de los que no sabrá discernir la falsedad”⁴⁹.

Pero la actitud de espera que se adopta en la oración no es sinónimo de inmovilidad o pasividad total en donde el pensamiento permanece inactivo e indiferente frente a su objeto. Se trata más bien de un tipo de “vigilancia”⁵⁰ presente en la parábola del siervo que “vela y escucha” y está atento para el momento en que llegue su amo a tocar la puerta⁵¹. De acuerdo a S. Weil, en la oración se imita la paciencia del siervo que espera y que sin importar las dificultades y obstáculos que se le presentan, permanece firme y perseverante, espera pacientemente a pesar de las adversidades “y de todos los golpes con los

45 Weil, “La personne et le sacré,” [1943] *EL*, 21.

46 Este acto de renuncia es lo que S. Weil llama “décréation”, que es la imitación de la *kénosis* en la que el hombre es llamado a responder libremente al amor de Dios negándose a sí mismo y renunciando al propio egoísmo, para que sea el amor de Dios el que actúe en su alma. Ver Weil, “Formes de l’amour implicite de Dieu,” [1942] *OC*, IV 1, 291.

47 Ver Weil, “Cahier IV,” [1941] *OC*, VI 2, 152.

48 Vetö, *La métaphysique religieuse*, 46.

49 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 260.

50 El Padre Perrin en el Prefacio de *Attente de Dieu*, subraya que Weil ve en la noción de espera “la vigilancia del servidor tendido hacia el regreso del amo”. Joseph-Marie Perrin, *Préface à Attente de Dieu*, 5.

51 “Estén ceñidos vuestros lomos y las lámparas encendidas, y sed como hombres que esperan a que su señor vuelva de la boda, para que, en cuanto llegue y llame, al instante le abran. Dichosos los siervos, que el señor al venir encuentre despiertos: yo os aseguro que se ceñirá, los hará ponerse a la mesa y, yendo de uno a otro, les servirá. Que venga en la segunda vigilia o en la tercera, si los encuentra así, ¡dichosos de ellos!” Lc 12 35-38.

que se trata de hacerlo mover”⁵². Gracias a la paciente espera del siervo, su amo al volver tendrá un “exceso de ternura” hacia él, porque lo que hace que el siervo sea amado por su amo “es únicamente la vigilia, la espera y la atención”⁵³. En este sentido, orar no es pretender alcanzar algo que sea acorde con los dictados de la voluntad, porque –como señala S. Weil– “la voluntad no abre las puertas de lo sobrenatural”⁵⁴. La atención como oración “no [está unida] a la voluntad, sino al deseo”⁵⁵. Es decir, la oración manifiesta un profundo deseo de bien en donde el alma está en una situación de espera, disponibilidad y preparación para escuchar lo que Dios quiere de ella. Al mismo tiempo, orar es experimentar una esperanza paciente y perseverante, en la que misteriosamente se siente una alegría interior por aguardar un bien que es una plenitud para el alma.

La oración no consiste en repetir fórmulas de manera irreflexiva o en decir palabras vacías. Tampoco implica liberarse de toda palabra y permanecer en silencio o en un estado de contemplación. En la oración están unidos la palabra y el silencio, la palabra y la contemplación. Esto es, la oración es el vínculo entre lo que se ve y no se ve, entre lo que se escucha y no se escucha. La oración necesita del mínimo de palabras que abran al silencio y a la contemplación. Un ejemplo en S. Weil de la palabra que la lleva al silencio es cuando recita el poema *Love* de George Herbert. Este poema lo recita con toda su atención, como una oración, durante sus crisis de migraña. Las bellas palabras del poema la transportan a la oración y esta le abre las puertas a una atención suprema que la conduce a lo indecible, a lo que no es controlado por las facultades y que escapa a la imaginación. S. Weil experimenta la gracia de un Amor que sobrepasa el gozo que proporciona la belleza del poema y el sufrimiento causado por los dolores de cabeza. Así lo manifiesta la autora al Padre Perrin:

“He aprendido [el poema] de memoria y a menudo, en el momento culminante de las violentas crisis de dolor de cabeza, me he dedicado a recitarlo poniendo en él toda mi atención y abrazando con toda el alma la ternura que encierra. Creía recitarlo solamente como un bello poema, pero, sin que yo lo supiera, esta recitación tenía la virtud de una oración. Fue en el transcurso de una de

52 “L’état d’attente ainsi récompensé est ce qu’on nomme d’ordinaire patience. Mais le mot grec, *υπομονή*, est infiniment plus beau et chargé d’une signification différente. Il désigne un homme qui attend sans bouger, en dépit de tous les coups par lesquels on essaie de le faire bouger”. Simone Weil, “Théorie des sacrements,” [1943] en *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu* (Paris: Gallimard, 1962), 145.

53 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 261.

54 Janiaud, “Simone Weil et l’attention”, 179.

55 Weil, “Cahier IX,” [1942] *OC*, VI 3, 229.

estas recitaciones que, como ya le he escrito, Cristo mismo descendió y me tomó”⁵⁶.

Otro ejemplo es cuando la autora experimenta la unión de la palabra con la contemplación al recitar con toda su atención el Padre Nuestro, en donde las palabras “arrancan [su] pensamiento de [su] cuerpo y lo transportan a un lugar fuera del espacio en donde no hay perspectiva ni punto de vista”⁵⁷. En S. Weil es evidente que conforme se dilata su experiencia espiritual y su atención se vuelve oración, el deseo de Dios se vuelve cada vez más explícito. Su atención como oración hace que la verdad venga a ella, como un “don”, sin haber provocado o planeado su llegada, sin la participación de los sentidos o la imaginación⁵⁸. Su atención como “espera” de un Bien absoluto, la llevó a la experiencia de Cristo⁵⁹, lo que muestra que la oración ayuda a experimentar un amor que supera toda expectativa y todo obstáculo que pueda imponer la carne.

V. CONCLUSIÓN

De lo anterior se deriva que la atención como sinónimo de la oración es “la única facultad del alma que da acceso a Dios”⁶⁰ y que dispone al alma para acoger la gracia divina. Y si “la atención humana no puede forzar ninguna puerta hacia lo sobrenatural; [...] hace posible un encuentro con lo divino”⁶¹. La atención como oración, según los términos de Platón, es dirigirse “con toda el alma” hacia Dios, es reconocerlo como la Verdad y el Bien supremo. Esto indica que el hombre no puede alcanzar el bien y la verdad absolutos con sus propias fuerzas, puesto que no pueden poseerse, afirmarse o negarse, más bien engloban al hombre y lo complementan. Para orientarse a lo que se desea desde el fondo del alma, el hombre que es previamente inspirado por una gracia “antecedente”, se pone en una disposición interior y se vacía de sus propias elaboraciones para recibir lo que le viene del exterior, es decir, hace un esfuerzo de atención y se pone en una actitud de espera.

56 Ver Weil, “Autobiographie spirituelle,” [1942] *AD*, 44-45.

57 Weil, “Autobiographie spirituelle,” [1942] *AD*, 48.

58 Debe destacarse que S. Weil no había previsto la posibilidad “de un contacto real, de persona a persona, en este mundo, entre un ser humano y Dios”, de ahí que su experiencia de Cristo fue algo que escapaba a todas sus expectativas. Weil, “Autobiographie spirituelle,” [1942] *AD*, 45.

59 “Parfois aussi, pendant cette récitation ou à d'autres moments, le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise”. Weil, “Autobiographie spirituelle,” [1942] *AD*, 49.

60 Weil, “Condition première d'un travail non servile,” [1942] *OC*, IV 1, 426.

61 Janiaud, “Simone Weil et l'attention”, 178.

El alma que se dispone a esperar y que ora con toda su atención se enriquece espiritualmente y además recibe una inspiración, que como indica S. Weil, es la “recompensa de la más alta atención”⁶². La inspiración hace que el hombre busque *encarnar* en el mundo a través de su acción la verdad y la justicia. La atención como oración une la acción y la contemplación en tanto que “posee un poder generador”⁶³ o una capacidad creadora. Por consiguiente, una atención que no es inspirada por el bien y que no busca la unidad entre la contemplación y la acción, no es verdadera oración sino una repetición de fórmulas, un simple “esfuerzo muscular”. La atención como oración no solo debe ser orientada al amor de Dios, a la contemplación, sino también al amor del prójimo. Porque, siguiendo a S. Weil, “no es solamente el amor a Dios que tiene por sustancia la atención. El amor al prójimo, que como sabemos es el mismo amor, está hecho de la misma sustancia”⁶⁴.

La atención como deseo de bien es “creadora”, pues mueve al hombre a socorrer a los desdichados, a sacarlos de la privación social para devolverles su dignidad. La atención es también una fuente de inspiración para la acción, pues hace que el hombre se comprometa en el mundo⁶⁵. Después de todo esto, podría creerse que la atención como oración es algo imposible e irrealizable para el hombre. Y si bien se trata de “una especie de milagro [...] es un milagro al alcance de todos, en cualquier momento”⁶⁶. La atención es alcanzable por el hecho de que está en las manos del hombre un primer paso, el de responder al deseo de bien inscrito en su alma consintiendo a vaciar su pensamiento, a “renunciar” a sí mismo y disponiéndose interiormente para esperar a que el amor de Dios actúe en él. Luego, “la gracia hará el resto”⁶⁷.

BIBLIOGRAFÍA

Chartier, Émile. *Propos sur l'éducation suivis de Pédagogie enfantine*. Paris: Quadrige/PUF, 1995.

Janiaud, Joël. “Simone Weil et l'attention”. En *Simone Weil*, editado por Chantal Delsol, 169-179. Paris: Cerf, 2009.

62 Weil, “Cahier VII,” [1942] *OC*, VI 2, 470.

63 Bertrand Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil* (Paris: Cerf, 1988), 97.

64 Weil, “Réflexions sur le bon usage des études scolaires,” [1942] *OC*, IV 1, 261-262.

65 Debe señalarse que la atención “creadora” no es producida con las propias fuerzas humanas, más bien es inspirada por una gracia “actuante”.

66 Janiaud, “Simone Weil et l'attention”, 179.

67 Weil, “Cahier IX,” [1942] *OC*, VI 3, 229.

- Perrin, Joseph-Marie. “Préface”. En *Attente de Dieu*, 5-11. Paris: Fayard, 1966.
- Saint-Sernin, Bertrand. *L’action politique selon Simone Weil*. Paris: Cerf, 1988.
- “L’art de transposer les vérités”. *Cahiers Simone Weil* XXXII/2 (2009): 161-171.
- Vetö, Miklos. *La métaphysique religieuse*. Paris: L’Harmattan, 1997.
- Weil, Simone. *Œuvres complètes*, vols. I-VII. Paris: Gallimard, 1988-2013.
- Tome I: Premiers écrits philosophiques (1925-1930)*.
- Tome IV: Écrits de Marseille*.
- Volume 1: Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*.
- Tome V: Écrits de New York et de Londres*.
- Volume 2: L’Enracinement*.
- Tome VI: Cahiers*.
- Volume 2: (septembre 1941 – février 1942)*.
- Volume 3: (février – juin 1942). La porte du transcendant*.
- *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard, 1957.
- *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*. Paris: Gallimard, 1962.
- *Attente de Dieu*. Paris: Fayard, 1966.

APROXIMACIONES HERMENÉUTICAS SOBRE EL AGUSTINIANISMO EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA: MÉRIDA A PRINCIPIOS DEL SIGLO VII

GONZALO J. ESCUDERO MANZANO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El *Liber Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* ha servido para esbozar una fisonomía histórica de la Mérida visigoda, así como de los principales personajes que se vieron envueltos en los convulsos años de finales del siglo VI y principios del VII. Pero partiendo de nuevas tendencias metodológicas y analíticas –desde un plano más hermenéutico y no tanto histórico– pueden servirnos para intuir la mentalidad de quienes fueron sus redactores, más allá de una obra hagiográfica y propagandista.

Palabras clave: Libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida, La Ciudad de Dios, agustinianismo, filosofía tardoantigua, hermenéutica, Mérida.

ABSTRACT

The *Liber Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* has been used for outline a historic physiognomy of the visigothic Merida, as well as the principals characters that were involved in the convulsive years of late 6th century and early 7th century. But starting off new methodologies tendencies –for more hermeneutic plane than historic– can serve us for intuit the mentality of those who were its writers, beyond a hagiography and propagandistic piece.

Keywords: Book of the Lifes of Merida's Saints Fathers, The City of God, Augustinianism, Late Antiquity philosophy, hermeneutic, Merida.

I. LA OBRA Y SU CONTEXTO.

El *Libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida* –título latino *Liber Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*– es una obra anónima que data del siglo VII d. C., ambientada en la ciudad de Mérida y sus alrededores. La fecha exacta de su redacción es desconocida, habiendo diversidad de opiniones. La datación más temprana es entorno al año 610 y la más tardía cerca del 680¹. Lo que está claro es que –como dice el propio texto²– “*narramus quae non relatu aliorum agnovimus neque finctis fabulis didicimus sed quae ipsi eos referentes auribus nostris*”³, por lo que no fue redactado mucho después de los hechos narrados, es decir, el año 606, año de la muerte del obispo Masona de Mérida.

Como toda obra hagiográfica medieval, se hacen necesarios los detalles biográficos sobre los protagonistas, pues ya no hay –como ocurría en el caso de los mártires paleocristianos– un acontecimiento concreto que los convierta en santos, sino que son sus virtudes lo que les hará merecer el nimbo; del mismo modo, son necesarios los prodigios con el fin de igualar su misticismo a los que sufrieron la persecución durante el Bajo Imperio. De esta forma, el santo aparece como un héroe, no como un mártir⁴. Respecto a los protagonistas, Fernando Baños ofrece el siguiente cuadro de clasificación, que por supuesto es aplicable al caso de las *Vitas Patrum Emeritensium*:

Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, 132.

1 Aquilino Camacho Macías, ed., *El Libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII. Estudio, texto latino, versión española, anotaciones y apéndices documentales* (Mérida: 1988), 29.

2 A partir de ahora LVSPE. Nos guiaremos de la edición de Aquilino Camacho citada en la nota anterior.

3 LVSPE, Prefacio, 3.

4 Fernando Baños Vallejo, *Las vidas de santos en la literatura medieval española* (Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003), 20-21.

	Humanos	Sobrenaturales
Favorables	Padre del protagonista y otros familiares Maestro Hermandades de la comunidad religiosa Cargos de la jerarquía eclesiástica: Priors, abades, obispos, arzobispos y papas Cargos del poder civil: Nobles y reyes Peregrinos y beneficiarios de los milagros, pertenecientes a todos los estamentos sociales Testigos de su muerte. El pueblo como personaje colectivo que aclama al santo	Dios, Jesucristo Virgen María Ángeles, santos confesores, Santos Padres, profetas, apóstoles, mártires, vírgenes; en definitiva, la Corte Celestial Mensajeros celestiales
Contrarios	Clérigos o monjes envidiosos Medradores Herejes Enemigos de los cristianos: Moros, judíos Ocasionalmente, cargos de la jerarquía eclesiástica o civil	El Diablo y sus sicarios Serpiente

El autor es desconocido, aunque está atribuido a un tal *Paulo Emeritense*⁵, esto es, Paulo de Mérida, pero más bien parece ser que fue un copista posterior que incluyó varias interpolaciones⁶. Los pocos datos que sabemos es que quien escribiera el libro fue “*levita Christi*”⁷ y monje en el monasterio de Santa Eulalia⁸. La finalidad del texto no fue otra que fortalecer la fe de los lectores u oyentes⁹, estando dirigido al pueblo sencillo¹⁰, siendo pues un lenguaje conciso y sin artificios¹¹ ni figuras retóricas¹², con el fin de que sea entendido con facilidad. De tal forma que como se indica en la propia obra, “*nam si ea quae luce clariora esse noscuntur obscuris sermonibus involvere voluerimus, audientium animos non instruimus sed fatigamus: Quia cum multorum imperitorum minus intelliget sensus fatigatur auditus*”¹³. Se trata por consiguiente de un texto en primer lugar didáctico, dirigido ya no sólo a lectores, sino a gente

5 Camacho Macías, *El Libro de las Vidas*, 29.

6 Pablo Fuentes Hinojo, “Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda”, *La España Medieval* 35 (2012): 12.

7 LVSPE, I, 22.

8 Id., 23.

9 LVSPE, Prefacio, 3.

10 LVSPE, IV, Prefacio, 2.

11 Id., 1.

12 LVSPE, Epílogo, 1.

13 LVSPE, IV, Prefacio, 2-3.

inculta; y en segundo lugar, propagandístico, sobre todo por la visión que ofrece de los arrianos¹⁴.

Espacialmente, los hechos se suceden en la ciudad de Mérida, antigua *Colonia Augusta Emerita* fundada bajo el gobierno de Octavio en el 25 a. C., la cual llegó a convertirse en capital provincial y una de las urbes más importantes del Imperio. Con la caída de Roma, siguió conservando su *status* elevado, siendo igualmente esplendorosa en época goda, alcanzando su cénit precisamente en este período¹⁵. Tal fue la importancia de Mérida que su influencia llegó hasta la corte toledana y el Atlántico, bebiendo además de las corrientes bizantinas que llegaban a través del Guadiana¹⁶, pues los mismos obispos Paulo y Fidel procedían de Oriente. Considerada la “Roma hispana”, presentaba muchas similitudes con la ciudad del Lacio: Ambas tienen un río caudaloso atravesado por un puente con una isleta en el medio, posibilitándose así una buena agricultura, y fueron saqueadas por los bárbaros. Durante los siglos V y VI, compitió con Toledo por ser la principal *urbs* de la Hispania visigoda, ostentando en varias ocasiones pero temporalmente la sede regia y sirviendo de refugio a Agila I en la guerra contra Atanagildo, donde fue traicionado y muerto¹⁷. Precisamente fue este último quien asentó definitivamente la capital en Toledo en el 567, apenas dos décadas antes de los hechos narrados en las *Vidas de los Padres de Mérida*.

II. PENSAMIENTO TARDOANTIGUO EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.

En la transición entre la Edad Antigua y la Medieval, las corrientes neoplatónicas y agustinianas eran las que copaban la filosofía del momento. San Agustín tiene el honor de haber sido quien aunó la filosofía clásica con el cristianismo, depurando el neoplatonismo de elementos paganos a partir de la

14 “Hominem funestum et vultu teterrimum, cuius erat frons turbida, truces oculi, aspectu odibilis, motus horrendus. Eratque mente sinister, moribus pravus, lingua mendax, verbis obscenus, forinsecus turgidus intrinsecus vacuus extrosus elatus introrsus inanis, foris inflatus interius cunctis vritutibus evacuatus, utrobique deformis, de bonis indignus, de pessimis opolentus, de delictis obnoxius, et perpetuam ad mortem nimis ultroneus”. (LVSPE, V, V, 3).

15 José Orlandis Rovira, *La vida en España en tiempo de los godos* (Madrid: RIALP, 2006), 172-175.

16 Camacho Macías, *El Libro de las Vidas*, 13.

17 A estos sucesos puede referirse el autor cuando dice que “atubi eligente Deo [Paulus] ordinatus est episcopus omnes statim Deus conturbationum procellas quae eamdem ecclesiam tempore praedecessoris sui conturbaverant abstulit et nimiam tranquillitatem ecclesiae suae eius precibus condonavit” (LVSPE, IV, I, 2-3), siendo estas “perturbaciones” la inestabilidad que vivió Mérida cuando se refugió Agila I en ella y la posterior convulsión que se vivió con su asesinato.

comparación entre Dios y el Uno¹⁸. Precisamente las corrientes neoplatónicas vinieron de Oriente y África, culturas religiosas más cívicas que la romana y la griega. Será con Plotino a mediados del siglo III cuando estas corrientes místicas preocupadas por la inmortalidad del alma adquieran una coherencia capaz de imponerse sobre el resto de creencias y situarse a la altura de lo ofrecido por Cristo¹⁹. Estos textos llegaron a manos del santo de Hipona, quien consiguió fusionar el idealismo de Platón y de Plotino con el cristianismo²⁰, hasta el punto de que algunos autores modernos sostienen que san Agustín no se convirtió al cristianismo en Milán en el 386, sino a un “neoplatonismo de carácter salvacionista”²¹.

La entrada de estas corrientes en la Península Ibérica en general, y en Mérida en particular, debió de producirse desde el norte de África. Se tiene testimonio de fundaciones africanas en Hispania –como la de Servitano a manos del abad Donato²²– y las constantes influencias orientales de Mérida –como ya hemos mencionado anteriormente–. La escuela monástica de Cauliana, fundada seguramente cuando a partir del II Concilio de Toledo (527) proliferaron las *scholae* para la formación de los jóvenes²³, y donde presumiblemente se habría formado el autor de la obra, debió de contar con una biblioteca donde se leerían tanto libros de los Padres de la Iglesia como de los filósofos clásicos²⁴, como era habitual durante –en palabras de Orlandis– el “primer renacimiento eclesiástico que se produjo en la España pre-isidoriana durante el siglo VI”²⁵. Fueron estos clérigos quienes tuvieron la preparación suficiente como para poder ser autores literarios y llevar un mensaje de predicación e ilustración al resto de habitantes²⁶.

18 Francisco León Florido, *Historia del pensamiento clásico y medieval* (Madrid: Escolar y Mayo, 2012), 217.

19 Jacques Paul, *Historia intelectual del Occidente medieval* (Madrid: Cátedra, 2003), 84-87.

20 Lourdes Bassols Pascual, *San Agustín. Vida, pensamiento y obra* (Barcelona: Planeta, 2007), 172.

21 Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: RIALP, 1981), 34-35.

22 Orlandis, *La vida en España*, 80.

23 Manuel A. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media* (San Sebastián de los Reyes: Actas, 2008), 254-55, 286-87.

24 Orlandis, *La vida en España*, 73.

25 *Ibid.*, 71-72.

26 Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura medieval española* (Madrid: Gredos, 1983), 208; Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 287. Sobre la transmisión del conocimiento en esta época en la Península Ibérica cf. Manuel Lázaro Pulido, “Le transfert de la connaissance dans le Regnum Suevorum: St. Martin de Dume (séc. VI)”, en ed. Charles Burnett y Pedro Mantas, eds., *Mapping knowledge Cross Pollination in Late Antiquity and the Middle-Ages. Select Papers*, (Córdoba: CNERU Publishing Series y Warburg Institute, 2014), 181-194.

III. AGUSTINIANISMO “ENCUBIERTO” CON ALEGORÍAS.

Las alegorías y otras figuras simbólicas dispusieron durante toda la Edad Media la estructura de cualquier obra literaria. El significado de las palabras no se plasma superficialmente, sino que se traspasa transcendentemente, siendo la realidad algo más que la experiencia exteriorizada, por lo que cualquier lector u oyente que quisiera o quiera conocer la obra ha de percibirla desde un plano inmediato y desde un fondo identificado a través del primero²⁷. Edgar De Bruyne esquematiza y explica los distintos sistemas simbólicos:

- I. Sentido literal o literario = sugerido por las *palabras*.
- a) propio:
- 1) histórico: sentido inmediato de las palabras y de las proposiciones.
 - 2) según su etiología: proposiciones que se justifican alegando sus razones.
 - 3) según la analogía: proposiciones referidas a otras de tal manera que aparezca la unidad de pensamiento en una obra.
- b) figurado: las palabras tienen otro sentido que el propio.
- 1) típico: representando lo individual a lo universal.
 - 2) parabólico o alegórico (en sentido profano).
 - 3) moral (en sentido profano, como en las Fábulas).
- II. Sentido espiritual o alegórico (en sentido lato), oculto, en la Biblia, bajo el sentido literal.
- 1) alegórico (en sentido estricto) o típico (en el sentido teológico habitual): el Antiguo Testamento prefigura el Nuevo, y la naturaleza visible representa el mundo sobrenatural.
 - 2) trópico o tropológico o moral: la realidad visible representa una realidad moral superior.
 - 3) anagógico: la realidad visible representa las celestes de otra vida.

Edgar De Bruyne, *Estudios de estética medieval*, vol. 2
(Madrid: Gredos, 1958), 327.

Las alegorías y simbolismos se vinieron utilizando ya desde la Antigüedad, siendo una figura retórica según la cual se daba un segundo significado a las palabras para llegar a un contenido más complejo e importante. El uso reiterado de estos artificios permitió que un público amplio pudiera comprender las alegorías, siendo utilizadas tanto en asuntos religiosos –sobre todo de carácter moral– como para la vida secular que necesitase una exposición espiritual. Una

²⁷ Ibid., 220.

de las más recurridas manifestaciones fue la personificación, donde el hombre y su actividad son los elementos figurativos para expresar los movimientos del alma. Se creó así un sistema en el que se combinaron realidad, fantasía, sueños, apariciones o éxtasis, adoptando un sinfín de formas y alegorías prolongadas²⁸.

De esta forma, los autores medievales estaban convencidos de que toda realidad tenía un significado revelado simbólicamente que adquiriría un valor sagrado que daba hasta a los acontecimientos profanos un sentido religioso. Siguiendo a san Agustín, todo es signo de algo oculto: Cuando un mensaje no concierne a la fe ni a las costumbres, hay que sospechar la existencia de una alegoría, por lo que éstas se convierten en la base para la construcción doctrinal y teológica cristiana²⁹. Incluso los gestos pueden ser clasificados dentro de estas figuras semióticas. El santo africano señaló también su valor significativo y los identificaba con las afecciones del alma. En la dualidad alma-cuerpo, los gestos mostrarían en el exterior los movimientos interiores, definiendo a las personas y adscribiéndolas a un grupo³⁰.

Hace ya un cuarto de siglo desde que César Chaparro Gómez intentara un estudio³¹ similar al que nosotros ofrecemos. En su ensayo, el filólogo extremeño llega principalmente a dos conclusiones: 1) que el autor de las *Vidas de los Padres de Mérida* se inspiró directamente de la *Vida de San Martín* de Sulpicio Severo (escrita a finales del siglo IV) y de los *Diálogos* de Gregorio Magno (escritos en torno al 593-594); y 2) la obra se puede contextualizar en una batalla entre Occidente frente a Oriente por la cual el primero haría gala de un abanico de Padres eclesiásticos nada desdeñables respecto a los segundos.

No negaremos que el autor –o autores- de las *Vidas* bebieran también de otras autoridades como Gregorio Magno o Sulpicio Severo –así como de otras que seguramente en una primera y rápida lectura se nos escapen-, pero esta conclusión, realizada a partir de la comparativa de un par de pequeños fragmentos textuales³², es, cuanto menos, insuficiente. Nosotros, más allá de comparar expresiones comunes, pretendemos ver el trasfondo de pensamiento filosófico-religioso que puede albergar el opúsculo y la forma en la que debió de trascender en la mentalidad de los lectores u oyentes.

28 Ibid., 217-219.

29 Violeta Díaz-Corrалеjo, *Los gestos en la literatura medieval* (Madrid: Gredos, 2004), 19-25.

30 Ibid., 12-13.

31 César Chaparro Gómez, “Significado de las Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium: Lectura desde sus fuentes”, en *Humanitas. In honorem Antonio Fontán* (Madrid: Gredos, 1992), 339-349.

32 De cotejar las literalizaciones de las citas, creemos que sería más conveniente hacerlo en base al texto latino original y no al castellano traducido actual, para poder ver los casos exactos.

En cuando a contextualizar la obra en un escenario cristiano y mediterráneo global, creemos más conveniente hacerlo en el peninsular concreto –como ya hemos analizado previamente–, pues nos dará las explicaciones pertinentes a muchos enigmas que, de la otra forma, quedarían en el aire. A su vez, entender la finalidad de las *Vidas* como parte de un juego de equiparar la Cristiandad occidental a la oriental tampoco es exacta, puesto que de cinco capítulos –sin contar el “Prefacio” y el “Epílogo”– que la componen, tan solo dos están dedicados a la figura de obispos, de los cuales, además, ninguno ha obtenido la beatificación.

IV. LAS DOS CIUDADES HISPANAS: MÉRIDA CONTRA TOLEDO.

San Agustín basa su ingente obra *De Civitate Dei* en la comparación de la Ciudad Celeste y la Ciudad Terrena, teniendo gran difusión durante toda la Edad Media. La búsqueda de Dios es a través del amor, la obediencia y la fe y no la inclinación por el amor carnal y los placeres mundanos³³: “*Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est Diabolo*”³⁴. La primera es la ciudad de los justos, de quienes siguen a Cristo y a su Iglesia, quienes tendrán su sitio a la derecha del Padre; la segunda es la ciudad temporal, la de los infieles y no cristianos, sus habitantes están destinados al Infierno. El poder político de cada una de ellas es también distinto: La Ciudad de Dios está regida por la Iglesia, quien se ocupa de los asuntos espirituales; el emperador es el líder de la Temporal, y su misión es el mantenimiento de la paz³⁵.

En resumen, la Iglesia y su Ciudad son perfectas y moralmente superiores al emperador y la suya, extendiéndose por el tiempo como una sociedad armónica y contraponiéndose a la conflictividad terrenal. San Agustín es crítico con el sistema político e insta al resto de cristianos a no guardar una lealtad incondicional³⁶. La separación de las dos ciudades es la forma de vivir el amor:

“Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam, huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: «Gloria mea et exaltans caput

33 Bassols Pascual, *San Agustín*, 162.

34 *De Civitate Dei* (en adelante DCD), XIV, IV, 1. Nos guiaremos por la edición de Santos Santamaría del Río et al. (Madrid: BAC, 2001).

35 León Florido, *Historia del pensamiento*, 224.

36 Bassols Pascual, *San Agustín*, 170-171.

meum». Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominantur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: «Diligam te, Domine, virtus mea»³⁷.

Explicada la teoría de las dos Ciudades agustinianas, es hora de buscar en la Mérida del siglo VII estas ideas. Las *Vidas de los Padres de Mérida* abren con la muerte de un niño llamado Augusto y su visión del Cielo. Este suceso ocurre de noche, y el protagonista asegura que no se trata de un sueño: “*Testorum dominum caeli et terrae me tibi phantasticam visionem nullam referre; sed ut magis credas, fateor etiam tibi me hac nocte minime dormire*”³⁸. El indicativo más claro de que se trata de una alegoría es la lámpara, la cual había estado encendida hasta que repentinamente se apagó, consumándose con ella la vida del joven; cuando se ordena que sea prendida de nuevo, se enciende paralela-mente el alma del protagonista. Augusto relata su visión de la siguiente forma:

“Fui in locum amoenum ubi erant multi odoriferi flores, herbae viridissimae, rosae ac liliae, et coronae ex gemmis et auro multae, vela holoserica innumerabilia [...]. Ibi etiam vidi sedes innumerabiles positas ad dexteram laevamque. Ibi namque adstabant pueri innumerabiles, omnes ornati et pulchri, praeparantes mensas et convivium eximium. Non de quolibet pecunde sed tantum de altilia omnis prabatur ferculorum copia, et omne quod parabatur erat candidum instar nivis. Et praestolabant adventum domini sui regis. [...] Omnibus pedes osculabar; et illi dicebant: «Benedictus Deus qui te bene adduxit». Dum vero haec dicerent et omne ministerium praepararent subito advenit ingens multitudo candidatorum, omnes auro et lapidibus pretiosis ornati et coronis rutilantes redimiti, et una acies ipsius multitudinis ad dexteram alia vero ad laevam partem gradiebatur, atque ita altrinsecus properantes regi suo ineffabile obsequium exhibebant. In medio autem eorum veniebat vir splendidissimus nimiumque pulcherrimus, forma decorus aspectu gloriosus, statura procerior cunctis, lucidior sole, candidior nive. Cumque pervenissent ad praeparatas sedes, sedit pulchrior ille vir in eminentiori loco, ceteri vero procidentes adorantesque eum residerunt in sedibus suis. Statim denique benedixit omnes. At illi adoraverunt semel et iterum ac tertio. Dein ferculorum praeparatio apposita est illis. [...] Dumque praesentatus fuissem eius obtutibus coepi vehementer contremere. Ille vero dixit mihi: «Noli timere, fili. Transi post scapulam meam et hic sta». Et adiecit: «Noli timere. Scito quia protector tuus ero. Numquam

37 DCD, XIV, XXVIII.

38 LVSPE, I, 6.

tibi aliquid deerit. Ego te semper pascam, ego te semper vistam, ego te omni tempore pretegam et numquam derelinquam». [...] Igitur explicito convivio ait mihi: «Ambulet ista multitudo, et aliam viam tu mecum profecturus eris ut tibi ostendam vivariolum meum quem habeo» [...] et apprehendens manum meam eduxit me in hortum amoenissimum, ubi erat rivus in quo erat aqua vitreique coloris”³⁹.

La inmaculación del cuerpo aparece nuevamente en este mismo pasaje, cuando dos compañeros del niño Augusto le encuentran una vez muerto y de nuevo de noche “*in albam stantem [...], cuius faciem niveo candore vidisse cum iuramento testatus est*”⁴⁰, blancura en contraposición de los negros “ministros infernales” encargados de dar muerte al obispo Fidel⁴¹, como más tarde veremos.

Por un lado, se puede apreciar en este pequeño texto la belleza de Dios, idealizado, en su Corte Celestial (“*vir splendidissimus nimiumque pulcherrimus, forma decorus aspectu gloriosus, statura procerior cunctis, lucidior sole, candidior nive*”) frente a la descripción que hace del rey terrenal –y por qué no decirlo, arriano– Leovigildo: “*Crudelissimus tyrannus [...], cuius obsedebat pectus truculentior hostis et captivum in sua ditione tenebat callidissimus serpens*”⁴². Se da así la identificación entre la Ciudad Celeste de Mérida dirigida por gobernantes inmaculados y buenos y la corte terrenal de Toledo con un gobernante malo, imperfecto y hereje, siguiendo de esta forma el modelo ya visto de san Agustín.

Otro ejemplo podemos encontrarlo en el pasaje del destierro del obispo Masona. El retorno del prelado a Mérida, su lugar natural, tras el exilio de tres años, recuerda mucho al *adventus* de Cristo en Jerusalén, por lo que el pontífice emeritense queda retratado como Jesús entrando en la Ciudad Celeste. Este *adventus* se enfrenta al *triumphus* político, práctica común de los emperadores romanos tras una campaña victoriosa y que fue imitada por los reyes visigodos. Conocidas son estas prácticas por parte de Leovigildo, por lo que el autor de las Vidas de los Padres de Mérida no quiso que el ortodoxo Masona fuera menos que un rey hereje, marcando magistralmente el carácter sacro de la entrada del obispo en la Ciudad Celeste hispana⁴³.

39 LVSPE, I, 7-21.

40 Id., 27-28.

41 LVSPE, IV, IX, 7.

42 LVSPE, V, V, 1

43 Dionisio Pérez Sánchez, “Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda”, *Studia Historica. Historia Antigua* 20 (2002): 248-49.

Antagónicamente, se sitúa Toledo como el símbolo de la Ciudad Terrena, la que –precisamente desde el reinado de Leovigildo– se había convertido en la “Constantinopla de Occidente”⁴⁴, enfrentándose así a la “Roma hispana” de Mérida. En la mentalidad visigoda, aquéllos que estaban fuera de la fe eran indirectamente infieles a Dios, pues era éste quien ungía al rey, quien se convertía en *patronus* y *dominus* del pueblo, por lo que podrían llegar a ser marginados y degradados⁴⁵. Es por eso también que se ofrezca una visión tan distorsionada sobre los arrianos y su cabeza, Leovigildo, pues si el rey terrenal era nefasto, no podría haber sido elegido ni legitimado por Dios –tenemos que hacer hincapié en la famosa sentencia isidoriana: “Rex eris si recte facies, si non facias, non eris”, y constantes fueron los enfrentamientos militares de Leovigildo, sobre todo contra su hijo el príncipe católico Hermenegildo⁴⁶–. Se da por lo tanto en este caso una inversión de papeles y son precisamente los ortodoxos a través de Mazona los elegidos por Dios para la Salvación, corroborándose apenas unos años más tarde con la conversión de Recaredo en el III Concilio de Toledo (589), el cual estuvo presidido precisamente por nuestro obispo emeritense. San Agustín también legitima esta acción de no obediencia en su obra, al decir que no hay obligación de someterse a la organización terrenal si ésta se contradice a los principios de la Ciudad de Dios, pero no la necesidad de un orden civil que regule las relaciones sociales⁴⁷. Los católicos encuentran aquí la justificación para enfrentarse a la autoridad política, pues se contradicen los principios de Dios y de la celeste Emérita, la cual necesita ser constantemente concebida como la Ciudad agustiniana en contraposición de la Toledo terrenal. La Mérida dirigida por el obispo católico Mazona es la Ciudad de Dios, mientras que la Toledo dirigida por el impío, belicioso y arriano rey Leovigildo es la ciudad del Diablo.

Lógicamente, la Ciudad necesita una defensa, y por consiguiente, un ejército. Cuando se narra la muerte del obispo Fidel, el texto nos lo presenta como “*praecedentibus sanctorum coetibus expectantibusque angelicis choris ad aethe-rea regna tripudiando migraret coelestibusque phalangiis consertus cum exultatione perpetua perpetim conglobari in sidereis mansionum Ihesu Domino praecipiente meruerit*”⁴⁸. También en los últimos años de la vida de Mazona, se afirma que “*dein cum plurimos annos irreprehensibiliter rexisset ecclesiam angelicis coetibus copulaturus omnibusque coelestibus supernarum partium*

44 Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 258.

45 Abilio Barbero y Marcelo Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* (Barcelona: Crítica, 1978), 180-181.

46 *Etimologías*, IX, III, 4 (cf. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 284).

47 Bussols Pascual, *San Agustín*, 163.

48 LVSPE, IV, X, 8.

*legionibus*⁴⁹; y por último, en el “Epílogo” de la obra, el autor comenta que ha narrado “*ut potuit, sermo Christi militum enarravit*”⁵⁰. Estas referencias marciales guardan su importancia a la hora de que en la sociedad protofeudal visigoda, el rey tenía su propio ejército privado, que en conjunción con las huestes privadas de cada noble, constituía el ejército público y general del reino⁵¹. Y Dios, como rey que es, tiene su propia milicia privada, constituida por los que llegan a su Reino celestial. De esta forma, Mérida cuenta con un ejército de soldados santos emeritenses, los cuales se dispondrán en la Corte Celestial según el modo descrito por el niño Augusto en su visión.

V. DESTINO, PROVIDENCIA Y HADO.

Al igual que otros filósofos clásicos, Platón escribió sobre el Destino, intentando demostrar que existe una Ley Natural de desarrollo y control del hombre existente en un orden más amplio; un Demiurgo creador señala a cada alma su destino. El ejemplo que el pensador griego ofreció para explicar la acción divina sobre los hombres es la de un guerrero que muere y al llegar a la última esfera celeste, se encuentra con las tres *moiras* gobernando la rueda del Destino, encargada respectivamente cada una de las divisiones del Tiempo. Ellas le dicen al hombre que es libre de escoger su vida, pero con la condición de no poder cambiarlo posteriormente. De esta manera, el Demiurgo no tiene la culpa de la elección escogida. Las funciones de las *moiras* pasaron al mundo romano –bajo la forma de *parcas*– y el pensamiento estoico, y de ahí al Cristianismo primitivo⁵².

San Agustín también aborda el Destino, diciendo que es anulado por la Providencia de Dios, principio superior que todo lo controla. El Hombre es una creación divina con un fin determinado, por lo que tiene que luchar para alcanzar esa meta, la cual también es compartida por Dios. Pero la presencia de la Providencia imposibilita que el Destino pueda ser escogido –como exponía Platón–. Por lo tanto, este Destino (*Fatum*) sería la conexión entre la voluntad y el poder de un Dios cristiano providente⁵³.

En las *Vidas de los Padres de Mérida* también se plasmaron estas ideas sobre el Destino. Como no podía ser de otra forma, el *sucede* ocurre por la noche,

49 LVSPE, V, XIV, 8.

50 LVSPE, Epílogo, 1.

51 Barbero y Vigil, *La formación del feudalismo*, 44ss, 106-107.

52 Ricardo Arias Arias, *El concepto de destino en la literatura medieval española* (Madrid: Ínsula, 1970), 18-20.

53 *Ibid.*, 27-30.

cuando un criado del obispo Fidel, tras haberse quedado dormido y haberle parecido oír a los gallos cantar, cabalgó hacia Mérida, donde tuvo la siguiente visión:

“Intempesta noctis elevans oculos suos vidit eminus globum igneum ab ecclesia sancti Fausti, quae ab urbe fere milliario distat, procedentem atque ad basilicam sanctae Leucriciae pervenientem. Qui cum tacitus contempleret quidnam esset, nec mora et ecce multitudo sanctorum quibus illud lumen praeibat venientes per pontem ad portam usque pervenerunt, cum quibus etiam gradiebatur scitissimus Fidelis. [...] Illis vero claustra portarum divinitus reseravit moxque ingressi sunt civitatem. Quibus ingressis ille consurgens atque volens post eos ingredi sed nullatenus potuit quia portam ita clausam sicut prius invenit. Qui cum primo diluculo aperta pervenisset ad atrium”⁵⁴.

En la comitiva estaba presente incluso el obispo Fidel, aún en vida, por lo que al igual que en el caso de la ascensión de Augusto, se trata de una alegoría. Las puertas se abren automáticamente para que los santos, puros y miembros de esta Ciudad Celeste puedan entrar; el criado por su parte no puede acceder intramuros, indigno de tal honor. No es un caso aislado, pues otro religioso también presencia otra noche la misma visión, y al contarlo, es castigado con la muerte divina.

El “globo de fuego” descrito puede hacer referencia hipotética a un *ignis fatuus*, es decir, un fuego fatuo⁵⁵, los cuales comúnmente aparecen en las zonas fluviales y pantanosas, terreno propicio para esta clase de elementos. Según la mitología, los fuegos fatuos eran como linternas que –en una época de tinieblas– señalaban el camino o incluso destino de quien los encontraba, aunque solía ser inalcanzable. *Fatuus* proviene de *fatum*, esto es, hado, una fuerza sobrehumana que actúa sobre los hombres y sucesos. *Fatum* era una derivación de *fari*, “hablar”, definición que dieron san Agustín y san Isidoro⁵⁶. El aún vivo Fidel marcha en la procesión de los elegidos a entrar en la Mérida Celeste, mientras que ambos visionarios, al no ser dignos, no pueden acceder, estando alegorizado este impedimento por las puertas –físicas/materiales– cerradas. Así, el “globo” encarna dos elementos agustinianos: El Destino de Fidel a formar parte del

54 LVSPE, IV, VII, 5-9.

55 Aunque en un principio pudiera pensarse en alguna clase de cometa, alegóricamente no tendría sentido, puesto que ya el mismo san Agustín –de quien recordemos bebe como fuente filosófica nuestro texto– había rechazado taxativamente la observación astrológica para predecir hechos futuros (Luis M. Vicente García, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española* (Madrid: Ediciones del Laberinto, 2006), 50-56). Igualmente, la descripción que se ofrece del fenómeno nos hace pensar en que se produjo a nivel del suelo, no por el cielo, sobre todo porque de ser un fenómeno aéreo la apertura de las puertas sería innecesaria.

56 Arias Arias, *El concepto de destino*, 35.

séquito de la Corte Celestial junto al resto de obispos, santos y soldados y la simbolización de la Ciudad de Dios en Hispania, Mérida.

VI. LA INMORTALIDAD DEL ALMA.

Platón decía que cada alma tiene su estrella, donde tiene su patria, por lo que hay tantas almas como estrellas⁵⁷. Una vez el alma sale de las manos del Demiurgo, se encarna en la Tierra; cuando muere, es juzgada y enviada al lugar de los bienaventurados o condenados. Al cabo de mil años, el alma puede elegir un nuevo destino, repitiéndose el ciclo. A la novena elección y reencarnación – es decir después de mil años–, torna a la primera estrella de la que vino, su patria⁵⁸. De esta forma, la muerte no es un mal, sino todo lo contrario, el mayor de los bienes, pues el alma alcanza la perfecta contemplación en el reino de las Ideas, mientras que en la Tierra se encuentra “secuestrada” por un cuerpo que ofrece dolor y un conocimiento engañoso de la realidad⁵⁹.

El neoplatonismo explicó la existencia del alma dividiéndola en espiritual y material, sirviéndose el Uno de la primera para descender a la segunda, aunque esta separación excesiva será un problema a la hora de explicar su inmortalidad⁶⁰. Para Plotino, se trata de la actividad viva y animada, siendo el Alma universal quien asegura el orden mundial conforme al modelo del Uno, el cual refleja su actividad en las distintas almas⁶¹.

San Agustín, por su parte, ofrece una teoría innovadora, al no creer en una absoluta inmortalidad anímica:

“Quamvis enim anima humana veraciter immortalis perhibeatur, habet tamen quandam etiam ipsa mortem suam. Nam ideo dicitur immortalis, quia modo quodam quantulocumque non desinit vivere atque sentire; corpus autem ideo mortale, quoniam deserit omni vita potest nec per se ipsum aliquatenus vivit. Mors igitur animae fit cum eam deserit Deus, sicut corporis cum id deserit anima. Ergo utriusque rei, id est totius hominis, mors est cum anima Deo deserta deserit corpus. Ita enim nec ex Deo vivit ipsa nec corpus ex ipsa. [...] Vivit itaque anima ex Deo cum vivit bene; non enim potest bene vivere nisi. Deo in se operante quod bonum est. Vivit autem corpus ex anima cum anima

57 Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, vol. 1 (Barcelona: Herder, 1982), 119.

58 Ibid., 123-24.

59 León Florido, *Historia del pensamiento*, 62.

60 Ibid., 147.

61 Ibid., 159-160.

vivit in corpore, seu vivat ipsa seu non vivat ex Deo. Impiorum namque in corporibus vita non animarum sed corporum vita est; quam possunt eis animae etiam mortuae, hoc est Deo desertae, quantulacumque propria vita, ex qua et immortales sunt, non desistente, conferre. Verum in damnatione novissima quamvis homo sentire non desinat, tamen, quia sensus ipse nec voluptate suavis nec quiete salubris sed dolore poenalis est, non inmerito mors est potius appellata quam vita. Ideo autem secunda, quia post illam primam est, qua fit cohaerentium diremptio naturarum, sive Dei et animae sive animae et corporis. De prima igitur corporis morte dici potest quod bonis bona sit, malis mala. Secunda vero sine dubio sicut nullorum bonorum est, ita nulli bona”⁶².

Para el de Hipona, el alma puede morir, pero únicamente con la intercesión de Dios, quien no obra en ella si es un alma “negativa”. El cuerpo no depende de Dios, sino del alma, por lo que sea ésta “buena” o “mala”, el primero sigue vivo. La calidad tendrá su importancia a la hora de la muerte del cuerpo, pues es cuando el alma podrá seguir viviendo si ha sido “positiva” o morirá, al ser dejada por Dios. La defunción terrenal es pues –resumiendo la concepción agustiniana– “buena para los buenos y mala para los malos”, es decir, una liberación platónica solo si esta ánima ha sido merecedora.

La idea de “alma inmortal” tomada de Platón, asimilada por los neoplatónicos de la Tardoantigüedad y depurada y adaptada al cristianismo por san Agustín, también está presente en las *Vidas de los Padres de Mérida*, abordándose el “sufrimiento” terrenal. En una de las visiones que se tienen sobre Fidel, los santos encargan a unos “ministros infernales” que vayan “*ad atrium ingredimini cellam in qua sanctus Fidelis episcopus iacet et percutite eum vulnere gravi in corpori ut anima eius quantocius egrediens e corporalicatena nobiscum ad Dominum nostrum Ihesum Christum*”⁶³; y más tarde, cuando el obispo muere, se describe cómo “*ad aethera regna tripudiando migraret coelestibusque phalangis consertus cum exultatione perpetua perpetim conglobari in sideris mansionum Ihesu Domino praecipiente meruerit*”⁶⁴; por último, en el “Prefacio”, se hace una referencia a esta concepción cuando se narra que los santos “*quos e corporibus mirabiliter egressos ad aetherea regna pervenisse non dubitamus*”. En los propios términos está resumida la concepción del alma platónica y agustiniana: Libertad al morir y ascensión a las “sidéreas mansiones”, es decir, la alegoría de la llegada al planeta/patria platónico personal, idea que como se ha visto, no es del todo judeocristiana.

62 DCD, XIII, II.

63 LVSPE, IV, IX, 8.

64 LVSPE, IV, X, 8.

VII. CONCLUSIONES.

Vista esta pequeña introducción al pensamiento y mentalidad tardoantiguo hispánico, se puede asegurar que, como en el resto del Occidente cristiano, la Península Ibérica recibió la llegada de ideas neoplatónicas y agustinianas, seguramente a través del norte de África⁶⁵ o como una forma de pervivencia bajoimperial. Este discurso creado *ex profeso* tuvo como última finalidad –más allá del carácter histórico-hagiográfico– situar a Mérida como la Ciudad Celeste, cabeza de santidad y canalizadora de milagros con la propia intercesión de la virgen Eulalia, en contraposición de la Terrena Toledo, dirigida por un rey “en cuyo pecho anidaba el infernal enemigo” y contaminado por la herejía y el pecado. Con las *Vidas de los Padres de Mérida* se pretendía legitimar la ciudad del Guadiana frente a la del Tajo, la “Roma peninsular” frente a la “Constantinopla de Occidente”, en su pugna por conseguir ser la *urbs regia* y la primada de la Iglesia hispana.

Se plasmó esta tensión política y religiosa en el terreno literario, quedando asentado para las generaciones futuras un mensaje semiótico y hermenéutico que –al margen de los acontecimientos venideros– situaría a Mérida como la Ciudad hispana. Indirectamente evitó también que con la conversión al catolicismo de la totalidad del reino arriano, se deslegitimara la Iglesia emeritense por su comportamiento insurrecto, marcando además una vinculación y dependencia del poder real pero no subordinado a él⁶⁶. Aun así, parece ser que el texto propagandístico y justificador no tuvo mucho alcance, pues el declive de la ciudad siguió un curso irremediable, potenciado además por la conversión – y por lo tanto “limpieza”– de Recaredo⁶⁷. De todas formas, tuvo un pequeño paréntesis donde sí le fue reconocido su antiguo prestigio bajo dominación islámica durante el siglo IX⁶⁸, para volver a decaer definitivamente a finales de esta misma centuria⁶⁹.

Por último, queremos destacar que partiendo de la metodología aquí empleada, sería interesante realizar una comparación con otros textos literarios peninsulares, europeos y mediterráneos para poder trazar un estudio generalizado tomando como referencia los niveles regionales y/o en distintos períodos

65 Fuentes Hinojo, “Sucesión dinástica”, 23ss.

66 Pérez Sánchez, “Algunas consideraciones”, 249.

67 Bruno Franco Moreno, *De Emerita a Mārida. El territorio emeritense entre la Hispania gothorum y la formación de al-Andalus (ss. VII-X): Transformaciones y pervivencias* (Universidad Nacional de Educación a Distancia: Madrid, 2008), 228-229; Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 259.

68 Franco Moreno, *De Emerita a Mārida*, 376-378.

69 *Ibid.* 415-17.

temporales con el fin de obtener unas conclusiones generales sobre la hermenéutica en el tránsito entre la Edad Antigua y la Medieval.

BIBLIOGRAFÍA

- San Agustín de Hipona. *De Civitate Dei*. Editado por Santos Santamarta del Río, Miguel Fuertes Lanero, Victorino Capanaga y Teodoro Calvo Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Arias Arias, Ricardo. *El concepto de destino en la literatura medieval española*. Madrid: Ínsula, 1970.
- Baños Vallejo, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003.
- Barbero Abilio y Vigil, Marcelo. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978.
- Bassols Pascual, Lourdes. *San Agustín. Vida, pensamiento y obra*. Barcelona: Planeta, 2007.
- Camacho Macías, Aquilino ed., *El Libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII. Estudio, texto latino, versión española, anotaciones y apéndices documentales*. Mérida: 1988.
- Chaparro Gómez, César. “Significado de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*: Lectura desde sus fuentes”. En *Humanitas. In honorem Antonio Fontán*, 339-351. Madrid: Gredos, 1992.
- De Bruyne, Edgar. *Estudios de estética medieval*, vol. 2. Madrid: Gredos, 1958.
- Díaz-Corrалеjo, Violeta. *Los gestos en la literatura medieval*. Madrid: Gredos, 2004.
- Franco Moreno, Bruno. *De Emerita a Mārida. El territorio emeritense entre la Hispania gothorum y la formación de al-Ándalus (ss. VII-X): Transformaciones y pervivencias*. Universidad Nacional de Educación a Distancia: Madrid, 2008.
- Fuentes Hinojo, Pablo “Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda”. *La España Medieval* 35 (2012): 11-33.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: RIALP, 1981.

- Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*, vol. 1. Barcelona: Herder, 1982.
- Lázaro Pulido, Manuel. “Le transfert de la connaissance dans le Regnum Suevorum: St. Martin de Dume (séc. VI)”. En Burnett, Charles y Mantas, Pedro eds. *Mapping knowledge Cross Pollination in Late Antiquity and the Middle-Ages. Select Papers, 181-194*. CNERU Publishing Series (*Arabica Veritas I*) y Warburg Institute: Córdoba, 2014.
- León Florido, Francisco. *Historia del pensamiento clásico y medieval*. Madrid: Escolar y Mayo, 2012.
- López Estrada, Francisco. *Introducción a la literatura medieval española*. Madrid: Gredos, 1983.
- Orlandis Rovira, José. *La vida en España en tiempo de los godos*. Madrid: RIALP, 2006.
- Paul, Jacques. *Historia intelectual del Occidente medieval*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Pérez Sánchez, Dionisio. “Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda”. *Studia Historica. Historia Antigua* 20 (2002): 245-266.
- Rodríguez de la Peña, Manuel A. *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. San Sebastián de los Reyes: Actas, 2008.
- Vicente García, Luis M. *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2006.

**LA HOSPITALIDAD EN EL CICLO DE ABRAHAM. UNA
PROPUESTA DE LECTURA DESDE EL
ANÁLISIS NARRATIVO**

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE

Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN

El presente artículo presenta una propuesta de lectura y de análisis bíblico-narrativo del tema de la hospitalidad presente en el Ciclo de Abraham (Gn 18-25). La hipótesis de lectura sostiene que la hospitalidad es un elemento interno de la Alianza que Adonay pacta con Abraham en vistas al respeto, al encuentro, la acogida y el reconocimiento que Israel tiene de otros pueblos vecinos. El paradigma de Abraham y de la hospitalidad que ofrece a Adonay, representado en los tres mensajeros que se acercan a su tienda, nos permite finalmente poder abrir un camino para la vivencia de una sana coexistencia con grupos humanos distintos. Acoger al extranjero se transforma por tanto en una norma ética que rige la vida de la comunidad de Israel y en definitiva de toda sociedad humana.

Palabras clave: Ciclo de Abraham, hospitalidad, narrativa bíblica.

ABSTRACT

The following article presents a proposal of reading and narrative biblical analysis related to the hospitality seen in the Abraham Cycle (Gen 18-25). The hypothesis of reading upholds that hospitality is an internal element of the Alliance that Adonai agrees with Abraham considering the respect, encounter, reception and recognition that Israel

has from other neighboring countries. The paradigm of Abraham and the hospitality that Adonai offers, represented by the three messengers who approach to his tent, allows us to finally open a path to live a healthy coexistence with different human groups. Taking a foreigner in, becomes then an ethical rule, which regulates the life in the community of Israel, and, definitively, of all the human society.

Keywords: Abraham cycle, hospitality, biblical narrative.

I. INTRODUCCIÓN

El presente ensayo propone una lectura del Ciclo de Abraham desde el análisis narrativo. A juicio de M. Van Treek, el ciclo de Abraham constituye un intento de la Biblia hebrea de explicar “la construcción de la identidad social de Israel en época persa”¹, además de repensar la experiencia de la elección de Israel frente a otros pueblos. Uno de los elementos integradores de la identidad social de un pueblo o de su determinada práctica cultural y cotidiana es la hospitalidad. Pensar la hospitalidad en el Ciclo de Abraham permitirá ver al otro como alguien legítimo con el cual se construye una sociedad que coexiste desde el respeto, la alteridad o el encuentro. A su vez, evidenciar cómo la falta de la hospitalidad y la exclusión provocan un quiebre entre los grupos humanos y entre ellos y Adonay.

A partir de ello, proponemos como hipótesis de lectura el considerar que la hospitalidad representa un elemento propio y necesario en la dinámica de la Alianza que Adonay pacta con Abraham y en él con las generaciones que vendrán, en el sentido de que la hospitalidad implica cuidado, respeto, fraternidad, inclusión y la acogida mutua entre distintos grupos humanos. De esta manera se evidencia cómo la Alianza lejos de ser una legitimación de un interés nacionalista busca ser una apertura novedosa hacia todos los pueblos especialmente hacia los extranjeros. Si el Ciclo de Abraham se escribe en un contexto de coexistencia de Israel con pueblos extranjeros, la narración de la hospitalidad practicada por el pariente ancestral (Abraham) para con Dios vendría a legitimar la práctica de la misma de manera de comprenderla como un aspecto positivo que es bendecido por Adonay.

A partir de la lectura de algunos pasajes del Ciclo de Abraham en donde figura la “narrativa de la hospitalidad”² (Gn 18 y Gn 19), evidenciaremos cómo

1 Mike Van Treek, “Imaginarios de extranjería en el ciclo de Abraham y Sara”, *Revista electrónica de educación religiosa* 4/2 (2014): 3

2 Mark Brett, *Genesis: Procreation and the politics of identity* (London: Routledge, 2000), 65.

la hospitalidad busca comprenderse como un elemento interno a la dinámica de la Alianza, sobre todo en la coexistencia fraterna entre Abraham y Adonay (Gn 18) o entre Lot y los mensajeros de Adonay (Gn 19). Y por el contrario, la coexistencia excluyente o la falta de hospitalidad, especialmente la de los habitantes de Sodom para con Lot (Gn 19) supone cierta reducción nacionalista que evita el relacionarse con grupos humanos o sujetos sociales distintos.

II. HOSPITALIDAD: INVITACIÓN, ACEPTACIÓN Y FESTEJO

A partir de la lectura de los textos del Génesis en los cuales se presenta el tema de la hospitalidad, reconocemos que ésta posee una dinámica interna propia la cual se puede articular en tres momentos: la invitación que hace el dueño de casa, tienda o el que vive en una ciudad a los extranjeros que llegan a dicho lugar; en segundo lugar el aceptar dicha invitación y finalmente el festejo o la comida que se realiza en el hogar. Así, Pérez sostiene que “los viajeros es un término general para los caminantes, los que por cualquier necesidad tienen que desplazarse de un lugar a otro. El anfitrión que invita a entrar en la casa es el dueño de casa. La hospitalidad se denomina entrada o recepción de viajeros”. La hospitalidad es una de las prácticas más valoradas por el mundo bíblico, en donde se ve al extranjero como alguien al cual se ha de acoger porque el mismo Israel fue extranjero en Egipto (Cf. Ex 22,21; Sal 146,9).

La dinámica anterior y en los textos de Gn 18 y Gn 19 es iniciada por las indicaciones del narrador. Gracias a él sabemos que Adonay se dejó ver en las cercanías de la tienda de Abraham que se ubica en Mamré (Gn 18,1); que Abraham ve a tres hombres y que corre a su encuentro (Gn 18,1-2), pero que aparentemente él no sabe las identidades de los viajeros. También el narrador nos obtiene la información de que Lot, quien está sentado en las puertas de las ciudades, ve a dos hombres que son mensajeros de Adonay (Gn 19,1). Esto no es menor, ya que a juicio de Ska, “para el lector, el interés de estos relatos consiste en ver cómo los personajes acabarán por descubrir lo que él ya sabe desde el principio”³. Si consideramos la focalización desde Abraham y Sara, éstos no saben quiénes son los visitantes ni cuál es el motivo de la visita. Será lo que se responderá hacia el final del relato.

Junto con ello aparece el momento de la invitación que es iniciado por la actitud de postrarse en tierra tanto de Abraham como de Lot.: “Él (Abraham) le dijo: “señor, te pido, si he hallado favor en tus ojos, te pido, no pases por el lado

3 Jean Louis Ska, *Abraham y sus huéspedes. El patriarca y los creyentes en el Dios único* (Navarra: Verbo Divino, 2004), 126.

de tu siervo. Que se coja un poco de agua, te pido. Lávense sus pies y apóyense bajo el árbol” (Gn 18,3); en el caso de Lot la invitación se formula en los siguientes términos: “Él (Lot) dijo: “Mira, les pido, mis señores apártense, les pido hacia la casa de su servidor a fin de pernoctar y lavarse sus pies. Madrugarán e irán por su camino” (Gn 19,2).

Es interesante que en el mismo Génesis 19 aparezca una oposición en términos de acogida o de cordialidad hospitalaria, la cual está presente en la palabra de los habitantes de la ciudad en donde Lot vive. Cuando éste no quiere entregar a los mensajeros a los ciudadanos y más bien les ofrece a sus hijas, ellos dicen: “¿éste no ha venido para inmigrante y juzga juicios ahora? Te haremos daño a ti a más que a ellos” (Gn 19,9). Esta mención, a nuestro entender, no puede pasar desapercibida o ser dejada de lado. Es más, representa una advertencia al lector sobre el cómo no se ha de vivir la acogida con el inmigrante. Si todo el Ciclo de Abraham gira en torno al Patriarca que sale como extranjero a una tierra no conocida y que por tanto busca sensibilizar al auditorio sobre la forma de vivir la hospitalidad con los extranjeros, la palabra de los habitantes de Sodom y Amarah será causa de maldición para ellos.

El segundo momento de la dinámica que hemos propuesto como título de este apartado es el aceptar o no la invitación, con lo cual también apelamos a la libertad de aquél que visita nuestro *locus* vital. Para poder ver al otro como un sujeto socialmente válido o digno de confianza, hemos de respetar su decisión, con la que también experimentamos la gratuidad del encuentro. En el caso de Adonay que va a la tienda de Abraham la respuesta es inmediatamente positiva “así harás, como has dicho” (Gn 18,5). La rapidez del aceptar la invitación, a juicio de Ska marca “la tensión narrativa”, la cual es creada por la aparición de los visitantes: “los tres hombres aceptan la ofrenda del patriarca y al instante pueden apreciar la acogida que se les dispensa”⁴

Pero en el caso de la hospitalidad ofrecida por Lot vemos una diferencia interesante, ya que los mensajeros dicen “no, en lugar abierto pernoctaremos” (Gn 19,2). Con esto, el lector atento ve que existe una diferencia entre Abraham y Lot, es más, hay una preeminencia del primero sobre el segundo, preeminencia que está basada en el actuar de Adonay, esto porque sobre Abraham ha descansado la promesa (Cf. Gn 12,1-3).

El tercer momento, que hemos llamado el festejo, también nos aporta elementos interesantes desde el punto de vista narrativo. En Gn 18, la preparación del festín es rica en colorido. Panes, el mejor vacuno, leche, mantequilla. El

4 Ska, *Abraham*, 126.

lector advierte que Abraham es una persona que no repara en demostrar sus riquezas, ya que como habíamos visto en Gn 13, era alguien “muy pesado en ganado mayor, en plata y oro” (Gn 13,1). Podía pues ofrecer un buen festín para sus comensales. Luis Maldonado a propósito del banquete sagrado y de su aproximación antropológico-religiosa, distingue dos tipos de comidas rituales: “el primer tipo es aquel en el que la comunidad religiosa tiene la convicción de que está comiendo en compañía de la Divinidad. Dios es comensal de este banquete. El segundo tipo llega más bien lejos de su interpretación del sentido religioso del comer. Cree que la Divinidad no es sólo compañía, sino sustancia del banquete. En él se ingiere, se come a la Divinidad”⁵. De esta regla general de las experiencias de comensalidad ritual o sagrada de las religiones del Oriente, el caso de Gn 18 responde claramente al primer tipo. Adonay se dejó ver, nos dice el narrador, y entró a compartir la mesa de Abraham.

Estamos pues en presencia de una teofanía. Ska sostiene que las teofanías bíblicas son presentadas por los narradores bíblicos con un esquema más o menos fijo. El primer momento es llamado “descripción panorámica del marco”⁶. En el caso de la escena de Abraham nos encontramos con una prolepsis, la cual nos presenta de antemano lo que ocurrirá, que como vimos en el párrafo anterior es la manifestación de Adonay. Luego de la presentación del marco, Ska distingue la llamada “focalización interna”⁷, esto es el cómo los personajes actúan en el relato, que en el caso de ambos es el percatarse que hay alguien que se acerca a la tienda, a la ciudad. El tercer momento de las teofanías bíblicas es el llamado de “focalización externa”⁸, el cual está dominado por el diálogo entre el hombre y la divinidad, que en el caso de los relatos de hospitalidad, es el invitar a que Adonay o sus mensajeros pasen a compartir la comida, la celebración, que es lo que veremos a continuación.

La celebración de la comida ofrecida por Abraham a Adonay ocurre en un marco temporal definido por el narrador. Éste nos dice que la escena se desarrolla “en el calor del día” (Gn 18,1). En otras traducciones se lee “en la hora de más calor del día”, lo que corresponde al cénit de la jornada diaria. En el caso de la acogida ofrecida por Lot, esta ocurre “en la tarde” (Gn 19,1), lo mismo que la crítica que los sodomitas hacen a Lot por no haberles entregado a los visitantes que llegaron a su casa. Pareciera ser que la mención del tiempo reviste cierto valor simbólico, esto siguiendo las horas o las partes del día: máximo calor, más

5 Luis Maldonado, *Eucaristía en devenir* (Santander: Sal Terrae, 1997), 30.

6 Jean Louis Ska, *Nuestros padres nos contaron. Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento* (Navarra: Verbo Divino, 2012), 74.

7 Ska, *Nuestros padres*, 74.

8 Ska, *Nuestros padres*, 74.

luz, más seguridad, en contraposición de la tarde. Como sostiene Marguerat “las partes del día y desde el punto de vista del sentido, mañana y tarde se oponen a la noche. La noche es el lugar de la angustia y del peligro (...) en cuanto a la tarde, no marca el final de un periodo, sino más bien un comienzo; es también tiempo de preparación”⁹.

El lugar en el que se desarrollan las escenas también nos da pautas interesantes para comprender cuál es el mensaje que el narrador pretende entregar a los lectores. Así como Marguerat habla de una dimensión simbólica del tiempo, así también nos presenta la llamada *oposición topográfica*. La hospitalidad de Gn 18 ocurre en la encina de Mamré (18,1). Von Rad sostiene que “el lugar del suceso es Hebrón, más exactamente los terebintos de Mamré, luego convertidos en santuario célebre”¹⁰. El Santuario indica la presencia de la divinidad. Es el lugar hacia el cual se dirigen las peregrinaciones y en el cual el hombre confía en que Dios le bendecirá. La celebración de la buena hospitalidad de Abraham le merece que el lugar en el cual agasajó a Adonay haya sido mantenido y bendecido con la promesa del nacimiento de Isaac (18,9) la cual se llevará a cabo un año después. A propósito de esto, Robert y Feuillet sostienen que “Isaac nace a consecuencia de una promesa divina, pronunciada durante una comida sagrada que ofrece el patriarca a unos visitantes misteriosos”¹¹.

En el caso de Lot las cosas ocurren de otra manera. Los mensajeros llegan a una ciudad que grita de manera fuerte, grito que había llegado a Adonay (Cf. 18,20), y en Gn 19,13 se lee “pues grande es un grito en el rostro de Adonay” (Gn 19,13). La ciudad de Sodom no figura como santuario, sino que como ciudad pecadora que será destruida por Adonay a causa de su grito. Pero aquí hemos de preguntarnos ¿de quién es este grito? Un grito supone víctimas ¿quiénes son estas víctimas? Un texto de Ezequiel nos puede ayudar a responder: “*este fue el crimen de tu hermana Sodoma: orgullo, voracidad, indolencia de la dulce vida tuvieron ella y sus hijas; no socorrieron al pobre y al indigente, se enorgullecieron y cometieron abominaciones ante mí: por eso las hice desaparecer, como tú viste*” (Ez 16,49-50) El no socorrer al pobre y al indigente pareciera ser un caso de no haber practicado la hospitalidad o no haber acogido al que distinto de mí, lo que se puede expresar como que “el Señor está juzgando únicamente sobre la base de la injusticia los sodomitas y sólo por esa otra razón”¹². Y esto

9 Daniel Marguerat e Yvan Baurquin, *¿Cómo leer los relatos bíblicos? Iniciación al análisis narrativo* (Santander: Sal Terrae, 2000), 99.

10 Gerhard Von Rad, *El libro del Génesis*, (Salamanca: Sígueme, 1982), 252.

11 André Robert y André Feuillet, *Introducción a la Biblia*. Tomo primero: *Introducción general al Antiguo Testamento* (Barcelona: Herder, 1970), 338.

12 Brett, *Genesis*, 66.

es visto por el profeta como una abominación ante Adonay, abominación que es causa de su destrucción.

En síntesis, la hospitalidad posee una dinámica interna propia: salir al encuentro del que viene hacia nosotros, invitarle a pasar a nuestra casa y festejar con él la gratuidad de dicho encuentro. Practicar una buena hospitalidad responde a una costumbre bendecida por Adonay, ethos que ha quedado marcado en lo profundo del comportamiento cultural de Israel. Por el contrario no practicar la hospitalidad con el extranjero, con el pobre o el inmigrante, con el que es distinto a mí y juzgarlo por querer proponer algo nuevo, es signo de abominación y de pecado, lo cual es castigado, como en el caso de Sedom y Amorah, con la destrucción de esos lugares. Pero también es necesario reconocer que en la hospitalidad acontece algo más profundo todavía, a saber, “encarar el desafío de la coexistencia mediante claves fundamentales como el respeto por la singularidad y la renuncia a situarse moralmente por sobre otros, pues este sentimiento de superioridad se asienta en un miedo al otro y en sesgo respecto a las propias limitaciones”¹³.

III. ALGUNAS CLAVES INTERPRETATIVAS A PROPÓSITO DE LA HOSPITALIDAD

Los relatos al momento de escribirse buscan impactar en una comunidad destinataria, la cual a su vez los interpreta de manera de asumir cierta praxis religiosa, social, política o cultural tanto en la comunidad misma así también en la relación de dicho grupo humano con otros. Anteriormente veíamos como el Ciclo de Abraham buscaba que Israel repensara el lugar étnico o sociopolítico en medio de la coexistencia con otros. Es un relato que “va creciendo y proporcionando sentido y cohesión social y religiosa a la comunidad de sus lectores”¹⁴. Estos lectores que escuchan las historias, deben constituir sujetos activos que puedan decodificar el mensaje que se les transmite para así establecer pautas de comportamiento, entre las que destacan, como hemos visto, la hospitalidad.

Haciendo uso de la propuesta educativa liberadora de Paulo Freire, pero a su vez manteniendo las necesarias distancias y disimilitudes con la interpretación narrativa de los textos bíblicos, hemos de sostener que la relación establecida entre el texto y el lector se comprende como misteriosa, es una “relación de diálogo con el autor del texto, cuya mediación se encuentra en los temas de

13 Van Treek, “Imaginarios”, 5.

14 Treek, “Imaginarios”, 5.

que se trata”¹⁵. Dentro de cada texto encontramos pactos comunicativos y simbólicos, que hacen que el lector atento tome postura frente a este entramado de temas que, en el caso del Ciclo de Abraham, manifiestan un ethos y una forma de ser de Israel. A partir de esto es que queremos proponer en la segunda parte de esta obra algunas claves para ahondar más en la dinámica de la hospitalidad, que en definitiva es una forma concreta de vivir y practicar la alteridad y el reconocimiento de la coexistencia con otros.

Un elemento central a todo el Ciclo de Abraham es que el personaje constituye un nómade, alguien que vive su existencia como peregrinar. Es más, la Alianza que Adonay promete implica la salida de la casa paterna, un desarraigo de las relaciones iniciales para así forjar una propia identidad (Cf. Gn 12,1; 12,10; 13,1; 13,8; 20,1). Vemos a personajes que están en constante movimiento, sea por causas de necesidad de alimento para ellos o para sus animales, sea por seguir caminando por la tierra prometida por Dios. Resulta que cada vez que ellos se asientan en un espacio físico se produce el juego de la hospitalidad, esto es, se practica la hospitalidad con Abraham o el mismo personaje u otro, por ejemplo, Lot, inician la acogida. Esto a nuestro juicio marca pautas educativas para el auditorio oyente de los relatos: muestra en un primer lugar la condición nómade del creyente, del que se mueve en pos de una promesa que recibió de su Dios, camino abierto que involucra la relación con otros. Otra clave es la función de hacer interiorizar la necesidad de practicar una sana acogida, tanto con el que es de mi propio clan así como el que es distinto de mí, de manera de evidenciar la necesidad de construir una “retórica de la fraternidad”¹⁶, es decir un discurso que manifieste como la Alianza misma representa un espacio fundado en el encuentro y en la acogida de Dios por parte del hombre así como del hombre que sabe acoger a la divinidad.

La hospitalidad bien vivida viene a romper un esquema de cerrazón frente a los demás pueblos. El ejemplo de Abraham y el de Lot, que se acercan a los forasteros para ofrecerles su casa para el descanso y la alimentación, involucra experimentar momentos de fraternidad y de Alianza, en donde la vida es salvaguardada y bendecida, en el caso de Abraham con el anuncio definitivo del nacimiento de Isaac y en el caso de Lot con la advertencia a salir de las ciudades de Sodom y Amarah que serían destruidas por Adonay.

Reflexionemos en torno a la crítica que los sodomitas hacen frente al actuar de Lot. Ellos sostienen: “uno que ha venido a avecindarse ¿va a meterse a juez?”

15 Paulo Freire, “Consideraciones críticas en torno al acto de estudiar”, *Pastoral Popular* 110/111 (1969): 44.

16 Brett, *Genesis*, 69.

(Gn 19,9). A nuestro entender el ethos hospitalario de los habitantes de Sodom representa un esquema de carácter nacionalista, de querer dominar sobre el inmigrante, sobre el distinto. Se marca una frontera de carácter étnico entre ellos y Lot. Esto viene a presentar una coexistencia marcada por la negación de la hospitalidad, de la acogida y de la alteridad. El no reconocer y aceptar al extranjero y la posterior destrucción de las ciudades, es un poderoso llamado de atención a la comunidad de lectores para que ellos no manejen éste código de comportamiento ético y social. Esto se puede ver tanto en el texto de Ezequiel visto más arriba (Ex 16,49-50), así como en el Evangelio de Mateo en donde Jesús condena a las ciudades que no supieron reconocer su acción mesiánica: “Porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que se han hecho en ti (en Cafarnaúm), aún subsistiría el día de hoy” (Mt 11,23). Parece ser entonces que Sodom y Amarah constituyen paradigmas de aquellos que no reconocen la dignidad o no saben acoger y ser hospitalarios con el extranjero, el pobre o el indigente, y más aún no haber acogido la acción del mismo Mesías.

En síntesis, la hospitalidad nos abre un camino para la vivencia de una sana coexistencia con grupos humanos distintos. Acoger al extranjero se transforma por tanto en una norma ética que rige la vida de la comunidad de Israel y en definitiva de toda sociedad humana. Con las lecturas de los textos del Ciclo de Abraham en los cuales encontramos casos de hospitalidad, resuena en nosotros la posterior palabra neotestamentaria de la Carta a los Hebreos: “no olviden la hospitalidad. Por ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles” (Heb 13,2). Esto nos pone en el plano de una práctica de la convivialidad tanto hacia adentro de la comunidad como hacia fuera de ella. En esta cultura de la aceptación, del reconocimiento y de la alteridad se nos impone el desafío de asumir que “los extranjeros no son enemigos, sino ángeles; no son sólo mano de obra barata, sino –y en ello semejan a los ángeles– mensajeros, consejeros. Deberíamos por tanto, prestar atención a la profecía extranjera de hombres venidos de otros mundos culturales”¹⁷.

17 Johann Baptist Metz, “Perspectivas de un cristianismo multicultural”, en *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Ed. Juan José Tamayo (Madrid: Trotta, 1996), 31-41, 35.

BIBLIOGRAFÍA

- Brett, Mark. *Genesis: Procreation and the politics of identity*. London: Routledge, 2000.
- Freire, Paulo. “Consideraciones críticas en torno al acto de estudiar”, *Pastoral Popular* 110/111 (1969): 41-48.
- Maldonado, Luis. *Eucaristía en devenir*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Marguerat, Daniel e Yvan Baurquin. *¿Cómo leer los relatos bíblicos? Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Metz, Johann Baptist. “Perspectivas de un cristianismo multicultural”. En *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, editado por Juan José Tamayo, 31-41. Madrid: Trotta, 1996.
- Robert, André y André Feuillet, *Introducción a la Biblia. Tomo primero: Introducción general al Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1970.
- Ska, Jean Louis. *Abraham y sus huéspedes. El patriarca y los creyentes en el Dios único*. Navarra: Verbo Divino, 2004.
- *Nuestros padres nos contaron. Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- Van Treek, Mike. “Imaginaris de extranjeridad en el ciclo de Abraham y Sara”. *Revista electrónica de educación religiosa* 4/2 (2014): 1-20.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1982.

LAS CONCORDIAS REALIZADAS ENTRE LA ORDEN DE ALCÁNTARA Y EL OBISPADO DE CORIA

JAIME MARTÍN GRADOS REGUERO
*Instituto Superior de Ciencias Religiosas
Sta. M^a de Guadalupe (UPSA)*

RESUMEN

Las relaciones entre el Obispado de Coria y la Orden de Alcántara a lo largo de los siglos fueron complicadas por compartir territorios comunes. Esta situación se reguló a través de Concordias que posibilitaron la convivencia de ambas instituciones.

Palabras clave: Obispado de Coria, Orden de Alcántara, concordia, Diezmo, jurisdicción.

ABSTRACT

The relationships between the diocese of Coria-Caceres and the Order of Alcántara was complicated from centuries. The reason of this complication was how to share the common territories. This situation was regulated by Agreements.

Keywords: Diocese of Coria, Order of Alcántara, agreement, Tithe, jurisdiction.

INTRODUCCIÓN

Las relaciones de la Orden de Alcántara con los Obispos que circundaban sus territorios fueron casi siempre complicadas, pero sobre todo donde más se nota esta situación es con el de Coria. Éste veía al Priorato de Alcántara como un intruso en sus dominios que menoscababa su jurisdicción.

Los militares alegaban su vinculación y privilegios Pontificios a la hora de ocupar este espacio. Los distintos obispos reafirmaban la existencia del Obispado antes de la invasión musulmana y por ende la imposibilidad de asentarse en él sin reconocer su *autoritas* y la consiguiente aportación a las arcas diocesanas de los diezmos con los que mantener el culto, a los pobres y al clero.

Así pues desde la cesión por parte de Alfonso IX de León de villa de Alcántara a los Calatravos y éstos después a los del Perero, junto con ciertas posesiones en Sierra de Gata, los desencuentros con los Prelados crecieron. Como ambos tenían sus asideros legales para reclamar sus pretensiones la manera que tuvieron para encontrar la paz fue la de llegar a ciertos acuerdos que se llaman *Concordias*¹.

Éstas parecen un camino más propio entre instituciones religiosas que empezar uno de largos pleitos judiciales, a los que muchas veces llegaron. Así nos lo hace saber Frey Alonso de Torres y Tapia en las Crónicas de la Orden:

“[...]por otra parte deseaban paz, por no divertirse en pleitos, y faltar a la obligación de las armas que era su instituto. Esto ocasiono a que tratasen de componerse, y habiéndose propuesto medios por unos y otros se convinieron en la concordia[...]².”

Esta misma exhortación paternal hace el Papa Gregorio IX en 1232:

[...]dilecti in Domino filii...grato concurrentes assensu[...]³

Los actores principales de las mismas solían ser el obispo y el maestre. Podían realizarse también por medio de legados. En algunas ocasiones hubo que recurrir a jueces neutrales que dictaminaran sentencia justa y sin parcialidad

¹ Concordia: Instrumento Jurídico autorizado en debida forma, en el cual se contiene lo tratado y convenido entre partes.

² Alonso de Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara I* (Madrid: Imprenta de Gabriel Ramírez, 1763), 254.

³ José Ortega y Cotes, Pedro Ortega Zuñiga y Aranda, José Fernández de Brizuela, *Bullarium Ordinis Militiae de Alcantara* (Madrid: Typographia Antonii Marin, 1759), 37.

hacia ninguna de las partes. El lugar donde se realizaron no se circunscribieron a ninguno de los territorios de los demandantes.

Los temas tratados versaban sobre todo temas jurisdiccionales y decimales que incumbían al buen gobierno de una Diócesis: provisión de clérigos en las parroquias, atención digna de ellas, pago de impuestos, construcción y reparación de templos, órdenes religiosas, etc.

Se llegaron a realizar ocho concordias entre los siglos XIII al XVI:

1. La primera del año 1233 en Trujillo. Se firmó por el Obispo don Sancho y el Maestre Frey Arias Pérez y la rubrican el deán de la catedral de Coria Sancho, el chantre Domingo, el Arcediano de Coria Juan y el canónigo Pedro Arnaldo. Fue confirmada por el Papa Gregorio IX en el mismo año de su composición⁴.

2. La segunda concordia de marzo de 1244 en Coria. Se lleva a cabo por el Obispo de Coria don Sancho y el Maestre de la Orden de Alcántara Frey Pedro Yáñez. Estaban presente el Deán de Plasencia M. Pedro, Juan Arcediano de Coria, el canónigo de Zamora M. Egidio, el canónigo de Salamanca M. García, el canónigo de Plasencia M. Roberto, el Comendador Mayor Martín Rodríguez, Arias Comendador de Santibáñez el Alto, Frey Martín Comendador de Ceclavín, Frey Martín Sacristán y otro clérigos y laicos. Lo pone por escrito Cipriano, canónigo y notario del Obispo de Coria⁵. En ésta aparece por primera vez el tema jurisdiccional de las tierras más allá del Salor, es decir, la zona de Valencia de Alcántara. La Orden pretendía mantenerlas fuera de la influencia coriana alegando que la Hitación de Wamba fijaba los límites del Obispado en el Tajo y estas tierras, como se sabe, se encuentran más allá⁶.

3. La tercera del año 1251 en Zamora. Se firmó por el Obispo don Sancho y el Maestre Frey Pedro Yáñez. Aparece como jueces Domingo Martínez Deán de Salamanca, el Arcediano de Toro Pedro Pérez, el Maestro Egidio canónigo de Zamora⁷.

⁴ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 255-257.

⁵ José Luis Martín Martín, *Documentación Medieval de la Iglesia Catedral de Coria* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989), 41-43.

⁶ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 96-97.

⁷ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 321-324.

4. La cuarta del año 1257 en Cáceres. Se firmó por el Obispo don Pedro y su cabildo y el Maestre Frey García Fernández y el Comendador Mayor de la Orden⁸.

5. La quinta del año 1294 en Coria. Se firmó por el Obispo don Alfonso y el Maestre Frey Fernán Pérez, acompañado del Comendador Mayor Gonzalo Pérez, el Comendador de Santibáñez el Alto Garci Gómez y el Comendador de Salvaleón Juan Pérez. Este acuerdo hay que examinarlo desde la muerte de varios enviados episcopales, entre ellos un clérigo, que cobraban los diezmos tocantes a la mitra. La Orden se queja además que algunos de los encargados de cobrarlos son *moros o judíos*⁹.

6. La sexta del año del año 1553. No se sabe quien la firmó además que ni cuál era su contenido pues no nos ha llegado el texto. Por las fechas el Administrador de la Orden era el Emperador Carlos I y el Obispo era Don Diego Enríquez de Almansa. Sabemos que existió por la denuncia que hace de ella Frey Luis Bocanegra de Beamonte, Procurador General de la Orden de Alcántara. Éste no reconoce como válidos ninguno de los acuerdos existentes hasta entonces. Parece que se trata de una reedición de la concordia de 1294 en la que la Orden había cedido muchos de sus derechos al Obispado¹⁰.

7. La séptima del 17 de mayo del año 1579 en Madrid. Se lleva a cabo por Felipe II como Administrador Perpetuo de la Orden de Alcántara y Don Pedro García de Galarza¹¹.

8. La octava de 12 de febrero del año 1594 en Madrid. Los actores son los mismos que la anterior¹².

Para realizar este estudio se han utilizado los textos que ofrecen las Crónicas y las Definiciones de la Orden de Alcántara, un documento que elevó el Obispado de Coria al rey reclamando sus derechos sobre las parroquias que gobernaba el Prior y una concordia que se guarda en el Archivo de la Catedral de Coria. Intentando concordarlos con otros testigos de los mismos texto.

Se puede decir, sin temor a equivocarse, que hay dos grandes grupos. Primero las que se realizaron en el siglo XIII y segundo las del siglo XVI. A esta

⁸ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 360-363.

⁹ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 436-438.

¹⁰ *Definiciones de la Orden de Alcántara de 1569*. Fols. 139-140vto.

¹¹ Antonio Zancudo Barrado, *Satisfacción Histórico-Jurídica a la defensa que por el pretendido derecho de la Orden de Alcántara* (Madrid: Imprenta de Tomas Alba, 1806), 254-259.

¹² Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 271-275.

división hay que hacer una puntualización, ya que la concordia de 1553 parece ser una reedición de las del primer grupo y debería ir con ellas pero debido a que no se conoce su texto no se contará en ninguno de ellos.

En común al primer grupo hay que decir que no pueden considerarse compartimentos estancos ya que se van perfeccionando una a la otra, perfilando los radios de acción de cada uno de los actuantes.

Se nota también como los del Perero quieren mantener independiente la zona más allá del Salor esgrimiendo la razón que se había adquirido por reconquista y por ende era de su propiedad:

“[...]Impedialo la Orden como territorio que habia conquistado a los Moros, y proprio suyo, assi en lo espiritual como en lo temporal[...]”¹³.

Así y todo reconocen en ellas ciertas prerrogativas a la mitra, reservándose, no obstante, derechos importantes.

Éste grupo acaba con la sumisión casi completa de la Orden al Obispo debido a una serie de conflictos violentos.

I. CONCORDIAS MEDIEVALES.

No podemos perder de vista el momento en que se encontraban: la Reconquista. Poco tiempo antes estos lugares habían estado ocupados por otras gentes, que en la mayoría de los casos los habían abandonado. Por lo tanto se buscaba el volver a repoblarlos para así crear comunidades prósperas que aportaran personas y rentas que sostuvieran las necesidades de la Iglesia, bien episcopal, bien prioral. De ahí la razón que cada uno quiera reclamar para sí los derechos de los territorios en litigio.

Los diferentes Maestres, promocionaron y defendieron de terceros este afán repoblador. La cuarta concordia así nos lo hace saber eximiendo a ciertos gremios agrícolas del pago de cuotas al prelado:

“[...]damos vos la sesma de los diezmos de los Feligreses de las Iglesias que non fueren nuestros Quinteros, nin de nuestros Mancebos, nin de las labores

¹³ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 360.

que ficiéremos por nuestras costas o por nuestras despensas, nin de otros, nin de Molinos[...]"¹⁴.

Como ya se ha apuntado una parte muy importante de los territorios de la Orden, entre ellos su capital, se encontraban situados dentro del Obispado de Coria: Sierra de Gata, y los Arciprestazgos de Alcántara y Valencia de Alcántara, formando el Priorato de Alcántara. Esta realidad provocó, no en pocas ocasiones, conflictos jurisdiccionales: presentación de beneficios, derechos de Visita, etc., y decimales: división de los diezmos y primicias. En las líneas siguientes intentaremos desgranarlos.

1. JURISDICCIÓN ECLESIAÍSTICA.

La cuarta concordia reconoce la Jurisdicción temporal y espiritual de la Orden sobre los territorios que ocupa dentro del obispado de Coria. Se le entregan además algunas villas que en otros acuerdos quedaban exentas como Gata, Cadalso, Salvaleón (parece referirse a Valverde), las parroquias de Alcántara que se encuentran dentro del castillo (Nuestra Señora la Antigua y Santiago) y Ceclavín¹⁵.

2. PRESENTACIÓN DE BENEFICIOS.

Fue un tema troncal en las relaciones entre las dos instituciones desde siempre. Las concordias primera, tercera y cuarta recogen el derecho del Maestre a presentar clérigos en las Iglesias que tiene en la Diócesis¹⁶. La quinta lo rescinde reservándolo a Coria¹⁷.

Tuvo también sus excepciones. En la tercera el Obispo se reserva Gata y Cadalso¹⁸ y en la cuarta las cede a la Orden junto con las que se encuentran dentro de las murallas de Alcántara: Santiago y Santa María la Antigua, y las que se encuentran más allá del Salor¹⁹.

¹⁴ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 361.

¹⁵ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 360-361.

¹⁶ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 256; 323; 361.

¹⁷ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 437.

¹⁸ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 323.

¹⁹ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 362.

Como contrapartida el Obispo se reserva y obliga a que le sean presentados a él o sus vicarios los candidatos, así lo recogen las concordias primera, tercera y cuarta²⁰.

3. OBLIGACIÓN DE ASISTIR A LOS SÍNODOS DIOCESANOS.

Este apartado lo tenemos que enmarcar dentro de las disposiciones del Santo Concilio IV de Letrán de 1215, cuyos cánones ordenan que se celebren sínodos diocesanos por lo menos una vez al año.

Éstos ayudaban a refrescar conocimientos morales y canónicos atendiendo a la salud de las almas de los fieles. Las concordias primera y cuarta recogen la obligación que tienen los clérigos posesionados de alguna iglesia en los territorios de la Orden dentro de la Diócesis a asistir a éstos²¹.

El testimonio de la presencia de los clérigos alcantarenses en estos encuentros es ya muy tardío, en el de D. Iñigo Manrique de Lara en la segunda mitad del S. XV, donde se citan entre los presentes a los Arciprestes de Alcántara y Valencia de Alcántara. También en el S. XVI. En el convocado por el Obispo Francisco de Mendoza y Bobadilla, en 1537, encontramos la asistencia de los Arcipreste de Alcántara y Valencia de Alcántara, los curas de Valverde, Cilleros, Zarza, Portezuelo, el de Santa María de Alcántara, el de Aldea del Rey, el de Herrerueta, Carbajo, Ceclavín, Aceuche, Piedras Albas, Estorninos, el de Santiago y Santa María de Valencia de Alcántara, el de San Vicente de Alcántara, Herrera, de los Mártires de Brozas, los procuradores de las clerecías de Alcántara y Valencia de Alcántara, entre otros²².

4. DERECHO DE PROCURACIÓN Y DERECHO A VISITA CANÓNICA

El derecho de Procuración nace del derecho de Visita Canónica por parte de los Obispo, o sus delegados, a las parroquias que se encuentra bajo su cuidado. Se trata de una obligación por parte de éstas de alimentar o contribuir al mantenimiento de los visitadores. Estos datos reconocen tácitamente el Derecho de Visita²³.

²⁰ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 256; 233; 362.

²¹ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 257; 362.

²² Antonio García García, *Synodicon Hispanum, T. V. Extremadura. Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia* (Madrid: BAC, 1990), 119; 161-162.

²³ D. Cavalario, *Instituciones del Derecho Canónico*, T. I. Valencia, Librería de Mallen y sobrinos. 1841, 133.

Todas las concordias de una u otra forma recogen esta prerrogativa episcopal. Algunas ofrecen ciertas ampliaciones. La primera concordia exige un áureo por procuración²⁴. La segunda amplía los territorios, sumando los del Salor allá (zona de Valencia de Alcántara)²⁵. La tercera manda que los emolumentos o ayuda se den cuando se realice la Visita²⁶, la cuarta los fija en 12 maravedís anuales para las parroquias de Gata, Cadalso, Salvaleón, las tres de Alcántara, Ceclavín y las del Salor allá²⁷.

5. DERECHO DE CATEDRÁTICO.

Se trata del reconocimiento del señorío del obispo sobre el clero de una diócesis. Se plasmaba en un tributo anual y de este pago dependía que el prelado se implicara en la defensa de los clérigos cuando se vulneraban sus derechos²⁸.

Reconocen esta prerrogativa las concordias primera, tercera, cuarta y quinta. En la primera se exige un áureo, la tercera un maravedís, la cuarta específica que sean anuales los pagos y que se abonen por la festividad de san Martín, especificando que sean dos sueldos²⁹.

6. EDIFICACIÓN DE TEMPLOS.

La primera concordia reconoce poder levantar templos y altares a la Orden en los lugares que tiene en el Obispado, tanto poblados como los que se pueblen de nuevo. Se exceptúa Ceclavín. La tercera obliga al Maestre repararlos y proveerlos de lo necesario para el culto divino: libros, campanas y ornamentos³⁰.

²⁴ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 256.

²⁵ José Luis Martín Martín, *Documentación Medieval de la Iglesia Catedral de Coria*, o. c., 41-43.

²⁶ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 323.

²⁷ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 361.

²⁸ Jorge Díaz Ibáñez, "La Iglesia conquense en la Edad Media. Estructura institucional y relaciones de poder", *Anuario de Estudios Medievales* 30 (2000): 282.

²⁹ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 256, 323, 361 y 437.

³⁰ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 256; 323.

7. SACRAMENTOS.

Las concordias los llama actos pontificales porque no solo abarca a los sacramentos que puede administrar el obispo, sino que se amplía a otras actividades: consagrar, dar órdenes y dar reverendas para órdenes³¹.

La tercera concordia nos da a entender que es el Obispo de Coria quien los realiza y la cuarta abre la posibilidad a que los freyles puedan acudir a otro prelado distinto de éste³².

Hasta aquí hemos visto lo que se refiere a la Jurisdicción eclesiástica y cuáles son las prerrogativas de ambas partes, a partir de aquí pasamos a lo cuestión de diezmos.

8. DIEZMOS.

Todas las concordias tratan el tema del diezmo y como han de repartírselos las partes litigantes.

La primera informa que han de dividirse en tres partes: un tercio para el Obispado, otro la Orden y el restante se destina al clérigo que atiende la parroquia³³. La tercera reafirma los derechos episcopales y a la Orden los dos tercios restantes sin nombrar al clero parroquial. Se reserva el Obispo el sexmo de Gata y Cadalso, la tercia restante al Maestre³⁴.

En la cuarta se amplían los derechos del Prelado otorgando la tercia de Santa María de Almocóvar, así como el sexmo de todas las personas que viviesen en territorios de la Orden y no fuesen sus súbditos, también de los territorios que se encuentren más allá del Salor³⁵.

La quinta obliga al Maestre a que Coria reciba sus derechos sin ninguna perturbación, no olvidemos que algunos recaudadores episcopales habían sido asesinados en el cumplimiento de su deber. Aumenta a favor del Obispado el diezmo de la venta de hierbas de los territorios de la Orden³⁶.

³¹ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 272.

³² Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 323; 361.

³³ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 256.

³⁴ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 323.

³⁵ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 361.

³⁶ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 437.

No vuelven a reconocerle el tercio al clero que administra las parroquias, si bien la tercera concordia obliga al Maestra a darles congrua y asistirles en sus necesidades³⁷.

9. LAS PRIMICIAS.

La primera concordia otorga a la Orden las primicias de sus parroquias. La tercera también pero excluye las de Gata y Cadalso³⁸. Esta carga solía imponerse solamente sobre las especies en grano³⁹.

10. PENAS CANÓNICAS.

Propiamente no se trata de un tema retributivo pero en este apartado se observa cómo se reparten las cargas económicas en que se traducían las condenas.

La primera ordena que una de las partes la lleve el prelado y las dos restantes la Orden⁴⁰.

II. CONCORDIAS MODERNAS.

El segundo gran grupo son las que se acordaron en el S. XVI, llegando la última de ella a marcar las relaciones entre ambas instituciones hasta el segundo tercio del S. XIX, cuando desaparece la Gobernación del Priorato de Alcántara.

Las grandes diferencias que se aprecian son que el maestrazgo de la Orden ha pasado a manos de los reyes de Castilla, la Reconquista ha concluido y con ellos sus hechos de guerra. Esta distinta situación ha causado que sus destinos cambien, mostrando un distinto acomodo dentro del nuevo tiempo que corre, por lo tanto hay que buscar otras concordias que satisfagan las nuevas necesidades.

Siguen sin ser estancas, sino perfeccionamiento una de la otra, al modo y manera que las anteriores.

³⁷ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 323.

³⁸ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 256 y 323.

³⁹ *Gran Enciclopedia Rialp*, 1991.

⁴⁰ Torres y Tapia, *Crónica de la Orden de Alcántara*, 257.

Para comprender estas concordias tenemos que tener presente que la concordia de 1579, o séptima, abarca todos los partidos que componen el Priorato de Alcántara: Alcántara, Valencia de Alcántara, Brozas y Sierra de Gata. Mientras que la concordia de 1594, u octava, realiza una clara división entre Tajo arriba, quedando en ese lado las siguientes parroquias: Moraleja, Cilleros, Valverde, Gata, Torre (de don Miguel), Santibáñez (el Alto), Majadas, Villasbuenas, Freno, Cadalso, (Villa del) Campo, Hernán Pérez, Torrecilla, Portezuelo y Aceuche. Y Tajo abajo, comprendiendo los Arciprestazgos de Alcántara y Valencia de Alcántara con Ceclavín, Zarza de Alcántara (hoy la Mayor), Piedras Albas y Estorninos (englobados en el Arciprestazgo de Alcántara).

1. JURISDICCIÓN ECLESIAÍSTICA.

La séptima concordia da la Jurisdicción Eclesiástica en Primera Instancia de los Partidos de la Orden a los Arciprestes, tanto en lo civil como en lo criminal, además de las causas matrimoniales, beneficiales y decimales. La Segunda Instancia queda al Obispo. Quedan exentos las personas y negocios de la Orden, a no ser que sean de menor cuantía⁴¹.

En la octava lo primero que se presenta es la exención de los religiosos y caballeros de la Orden respecto de Coria tanto en primera como en segunda Instancia. A continuación dice que la Orden tiene la jurisdicción en primera instancia sobre los vasallos de la Orden y los clérigos de San Pedro en la zona del Tajo abajo, tanto en lo civil, criminal, matrimonial, benefical y diezmos. Del Tajo arriba el Obispo. También se le otorga al mismo la segunda instancia en ambos territorios⁴².

2. DERECHO A VISITA.

Tanto la séptima como la octava concordia regulan el derecho de Visita a los territorios de la Orden. En ambas recogen que el Obispo o su Visitador visiten el sagrario, los óleos y la pila bautismal, ampliando la octava la absolución de difuntos. La Visita a la parte administrativa (visita a las fábricas) de las parroquias queda dividida. Mientras que la séptima concordia niega el derecho en todas las parroquias, la octava le abre todas las parroquias del Tajo arriba⁴³.

⁴¹ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 255.

⁴² Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 272.

⁴³ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 256; 273.

Los Freyles pueden realizar en ambos lados la Visita a las fábricas y de la parte de piedad y litúrgica siempre que vayan acompañados por un religioso de la Orden⁴⁴.

Hay que englobar este capítulo dentro de las directrices que estipula el Concilio de Trento que obliga a los ordinarios a visitar los territorios a ellos encomendados por lo menos una vez al año⁴⁵.

3. PROVISIÓN DE BENEFICIOS.

Solo presenta este asunto la octava concordia. Parece que ratifica la costumbre asentada de proveer la Orden los Beneficios dentro de sus territorios, aunque el Obispo ha de dar la colación⁴⁶. En ésta estos clérigos no tienen que hacer juramento⁴⁷.

4. EDIFICACIÓN DE TEMPLOS.

La séptima concordia obliga a Prelado cauriense a contribuir con los gastos de mantenimientos, obras y reparos de los templos de los Partidos de la Orden, aunque queda exento en la octava concordia. Ésta prohíbe construir templos, monasterios y ermitas en las tierras de la Orden sin su licencia⁴⁸.

5. SACRAMENTOS.

Las dos últimas concordias permiten al Obispo que administre los sacramentos dentro de los territorios del Priorato. La de 1579 pide que se haga cada cuatro años, cumpliendo así los mandatos el Concilio de Trento. También puede bendecir, consagrar altares, dar órdenes y dar reverendas⁴⁹ a los clérigos de San Pedro. Caso distinto son los freyles, en este caso quien las otorga es el Prior que fuera en ese momento del convento de Alcántara, por regla general⁵⁰.

⁴⁴ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 273.

⁴⁵ *Concilio de Trento* Sesión XXIV, Capítulo III.

⁴⁶ Podemos entender colación por concederle las licencias espirituales necesarias para poder administrar los sacramentos. Sin éstas los clérigos no podrían celebrar lícitamente.

⁴⁷ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 274-275.

⁴⁸ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 257; 274.

⁴⁹ Las Reverendas eran los permisos que tenía que conceder el obispo para que un fiel recibiera las órdenes sagradas.

⁵⁰ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 259; 272.

6. DIEZMOS.

Las dos últimas concordias otorgan al obispo la sexma de los diezmos de la zona de Valencia de Alcántara y el tercio en la zona de Alcántara, incluyendo aquí Sierra de Gata, también que tiene la jurisdicción en la cobranza de diezmos. Éstos se dividen entre el Cabildo de la Catedral y el Prelado: los primeros lleva una parte el segundo dos. Y a la inversa para la Orden en Valencia de Alcántara la tercia y en Alcántara la sexma.⁵¹

La séptima concordia obliga a la mitra a pagar a Alcántara 1.000 ducados anuos por percibir estos impuestos. Queda exenta de este gravamen en la octava⁵².

La encomiendas que hasta ahora no han contribuido a estos impuestos quedan libres, las que lo hayan abonado se les invita a que revisen su situación y ver si pueden descargarse⁵³.

Queda bajo cargo de la Mesa Maestral la digna sustentación del clero que atiende sus territorios.⁵⁴

7. MONASTERIOS.

La última concordia nos dice que los Monasterio que hasta ahora han estado bajo la obediencia de Coria sigan así. Solo reconoce bajo este tenor el de Santa Clara de Ceclavín y el de Nuestra Señora de los Remedios de Alcántara. Si bien los temas relacionado con su hacienda queda bajo jurisdicción del la Orden⁵⁵.

CONCLUSIÓN.

Tras examinar los acuerdos a los que llegaron ambas instituciones podemos llegar a varias conclusiones.

El tema que subyace en todos estos acuerdos es la búsqueda de la independencia de la Orden de Alcántara respecto de cualquier otra administración, en este caso el Obispo de Coria. Vemos como a lo largo de toda la Edad Media

⁵¹ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 256; 274.

⁵² Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 256-257; 274.

⁵³ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 274.

⁵⁴ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 274.

⁵⁵ Zancudo, *Satisfacción Histórico-Jurídica*, 273.

ambas instituciones luchan por imponerse una a la otra esgrimiendo sus derechos y privilegios.

En un primer momento observamos como los freyles son capaces de mantenerse en sus reivindicaciones, incluso cómo poco a poco va consiguiendo más cotas de influencia frente a su contrincante. No olvidemos que es un momento favorable para la Milicia Alcantarensis ya que está puesta en primera línea defendiendo la frontera y la fe, de ahí que reyes y pontífices atiendan gustosos a sus reclamaciones.

Un desencuentro luctuoso causado por súbditos de la Orden le hacen perder su situación de preeminencia. Sí que es verdad que intentan mantener ciertas prerrogativas, como la de presentación de clérigos a los beneficios, que parece que consiguen esgrimiendo privilegios pontificios. Aunque en estos momentos tienen la vista puesta en la Reconquista y en ellos gasta gran parte de sus esfuerzos y recursos.

Esta situación se mantiene hasta el año 1562, cuando Frey Luis Bocanegra denuncia la concordia de 1553 que pretendía mantener la situación anterior.

Ha tenido lugar un cambio sustancial: el Maestrazgo de la Orden pasa a pertenecer a la Corona a finales del S XV. Esta nueva situación puede que influya de una manera decisiva en la dirección de las dos últimas concordias, sobre todo a la hora de alcanzar autonomía frente al obispado.

Las concordias de los años 1579 y 1594 revierte la situación a favor de los del Perero, devolviéndoles en muchos casos a las mejores condiciones de las que disfrutaban en la Edad Media. A partir de aquí se nota un claro aumento de influencia de éstos en las parroquias de los Arciprestazgos de Alcántara y Valencia de Alcántara y un alejamiento de las parroquias de Sierra de Gata, marcando una división que ha dejado huella en la Diócesis hasta nuestros días.

La Orden logra una independencia bastante amplia que permite al Prior convertirse en un verdadero Ordinario y Prelado.

Bien es verdad que el último acuerdo marca las directrices definitivas que dan la pauta en las relaciones de las partes concordantes y delimita de una manera clara las zonas de influencia de cada una, dejando la zona del Tajo arriba bajo una vigilancia más cercana al obispo y del Tajo abajo bajo el gobierno casi total de Alcántara.

Quedan bien estipulados los diezmos que pertenecen a cada uno y las obligaciones que han de socorrer. El este punto la mitra sale favorecida, ya que queda casi exenta de acudir al auxilio del clero y los templos.

La provisión de parroquias y cargos, tema sustantivo, queda zanjado reservándose el rey este oficio, se supone que como Maestre, y quedando al Obispo de Coria darle colación, a modo de las concordias antiguas.

Con la cuestión de la Visita Canónica el Obispo queda con la obligación de Visitar en todo el Priorato la parte sacramental y la vida de piedad. La parte administrativa solo en las parroquias del Tajo arriba. Se salva así el *ius episcopi*. La Orden queda en este punto más reforzada ya que, salvando cierta condición, puede realizar Visita completa en todo el Priorato.

Las últimas capitulaciones permiten a las dos instituciones vivir de una manera paralela y relativamente pacífica, aunque se puede decir que de espaldas.

Concluye esta situación en el último tercio del S. XIX cuando la Gobernación Espiritual del Priorato de Alcántara es absorbida por el Obispado de Coria.

BIBLIOGRAFÍA

- García García, Antonio. *Synodicon Hispanum, T. V. Extremadura. Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia*. Madrid: BAC, 1990.
- Díaz Ibáñez, Jorge. “La Iglesia conquense en la Edad Media. Estructura institucional y relaciones de poder”. *Anuario de Estudios Medievales* 30 (2000): 277-318.
- Martín Martín, José Luis. *Documentación Medieval de la Iglesia Catedral de Coria*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.
- Ortega y Cotes, José Ortega Zuñiga, Pedro y Aranda y Brizuela, José Fernández de. *Bullarium Ordinis Militiae de Alcantara*. Madrid: Typographia Antonii Marin, 1759.
- Torres y Tapia, Alonso de. *Crónica de la Orden de Alcántara I*. Madrid: Imprenta de Gabriel Ramírez, 1763.
- Zancudo Barrado, Antonio. *Satisfacción Histórico-Jurídica a la defensa que por el pretendido derecho de la Orden de Alcántara*. Madrid: Imprenta de Tomas Alba, 1806.

PENSAMIENTO SOCIAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA. CLAVES PARA LA PEDAGOGÍA EN EL HUMANISMO-VALORES DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

AGUSTÍN ORTEGA CABRERA

Pontificia Universidad del Ecuador. Sede Ibarra

RESUMEN

El presente trabajo es una síntesis de la actual investigación que está llevando el autor para su Tesis Doctoral en la Universidad de Murcia-Instituto Teológico de Murcia OFM, Escuela Internacional de Doctorado, Arte y Humanidades: Teología. En donde se trata de exponer la aportación y el dialogo fecundo del Pensamiento Social Cristiano, de la Doctrina Social de la Iglesia con la Ética y la Antropología en perspectiva Teológica. Lo que puede inspirar unas claves o criterios que hagan posible una Pedagogía significativa y cualificada, una Educación-Formación global, con un humanismo integral, con unos valores éticos y espirituales. Para ello, el autor se basa en una serie de artículo e investigaciones que ha publicado en algunas revistas significativas y especializadas, fruto de dicha tarea investigadora y docente.

Palabras clave: Pensamiento Social Cristiano, Doctrina Social de la Iglesia, Ética, Antropología, Filosofía.

ABSTRACT

This paper is a synthesis of current research being the author for his doctoral thesis at the University of Murcia OFM Theological Institute of Murcia, International Doctoral

School, Arts and Humanities: Theology. Where it comes to exposing the contribution and fruitful dialogue of the Christian Social Thought, of the Social Doctrine of the Church to Ethics and Anthropology in Theological Perspective. What can inspire a key or criteria that make possible a significant and qualified Education, education-training global, with an integral humanism, with ethical and spiritual values. To do this, the author is based on a number of items and research that has been published in some significant and magazines, the result of that research and teaching.

Keywords: Christian Social Thought, Social Doctrine of the Church, Ethics, Anthropology, Philosophy.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento social y moral de inspiración cristiana puede realizar un dialogo y aportaciones, significativas e importantes, a la cultura y al pensamiento; en concreto, a la filosofía y, en especial, a materias que la conforman como son la antropología filosófica y la filosofía moral o ética, que tiene su fuente o raíz en dicha antropología¹. Lo cual puede fecundar una filosofía social² que a su vez, en un dialogo (perspectiva) interdisciplinar con las ciencias humanas o sociales³, en muy buena medida promueva una pedagogía humanista y humanizadora, una educación y formación liberadora e integral⁴. En la historia de la cultura⁵, la fe cristiana ha dialogado y ha sido inspiradora de valores,

1 Cf. Gabriel Amengual, *Antropología filosófica* (Madrid: BAC, 2007); José Ramón Ayllón, *Antropología filosófica* (Barcelona: Ariel, 2010); José Ramón Ayllón, *Ética razonada* (Madrid: Palabra, 1998); Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica* (Bilbao: Deusto, 1999); Carlos Gómez y Javier Mugeza, *La aventura de la moralidad: paradigmas, fronteras y problemas de la ética* (Madrid: Alianza, 2007).

2 Cf. Joaquín García Roca, *Exclusión social y contracultura de la solidaridad* (Madrid: Ediciones HOAC, 1994); Joaquín García Roca, *Políticas y programas de participación social* (Madrid, Síntesis, 2004).

3 Cf. Xabier Gorostiaga, “La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales”, en José Comblin, José I. González Faus, Jon Sobrino, eds., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (Madrid: Trotta, 1993), 141-143; José María Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica* (Barcelona: Anthropos, 2004); Agustín Ortega Cabrera, “La perspectiva de I. Ellacuría y Martín-Baró en el contexto actual de la filosofía y las ciencias sociales”, en Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, eds., *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del congreso internacional* (Sevilla, Instituto Andaluz de Administración pública, 2010), 279-294.

4 Cf. Carlos Díaz, *Pedagogía de la ética social para una formación en valores* (México: Trillas, 2006); Agustín Domingo Moratalla, *Ética para educadores* (Madrid, PPC, 2009).

5 Cf. Luis de Sebastián, *De la esclavitud a los derechos humanos: la formación del pensamiento solidario* (Barcelona: Ariel, 2000). Salvador Giner, *Historia del pensamiento social* (Barcelona: Ariel, 2008).

principios o claves que han fecundado al pensamiento y a la filosofía, dotándole con un carácter humanizador y ético, crítico y liberador.

El Pensamiento Social Cristiano⁶, que expresa todo el humanismo espiritual e integral de la fe, puede motivar e inspirar una cualificada filosofía social, sustentada en sus bases antropológicas y éticas que le confieren una adecuada fundamentación o marco en la que enraizarse. Todo ello puede contribuir, como indicamos, a una cualificada y renovada pedagogía que facilite una cultura y educación o formación en clave de humanismo, crítica, ética y liberadora; frente a concepciones utilitarista, mercantilistas y unilateralmente tecnicistas que dominan hoy los planteamientos educativos, formativos y culturales.

I. MÉTODO

Efectivamente, el Pensamiento Social Cristiano, tal como es la conocida como Doctrina Social de la Iglesia (DSI), la Teología Moral Social⁷ y la Filosofía o pensamiento de autores cristianos: nos muestra la sagrada e inviolable vida y dignidad de la persona; la centralidad y trascendencia del ser humano sobre cualquier cosa e instancia o realidad socio-histórica. La persona es sujeto y protagonista de la vida, de la realidad cultural y social, política y económica⁸. En donde dichas realidades, como el mercado o el estado, la economía o la política tienen que estar al servicio de esta vida digna y protagonismo del ser humano⁹. En esta línea, las personas son seres en inter-relación con los otros, con la comunidad y sociedad-mundo¹⁰. Son seres sociales y culturales, morales, políticos e históricos llamados a realizarse en la vida pública y en la historia, para la búsqueda del sentido, de la verdad, de la belleza y del bien. Esta constitutiva vida social, pública y política de la persona, que es lo que la humaniza y la realiza, supone la promoción del bien común y la justicia social e histórica.

6 Cf. José Sols Lucía, *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano* (Madrid, Trotta, 2013); José Sols Lucía, ed., *Pensamiento social cristiano abierto al Siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate* (Sal Térrae: Santander, 2014).

7 Cf. Eugenio Alburquerque Fruto, *Moral social cristiana. Camino de liberación y de justicia* (Madrid: San Pablo, 2006); Ildefonso Camacho Laraña, *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la doctrina social de la Iglesia* (Madrid: San Pablo, 1998); Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008).

8 Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander: Sal Térrae, 1983).

9 Cf. Jesús Conill, *Horizontes de economía ética* (Madrid: Tecnos 2006).

10 Cf. Adela Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (Madrid: Trotta, 2001).

Esto es, la solidaridad y la justicia liberadora con los pobres (empobrecidos y oprimidos, excluidos y víctimas) de la tierra e historia¹¹.

Como se observa, en el Pensamiento Social Cristiano y en la DSI se encuentra una Antropología global que promueve una Educación, Formación y desarrollo: integral, de todas dimensiones del ser humano (materiales y espirituales, corporales y éticas, personales y sociopolíticas[...]; y solidario, universal e inclusivo, de toda la humanidad sin desigualdad ni exclusión. Es una Antropología con una valoración profunda de la vida y dignidad del ser humano, con sus dimensiones y necesidades corporales-físicas, materiales y sociales, culturales, morales y espirituales. Estas dimensiones y necesidades de las personas hay que satisfacerlas, darle respuesta, en la realidad social e histórica, en la vida pública, política y económica. La vida ética expresa todo este dinamismo antropológico, en la sociedad-mundo e historia, que se manifiesta en los valores o cualidades y realidades de solidaridad y justicia, de equidad e igualdad social.

Todo ello se opone al individualismo posesivo e insolidario del liberalismo económico o neo-liberalismo, del capitalismo que por esencia antepone el beneficio y la ganancia (capital), el mercado y la competitividad sobre cualquier consideración moral, solidaria y de justicia. Frente a lo que nos enseña el neoliberalismo y el capitalismo, la libertad no es solo capacidad de elección y decisión. El considerar solo este momento que constituye la libertad, como el decidir o elegir sin más, provoca el individualismo y el relativismo, el hedonismo y el utilitarismo que es lo que caracteriza a lo peor de la sociedad moderna/postmoderna.

Además de ser negada por el comunismo colectivista o colectivismo (de tipo leninista-stalinista), que se convierte en una dictadura (más o menos encubierta), la libertad y la participación democrática son deformada por el capitalismo¹². Ya que la entiende como búsqueda a toda costa del interés individual y del lucro, imponiendo el egoísmo o egolatría individualista y competitiva. Como se observa, en la Antropología y Ética del Pensamiento Social Cristiano y de la DSI se realiza, de forma adecuada (humanizadora), la articulación entre persona y comunidad social-mundo. Frente al individualismo neoliberal y capitalista, el mercado y el capital convertidos en dioses, la persona como ser comunitario, social y solidario está llamada a entregarse, servir y comprometerse por

11 Cf. Carlos R. Cabarrús, *Haciendo política desde el sin poder* (Bilbao: Desclee 2008); José María Mardones, *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempo de desencanto* (Santander: Sal Terrae 1993); José María Mardones, *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica* (Santander: Sal Terrae 2005).

12 Cf. Luis González-Carvajal Santabárbara, *Entre la Utopía y la realidad. Curso de moral social* (Santander: Sal Terrae 2008).

el bien común y el desarrollo humanizado, social e integral. Es el ser humano que en una auténtica libertad se responsabiliza ética y espiritualmente, lucha por la paz y la justicia social, global y liberadora con los pobres de la tierra. En contra del colectivismo, las relaciones, estructuras y sistemas sociales, como el poder político o el estado que pueden transmutarse en ídolos, están al servicio de la libertad real, participativa y democrática de toda persona.

En realidad, como se observa, estas dos ideologías y sistemas no respetan ni promueven la dignidad, centralidad y protagonismo de las personas, de la sociedad civil. Ya que son dominadas por el mercado como impone el capitalismo, y por el estado como dicta el colectivismo que, en realidad, es un capitalismo de estado. Tanto el capitalismo como el colectivismo tienen una raíz o antropología materialista-economicista y productivista que niega la trascendencia de la persona y el valor de la ecología. Como se ve, la Antropología Cristiana nos muestra como el amor-caridad o el egoísmo, el bien y el mal, lo justo e injusto, lo humano e inhumano, lo ético e inmoral: no solo afectan al ser humano, de forma personal; sino que, como la persona es un ser relacional y comunitario, se incrusta en la sociedad e historia, en sus relaciones y estructuras sociales, en las culturas y sistemas políticos o económicos.

Es lo que se conoce, en la fe y en el Pensamiento Social Cristiano o DSI, como caridad socio-política, inseparable de la justicia¹³, y que busca transformar la sociedad-mundo con sus raíces o causas que generan el mal e injusticia. La caridad política y social que lucha por la paz, el bien común y la justicia en el mundo; frente a las denominadas “estructuras (culturales, sociales o políticas-económicas) de pecado”, perversas e injustas. El amor, el bien o el mal y pecado personal van cristalizándose en el bien o el mal y pecado estructural, en estas estructuras sociales e internacionales que generan injusticia y deshumanización, más mal y pecado. Lo que, a su vez, afecta a las personas que se ven condicionadas o envueltas en este ambiente de mal, en estas estructuras de pecado. Es la sinergia o co-relación constitutiva entre la gracia/bien o el mal/pecado personal y el socio-estructural, entre la caridad política y las estructuras sociales de gracia, de fraternidad liberadora y justicia con los pobres¹⁴.

De ahí que, en la acción educativa o social y solidaria, desde el compromiso por la justicia, no solo basta con la asistencia o el cambio personal, la promoción humana. Asimismo, de forma inseparable, hay que cambiar las estructuras sociales y mundiales que generan la desigualdad e injusticia en forma de hambre,

13 Cf. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia* (Barcelona: Anthropos 2011).

14 Cf. Luis González-Carvajal Santabárbara, *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres* (Santander: Sal Terrae 2009).

pobreza y exclusión social, de paro y explotación laboral, de guerras y destrucción ecológica; que incitan a la deshumanización, al mal y al pecado. Y transformar la cultura, ideologías, pensamientos y modelos de vida que se retroalimentan con estas estructuras sociales, políticas y económicas de injusticia. Como nos muestra la DSI, se trata de promover la civilización del amor solidario y fraterno, de la vida y dignidad de las personas, trabajadores u otros grupos sociales de los pueblos; frente a la civilización del poder y del tener, del poseer y consumir, del capital y del beneficio, de la riqueza, del ser rico que deshumaniza e impide la solidaridad entre los pueblos.

III. RESULTADO

Desde todo lo anterior, el Pensamiento Social Cristiano y la DSI, basado en esta Antropología y Ética solidaria e integral, promueve el destino y uso universal de los bienes, que es de derecho natural, la justa y equitativa distribución de los recursos, que está por encima del derecho de propiedad privada, únicamente de tipo positivo. De ahí que la propiedad personal tiene, a su vez, un carácter ético, comunitario y social, un sentido universal, que haga posible la propiedad personal para toda la humanidad. Y no solo para unos pocos, para los ricos, como ocurre en el capitalismo. La economía, el mercado o la empresa, toda la actividad económica y laboral, siempre tienen que estar regida por la ética, por la justicia social con los pobres e igualdad; por la vida y dignidad de la persona, con sus dimensiones y necesidades básicas a las que la economía, tal como es su misión, tiene que satisfacer en una justa producción, distribución y consumo de los bienes¹⁵.

Así, para la DSI el trabajo siempre tiene la prioridad sobre el capital. El sujeto de la persona trabajadora, con su vida digna, sus derechos y un trabajo humanizado, decente, con el principio ético básico del salario justo para él y su familia, etc. está por arriba del beneficio, de la producción o de la competitividad. La economía con su actividad laboral y empresarial debe tener como origen, centro y fin a la persona. El trabajo y la empresa están a llamada a ser una comunidad humana y humanizadora, de personas, lugar de humanización. En donde todas se sientan protagonistas, co-gestoras y co-propietarias de la empresa. Es lo que se conoce en la DSI como socialización de los medios de producción, de la empresa y actividad laboral. Es la comunidad de personas en

15 Cf. Xosé Manuel Domínguez, *La revolución personalista y comunitaria en Mounier* (Madrid: Mounier, 2002); Eugenio A. Rodríguez Martín, *Espiritualidad y ética del pensamiento social cristiano* (Madrid: Voz de los Sin Voz, 2002).

el trabajo, que asume su pertenencia, destino y gestión de la empresa. Y no solo el mercado, la propiedad unilateral y acumulativa de estos medios o empresas en manos de unos pocos potentados. Tal como sucede en el capitalismo con su mercantilismo, o del estado y del partido en un estatalismo como ocurre en el colectivismo.

Como se observa, la entraña de la economía y el mercado tiene unos límites o reglas éticas, y deben ser controlados por el estado y regulado por la sociedad civil en el bien común y la justicia con los pobres. Para, de esta forma, satisfacer las necesidades básicas y reales de las personas. Las personas y su comunidad política, la sociedad civil, es la que conforma al mercado y al estado, es el sujeto de la política y de la democracia. Lo que, en un estado democrático y social de derecho-s, se funda en los valores y en la ética, en la vida y dignidad de las personas, en el bien común y en la justicia con los pobres. Como enseña el Pensamiento Social Cristiano y la DSI, cuando la autoridad y las leyes no respetan estos valores éticos, la vida digna, el bien común y la justicia con los pobres, entonces, no son morales ni legítimas. Y, por lo tanto, no hay que obedecerlas, has que resistirlas y oponerse a ellas. Hay que luchar contra estas autoridades e instituciones o leyes injustas, con todos los medios democráticos y pacíficos al alcance, para cambiarlas y establecer otras más justas, éticas que sirvan a los seres humanos, al bien común y a la justicia con los pobres.

En esta óptica, para cumplir con el estado social de derechos¹⁶, se debe asegurar un sistema laboral justo. Con un trabajo decente y humanizado, con seguridad social y laboral, con prestaciones por desempleo, pensiones y el resto de derechos socio-laborales. Un sistema fiscal con equidad, donde contribuyan solidariamente, en la justicia social, más los que más tienen, los patrimonios más altos y capitales, las grandes empresas multinacionales y banca con sus operaciones financieras-bancarias. Un sistema público, universal y de calidad que garanticen los derechos humanos y sociales. Tales como la cultura y la educación, la sanidad y medicamentos-tratamientos farmacéuticos, la vivienda e infraestructuras básicas, los servicios sociales generales y específicos.

Para todo ello, asimismo, hace falta implementar una banca ética, una legislación y sistema financiero-bancario justo: que acabe con la especulación y usura de sus operaciones, como los créditos con sus intereses abusivos (usureros); y facilite así la economía real, el empleo de calidad y el desarrollo sostenible, créditos accesibles, éticos y sociales para el empleo, los trabajadores y

16 Cf. José Antonio Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural* (Madrid, Trotta, 2007); Riccardo Petrella, *El bien común. Elogio de la solidaridad* (Madrid: Temas de Debate 2007).

familias. Un comercio y consumo justo, responsables con unas relaciones e intercambios solidarios, equitativos que posibiliten el desarrollo humano, ecológico y pacífico. Con la erradicación de las guerras, de la industria militar y de armamentos- un desarme mundial-, del consumismo y destrucción ecológica¹⁷.

CONCLUSIONES

Como se puede observar, todos estos valores y principios, claves sociales, éticas y políticas del Pensamiento y de la DSI van promoviendo una cultura y educación-formación cualificada y humanista, humanizadora y liberadora, crítica, ética y espiritual. Encarnada en la vida y realidad humana, social e histórica¹⁸. De esta forma, por la época de la globalización en la que vivimos y en especial por el carácter universal de la ética (del amor y la justicia con los pobres), se posibilita una educación, ética y cultura global, cosmopolita e internacional sin barreras ni fronteras. Con una mundialización y civilización de la solidaridad fraterna y del amor, de la paz, de la justicia y de la ecología integral¹⁹. Y así, dialogar, acoger y promover los anhelos, clamores y propuestas con los movimientos sociales y culturales, ciudadanos y espirituales o religiosos, de las diversas organizaciones sociales o asociaciones que quieren otro mundo posible, que luchan contra la pobreza y una democracia más real, por los derechos humanos y sociales, etc.

Es esa otra globalización de la solidaridad y de la justicia, de la paz y del desarrollo sostenible; frente a la del capital y del beneficio, del mercado y la competitividad como ídolos, de la guerra, violencia y del desastre ecológico. Un mundo, desde la fe cristiana, como Dios en Jesús quiere. En donde se va realizando el Reino de amor fraterno y de vida, de paz y justicia liberadora con los pobres, que nos salva y libera de todo pecado, mal e injusticia²⁰. Y que culmina en la vida plena, eterna. Todo ello dota a la cultura, a la educación y formación de sentido, de humanidad y trascendencia, de espiritualidad y mística²¹.

17 Cf. Rafael Díaz-Salazar, *Pobreza, desigualdades y políticas de justicia* (Las Palmas: Universidad de Las Palmas, 2012).

18 Cf. Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclee, 2004); Juan Carlos Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* (Barcelona: Anthropos, 2009).

19 Cf. Joan Bestard Comas, *Globalización, tercer mundo y solidaridad* (Madrid: BAC 2000).

20 Cf. Rafael Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1998).

21 Cf. Julio Luis Martínez Martínez, *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria* (Santander: Sal Terrae, 2012).

Con un desarrollo liberador e integral de las personas, que va posibilitando la felicidad, la vida realizada y plena²², trascendente y espiritual en el amor fraterno, paz y justicia liberadora con los pobres. Todo lo expuesto hasta aquí lo estudiamos, justificamos y profundizamos en nuestra investigación. Desde esta línea ya apuntada de promover una ética que tenga su fuente en la antropología, en diálogo fecundo e interdisciplinar con el pensamiento Social Cristiano, la DSI y las Ciencias Sociales o Humanas, en especial, con autores y estudios del Pensamiento del ámbito hispano.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Monasterio, Rafael. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1998.
- Alburquerque Fruto, Eugenio. *Moral social cristiana. Camino de liberación y de justicia*. Madrid: San Pablo, 2006.
- Amengual, Gabriel. *Antropología filosófica*. Madrid: BAC, 2007.
- Ávila Blanco, Antonio. *Madurez, sentido y cristianismo*. Madrid: PPC, 2013.
- Ayllón, José Ramón. *Ética razonada*. Madrid: Palabra, 1998.
- *Antropología filosófica*. Barcelona: Ariel, 2010.
- Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica*. Bilbao: Deusto, 1999.
- Bestard Comas, Joan. *Globalización, tercer mundo y solidaridad*. Madrid: BAC 2000.
- Camacho Laraña, Ildelfonso. *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la doctrina social de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 1998.
- Cabarrús, Carlos R. *Haciendo política desde el sin poder*. Bilbao: Desclee 2008.
- Conill, Jesús. *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos 2006.
- Cortina, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.
- Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra época*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.

22 Cf. Antonio Ávila Blanco, *Madurez, sentido y cristianismo* (Madrid: PPC, 2013).

- Díaz, Carlos. *Pedagogía de la ética social para una formación en valores*. México: Trillas, 2006.
- Díaz-Salazar, Rafael. *Pobreza, desigualdades y políticas de justicia*. Las Palmas: Universidad de Las Palmas, 2012.
- Domingo Moratalla, Agustín. *Ética para educadores*. Madrid, PPC, 2009.
- Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2004.
- García Roca, Joaquín. *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*. Madrid: Ediciones HOAC, 1994).
- *Políticas y programas de participación social*. Madrid, Síntesis, 2004.
- Giner, Salvador. *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel, 2008.
- Gómez, Carlos y Mugeza, Javier. *La aventura de la moralidad: paradigmas, fronteras y problemas de la ética*. Madrid: Alianza, 2007.
- González-Carvajal Santabábara, Luis. *Entre la Utopía y la realidad. Curso de moral social*. Santander: Sal Terrae 2008.
- Gorostiaga, Xabier. “La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales”. En Comblin José, González Faus, José I. y Sobrino, Jon, editores. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, 141-143. Madrid: Trotta, 1993.
- Mardones, José María. *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempo de desencanto*. Santander: Sal Terrae 1993.
- *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*. Santander: Sal Terrae 2005.
- Martínez Martínez, Julio Luis. *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Mate, Reyes. *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos 2011.
- Ortega Cabrera, Agustín. “La perspectiva de I. Ellacuría y Martín-Baró en el contexto actual de la filosofía y las ciencias sociales”. En Senent de Frutos, Juan Antonio y Mora Galiana, José, eds. *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del congreso internacional*, 279-294. Sevilla, Instituto Andaluz de Administración pública, 2010.

Pérez Tapias, José Antonio. *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid, Trotta, 2007.

Petrella, Riccardo. *El bien común. Elogio de la solidaridad*. Madrid: Temas de Debate 2007.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983.

Scannone, Juan Carlos. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Barcelona: Anthropos, 2009.

Sebastián, Luis de. *De la esclavitud a los derechos humanos: la formación del pensamiento solidario*. Barcelona: Ariel, 2000.

Sols Lucía, José. *Cincos lecciones de pensamiento social cristiano*. Madrid, Trotta, 2013.

Sols Lucía, José, ed. *Pensamiento social cristiano abierto al Siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*. Sal Terrae: Santander, 2014.

BALTASAR GRACIÁN: “EL FIEL DE LA SINDÉRESIS”

ALEXANDR POGONIAILO

Universidad estatal de San-Petersburgo

RESUMEN

En la evolución conceptual de la acedia escolástica a la melancolía moderna en los marcos del tema más general de las pasiones en el Barroco se nos hace indispensable la consideración del concepto de la sindéresis como la versión cristiana de la tradicional “cura sui” (epimeleia heautou) que adquiere, ya en la modernidad, la forma del “buen sentido” o “sentido común”, la noción básica para toda la Edad Moderna. Las fórmulas propuestas por B. Gracián en su “Oráculo manual” son consideradas aquí en esta perspectiva.

Palabras clave: sindéresis, buen sentido, prácticas de sí, cuidado de sí, cogito.

ABSTRACT

The conceptual evolution from scholastic acedia to modern melancholy within the limits of the larger theme concerning Passions of Baroque cannot be considered more or less completely without the concept of sinderesis which is a Christian version of the traditional “cura sui”. In Modern Times this acquires the form of “good sense”, “common sense”, the basic notion for modern culture. We have analyzed from that perspective the terms used by B. Gracian in his “Manual oracle”.

Keywords: sinderesis, common sense, practices of the self, care of the self, cogito.

Tratando de esbozar una línea de la evolución conceptual que enlace la acedia escolástica con la melancolía moderna en los marcos del tema más general de las pasiones en el Barroco se nos hace indispensable una vuelta a la consideración, si no exhaustiva, por lo menos, detallada, de un concepto que parece ser clave para toda esa problemática – el de la sindéresis. Casi olvidado en la Modernidad y reemplazado en la mayoría de los casos por el de la “conciencia”, “voz de conciencia” o algo por el estilo, este concepto había ocupado un lugar importantísimo en la mística medieval. Basta recordar el famoso *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura, donde la sindéresis (*synderesis scintilla*) corresponde al grado más alto de la ascensión espiritual a Dios y es *apex mentis*.

Casi cuatro centurias transcurridas que separaron al gran teólogo medieval del famoso jesuita no impidieron que este usara la misma palabra teniendo en cuenta más o menos el mismo sentido que aquel, pero al comparar nosotros los dos textos – el del *Itinerarium* y el del *Oráculo manual* – vemos claramente los cambios sustanciales producidos en la acepción de ella. Buenaventuriano *apex mentis* forma parte de una jerarquía universal, en la cual la chispa de la sindéresis es como la luz de la verdad divina no apagada del todo en el alma caída. Nos muestra el árduo camino de salvación, es decir, ascensión gradual de lo terreno a lo celeste. Mientras que en el *Oráculo* recuerda más bien lo que sería en Schiller un “impulso a la forma” (*Formtrieb*).¹ Exige de nosotros un esfuerzo de ascensión sobre nosotros mismos y, por consiguiente, también es una especie de salvación, pero salvación, por decirlo así, mundana. ¿En qué sentido mundana? Trataremos de aclararlo.

Gracián habla de la sindéresis en los aforismos 24, 60, 69, 96.

“*Templar la imaginación*. Unas veces corrigiéndola; otras ayudándola, que es el todo para la felicidad, y aun ajusta la cordura. Da en tirana, ni se contenta con la especulación, sino que obra, y aun suele señorearse de la vida, haziéndola gustosa o pessada, según la necesidad en que da, porque haze descontentos o satisfechos de sí mesmos. Representa a unos continuamente penas, hecha verdugo casero de necios. Propone a otros felicidades y aventuras con alegre desvanecimiento. Todo esto puede, si no la refrena la prudentísimas sindéresis” (24).

1 Friedrich Schiller, *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen*, XII Briefe. www2.ibw.uni-heidelberg.de/Schiller_Aesthetische_Erziehung.pdf. p. 22, accessed January 29, 2016.

“*Buenos dictámenes*. Nácense algunos prudentes: entran con esta ventaja de la sindéresis conatural en la sabiduría, y assí tienen la metad andada para los aciertos...” (60).

“*No rendirse a un vulgar humor*. Hombre grande el que nunca se sujeta a peregrinas impresiones. Es lición de advertencia la reflexión sobre sí: un conocer su disposición actual y prevenirla, y aun descantarse al otro extremo para hallar, entre el natural y el arte, el fiel de la sindéresis. Principio es de corregirse el conocerse...” (69).

“*De la gran sindéresis*. Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe della cuesta poco el acertar. Es suerte del Cielo, y la más deseada por primera y por mejor: la primera pieza del arnés con tal urgencia, que ninguna otra que le falte a un hombre le denomina falto; nótese más su menos. Todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación, que todo ha de ser con seso. Consiste en una natural propensión a todo lo más conforme a la razón, casándose siempre con lo más acertado” (96).²

La sindéresis refrena la imaginación. La fuerza de la imaginación es uno de los temas más preferidos del barroco inclusive en las esferas no ajenas al racionalismo cartesiano. Véase, en particular, el tratado de L.A. Muratori.³ La sindéresis la limita haciéndole a uno capaz de huir de su omnipotencia.

La sindéresis posibilita “buenos dictámenes”. Hay algunos que nacen con esa ventaja de la sindéresis conatural, mientras que los demás han de esforzarse por desarrollar este don para acertar bien en sus palabras y obras conforme al aforismo (6), según el cual “no se nace hecho”. Esto nos retorna al aforismo 2, a la oposición entre el *genio* y el *ingenio*, “las dos ejes del lucimiento de prendas”, que son, en última instancia, *natura* y *cultura*. “No basta lo entendido, deséase lo genial”. Es de notar que el autor de *Agudeza y el Arte de ingenio*, un manual de la retórica barroca, acentúa aquí lo paradójico de esa conjunción: la infelicidad de necio consiste en “errar la vocación en el estado, empleo, región, familiaridad”.

Errar la vocación, ¿cómo puede haber una cosa así? Es pura paradoja. Una vocación es una vocación, o sea, obediencia a esa voz interior que nos llama de lo profundo del alma. ¿Acaso miente? ¿Qué sería entonces la sindéresis?

2 Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*. Disponible en www.cervantesvirtual.com/obra-visor/oraculo-manual-y-arte-de-prudencia, accessed January 29, 2016.

3 Lodovico Antonio Muratori, *Della forza della fantasia umana* (Venezia: 1745).

Es, según nos dice el autor, siguiendo las reglas de su *Agudeza*, lo que nos protege contra la sujeción a peregrinas impresiones. Cosa importantísima: se efectúa como una autorreflexión y es “un conocer su disposición actual y prevenirla, y aun descantarse al otro extremo para hallar, entre el natural y el arte, el fiel de la sindéresis. Principio es de corregirse el conocerse...”

Parémonos aquí. ¿Nos evoca algo la última frase? Sí, ante todo el famoso *Alcibiades – I* platoniano (analizado como una teorización de “cura sui” por Michel Foucault en su curso de 1981 – 1982 en el Colegio de Francia⁴) y, por consiguiente, aquel topos de su *República* (VII, 518 d 3 – 4), donde se explica lo que es esa *techne periagogues*, o arte de conversión platónica. Según Foucault, se trata de la *epimeleia heautou* (cura sui) tradicional que representa una reflexión, comprendida al pie de la letra como la voz refleja, o sea, un enigmático giro que se hace sobre sí mismo y le torna a uno en sí haciéndole genuino “sí mismo”: una persona responsable de su conducta.

“Principio es de corregirse el conocerse...” La frase es ambigua. Nos impone el conocimiento de nosotros mismos como una condición previa de nuestra corrección. Sin embargo, la posibilidad de tal conocimiento está condicionada por aquel viraje vertiginoso que nos hace “nosotros mismos”. Sin ser “nosotros mismos”, – ¿cómo podríamos conocernos? Nuestra “corrección” resulta ser a la vez nuestra *formación*, – la de “nosotros mismos”.

Platón se da clara cuenta de lo paradójico de la situación. Es por eso que cuando la plática toca a la cuestión de la esencia del alma – ¿cómo definir aquel “qué es” que dirige todas mis acciones que por eso mismo son “mías” y posee todo que es “mío” (mano, cabeza, habla ...)?, su Sócrates dice al joven: es como si se dijera a un ojo que véase a sí mismo (Alc. I, 132 d).

Un ojo puede verse en el espejo o en el ojo de alguna otra persona, mas tiene que concentrarse en aquella parte del ojo (la pupila) que encierra en sí toda la “dignidad” de la visión. Análogamente el esplendor de lo divino aparece más espléndido en la mejor parte de nuestra alma. Por consiguiente, fijándonos en ella nosotros vemos y conocemos a nosotros mismos (Alc. I, 133 b).

He aquí un detalle importantísimo. No está contento del todo Sócrates con llegar los interlocutores al acuerdo acerca de que el alma se reconocerá como nuestro guía. En primer lugar, – dice, – necesitamos considerar la identidad de por sí (*auto tauto*), mas nosotros, en vez de ello, hemos considerado “cada /ente/ idéntico” (130d 3 sqq). La identidad no es un ente más al lado de otros, aunque superior; es por eso que puede ser principio. Nótese entre paréntesis que cuando

4 Michel Foucault, *L'Herméneutique du suget*.

Heidegger identifica la estructura esencial de la metafísica tradicional como *onto-teo-lógica*, insiste en que *das Selbe*, o sea el *ser* en su diferencia del *ente* (diferencia ontológica) no es ningún principio.

Esta *paideia* platónica que había sido una teorización del tradicional *cuidado de sí*, pasó a ser el punto inicial de una historia, a lo largo de la cual se han repensado y efectuado diferentes modos de “hacerse uno sí mismo”, que iban ritualizándose en las prácticas e instituciones correspondientes. Su versión clásica cristiana es conocida bajo el nombre de “metanoia”. El cuidado de sí en cualesquiera de sus formas – sea socrática, estoica, epicúrea, monástica medieval o secular moderna (existen dudas acerca de su existencia, pero más abajo trataré de mostrar que no se ha extinguido en la Edad Moderna) – representa siempre una *techne* (técnica de sí, arte de sí, práctica de sí), es decir, toda una serie de procedimientos, cuyo objetivo es provocar el retorno de uno en “sí” auténtico que él nunca ha sido.

Nos interesa aquí en primer término la forma específica y difícilmente reconocible que adquirió el cuidado de sí en la Edad Moderna. Parece que podemos reconocerla en aquel *cogito* cartesiano, visto en este caso no como un fundamento ontológico, sino como el *ejercicio* de buen sentido, o sea, su práctica. “Buen sentido” pasó a ser palabra clave de la Ilustración europea, y los cambios de la acepción que se observan en la *sindéresis* gracianiana la aproximan a él, marcando así el paso de la “escolástica” medieval con su “acedia” a la Modernidad que daría lugar a la “melancolía.

En sus análisis del “simil de la caverna” (*República VII*) M. Heidegger evidencia una “mutación de la esencia de la verdad” ocurrida en la *paideia* platónica.⁵ La verdad “cambia de lugar”: a partir de su acepción como la *alétheia*, o sea, el *desencubrimiento*, la “Unverborgenheit” alemana, evoluciona hacia una rectitud de la “mirada”. En este camino pasa a ser una *representación recta* de la realidad y se capta como *adaequatio intellectus et rei*. En cualidad de la *alétheia* sigue siendo rasgo fundamental del ente mismo; en cuanto la rectitud de la “mirada” hácese distintivo del trato humano con el ser.⁶

La doctrina, esta vez la de Heidegger, es bien conocida. Trata del “destino” de la metafísica, que es el del Occidente: la ocultación del ser – su sumergir lento en las aguas del río Leteo. Mas ¿qué quiere decir con esto? ¿Acaso significa esto que la metafísica erre el camino, que el hombre occidental sea un error

5 Martin Heidegger. *Platons Lehre von der Wahrheit* (Frankfurt A. M.: Vittorio Klostermann, 1997).

6 Martin Heidegger, *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, trans. Juan David García Bacca (Caracas: 1953) 16.

histórico? – De ninguna manera. Fijémonos en que el filósofo alemán habla sobre la mutación de la *esencia* de la verdad que sigue siendo *verdad*, aunque ya es otra, – con otra esencia. Cada época histórica tiene por fundamento *su* verdad, o sea, la comprensión espontánea del ser que le es propia. Y en cada época la verdad es *la* verdad, *a-letheia* con el “a” privativo, Un-verborgenheit, *desencubrimiento*. En los tiempos cuando la verdad es concebida como una *representación recta de la realidad*, también es un *desencubrimiento*, – propio de la época que se caracteriza justamente por este modo específico de ocultarse *el ser*, o sea, su aparecer en *los entes*.

José Ortega y Gasset, ilustre filósofo, escribió a principios del siglo pasado un opúsculo acerca de las ideas y creencias. *Las ideas se tienen, en las creencias se está*. Usaba la palabra “idea” en el sentido moderno, directamente opuesto al platoniano, – como “pensamiento en la cabeza”. En efecto, las ideas comprendidas como pensamientos “vienen” (de por sí, con sus pies) a la cabeza y *se tienen* allí. *Se está* en las creencias ... de lo que no nos damos cuenta mientras estamos en ellas. Es justamente lo que describe Platón con el mito de la caverna. Sólo que, en la acepción platónica, las ideas son aquello en que “se está”, están no solo hombres, sino cosas, todo. Precisamente porque son ellas las *esencias* de las cosas, o sea sus “estancias”.

“Mas de primeras y de ordinario no presiente el hombre que todo lo que pasa, natural y corrientemente, por ser a sus ojos “lo real”, lo esta viendo, siempre y únicamente, a la luz de “ideas””.⁷ De aquí lo indispensable de la *paideia* (Bildung, formación, educación): “... esa inversión del hombre entero, en virtud de la cual adquiere el hábito del trasladarse del campo de lo que sin más se le viene a las manos, a los dominios en que se pone de manifiesto el ser mismo”.⁸ ¿Cómo se pone de manifiesto? – Como una “idea”, en definitiva, como la *idea de las ideas* (forma de todas las formas privada de su propia forma), Principio de todo ser y de todo ver, donde el *ver* y el *saber* coinciden en una *visión eidética*. El “qué es”, o *quid* de la verdad (su esencia) queda de esta manera bien definido, aunque, por decirlo así, apofáticamente, como *principio* formal del ser.

En sus ideas las cosas – incesantemente “fluyentes” – *están*. Las ideas posibilitan el ser y el ver de las cosas. En ese retorno gradual a la auténtica luz que vislumbra en lo profundo de la caverna, el retorno que recibe el nombre de la *paideia*, “la *aléteia* viene sometida al yugo de la idea”.⁹ Esta su sujeción

7 Martin Heidegger, *La doctrina de Platón*, 5.

8 Martin Heidegger, *La doctrina de Platón*, 8.

9 Martin Heidegger, *La doctrina de Platón*, 15.

modifica su esencia: ya no es rasgo fundamental del ente mismo, sino rectitud de la mirada, una característica del “trato humano con el ser”.

La lógica de la forma es la misma que la lógica de la definición, es una y misma lógica, o sea, la estructura (mecanismo lógico) de la interrogación por la esencia. A la pregunta (sobre la *esencia* de una cosa) *¿qué es /esto/?* se contesta – */esto/ es algo* (se da la determinación de la cosa que es justamente su *eidos*, *idea* o *forma*, en la cual la cosa “está” como en su “estancia”). La pregunta por esencia es por su esencia *contemplativa*, es decir, supone una distancia entre el que interroga y lo interrogado: *ver es la cuestión de distancia* (Ortega y Gasset). Hacerse contemplador de algo (*theoria* griega) significa distanciarse de este algo. Y si se pregunta por la esencia de *todo*, o sea, cuando la interrogación se hace global, ella adquiere el carácter *filosófico*. Pero en tal caso presupone un distanciamiento del que interroga de sí mismo y de sus ocupaciones.

El nacimiento de numerosas ciencias en Grecia Antigua ha sido el fruto de esta pregunta “distanciante”: *¿Qué es lo que hago, cuando hago lo que hago?* Es lo que permitió a los griegos antiguos “inventar” ciencias “*teoréticas*”, o sea, *contemplativas*, y determinarse en favor de la *teoría* (“visión distanciada”, contemplación) a la acción práctica (*praxis*, *poiesis*), que *fundamentalmente* – en calidad de la “técnica de sí” – era la primera. Y cuando ya como *filósofos* se preguntaban por la esencia de *todo*, este todo se les abría en su estructura “esencial” como *jerarquía universal*, en estricta correspondencia con la *lógica de la definición*, o sea, *logos tes ousias*.

La victoria del cristianismo debida a razones no filosóficas significaba el reverso radical de las prioridades ontológicas por haber rebajado el estatuto de la *contemplación* (*theoria* griega) y revalidado la *acción y creación* (*praxis* y *poiesis*), obedeciendo a las exigencias de otra lógica, – la del *discurso religioso* (en el sentido foucaultiano de una “práctica discursiva”), en la cual el inicio del mundo ha sido puesto por la palabra *imperativa* de Dios. *Fiat, fecit, factum est*, – resume el ritmo de la creación el teólogo medieval (ya mencionado Giovanni Fidanza Bonaventura). El mundo y el lenguaje se inician con el modo imperativo. He aquí por qué con la victoria de cristianismo la filosofía pasa a ser “*ancilla theologiae*”. Volvemos a presenciar una “mutación de la esencia de la verdad” que se verifica ahora en aquel “diálogo” histórico que se desarrolla entre dos verdades: una *contemplativa* de “Atenas” y otra *práctico-poética* de “Jerusalén”. La sindéresis cristiana es uno de sus primeros frutos.

Lo que fue en la antigüedad *el arte platónico de conversión* en el mundo cristiano pasa a ser *metanoia*, “cambio en la mente”, de donde el sentido propiamente religioso de “*conversio*”. El cristiano *se sacrifica* despojándose de

hombre viejo y revistiéndose del hombre nuevo (Colosenses. 3,9-10) La paradoja sustancial de este giro o salto mortal se refleja en la frase de San Buenaventura que dice: “sed supra nos leuari non possumus nisi per uirtutem superiorem nos eleuantem” (Itinerarium mentis in Deum, I, 1) – nos elevamos nosotros mismos, pero gracias a que nos eleva la fuerza superior. ¿Es voz pasiva o activa? – Ambas a la vez (lo que es *sinergia cristiana*).

A partir de 1600 el mundo europeo ya es otro. Es otro básica, estructuralmente. Ya no es una jerarquía, sea ántica o medieval, de supuestos lugares metafísicos (o entes), sino un horizonte, el mundo-cuadro, según Heidegger. El concepto graciano de la *sindéresis* refleja claramente los cambios que marcan el traspaso del Medioevo a la Edad moderna.

El contexto en el cual aparece el término es claramente mundano; el mismo título de su obra choca *aguda e ingeniosamente* “oráculo” y “manual”, dos palabras que pertenecen a diferentes esferas, sacerdotal y profana. Un oráculo en ningún caso puede estar “a mano”, pero sí, está, y es un *manual*. Manual del *arte de prudencia*. O sea, de la antigua *frónesis* renovada. Nada impide que esta *frónesis* sea cristiana. A su función terapéutica hace alusión la palabra hipocrática “aforismo”.¹⁰ El libro es un conjunto de *aforismos* sacados de la obra del mismo Gracián, solo que el objeto de la cura en el caso es el alma humana.

Necesita ser curada el alma porque “no se nace hecho” el hombre (aforismo 6). A la naturaleza (genio) le falta el ingenio. “Genio y Ingenio. Las dos ejes del lucimiento de prendas ...” (af. 2, citado). “Naturaleza y arte; materia y obra. ... Déxanos comunmente a lo mejor la naturaleza, acojámonos al arte. El mejor natural es inculdo sin ella...” (af. 12).

En esta educación barroca al hombre se le enseña la ciencia de ser artesano de sí. Se le explica cómo hacerse “hecho”. “Hecho” quiere decir “perfecto” en el sentido de haber alcanzado un individuo su “madurez”, o “forma humana”, que le permite ser dueño de sus pasiones: “Hombre apasionable, prenda de la mayor alteza del ánimo. ... No ai mayor señorío que el de sí mismo, de sus afectos, que llega a ser triunfo del albedrío” (afor. 8). No cabe duda que es una *técnica de sí* en su encarnación neoeuropea.

Su fundamental diferencia de la medieval que, claro está, era muy variada, estriba en el “triunfo del albedrío”. En la secular lucha entre *sophia* y *phronesis* por la prioridad en la educación vence por el momento la última, la *prudencia*, ya que “pone entre paréntesis”, sin el mínimo intento de negarla, la *ciencia*

10 Pinsky, Leonid E. *Baltasar Gracián y yego tvorchestvo*, introduction to *Gracián B. Karmanny orakul. Kritikon* (Moskva: Nauka, 1981) 518.

contemplativa del ser, física y metafísica tradicionales, que también empiezan el proceso de divorcio.

El ascenso gradual del alma quiada por la luz de la sindéresis se verificaba en un mundo de jerarquía de grados, el mismo mundo de la física tradicional era una escalera que conducía de lo corpóreo a lo espiritual. Su “secularización” no significaba la abolición de la gerarquía, sino la privaba a esta última del soporte por parte de la ciencia “objetiva” de la naturaleza, o sea, la nueva física naciente.

Por otro lado, la teología mística, estrictamente racional, por ejemplo, en la doctrina del *Cusano*, llegó a calificar la “ciencia de los grados” como saber *contingente*, es decir, puramente humano, reforzando de este modo la intención profunda de la mística alemana (Meister Eckhart) hacia la eliminación resuelta de todos los intermediarios entre el Dios y el hombre.

En esta realidad nueva un individuo se ve obligado a testimoniar muchas cosas de las cuales estaba seguro antes. Un *testimonio*, que presupone un procedimiento explícito de verificación, y la *verificación* misma pasan a ser las principales palabras de la época. Cuando los grados (de diferente tipo) empiezan a moverse, no queda otro remedio que la prueba de su estabilidad. Todo necesita ser verificado, inclusive la propia existencia del que verifica. ¿Cómo hacerlo? – Agarrándose de sí mismo, es decir, del aire... Haciendo este giro formativo (educativo) que nos hace testigos de nosotros mismos. Hay que decidirse. Triunfa el albedrío.

Es, a proposito, lo que hace Descartes en su *cogito*, que es un *cogito me cogitare*. Se hace testigo de sí mismo que piensa todo lo que piensa, siente, se imagina...

Gracián habla de la prudencia, sabiduría práctica, no parece ser otra la intuición inicial del filósofo francés que declara el *buen sentido* la única cosa común para los hombres. Sabemos mucho, pero nos hace sabios esa mirada ajena y hostil que dirigimos hacia nosotros mismos y gracias a la cual nos vemos a nosotros mismos con todos nuestros saberes y pasiones: *cogito me cogitare*. A partir de esta evidencia de su propio ser en el *cogito*, Descartes se ocuparía de la construcción de una metafísica nueva (tradicional, aunque nueva) de dos sustancias, fundamento del *mecanicismo neoeuropeo*, pero el impulso primario fue *práctico*, mejor decir, *una práctica*, – la de hacerse uno sí mismo.

Immanuel Kant, al definir la *esencia* de la Ilustración, dice que es un *salir* del hombre de su minoría de edad de la cual el mismo es culpable, ya que *no se atreve* a servirse del propio entendimiento. La pereza y cobardía no le dejan

hacer el *paso decisivo*: de sí a sí mismo. También se trata de un paso, una acción, aunque específica.

Mas si yo, empujado por circunstancias, supero mi pereza y cobardía y me atrevo al paso decisivo – ¿quién o qué es aquella instancia decisiva que lo decide todo? No soy yo mismo como sujeto empírico que tiene deseos, pasiones y voluntad de hacer algo o no hacerlo. Tampoco soy yo como aquel *testigo* de mí y de lo demás (los demás), que lo ve todo lo que ve, inclusive a sí mismo como sujeto empírico. No soy yo quien decide, pero todo *se decide* de tal manera que yo me veo verme a mí y mi circunstancia; me he salvado a mí, y a ella.

Hombre hecho no se ha hecho “hecho” para siempre, no se ha hecho santo, pero sí, se ha participado de una gracia que le permite irse “de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias. Conocerse ha en lo realzado del gusto, purificado de ingenio, en lo maduro de juicio, en lo defecado de voluntad. Algunos nunca llegan cabales, fáltales siempre un algo; tardan otros en hacerse. El varón consumado, sabio en dichos, cuerdo en hechos, es admitido y aun deseado del singular comercio de los discretos” (afor. 6, continuación). Esta gracia la llama Descartes “*lux naturalis*”, la única que nos protege del error, para Gracián es la *sindéresis*, “suerte del Cielo” (afor. 96).

Se la nombra también en el lenguaje de la época “buen sentido”, descendiente lejano de la *koine aistesis* estoica y su versión latina conocida como *sensus communis*, el sentido común.

Este se revela esencialmente contradictorio ya en la inmortal obra de Cervantes sobre las aventuras de un *ingenioso* hidalgo, escrita *ingeniosamente* en dos lenguajes – el vulgar, cotidiano, y el “alto”, el de la caballería andante, lo que provoca en el lector una superación de ambos y posibilita una visión serena, ponderada, “realista” de las cosas. Y como tal, representa ya una superación de la agudeza barroca, sea conceptista o culteranista.

Algo por el estilo pasa en la pintura. En *Las Meninas*, según *Quevedo*, lo artificioso (ingenioso – usa en sus famosas estrofas esa palabra) de la manera de pintar “con manchas distantes” y otros artificios refinados, a propósito de los cuales hay que decir, que en su conjunto obedecían a las exigencias de una representación “verdadera”, y que en la pintura clásica del XVII son nada más que el resultado de reproducir no tanto el *objeto visible*, cuanto *condiciones de su visión*, o sea, eran técnica de *representar la representación misma* (operación análoga al *cogito*), hace que, en efecto, “se niega pintado, y al reflejo // se atribuye que imita en el espejo”. No olvidemos la famosa definición del sujeto de

“Las Meninas” recalcada por José Ortega y Gasset: es un retratista que retrata el retratar.

Cabe añadir, que ya mencionado Kant, al definir en su *Crítica de la Razón Pura* el juicio, escribe que es “el conocimiento mediato de un objeto; por tanto, la representación de una representación del mismo”,¹¹ y que dedica a esta última, considerada como una *capacidad* (*Urteilkraft*), toda su tercera *Crítica*, donde pone el signo de igualdad entre la *capacidad de juicio* y el *sentido común*.

Nada asombroso en estas coincidencias que se observan en diferentes esferas. Basicamente, una cultura es tal, cual es la “técnica de sí” que le es propia. Como se hacen “hechos” la mayoría de los que habitan cierto territorio en un tiempo histórico determinado, tal es en su esencia su cultura.

Para volver en sí, el hombre necesita ser empujado de sí mismo; para adquirir el buen sentido, ha de volverse un poco loco. El sentido común dicta (y representa por sí) la prioridad de la *praxis* del paso primordial. La ingeniosidad barroca engendrará una numerosa prole de ingenieros, quienes olvidarán muy pronto de esa condición indispensable de su ingeniosidad, entusiasmados con sus “teorías” científicamente fundamentadas y la verificación “práctica” de ellas, ambas palabras de molde ya puramente actual.

En este contexto – primero, el de la Ilustración, más tarde, romántico – la *acedia* tradicional que era uno de los siete pecados mortales, cede lugar a la *melancolía moderna*, una especie de la *nostalgia* que nos revela la integridad de nuestro ser siempre como perdida.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michel. *L’Herméneutique du suget. Cours au College de France (1981 – 1982)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Disponible en www.cervantesvirtual.com/obra-visor/oraculo-manual-y-arte-de-prudencia, accessed January 29. 2016.

Schiller, Friedrich. *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen*, XII Briefe. www2.ibw.uni-heidelberg.de/Schiller_Aesthetische_Erziehung.pdf. p. 22, accessed January 29. 2016.

¹¹ Kant Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. www.edu.mec.gub.uy P. 51. Accessed January 29. 2016.

LA MUNDANIZACIÓN DE LA ESPERANZA EN BACON

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ
Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN

El artículo expone y estudia lo que ha sido llamado *un paso desconcertante* del pensamiento de Bacon, en el que la redención y el restablecimiento del paraíso perdido no se esperan ya de la fe en Jesucristo, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis y de la consiguiente fe en el progreso. Tras el análisis de la expectación (casi) religiosa que la nueva ciencia de la naturaleza despierta en Bacon, no ajena a los ambientes del iluminismo rosacruz, el artículo se detiene en los aspectos de su pensamiento que permiten esta inversión del sujeto de la esperanza: un nuevo concepto de método, un nuevo concepto de verdad, un nuevo concepto de hombre y una paradójica justificación teológica de la mundanización o secularización de la esperanza en la filosofía de Bacon.

Palabras clave: Bacon, método, verdad, ciencia, técnica, *Regnum Hominis*, profeta de la ciencia.

ABSTRACT

The article presents and examines what has been called a disturbing step of Bacon's thought, in which the redemption and restoration of lost paradise are no longer expected from faith in Jesus Christ, but from the newly discovered link between science and praxis and therefore from faith in progress. After analyzing the expectation (almost) religious that the new science of nature awakens in Bacon, no stranger to the Rosicrucian

Enlightenment environments, the article deals with the aspects of his thought which allow this change of the subject of hope: a new concept of method, a new concept of truth, a new concept of man and a paradoxical theological justification of secularization of hope in Bacon's philosophy.

Keywords: Bacon, method, truth, science, technology, *Regnum Hominis*, prophet of science.

I. PREMISA INICIAL

Benedicto XVI advierte en Francis Bacon un *paso desconcertante*. Dice la *Spe salvi* a este propósito: “Hasta aquel momento la recuperación de lo que el hombre había perdido al ser expulsado del paraíso terrenal se esperaba de la fe en Jesucristo, y en esto se veía la redención. Ahora [en el pensamiento de Bacon], esta redención, el restablecimiento del paraíso perdido ya no se espera de la fe, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis”¹. El *desconcertante* cambio que está experimentando la esperanza no es otro que la sustitución del sujeto en el que se deposita la misma: de Jesucristo a la ciencia. Bacon, efectivamente, exhorta a “poner toda la esperanza en la victoria del arte [la técnica] sobre la naturaleza”². Es claro, por otro lado, que siendo la *ciencia* una *actividad humana*, la esperanza en la ciencia no es sino la *esperanza en el hombre*, que es capaz de transformar la naturaleza mediante el conocimiento científico. Así, con Bacon, en los albores del mundo moderno, la esperanza deja de referirse a la vida futura, abandona su aspecto teológico-sobrenatural y se hace intraterrena y mundana. La *esperanza* se deposita ahora en la *ciencia*, como un *poder* capaz de transformar la naturaleza y de establecer así el *Reino del Hombre (Regnum hominis)* sobre la tierra. En contraste con el pensamiento cristiano precedente, para el cual la *esperanza verdadera* no se funda en las criaturas, sino en la bondad y omnipotencia divinas remuneradoras de la vida virtuosa, Bacon invierte el planteamiento, haciendo retornar a este mundo y a este tiempo presente el fundamento de la esperanza.

Si se intenta determinar el *iter* seguido por Bacon hasta llegar a este *paso desconcertante*, no se encontrará otro que el planteamiento general de su filosofía. Se puede afirmar que los aspectos fundamentales del pensamiento de Bacon, que harán posible esta inversión de la esperanza, son los siguientes: a) un

1 Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi*, 17.

2 Francis Bacon, *Novum Organum*, en *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding y R.L. Ellis, vol. I (London: Longman and Co., 1857), I, §117, 213: “omnia in victoria cursus artis super natura ponimus”. Todas las traducciones de los textos latinos de Bacon son mías.

nuevo concepto de *método*; b) un nuevo concepto de *verdad* (*verum-factum*) que reemplaza la antigua noción de verdad centrada en la *theoria* (o *contemplatio*) por una nueva relación entre ciencia y praxis; c) en consecuencia, un nuevo concepto de *hombre*, ahora potente dominador, demiurgo replasmador de la naturaleza; d) una sustitución del sujeto destinatario de la *esperanza*, que de Jesucristo pasa al hombre como instaurador del *Regnum hominis* (la ciencia) y del *progreso* y avance del saber.

* * *

Pero antes hagamos una breve mención del *clima de expectación* vivido por Bacon ante una época que, dominada por la ciencia, anuncia tantas *promesas*. Una presencia tan considerable de *novedades* en la filosofía no podía ser entendida más que como el advenimiento de un nuevo tiempo para el hombre, cargado de esperanzas para el porvenir humano. Un ejemplo de este clima de expectación lo constituye la obra de Bacon considerada más importante, el *Novum Organum*. Ya este sólo título expresa dos cosas: la *esperanza* depositada en un nuevo planteamiento de la ciencia y de la búsqueda de la verdad, que sea acompañado de obras y resultados prácticos ventajosos para la vida humana; pero también la *crítica* de vacío y estéril dirigida al *vetus organum* (que no es otra cosa que toda la filosofía precedente, pero sobre todo Aristóteles y la Escolástica), debido a la *naturaleza* meramente *silogística* y deductiva de lógica de Aristóteles (el viejo *Organum*).

El clima de expectación que suscita el *Nuevo Método* (*Novum Organum*) se expresa claramente en el frontispicio del *Novum Organum* (1620). En él puede verse una carabela que, traspasando las Columnas de Hércules (que representan los legendarios límites del *Viejo mundo*, tomado aquí como símbolo de la *vieja ciencia aristotélica*), se dirige a velas desplegadas hacia la *Nueva Atlántida*, el *nuevo mundo de la ciencia*, cuyas costas Bacon, como otro Colón, cree otear. La promesa de un nuevo mundo hace que Bacon tenga la sensación de ser el profeta que va a proponer al mundo la revelación de un nuevo método y de una nueva ciencia. Dice así Bacon: “No permita Dios presentar los sueños de la fantasía como una copia fiel del mundo, sino que se digne permitir benignamente que nosotros podamos escribir un *nuevo apocalipsis* y una *verdadera visión* de los vestigios y de las huellas que el Creador ha impreso en las

criaturas”³. Y como el nuevo método debe ser práctico y fecundo, la súplica al Todopoderoso prosigue así: “Te suplicamos que nuestra mente esté bien apoyada sobre estas cosas y que Tú, *por medio de nuestras manos* y las de aquellos a los que hayas concedido la misma intención, te dignes dispensar nuevas limosnas a la familia humana”. Las limosnas imploradas a la largueza divina son los frutos prácticos del dominio sobre la naturaleza, que la anhelada *ciencia inventiva* debe poder alcanzar.

El tono religioso reservado a la nueva ciencia se percibe fácilmente en otras muchas obras del *Baron of Verulam*. En el frontispicio del *Novum Organum*, debajo de la nave que pasa junto a las columnas de Hércules, se encuentra una cita del libro de Daniel 12,4 (*Multi pertransibunt et augebitur scientia*), que alude a la nueva edad que la ciencia contribuirá a instaurar⁴. Se ha observado que el título *Temporis partus masculus sive Instauratio magna imperii humani in univsum* alude a la promesa del Génesis, que no es otra que el *Protoevangelio* de Génesis 3,15. La tercera parte de la *Instauratio magna* es designada por Bacon con el término de *Parasceve*, que en el Nuevo Testamento indica la preparación al sábadó hebraico, es decir el último día de actividad antes del reposo. *Bensalem* es el nombre de la isla de la Nueva Atlántida y la institución allí ubicada, encaminada al estudio de las obras de Dios y compuesta por sacerdotes-científicos, se llama la *Casa de Salomón* o el *Colegio de las obras de los seis días*.

* * *

También hay que considerar la *crítica de la lógica aristotélica*. El uso que la lógica aristotélica hace de la razón parece a Bacon inadecuado y estéril. Por eso Aristóteles no es un filósofo, sino un sofista. Las referencias al Estagirita alcanzan el tono de ardientes invectivas: “Comparezca, pues, Aristóteles, el peor de los sofistas, cegado por su misma sutileza, vil ludibrio de palabras [...] de cuyo seno han nacido y se han nutrido todos aquellos cavilosos charlatanes, que

3 Francis Bacon, *Instauratio magna, Divisio operis*, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 145: “Neque enim hoc siverit Deus, ut phantasiae nostrae somnium pro exemplari mundi edamus, sed potius benigne faveat ut apocalypsim ac veram visionem vestigiorum et sigillorum creatoris super creaturas scribamus”.

4 Cf. Frances A. Yates, *El iluminismo rosacruz* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999), 151 y ss., donde se alude al clima de expectación creado por los manifiestos rosacruces de 1614 y 1615 en una nueva era que la ciencia traería y al posible influjo ejercido por dichos manifiestos sobre algunas ideas de Bacon. Véase esta misma obra en las páginas 289 ss., donde se contienen dichos manifiestos: la *Fama fraternitatis* (1614) y *Sub umbra alarum tuarum Jehova Confessio fraternitatis* (1615).

alejándose de la investigación del mundo y de los hechos [...] han venido a parar en las innumerables sutilezas de la Escolástica”⁵. La acusación fundamental contra Aristóteles consiste en que su filosofía se ha ocupado únicamente de la *dialéctica* (es decir, al *uso meramente lógico* de la razón), en lugar de investigar en la naturaleza⁶. En *La gran instauración* (instaurar significa poner algo *ex novo*) se dice que “la *dialéctica* ahora en uso puede ser usada en el terreno de los negocios civiles y de las artes relativas al discurso y a la opinión, pero no es capaz de penetrar en absoluto en las sutilezas de la naturaleza”⁷. Los antiguos – añade Bacon – apenas si han mirado a las cosas y a la experiencia, como si los descubrimientos se redujeran a un ejercicio de la mente. “Nosotros, en cambio, colocándonos ante las cosas en actitud de casta y perpetua fidelidad, no separamos el intelecto de las cosas sino para que el intelecto y las imágenes y los rayos [del conocimiento] (que se dan en el sentido) puedan ir juntos”⁸.

II. UN NUEVO CONCEPTO DE MÉTODO

Si la utilidad de un determinado descubrimiento –dice Bacon– es celebrada hasta el punto de considerar a su promotor un benefactor de la humanidad, ¿cuánto más no deberá serlo el descubrimiento de un *nuevo método* por medio del cual el resto de las cosas podrá ser rápidamente descubierto?⁹. Como se ve por estas expresiones, el gran don que Bacon quiere hacer a la humanidad no es un particular descubrimiento o adelanto técnico, sino un nuevo método, que sea adecuado para adquirir la verdadera ciencia y progresar en ella.

5 Francis Bacon, *Temporis partus masculus*, en *The Works of Francis Bacon*, vol. III, 529-530: “Itaque, citetur Aristoteles, pessimus sophista, inutili subtilitate attonitus, verborum vile ludibrium [...] Quin et ex istius sinu educti nobis sunt ac enutriti vaferrimi illi nugatores, qui cum a perambulatione mundana ac omni rerum ac historiae luce se avertissent, ex hujus maxime praeceptorum et positionum ductile admodum materia, et ingenii inquieta agitatione, numerosissimas scholarum quisquilias nobis exhibuere”.

6 Cf. Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, V, 4, en *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding-R.L. Ellis, Houghton, Mifflin and Co., vol. II (Boston: Cambridge Riverside Press, 1904), 404.

7 Francis Bacon, *Instauratio magna, Praefatio*, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 129: “Siquidem dialectica quae recepta est, licet ad civilia et artes quae in sermone et opinione positae sunt rectissime adhibeatur, naturae tamen subtilitatem longo intervallo non attingit”.

8 Francis Bacon, *Instauratio magna, Praefatio*, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 130: “Nos vero inter res caste et perpetuo versantes, intellectum longius a rebus non abstrahimus quam ut rerum imagines et radii (ut in sensu fit) coire possint”.

9 Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, § 129, 222: “Praetera, si unius alicuius particularis inventi utilitas ita homines affecerit, ut eum qui genus humnum universum beneficio aliquo devincere potuerit homine majorem putaverint, quanto celsius videbitur tale aliquid invenire, per quod alia omnia expedite inveniri possint?”.

El método baconiano, como el de Descartes, se compone de dos partes: una *negativa*, que consiste en la doctrina de los *idola* o prejuicios a evitar (que se corresponde con el momento de la *duda metódica* en Descartes) y otra *positiva*, relativa a la *experiencia e inducción de la forma* (a diferencia del momento constructivo del método cartesiano, que consiste en la *deducción* de la pura conciencia del *cogito*). Supuesta la parte negativa, el método baconiano consiste “en el verdadero y legítimo connubio entre la facultad empírica y la racional, cuyo prolongado y desgraciado divorcio ha arrojado en la confusión los intereses de la familia humana”¹⁰. El logro de este fin exige, ante todo, la humillación del intelecto, de manera que llegue a ser dócil y humilde frente a la naturaleza¹¹. Las cosas deben hablar (por medio de la experiencia) y el intelecto debe escucharlas. Si se quiere ingresar en el *Regnum hominis*, que se funda sobre la nueva ciencia de la naturaleza, la primera condición a cumplir es, como se exige para el ingreso en el Reino de los cielos, hacerse frente a la naturaleza semejante a los niños¹².

Pero, sobre todo, el nuevo método exige conceder el puesto de honor a la experiencia. El momento experimental del nuevo método impone la recogida sistemática de observaciones, para de ahí, por medio de la *inducción*, obtener el conocimiento de una *forma* o una *ley causal*. Por tanto, la nueva ciencia, la ciencia experimental, nace del método experimental y del uso inductivo de la razón en la búsqueda de las *formas* y *leyes* que operan en la naturaleza.

III. UN NUEVO CONCEPTO DE VERDAD: LA VERDAD COMO HACER (*VERUM-FACTUM*)

En realidad, el aspecto más novedoso del pensamiento de Bacon es el nuevo concepto de ciencia propugnado. El concepto aristotélico de *ciencia (epistème)* (un tipo de conocimiento de naturaleza teórica), incluía dos notas. La ciencia

10 Francis Bacon, *Instauratio magna, Prefatio*, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 131: “Atque hoc modo inter empiricam et rationalem facultatem (quarum morosa et inauspicata divortia et repudia omnia in humana familia turbavere) conjugium verum et legitimum in perpetuum nos firmasse existimamus”.

11 Cf. Francis Bacon, *Instauratio magna, Prefatio*, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 130: “Qua in re si quid profecerimus, non alia sane ratio nobis viam aperuit quam vera et legitima spiritus humani humiliatio”.

12 Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, I, § 68, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 179: “Atque de idolorum singulis generibus, eorumque apparatu jam diximus; quae omnia constanti et solenni decreto sunt abneganda et renuncianda, et intellectus ab iis omnino liberandus est et expurgandus; ut non alius fere sit aditus ad *regnum hominis*, quod fundatur in scientiis, quam ad regnum coelorum, in quod, nisi sub persona infantis, intrare non datur”. Naturalmente, la expurgación de los *idola* se lleva a cabo con el fin de que el entendimiento pueda oír las palabras de la naturaleza.

era, por un lado, un saber *cierto*, y, por otro lado, un saber referido no sólo a accidentes o fenómenos (como manifestación de la esencia), sino a *causas*. Conocimiento cierto y etiológico determinaban la naturaleza del hábito intelectual llamado *ciencia* por Aristóteles. La profundidad metafísica de dicha noción de ciencia, por tanto, era evidente. Por medio de la ciencia (en el sentido aristotélico), se accedía al conocimiento de la esencia (por medio de los accidentes) y al de la causa (por medio de los efectos). Ahora bien, no siendo el conocimiento empírico capaz por sí mismo de aferrar las dimensiones metafísicas de la realidad (*esencia y causa*), se hacía imprescindible la intervención de la razón, sin la cual la experiencia no pasaría de ser *constatación* de fenómenos y efectos.

Bacon, que ha comenzado con la crítica a la esterilidad de la lógica silogística, no niega completamente la validez de la noción clásica de ciencia. Únicamente denuncia lo que cree ser su unilateralidad teórica y esterilidad práctica. Por eso, decidido a subrayar el aspecto de la actividad transformativa y la utilidad subsiguiente, concibe la ciencia no como el conocimiento de algo (o sea, de su esencia), sino como aquel saber necesario para hacer o producir algo. En este sentido, Bacon viene a identificar lo que antes de él eran dos formas de saber diferentes: la *ciencia* y la *técnica*¹³. “La verdadera ciencia es saber por causas”, dice Bacon¹⁴. La afirmación es de un tenor muy parecido a la fórmula aristotélica, pero Bacon la interpreta de un modo completamente nuevo. En su opinión, la ciencia no es el saber que del efecto induce la causa, sino la capacidad de constreñir la causa a la producción del efecto. La ciencia, pues, no es tanto un saber o un conocer algo, sino un saber producir un efecto que en la naturaleza se halla precontenido o latente. Ahora bien, si se atiende a lo que Bacon ha hecho con esta nueva interpretación se verá que es una identificación de la *ciencia* (conocimiento teórico) y la *técnica* (conocimiento práctico). La pregunta ¿qué es esto? no tiene valor, en su opinión, más que en la medida en que es capaz de satisfacer esta otra: ¿qué se puede hacer con esto? o ¿para qué sirve? La ciencia, pues, tiene tanto de conocimiento cuanto es necesario para la producción de un determinado efecto. En este sentido, Bacon es el antecesor del *pragmatismo* y del *positivismo*.

Saber, pues, no es saber qué es algo, qué naturaleza y propiedades tiene, etc., sino conocer el modo de producirlo. En este sentido, “saber y poder coinci-

13 Para Aristóteles las formas del saber son cinco: *sabiduría (sofia)*, *inteligencia (nous)*, *ciencia (epistémé)*, *prudencia (frónesis)* y *técnica (téchné)*. Las tres primeras son de índole teórica y las dos últimas de naturaleza práctica.

14 Francis Bacon, *Novum Organum*, II, § 2, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 228: “Vere scire, esse per causas scire”.

den, porque el desconocimiento de la causa impide la producción del efecto”¹⁵. Este texto es claro: saber es, según Bacon, conocer la causa y poder es la producción del efecto. Así, no se vence la naturaleza (con la ciencia operativa) más que obediéndola (con la ciencia teórica)¹⁶. Al igual que Descartes, a quien la ciencia interesa sólo porque convierte al hombre en el “maestro y poseedor de la naturaleza” (*maître et possesseur de la nature*)¹⁷, Bacon admite la prece-
 dencia del *poder* («ministro») sobre el *saber* («intérprete») humanos. Anteponer el aspecto operativo al teórico es lógica conclusión de la renuncia al conocimiento de aquello que son las cosas¹⁸ y de la limitación del saber humano al aspecto técnico de producción artificial de los efectos de las cosas, es decir, a la producción de efectos por medio del arte o técnica imitando la naturaleza¹⁹.

Así pues, abandonando el concepto clásico de verdad (como adecuación del espíritu a las cosas), Bacon ha establecido un nuevo concepto de verdad: *verum quia factum*. Según este nuevo concepto, la verdad no consiste en la adecuación del intelecto con la esencia de las cosas (pues, según Bacon, el conocimiento humano no penetra en la esencia), sino que se limita al proceso factivo-causal de producción. Esta nueva noción de verdad es típica de la filosofía moderna y está presente, además de en Bacon, en autores como Hobbes, Mersenne, Vico, Kant, etc. Con todo, el sentido profundo del *verum quia factum* es éste: declaración de la incapacidad humana de conocer la naturaleza de las cosas y potenciación de la actividad productiva del hombre.

15 Francis Bacon, *Novum Organum*, I, § 3, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 157: “Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum”.

16 Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, I, § 3, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 157: “Natura enim non nisi parendo vincitur”.

17 René Descartes, *Discours de la méthode*, en René Descartes, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner (Paris: Gallimard, 2009), VI, pp. 61-62: “Car elles m’ont fait voir qu’il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu’au lieu de cette philosophie spéculative, qu’on enseigne dans les écoles, on en peut trouver | une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l’eau, de l’air, des astres, des cieus, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature”. Las cursivas son mías.

18 Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, I, § 59, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 170. En este paso sugiere Bacon que el razonamiento contiene juicios y el juicio contiene palabras, pero las palabras no penetran en lo recóndito de las cosas..

19 En definitiva, aunque a siglos de distancia de lo que se llamará posteriormente el *pragmatismo* o *utilitarismo*, Bacon es un antecesor de esta escuela. El pragmatismo es una *teoría de la verdad* que concibe ésta como subordinada a la acción y a sus exigencias. Por ello, acepta los principios teóricos sólo en la medida de la *utilidad* extraíble de ellos. Como doctrina filosófica el efecto más evidente del pragmatismo es la problematización o negación de la noción de verdad, bien porque es concebida como algo instrumentalmente subordinado a la acción, bien porque es negada abiertamente cuando ésta viene a contradecir la *utilidad*, único tipo de bien reconocido por esta escuela.

Para entender el alcance de este cambio revolucionario en la noción de verdad es necesario explicar algunas cosas. Para los escolásticos lo verdadero es el ente (*verum ens*), en el sentido de que, dotado de una interna inteligibilidad o racionalidad, el ente (en cuanto inteligible) se constituye como el alimento del que se nutre el entendimiento. Pero al principio gnoseológico del *verum ens*, contraponen Bacon el principio del *verum-factum*, según el cual sólo conocemos lo que nosotros mismo hacemos. Según Ratzinger, la instauración del principio *verum-factum* marca el final de la vieja metafísica y el comienzo del espíritu moderno²⁰. Para antiguos y medievales el ser es verdadero, porque el entendimiento divino lo ha hecho, y lo ha hecho porque previamente lo ha pensado. De este modo las cosas, con su sólo existir, son ya portadoras de una *idea*, de un *lógos*, que en última instancia es su propia *naturaleza*. El conocer humano es conocer la esencia de las cosas, que es una idea divina plasmada en ellas. El pensar humano es, pues, pensar la idea divina presente en cada cosa. El pensamiento del hombre es precedido por el pensamiento divino, frente al cual el *lógos* humano es receptivo o potencial. “El hombre puede pensar porque su propio *lógos*, su propia razón es *lógos* del *lógos*, pensamiento del pensamiento creador que impregna el ser”²¹. Con el nuevo principio del *verum-factum* el concepto de verdad queda replanteado en términos bastante diferentes. En primer lugar, dado que no somos artífices de las cosas, no podemos conocer su esencia. Sólo Dios, creador del mundo, conoce la esencia de las cosas naturales. Pero, incluso de aquello que el propio hombre produce, no tiene el conocimiento de su naturaleza, sino únicamente del proceso causal de su producción.

De este modo, según Bacon la ciencia experimental conoce *hechos* (*facta*), pero desconoce qué son las *cosas* (*res*). Más aún, nace con la explícita voluntad de desconocer qué es la esencia y la causa de las cosas. A este propósito los ejemplos de Galileo y de Newton –los padres de la ciencia moderna y del método científico– son inequívocos. La ciencia, por tanto, no alumbró el sentido de las cosas. La ciencia experimental, tan vivamente deseada y cantada por Bacon, no conoce las cosas. Se *limita* solamente a constatar determinados fenómenos regulares de índole cuantitativa que interpreta con ayuda del razonamiento matemático. El hombre moderno, con sus inmensas potencialidades prácticas sobre la naturaleza y su tremendo vacío de sentido (que proviene del desconocimiento de las cosas y *a fortiori* de sí mismo), es el hijo de este empobrecimiento de realidad que supone el criterio gnoseológico del *verum-factum* baconiano.

20 Cf. Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1982), 39.

21 Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 40.

En una conferencia titulada “El poder de Dios, nuestra esperanza” (*Macht Gottes: unsere Hoffnung*), tenida en julio de 1987 en Dresden con ocasión del *Katholikentreffen*, comparaba el entonces cardenal Ratzinger los elementos esenciales de dos tentaciones paradigmáticas que versaban sobre la adquisición de un poder contrario al poder de Dios: la tentación de Adán y Eva en el jardín del Edén y la tercera tentación de Jesús en el desierto. En ambas tentaciones – advertía Ratzinger– se dan varios elementos comunes, como son: la pretendida contraposición entre poder y obediencia y entre libertad y responsabilidad, así como la consideración del *conocimiento como un medio de poder para adquirir determinados fines*, sin atender a las exigencias éticas de dicha acción. Acto seguido afirmaba: “Sin condenar la ciencia y la técnica, hay que reconocer, sin embargo, que algo de esta manera de pensar está presente en la forma moderna de dominar la naturaleza. Característica en este sentido es la expresión de Thomas Hobbes: ‘Conocer una cosa es saber lo que se puede hacer con ella, si se posee’”²². La idea de fondo es la misma que la del *verum-factum*: la consideración del conocimiento como medio de dominio sobre la naturaleza reduce peligrosamente la naturaleza del hombre en un sentido pragmatista.

IV. UN NUEVO CONCEPTO DE HOMBRE: LA CIENCIA OPERATIVA Y EL REGNUM HOMINIS

Retornemos de nuevo a Bacon. El fin de la ciencia es, en su opinión, de carácter práctico. Como ya sabemos, su objetivo no es el saber, sino obrar sobre las cosas y transformarlas. En la *Distributio operis* del *Novum Organum* se lee: “No hay beneficio más meritorio que pueda ser hecho a la humanidad que el descubrimiento de cosas nuevas y el perfeccionamiento de las artes [es decir, de la *técnica*] por medio de las que es mejorada la vida de los hombres”. La obra del inventor está destinada a la universalidad y a la eternidad. El ideal del hombre de ciencia, benefactor de la humanidad, es presentado en los siguientes términos: “Si alguno trata de instaurar y ampliar la potencia y el dominio de todo el género humano sobre el universo, su ambición (si es adecuado el uso de

22 Joseph Ratzinger, „Gottes Macht: Unsere Hoffnung“, en Joseph Ratzinger, *Ein neues Lied für den Herrn* (Freiburg: Herder, 2007), 67: „Wie es aussieht, wenn man das Machtangebot Satans annimmt, das wird in der Sündenfallgeschichte deutlich: Macht erscheint als Gegensatz zu Gehorsam, Freiheit als Gegensatz zu Verantwortung; Erkenntnis wird am Maßstab der Machtvermittlung gemessen und von ihrer ethischen Komponente gelöst. Wie es aussieht, wenn man das Machtangebot Satans annimmt, das wird in der Sündenfallgeschichte deutlich: ohne Naturwissenschaft und Technik zu verteuflern, muss man doch sagen, dass etwas von dieser Gesinnung in die neuzeitliche Form der Bemächtigung der Natur eingegangen ist. Sehr bezeichnend ist dafür ein Wort von Thomas Hobbes: „Eine Sache erkennen, heißt wissen, was man mit ihr machen kann, wenn man sie hat“.

este término) es más sana y noble que las precedentes [la ambición personal y la de la propia patria]. El *dominio del hombre sobre las cosas* se realiza solamente en las artes [la técnica] y en la ciencia, pues la naturaleza no se vence sino obedeciéndola”²³.

Si la ciencia es poder (*scientia est potentia, science is power*), el hombre, poseyéndola, se hace un potente dominador de la naturaleza. La técnica en manos del hombre, potente demiurgo replasmador de las cosas, transformará la faz de la tierra, como ya el uso de la brújula, la imprenta y la pólvora habían acelerado su transformación en los inicios de la edad moderna. La *New Atlantis* concluye haciendo una larguísima enumeración de todas las técnicas y ciencias que los miembros de la *Casa de Salomón* están cultivando para hacer avanzar el dominio sobre la naturaleza en provecho de la humanidad. “En *La nueva Atlantis* el conocimiento científico ha alcanzado una fase muy avanzada, y en la Casa de Salomón reside una orden de sacerdotes-hombres de ciencia que estudian todas las artes y ciencias, cuyos resultados saben aplicar en interés de los hombres”²⁴. En definitiva, el ideal baconiano de hombre es doble: un hombre potente que *transforma* la naturaleza y que en espíritu de concordia hace partícipe a la humanidad de sus logros.

V. LA PARADÓJICA JUSTIFICACIÓN TEOLÓGICA DE LA MUNDANIZACIÓN DE LA ESPERANZA EN BACON

Farrington ha afirmado que Bacon no era un científico y que su concepto de ciencia distaba bastante de lo que en realidad era la praxis científica. Igualmente se expresó Dijksterhuis²⁵. Pero, aunque no fuera un científico en el sentido actual de la palabra, Bacon fue un *profeta de la ciencia*, no sólo en el sentido de que propagó el ideal de la ciencia experimental, sino también en el sentido de que previó la revolución industrial²⁶. Bacon comprendió el poder y la incidencia que la ciencia ejercería sobre la sociedad. Tuvo la visión de una nueva edad, que estaría marcada por la ciencia y la técnica. Pero, como dice

23 Francis Bacon, *Novum Organum*, I, § 129, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 222: “Quod si quis humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conetur, ea proculdubio ambitio (si modo ita vocanda sit) reliquis et sanior est et augustior. Hominis autem imperium in res in solis artibus et scientiis ponitur. Naturae enim non imperatur, nisi parendo”.

24 Frances A. Yates, *El iluminismo rosacruz*, 160

25 Cf. E. J. Dijksterhuis, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo* (Milano: Feltrinelli, 1971), 531

26 Cf. B. Farrington, *Francis Bacon: The Prophet of Industrial Science* (London: Macmillan, 1973); B. Farrington, *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*, New York, Octagon, 1979; B. Cohen, *Revolution in Science* (Cambridge: Harvard University Press), 1985.

Farrington, fue más allá aún. Instauró la *nueva religión de la ciencia*, que llevaba aneja la *promesa* de un paraíso en la tierra, de un mundo mejor que los hombres pueden preparar por sí mismos mediante la ciencia. Si saber es poder, la idea de hombre de Bacon era la de un ser que, a semejanza de los dioses, obtiene el poder sobre la naturaleza. B. Cohen llama a Bacon el *heraldo de la nueva ciencia*²⁷.

El dominio y la transformación del mundo, convertido en el *Regnum hominis* por la acción de la ciencia, están relacionados con el *progreso*, que en adelante será la instancia que dirige la propia actividad investigadora de la ciencia. A la idea de *progreso de la ciencia* (*Advancement of Learning*) se conducía la crítica baconiana de la filosofía aristotélica en cuanto contemplación estéril, incapaz de mejorar las condiciones de la vida y de hacer efectivo el progreso de la humanidad. La metáfora de la filosofía como *virgen infecunda* es suficientemente elocuente en tal sentido, así como el título *De dignitate et augmentis scientiarum* que Bacon da a aquella obra, que cifra la dignidad de la ciencia justamente en su capacidad de progresar y de asegurar el progresivo incremento del dominio sobre la naturaleza.

Pero lo que es más interesante a nuestro propósito es dejar claro que la presencia de una forma de *esperanza secular* en el pensamiento de Bacon no es ajena a una justificación teológica de la ciencia. Galimberti dice que la absolutización del proyecto científico ha tenido en Bruno y Galilei sus *mártires* y en Bacon su *profeta*²⁸. El programa intelectual de Bacon, como ya ha dicho ya, se inspira abundantemente en motivos religiosos. En sus obras se insinúan frecuentemente nociones de la fe cristiana. Aristóteles, que es comparado con el Anticristo, es el autor de un pecado imperdonable, además de semejante al *pecado original*: el intento de fundar el conocimiento de la naturaleza únicamente sobre el conocimiento de la razón abstracta, en lugar de en la búsqueda en el libro de la naturaleza. Pecado éste de soberbia intelectual, una culpa semejante al pecado original. De ahí que Bacon se sienta en la necesidad de inscribir el programa de investigación científica dentro del marco de la fe cristiana. El cultivo de la auténtica ciencia, experimental e inductiva, se reviste entonces de un carácter litúrgico de reverencia al Creador, que se da a conocer en sus obras, y de un carácter medicinal frente a los efectos perversos del pecado original. Dice Bacon: “Hay que suplicar a los hombres que lean con humildad y con reverencia el libro de la creación y que se detengan en su meditación, para que, limpios y purificados, sean en espíritu de castidad e integridad, liberados de la

27 Cf. B. Cohen, *Revolution in Science*, 147.

28 Cf. U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente* (Milano: Feltrinelli, 1974), 310.

veleidad de las opiniones. Éstas únicamente son las palabras y el lenguaje que se han extendido hasta los confines de la tierra y que no han sufrido la confusión de Babel. Éste es el lenguaje que los hombres deben aprender. Se dignen tomar en mano el alfabeto, recuperando su juventud y haciéndose de nuevo semejantes a los niños²⁹.

En alusión al pecado original, dice Bacon también en el *Novum Organum*: “Después del pecado, decayó el hombre de su estado de inocencia y del dominio sobre las cosas creadas. Pero ambas cosas pueden ser recuperadas, al menos en parte, en esta vida. La primera mediante la religión y la fe; la segunda, mediante las artes y las ciencias. Tras la maldición divina, la creación no se ha vuelto enteramente y para siempre rebelde. En virtud de la máxima ‘ganarás el pan con el sudor de tu frente’, por medio de muchas fatigas, finalmente, es constreñida a dar al hombre el pan, es decir, es sometida a los usos de la vida humana³⁰”.

En este contexto salta a la vista el origen teológico de la noción de *progreso* presente en Bacon. La escatología se imanentiza en la noción de un ilimitado progreso de la ciencia. La salvación del hombre nuevo que habita en los cielos nuevos y en la tierra nueva deja de tener como motivo de esperanza una acción divina trascendente y se constituye en el término de la actividad que el mismo hombre debe acometer.

El antropocentrismo, una nota característica de la modernidad, ha dejado de lado a Dios, no sin antes haber tomado las reliquias de sus atributos y trasladarlos al hombre. Así, la idea de *progreso*, insistentemente afirmada por no pocos autores modernos (Bacon a la cabeza), revelada por otro lado en nuestro siglo insostenible, viene a ocupar el puesto antes reservado a la providencia divina en su tarea de conducir la historia hacia su cumplimiento y su consumación. El *progreso* es la categoría central de la escatología secular, que quiere asumir el puesto que se pretende que ha sido dejado vacante por la *Providencia*. El

29 Francis Bacon, *Historia ventorum*, en *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding-R.L. Ellis, Hurd and Houghton, vol. III (New York: Cambridge Riverside Press, 1869), 207: “Orandi sunt homines iterum atque [...] summise, et cum veneratione quadam, ad volumen creaturarum evolvendum accedant; atque in eo moram faciant, meditentur, et ab opinionibus abluti et mundi caste et integre versentur. Hic est ille sermo et lingua, qui evixit in omnes fines terrae, nec confusionem Babylonicam passus est; hunc perdiscant homines, et repuerascentes, atque iterum infanti facti, abecedaria ejusdem in manibus habere dignentur”.

30 Francis Bacon, *Novum Organum*, II, § 52, en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, 365: “Homo enim per lapsum et de statu innocentiae decidit, et de regno in creaturas. Utraque autem res etiam in hac vita nonnulla ex parte reparari potest; prior per religionem et fidem, posterior per artes et scientias. Neque enim per maledictionem facta est creatura prorsus et ad extremum rebellis. Sed in virtute illius diplomatis, In sudore vultus comedes panem tuum, per labores varios (non per disputationes certe, aut per otiosas ceremonias magicas), tandem et aliqua ex parte ad panem homini praebendum, id est, ad usus vitae humanae subigitur”.

hombre se hace así no sólo el poseedor de la esperanza, sino sobre todo su depositario. El hombre salva al hombre por la ciencia y por la misma se hace providencia de sí mismo. Éste es el sentido del *paso desconcertante* advertido por Benedicto XVI. El proceso de inmanentización de la escatología aparece con nitidez sorprendente en el socialista francés del siglo XIX, P. J. Proudhon: “La idea de Progreso reemplaza en la filosofía a la del Absoluto. La revolución sucede a la revelación”³¹.

Bacon es el profeta de la religión de la ciencia. Pero, como Moisés, tampoco Bacon pudo entrar en la tierra de promisión. La saluda a distancia, en la *esperanza de la promesa*. “Ego enim buccinator tantum, pugnam non in eo”³².

BIBLIOGRAFIA.

Bacon, Francis. *Instauratio magna, Divisio operis*. En *The Works of Francis Bacon*, edited by J. Spedding y R.L. Ellis, vol. I. London: Longman and Co., 1857.

Bacon, Francis. *De dignitate et augmentis scientiarum*. En *The Works of Francis Bacon*, edited by J. Spedding-R.L. Ellis, Houghton, Mifflin and Co., vol. II. Boston: Cambridge Riverside Press, 1904.

Bacon, Francis. *Historia ventorum*. En *The Works of Francis Bacon*, edited by J. Spedding-R.L. Ellis, Hurd and Houghton, vol. III. New York: Cambridge Riverside Press, 1869.

Bacon, Francis. *Instauratio magna, Prefatio*. En *The Works of Francis Bacon*, edited by J. Spedding y R.L. Ellis, vol. I. London: Longman and Co., 1857.

Bacon, Francis. *Novum Organum*. En *The Works of Francis Bacon*, edited by J. Spedding y R.L. Ellis, vol. I. London: Longman and Co., 1857.

Bacon, Francis. *Temporis partus masculus*. En *The Works of Francis Bacon*, edited by J. Spedding-R.L. Ellis, Hurd and Houghton, vol. III. New York: Cambridge Riverside Press, 1869. .

Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi*.

Cohen, B. *Revolution in Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

31 P. J. Proudhon, “Idée générale de la révolution au XIX siècle” (1852), en P. J. Proudhon, *Œuvres complètes* (Paris: Librairie Marcel Rivière, 1946), vol. XVII, 344-345.

32 Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, IV, 1, en *The Works of Francis Bacon*, vol. II, 309: “Pues sólo soy un pregonero, que no entra en la lucha”.

- Descartes, René. *Discours de la méthode*. En René Descartes, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Kambouchner, Denis. Paris: Gallimard, 2009, VI.
- Dijksterhuis, E. J. *Il meccanicismo e l'immagine del mondo*. Milano: Feltrinelli, 1971.
- Farrington, B. *Francis Bacon: The Prophet of Industrial Science*. London: Macmillan, 1973.
- Farrington, B. *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*, New York, Octagon, 1979.
- Galimberti, U. *Il tramonto dell'Occidente*. Milano: Feltrinelli, 1974.
- Proudhon, P. J. “Idée générale de la révolution au XIX siècle” (1852), en P. J. Proudhon, *Œuvres complètes*. Paris: Librairie Rivière, Marcel. 1946, vol. XVII.
- Ratzinger, Joseph. “Gottes Macht: Unsere Hoffnung”, en Joseph Ratzinger, *Ein neues Lied für den Herrn*. Freiburg: Herder, 2007.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Yates, Frances A. *El iluminismo rosacruz*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999.

FE Y CONOCIMIENTO DEL MISTERIO DE CRISTO: PERSPECTIVA DE LOS COMENTARIOS BÍBLICOS DEL AQUINATE

PIOTR ROSZAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń (Polonia)

RESUMEN

En este artículo se analiza la noción de la fe explícita y la fe implícita que desarrolla santo Tomás de Aquino, al hacer la referencia al modo de conocer los misterios de Cristo. Al analizar los comentarios bíblicos del Aquinate se descubre una teología de la fe que sirve como adecuado acceso a conocer la humanidad de Cristo, evitando los reduccionismos. El estudio muestra que conocimiento de Cristo se realiza en el contexto eclesial y en el que destaca el valor de la caridad del Señor que es capaz de ‘convencer’.

Palabras clave: ciencia de Cristo, fe, exegesis medieval, cristología, von Balthasar.

ABSTRACT

In this article the notion of explicit and implicit faith is discussed in the light of Thomas Aquinas' thinking, particularly in the perspective of the mysteries of Christ. In analyzing the biblical commentaries of Aquinas, we can discover the theology of faith that serves as adequate access to know the humanity of Christ, avoiding any reductionism. The study shows that knowledge of Christ is done in the ecclesiastical context, in which highlights the value of charity the Lord that is able to convince the people.

Keywords: science of Christ, faith, medieval exegesis, Christology, von Balthasar.

En cristología solemos poner el acento en las consideraciones de la ciencia de Cristo y su naturaleza, pero desde hace poco tiempo se está procediendo también para repensar ese tema incluso a la luz de las neurociencias que subrayan el sustrato material de cada acción “espiritual” o racional del hombre que como tal no puede ser totalmente “extraído” de la reflexión (esto nos llevaría al nestorianismo en cristología)¹. No obstante, para obtener una visión completa, sigue valido aquel título de la obra de von Balthasar que trataba de responder a una doble pregunta, no a dos preguntas: *¿Nos conoce Jesús? Lo conocemos?* Son dos importantes aspectos de la cristología y sobre todo nos fijaremos en este estudio sobre ‘nuestra’ ciencia de Cristo siguiendo las obras del Aquinate. Santo Tomás afirma que para conocer plenamente a Cristo se necesita unas ciertas condiciones por parte del cognoscente, pues no se trata simplemente de afirmar una realidad física, sino llegar a conocer la persona de Cristo que se expresa a través de sus acciones².

En este artículo me referiré a los comentarios bíblicos del Aquinate, sobre todo al Nuevo Testamento que se están descubriendo en los últimos años, recobrando su debido lugar entre los estudios tomistas³. Me concentraré en esos puntos: (1) conocer a Cristo *secundum carnem* y por la fe, (2) cuales son las condiciones necesarias para conocer el misterio de Cristo, pero también que es lo que obstaculiza dicho conocimiento, y (3) finalmente como reconocer a Cristo como resucitado. Nos dejamos guiar por el modo cómo santo Tomás explica los pasajes bíblicos, por eso, más bien intentaré citar algunos fragmentos de los comentarios que parecen más relevantes para ese asunto.

I. CONOCER A CRISTO “SEGÚN LA CARNE”

El himno de la carta a los Filipenses, interpretado por santo Tomás, subraya el valor de la “ciencia de Cristo” que supera un mero conocimiento según la carne. Esa expresión paulina *-secundum carnem-* tiene más que una explicación para santo Tomás (es una de las características de su exegesis es que propone

1 El artículo se basa en la ponencia pronunciada en el III Congreso Internacional de Filosofía Tomista en la Universidad Santo Tomás en Santiago de Chile, 19-21 de julio del 2016.

2 Más sobre la ciencia de Cristo, cf. Thomas J. White, *The Incarnate Lord: a Thomistic study in Christology* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015), 236-275.

3 Ignacio M. Manresa Lamarca, *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de Santo Tomás de Aquino* (Madrid: Universidad San Dámaso, 2015), 28-37.

más que una posible interpretación, integrándolas analógicamente⁴). Por un lado, el Aquinate entiende “*secundum carnem*” como una muestra de corrupción del cuerpo de Cristo que tuvo antes de la Pasión: Cristo no tenía todavía el cuerpo glorioso y resucitado, así que era sujeto a sufrir (*corruptibile*). Este conocimiento de Cristo ya no es accesible, porque ahora, tras la resurrección Jesús tiene el cuerpo glorioso. Por otro lado, se trata de un modo de conocer a Cristo solo de manera carnal, tal como le conocía san Pablo antes de su conversión, es decir tratarle como un “mero hombre” (*hominem tantum*) que debe ajustarse a lo que demanda la obediencia de la Ley. Pero ahora ya no le conoce así, pues ha comprendido por la luz de la fe, de que Cristo es un Dios verdadero y no es adorado (*colendus*) por la observancia de la Ley⁵. Como no oír en eso los ecos del intento de reducir a Jesús de la historia, de “conocer” de forma “neutral” o “puramente histórica” la existencia de Cristo – tema que surge en Europa a partir de la Ilustración. Se estaba destrozando la Persona de Cristo, trozo por trozo, tratando todo como añadido a la fe. ¿Que quedaba entonces? Una conocimiento que marginaliza la fe y lleva al reduccionismo.

De forma paralela al conocimiento de Cristo *secundum carnem* considera santo Tomás una postura que es característica a quien se limita a conocer solo a lo sensible y parándose en la pura descripción, juzga a Dios movido únicamente por los sentidos o según la apariencia de cuerpo, dice santo Tomás. Es quien puede ser llamado un “hombre animal”, del que trataba san Pablo en 1 Cor 2, 14⁶. Este no puede percibir las cosas del Espíritu de Dios que superan la razón humana y “no pueden ser comprendidas por quien se apoya exclusivamente en el conocimiento sensible”. Pero el hecho que el hombre que basa su juicio en los sentidos rechaza las “cosas de Espíritu”, es decir también el conocimiento de Cristo, “no procede de la rectitud de su sensibilidad”, sino la culpa viene de

4 Piotr Roszak, “The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas’ exegesis”, en *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*, ed. por Piotr Roszak, Jörgen Vijgen (Turnhout: Brepols, 2015), 115-139.

5 *In II Cor.*, cap. V, lect. 4: “Et sic est sensus: et ego et alii Iudaei infideles aliquando, id est ante conversionem meam, cognovimus Christum secundum carnem, id est secundum quod carnaliter opinati sumus de Christo, scilicet eum esse tantum hominem et quod venit tantum ad carnales observantias legis; sed iam, id est postquam conversus sum, non novimus, id est haec opinio cessavit, immo credo quod sit verus Deus et quod non sit colendus per carnales observantias”. Otro tipo de este conocimiento muestra santo Tomás explicando la parábola de los que alquilaron la viña (Mt 12,7), aunque en varios sitios se preguntaba como conocían a Cristo los Judíos y dice que le conocieron como “promissum in lege, non autem Deum”. cuando se trata de conocer a Cristo. Si le hubieran conocido, no le hubieran crucificado.

6 *In I Cor.*, cap. II, lect. 3: “Según un modo, en cuanto a la potencia aprehensiva, y bajo este aspecto se llama animal a aquel que, como dice la *Glosa*, juzga de Dios por los sentidos, según la apariencia del cuerpo, o según la letra de la Ley, o según el razonamiento filosófico, conocimientos que son percibidos por las potencias sensitivas”.

tanto “apego” a las cosas carnales. Tocamos aquí la sensación de que a veces nuestro conocimiento de Cristo no encuentra eco en la cultura que nos rodea y que santo Tomás sugiere que este tipo de conflictos provienen de no respetar el orden:

El discernimiento de lo espiritual sólo puede realizarse espiritualmente. En efecto, lo inferior no podrá nunca examinar y juzgar lo que pertenece a un orden superior, así como los sentidos no puede examinar las cosas que pertenecen a la inteligencia. Y de modo semejante ni los sentidos ni la razón humana pueden juzgar las cosas que pertenecen al Espíritu de Dios⁷.

Quizás falta aquí otro reduccionismo a la hora de considerar la ciencia de Cristo que es la de no reconocer a Cristo como Mesías, propia de los judíos que no creyeron en El, pero de la que hablaremos más adelante.

II. FE Y EL MISTERIO DE LA HUMANIDAD DE CRISTO: CONOCER EL AMOR DE CRISTO.

Fijémonos en otro pasaje bíblico para ver la otra posibilidad de nuestra “ciencia de Cristo”. Al explicar la escena de la Cesárea de Felipe y la confesión de san Pedro (Mt 16, 13-23), santo Tomás en su comentario a este pasaje del Evangelio de san Mateo, se pregunta, primero, por qué sabiendo todo Cristo se pregunta por quien le consideran los hombres. En la respuesta, el Aquinate empieza por recordar que cuando un sabio pregunta, entonces por lo mismo ya enseña (lo cual es afirmación de san Jerónimo). Si Cristo pregunta, no es porque no sabe, comenta el Angélico, sino quiere que los discípulos tengan el mérito de confesar su misterio, sobre todo si de las respuestas dadas por la gente no se llegaba a la verdad plena.

Es interesante que el Aquinate ve en la respuestas pronunciadas por la gente (que veían en El a Elías, Jeremías, uno de los profetas etc.) unos diferentes enfoques al misterio de la humanidad de Cristo. Cristo tiene “algo” de cada uno de estos personajes, pero es solo un conocimiento parcial, propio de los que se quedan en el nivel *secundum carnem*. Al hacer la pregunta a los suyos, Cristo quiere que vean en El no solo un *simplex homo*, sino descubran alguien más⁸.

⁷ *Ibid.*

⁸ *In Matt.*, cap. XVI, lect. 2: „unde dicitur quem dicunt homines esse filium hominis? Sed, ut dicit Hilarius, Christus solum homo videbatur: ideo voluit quod cognoscerent quod esset aliud quam simplex homo. Unde ipse ex hoc dat intelligere, aliud esse in eo. Item ostenditur humilitas Christi, quia

En el fondo, se trata de conocer a Cristo a partir de la humanidad (que es el instrumento de la divinidad), pero no parar en la mitad. A que es *verus homo*, decía J. Maritain, no significa que es *purus* o *solus homo*. De eso hablaba santo Tomás en su comentario a *De divinis nominibus* con una frase muy concisa: *quia ad carnem Christi non afficiemur carnaliter, sed spiritualiter*⁹.

En la respuesta de Pedro –*Tu eres Mesías, Hijo de Dios vivo* (Mt 16,18)– el Aquinate ve precisamente una confesión que no se contenta con afirmar a Cristo como Ungido-Mesías (lo cual es interesante que santo Tomás ve las palabras de san Pedro la afirmación de Cristo como sacerdote, profeta y rey), sino *-testudine penetrata*¹⁰, ósea como adentrándose por el escudo- su confesión llega a reconocer en Cristo el Hijo de Dios vivo. Pedro así trasciende la mera constatación de la humanidad, una *fides humanitatis*¹¹ y esa ciencia de Cristo no le viene por adquisición natural, no por la carne y sangre, ósea de la tradición de los judíos, sino por la revelación de Dios. Pedro llega a conocer a Cristo sin excluir la humanidad (Tomás subraya que *confessus erat humanitatem et divinitatem*) y por tanto merece ser llamado “beato” y esto por dos motivos: primero, porque no juzga según lo que manifiesta la “carne y sangre”, sino lo que revela el Padre; o porque no lo dice por la “industria natural” (termino muy significativo y poco estudiado en santo Tomás), sino por la luz de la revelación divina. Industria es un término que en la ética del Aquinate aparece como sinónimo de capacidades humanas, pero también el ingenio, calculo humano. Pero aquí esto no sirve: la fe que es participación en la luz divina, el ser conocido para conocer (*cognitor ergo sum*), resulta la vía más adecuada para conocer a Cristo. La fe que no impone nuestros esquemas, sino introduce en el conocimiento de Dios y sobre todo en su forma adecuada que es la caridad: *Si alguno piensa que sabe algo, todavía no sabe cómo le conviene saber, pero si uno ama a Dios, ése ha sido conocido por Él* (1 Cor 8,1). Pero, ¿qué significa este “conocimiento por la fe”? Lo explica santo Tomás contrastándolo con el conocimiento natural:

En efecto, el conocimiento de Dios que se alcanza mediante las demás ciencias ilumina la inteligencia mostrando sólo que Dios es la causa primera, que es uno, y que es sabio... En cambio, el conocimiento de Dios que otorga la fe, al mismo tiempo ilumina el entendimiento y agrada al afecto, pues no dice que Dios es sólo la causa primera, sino también que es nuestro salvador, que es el redentor, que nos ama, que se ha encarnado por nosotros: cosas todas que

se hominis filium confitetur, secundum illud supra XI, v. 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*”.

9 *De Div. Nom.*, cap. I, lect. 2.

10 Es la afirmación que santo Tomás saca de san Agustín y su comentario al Mt 16.

11 *In Matt.*, cap. XVI, lect. 2.

inflaman el afecto. Por tanto, es necesario decir que *el aroma de su conocimiento*, o sea, el conocimiento de su suavidad, por nuestro medio se manifiesta al creyente en todo el universo, pues este aroma se difunde a lo largo y a lo ancho: «Yo, como una vid, he producido frutos...» (Si 24, 23). «He aquí el perfume del hijo...» (Gn 27, 27)¹².

Conocer a Cristo por la fe es la ciencia perfecta ya que el hombre necesita la instrucción divina para llegar al perfecto conocimiento de Dios¹³, necesita esa *manuductio* para no quedarse en la fragmentariedad, conocer “por trozos”, sino abrazar la persona íntegra. De ahí que todo el Nuevo Testamento admite pluralidad de enfoques y accesos, no los homogeniza, sino deja el sabor insaciable, sin perder la humanidad ni la divinidad de Cristo.

Y precisamente, la fe de Pedro y su conocimiento de Cristo, abarca ambas naturalezas suyas, tanto humana como divina. No afirma a Cristo de la fe sin Jesús de la historia, sino ambos a la vez (es llamativo, bajo este aspecto, que se escribe en castellano “Jesucristo” junto), porque el fruto del conocimiento de la fe no es una jesulogía, sino la cristología. Por esa misma razón afirma santo Tomás que el apóstol Tomás es un ejemplo del teólogo – ya que en su confesión ante Cristo Resucitado: “Señor mío y Dios mío” confesó ambas naturalezas.

2.1. CONOCER EL AMOR DE CRISTO

A la ciencia de Cristo que abarca ambas naturalezas se refiere santo Tomás en el brillante pasaje de su comentario a la Carta a los Efesios¹⁴, donde comenta a san Pablo quien anima a los cristianos de Éfeso a que conozcan a Dios en todas las dimensiones: *cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad* (3,18). Merece la atención como lo explica, siguiendo fielmente el texto¹⁵. Primero advierte de que comprender (*comprehendere*) puede darse en dos sentidos,

12 *In 2 Cor.*, cap. II, lect. 3.

13 *De veritate*, q. 14, a. 10c: “Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere: et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et quasi instructione divina, qui est sui perfectus cognitor. Huius autem perfectae cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde oportet ut accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem”.

14 *In Eph.*, cap. III, lect. 5

15 Leo Elders, “Tomás de Aquino, comentador de San Pablo”, *Scripta Theologica* 3 (2006): 94 1-963.

de incluir y de “captar”, es decir supresión de distancia y la cercanía para afirmar claramente que:

“nuestra fe se funda sobre estas dos cosas, a saber: la divinidad y la humanidad de Cristo [...] En consecuencia, así resulta evidente que la finalidad de nuestra fe y de nuestra caridad es que alcancemos el conocimiento perfecto de Dios, por el que conozcamos la infinita amplitud de su poder, su duración eterna e infinita, la altura de su naturaleza perfectísima, la profundidad de su sabiduría y su incomprendibilidad, según el modo en que todo ello puede ser alcanzado”.

Pero lo que es interesante es como todo el conocimiento de Cristo esta ‘anclado’ en la caridad que es la *conditio sine qua non* de conocimiento completo – por la fe – del misterio de Cristo. De ahí que conocer a Cristo al final significa conocer el amor que Cristo nos tiene. Merece la pena citar aquí como el Aquinate enfoca este tipo de conocimiento de Cristo:

Hay que saber que todo lo que se contiene en el misterio de la redención humana y de la encarnación de Cristo, todo ello es obra de la caridad. En efecto, que Cristo se haya encarnado procede de la caridad. [...] Y que haya muerto, también procede de la caridad: [...] Y por eso, conocer el amor de Cristo es conocer todos los misterios de la encarnación de Cristo y de nuestra redención, que derivan de la inmensa caridad de Dios, la cual excede toda inteligencia creada y toda ciencia, pues es inabarcable para el pensamiento. Y por eso dice: *que supera todo conocimiento*, a saber, natural; y que excede todo intelecto creado, según Flp 4, 7: «La paz de Dios, que supera todo lo que podemos pensar»; *conocer el amor de Cristo*, o sea, el amor que el Padre ha llevado a cabo mediante Cristo: «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo» (2 Co 5, 19).

No extraña, pues, que las dimensiones mencionadas en el texto encuentran su explicación en relación a la caridad: se trata de poseer (y no solo de comprender), la anchura de la caridad (hacia los enemigos), longitud (nunca desfallece), altura (a que no sea amado por sí mismo y no por las cosas terrenas) y profundidad (origen del amor, que es Espíritu Santo). Todo esto inscribe santo Tomás en forma de cruz en la que están presentes las cuatro dimensiones mencionadas: madero transversal, vertical, “madero superior, en el que se apoya la cabeza” y también “la parte del madero que se oculta bajo la tierra y sostiene la cruz, pero no se ve; porque la profundidad del amor divino sostiene nuestra caridad, aunque no se ve”. Y tras explicar diferentes lecturas del texto paulino santo Tomás nos deja con esta significativa expresión:

“En consecuencia, así debemos [...], conocer que la caridad de Cristo sobrepasa toda ciencia humana, pues nadie puede saber cuánto nos ha amado Cristo, ni conocer la caridad de la ciencia de Cristo, que sólo se adquiere con la ciencia de Cristo”.

2.2. FE IMPLÍCITA Y EXPLÍCITA Y CONOCIMIENTO DE CRISTO

No obstante, existe también otro tipo de nuestra “ciencia de Cristo” de la que trata santo Tomás de forma particular en la "Suma de teología". En el tratado de la fe cuando distingue entre fe implícita y la explícita. La primera (pues la segunda es clara quien la podría confesar) tuvieron algunos personajes en el Antiguo Testamento, pero también gente como Cornelio el Centurión de los Hechos de los Apóstoles (Hch 10,1-48). Es un concepto muy interesante para la teología fundamental contemporánea¹⁶. Tomas subraya que “sin la fe en el Mediador” no es posible salvarse y que hay modos adecuados para todos a que conozcan la providencia divina según la cual Dios es liberador de los hombres¹⁷. El Angélico habla del “sacramento de la fe” que fue revelado a los personajes del Antiguo Testamento y lo compara con la ciencia de Cristo que tuvieron los apóstoles:

Pero ciertamente este sacramento de la fe [*sacramentum fidei*] fue revelado a algunos padres del Antiguo Testamento, según Jn 8, 56: «Abraham, vuestro padre, se estremeció de gozo esperando ver mi día; lo vio y se llenó de alegría». Y también a los profetas, según Jl 3, 1: «Después de esto, yo derramaré mi espíritu sobre todos los hombres: vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán».

Pero a ellos les fue revelado de modo genérico; mientras que a los Apóstoles de modo claro y perfecto. Y esto por tres motivos. Primero, porque los Apóstoles mismos tuvieron la revelación inmediatamente del Hijo de Dios, según Jn 1, 18: «Nadie ha visto jamás a Dios; el que lo ha revelado es el Hijo único, que está en el seno del Padre». En cambio, los profetas y los padres del Antiguo Testamento fueron enseñados por ángeles o por algunas figuras. Por lo que se dice en Is 6, 6: «Uno de los serafines voló hacia mí, llevando en su mano una

16 Lo subrayaba en Piotr Roszak, *Credibilidad e identidad. Teología de la fe en santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2014), 34.

17 *S. Th.*, II-II, q. 7 ad 3: “Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset, secundum illud Iob XXXV, qui docet nos super iumenta terrae”.

brasa...». Y por eso los Apóstoles lo recibieron más claramente. Segundo, porque no lo vieron mediante figuras y enigmas, como los profetas, sino que contemplaron la gloria de Dios a rostro descubierto: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis» (Lc 10, 23). Tercero, porque los Apóstoles fueron constituidos como ejecutores y dispensadores de este sacramento, y por eso convenía que fueran mejor instruidos que otros: «Otros han trabajado, y vosotros recogéis el fruto de sus esfuerzos» (Jn 4, 38).

III. CONDICIONES DE NUESTRA CIENCIA ACERCA DE CRISTO

En el texto mencionado arriba del comentario a los Efesios, el Angélico habla de la “caridad de la ciencia de Cristo” (*charitas scientiae Christi*), para abrir la cuestión más amplia sobre las “condiciones” de nuestra ciencia de Cristo, sobre el valor de su conocimiento sin amor y con amor, contrastando un “perverso teólogo” que sabe mucho y poco ama con una *vetula* que sabe poco y tiene un amor grande (es un tema que retoma en su sermón *Attendite a falsis*). Para nuestro tema de cómo llegamos a tener ciencia de Cristo creo que esta cuestión resulta muy interesante. Aquí merece la pena citar estas palabras suyas:

lo dicho ha de entenderse de la ciencia que dispone a la caridad [*de scientia afficiente*]. Pues el efecto del conocimiento induce a amar más, ya que cuanto más se conoce a Dios, tanto más se le ama. Por eso pedía Agustín: «Que te conozca, que tú me conozcas». O bien eso se dice de los que tienen celo por Dios, pero no según la ciencia. Pues la caridad que tiene la ciencia de Cristo sobrepasa la caridad que no la tiene”¹⁸

Se trata de trascender la mera observación sensible y preparar el corazón al don de la fe. El amor hace esta *dispositio* para la fe – creemos, porque amamos, decía Newman, lo cual puede ser en eco de la constatación de santo Tomás sobre el papel de la voluntad en el acto de creer¹⁹. Esta preparación es la obra del Espíritu Santo que ayuda a buena *dispositio* que consiste en tener el amor espiritual, pues los discípulos, comenta el Aquinate, antes de la pasión tenían el amor terreno hacia la humanidad de Cristo, y no estuvieron elevados por el amor espiritual a su divinidad. Cuando viene el amor espiritual se hacen capaces de conocer a Cristo ya no “según la carne”, sino como es, en su misterio trinitario²⁰.

18 *In Eph.*, cap. III, lect. 5.

19 Roszak, “Revelation and Scripture”, 191-218.

20 *In Ioan.*, cap. XVI, lect. 2.

Solo los “buenos” son capaces de ver tanto la humanidad como la divinidad de Cristo, los malos no ven la divinidad porque “esta visión es de la beatitudo de los santos, y no es vista sino por los limpios de corazón”²¹. Esta es la razón por la que en el día del juicio final Cristo aparecerá en forma humana, precisamente para que lo puedan reconocer también los malos (se apoya santo Tomás en Ap 1,7: *videbit eum omnis oculus*).

Un resumen de esto se encuentra en la interpretación que ofrece santo Tomás de la desaparición de Cristo tras haber curado al paralítico en la Betesda (Jn 5). En su explicación de este pasaje bíblico ofrece dos explicaciones, una literal (Jesús desaparece para no buscar los favores humanos por las buenas obras realizadas y por no permitir a que crezca la envidia de otros...) y otra mística. Ésta – creo – merece nuestra atención, pues primero se trata de que no es fácil (aunque no imposible) encontrar a Cristo donde hay mucha gente ocupada de cosas mundanas, sino allí donde haya un secreto espiritual, silencio y soledad. Esta vía de interpretar la refuerzan dos citas recogidas por santo Tomás, las de Osea II,14 y Sir 9,17. La segunda razón es porque Cristo quiere ser conocido también por los gentiles, por eso abandona el templo. Pero en esta descripción hay más cosas que hablan de nuestra ciencia de Cristo: el modo de aparecer, porque se deja encontrar – *homo sua virtute Christus invenire non potest, nisi ei se Christus praesentet*, pero también es significativo el mismo lugar, el templo. Tomás lo vincula con el hecho de que precisamente en el templo fue Cristo encontrado por su madre, cuando se perdió, pero al final se trata de algo más profundo como una simple reminiscencia del pasado:

In quo datur nobis intelligi quod curatus iste non ad vanitatem, sed ad religionis studium conversus, templum frequentans, in ipso Christum cognoscit: quia si ad conditoris cognitionem venire volumus, fugienda est turba pravorum affectuum, et declinanda sunt malorum conventicula, et fugiendum est ad templum cordis nostri, quod Deus invisere et habitare dignatur²².

Este es el ambiente del conocimiento de Cristo por el que se llena (*impletur*) el intelecto, ya que en Cristo son todos los tesoros de la ciencia²³.

IV. RECONOCER A CRISTO RESUCITADO – *ORDO RECOGNITIONIS*.

21 *In Ioan.*, cap. V, lect. 5.

22 *In Ioan.*, cap. V, lect. 2.

23 *In Col.*, cap. II, lect. 1.

No obstante, existe otro tipo de la ciencia de Cristo que consiste en reconocerle como Resucitado. Los que le conocían antes de la Pascua, ya no le conocen de la misma forma tras su resurrección. Se trata de reconocer al Resucitado como aquel que vivió entre ellos, fue crucificado y sepultado.

En la escena del encuentro de María Magdalena con el Resucitado, cuando aparecen las famosas palabras *noli me tangere* (Jn 20,17), entre varias explicaciones posibles (y bien teniendo en cuenta lo que Tomás llama *circumstantia loquutionis*), hay una que toca el conocimiento de Cristo. La prohibición de no tocar a Cristo se refiere a no quedar en lo de antes de la Pasión, sino ha de conocerle dentro del misterio trinitario, como igual al Padre:

Et ideo dicit *noli me tangere* idest, non constituas finem tuae notionis in eo quod credis de me, *nondum enim ascendi ad patrem meum*, scilicet in corde tuo, quia non credis me esse unum cum eo; quod tamen postea creditit. Nam in eius intimis sensibus quodammodo Christus ascendit ad patrem, qui sic in ea profecerat ut patri cognoscat aequalem²⁴

El conocimiento de Cristo tras la resurrección es ya “plena” que permite mirar a lo que decía antes de un modo nuevo. Lo expresa una cita a la que solía aludir santo Tomás: *aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas* (Lc 24, 45). ¿Cómo conocen al Resucitado? Si miramos a los comentarios del Aquinate, vemos que se fija en que los discípulos reconocen a Cristo según un cierto *ordo recognitionis*. Cuando tras la abundante pesca los apóstoles reconocen a Cristo, lo hacen en un cierto orden: primero Juan como *perspicax in cognoscendo*, alto en la contemplación, comparte la noticia con Pedro, fervoroso en afecto, y luego ambos llegan primeros a la orilla²⁵. Toda la escena recibe en su comentario una explicación mística: la barca es la Iglesia en marcha hacia la tierra de los vivientes, el cielo, el mar es símbolo de las tribulaciones y en el cual no se posible llegar a conocer *secreta Christi*. El reconocimiento de Cristo se hace realidad a través de varios sentidos: por oído y por la vista²⁶, pero lo parece más importante para el Aquinate es que el reconocimiento del Resucitado no es posible sin su iniciativa: es necesario a que introduzca a los apóstoles a que le

24 *In Ioan.*, cap. XX, lect. 3.

25 *In Ioan.*, cap. XX, lect.2. “Posita inductione ad cognoscendum Christum quae fuit multitudo piscium captorum, eis a Christo praestita, hic consequenter ponitur ordo recognitionis, et primo ponit quomodo in ea se habuit Ioannes; secundo quomodo se habuit Petrus; tertio quomodo se habuerunt alii discipuli. Ioannes autem ut perspicax in cognoscendo, statim Christum cognovit; et ideo dixit Petro quem prae ceteris diligebat, et etiam quia prior erat inter alios, dominus est, motus ad hoc ex captura piscium”.

26 *In Matt.*, cap. 28: “Quia primo ostenditur, quomodo discipuli cognoverunt Christi resurrectionem per auditum; secundo, quomodo per visum, ut per auditum et visum fiat testificatio certa”.

reconozcan y ofrezca *reductio ad sui cognitionem* (pregunta si han pescado mucho y les anima a que echen redes a la derecha).

V. CONCLUSIÓN: *A CLARITATE DE CLARITATE* – TRES GRADOS DE CONOCER A CRISTO

Esta ciencia de Cristo deja su particular huella en la vida de los creyentes, quienes experimentan en el acto de la fe de que se les quita el velo que antes obstaculizaba su vista espiritual. Al utilizar el lenguaje bíblico, se trata de reflejar la gloria de Dios en el rostro de los que creen. Cuando santo Tomás analiza esta frase paulina observa que *speculantes* proviene no de *specula* sino de *speculum*, no de “atalaya”, sino de “espejo” por el cual ha de entenderse la razón en la que, mediante la consideración de sí mismo, “el hombre se remonta a un cierto conocimiento de Dios y es transformado”. Pues como todo conocimiento sucede mediante una cierta asimilación de quien conoce con lo que es conocido, es necesario que quienes lo ven sean de algún modo transformados en Dios”²⁷. El conocer a Cristo no pasa sin consecuencias en la vida del creyente, sino supone una transformación. Conocer es más que obtener información, una porción de la ciencia, es existencialmente ser incluido en la vida misma de Dios. Resumiendo todo, santo Tomás distingue tres grados de conocimiento que se da en los discípulos de Cristo y que consisten en pasar de un modo de saber a otro. Primero del conocimiento natural al de la fe. Segundo del Antiguo al Nuevo Testamento. Tercero del conocimiento actual, terreno a la claridad de la visión eterna.

BIBLIOGRAFIA

- Elders, Leo. “Tomás de Aquino, comentador de San Pablo”. *Scripta Theologica* 3 (2006): 941-963.
- Manresa Lamarca, Ignacio M., *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2015.
- Roszak, Piotr. “Revelation and Scripture: Exploring the Scriptural Foundations of Sacra Doctrina in Aquinas”. *Angelicum* 93 (2016): 191-218.

27 *In 2 Cor.*, cap. II, lect. 2.

Rozak, Piotr. *Credibilidad e identidad. Teología de la fe en santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2014.

Rozak, Piotr. "The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas' exegesis". En *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*, editado por Piotr Rozak, Jürgen Vijgen, 115-139. Turnhout: Brepols, 2015.

White, Thomas J. *The Incarnate Lord: a Thomistic study in Christology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015.

RESEÑAS

REALIDAD DIOCESANA

Manuel LÁZARO PULIDO, Francisco LEÓN FLORIDO, Isabel BELTRÁ VILLASEÑOR (Eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: la querella del Imperio y el pensamiento político XIV-XV... (y otros estudios)*, Madrid – Porto, Editorial Sínderesis (Biblioteca de Humanidades *Salmanticensis*, 5. Serie Filosofía), 2016, 22 x 14 cm, 266 pp., ISBN: 978-84-16262-25-0.

La querella del Imperio relativa a la cuestión entre las dos potencias que reivindican la soberanía universal, no solo es signo de la problemática política medieval, sino que en la medida en que en el horizonte ideal político de la *respublica christiana* se inscribe una cosmovisión de pensar racionalmente la revelación. La cuestión sobre el protagonismo de la forma política –una sociedad regida por una unidad religiosa y política– es el reflejo de una cuestión sobre la relación entre fe y razón que está en la base de la génesis de las formas filosóficas y políticas que constituyen el mundo occidental. En este sentido el libro que reseñamos constituye una clara contribución a entender la herencia cultural europea y la historia de su pensamiento, especialmente filosófico. A esta temática se dedican los siete estudios de la primera parte de la obra titulada *I. La querella del Imperio y el pensamiento político XIV-XV* (pp. 27-204). Pero el libro, como se señala en la *Introducción* (pp. 9-24) se proyecta como el primero de una serie de libros que bajo el título genérico de *Pensar la Edad Media* irán reflejando estudios de filosofía medieval, apoyados en los Encuentros Internacionales de Filosofía Medieval que se celebran desde el año 2014 en la universidad Complutense de Madrid, patrocinados por el *Seminario Permanente: El Siglo de la Filosofía (1250-1350) en la Europa Medieval Cristiana – SIFEMC*, que desde el 2016 se ha transformado en el *Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid (UCM nº 970723): Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Atenas, Córdoba, París*. Por este motivo junto a la parte

temática se presentan trabajos en una segunda parte *II. Otros Estudios* (pp. 205-253) de filosofía medieval.

El primero de los siete capítulos de la primera parte es el escrito por uno de los coeditores de la obra, el profesor de Filosofía Medieval de la Universidad Complutense de Madrid Francisco León Florido. En “1. Notas sobre el origen y la influencia del formalismo político del siglo XIV” (pp. 27-45) nos introduce de lleno en el fundamento metafísico –filosófico– de la cuestión política del siglo XIV, especialmente la proyección filosófica teórica y práctica respecto de la consideración del entendimiento y la voluntad para comprender la naturaleza divina y su derivación ockhamista.

El segundo estudio realizado por el investigador de historia de la Universidad Complutense de Madrid, Guillermo F. Arquero Caballero, nos sitúa en el marco histórico a través de una obra penitencial y de un autor que en el libro va a ser el protagonista de un segundo estudio: san Antonino de Florencia. “2. La configuración de la conciencia moral regia en la Castilla bajomedieval: la literatura penitencial” (pp. 47-83) es un ensayo que como señala en su conclusión el autor “parecen revelar cómo desde el ámbito de la reflexión moral y del ejercicio de la dirección de la conciencia del rey por parte de los confesores, éstos pudieron contribuir a la interiorización de las imágenes del poder real en Castilla por parte de los propios monarcas” (p. 83). Para ello realiza una lectura de textos confesionales de la época, especialmente el *Confesional* de san Antonino de Florencia. Temas como los asuntos relativos a la legitimidad del poder, las exacciones fiscales, al amparo que brindaban a la fe y la moral de sus reinos... determinaban el perfil de la conciencia moral del príncipe cristiano en la baja Edad Media.

El profesor José Maria Silva Rosa de la Universidad de Beira Interior en Covilhã (Portugal) se centra en la idea de imperio, o más bien contraria al mismo) del maestro de teología en París Jean *Quidort*, conocido como Juan de París O.P. El capítulo está escrito en portugués y lleva por título “3. «*Non ad unum, sed sub uno*». Rejeição do *imperium* e elogio das *diversae polittiae* em Jean *Quidort* de Paris». El artículo muestra la novedad conceptual de la obra del dominico titulada *De regia potestate et papali*, especialmente al separar “de modo riguroso el *regnum* e el *sacerdotium*” lo que supone para el autor “un antes y un después” (p. 93) en la historia de la consideración política. Un antes que mira al Imperio en la gloria de la *romanitas*, y un después que proyecta desde la *romanitas* la expansión desde los territorios mentales y geográficos nacionales encarnados por la monarquía.

Los siglos XIV y XV son de extrema dificultad en la configuración naciente del mundo occidental tal como le entendemos desde la modernidad. Con frecuencia tildamos a estos siglos bajo el epígrafe de “crisis”. Este *topos* es el que se cuestiona el profesor de Filosofía Medieval de la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid, Ignacio Verdú Berganza en su estudio titulado “4. Reflexiones en torno a la figura de Guillermo

de Ockham y la llamada crisis del siglo XIV” (pp. 107-128). Realizando una mirada por los principales elementos filosóficos que se circunscriben en la llamada “crisis” filosófica del siglo XIV fijándose de forma paradigmática en la lectura que en esa época realiza Guillermo de Ockham de un aún novedoso Aristóteles, y las consecuencias derivadas pues de su propuesta reductiva de toda causalidad a la sola causalidad eficiente y la teología voluntarista que presenta las ideas divinas como el resultado de la intelección divina rechazando que sean causa formal de tal intelección.

El siguiente capítulo “5. La Ciudad de Dios y la Divina Comedia. Política y utopía” (pp. 129-152), del mismo autor presenta, siguiendo comparativamente a san Agustín y a Dante como la sociedad natural humana puede encontrar en la sociedad sobrenatural y en los elementos espirituales humanos un camino de perfeccionamiento político.

“6. Uso y dominio en la ‘Summa’ de San Antonino de Florencia” (153-181), escrito por la profesora de la Universidad de Navarra, M^a Idoya Zorroza Huarte, retoma al autor florentino protagonista del capítulo segundo. La autora muestra como San Antonino propone un análisis que es de gran utilidad para leer desde ella los desarrollos realizados por autores posteriores, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y la Escuela de Salamanca, quienes hicieron del tema del *dominio* una cuestión diferenciada en el tratamiento de la justicia (p. 180). El trabajo responde a los objetivos que se había propuesto y que recapitula al final “revisar los textos de San Antonino que permitan exponer su tesis sobre el dominio, advertir los elementos que utiliza en su descripción, y tener en cuenta sus aportaciones al sustrato intelectual en que se apoyarán los maestros posteriores”. (p. 181).

Manuel Lázaro Pulido, coeditor del libro que presentamos, profesor de historia de la filosofía y de la teología en diversos centros (Universidade Católica Portuguesa, Universidad Bernardo O’Higgins, CEDEU-URJC e Instituto Teológico de Cáceres-UPSA), presenta en “7. Del Imperio a la Monarquía: el *Nuevo Apocalipsis* del beato Amadeo de Silva” (pp. 183-204), la novedad que supuso el siglo XV en la configuración de la nueva dimensión política en la que la monarquía será la base de cualquier proceso universalizante de proyecto político. El salto de la Monarquía hispana a la constitución de un mundo católico propiciado por los descubrimientos de los territorios de ultramar tiene, según intenta mostrar el autor, un paso decisivo en una obra no muy bien conocida por nosotros – *Nova Apocalipsis* –, pero que fue referencia en los religiosos, especialmente franciscanos, y que fue redactada por una persona, el beato Amadeo da Silva, que mantenía excelentes relaciones con dos de los personajes más importantes de la época el papa franciscano Sixto IV e Isabel la Católica. La obra presenta en odres viejos un nuevo lenguaje más acorde con la realidad del Nuevo Mundo que ha dejado ya definitivamente atrás el sueño del imperio medieval. Con este estudio concluye la Primera Parte del libro.

La Segunda Parte del volumen incluye dos estudios más sobre filosofía medieval, tal como hemos señalado con anterioridad. David González Ginocchio, profesor en la Universidad Internacional de La Rioja y en la Universidad *České Budějovice, de la república Checa*, presenta un sólido estudio sobre el Doctor Sutil titulado: “8. La univocidad del ente como *Principio* en Duns Escoto”. Ginocchio analiza la univocidad del ser en la teología de Escoto, señalando su polaridad lógica y práctica, desde la perspectiva de la posibilidad.

El último estudio, “9. Razón, fe y clasicismo en Santo Tomás de Aquino: la interpretación de García Morente”, escrito por la profesora-tutora de la UNED e investigadora de la Universidad Complutense de Madrid, Isabel Beltrá Villaseñor, que es además una de las coeditoras del volumen, nos presenta la lectura del tomismo propuesta por Manuel García Morente en sendas conferencias pronunciadas por él en los años 1940 y 1941, señalando la fecundidad del pensamiento medieval en la configuración de la filosofía española del siglo XX.

Son escasos los proyectos editoriales que apuesten por la filosofía en general y por la filosofía medieval en particular contando con algunas excepciones como la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista de Eunsa. Así, pues, es meritorio y digno de señalar la apuesta realizada por la Editorial Sínderesis por publicar libros de calidad, bien editados y con un proceso editorial serio como se desprende por la nómina que constituye el Consejo Académico Asesor de la Colección Biblioteca de Humanidades *Salmanticensis*, donde se inserta el volumen que presentamos y que dirige el catedrático de la Universidad de Salamanca José Luis fuertes Herreros. Un volumen así se realiza por la sinergia y el esfuerzo compartidos de muchas personas. Agradecemos a los editores y a los colaboradores en esta obra, su apuesta entusiasta por contribuir al florecimiento y difusión de los estudios historiográficos de la filosofía en general y en particular de la filosofía medieval, época sin la cual no podemos entender cabalmente la arquitectónica de nuestro pensamiento occidental.

Consejo de redacción

JOSÉ LUIS FUERTES, MANUEL LÁZARO, M^a. I. ZORROZA (Eds.), *Pasiones y virtudes en la época del Greco*, Barañáin, Eunsa, (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 162), 2016, 24 x 17 cm, 241 pp., ISBN: 978-84-313-3135-1.

Los estudios sobre el periodo del Barroco están experimentando un auge importante en el panorama del pensamiento occidental, conscientes de la significación que este periodo tiene en la configuración de la mentalidad occidental. El Barroco co-

rresponde a un periodo donde se experimenta un cambio en la perspectiva del pensamiento, donde la razón amplía su horizonte en el diálogo con el mundo trascendente e inmanente. El pensamiento barroco tiene una especial relación con la manifestación barroca en los diversos órdenes e introducirá en sus esquemas mentales, sin perder la claridad racional emanada de un análisis riguroso, los elementos propios del barroco expresados en las artes, tales como emociones y voluntad, y que *a priori* podrían parecer contradictorios.

Un artista paradigmático de este cambio de la época barroca es El Greco, al quien en el año 2014 se celebró el IV Centenario de su muerte. En ocasión de esta efemérides y en el marco de los Encuentros Internacionales de Historia del Pensamiento celebrados en Salamanca se ha compuesto la obra que presentamos en torno a “Las pasiones y las virtudes en la Época del Greco”. Los coordinadores son los profesores que organizan desde el año 2014 los señalados encuentros internacionales y que representan a la Universidad de Salamanca (José Luis Fuertes), la Universidade Católica Portuguesa (Manuel Lázaro) y la Universidad de Navarra (M.^a Idoya Zorroza), respectivamente.

En el libro está presentes trece estudios que atienden aspectos filosóficos de la filosofía barroca en diálogo con la tradición escolástica y el pensamiento moderno; una mirada retrospectiva y prospectiva tan presentes en El Greco tal como señalaran los editores de la obra en la *Presentación* (pp. 9-14): “autores como El Greco escrutan la necesidad de reconocer la tradición pero a la vez de expresarse a veces, acaso en el lenguaje más especulativo (místico), con formas nuevas” (p. 11).

El primer capítulo o estudio corre a cargo del catedrático de Filosofía Moderna de la Universidad de Salamanca José Luis Fuertes Herreros. “De la escolástica a la *Nueva filosofía* (1587) y sus imágenes” (pp. 15-55) es un estudio que sirve de frontispicio a la obra en general. En sintonía con sus últimos trabajos sobre el pensamiento barroco, el autor señala la innovación filosófica y los fundamentos metafísicos de la antropología que realizan los autores de la Escuela de Salamanca inaugurados por Francisco Vitoria, especialmente fija su atención en la obra *Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre* de Miguel Sabuco. La anatomía de las pasiones, emociones, sentimientos.... descrita por Sabuco, junto a la gestión de la existencia y el mundo y una nueva propuesta de vida provocan la *Nueva Filosofía* que sea capaz de cuidar el ser humano, partiendo, como señala el análisis del profesor Fuertes, de una mirada de reducción platónica que finando el interior sea capaz de abrirse al exterior, en tanto que la naturaleza del hombre se ofrece como revelación. Platonismo expresado en la forma de su libro escrito en español y en forma de diálogo “como espacio para compartir lo humano” e interpelar “al sujeto, al ser humano concreto, con nombre y rostro” (p. 35). Las pasiones son ofrecidos al lector como espacio de comprensión antropológica. La detallada descripción y análisis que de la obra realiza el profesor Fuertes desembocan en la conclusión, bien tirada de las premi-

sas presentes en el artículo, de que en el coloquio de Miguel Sabuco se evoca “una época que ahora al finalizar se ve que se torna más importante en la construcción y génesis de la de la modernidad” (55). En definitiva el trabajo nos ofrece una herramienta hermenéutica útil para la comprensión de las nuevas propuestas que se están abriendo paso en la Europa del siglo XVI y que exigen la reformulación de las propuestas filosóficas para responder a los retos de la Nueva Europa.

El camino emprendido por Miguel Sabuco no es aislado. Como hemos señalado las exigencias que nacen del descubrimiento de los territorios de ultramar y de los desafíos de la identidad europea exigen a los nuevos filósofos, teólogos, juristas... en fin pensadores ha desarrollar nuevas interpretaciones de los textos clásicos, sean filosóficos, o las mismas fuentes reveladas. En este sentido, el segundo trabajo fija su atención en el padre Alfonso de Castro: fraile franciscano, teólogo imperial y eminente predicador. Manuel Lázaro profesor de la Universidade Católica Portuguesa y del Instituto Teológico de Cáceres (UPSA) y José Félix Álvarez profesor de latín también del Instituto Teológico de Cáceres (UPSA) desarrollan un análisis filológico-semiótico y doctrinal de dos sermones del teólogo franciscano en el estudio “Caracterización lingüística y doctrinal de los sermones 2 y 3 de Alfonso de Castro sobre el salmo 50” (pp. 57-98). Se trata de un estudio multidisciplinar en el que cada uno de los autores desde sus respectivas disciplinas intentan desentrañar de forma solidaria y complementaria el pensamiento vertido por el teólogo franciscano nacido en Zamora, Alfonso de Castro, sobre un salmo tan importante en tiempos de la Contrarreforma como es el salmo 50. La caracterización lingüística realizada por el profesor José Félix Álvarez, analizando el discurso y apoyándose en herramientas, en este caso simplificadas, de la lingüística computacional como es el *Natural Language Toolkit* de Python, ofrece unas evidencias objetivas del análisis del discurso que serán recogidas por el profesor Manuel Lázaro para contextualizarlas en sus parámetros sincrónicos y diacrónicos, como señalan al final los autores tratan tanto de “comprender las homilias”, como “presentar además una lectura complementaria y ofrecer al lector un análisis semiótico (del carácter semántico, sintáctico, referencia y comunicativo, en fin) de un autor tan rico como es el maestro zamorano Alfonso de Castro” (pp. 97-98).

El estudio que sigue del profesor de antropología filosófica de la Universidad de Navarra Juan Fernando Sellés, titulado “Síntesis de la teoría tomista de las pasiones” (pp. 99-116), es un sintético y cuidado estudio que sitúa las bases doctrinales del estudio de las pasiones en la escolástica peninsular de los siglos XVI y XVII y afecta, sin duda, en el discurso moderno sobre las pasiones, pues Tomás de Aquino se constituye en el interlocutor principal de unos y de otros. Muestra el autor la riqueza semántico-conceptual del universo antropológico de Tomás de Aquino y la finura de sus distinciones, enriquecidas de la lectura agustinista de Aristóteles. Se desprende una visión optimista de las pasiones tomistas, donde la primacía de la gracia como horizonte existencial

humano fundamenta la teoría de las pasiones primando la alegría frente a la tristeza, pero aquí surge el intelectualismo tomista, vinculando la alegría al entendimiento, o mejor, la tristeza a la voluntad.

El profesor del Institut Catholique de Toulouse, Jean-Paul Coujou, recoge el testigo de las cuestiones antropológicas y de los fundamentos metafísicos que se han ido vertiendo en los escritos anteriores en aras a comprender la actitud de los hombres de los nuevos tiempos ante las nuevas circunstancias. Su trabajo “La ley natural y el punto de partida del fundamento ontológico de lo político en Domingo de Soto”, es una breve pero aguda reflexión a partir de los textos del maestro dominico, y una de las figuras emblemáticas de la Escuela de Salamanca. Buceando en el tratamiento entitativo y existencial de Domingo de Soto capaz de fundamentar el derecho positivo sin caer en una óptica simplista desde el puro positivismo. La ley natural aparece como un elemento de orientación personal y social, de modo que, como señala el análisis del profesor francés sobre Domingo de Soto “Incluso si es preciso reconocer, políticamente, una supremacía del bien común sobre el bien particular, el hombre particular al vivir en sociedad no vive para la sociedad, sino busca el bien inmanente a su propio ser, tao como éste es expresado por su naturaleza y por su acción” (p. 125). La ley natural orienta al hombre, aun contingente, desde la contemplación del orden necesario. La evolución ontológica abierta en el ser humano provoca según vamos leyendo de forma muy fundamentada en el trabajo que desde Soto “la ley natural abre el camino para una reformulación del concepto de naturaleza humana que, antropológicamente, se hace autónomo en relación con la teoría del pecado original, caracterizado por el énfasis en la corrupción de la esencia del hombre y sus inclinaciones” (p. 128), concluye el estudio.

La profesora de la Universidad de Salamanca, María Martín, nos devuelve al título de la obra, recuperando una lectura comparativa en cierto sentido entre “El Greco y fray Luis de León” (p. 129-138), señalando posibles lecturas comunes, nos introduce en el clima espiritual compartido por ambos genios. Volviendo a un análisis más analítico de la filosofía barroca, el profesor checo de la Universidad České Budějovice, y miembro del instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias Daniel Heider, nos muestra en su “Aquinas on sensitive appetitive powers and Suarez’s reductionism in *De anima*” (139-150) la referida libertad de pensamiento del periodo barroco, representado en los paradigmáticos comentarios sobre la tradición aristotélico-tomista realizados por el jesuita Francisco Suárez. En este caso, el autor indica la reconstrucción racional que Suárez realiza del comentario sobre el alma de Aristóteles a través de la revisión que Tomás de Aquino hace de la taxonomía de las potencias sensitiva y apetitiva, examinadas desde la distinción entre esencia y existencia, y categorizadas en la *distinctio formalis*, estudiada de una forma más conceptual en el análisis del teólogo jesuita, atendiendo a la distinción nominalista que tiene lugar desde el pensamiento de Ockham.

El catedrático de filosofía de la Universidade de Coimbra, Mário S. de Carvalho, realiza una lectura metafísica de la lectura de Fray Amador Arrais, autor en el siglo XVI de unos Diálogos que recuperan la función terapéutica de la filosofía. El capítulo titulado “A consolação da filosofia, segundo Amador Arrais: uma ontologia da compaixão” (pp. 151-169), supone un avance dentro de los estudios del pensamiento portugués y un análisis penetrante de la riqueza filosófica y de la hondura de pensamiento, así como de la modernidad, de los escritos realizados por los religiosos en el siglo del Greco. El estudio muestra como la tradición consoladora de la filosofía, su función terapéutica es leída en el momento de la crisis barroca desde el despertar del intimismo de san Agustín, como un autor que desde la esfera cristiana revitaliza aquello que no es ajeno al humanismo del siglo XVI como es el estoicismo y el platonismo. Por su parte, Maria da Conceição Camps –también de la Universidade de Coimbra– en “Francisco Sánchez, la pasión del conocer” (pp. 171-183), continúa por la senda de la recuperación de la memoria viva de la riqueza del pensamiento portugués de la época. En este caso la figura de Francisco Sánchez (1550-1623) resplandece por su personalidad polémica y paradójica, al decir de la autora (p. 171). El pensador portugués, según va desvelando el estudio, va dibujando en su *De longitudine et brevitare liber*, en sintonía con el título, la condición contingente de la existencia humana, lo que no desemboca en un pesimismo, toda vez que “el alma racional es sabia y funciona como un faro al ordenar al hombre para Dios, dotándole de la voluntad de perseguir la perfección a los más diversos niveles, incitando en él el deseo de conocer” (p. 182).

“Usura y codicia, entre la economía y la moral” (pp. 185-199) es el estudio de la profesora de la Universidad de Navarra y coeditora del libro M.^a Idoya Zorroza. Lleva varios años la profesora trabajando las bases antropológicas de la actividad económica en la Escuela de Salamanca, especialmente en lo relativo a los términos de ‘dominio’, ‘uso’ y ‘propiedad’ y, precisamente, este es uno de los resultados de este trabajo ligado a un proyecto de investigación. De nuevo, en este caso relacionado con la economía, surge una investigación que pone en evidencia la fundamentación metafísica de la antropología y de la acción humana en la Escuela de Salamanca. Se trata de dilucidar la relación entre el hombre y la naturaleza desde el interior del hombre como naturaleza. La profesora Zorroza fija su atención en el padre de la Escuela salmantina, Francisco de Vitoria que usa tanto los textos de la Escritura, como la deducción racional y los derechos, civil y canónico para realizar su reflexión en torno a la justificación o no del derecho a cobrar un valor añadido por una cantidad prestada (p. 187). Siguiendo la reflexión vitoriana en sus comentarios a la II-II, q. 117 de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino y sus distinciones, el estudio muestra la actualidad de la propuesta del teólogo dominico en la que la actividad económica no queda desvinculada, al contrario, de la actividad humana y esta desde un fundamento metafísico.

No nos apartamos de la actividad humana, en este caso del conocimiento, en el estudio que Emanuele Lacca (Università degli studi di Cagliari) nos muestra en el análisis de la obra *Aristotelis Logica Magna* de Juan Sánchez Sedeño (“Juan Sánchez Sedeño y su *Aristotelis Logica Magna*. La intencionalidad lógica como medio de conocimiento humano”, pp. 201-208). Se trata de un interesante estudio que investiga las raíces antropológicas de la función epistemológica a través del uso del entendimiento y la intervención en el proceso de la intención, tema presente en la historia de la filosofía y no circunscrita tan solo al pensamiento de los últimos dos siglos.

A continuación continúan dos estudios de los profesores de la Universidad Pontificia Comillas sobre Pascal. Alicia Villar Ezcurra, profesora de Filosofía Moderna, presenta en “Pascal y Montaigne: de la guerra de las pasiones al origen del amor” (pp. 209-223) nos señala la lectura que Pascal en sus *Pensamientos* realiza de la teorización de las pasiones de Montaigne en sus *Ensayos*. Tras una breve presentación del segundo, la autora bucea en el pensamiento de Pascal y la naturaleza antropológica de las pasiones en torno a una lectura moderna de la pugna entre entendimiento y pasiones, realizando una relectura de la lucha entre dogmáticos y pirrónicos. En este punto y dialogando con Montaigne, Pascal se sitúa, según analiza Villar, se sitúa en un punto intermedio en el que interviene una reflexión teológica y central sobre el amor, que le lleva a encontrar al Dios revelado y en diálogo superando la distancia del Dios de los filósofos: “un Dios sensible al corazón que marca la diferencia entre la devoción y la auténtica bondad” (p. 223). Esta cercanía del corazón, del cuidado y del amor de Pascal es profundizado por Ignacio Verdú, profesor de Filosofía medieval, que inicia su estudio recordando las de un trabajo precisamente de su compañera Alicia Villar. “Pascal: la humildad, el deseo y el amor. El dolor y el gozo de la filosofía” (pp. 225-231) es un auténtico descubrimiento de las raíces existenciales, humanas y personales en Pascal que se fundan en la búsqueda de la Verdad desde la afirmación del amor, retomando la tradición que se ve en san Agustín, san Bernardo o san Buenaventura y que desembocan en la esperanza.

Termina el libro con una reflexión transversal titulada “Misticismo y realidad. Reflexiones de Eduardo Nicol sobre san Juan de la Cruz” (pp. 233-241), que tiene la virtud de desvelar el significado y la proyección que el pensamiento desarrollado en la época del Greco tiene en la historia del pensamiento, esta vez en un autor barcelonés de del siglo XX, que fue capaz de leer la vitalidad filosófica de la mística y revitalizar el logos. Quizás Nicol no fue capaz de entender la necesidad humana de la contextualización ontológico-existencial de la trascendencia (teología), atrapado en un psicologismo disfrazado de fenomenología, pero eso nos hace ver mejor la grandeza de la filosofía del Barroco.

En fin, felicitamos a los editores por este empeño de revitalización de un pensamiento que es actualmente muy valorado en aquellas sociedades donde la búsqueda de

la profundidad no queda reducido a una mirada concreta y a un discurso (nunca menor dicho) único. Este esfuerzo queda refrendado en la introducción en una Colección que es hoy en día referente de este periodo (Colección de pensamiento medieval y renacentista) y que, sin duda, es uno de los mejores activos de Eunsa que en esta obra demuestra porqué es una de las editoras mejores en humanidades en el panorama de habla española.

Consejo de Redacción

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Juan CRUZ CRUZ, *Dar y agradecer. El eje interpersonal de la intimidad*, Pamplona, JC, 2015, 24 x 17 cm, 174 pp., ISBN: 978-84-608-2604-0.

El autor de este libro es un filósofo y profesor de Filosofía (Emérito de la Universidad de Navarra) bien conocido por sus numerosos libros dedicados a la Historia de la Filosofía. Son conocidas sus monografías sobre el Idealismo alemán (*Razones del corazón. Introducción a la filosofía de Jacobi; Jacobi entre el Romanticismo y el Clasicismo; Fichte: la subjetividad como manifestación del absoluto; Ontología de la razón en el último Schelling; Sentido del curso histórico en Hegel*), o sobre filosofía de la historia (*Sentido del curso histórico, Filosofía de la historia*), y especialmente sobre el pensamiento clásico (*¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?, Fragilidad humana y ley natural: cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, entre otros libros). Con todo, la preocupación antropológica se halla presente en todos estos estudios históricos así como en sus libros *El éxtasis de la intimidad y Sexualidad y persona*.

El presente texto se inscribe en esta línea antropológica dejando de lado la perspectiva histórica para adentrarse en una especulación original y creativa. Por eso el libro, –sin abandonar el rigor filosófico– adopta a veces el tono ensayístico abriendo sugerentes perspectivas para la reflexión personal.

El tema escogido aborda dos cuestiones antropológicas aparentemente menores: el don y la gratitud. Sin embargo, pronto se advierte el calado metafísico de estos fenómenos hondamente humanos. Para el autor, los actos de dar y agradecer “vienen a ser como polos de un eje que atraviesa –según sus propias palabras– el movimiento intersubjetivo, sirviendo de foco referencial y acreditando la originalidad y la mismidad individual” (p. 15). Alrededor de ese eje se articulan las actitudes fundamentales que fortalecen y reafirman la vida humana en su orientación intersubjetiva, como el amor, la fidelidad, el respeto, la veracidad, o la vergüenza. Cada una de estas actitudes encuentra en estas páginas un tratamiento relativamente extenso y profundo.

El libro se divide en dos partes. En la primera –compuesta de tres capítulos– se trata de la esencia del dar y del agradecer, donde aparece la gratuidad y liberalidad como un factor determinante en el tipo de donación y en el reconocimiento del don. Por último, esta primera parte se centra en el don del amor, que en su grado más perfecto excluye toda utilidad en la relación interpersonal. La segunda parte –también dividida en tres capítulos– se centra en el acceso al don, principalmente mediante la veracidad (la verdad como don otorgado), el respeto (como única actitud válida ante la persona del otro) y la vergüenza (considerada en su aspecto positivo como la custodia respetuosa de la propia intimidad personal). Finalmente, se añade un breve epílogo titulado “Crecimiento de la intimidad al dar y agradecer”. La bibliografía final aporta interesante documentación sobre los temas tratados a lo largo del libro.

El autor hace gala de su amplia cultura así como de su finura filosófica a la hora de abordar los diferentes asuntos. En muchas ocasiones la perspectiva adoptada (corroborada por los autores citados) es netamente fenomenológica, pero con un fuerte calado metafísico proveniente de la tradición clásica a la que el autor no puede renunciar. El resultado es un rico diálogo filosófico entre la fenomenología contemporánea (Hilbrebrand, Scheler, y Guardini, entre otros) y la metafísica clásica (con Tomás de Aquino como principal interlocutor).

Sólo resta agradecer al autor esta incursión en unos temas antropológicos fundamentales desde un especulación libre de erudición y rica en ideas fecundas.

José Ángel García Cuadrado

Nicolás de CUSA, *Dialogus de ludo globi, El juego de la bola*, Edición bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Pamplona, Eunsa, (Colección de Pensamiento medieval y renacentista), 2015, 171 pp., ISBN: 978-84-313-3079-8

El proyecto de edición al castellano de la obra de Nicolás de Cusa, impulsado por Ángel Luis González, cuenta, con este último libro aparecido (el *De ludo globi, El juego de la bola*) con un texto más. A lo largo de los años, la editorial Eunsa y la colección de Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria han ido publicando los textos especulativos centrales de la obra del Cardenal, como *Apología de la docta ignorancia* (2013), *Diálogo sobre el Dios escondido, La búsqueda de Dios* (2013), *Diálogos del idiota* (2001, ²2008), *El berilo* (2013), *El don del Padre de las luces* (2013), *El no-otro* (2013), *El Possesit* (2001, ²2008), *El principio* (2013), *Examen del Corán* (2013), *La cumbre de la teoría* (2001, ²2008), *La igualdad* (2013) *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia* (1996, ²1999) o *La visión de Dios* (1994, ⁶2009). La peculiar figura de este

Cardenal alemán (1401-1464), un pensador que podría ser contado con pleno derecho entre los humanistas y renacentistas del siglo XV por la amplitud de sus conocimientos e intereses, tiene tras de sí una intención constante a lo largo de sus escritos filosóficos, y es la forma en que se expone y se justifica cuál es el acceso posible que compete al ser humano para llegar a conocer, y cuál el modo de este conocimiento, la realidad divina.

Y éste es también el interés que articula este libro, pese a que su título pueda dar lugar a algún equívoco: en *De ludo globi*, *El juego de la bola* Nicolás de Cusa describe con gran detenimiento el efecto, las circunstancias, las perspectivas del juego de lanzamiento de una bola, pero todo ello es una imagen para clarificar las relaciones entre el Creador y la criatura, en particular la humana, capaz de reflejar con su conocer – aunque sea limitado– la inteligencia de la creación y de su Autor. Así, en particular, como señala el autor de la Introducción y de esta edición castellana, “el juego y los lanzamientos de la bola por parte de diversos personajes, con todo el cúmulo de lances y perspectivas que se abren en cada caso, y que el Cusano despliega a lo largo del texto, tiene como fin señalar que la actitud, el comportamiento de un cristiano debe ser cristiforme; en él debe estar, como subraya, ‘la vida de Cristo y que él esté en esa vida’. Por eso el centro, hacia el que se intenta llegar en los lanzamientos de la bola, en realidad es Cristo mismo. A partir del centro que es Cristo se entiende todo” (p. 11).

El centro del libro es la edición latino-castellana de los dos libros que conforman el *De ludo globi* (pp. 34-165), seguidos de bibliografía e índices de nombres y antecedentes por una breve introducción (pp. 9-32). En ella se presenta la afinidad temática de los textos del *De ludo globi* con la obra especulativa del Cusano, con su “antropología o metafísica de la contracción humana” (p. 12) y su “teología”. Para ello destaca tres temas centrales abordados en el libro: el de la mente como imagen (p. 13), la posibilidad o el principio del poder ser hecho (p. 20) y la teoría del valor (p. 26), puesto que al ser la mente humana imagen de la mente Absoluta (como un “espejo viviente”), al conocer la mente humana otorga valor, pero no realidad, a las cosas (porque no es creadora); así, lo real, al ser pensado por dicha realidad intelectual, que revela y descubre el valor de lo creado, también accede mediante ello al ejemplar último, su Creador, a Dios mismo. Utilizando la metáfora de la imagen representada en una moneda, por la que es reconocido su valor, dirá Cusa: “quien vive con vida intelectual descubre, de modo intelectual, todas las cosas, es decir, descubre en sí las nociones de todas las cosas. [...] De manera semejante el intelecto ve, de modo negativo, la actualidad infinita, es decir, Dios, y la posibilidad infinita, es decir, la materia. Ve los seres intermedios, de manera afirmativa, en la facultad inteligible y racional. Por tanto, los modos de ser, en cuanto que son inteligibles, los contempla el intelecto en sí mismo como si fuera un espejo vivo” (p. 163).

M^a Idoya Zorroza

Michel FATTAL, *Augustin penseur de la raison ? (Lettre 120, à Consentius)*, L'Harmattan (Col. Ouverture philosophique) 2016, 21,5 x 13,5 cm, 123 pp. ISBN: 978-2-343-09931-6.

La obra de san Agustín es inmensa en toda la extensión semántica y significación de la palabra. Inmensidad por su extensión, pero sobre todo por su profundidad y su proyección. Muchas obras se escriben a lo largo de un año sobre san Agustín, todas se suelen justificar solo sea porque con ellas se conoce algo más de la “inmensidad” agustiniana. Pero la inmensidad no debe asustar al lector o al estudioso del Obispo de Hipona, pues ella no supone o debe implicar una obra faraónica a tenor del tamaño de la obra del Hiponense. Más bien el acceso a la “inmensidad” sucede frecuentemente a través de la mirada sosegada de un lugar de tal grandeza. Una especie de biopsia de la obra “inmensa” que nos permite reflejar en profundidad, al menos algún aspecto de un pensamiento tan rico como es el de san Agustín. Este es el caso de la obra que nos ocupa: *Augustin penseur de la raison ? (Lettre 120, à Consentius)*, que como su título indica se cuestiona la capacidad racional del hombre, en este caso en la búsqueda de la verdad que descansa en una profundidad que *a priori* se presenta como algo más que racional, pues es en su intimidad misteriosa: el Dios Trinitario, llamado en y con razón, el Misterio Trinitario.

La respuesta a tal pregunta la extrae el autor con precisión quirúrgica a partir del “análisis patológico” de la biopsia, es decir, a partir de la respuesta que san Agustín al retórico con residencia en Menorca Publio Consencio (posiblemente de origen peninsular, tarraconense). La *Carta 120* es la respuesta que san Agustín realiza a Consencio (*Carta 119*), donde este realiza una serie de preguntas relativas al misterio trinitario y en las que este parece inclinar la balanza a favor de la fe sobre la razón, dejando ver un cierto fideísmo. Ello lleva a san Agustín a realizar algunas precisiones sobre el tema de la fe y la razón que Michel Fattal examina, analiza, reflexiona y concluye. Él es un “cirujano” muy competente en el análisis de esta “biopsia”, no en vano Michel Fattal es profesor-investigador (maître de conférences) de filosofía antigua y medieval en la Université Grenoble Alpes, especialista en el pensamiento neoplatónico y la función del *logos*, así como la recepción medieval de la filosofía antigua, recibió el Premio Charles Lyon-Caen de l'Académie des Sciences morales et politiques por su obra *Platon et Plotin. Relation, Logos, Intuition* (L'Harmattan, 2013).

El *Avant-propos* se señala claramente tanto la importancia de la obra escogida “para quienes deseen reflexionar sobre los orígenes y los fundamentos de la racionalidad en Occidente”, como del libro que se presenta, donde “el lector podrá apreciar los acentos directos y personales de la forma epistolar que resumen maravillosamente bien aquí el movimiento y el contenido del pensamiento de Agustín sobre esta cuestión crucial de la «razón»” (p. 7).

La obra se divide en siete capítulos y una conclusión precedidos del señalado *Avant-Propos* y la *Introduction* y culminados con una *Bibliografía* (Textes et traductions y Études).

El breve primer capítulo (*Augustin face au fidéisme de Consentius*, pp. 13-16) nos muestra el marco de pensamiento de Consencio al que Agustín tiene que dar respuesta, y que parte de una tesis: que para conocer la Verdad es necesario partir de la fe mejor que de la razón”, especialmente en el tema de la Trinidad. Agustín no niega la necesidad de la fe ni los límites de cierta forma de razón (silogístico-lógica), pero a diferencia de Consencio “no excluye la razón”. El Agustín de la *Carta a Consencio* es un Agustín que no renuncia a la razón como espacio de búsqueda intelectual y espiritual de unión con el Misterio Trinitario como un espacio dinámico que se pone a “una forma de inmovilismo intelectual y espiritual que estaría encarnado por la posición extrema de Consencio”. Estamos en un lugar intelectual alejado de la leyenda piadosa del niño en la playa y un san Agustín finalmente abatido, pues no se trata de comprender el Misterio de la Trinidad, cuanto de buscar con todo nuestro ser (intelecto y voluntad) a Dios trinitario.

Michel Fattal parte de la interpretación que Consencio hace de la *Primera carta a los Corintios* (cap. II, pp. 17-21) y de la prevención agustiniana sobre el orgullo racionalista, especialmente en los Maniqueos, más que en los paganos (*Augustin face au rationalisme exacerbé des manichéens*, cap. III, pp. 23-25). Agustín guarda distancia de ambas posiciones extremas. Michel Fattal muestra como en la *Carta* se refleja *La position moyenne et intermédiaire d'Augustin* (cap. IV, pp. 27-30), concluyendo que Agustín realiza una lectura más moderada y equilibrada de la balanza fe y razón al realizar una aproximación interpretativa de Pablo más certera, una posición que nos puede llevar a una mejor relación con Dios. De ahí que aparece *La raison comme «relation» de l'homme à Dieu* (cap. V, pp. 31-34), del mismo modo que los extremos suponen lo contrario. Así en *Les positions radicales de Consentius et des manichéens, une rupture de la «relation» privilégiée établie entre l'homme et Dieu* (cap. VI, pp. 35-67) nos llevan no solo a realizar una cuestión sobre la exclusividad de la fe (Consencio) o de la razón (maniqueísmo) en relación a la comprensión de Dios, sino que se trata de un todo antropológico y existencial: “Este texto nos habla a su manera, sobre la extrema complejidad del hombre que, para poder conocerse a sí mismo, debe convertirse a sí, entrar en sí por medio de la razón, y activar en sí cada uno de los componentes del psiquismo que lo anima y lo definen para que juntas cooperen en su aprehensión de la verdad” (p. 66). San Agustín señala pues *La fonction médiatrice et incertaine de la raison* (cap. VII, p. 69-97); una razón iluminada por Dios trascendente e iluminadora in el interior del hombre, una experiencia espiritual, presente en Plotino en las *Eneadas* y vivenciada en Agustín especialmente en la visión de Ostia (*Confesiones*, IX, 10). Una razón alejada de la dialéctica y cada vez más una experiencia cognoscitiva, donde “el

«conocimiento de lo divino» se comprende como «experiencia de la presencia» y de la proximidad a Dios (p. 97). Podemos terminar esta nota con las palabras conclusivas de este ensayo (*Conclusión*, pp. 99-101) que el encuentro del hombre con Dios le lleva a una redimensión de su estatuto antropológico y la potenciación de su realidad –evitando los reduccionismos fideístas y racionalistas, o como señala bellamente Michel Fattal a propósito del camino de Agustín: “El pensador de la razón que es Agustín partirá, Él, de la Verdad para llegar a la Verdad pasando por el trabajo mediador de una razón que de forma insoslayable mantiene, desde su conversión al cristianismo, relaciones nuevas, sutiles y matizadas con la Revelación, la autoridad, la fe y la Gracia que no tenían lugar de ser antes de su adhesión a Cristo” (p. 101).

El título del libro es una pregunta que ya tiene su respuesta. La biopsia a dado su fruto, el libro nos ha mostrado una parte muy importante de la inmensidad de la obra de Agustín ¡y eso en apenas 101 páginas!

Un mérito que se hace más grande cuando sabemos que esta obra es el resultado de un Seminario en la Universidad pública de Grenoble. Nos queda la esperanza de que los estudios de historia de la filosofía se hacen en no pocos sitios desde la libertad que nace de la exigencia de un pensamiento bien fundado, de un análisis filosófico profundo y serio metodológicamente, más allá de ideologías, presentando ideas que, sin duda, ayudan a los alumnos primero y ahora a los lectores a poder disfrutar de la riqueza de la tradición filosófica occidental fecundada en Grecia para ser criada en Occidente ante la cuestión universal de la búsqueda de la Verdad como búsqueda del hombre, su función, su estatuto y su proyección.

No queda sino dar gracias sobre todo a san Agustín, evidentemente al profesor Michel Fattal, a la Université de Grenoble Alpes por fomentar estos estudios y a la editora de L'Harmattan por permitirnos disfrutar de un trabajo como este.

Manuel Lázaro Pulido

Emilio LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, *Introducción a la metodología científica. (Siete piezas fáciles)*, Logroño, UNIR Editorial (Colección Esenciales, n. 3), 2015, 21 x 13 cm, 370 pp., ISBN: 978-84-16125-73-9.

Uno de los principales requisitos que le pedimos a un libro es que el título responda apropiadamente al contenido del mismo. Y sin duda, el libro ahora reseñado cumple satisfactoriamente las expectativas generadas. Se trata, en efecto, de un libro de introducción a la metodología científica. Lo que en primer lugar se espera de una introducción es la posibilidad de acceder a los temas expuestos sin unos conocimientos muy especializados en la materia. Esta obra se dirige a un público culto pero sin una forma-

ción demasiado específica. El autor ha ejercido su docencia e investigación en la cátedra de Metodología Científica en la UNED durante muchos años, y ha alcanzado el nivel de competencia y excelencia académica necesaria para exponer de manera clara y ordenada lo esencial de la materia expuesta. El lenguaje es accesible y comprensible; y los temas planteados, interesantes para un amplio público. El contenido se encuentra articulado alrededor de siete “piezas fáciles”, pero sin duda enjundiosas. En una introducción, además, se desean encontrar los instrumentos conceptuales adecuados para adentrarse en los problemas planteados; y este objetivo también se encuentra satisfactoriamente cubierto no sólo con la exposición clara a lo largo del libro sino también por el “Glosario” que el autor oportunamente añade en forma de anexo. De esta manera es posible no perder pie en la argumentación, amplia y rica, que se desarrolla en estas páginas.

Por otro lado, de una introducción se espera un tratamiento sistemático de los fundamentos de la disciplina tratada; y también esta expectativa es satisfecha de modo muy competente. En efecto, las siete piezas se integran de manera estructurada conformando una unidad de sentido mediante la exposición de las nociones claves sobre las que fundamentar desarrollos posteriores. Las bases conceptuales sobre las que descansa la propuesta de este libro se encuentran radicados en una visión amplia de la ciencia, más allá de una ciencia “naturalizada” o reductivista que solo admite como modelo de ciencia a la ciencia experimental. El autor del libro hace gala de un conocimiento profundo de la metodología de la ciencia experimental, pero también –y esto es quizás lo más destacable de esta obra– de una amplia formación filosófica del pensamiento clásico: Aristóteles y Platón, pero también de Tomás de Aquino, Ockham, o la filosofía moderna. Para el autor, el concepto de ciencia que compadece en la historia del pensamiento supera un planteamiento científicista y se abre así a la instancia metafísica y teológica. Se abre de este modo un diálogo amplio y fecundo con diversas disciplinas humanísticas que completan una visión del mundo y de la realidad gracias a la perspectiva adoptada por los que, como el autor, son sensibles a las diversas dimensiones de lo real.

Los temas abordados a lo largo de los siete capítulos son: el objeto de la ciencia (y el problema de la demarcación); la metodología de la ciencia (el problema del relativismo); La estructura de la ciencia (en donde trata el problema de la objetividad y subjetividad del conocimiento); La larga marcha del escepticismo moderno (que acaba por bloquear el progreso científico); Los hábitos y los principios del saber (ya sean comunes del conocimiento, de tipo metafísico, o los específicos de cada disciplina, como leyes, hipótesis, o postulados físicos); Los paradigmas del saber científico; El futuro de la vida y la metodología científica.

De especial interés son las dos últimas piezas, donde el autor aborda la cuestión de los diversos paradigmas científicos que abarcan el conjunto del saber y que no necesariamente son excluyentes entre sí: el paradigma del realismo (prioridad de lo real frente al pensar); el paradigma físico-natural o científico-experimental (con sus logros indudables, pero también con sus límites); el paradigma sociocrítico (surgido en parte como reacción a la unilateralidad del método experimental), y finalmente el paradigma hermenéutico (que nos abre a un conocimiento mucho más abierto de la realidad).

En la séptima pieza el autor avanza lo que para él debería ser el rumbo que deberíamos adoptar para el futuro: apostar por un método sintético, integrador de los diversos paradigmas. Ese método sintético debe contar con diversas técnicas no solo cuantitativas (observación, experimentación, análisis factorial, etc.) sino también cualitativas (observación participante, análisis del contenido, estudio de casos, técnicas etnográficas y biográficas, fenomenológicas, ecológicas, etc.). De esta manera será posible integrar lo universal y lo particular, lo cualitativo y lo cuantitativo. En última instancia, el autor reivindica la necesidad de una formación ética y el diálogo respetuoso y sincero entre ciencia, razón y fe.

José Ángel García Cuadrado

Delia MANZANERO FERNÁNDEZ, *El legado jurídico y social de Giner*, prólogo de P. Álvarez, Madrid, Publicaciones de Universidad Pontificia Comillas (Colección LKM, nº23), 2016, 22 x 15 cm., 342 pp., ISBN: 978-84-8468-619-4.

Para cualquier científico-social español actual resulta clave saber quién fue Giner de los Ríos y cuál fue su legado, pues su influencia se halla aún presente en el Derecho, la Política, la Educación, etc. Guste o no la figura y su pensamiento, hay que conocer al respecto, y para ello este libro es imprescindible, al manejar magistralmente las fuentes del propio Giner, sus coetaneos, sus discípulos, incluso –he aquí parte de la brillantez de la autora– alguno de sus detractores.

La autora de esta necesaria obra es Delia Manzanero, que como Giner de los Ríos, nada con soltura entre tres aguas: Derecho, Filosofía y Educación. Su profundo conocimiento de Giner le sirvió para obtener con la máxima calificación su Doctorado internacional en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Ha sido profesora de Filosofía del Derecho y Política en la Univ. Pontificia Comillas de Madrid, y actualmente es profesora e investigadora Juan de la Cierva en la Univ. Rey Juan Carlos, etc., además de académica visitante en las Universidades de Oxford, New York, Javiera de Bogotá, et. alt. Su producción sobre Giner de los Ríos alcanza a otras obras,

como: la edición crítica con estudio preliminar al *Giner de los Ríos, Educador* de Rafael Altamira. “The impact of the Spanish krausist philosophy of law to the process of European integration” (en VV.AA.: *Noutate si continuitate in Drept*, Craiova: Editura Sitech, 2013). “Francisco Giner y Adolfo Posada, precursor y promotor de la Sociedad de Naciones” (en *Rev. Pensamiento*, 2014). También ha coeditado y coescrito el libro *Philosophical Challenges of Plurality in a Global World* en Cambridge Scholar Publishing. A su vez, la Dra. Manzanero es Directora de *Rev. Bajo Palabra* y Presidenta de *Asoc. Filosofía Bajo Palabra*.

En cuanto a la presente obra, la misma tiene una equilibrada estructura, repartida en tres partes (I.- La recuperación liberal krausista de los clásicos hispanos y su relación con el pensamiento contemporáneo; II.- La filosofía social krausista; III.- La filosofía jurídica gineriana), con dos o tres capítulos cada una, más una apostilla y una rica bibliografía. Todos los capítulos son sobresalientes, pero de matrícula de honor son los comentarios plausibles a la obra e ideas de Giner de los Ríos, probando que Manzanero, al acometer su trabajo científico ni se pone por debajo ni por encima, sino a la misma altura, desbrozando lo que intelectualmente queda de uno de los padres de la tan “caca-reada” Institución Libre de Enseñanza –y lo dice alguien que es muy crítico, no tanto con Giner de los Ríos, sino con el uso y abuso propagandístico que se ha acometido de su obra y su impulso del krausismo (cf. *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana*)–.

Cierto es, como reitera a lo largo de la obra la Dra. Manzanero, que la filosofía jurídica-social de Giner de los Ríos es expresión de su tiempo, aunque conserva hoy su actualidad, y eso es algo que debería preocupar y mucho: ¿cómo es posible que un pensamiento novecentista, que hibrida idealismo con organicismo, siga estando en boga? En casi cien años, ¿no ha cambiado nada en España? ¿La intelectualidad sigue preocupada en la justificación intervencionista del Estado y su dirección de la sociedad? La profesora Manzanero da en el clavo, y en la clave del desfase español frente a la globalización y el cambio paradigmático acaecido: mientras no se entienda y resuelva la filosofía social gineriana, difícilmente se podrá transitar hacia nuevos estadios, con propuestas más adecuadas a los cambios y demandas sociales en curso.

En definitiva, se trata de una obra madura: bien pensada y mejor escrita –además de galardonada varias veces, y con razón–. Sin duda, un lector que realmente desee saber cómo piensa buena parte de la intelectualidad dominante aún en España, tiene aquí una prueba de fuego, repleta de argumentos y evidencias. Por tanto, la lectura de esta obra no es solo aconsejable, sino imperativa, para poder deslindar la realidad del mito, y empezar a preocuparnos de los temas de nuestro tiempo.

Antonio Sánchez-Bayón

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, *Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿separación, colaboración o confusión?*, Porto – Madrid, Editorial Sínderesis (Colección Biblioteca de Humanidades *Salmanticensis*. Serie Pensamiento, 2), 22 x 14 cm, 196 pp., 2015, ISBN: 978-84-16262-12-0.

El autor de esta obra que se reseña, comienza con la siguiente reflexión –cargada de provocación–: la religión (en general, no identificada con confesión alguna particular), es un tipo de conocimiento, con sus conceptos y teorías, como lo puede ser la ciencia, o la filosofía. También se trata de una vigorosa esfera social, con sus normas e instituciones, como la política y el derecho. Incluso, cabe entenderla como un factor de transformación y/o estancamiento social, mediante movimientos y campañas, afectando al devenir de comunidades. Tal es la complejidad que subyace bajo ese iceberg al que llamamos religión, que en los *Estados Unidos de América* (EE.UU.), como prototípico país contemporáneo y autoproclamado adalid de Occidente, la cuestión se ha estudiado desde sus orígenes en sus universidades –no sin dificultad y tensiones–, recurriéndose a diversos enfoques y disciplinas: desde los estudios de carácter tradicional nativista, como *Estudios Iglesia-Estado* y *americanistas /estadounidenses*, hasta los más recientes y aperturistas, como los *Estudios Interculturales*, sin olvidar los técnico-profesionales, como *Estudios de Primera Enmienda* o *Religión &*. Pues bien, a rendir cuenta de todo ello se dedica este libro.

Antonio Sánchez-Bayón es el autor, quien resulta un reconocido especialista en las relaciones entre derecho, política y religión, máxime en los EE.UU. Sánchez-Bayón es doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Teología por la Universidad de Murcia. Actualmente, es Profesor titular en Ciencias Sociales y Jurídicas y Coordinador de Investigación en CEDEU-Centro de estudios universitarios adscrito a la Universidad Rey Juan Carlos (CEDEU-URJC). Ha sido académico visitante en las universidades estadounidenses de Harvard, DePaul, Baylor, MHB, etc. Sobre la materia cuenta con una amplia y premiada producción, destacando su trilogía *La Modernidad sin prejuicios* (Delta) o *Estado y religión de acuerdo con EE.UU.* (EAE); en la misma editorial (Sínderesis) y colección (Salmanticensis), cabe citar su *Religión civil estadounidense*.

Al consultarse el índice de la obra, puede constatarse la siguiente estructura y contenidos: son seis capítulos, con una media de tres o cuatro epígrafes cada uno, bastante equilibrados entre sí. El primer capítulo es una introducción al papel de la religión en la vida pública estadounidense, y su consiguiente estudio universitario. El segundo capítulo versa sobre las diversas escuelas y tendencias habidas en los EE.UU., dedicadas al estudio científico-académico de la materia, prestándose especial atención a los estudios tradicionales y nativistas. El tercer capítulo aborda cómo ha tenido lugar la recuperación y ahondamiento en la materia desde el enfoque iusconstitucionalista,

con sus estudios de caso más sobresalientes. El cuarto y quinto capítulo se destinan a las conclusiones y esbozar la teoría de la inteligencia religiosa en los EE.UU. El sexto capítulo compila las principales fuentes de consulta sobre la materia.

Esta obra no se limita a presentar un solvente estudio, cargado de fechas y datos sobre el devenir del tratamiento científico-académico del factor religioso en la universidad estadounidense, sino que se “moja” y entra a tratar cuestiones tales como: cómo es posible que pueda estudiarse la religión en universidades públicas si existe una doctrina de “muro de separación” de Iglesia-Estado; o ¿cómo puede ser que uno de los pueblos más religiosos, en cuanto a diversidad de manifestaciones e involucración con las mismas, se halla desarrollado en uno de los Estados aconfesionales prototípicos? Y es que, el bagaje generado sobre la cuestión en los EE.UU. bien podría servir de referencia a otros países, como los europeo-continenciales, que tras su acelerada y tardía secularización decimonónica, se encuentran hoy con el pie cambiado en lo tocante a la revitalización religiosa acaecida con la globalización.

En definitiva, se recomienda por todo lo señalado la lectura de esta obra y ya verá el lector cómo se le hace breve, por lo que podrá seguir profundizándose vía las otras obras mencionadas –como le ha pasado a quien escribe este texto–. A ello contribuye sin duda el buen hacer de la Editorial Sínderesis, pues nos encontramos ante una obra bien editada donde la estética está al servicio de la lectura y del lector.

Alfonso Cebrían Díaz

TEOLOGÍA

Tomás de AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez, Pamplona, Eunsa (Colección de Pensamiento medieval y renacentista), 2015, 700 pp., ISBN: 978-84-313-3067-5

Con la presente edición sale a la luz, en una segunda edición corregida y revisada de las *Cuestiones disputadas sobre el mal*, fruto del ejercicio de la *disputatio* universitaria asociada a la docencia en París de Tomás de Aquino (en particular, de su segundo periodo en París). Su relevancia para el investigador, queda patente, no sólo para completar con ellas las obras más sistemáticas de su autoría, en particular la *Summa Theologiae*, sino también por el desarrollo realizado por el Aquinate en ellas, en particular, al seguir la forma original de *disputatio*, ya que en este texto el Aquinate tiene que dedicar una mayor consideración a los argumentos tanto a favor como en contra de cada una de los temas propuestos.

Bajo el genérico título *De malo (sobre el mal)* Tomás de Aquino plantea el problema del mal desde una doble consideración, ya metafísica, ya moral. Como cuestión metafísica atiende a cuál sea el origen del mal que se encuentra en el mundo y que el ser humano padece –ya tratada en el segundo libro de su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*– (si es una realidad, si depende del bien, si Dios es su causa –cf. q. 1 dividida en 5 artículos–); como mal o desorden que introduce el ser humano en el mundo como efecto de su libertad (la elección humana –q. 6–), Tomás de Aquino desarrollará la noción de pecado –q. 2–, su causa –q. 3–, el primer pecado o la cuestión del pecado original –q. 4–, las penas que le son asociadas –q. 5– y el hábito contrario a la virtud en el orden práctico: los vicios –q. 8, detallando unos como la vanagloria (q. 9), la envidia (q. 10), la acidia (q. 11), la ira (q. 12), la avaricia (q. 13), la gula (q. 14), la lujuria (q. 15)–. Cierra las *cuestiones disputadas* con un breve tratado de demonología (q. 16) en el que se enfoca al ángel caído como ejercicio de libertad trascendental, y por su posible interferencia con las realidades intelectuales corpóreas, a saber, el ser humano.

En la comparación de la extensión de las distintas partes, podríamos decir que este texto aborda principalmente el problema de la acción humana falible, capaz de errar y de original desorden y debilidad donde debería existir rectitud. Tales dificultades en el correcto actuar es signo no tanto de una naturaleza corrompida, sino sobre todo de una naturaleza cuya armonía debida se ha visto afectada por el pecado original. Así, las distintas versiones del desorden entre conocer, querer y sentir darán origen a esos actos desordenados y sus efectos, al igual que al acrisolamiento de hábitos que impiden y obstaculizan el desarrollo y crecimiento de la persona humana. En este sentido, la ordenación de las cuestiones siguiendo el esquema que aporta Guarienti en su Introducción a la edición crítica Leonina (que articula el texto en el mal en general y el mal particular, o pecado, en sí mismo, en sus causas y tipos) y traducido para la edición castellana (cf. p. 17) por E. Téllez, lejos de dejar fuera la cuestión del libre arbitrio, la debe incluir bien centralmente como “condición indispensable de todo acto humano, y consecuentemente, como raíz” (p. 19) de la introducción del mal en el mundo a través del actuar desordenado del hombre.

La psicología tomista se encuentra detrás de estas cuestiones. Si bien su lugar más sistemático se debe encontrar en la *Summa Theologiae* (en particular la *Secunda Pars*, o siguiendo el hilo del comentario a la *Ethica* aristotélica), donde se relaciona la acción humana y el acto voluntario con el fin debido, y se considera a las virtudes como estabilizadores del obrar o los medios del empoderamiento del ser humano respecto de su dotación natural para lograr el cumplimiento de su propio fin; las *Cuestiones disputadas* permiten iluminarse lo expresado en la *Summa* aportando mayor viveza en las discusiones y argumentaciones, al expresar mejor la forma dialógica del ejercicio universitario, en este caso, referidos a los actos y hábitos que distorsionan la rectitud debida de dicho obrar moral e introducen el mal en el mundo.

Recuperar los textos del Aquinate, pese a que en algunos casos hay que superar las diferencias de niveles de exposición en comparación con el modo de hacer filosofía y teología hoy, puede ser interesante por la centralidad de la noción de acto y hábito que aporta, y que explica el modo como las distintas fuerzas o potencias anímicas se ponen en juego para realizar la propia acción.

Esta segunda edición, revisada con detenimiento por parte de su autor, Ezequiel Téllez, especialista en la edición y estudio del pensamiento tomista y Miembro fundador de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino en México, permitirá enriquecer la lectura actualizada de la psicología de Santo Tomás como medio para comprender en todas sus dimensiones, incluso en sus aparentes aporías –resuenan las palabras del apóstol San Pablo que expresan esa íntima y común experiencia de que “no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”–, la acción humana con toda su complejidad, medio desde el que y con el que el ser humano da figura propia a su realidad personal.

M^a Idoya Zorroza

Francisco LEÓN FLORIDO, Fernando RODAMILANS RAMOS, *El problema de la resurrección y la vida futura en la teología del siglo XIV*. Madrid – Porto, Editorial Sínderesis (Biblioteca de Humanidades *Salmanticensis*, 4. Serie Filosofía), 2016, 22 x 14 cm, 266 pp., ISBN: 978-84-16262-25-0.

La publicación de la obra *El problema de la resurrección y la vida futura en la teología del siglo XIV*. (Gonzalo Hispano, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Roberto Holcot), ha corrido a cargo de la editorial Sínderesis. dentro de la colección Biblioteca de Humanidades Salmanticensis, que se centra en las obras de pensamiento de la Edad Media y la Escolástica premoderna y moderna. En ella se ha publicado ya otro libro de los mismos autores con una estructura similar: *Las herejías académicas en la Edad Media. Lista de errores en las universidades de Paris y Oxford (1210-1347)*.

Los autores son Francisco León Florido -profesor titular en el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, y autor de títulos como: *La filosofía del siglo XIV. Textos esenciales*, 2013, *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*, 2014, y Fernando Rodamilans Ramos, investigador en el Departamento de Historia Medieval de la Universidad Complutense de Madrid, y autor de diversos trabajos en revistas científicas como: “Herejías en la Península Ibérica hasta el siglo XI”, 2011 y “Síntesis del apocalipticismo, mesianismo y milenarismo medievales. Su proyección hasta Pedro Fernández de Quirós”, 2011. El texto presenta el análisis lógico y racional que llevan a cabo los teólogos del siglo XIV de una de las verdades fundamentales del cristianismo: la resurrección.

El libro, consta de una introducción y tres capítulos. La *Introducción* tiene una longitud de 40 páginas y en ella se introduce al lector en el contexto filosófico en que tiene lugar el debate sobre la Resurrección y la vida futura. Es todo un acierto dedicar tan amplio espacio a un texto estructurado, a su vez, en diferentes apartados: *¿Habrá una resurrección general en el futuro?*, *La resurrección del mismo hombre en cuerpo y alma*, *La recompensa en el cielo: la visión beatífica*, pues garantiza una mejor aprehensión del contenido de las traducciones.

¿Habrá una resurrección general en el futuro? Francisco León Florido, autor del prólogo, se centra aquí en ilustrar el modo en que se lleva a cabo la recepción del pensamiento aristotélico en Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham, Duns Escoto, Holcot y Gonzalo Hispano. Compara y confronta a estos pensadores para mostrar los puntos comunes y divergentes que manifiestan a la hora de apropiarse e integrar en su propio pensamiento la obra de Aristóteles, a fin de dar respuesta a las necesidades y retos que la cosmovisión medieval plantea.

La resurrección del mismo hombre en cuerpo y alma. En este apartado se exponen los cuatro grandes problemas a los que estos teólogos deberán enfrentarse en su intento por dar una explicación racional a la cuestión teológica de la resurrección. La pervivencia humana después de la muerte se aborda a partir de cuestiones como las relaciones entre alma y cuerpo, el retorno numérico de la misma cosa tras haber interrumpido su existencia, que el mismo compuesto humano no podría ser producido dos veces por unas causas naturales que están ligadas a un efecto singular, y que el principio metafísico de que la identidad del todo depende de la identidad de las partes.

La recompensa en el cielo: la visión beatífica. Con esta última parte de la Introducción, el lector tiene la sensación de haber ido recorriendo de un modo lineal la evolución no sólo de la problemática, sino del pensamiento de los autores, pues se comprueba los cambios operados en sus propios paradigmas.

Los tres capítulos que siguen a la Introducción recogen traducciones de una selección de textos que ilustran lo expuesto en la primera parte de la obra. En el primer capítulo, titulado *¿Habrá una resurrección general en el futuro?* (pp. 53-102), se aportan las traducciones de un texto de Dun Escoto: *Ordinatio IV*, dist. 43, q.2: *Si puede ser conocido por la razón natural que habrá una resurrección general del hombre en el futuro. Proposición III: El alma no permanecerá eternamente fuera de su compuesto*, y los textos de Roberto Hocot: *Quodlibet III*, q.3: *Si hecha la revelación de algún futuro contingente, éste sigue siendo contingente después de su revelación* y *Quodlibet III*, q. 8: *Si es necesario que haga una resurrección general en el futuro*.

En el segundo capítulo, titulado: *La resurrección del mismo hombre en cuerpo y alma* (pp. 103-164), se encuentran las traducciones de dos textos de Duns Escoto: *Ordinatio IV*, dist. 44, pars. 1, q. un.: *Sobre la resurrección del hombre completo en su*

verdadera naturaleza humana. Ordinatio IV, dist. 11, pars. 1, art. 2, q. 1: Si es pan se transforma en el cuerpo de Cristo en la Eucaristia.

En el tercer y último capítulo: La recompensa en el cielo: la visión beatífica (pp. 165-241). Se pueden leer cuatro textos: Cuestiones disputadas. Cuestión VII: Si la alabanza a Dios en el Cielo es más noble que el amor a Él en vida, Cuestiones disputadas según otra reportación. Cuestión III: Si el acto por el que se alaba a Dios mentalmente es el de la misma especie en un ángel y en un alma bienaventurada, de Gonzalo Hispano, la intervención de la Universidad de París en la polémica de la doctrina de Juan XXII sobre visión beatífica, a partir de diversas cartas recopiladas en el *Chartularium Universitatis Parisiensis* y, Tratado primero: sobre la ficticia revocación de Juan XXII, de Guillermo de Ockham.

La publicación de Francisco León Florido y Fernando Rodamilans Ramos pretende facilitar la comprensión de textos de ardua lectura, dado que la elaborada introducción, no exenta de complejidad, analiza en profundidad las cuestiones contenidas en los textos que la siguen.

El libro, manifiesta, de modo implícito, la voluntad de retomar una problemática trascendental para comprender no sólo una buena parte del pensamiento europeo hasta épocas recientes, sino buena parte de su Historia. Así mismo, pretende llevar la temática abordada al lugar en que se debatió en origen: la Universidad. En este sentido, convendría tener presente que la nítida separación que la contemporaneidad establece entre Filosofía y Teología no existe para períodos anteriores.

Su publicación tiene lugar, además, en un momento en que Europa se halla sumida en una crisis de valores de la que no pocos creen que es difícil salir. En este sentido, la publicación de una obra que evidencia que la continua reflexión, debate y confrontación de ideas ayudan a normalizar esta “crisis”, toda vez que comprobamos que la reflexión medieval forma parte de la cultura del pensamiento heredero del mundo greco-latino, a la par que tiende puentes con las preocupaciones de la sociedad contemporánea.

Estibaliz Montoro Montero

Bernardo PÉREZ ANDREO, *La sociedad del escándalo. Riesgo y oportunidad para la civilización*, Bilbao, Desclée De Brouwer (Col. Cristianismo y sociedad), 21,5 x 15 cm, 122 pp., 2016, ISBN: 978-84-330-2868-6.

Es de agradecer encontrar en los escaparates libros de teología que afronten la realidad que nos toca vivir. Muchas veces estamos acostumbrados a leer reflexiones, muy interesantes, pero que se colocan *ad intra* de nuestros principios fundamentales

(dogmáticos) o normativos o que resultan meta-teológicos. Sin negar la indudable fuente de perspectiva teológica necesaria para la puesta en práctica de los valores evangélicos, la verdad es que es muy grato encontrar ensayos teológicos que se acercan a la realidad a la que el Evangelio se presenta como espacio de humanidad y trascendencia, libros que se lanzan en su vertiente más apostólica, es decir, más enunciativa de los principios evangélicos del Reino de Dios. Esta circunstancia es especialmente de agradecer cuando las palabras salen de la pluma de un teólogo con una experiencia académica enraizada en la tradición franciscana, no en vano, el autor, Bernardo Pérez Andreo es profesor ordinario del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro agregado a la Pontificia Università Antonianum de Roma, encargada especialmente en la Universidad franciscana de la reflexión desde la Teología Fundamental. Desde una profunda óptica teológica franciscana que fundamenta la *forma mentis* en la *forma vitae* este profesor, laico, sabe “fundamentar” una reflexión práctica de la teología. Y lo hace mirando la sociedad actual, una sociedad que se define por el “escándalo”.

Leer una descripción como “sociedad del escándalo” podría llevarnos en principio a aventurar una lectura pesimista, pero ¿puede haber una teología pesimista? Sin embargo, las primeras setenta páginas así nos lo harían ver, especialmente si fuéramos hombres que leyéramos un análisis desde la sociología. Y el autor no ahorra epítetos para presentarnos una mirada en parte escatológica del futuro de una sociedad desbocada. Así se puede ver en el primer capítulo titulado *El mundo venidero* (pp. 19-41), en el que no faltan en el título de los epígrafes esta tonalidad con un guiño cinematográfico (“En el infierno de Rambo”, “La estrategia del caracol” y “Mas Mad Max”). Se trata de una sociedad que confunde, según el autor, el rumbo de la economía. “La sociedad que bien, que os impone el modelo capitalista, requiere crecimiento económico, creación de empleo y aumento de consumo para salir de su propia crisis. Los mismos grupos políticos que son críticos con el capitalismo no dejan de proponer medidas políticas y económicas que lo único que pueden conseguir es dar un poco más de aire a este moribundo que arrastra a la tumba al planeta con él. Hay que decirlo con total nitidez: no podemos llamar a esto economía” (p. 36). El autor toma una exégesis de la *Política* de Aristóteles para señalar los males del capitalismo. Ciertamente es que el filósofo griego no tenía en mente el concepto moderno del tiempo y su repercusión en la idea del interés, la condición financiera y el trabajo, lo que condiciona su análisis, pero no está de más recordar siempre el aspecto de la cuestión interior de la economía y sus derivaciones antropológico-morales.

Identificado el origen del mal escatológico vivido en el presente (“nuestro criminal modo de vida”, p. 41) como la del mundo sometido al “capitalismo consumista”, a diferencia del tiempo escatológico, existe una posibilidad de cambio, de revolución como la oportunidad de librarnos del abismo. Esto supone desmontar la “teología” del capitalismo, es decir la idea de globalización (cap. II. *Antiteodicea de la globalización*

posmoderna, pp. 43-57) que no es “sino la máscara final de un modelo social en el que se hibridan modernidad y capitalismo” (p. 43). Una teología que construye una religión a la medida de un hombre posmoderno, definida por la “ultimidad” del hombre “nihilificado, el hombre incapaz de construir un mundo, menos aún de pensarlo” (p. 57). Según el autor el siglo XXI reproduce las relaciones de desigualdad establecidas por el capitalismo en las que “la parte pequeña de la población que se apropia de los recursos, bienes y servicios es el 1% y la sociedad es el mundo entero, pues la globalización ha conseguido que la estructura de relación social que es el capitalismo se extienda al mundo entero” (p. 59). Desde esta idea parte el cap. III: *El capitalismo del siglo XXI* (pp. 59-98), para llegar a un crimen perfecto en el que el ser humano ha quedado disuelto. Pero, la desesperanza tiene un camino de esperanza pues a partir de la página 74 el autor nos muestra “La superación de la lógica perversa del capital” toda vez que “el fin del capitalismo coincide con su final”. El autor revisa varias versiones actualizadas del capitalismo (capitalismo reloaded): capicomunismo, ecocapitalismo, el ala izquierda del capitalismo, capitalismo clientelista... para terminar (cap. IV) *Entrando en crisis..., una vez más* (pp. 99-115). Una crisis (económica) que es una oportunidad en cuanto que nos hace “conscientes de la necesidad del cambio, de conversión, de transformación personal y social” (p. 107). La crisis en una era digital del escándalo, sigue razonando el autor, “es la muerte definitiva de la posmodernidad” (p. 112).

En el *Epílogo* (pp. 117-119) confiesa el autor su pesimismo entendido de forma constructiva: “Al parecer, el mundo se divide en optimistas, lo que creen que todo se arreglará, de una u otra forma, y pesimistas, lo que piensan que nada tiene arreglo, hagamos lo que hagamos. Son dos formas erróneas de plantear el problema. No se trata de que esto tenga o no arreglo, sino de cómo hacer para que se transforme. En las épocas de crisis profunda de las sociedades es cuando aflora lo mejor de ellas” (p. 117). Y como hemos dicho no se trata este de un ensayo apocalíptico o escatológico, sino de la voz desde el análisis de la sociedad de un modelo, como el autor expresa, profético. Es la voz de la teología profética. El profeta no es negativo es declarativo: “una especie de crítica social y humana, que pone ante los ojos de los hombres y los bienes para que sopesen y sea capaz de decidir” (p. 119). He aquí la mirada teológica abierta a la transformación personal y social, en un auténtico optimismo que nos lleva a “la revolución social en la transformación de las conciencias”, a la llamada para el atrevimiento a pensar: *¡Agere Aude!*

En fin una voz profética siempre es de agradecer. Importa menos la orientación bibliográfica y de autores que pasan por el ensayo. Si el lector quiere conocer el catálogo de lugares comunes anticapitalistas aquí tiene una pequeña nómina de autores que lo sostienen. Quizás una contrastación de ideas al modo escolástico no hubiera estado de más, pero claro entonces no sería un ensayo profético. Esto no empaña el esfuerzo y la

fuerza de la voz que se trasmite en la obra que con acierto ha publicado Desclée De Brouwer. Felicidades a ambos, al autor y a la editorial.

Manuel Lázaro Pulido

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, *Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido, y su crisis actual*, Porto – Madrid, Editorial Síndéresis – CEDEU (Colección Biblioteca de Humanidades *Salmanticensis*. Serie Pensamiento, 6), 22 x 14 cm, 270 pp., 2016 ISBN: 978-84-16262-28-1.

Editorial Síndéresis, en colaboración CEDEU – Centro de Estudios Universitarios, Centro adscrito a la Universidad Rey Juan Carlos (CEDEU-URJC), nos presentan una obra que representan un esfuerzo compartido por la construcción, difusión y transferencia del conocimiento. Aventuras del saber que es necesario reseñar hoy en día.

Este libro parte del problema identitario reactivado con la globalización y sus crisis, por lo que se ha vuelto a prestar atención al factor religioso. Como afirma su autor, dicho problema resulta más complejo y confuso por los *velos posmodernos* (v.g. *relativismo, corrección política, pensamiento débil*), y más aún en los *Estados Unidos de América* (EE.UU.), dificultándose así su urgente y necesaria revisión identitaria y solidaria a día de hoy.

El autor, Antonio Sánchez-Bayón, es un reconocido especialista en las relaciones entre derecho, política y religión, máxime en los EE.UU. Sánchez-Bayón es doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Teología por la Universidad de Murcia. Actualmente, es Profesor titular en Ciencias Sociales y Jurídicas y Coordinador de Investigación en CEDEU-URJC. Ha sido académico visitante en las universidades estadounidenses de Harvard, DePaul, Baylor, MHBu, etc. Sobre la materia cuenta con una amplia y premiada producción, destacando su trilogía *La Modernidad sin prejuicios* (Delta) o *Estado y religión de acuerdo con EE.UU.* (EAE); en la misma editorial (Síndéresis) y colección (Salmanticensis) que publica el libro que reseñamos, cabe citar su *Universidad, ciencia y religión en los EE.UU.*

Aterrizándose en la obra, la misma consta de la siguiente estructura y contenidos: son siete capítulos, con una media de dos o tres epígrafes cada uno, bastante equilibrados entre sí. El primer capítulo es una presentación, donde se plantean los problemas y retos de la idiosincrasia estadounidense, y las dificultades del proceso de Americanness o estadounidenseización tras la globalización y los velos posmodernos. El segundo capítulo aborda la cuestión metodológica del estudio, rindiéndose cuenta de los enfoques y técnicas empleadas. El capítulo tercero trata los fundamentos dogmáticos que aquí se reevalúan, como resulta el *trinomio mitopoiético* de la teología política, la religión civil y el

evangelismo social. El cuarto capítulo da a conocer la teología política estadounidense pacticia o *American Covenant Theology* (ACT) y su influjo en el tránsito estadounidense a la Modernidad y su Nuevo Régimen. El quinto capítulo ofrece un estudio de caso relativo a la *religión civil estadounidense* (ACR), dando buena cuenta de sus símbolos, ritos, creencias e instituciones. El sexto capítulo es el de las conclusiones, abordándose además la cuestión del *problema mitopoiético estadounidense*, más un corolario sobre la inteligencia religiosa. El capítulo séptimo compila las principales fuentes a consultar, si se desea profundizar en la materia.

La lectura de este libro ayuda a comprender la configuración idiosincrásica estadounidense y por qué la misma resulta prototípica por su capaz de integrar en su seno a múltiples comunidades de diversos orígenes. También por ser anterior al ideológico debate nacional decimonónico europeo (*modelo liberal-patriótico vs. étnico-cultural*), y al fortalecimiento del Estado-nación (con su hiperdesarrollo, extendiéndose por todas las esferas sociales). La configuración idiosincrásica estadounidense parte de los planteamientos de la teología moderna o *Teología política*, que frente a la tradicional, no se ocupa tanto de Dios y del más allá, sino de la religión y la organización del pueblo de Dios en el más acá, o sea, del impacto de la religión en la vida pública (sin el pretendido monopolio estatal). Para tratar todo lo planteado, el Dr. Sánchez-Bayón ofrece una evolución y evaluación de la materia, mediante un estudio interdisciplinario de base iuseclesiasticista y teológico-política, prestando especial atención a la expresión autóctona de *American Covenant Theology* (teología pactista estadounidense). Dicha expresión conduce a su vez a otras cuestiones relacionadas, como *American civil religion* (religión civil estadounidense) y *American gospel* (evangelismo social estadounidense), que a su vez conducen a *American manifest destiny* (destino manifiesto estadounidense) o *American self-righteousness* (autopercepción estadounidense con sobreestima, tendente a una superioridad moral, de mesianismo), et al. Para facilitar la comprensión de la materia, el Dr. Sánchez-Bayón ofrece un amplio elenco de evidencias, dando cuenta de las más destacadas hierofanías (v.g. toponimia, simbología, ritualística) y hierocracias (v.g. relaciones Iglesia-Estado, *Blue Laws* o Derecho dominical).

En definitiva, se recomienda la lectura de este libro, no sólo por su riqueza de contenidos, sino por su habilidad para hacer inteligible la idiosincrasia de un pueblo aún líder en Occidente, que hoy afronta el gran reto de su revisión identitaria y solidaria: ¿qué es ser estadounidense en la actualidad y cuál es su misión? La falta de respuesta solvente a la pregunta se evidencia en estos días en los candidatos a la Presidencia estadounidense, quienes parecen desconocer el legado de los padres fundadores y la lógica de su religión civil. Quizá deberían leer también este libro.

Víctor Talavera Cabrera

Francisco de VITORIA: *De actibus humanis / Sobre los actos humanos (In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 6-21)*, Introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento, Frommann-Holzboog, Politische Philosophie und Rechtslehre des Mittelalters und der Neuzeit, Texte und Untersuchungen, I, 8, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2015, 424 pp. ISBN: 978-37-728-2656-6

Con el presente libro, el Prof. Augusto Sarmiento, especialista en el pensamiento filosófico y teológico de la Escuela de Salamanca, continúa la labor anunciada y proyectada en aquel artículo suyo publicado en *Scripta Theologica*, del año 1980: “Lecturas inéditas de F. de Vitoria. Bases para la edición crítica”. En él señalaba que el mérito y las aportaciones de Francisco de Vitoria que atestiguan sus discípulos, requería y necesitaba de la edición de sus lecciones académicas para tener de manera integral el conjunto de su pensamiento en materia teológica, aunque lo que de él podemos tener sólo sea el pálido reflejo de los apuntes de sus alumnos, al no quedar aquel material que él pudo escribir con su propia mano, y con el que preparar la docencia que tanta fama le procuró. Los comentarios a la *Secunda Secundae* fueron editados en latín por el dominico Vicente Beltrán de Heredia en la primera mitad del siglo XX. Los comentarios a la *Prima Pars* están siendo trabajados por un equipo de investigación de la Universidad Pontificia de Salamanca, además de algunas ediciones fragmentarias de artículos o cuestiones aisladas.

El Prof. Sarmiento publicó en 2012 la primera parte de los comentarios vitorianos a la *Summa Theologiae* (I-II) de Santo Tomás cuando editó en edición bilingüe latino-castellana, acompañada de extensa Introducción y notas, el completo tratado *De beatitudine / Sobre la felicidad (In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 1-5)*, Introducción, edición y traducción de los manuscritos Ottoboniano Latino 1000 (fols. 1v-19v) y Vaticano Latino 4630 (fols. 2r-49v), Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2012, 463 págs). En este libro los continúa con las cuestiones relativas al acto humano, distribuidas entre las cuestiones 6 y 21 inclusive. Entre ellas hay importantes variaciones: hay artículos y cuestiones más desarrollados, al tiempo que otros, que a Vitoria le parecen muy claros en la exposición de Santo Tomás, sólo remite a la fuente comentada, o bien no considera Vitoria un tema nuclear, queriendo dedicar más tiempo a otras temáticas que ofrecen, en su situación epocal, una complicación añadida. También encontramos en las lecciones inevitables sustituciones cuando por enfermedad Vitoria tuvo que ausentarse de su obligación docente, imposibilitándole en los últimos años de su vida. De los cuatro manuscritos existentes, que toman nota de la docencia de Vitoria de esta parte en los dos periodos en que la imparte (cursos 1533-34 y 1541-42), el seleccionado como fuente principal, por ser el único académico, es el manuscrito Vaticano 1000; así como unas cuestiones aisladas del manuscrito guardado en El Escorial.

En él, tras considerar el fin último del hombre, el logro de la bienaventuranza, Vitoria examina el medio con el que lograrla: la acción humana o, por mejor decir, los actos específicamente humanos, aquellos realizados con conocimiento y voluntariedad, lo que los hace dignos de atención moral y, sobre todo, capaces de acertar o no acertar en qué sea una acción recta y correcta (raíz de su bondad o maldad moral).

Para estudiar la voluntariedad del acto humano, Vitoria –siguiendo al Aquinate– revisará la naturaleza, las formas y las causas que influyen en dicho acto, así como también las consecuencias y circunstancias anejas al acto y que de diverso modo afectan a su valoración. Para ello, hablar del acto humano supone atender a una realidad compleja, más allá de la dicotomía establecida en la modernidad entre interioridad y exterioridad, intención y acción, armonizando ambas dimensiones de la acción humana, y planteándolas en la unidad que debe guardar, y con el orden debido que será el que pueda ganar el fin propiamente humano de la felicidad.

Siendo así que el texto que nos queda no responde a un documento elaborado por el propio Vitoria, sino los apuntes académicos, sí advertimos en él la viveza y cercanía de Vitoria al exponer los argumentos, la aplicación a cuestiones vitales, y los giros que utiliza para captar la atención de sus oyentes.

El texto publicado, tras una Presentación (en castellano, alemán e inglés (V-XI), y una extensa Introducción (pp. XXIX-LXXII), propone las cuestiones y artículos (con la mención de las lecciones en que se impartieron) en que se estructura el texto, en texto enfrentado (latín castellano), y seguido del aparato de citas. En primer lugar se edita las cuestiones 6-21 del manuscrito Vaticano 1000; en segundo lugar las cuestiones 13-16 del manuscrito del Escorial P.III.28. El libro se cierra con un extenso apartado de Anexos donde se encuentran las referencias bibliográficas, índices, aparato crítico y elenco de siglas y abreviaturas.

Esperamos que pueda continuarse pronto la edición de las siguientes cuestiones de esta *Prima Secundae*, la cual contribuirá muy oportunamente a la fundamentación antropológica de las tesis mejor conocidas del pensamiento de Francisco de Vitoria.

M^a Idoya Zorroza

ANTON ALEXANDROVICH AFANASYEV (Moscú – Rusia, 1973). Investigador científico del Instituto Central de Economía y Matemática de la Academia Rusa de Ciencias, Profesor de Análisis de Negocios de la Universidad Nacional de Investigación Escuela Superior de Economía. Secretario del Consejo Editorial de la revista "Economía y Métodos Matemáticos" (Editorial "Nauka", Moscú, Rusia). Dirección: Oficina 404, Instituto Central de Economía y Matemática de la Academia Rusa de Ciencias, Nakhimovsky prospekt 47, 117418, Moscú, Rusia. Teléf.: (+7) 499 129 07 11. E-mail: aanton@cemi.rssi.ru

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS (Barcones, Soria – España, 1957). Catedrática de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca. Dirección: Universidad Pontificia de Salamanca. C/ Compañía, 5. 37002 Salamanca. Tfno 923 277100. Ext. 7040. E-mail: amandaluzro@upsa.es

SALVADOR ANTUÑANO ALEA (Ciudad de México – México, 1965). Profesor Titular de Humanidades de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid). Dirección: Facultad de Educación y Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria. Ctra. Pozuelo-Majadahonda km 1,800, 28223, Pozuelo de Alarcón, Madrid, España. Tfno.: (+34) 91 351 15 66. E-mail: s.antunano@ufv.es

JOANA ARAÚJO (Porto – Portugal, 1978). Vice-Presidente do Instituto de Bioética (IB) da Universidade Católica Portuguesa (UCP), Docente de Bioética da UCP, Coordenadora da área de investigação do IB, Secretária Executiva da Cátedra UNESCO de Bioética da UCP, Membro da Comissão de Ética da Escola Superior de Saúde de Viseu, Membro do Programa para a Responsabilidade na Investigação da Fundação de Ciência e Tecnologia, Membro da Comissão de Integridade Científica do Instituto Oswaldo Cruz (Rio de Janeiro, Brasil). Direção: Instituto de Bioética, Universidade Católica Portuguesa, Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto, Portugal. Tfno.: (+351) 226196216 ext 321. E-mail: jaraujo@porto.ucp.pt

VIRGINIA ASPE ARMELLA (Ciudad de México – México, 1952). Catedrática e Investigadora de tiempo completo de la Universidad Panamericana, Profesora Visitante en Columbia University. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II (México), Directora Editorial del Sello Novohispania. Directora del Seminario de Profesores de la Facultad de Filosofía de la UP. Seminario Novohispano de la Universidad Panamericana. Dirección: Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, calle Augusto Rodin 498, Benito Juárez, Insurgentes

- Mixcoac, 03920 Ciudad de México, CDMX, Tfno.: (+01) 55 54 82 16 00 ext. 5316. E-mail: vaspe@up.edu.mx
- JULIO CÉSAR BARRERA VÉLEZ (El Carmen de Bolívar – Colombia, 1964). Profesor Asociado Programa de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad de San Buenaventura. Regenta las cátedras de Filosofía Medieval, Cultura Actual y Pensamiento Franciscano y dicta Seminarios de la línea de investigación: *Lectura Contemporánea de Filósofos Medievales* (San Buenaventura, Duns Escoto, G. Ockham, San Agustín). Miembro del Grupo de Investigación “Devenir”. Director del *Semillero de Investigación Vestigium Venerabilis Inceptores*. Dirección: Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Programa de Filosofía, Universidad de San Buenaventura, Carrera 8 H No 172-20, Bogotá-Colombia, Edificio Fray. Pedro Simón. (057) PBX: 667 1090 Ext 215, 281 Fax: 677 3003. E-mail: jubarrera@usbbo.edu.co
- CARLOS A. CASANOVA GUERRA (Caracas – Venezuela, 1966). Profesor Titular de la Universidad Santo Tomás, Chile, Centro de Estudios Tomistas, Director de la International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein-Campus Chile (2011-2012), Notre Dame Fellow (2003-2005). Dirección: Ejército 146, Torre B, piso 7, Comuna de Santiago, Santiago de Chile. Tfno.: 56-2-24387489. E-mail: carlosacasanovag@gmail.com
- GENARA CASTILLO CÓRDOVA (Piura – Perú, 1961). Profesora Ordinaria Principal de Filosofía, Departamento de Humanidades de la Universidad de Piura. Dirección: Departamento de Humanidades, Universidad de Piura, Apartado Postal 353 Piura/Perú. E-mail: genara.castillo@udep.pe
- ORNELLA CATTAI (São Paulo – Brasil, 1989). Doctoranda en Lenguas y culturas de la Universidad de Córdoba. Dirección: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Córdoba. Plaza del Cardenal Salazar, 3. 14071 Córdoba (España). Tfno. (+34) 957 218 787. E-mail: z42catco@uco.es
- SAMUEL FERNANDO RODRIGUES DIMAS (Concelho de Cadaval, Distrito de Lisboa – Portugal, 1970). Professor auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Direção: Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023, Lisboa. E-mail: sdimas@fch.lisboa.ucp.pt
- GONZALO J. ESCUDERO MANZANO (Baracaldo – España, 1990). Licenciado en Historia (Universidad de Salamanca). Máster en Estudios Medievales (Universidad Complutense de Madrid). Doctorando en Historia y Arqueología - Línea Historia Medieval (Universidad Complutense de Madrid). E-mail: gonzasesc@ucm.es.
- JUAN PABLO ESPINOSA ARCE (Rancagua, VI Región – Chile, 1990). Licenciado en Educación, Profesor de Religión y Filosofía (Universidad Católica del Maule). Candidato a Magíster en Teología Fundamental (Pontificia Universidad Católica de Chile). Docente de Ética Centro de Formación Santo Tomás, Sede Rancagua. E-mail: jpespinosa@uc.cl
- JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA (Argentina – Mendoza, 1984). Profesor Asistente en la Universidad Católica Argentina, sede Mendoza (UCA). Investigador becario de Conicet. Investigador del CEFIM (Centro de estudios de Filosofía Medieval – Universidad Nacional de Cuyo, Facultad

- de Filosofía y Letras). Dirección: Mendoza, Capital, 5500. Tfno.: (+549) 2614 24 1188. Móvil: (+549) 2616 99 0638. E-mail: josefelipemendoza@hotmail.com
- ANTÓNIO BARTOLOMEU JÁCOMO FERREIRA (Viana do Castelo – Portugal, 1970). Docente e Investigador no Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa, Coordenador do Curso de Doutoramento em Bioética. Direção: Instituto de Bioética, Universidade Católica Portuguesa, Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto, Portugal. Tel.: (+351) 226196216 ext 142. E-mail: ajacomo@porto.ucp.pt
- ANGÉLICA GARCÍA-MANSO (Cáceres – España, 1981). Profesora Doctora del Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales, de las Lenguas y las Literaturas de la Universidad de Extremadura. Estancias de investigación en la Universidade Nova de Lisboa (Portugal) y en la Universidade de Lisboa (Portugal). Visita docente en la Sydansk Universitet (Odense, Dinamarca). Dirección: Facultad de Formación del Profesorado. Avda. de la Universidad, s/n. 10003 Cáceres. Teléfono: 927 25 70 49 (Extensión 57939). E-mail: angmanso@unex.es
- CARLOS COSTA GOMES (Porto – Portugal, 1964). Secretário de Direção e do Conselho Científico do Instituto de Bioética (IB) da Universidade Católica Portuguesa (UCP), Docente de Bioética da UCP, Investigador de Bioética do IB-UCP, Bolseiro Pós-Doc no âmbito do Projeto “NÓS” (Saber, Narrar e Ouvir) – Fundação Calouste Gulbenkian, Presidente da Comissão de Ética da Escola de Enfermagem da Cruz Vermelha (Oliveira de Azemeis – Portugal), Membro da Comissão de Ética da Escola Superior de Saúde Dr. Lopes Dias (Castelo Branco – Portugal), Diretor do Centro de Estudos de Bioética e da Revista Portuguesa de Bioética. Direção: Instituto de Bioética, Universidade Católica Portuguesa, Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto, Portugal. Tel.: (+351) 226196216 ext 142. E-mail: cgomes@porto.ucp.pt
- FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DÍEZ (Madrid – España, 1966). Profesor Titular de Historia, Universidad Francisco de Vitoria. Secretario del Foro Hispanoamericano Francisco de Vitoria y Coordinador del grupo estable de investigación sobre los fundamentos antropológicos de la historia, en la misma universidad. Dirección: Departamento de Formación Humanística, Universidad Francisco de Vitoria - Ctra. Pozuelo-Majadahonda km. 1.800 - 28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid - España) Tfno.: (+34) 913 510 303. E-mail: j.gomez.prof@ufv.es
- DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ (Madrid – España, 1976). Profesor de Doctrina social de la Iglesia, Antropología e Historia del Pensamiento político en la Universidad San Pablo CEU. Profesor de Teoría del Derecho en el Instituto Superior de Derecho y Economía (ISDE). Miembro del seminario de Historia de las Ideas Políticas de Don Dalmacio Negro Pavón. Director del programa radiofónico “Platón regresa a la Caverna”. Dirección: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación. Universidad CEU San Pablo Julián Romea 23 - 28003 Madrid (España). E-mail: dgonzalez@ceu.es
- JAIME MARTÍN GRADOS REGUERO (Cáceres – España, 1976). Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Sta. María de Guadalupe” (Centro patrocinado, UPSA) y del Instituto Teológico de Cáceres (Centro Afiliado, UPSA). Cronista oficial de Alcántara y miembro de la RAECO (Real Asociación de Cronistas Oficiales). Dirección: Casa de la Iglesia, c/ General Ezponda, 14. 10003 Cáceres (España). Teléf.: (+34) 927 627 338. E-mail: alfereszdesanpedro@yahoo.es

- MARK HANSEN (New York, NY – U.S.A., 1980). Executive Director de CODESPA AMÉRICA, Adjunct Professor, Integral Economic Development Program, Catholic University of America. Dirección: Graduate Programs in Integral Economic Development. McMahon Hall - Room 307 The Catholic University of America. Tfno.: (202) 763-1677. E-mail: hansen@cua.edu
- MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona – España, 1970). Profesor Titular de CEDEU – Centro de Estudios Universitarios (Centro adscrito a la Universidad Rey Juan Carlos), Madrid, España. 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), Cáceres, España. Profesor Investigador Asociado de la Universidad Bernardo O’Higgins, Santiago, Chile. Profesor auxiliar convidado de la Facultad de Teología – Centro Regional de Porto e Investigador integrado del Centro de Estudios de Filosofía, Universidade Católica Portuguesa. 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
- BERENISSE LEAL ORTIZ (Monterrey – México, 1981). Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra. Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Nuevo León. Dirección: Marchant Pereira 2950, dpto. 1107, 7770222, Santiago, Chile. Tfno.: (+569) 51 308 960. E-mail: berenisse.leal@gmail.com
- MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA ORTEGA (Málaga – España, 1943). Profesor Emérito de Economía. Miembro correspondiente de la Real Academia Española de Ciencias Económicas y Financieras. Echegaray 4 29015 Málaga (+34) 952 213 703. E-mail: mamechevarría@gmail.com
- CEFERINO P.D. MUÑOZ (Mendoza – Argentina, 1981). Doctor en Filosofía. Investigador del CONICET. Director de la revista *Scripta Mediaevalia*. Miembro del Centro de Estudios Filosóficos Medievales. Profesor Adjunto a Cargo de la cátedra de Ética en la Universidad de Mendoza. Docente de Posgrado en diversas Universidades. Dirección: Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH. Correo electrónico: ceferino.munoz@um.edu.ar
- AGUSTÍN ORTEGA CABRERA (Las Palmas de Gran Canaria - España, 1972). Profesor de Ciencias Sociales y Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador Sede Ibarra (PUCE-SI). Dirección: Av. Jorge Guzmán Rueda y Av. Aurelio Espinosa Pólit. ciudadela “La Victoria”. Tfno: (593-06) 2615 500, 2615-631. E-mail: agustinortega1972@yahoo.es
- ÁLVARO PERPERE VIÑUALES (Buenos Aires – Argentina, 1976). Profesor en la Facultad de Ciencias Económicas de la Pontificia Universidad Católica Argentina, y Profesor en la Universidad de Buenos Aires. Dirección: Alicia Moreau de Justo 1400 4to piso (C1107 AFD) Buenos Aires, Argentina, Teléfono: 0054-11-43490200- ext. 1234; E-mail: aperpere@uca.edu.ar

- ALEKSANDR POGONIAILO (San Petersburgo – Rusia, 1944), Profesor Titular del Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Estatal de San Petersburgo (Rusia). Dirección: Instituto de Filosofía, Mendeleevskaya línea 5, San Petersburgo, Rusia. Tfno.: 8 (812) 328-94-21. E-mail: apogoniailo@gmail.com.
- LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ (Granada, – España 1964). Profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid). Dirección: Universidad Francisco de Vitoria, Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km. 1.800, 28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid, España). Teléfono: (+34) 91 351 03 03. E-mail: leopoldojose.prieto@profesores.uvf.es
- TAMARA SAETEROS PÉREZ (Guayaquil – Ecuador, 1986). Doctora en Filosofía Contemporánea y Estudios clásicos por la Universidad de Barcelona. Docente investigadora de medio tiempo en la Fundación Universitaria Cervantina san Agustín, donde ha liderado el proyecto: “Estudio del comentario agustiniano a la Primera Epístola de san Juan y sus influencias patristicas”. Dirección: Calle 77, 11-63, Bogotá (Colombia). Tfno.: (+571) 212 0515. E-mail: tamara.sae-teros@gmail.com
- ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN (Madrid – España, 1978). Prof. Titular CC.SS. y Jurídicas y Coord. Investigación en CEDEU-URJC e ISCE-URJC. Prof. Investigador Asoc. Univ. Bernardo OHiggins (Chile). Autoridad Internacional VIAF. Ha realizado en el seno de GiDECoG, con el apoyo de IsPE/ISCE-URJC, LAS-Baylor, ELLSP-DePaul, EAE, Dpto. Historia del Derecho-UNED.
- GERMÁN R. SCALZO MOLINA (Corral de Bustos – Argentina, 1980). Profesor investigador en la Escuela de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Panamericana, Campus México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México y director de ALENE, Asociación Latinoamericana de Ética, Negocios y Economía. Dirección: Augusto Rodin No. 498, 03920, Del. Benito Juárez, Ciudad de México. Tfno.: +52 (55) 5482 1600 ext. 5010. E-mail: gscalzo@up.edu.mx
- JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER (Millena – Alicante-, 1961). Profesor Titular de Antropología del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Visiting Profesor de Notre Dame University (USA), Strathmore University (Kenya), Profesor visitante de la Universidad Panamericana (México), del Itsmo (Guatemala), de La Sabana (Colombia), de los Hemisferios (Ecuador), de Piura (Perú), de Los Andes (Chile) y de la Austral (Argentina). Dirección: Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra, Edificio Bibliotecas, Campus Universitario s.n., 31600 Pamplona, España. Tfno.: (+34) 948 42 56 00 ext. 802932. E-mail: jfselles@unav.es
- EDDISSON ROLANDO VALIENTE FANDIÑO (Bogotá – Colombia, 1992). Auxiliar de Investigación en el Semillero de Investigación: *Vestigium Venerabilis Inceptores*. Dirección: Carrera 8 H No 172-20, Bogotá-Colombia, Edificio Fray. Pedro Simón. (057) PBX: 667 1090 Ext 215, 281 Fax: 677. E-mail: eddissonvf@hotmail.com.
- MARÍA DEL SOL ROMANO MORA (Puebla – México, 1980). Doctora en Filosofía por la Université Catholique de Lyon y a Universidad de Navarra. Investigadora postdoctoral en la Université Catholique de Lyon y miembro de la Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil.

Actualmente es investigadora postdoctoral (investigadora colaboradora) en el Centro de Filosofía – CEFi de la Universidade Católica Portuguesa. Dirección: Blvd. 14 sur 3308, Anzures, 72530 Puebla, Pue. México. Tfno.: (+52) 222 899 83 29. E-mail: msromano.09@gmail.com

PIOTRO ROSZAK (Toruń – Polonia, 1978). Profesor adjunto de teología fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad Nicolás Copérnico en Toruń, Polonia; profesor asociado de la Universidad de Navarra en Pamplona, España; vicedecano de la facultad; miembro de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Dirección: Faculty of Theology NCU. Gagarina, 37. 87-100 Torun (Poland). E-mail: piotroszak@umk.pl

VÍCTOR ZORRILLA GARZA (Monterrey – México, 1981). Profesor Titular de Filosofía, Universidad de Monterrey. Dirección: Departamento de Humanidades, Universidad de Monterrey, Av. Ignacio Morones Prieto 4500 Pte., San Pedro Garza García, Nuevo León, 66238 México. Tfno.: (+52) 81 8215 1417. E-mail: victorzorillagarza@gmail.com

M^a IDOYA ZORROZA HUARTE (Pamplona – España, 1970). Profesora Titular (ANECA), 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, Univesidad de Navarra, Edificio Bibliotecas, Campus Univesitario s.n., 31600 Pamplona, España. Tfno.: (+34) 948 42 56 00 ext. 802932. E-mail: izorroza@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 Annu. 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 Ramón Llull. Barcelona.

Ars et Sapientia. Asociación de Amigos de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Cáceres.

Asidonense. Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense de la diócesis de Asidonia-Jerez. Jerez de la Frontera (Cádiz).

Auriensia. Instituto Teológico “Divino Maestro” de Ourense. 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.
- Δαιμον.* *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.* Pontificia 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 Teología.* Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona.
- Revista de Espiritualidad.* PP. Carmelitas Descalzos. Madrid.
- Revista de Estudios Extremeños.* Centro de estudios extremeños. Departamento de publicaciones de la excelentísima Diputación provincial. Badajoz.
- Revista Española de Filosofía Medieval.* SOFIME: Sociedad de Filosofía Medieval y Universidad de Zaragoza. Zaragoza.
- Revista Española de Teología.* Facultad de Teología San Dámaso. Madrid.
- Revista Iberoamericana de Teología.* Universidad Iberoamericana. México D.F. (México).
- Revista jurídica.* Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- Revista Jurídica de Castilla-La Mancha.* Universidad de Castilla-La Mancha.
- Revista Portuguesa de Filosofia.* Faculdade de Filosofia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).
- Revista Silva.* Departamento de Filología Hispánica y Clásica. Facultad de Filología Hispánica y Clásica. Universidad de León. León.

- Revista Theologica Xaveriana*. Pontificia Universidad Xaveriana. Bogotá (Colombia).
- Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*. Facoltà Teologica dell'emilie-Romagna. Bologna (Italia).
- Salmanticensis*. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.
- San Juan de la Cruz*. PP. Carmelitas Descalzos de Andalucía. Granada.
- Scientia et fides*. Facultad de Teología de la Universidad Nicolás Copérnico, Toruń (Polonia).
- Scintilla. Revista de filosofía e mística medieval*. Facultad de Filosofía São Boaventura. Centro Universitário Franciscano do Paraná. Curitiba PR (Brasil)
- Scripta Fulgentina*. Instituto Teológico "San Fulgencio" de Murcia. Murcia.
- Scripta Medievalia*. CEFIM, Centro de Estudios Filosóficos Medievales. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza (Argentina).
- Scripta Theologica*. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- Selecciones de franciscanismo*. Orden de Hermanos Menores. Valencia.
- Selecciones de Teología*. Instituto de Teología Fundamental. Facultad de Teología de Catalunya. San Cugat del Vallès (Barcelona).
- Studi Ecumenici*. Istituto Studi Ecumenici O.F.M. Venezia (Italia).
- Studia Cordubensia: revista de Teología y Ciencias Religiosas de los centros académicos de la Diócesis de Córdoba*. Diócesis de Córdoba. Córdoba.
- Studia Lulliana*. Maiorensis Schola Lullistica. Palma de Mallorca.
- Studia Moralia*. Accademia Alfonsiana. Roma (Italia).
- Studia Patavina*. Facoltà teologica del Triveneto y Università di Padova. Padova (Italia).
- Studia Poliana*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- Studia Silensia*. Abadía Santo Domingo de Silos. Burgos.
- Studium*. Convento de San Pedro Mártir de Madrid, Institutos Pontificios de Filosofía y Teología "Santo Tomás". Madrid.
- Studium Legionense*. Centro Superior de Estudios Teológicos, Seminario Mayor de León. León.
- Temes d'avui. Revista de Teologia i Qüestions Actuals*. Associació Cultural Temes d'Avui. Barcelona.
- Teologia*. Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale. Milano (Italia).
- Theologica*. Faculdade de Teologia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).
- Toletana. Cuestiones de teología e historia*. Instituto Teológico san Ildefonso. Toledo.
- Trinitarium*. Trinitarios españoles. Córdoba.
- Verdad y Vida*. Orden de Hermanos Menores. Madrid.
- Veritas. Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul*. Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre (Brasil).

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres (Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca), la Universidad de Extremadura y la Editorial Sindéresis

POLÍTICAS DE LA EDITORIAL

ENFOQUE Y ALCANCE

Cauriensia es una revista de periodicidad anual de estudios e investigación en el área de las Ciencias Eclesiásticas (humanidades, filosofía y teología) impartidas en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres, Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiásticos de carácter universal se le suman aquellos propios de la realidad religiosa de la región extremeña, la vida diocesana y del propio Instituto al ser la revista su órgano de expresión cultural y científica.

La publicación se compone de diversas secciones que son las siguientes: Estudios: Artículos de investigación de alto rigor científico dotados de un sólido aparato conceptual y crítico. Notas y Comentarios: Artículos que sin detrimento del rigor científico de los estudios expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal o estudios breves. Documentos: Presentación de documentos escritos o ediciones críticas. Acontecimiento e In Memoriam: En este apartado se realizarán las crónicas de acontecimientos importantes en la vida intelectual de la Institución (por ejemplo, Inauguración del curso o la Semana de Encuentro Teológico), acontecimientos de interés en alguna de nuestras secciones que haya organizado la Diócesis (Centenarios, Semana fe-cultura...), seminarios y cursos organizados por la Universidad de Extremadura o en los que hayan participado los profesores del Instituto... Del mismo modo es un lugar para dedicar algunas palabras por la desaparición de aquellas personas que por su cercanía o notoriedad sean dignos de ello, en artículos que lleven por nombre "In memoriam". Bibliografía: En esta sección aparecen reseñas y la lista de libros recibidos en la Biblioteca que no hayan sido analizados. La reseña o recensión consiste en el examen crítico de una obra y tendrá una extensión variable dependiendo de la importancia de los escritos y de los libros a reseñar.

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

PROCESO DE EVALUACIÓN POR PARES

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.

Los envíos se realizarán bien mediante la plataforma OJS, bien por mail a: publicaciones@diocesiscoriacaceres.es

POLÍTICA DE ACCESO ABIERTO

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento.

INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES / INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS

La publicación se compone de diversas secciones que son las siguientes:

- Estudios: Artículos de investigación de alto rigor científico dotados de un sólido aparato conceptual y crítico.
- Notas y Comentarios: Artículos que sin detrimento del rigor científico de los estudios expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal o estudios breves.
- Documentos: Presentación de documentos escritos o ediciones críticas.
- Acontecimiento e In Memoriam: En este apartado se realizarán las crónicas de acontecimientos importantes en la vida intelectual de la Institución (por ejemplo,

Inauguración del curso o la Semana de Encuentro Teológico), acontecimientos de interés en alguna de nuestras secciones que haya organizado la Diócesis (Centenarios, Semana fe-cultu-ra...), 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:

1. 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) o a través del proceso de OJS, en formato Word.
4. Los artículos tendrán en cuenta como referencia una extensión variable entre los siguientes valores: ni 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 2000 palabras.
5. 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.

6. El resumen ha de reflejar los objetivos, metodología y conclusiones, omitiendo las abreviaturas, fórmulas o referencias bibliográficas. Debe oscilar entre 100 y 175 palabras y ser presentado también en inglés. A continuación hay que anotar las palabras clave, entre 4 y 8, empleando algún tesoro especializado; han de presentarse por orden alfabético y traducirse al inglés.

2. Normas de estilo

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 recomienda incluir un apartado de *Agradecimientos* para aquellos casos que precisen declaración explícita de la fuente de financiación.
2. En reunión mantenida en 2016, y puesto que la revista acepta trabajos de diversas áreas de conocimiento que están presentes en las Ciencias Eclesiásticas, se ha decidido mudar la norma ISO por el Manual de Estilo de Chicago (*Chicago Manual of Style*) que en su 16 edición mantiene dos sistemas: (1) notas y bibliografía y (2) autor-fecha. Elegir una de las dos depende con frecuencia del sujeto de estudio o la materia y la naturaleza de las fuentes citadas. Cada sistema es favorecido por un grupo determinado de áreas de conocimiento.
3. El sistema de notas y bibliografía es el preferido por su utilidad y adaptación a la metodología en humanidades, incluyendo teología y ciencias de las religiones, filosofía, literatura, historia y artes. Este estilo presenta información bibliográfica en notas y una bibliografía siguiendo las normas.
4. El sistema de autor-fecha ha sido utilizado en las ciencias naturales y ciencias sociales. en este sistema, las fuentes se citan de forma breve en el texto, frecuentemente entre paréntesis, mencionando el autor y la fecha de publicación. Las citas cortas se amplían en una lista de referencias, donde se proporciona la información bibliográfica completa. Para ampliar ejemplos se pueden ver los capítulos 14 y 15 de la 16 edición de *The Chicago Manual of Style*. Pueden verse los ejemplos de citación de ambos sistemas en la página web *The Chicago*

Manual of Style: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

CRITERIOS DE CALIDAD

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 Síndéresis 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.

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 *Cauriensia* 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 «Comunicar» 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 *Cauriensia* 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 deberán de guardar el anonimato de forma minuciosa.
- 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.

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. Este mismo sistema incluye un corrector de estilos.

DIRECCIÓN POSTAL, E- MAIL Y WEB DE LA REVISTA

Casa de la Iglesia
c/ General Ezponda, 14
10003 – Cáceres

España

publicaciones@diocesiscoriacaceres.es

<http://cauriensia.es/index.php/cauriensia/index>

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

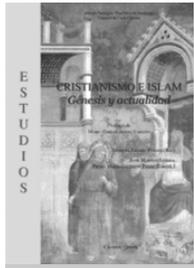
La Serie Estudios lleva a cabo publicaciones propias de las Ciencias Eclesiásticas, especialmente en el campo filosófico-teológico, cuyo sello fundamental es garantizar la calidad formal y material y garantizar la homogeneidad de los libros publicados. Con frecuencia la Serie Estudios publica la parte 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



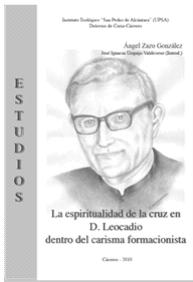
3. MANUEL LÁZARO PULIDO (Ed.), JOSÉ MORENO LOSADA Y PEDRO MARÍA GRIJALBO PÉREZ (Coords.), *Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad*, 2009, 17 x 24 cm., 290 pp. P.V.P.: 15 € ISBN: 978-84-936987-0-6



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 €



6. ÁNGEL ZAZO GONZÁLEZ, IGNACIO URQUIJO VALDIVIELSO (INTROD.), *La espiritualidad de la cruz en D. Leocadio dentro del carisma formacionista*, 2010, 17 x 24 cm., 148 pp. P.V.P.: 10 € ISBN: 978-84-936987-3-7



7. ROBERTO HOFMEISTER PICH - MANUEL LÁZARO PULIDO - ALFREDO SANTIAGO CULLETON (EDS.), *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas - Ideias sem fronteiras nos limites das ideias*. Scholastica Colonialis: Status quaestionis, 2012, 17 x 24 cm; 336 pp. P.V.P.: 15 € ISBN: 978-84-936987-5-1



8. MANUEL LÁZARO PULIDO - JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS - ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (EDS.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*, 2013, 17 x 24 cm; 295 pp. P.V.P.: 15 € ISBN: 978-84-936987-7-5



9. ORTI Y BELMONTE, MIGUEL A.; FUENTES NOGALES, M^a DEL C. (ANEXO); CORRALES GAITÁN, ALONSO J. R. (PROL.). *Episcopologio Cauriense*, 2014, 17 x 24 cm; 410 pp. P.V.P.: 15 € ISBN: 978-84-936987-6-8



10. JOSÉ FÉLIX ÁLVAREZ ALONSO, *Cinco homilias, 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 dio-cesanas, materiales... Dirigida por el prof. Miguel Ángel Morán Manzano. Las obras son revisadas por profesores del Claustro del Instituto Teológico para su aprobación.



1. FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al Ministerio Episcopal de Monseñor D. Ciriaco Benavente Mateos en la diócesis de Coria-Cáceres (22 de marzo de 1992 a 16 de octubre de 2006)*, 2007, 15'5 x 21'5 cm., 474 pp.
P.V.P.: 15 € (agotado)



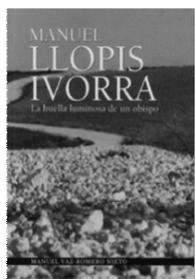
2. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, "*¿Qué bien! ¿qué bien!*". *Biografía de D. Honorio*, 2008, 15 x 21 cm., 151 pp.;
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-923489-2-3



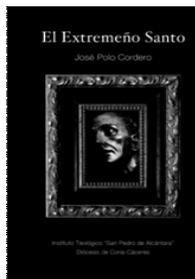
3. MANUEL VAZ-ROMERO NIETO, *Colegio Diocesano José Luis Cotallo de Cáceres. Una trayectoria viva*, 2008, 15,5 x 21,5 cm., 158 pp.;
P.V.P.: 6 €
ISBN: 978-84-923489-6-1



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



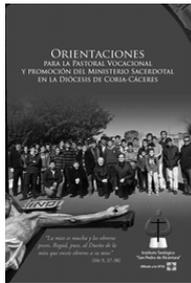
6. JOSÉ POLO CORDERO, *El extremeño santo*, 2010, 15,5 x 21,5 cm., 161 pp.
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-936987-1-3



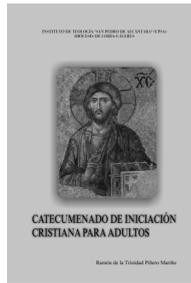
7. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Apuntes históricos sobre el licenciado don Sancho de Figueroa y Ocano: fundador de la Cofradía de Nuestra Señora de la Montaña, patrona de la ciudad de Cáceres*, 2012, 15 x 21 cm., 74 pp.
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-936987-8-2



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



9. RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO, *Catecumenado de Iniciación Cristiana para Adultos*, 2014, 15 x 21,5 cm., 236 pp.
P.V.P.: 10 €
ISBN: 978-84-941667-4-7

1.3. SERIE PERSONA, FAMILIA Y VIDA

Cuadernillos de estudios sobre el desarrollo integral de la persona, que combinan profundización y divulgación. El director de la Serie es el prof. Ramón de la Trinidad Piñero Mariño.



1. CENTRO DE ORIENTACIÓN FAMILIAR (COF), Centro de Orientación Familiar (COF). *Memoria de actividades. Primer año de funcionamiento*, 2008, 21,5 x 15,5 cm., 36 pp.
P.V.P.: 3 €
ISBN: 978-84-923489-5-4



2. JOSÉ MARÍA MORA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista*, 2009, 21,5 x 15,5 cm., 49 pp.
P.V.P.: 3 €
ISBN: 978-84-923489-8-5

1.4. SERIE PATRIMONIO

El rico caudal artístico y patrimonial de la Iglesia de Coria-Cáceres es una de las expresiones que mejor recoge la profunda raíz cristiana del pueblo extremeño. La serie dirigida por el profesor de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura D. Florencio-Javier García Mogollón y la colaboración de la Delegación Episcopal de Patrimonio Cultural quiere ser un cauce de difusión de esta riqueza a partir de estudios sobre el mismo, catálogos de exposiciones...



1. FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN, *Viaje artístico por los pueblos de la Sierra de Gata (Cáceres)*, 2009, 17x24 cm., 587 pp.
P.V.P.: 20 €
ISBN: 978-84-611-5384-8

1.4. SERIE MATERIALES PEDAGÓGICOS

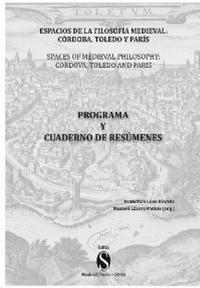
La elaboración de materiales pedagógicos por parte del profesorado y de la calendarización de su actividad académica es parte integral del desarrollo intelectual y pastoral de la Diócesis de Coria-Cáceres y del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara". En esta Colección pretendemos ir incorporando un elenco de materiales que sean de utilidad por su divulgación en algunos casos, y por sus sistematicidad en otros de la labor académica desarrollada en la diócesis...



1. MIGUEL ÁNGEL MORÁN MANZANO (ed.), *Guía Académica. Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara"*, 2013, 15x21 cm., 118 pp.
P.V.P.: 5 €
ISBN: 978-84-941667-0-9



2. MIGUEL ÁNGEL MORÁN MANZANO (ed.), *Guía académica, 2014-2015, 2014*, 15x21 cm, 186pp
PVP: 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
PVP: 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 (usar preferentemente).

EDITORIAL 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.

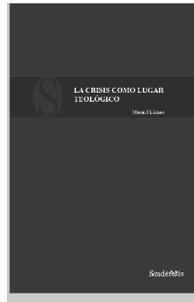
La *Editorial Sínderesis* está constituida de diversas colecciones. Cada una de ellas dirigida y coordinada por un profesional del área de prestigio y experiencia con la colaboración de un Consejo Académico Asesor formado por profesionales de reconocido prestigio y de carácter internacional de modo que se garantice el proceso de evaluación y selección de manuscritos.

1. COLECCIÓN ENSAYOS

Dir. Dra. M^a Idoya 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

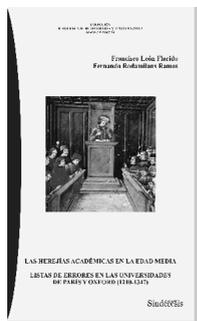


3. RICARDO CAMPA, *El perfil europeo de la cultura occidental*, 2015, 20 x 13 cm, 104 pp. P.V.P.: 7 € ISBN: 978-84-16262-02-1



4. RICARDO CAMPA, *La eventualidad y la inexorabilidad. El invierno de Gunter*, 2015, 20 x 13 cm, 92pp. P.V.P.: 7 € ISBN: 978-84-16262-09-0

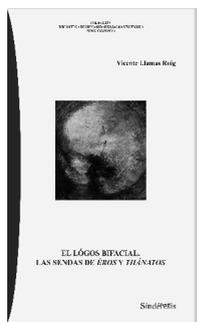
2. COLECCIÓN BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS
 Dir. Dr. José Luis Fuertes Herreros (Universidad de Salamanca)



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, 282pp. P.V.P.: 20 € ISBN: 978-84-16262-16-8 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.: 20 € ISBN: 978-84-16262-12-0 Serie Pensamiento



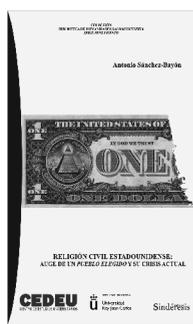
3. VICENTE LLAMAS ROIG, *El lógos bifacial. Las sendas de Eros y Thanatos* 2015, 22 x 14 cm, 338 pp. P.V.P.: 15 € ISBN: 978-84-16262-13-7 Serie Filosofía



4. FRANCISCO LEÓN FLORIDO y FERNANDO RODAMILANS RAMOS, *El problema de la resurrección y la vida futura en la teología del Siglo XIV* 2016, 23 x 14 cm, 416pp. P.V.P.: 20 € ISBN: 978-84-16262-19-9 Serie Filosofía



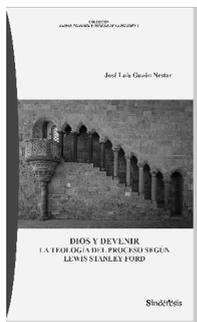
5. MANUEL LÁZARO PULIDO-FRANCISCO LEÓN FLORIDO-ISABEL BELTRÁ VILLASEÑOR, *El problema de la resurrección y la vida futura en la teología del Siglo XIV* 2016, 23 x 14 cm, 266pp. P.V.P.: 20 € ISBN: 978-84-16262-25-0 Serie Filosofía



6. ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, *Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido y su crisis actual* 2016, 22 x 14 cm, 290pp. P.V.P.: 20 € ISBN: 978-84-16262-28-1 Serie Pensamiento

3. COLECCIÓN KAIROS TEOLOGÍA Y CIENCIAS DE LA RELIGIÓN

Dir. Dr. José P. Angélico (Universidade Católica Portuguesa – Porto)

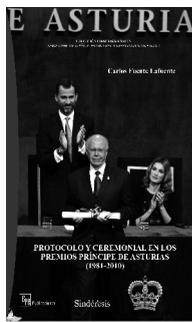


1. JOSÉ LUIS GUZÓN
NESTAR, *Dios y devenir la teología del proceso según Lewis Stanley Ford*
2016, 22 x 14 cm, 570pp.
P.V.P.: 20 €
ISBN: 978-84-16262-26-7

4. COLECCIÓN CIENCIAS SOCIALES. Serie Comunicación, Eventos y Relaciones Institucionales.



1. GLORIA CAMPOS GARCÍA DE QUEVEDO,
Eventos corporativos: puesta en escena, creatividad y espectáculo
2016, 22 x 14 cm, 364pp.
P.V.P.: 20 €
ISBN: 978-84-16262-17-5



2. CARLOS FUENTE LAFUENTE,
Protocolo y Ceremonial en los Premios Príncipe de Asturias (1981-2010)
2016, 22 x 14 cm, 416pp.
P.V.P.: 20 €
ISBN: 978-84-16262-18-2



3. GLORIA CAMPOS GARCÍA DE QUEVEDO,
La industria de las emociones casos prácticos de eventos corporativos
2016, 22 x 14 cm, 388pp.
P.V.P.: 20 €
ISBN: 978-84-16262-22-9

Editorial Sindéresis
c/ Venancio Martín, 45
28038 – Madrid – ESPAÑA
Télf.: + 34 678 026 998

e-mail: oscar@editorialsinderesis.com (usar preferentemente).