

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXIX
Julio-Diciembre 2023
Número 76

SUMARIO

PROLEGÓMENOS A UNA (INCIERTA) METAFÍSICA FUTURA

Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)
Presentación del monográfico. Prolegómenos a una (incierta) metafísica futura III-VI

SECCIÓN MONOGRÁFICA

Francisco León Florido
El problema de la Metafísica de Aristóteles en la antigüedad: una crisis prematura 443-460

Francisco Javier Rubio Hípola
La eudaimonía bonaventuriana como respuesta a la crisis metafísica de la ética moderna 461-482

Manuel Lázaro Pulido
La naturalización inmanente de la significatio y el declive de la metafísica 483-509

David Torrijos Castrillejo
Franz Brentano ante el ocaso de la metafísica: su concepción de la providencia 511-536

Ivan Macut
Metaphysik in der Lehre des kroatischen Philosophen Stjepan Zimmermann 537-556

Vicente Llamas Roig
*La diáspora metafísica: epígonos del *voóμevov* y fisionomía del Terror* 557-593

José Antonio García-Lorente
El ocaso de la metafísica en el siglo XXI: a partir de Aristóteles y Platón 595-618

SECCIÓN MISCELÁNEA

Gloria Silvana Elías
Afecto y autodeterminación para la comprensión de lo humano desde una hermenéutica escotista 619-635

Valentín Fernández Polanco
La Visión de André de Muralt sobre la influencia de la teología medieval en la evolución histórica del pensamiento metafísico 637-653

Pedro Riquelme Oliva
Transición de la Provincia Franciscana de Cartagena. Del Vaticano I al Vaticano II. 655-675

NOTAS Y COMENTARIOS

Lilía Irlanda Villegas Salas
Entrevista a Eleazar López Hernández. Relacionalidad y desafíos de la(s) teología(s) india(s) hoy 677-697

María de la Luz Poblete Corona
Santa Teresa de Los Andes. Introducción a sus Escritos. Una clave de lectura 699-705

BIBLIOGRAFÍA 707-752

LIBROS RECIBIDOS 753-754

ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXIX 755-758

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary. Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

LA NATURALIZACIÓN INMANENTE DE LA *SIGNIFICATIO* Y EL DECLIVE DE LA METAFÍSICA

THE IMMANENT NATURALISATION OF *SIGNIFICATIO* AND THE DECLINE OF METAPHYSICS

MANUEL LÁZARO PULIDO

Facultad de Derecho, UNIR, España
Escuela de Derecho, Universidad Bernardo O'Higgins, Chile
manuel.lazaro@unir.net
Orcid: 0000-0002-0064-5293
ResearchID: C-9492-2014

Recibido 10 de abril de 2023 / Aprobado 25 de abril de 2023

Resumen: En el presente artículo pretendemos mostrar cómo uno de los espacios de comprensión de la posición antimetafísica y de su declive es la inmanentización de la *significatio*. Para ello presentaremos algunos aspectos del proyecto antimetafísico, realizaremos una visión panorámica de la metafísica entendida como *significatio* que tiene su equivalencia escolástica en la teología de la imagen y concluiremos señalando a modo de apunte la ruptura con la mediación como un proceso de inmanentización de la significación metafísica como soporte de la imagen y su consecuencia para el declive de la metafísica.

Palabras clave: Metafísica; Significación; Protestantismo; Mediación; Ontología.

Abstract: In this paper, we intend to show how one of the spaces of understanding the anti-metaphysical position and its decline is the immanentization of the *significatio*. To do so, we will present some aspects of the anti-metaphysical project, we will make a panoramic view of metaphysics understood as *significatio*, which has its scholastic equivalence in the theology of the image, and we will conclude by pointing out the break with mediation as a process of immanentization of metaphysical signification as a support of the image and its consequence for the decline of metaphysics.

Keywords: Metaphysics; Signification; Protestantism; Mediation; Ontology.

Introducción

La metafísica, aparentemente, no está de moda, pero la metafísica no deja de ser reclamada. El siglo XX ha sido una centuria anti-metafísica¹ como un último estadio de la postmetafísica predicada por parte de la modernidad y como una reacción frente al idealismo. Pero lo curioso es que el proyecto anti-metafísico al final ha reclamado la metafísica o, por lo menos, una pregunta por el ente. Le pasó en un inicio a la fenomenología, surgida, en parte, en virtud de la pugna conceptual con la metafísica clásica y entendida a lo largo del tiempo, especialmente al final del siglo XX, como la escuela metafísica más característica del siglo anterior². Y le ha sucedido a la filosofía analítica que arrogándose una tradición anti-metafísica, se postula como la única herramienta filosófica que parte del análisis del lenguaje y es capaz de penetrar la metafísica como una sintáctica y un acercamiento lógico del ente. En definitiva, son dos aproximaciones contemporáneas que expresan los caminos de la filosofía continental y anglosajona.

En este sentido, la filosofía analítica —dejaremos la fenomenología para otros trabajos— se presenta de una forma más visible en una situación de entendimiento filosófico que fija su atención en la lógica interna del lenguaje, desarrollando esta investigación desde la tradición de pensamiento positivista y empirista. Y desde esta perspectiva se integra la metafísica o la ontología. Esta integración, que no es palpable en la primera generación y no es extensible a todas las aproximaciones analíticas —puesto que como en todas las escuelas existen diversas ópticas—, supone una posición donde la filosofía del lenguaje se presenta como una filosofía primera. Esta metafísica reducida a filosofía primera (metateoría) se propone como un acercamiento casi terapéutico o pedagógico. La filosofía analítica se presenta como una herramienta clave en la interpretación lógico-gramatical del lenguaje.

La “metafísica analítica” (designación de la literatura francesa) aparece como una teoría general del ser u ontología que solo puede darse en el marco de una teoría general de la proposición como espacio epistemológico³. La ontología (y en ello la metafísica reducida a ella) solo puede ser, así, funda-

¹ Rom Harré y José Miguel Sagüillo, *El movimiento anti-metafísico del siglo veinte* (Madrid: Akal, 2000).

² Jocelyn Benoist, “Dépassements de la métaphysique”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 129, n. 2 (2004): 167-180.

³ Peter F. Strawson, *Analyse et métaphysique. Une série de leçons données au Collège de France en mars 1985* (Problèmes et controverses) (Paris: Vrin, 1985), 48-49.

mental si es también formal⁴. La metafísica (reducida) se entendería como una ontología. En esta mirada convergente de ontología, epistemología y lenguaje se fundamenta la utilización terapéutica de los conceptos y los lenguajes deformantes. En este sentido, la metafísica, en tanto que filosofía primera revelada desde la estructura lingüística, implica una lectura analítica de la realidad ontológica categorial a partir de diferentes aproximaciones como las factualistas y naturalistas del realismo formal de Armstrong o las del realismo modal de Lewis. Para el primero, el objeto de estudio de la ontología en el análisis conceptual se ciñe, desde un realismo moderado, al “estado de las cosas”⁵. Para el segundo, los mundos posibles tienen entidad ontológica propia en su propia modalidad mundana⁶. Estas dos respuestas no son sino una de las diversas aproximaciones que tienen en común la relación entre el lenguaje, su estructura sintáctico-lógica y una semántica de los hechos. Subordinada a la aproximación diacrónica, la metafísica suma a la aproximación lingüística características propias del análisis intencional⁷.

El ser analizado analíticamente se encuentra delimitado en una reflexión lingüística sobre su cuestión ontológica. La metafísica analítica reflexiona sobre el ser en tanto que se pregunta cómo se dice el ser, puesto que del ser se habla con el lenguaje y de él se piensa de forma razonada lógicamente. Las raíces de esta forma de pensar el ser en el lenguaje descansan en una lectura categorial que tiene en las categorías de Aristóteles y su concepción predicativa de la proposición su raíz clásica, se trata de una posición que ha dominado la especulación lógico-lingüística en la historia occidental e influido en el constante y paulatino olvido metafísico referencial del lenguaje. Esta aproximación, como mucho, podrá abandonarse a una ontología y se encuentra, cada vez, más distante de la quiddidad que lo sustenta. La concepción funcional de la proposición aristotélica lleva a una caracterización propia de la ontología. Y el desarrollo de una ontología descansa en el análisis lógico-lingüístico de modo que el lenguaje no es expresión ontológica, sino que incluso es la determinación ontológica, en la medida en que la estructura lingüística limita los datos ontológicos. Los desarrollos lógicos medievales

⁴ Kevin Mulligan, “1. Métaphysique et ontologie”, en *Métaphysique et Ontologie*, dir. por P. Engel (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), 5-33.

⁵ David M. Armstrong, *A World of States of Affairs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁶ David K. Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 1986).

⁷ Sébastien Richard, “Introduction”, en *Analyse et ontologie: le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, ed. por Sébastien Richard (Paris: Vrin, 2010), 17.

realizarán un análisis categorial que en la lógica moderna se deriva por los parámetros de la *significatio*, la *appellatio* y la *suppositio*.

Bajo la influencia del *corpus* de Pedro Hispano especialmente el *Tractatus* (c. 1230), presente en los autores medievales junto a los trabajos de Guillermo de Shyreswood y Lamberto de Auxerre, se incorpora de forma definitiva un análisis del lenguaje de corte lingüístico-lógico que reduce el lenguaje a su capacidad demostrativa, a sus tópicos fundamentales —el nombre, el verbo, la oración, la proposición y sus relaciones—, sus relaciones lógicas —predicables, categorías (predicamentos), silogismo y la relación entre los tópicos —los lugares dialécticos y las falacias o lugares sofísticos—. El estudio de las propiedades de los términos, especialmente de la suposición supone una deriva hacia una mirada lingüística de significación, que avanza en la relación entre suposición y copulación a la teoría semántica.

No podemos negar, pues sería absurdo, la importancia que estos estudios tienen a la hora de avanzar en las relaciones quiditativas. Efectivamente, al abordar la propiedad de los términos se profundiza en la doctrina de la univocidad, la equivocidad, y la analogía aplicada a la relación entre términos y entes. La suposición (*suppositio*) no se entiende de manera unívoca. La tradición parisina comprende la suposición como una propiedad de los términos tomados por sí mismos. Por su parte, en la tradición oxoniense, la suposición es una propiedad de los términos que depende de su contexto en la proposición y su rango, es decir, el hecho de estar presentes. En el *Tractatus* de Pedro Hispano la suposición se entiende como la acepción de los términos sustantivos por algo. Y de las diferentes clases de (discreta, común, natural...), destaca la *suposición natural*, ya que viene referenciada a la significación que se entiende como la representación convencional de una cosa (*res*) por medio de una voz (*vox*).

Para el Pedro Hispano del *Tractatus*, la *suposición*, entendida como el “uso” de una palabra que significa algo, es la propiedad de los términos más importante y de ella depende la *significación*; la cópula, el término que se adjunta para la acepción de otro; la apelación, que es la acepción de los términos por la cosa existente; la restricción y la ampliación, que son modos complementarios de variar la suposición personal de un término. Esta distinción entre significación y suposición natural tuvo gran influencia en los siglos XIII y XIV. La cuestión reside en la significación de una palabra más allá del contexto en el que está inserto. Para los autores oxonienses, como Guillermo de Shyreswood o Roger Bacon, la suposición es una propiedad invariable y no contextual en la que los términos se imponen de forma originaria a los seres existentes. La suposición no se entiende por sí misma,

por el hecho de colocar algo sobre otra, en sí, sino como una propiedad de los términos que depende de su contexto en la proposición. De estas dos posiciones (parisina y oxoniense, por simplificar) se coligen posiciones filosóficas diversas, pero más allá de estas variaciones, nos interesa señalar en nuestro discurso, que se opera en esta visión de la relación entre lenguaje y ontología la existencia de una conexión entre la apelación y la suposición capaz de cálculo que sobrepasa la significación. Esta última termina siendo una propiedad de los términos fuera de su contexto proposicional, lo que no sucede en la suposición (excepto la suposición natural a la que nos hemos referido). Se opera así una separación entre conceptos e individuos, en la que se filtra la idea de que la suposición no equivale a la significación. La suposición no lleva a una relación cognitiva, como la significación, sino que implica una teoría de la referencia. La propiedad de los términos presentes en una proposición —la suposición— entraña estar en el lugar de otra cosa.

La lógica modista y los gramáticos especulativos distinguen distintos modos de relación que profundizan en lo dicho con anterioridad. Las cosas se presentan de forma absoluta, ontológicamente autónoma en su modo de ser (*modus essendi*) y también las cosas son susceptibles de ser captadas y comprendida (*modus intelligendi*), para, por último, indicar que las cosas (*res*) invitan a ser designadas, (*modus significandi*). Pero esta tripartición queda minada por la propia perspectiva categorial, lógico-lingüística de apelación ontológica. Así, los modistas centraron sus estudios especialmente a partir del modo de significar, de forma que el modo de ser de las cosas determina su modo inteligible —la forma en que estas son captadas— y este, a su vez, su modo de significar. Se trataba, en cierta forma, de trasladar a la teoría de los modos el realismo moderado de tipo tomista en el que la estructura de la *res* determina el lenguaje. La idea es buena, la herramienta adecuada, pero toda esta teorización, por otra parte, importante y filosófica, deriva en una reducción ontológico-quiditativa que simplifica no solo la proyección significativa de los entes (reducidos a su quididad), sino la propia fuerza del lenguaje (reducida a ser una herramienta lógico-lingüística: un mero esqueleto estructural).

No se tardará en invertir la perspectiva interna del filósofo en su quehacer filosófico, donde la herramienta (lenguaje) se convierte en el único objeto de estudio posible. El lenguaje termina siendo el espacio de desarrollo de una pretendida renovación metafísica cuyos protagonistas son los herederos del estudio lingüístico-lógico. Se presenta bajo el nombre de metafísica (“analítica”) una disciplina que trata sobre las cuestiones de la integridad de los objetos, su estructura, su persistencia en el tiempo, su esencia o su modo de existencia. En este sentido, podría parecer que esta metafísica

contemporánea (analítica) trataría temas similares a la metafísica clásica tradicional, o que, al menos, continuaría su proyecto de enfrentamiento entre modelos opuestos de problemáticas filosóficas. Pero dichos modelos opuestos que encarnan Armstrong (la elección de mundos de estados definidos como conjuntos de estados de cosas) y Lewis (los mundos se definen como conjuntos de propiedades) no se alejan de estados ontológicos asimilables a juegos de lenguaje mental (lógico-matemático), ni su resolución se aparta de dicho análisis que se resuelven a partir de consistencias lógico-lingüísticas. Estamos, pues, distanciados de los problemas relativos al misterio de la realidad. Aunque se diriman asuntos relativos al estatuto ontológico del realismo científico, no se escapa del modelo del lenguaje formal teórico del estatuto de la ciencia. Pero esta vía —que tampoco conviene negar de por sí— del término metafísica desde la formalización ontológica (entendida como formulación lógico-qualitativa) y la derivación semántica, como signo de un declive, conoce una de sus raíces en la reducción de una forma de entender el logos y de abordar la naturaleza.

Efectivamente, los caminos que han llevado a esta perspectiva, por lo tanto, han sido diversos. Uno de ellos se declina desde la deriva semántica del concepto de metafísica que de la mano de un acercamiento categorial y lógico-lingüístico del lenguaje ha olvidado la riqueza semántica del logos desarrollada en la Edad Media recayendo en una visión meramente qualitativo-ontológica como reflejo de la estructura mental y no como la penetración del sujeto en la intimidad de la realidad que le circunda. Nos preguntamos, ahora, si la “significación” (*significatio*) no puede tener una implicación que escape de los límites del lenguaje y las fronteras de la ontología reivindicándose como el espacio de la penetración en el Misterio, en lo sobrenatural y, en definitiva, de lo sobrenatural como el espacio de la metafísica.

1. El acceso metafísico de la *significatio*⁸

Modesto Berciano se preguntaba si se podía hablar hoy en día de metafísica, especialmente después de Kant. Observaba que “la metafísica retorna una y otra vez por diferentes motivos. El motivo general sería el carácter problemático constante que presenta la realidad de experiencia, que consti-

⁸ Esta reflexión está en sintonía con lo escrito en Manuel Lázaro, “Más allá de la *quiditas*: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano”, *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.

tuye el punto de partida de la metafísica”⁹. La búsqueda de la “realidad” de la experiencia sería, en este sentido, la constante de la cuestión metafísica. El problema radicaría, entonces, en aplicar un criterio sobre la cuestión de la realidad en la que sustentemos la experiencia o que penetre esa experiencia.

Al igual que deberíamos preguntarnos por la significación de la propia “experiencia” y la reflexión sobre la misma. Es decir, si estamos hablando de experiencia como un campo de objetualización externa o nos referimos al contexto en el que el sujeto se desenvuelve. En este caso no solo se trataría de la naturaleza que está fuera de mí, sino de la naturaleza que es para mí. La realidad de la experiencia, entendida como la experiencia que tengo de lo que percibo de mí y en mí implica así una experiencia de la realidad. La realidad se presenta como una cuestión abierta a ser penetrada más allá de los límites espaciales y temporales, es decir, de los límites propios de la física, pero no en cuanto que seamos capaces de captar los primeros principios y formas generales de la física, sino en cuanto que somos capaces de realizar una lectura de la significación profunda de la realidad natural, una proyección que escapa al plano en el que nosotros percibimos la experiencia y que denominamos lo natural. De no ser así la metafísica puede quedar comprometida, toda vez que la inteligencia de lo real-experiencial, en tanto que capacidad de comprensión, se reduce a un discurso metacientífico o a una experiencia lógico-lingüística, como acaece en la filosofía analítica que tiene una exigua repercusión científica, por más que se quiera, reducido a un papel exportador de términos que son reutilizados por la Inteligencia Artificial (como el de ontología semántica que no tiene ya nada que ver con lo expresado filosóficamente), o servir de coartada para diversas disciplinas (como la neurobiología). Un ejemplo de esto lo encontramos en la llamada “metafísica de la ciencia”, una “subdisciplina prominente en filosofía de las ciencias”¹⁰, tematizada en la segunda mitad del siglo XX y que definían Mumford y Tugby entendiendo la entonces disciplina emergente como una disciplina filosófica que toma como núcleo conceptual las leyes, la causalidad, los tipos naturales y la emergencia, es decir la metafísica de la ciencia se ocupa de las propias condiciones metafísicas previas de la ciencia¹¹. La

⁹ Modesto Berciano, *Metafísica* (Madrid: BAC, 2012), 6.

¹⁰ Cristian Soto, “¿Qué es la metafísica de la ciencia?”, *Discusiones Filosóficas* 18, n. 31 (2017): 88.

¹¹ Stephen Mumford y Matthew Tugby. “What is the metaphysics of science?”, en *Metaphysics and Science*, ed. por Stephen Mumford y Matthew Tugby (Oxford: Oxford University Press, 1960), 3-27.

filosofía y la metafísica se reducen, así, a ser una *ancilla scientiae*, como señala Claudine Tiercelin¹² recordando las palabras de Martial Gueroult que nosotros vertemos en español:

La definición de la filosofía como *ancilla scientiae* es tan peligrosa para ella como la definición de la filosofía como *ancilla theologiae*. [...] Se aboga por Santo Tomás, se aboga por Einstein, pero ¿quién abogará por la filosofía? [...] Ahora bien, si la *ancilla scientiae* debe ser defendida en una especie de espíritu científico, y la *ancilla theologiae* en una especie de espíritu teológico, es a través de la filosofía como la filosofía debe ser defendida, y la metafísica debe ser defendida metafísicamente...¹³.

La metafísica quedaría reducida al mero análisis de los elementos abstractos de la naturaleza física con conceptos a-matemáticos, donde el mundo de la experiencia y del movimiento es analizado desde las categorías hasta llegar a conceptos generales que funcionan como variables del lenguaje formal y matemático, pero expresado en un lenguaje que podríamos definir filosófico y que terminaría siendo expresado en formas ontológicas en una estructura entitativa. Efectivamente, podríamos decir que no es estrictamente física en cuanto que no estudia un ente en movimiento (local o dinámico), pero no puede escapar de lo natural y del plano inmanente. En esto es metafísica, pero no es metanatural.

Ese lenguaje es realmente el de una filosofía primera que contempla el ente en tanto que ente¹⁴. Estudiar el ente parece un camino ineludible en la tarea filosófica, pero la cuestión es si es la reducción a esa cuestión sobre el ente el ámbito de una metafísica, o, por no ser reduccionistas, de toda perspectiva metafísica. Y es que, efectivamente, el discurso metafísico centrado en pensar el ente encerrado en sí mismo, incapaz de penetrar la naturaleza del ser, parece, como dirá Cornélius Castoriadis, un discurso “vacío y estéril”¹⁵.

¹² Claudine Tiercelin, *La métaphysique et les sciences: Les nouveaux enjeux* (Paris: Collège de France, 2014). Doi: <https://doi.org/10.4000/books.cdf.3685>.

¹³ Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Paris: Aubier, 1979), 18-20.

¹⁴ “Así, pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, esta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es”. Aristóteles, *Metafísica E* (libro VI), 1, 1026 a.

¹⁵ Cornélius Castoriadis, *Figures du pensable* (Paris: Seuil, 1999), 105.

La reducción ontológica de lo natural donde yo soy, el esquema entitativo de lo real y de lo que fabrica mi mente y expresa el sujeto, la característica común de los elementos que forman dicha estructura en cuanto que son (siendo), es decir como entes, su concreción desnuda más allá de sus realizaciones físico-materiales... Todo ello, puede entenderse como un estadio primero de la filosofía, un pensamiento sobre la naturaleza de las cosas de la naturaleza. Esa filosofía primera, no matematizada, construye un discurso filosófico sobre el mundo físico cuyo nivel de abstracción es comparable al discurso matemático del mismo. La física teórica utiliza conceptos sobre la naturaleza capaces de ser racionalizados matemáticamente mediante reducibles variables, fórmulas matemáticas, construyendo teorías consistentes sobre los elementos de la realidad física. La filosofía primera utiliza conceptos a partir de la naturaleza capaces de ser racionalizados lógicamente mediante variables, fórmulas lógicas, construyendo teorías consistentes sobre el armazón conceptual de los elementos de la realidad física. En este sentido, la filosofía primera es, en Aristóteles, el estudio de lo primero ontológica y axiológicamente¹⁶. Entendida como “metafísica” implica lo que está más allá (*supra*) de la física, más allá de lo sensible y, en ello, es por naturaleza (*per natura*) anterior y para nosotros (*per noi*) posterior¹⁷. La filosofía primera es una ciencia general que estudia las propiedades que poseen todas las realidades, los rasgos pertinentes que explican la existencia de los entes y sus atributos esenciales. La filosofía primera se revela como una ontología que da respuesta a lo común de la física y una fundamentación epistemológica que responde al carácter último de los movimientos en la búsqueda de los principios últimos del conocimiento. Se produce un precedente antiguoclásico de la mencionada metafísica de la ciencia.

La cuestión que se presenta es el tipo de anterioridad en relación con la inmanencia y la trascendencia de dicha anterioridad de la realidad perceptible y sensible, así como la capacidad de entender la última referencia de la realidad en sí. En lenguaje platónico se trata de ver el horizonte de realidad de las formas inteligibles que se escapan a la contingencia de los entes sensibles. La metafísica aparece como una disciplina que intenta ir a la caza de lo real¹⁸ en su realidad, es decir, en su anterioridad frente a las coordenadas de

¹⁶ Giovanni Reale, *Guida alla lettura della METAFÍSICA di Aristotele* (Roma-Bari: Laterza, 2011), 9.

¹⁷ Giovanni Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 1994).

¹⁸ Platón, *Fedón*, 66 d.

la realidad física mostradas en su existencia concreta. Pero tanto en Platón como en Aristóteles —siguiendo una lectura del estudio de las formas de las cosas, independientemente de un esquema inmanente o trascendente—, se trata de que, en el mundo de la naturaleza, bien esas formas se desarrollen en un plano paralelo abstracto, bien inmersas en las propias realidades naturales. Pero no nos desengañemos, todo se desarrolla en un orden natural.

Cierto es que no es lo mismo un mundo natural inmanente que trascendente. La realidad trascendente del mundo natural platónico supone un mundo inteligible donde las formas (de las realidades inmateriales y materiales) aparecen en un estatuto ontológico elevado, tal como aparece en el *Parménides*. Su estabilidad y permanencia presumen una anterioridad trascendente, una separación del mundo físico que implica una relación simétrica de diferencia que es equivalente a la asimetría de identidad entre la forma y lo sensible. La forma tiene una existencia independiente constituyendo la esencia de la cosa, entendida como “lo que es una cosa”, que se presenta como la referencia de la quiddidad que podemos buscar en lo sensible —que no tiene en sí dicha quiddidad—. La forma es la posibilidad de existencia de lo sensible por participación.

En el *Fedón*, Platón, hablando de la belleza, presenta dos caminos de participación: la presencia (*parousía*) y la comunicación (*koinonía*)¹⁹. Conscientes de esta participación de las realidades inteligibles (formas) se presenta al espíritu humano el reto de una “segunda navegación” que nos muestra que la verdadera y única causa por la que una cosa es tal es que descansa en la existencia de una forma de la cual dicha cosa toma su cualidad esencial. La cosa (sensible) en tanto que cosa (sensible), es decir la cosa siendo (ente) en cuanto que cosa siendo (ente) es tal en virtud de una realidad (forma) que la participa esencialmente en el esquema trascendente. La cosa (ente) es objeto de metafísica en una anterioridad trascendente y este esquema precisa de la presencia y la comunicación. Las formas (o ideas) constituyen la realidad y exigen una relación que haga posible la presencia de la realidad ideal en la cosa sensible que posibilite la comunicación: una semejanza que posibilite la relación entre el mundo visible y el inteligible, tal como aparece en los libros VI y VII de la *República*. Platón propone así un método ontológico a través de la dialéctica en la medida en que se remonta de lo múltiple (las cosas) a la unidad de la forma²⁰ y en el análisis y

¹⁹ Platón, *Fedón*, 100 d.

²⁰ Platón, *Fedro*, 265 d.

división de la forma hasta los compuestos últimos de lo real²¹. La dialéctica es un método ontológico que permite conocer la estructura de lo inteligible y la capacidad que tiene el espíritu humano de poder reflejar dicha composición presentando una cartografía de la realidad inteligible²². Platón presenta una ontología con capacidad metafísica en la medida en que la cosa en tanto que tal precisa de una anterioridad real que lo sostiene estableciendo una posibilidad de participación y semejanza. La ontología platónica presenta una estructura trascendente de las cosas sensibles. Las cosas sensibles no contienen en sí realidad, pero son expresión participada de la realidad inteligible, de la forma que dota de entidad a la cosa.

Si bien las cosas sensibles no contienen en sí realidad alguna, ello no significa que el espíritu, el alma, sea capaz de inteligir su última realidad, o mejor, las verdades cognoscibles que se presentan de forma válida a cualquier espíritu pensante. Las ideas, las formas, tienen algo en común con el mundo humano, pues siendo ajenas al mundo de la naturaleza, de las cosas sensibles, mantienen alguna relación con él, existe alguna relación dentro de la diversidad de plano ontológico. El hombre puede seguir un camino epistemológico de descubrimiento puesto que las cosas sensibles siendo “no realidades plenas” en las antípodas de las “realidades plenas” de las formas, sin embargo, no se encuentran en un abismo insondable, sino que están en comunión con ellas. No solo la mente humana puede adquirir un conocimiento objetivo a partir de las cosas sensibles por medio de relaciones lógico-metafísicas —como son los conceptos de uno-múltiple, identidad-diferencia y límite-ilimitado—, sino que ciertas relaciones se dan también por la significación de los sensible.

Como recuerda Alfred Edward Taylor:

Platón no solo emplea la expresión «participar de» la «Idea», sino que utiliza también otra serie de expresiones equivalentes. Así, se dice en el *Fedón* que las cosas están «en comunión con» (*koinonei*) la Idea, o que la Idea «está presente en» (*paresti*) ellas; y el propio Platón declara explícitamente que es indiferente cuál de estas expresiones utilicemos siempre que entendamos la relación que todas ellas denotan. Otro modo de expresar esa misma rela-

²¹ Platón, *Fedro*, 265 d-e.

²² Monique Canto-Sperber, “Platon”, en *Philosophie grecque*, dir. por Monique Canto-Sperber, 2 ed. (Paris: PUF, 1998), 240, 243.

ción es decir que las cosas son «imitaciones» (*mimémata*) o «copias» de las Ideas²³.

Siendo equivalentes, en el sentido de intentar tender un puente entre la contrariedad y la identidad, todos los términos no son exactamente iguales²⁴. La *méthexis* —la participación—, la capacidad de tener algo en común, designa, en una primera formulación, la relación lógico-dialéctica “de lo mucho” con lo “uno”, la relación de la parte con el todo en el que la parte es en el todo (participa del todo). Constituye el punto de partida de la ontología platónica²⁵. La participación del uno y del todo va evolucionando semánticamente en la medida en que va comprendiéndose como una relación matemática, pero no al modo pitagórico, sino como ciencia eidética²⁶. La *méthexis* en su forma de realizar una comprensión eidética desde las relaciones matemáticas introduce una mirada del mundo fenoménico en relaciones racionales (matemáticas) capaz de reflejar el mundo eidético (*noesis*). La *méthexis*, así entendida, nos lleva a la interpretación intelectual-racional. Se trata de un acceso noético, cuya herramienta es el razonamiento para comprender el estatuto ontológico de las cosas sensibles apoyadas en las formas.

La *mímesis* (imitación) nos ayuda a comprender lo uno desde el mundo fenoménico (diverso) en un espacio metafórico (*aísthesis*). Este acercamiento nos introduce en un dinamismo de las realidades fenoménicas introduciendo un camino de evolución metafórica y nos lleva al campo estético-metafísico fenoménico. Se trata de un acceso estético que utiliza la hermenéutica del lenguaje y de la imagen y para trascender el mundo fenoménico, escapar de su mundo limitado y vislumbrar la unicidad del mundo eidético. La imitación tiene una referencia más estética que lógica. Para Aristóteles, donde solo existe un plano de realidad inmanente a la naturaleza, la *méthe-*

²³ Alfred Edward Taylor, *Platón*, trad. Carmen García (Madrid: Tecnos, 2005), 41.

²⁴ Manuel Lázaro, “Fundamentos del proceso evolutivo de los seres creados en la teología bonaventuriana”, en *‘Deus summe cognoscibilis’ The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, ed. por Salto Sola *et al.* (Leuven: Peeters Publishers, 2018), 263-278. Manuel Lázaro, “La metafísica vectorial en Buenaventura”, en *Pensar la Edad Media Cristiana: Espacios de la Filosofía Medieval —Córdoba, Toledo, París—*, ed. por Manuel Lázaro, Francisco León y Vicente Llamas (Madrid: Editorial Sínderesis, UNED Editorial, 2020), 219-227.

²⁵ Pierre-Marie Morel, *Plotin. L’Odyssée de l’âme* (Paris: Armand Colin, 2016), 173.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, “Plato as Portraitist”, en *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, ed. por Richard E. Palmer (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007), 312.

sis y la *mímesis* platónicas son equivalentes: “Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los Pitagóricos dicen que las cosas que son existen por *imitación* de los números, aquel dice, cambiando la palabra, que existen por *participación*. Y tienen, ciertamente, en común el haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación o imitación de las Formas”²⁷.

Más allá de los problemas de la infinitud de intermediarios que plantea la idea de participación, interesa resaltar la capacidad imitativa de las cosas en virtud del modelo (*paradigma*) que el alma tiene ante sus ojos. Esta imitación de la que son capaces las cosas sensibles, en Platón, no deja de ser mera imitación (*mímesis*), en la que se pueden encontrar una gradación, alejado de la capacidad que más tarde aparecerá dentro del género de la semejanza.

En el horizonte platónico del mundo epifenoménico y fenoménico utilizamos una hermenéutica del lenguaje y de la *mímesis*, que nos lleva de lo múltiple a la unidad penetrando en el estatuto significativo del mundo fenoménico mediante la *mímesis*. Siendo una vía penetrante es más insegura. La evolución de Platón hacia la segunda vía no anuló la primera, pero las lecturas realizadas sobre el mismo terminaron con frecuencia mezclándolas, especialmente desde Aristóteles y la sustitución en un sistema de relaciones en principio matemáticas por un sistema de participación eidética desde el horizonte de la *mímesis*.

Si el pensamiento platónico introducía un campo de trascendencia natural, Plotino más de seis siglos después eleva la discusión sobre la participación y la imitación a terrenos cercanos a lo sobrenatural, como el espacio proyectivo lógico de la dimensión trascendente. Para ello resulta decisivo el papel de la *mímesis* sobre la *máthesis*. Como bien mostró Jean-François Pradeau, la fórmula plotiniana de participación se expresa en caminos de enriquecimiento donde todas las cosas, en la medida en que pueden, imitan al principio²⁸. Ciertamente la *mímesis* es un camino de aparición que fundamenta el itinerario epistemológico que va del ídolo a la imagen. Las distinciones miméticas del mundo platónico son trabajadas, desplazadas y recompuestas por San Agustín²⁹.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, A (libro I), 6, 987 b.

²⁸ Jean-François Pradeau, *L'imitation du principe ; Plotin et la participation* (Paris: Vrin, 2003).

²⁹ Serge Margel, “VII. Les ressemblances de l’image”, en *La mémoire du présent. Saint Augustin et l’économie temporelle de l’image*, ed. por Serge Margel (Paris: Hermann, 2015), 311.

En este sentido, el agustinismo había profundizado la teoría de la *mímesis* participada desde la teología de la Imagen y la teorización de la exégesis bíblica, como principio de profundización ontológica de las palabras. Se conserva la referencialidad representativa de la imagen en cuanto signo. La *mímesis* desempeña un papel esencial a la hora de categorizar la relación de la obra con la realidad, la imitación de la realidad si es pura imitación sería inútil, como señalara Aristóteles, pero si la referencia no es la realidad natural sino la realidad sobrenatural la *mímesis* deja la imagen como signo de lo útil. El recorrido epistemológico de la *mímesis* adquiere un nuevo significado puesto que la imagen no es un elemento distractor de la realidad, sino la posibilidad de encontrar un elemento estético de cointuición con el misterio de la realidad sobrenatural, más allá de lo bello plotiniano. La imagen adquiere un valor teológico, configurándose en torno a la noción de *imago*, donde el hombre es comprendido como “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 27), la teología de la imagen implica un acercamiento entre realidades, expresa la relación existente entre el Creador y el hombre, la interacción entre la creación visible (material) y la obra divina (inmaterial).

El hombre como imagen no solo apunta la realidad, sino que en sí es un símbolo de la realidad de la que es imagen. Anselmo organiza las ideas efectuando un primer encuentro con el sentido originario en el que el *Monologion* recuerda el acceso de la Palabra y la Imagen en un discurso de la Trinidad y la potencia de la afectividad y el *Proslogion* la razón desde el autoconcepto y la facultad del entendimiento. Pero el camino está trazado en líneas conceptuales paralelas en un espacio metafísico.

La presentación del esquema de la obra de san Anselmo a la que se le suma la procesión interior de la lectura de Ricardo de San Víctor y la teología expresivo-sacramental de Hugo de San Víctor permitirá a Buenaventura profundizar teológicamente el esquema platónico *mímesis/méthexis*. Hugo de San Víctor presenta la idea del mundo creado sacramental, alimentando la profundidad y pluralidad de planos de la exégesis bíblica. En el libro del *Didascalicon*, Hugo de San Víctor deja claro que la palabra divina significa las palabras y las cosas³⁰. Así lo entiende san Buenaventura: el libro en el que Dios inscribe su palabra y se revela es el de la Revelación bíblica (*Prólogo del Breviloquium*)³¹ y el de la naturaleza (*Itinerarium*), sacramentalidad de

³⁰ Cf. Hugo de San Víctor, *L'art de lire. «Didascalicon»* (Paris: Ed. du Cerf, 1991), 190.

³¹ Cf. Manuel Lázaro, *La hermenéutica en San Buenaventura. El Prólogo al Breviloquium*, *Anuario Filosófico* 49 (2016): 385-399.

la encarnación cristológica hecho paradigma y *locus* en san Francisco³². Destaca así el pensamiento de Hugo de San Víctor por la *significatividad* de una lectura simbólica (*Corpus dionysiacum*, Hugo de San Víctor) de la teología de la Imagen y la penetración psicológica (San Agustín).

Discípulo de Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor proporciona a san Buenaventura un simbolismo creatural que refleja la presencia activa de Dios³³. Se trata de un mundo creatural procesional, que es capaz de dotar el camino de ascensión interior de la significación metafísica de los grados creaturales, fundamentando el ejemplarismo bonaventuriano. La realidad creatural tiene un dinamismo interno que nos permite contemplar en la ascensión epistemológica de la evolución creatural (*por*), en la medida que Dios se manifiesta presencialmente como existente en el dinamismo interno de la evolución creatural (*en*): “Mas, como, en relación con el espejo de las cosas sensibles, nos sea dado contemplar a Dios no solo por ellas como por vestigios, sino también en ellas por cuanto en ellas está por esencia, potencia y presencia”³⁴. Se trata además de un camino de penetración metafísica a partir de una epistemología espiritual que implica un esquema de triple vía antropológico-espiritual y, sobre todo, una ascensión hacia el Misterio infinito. Teológicamente hablando resulta clave, como ha señalado Robert Javelet, el carácter mediador de la cristología ejemplar de san Buenaventura, frente a una teología de la consumación cristológica³⁵. Esta cristología ejemplar hace que las creaturas, el alma y la contemplación de Dios mismo manifiesten gradualmente a Dios mismo, de modo que la naturaleza se muestra en el orden de la manifestación sacramental, por lo tanto, en una ontología estática capaz de profundización fenoménica, toda vez que los sentidos llevan a otras capacidades epistemológicas y en el sentido en que señalan una intimidad *nouménica* que la razón en sí no puede adquirir. Y eso es así porque el nivel sacramental (culmen metafísico-significativo)

³² Fernando Uribe, *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor* (Salamanca: Tenacitas, 2008), 238. Cf. Manuel Lázaro, *La cosmología buenaventuriana. Visión franciscana del hombre y del mundo, Naturaleza y Gracia* 44 (1997): 67-95.

³³ Robert Javelet, *Saint Bonaventure et Richard de Saint Victor, Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm.*, vol. 1, ed. por Francisco de Asís Chavero (Roma: Edizioni Antonianum, 1988), 70.

³⁴ “Sed quoniam circa speculum sensibilium non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam”. San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, en *Opera omnia*, vol. V, ed. por PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891), cap.2, n.1, 299b.

³⁵ Javelet, *Saint Bonaventure et Richard de Saint Victor*, 95.

muestra una realidad de los seres en un horizonte de infinitud. Esto supone la evidencia cristológica de la carga metafísica de los seres creados, de la encarnación en sí misma, como espacio de encuentro con el Misterio divino. Nos señala una carga sobrenatural significativa.

San Buenaventura no abandona un esquema de racionalidad escolástica (Pedro Lombardo), ni la penetración *quidditativa* (San Anselmo), pero hace converger las miradas sobre la realidad de modo que el esquema racional ejemplar, mirado desde la penetración significativo-sacramental, supere las reducciones de unas ópticas que caminan en espacios paralelos y a veces aparentemente enfrentados (razón-fe), para alcanzar una sintonía mediadora que posibilita una superación de la limitación fenoménica y vuelve al hombre *capaz de Dios* con una fuerza que no es solo de ser y razón, sino de bien y amor (San Bernardo). Desde la metafísica cristológica (Dios mediador, sacramento real, sentido y sensibilidad, ser y bien, hombre y Dios) san Buenaventura fundamenta la gradación casi jerárquica (en el sentido de santidad) de los seres naturales en su evolución hacia la contemplación del Misterio de Dios. La naturaleza así significada puede desde su *quiddidad* ir creando nuevos espacios y señalando una geometría del infinito, en el que la idea de perfección, y no solo de complejidad, puede entrar en juego. Se muestra así la estructura metafísica de cualquier aproximación ontológica.

La realidad es dinámica no solo en cuanto imitación relacional, sino en su estructura significativa íntima que apunta a la profundidad *quidditativa* en la cointuición de la realidad *nouménica* del Ser que sustenta la realidad. En este sentido, la realidad aparece como una partitura (*méthexis*) que ha de ser conocida con la mirada del entendimiento y que está llamada a ser cantada (*mimesis*) en su significación afectiva, de modo que no solo se necesita la ciencia, la racionalidad intelectual de un teólogo para leer las notas y sus relaciones, sino la sabiduría del juglar nacidas del sentimiento, afecto y voluntad para captar e interpretar el espíritu de la partitura y poder captar la realidad que trasciende las notas (fenoménicas).

San Buenaventura presenta un proceso significativo del mundo fenoménico que no solo describe una gradación de la realidad (vestigio, imagen, semejanza) de signos lingüísticos-ontológicos, sino que ofrece un movimiento intrínseco apuntando a una referencialidad metafísica, toda vez que la realidad tiene un horizonte de finalidad que nace de la hermenéutica de la Escritura, donde Dios se presenta (Prólogo del *Breviloquium*) en un marco significativo de la naturaleza y del tiempo convertidos en el lugar y la historia de salvación, que propician una lectura simbólica del libro de la naturaleza (*Itinerarium mentis in Deum*).

El horizonte sobrenatural fundamenta una significación auténticamente metafísica y también teológica. Se hace evidente en la lectura creatural de san Buenaventura y también en la relación de la teología del Logos. Efectivamente, la teología del Logos es uno de los capítulos más brillantes e intensos del desarrollo teológico del cristianismo en relación con el discurso propiamente teológico, es decir, reclamando para sí ser “logos” —entendido como discurso— sobre Dios³⁶. Y reivindicar el discurso de Dios en tanto que “logos” supone en y desde la época del helenismo —momento en el que se forja la teología del Logos— una reformulación del Logos definida como una realidad fundante del paganismo³⁷. Esto lo podemos ver tanto en Justino³⁸ como, especialmente, en su carácter polémico, en el *Contra Celso* de Orígenes³⁹, donde el alejandrino tiene que defender el carácter racional del Logos cristiano frente a la caracterización del Logos platónico tradicional del cual Celso se siente heredero y defensor⁴⁰. Celso ubica el Logos en un lugar inferior al “Primer Dios” entendido este como un Dios totalmente absoluto⁴¹. En este sentido se establece la lucha teológica de la racionalidad entre el henoteísmo del platonismo medio y el monoteísmo trinitario del cristianismo⁴². La verdad es que el cristianismo desde el inicio se tomó muy

³⁶ Alejandro G. Vigo, “Cristianismo y opción por el «lógos»”, *Scripta Theologica* 39 (2007): 853-861.

³⁷ S. Lilla, “Ellenismo e cristianismo”, en A. Di Bernardino (ed.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 1138; J. Behr, “The World of Word in the Second Century”, *Pro Ecclesia*, 2000 (9), pp. 85-107.

³⁸ Como afirma José Antonio Sayés su teología es fundamentalmente una teología del logos. Juan Antonio Sayés, *Teología de la creación* (Madrid: Palabra, 2002), 66. Esta tematización aparece en la obra clásica de Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* 2. Ed. (Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1975), 92.

³⁹ Orígenes, *Contra Celso*, ed. por Marcel Borret (Paris: Les Éditions du Cerf, 1967).

⁴⁰ Cfr. Eugenio Corsini, ed., *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene* (Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1968); Sergio Zañartu, “Y el Logos era Dios. Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan”, *Teología* 108 (2012): 91-100.

⁴¹ R. Bader, *Der Alethes Logos des Kelsos*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1940; Carl Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Walter de Gruyter, Berlin 1955; G. Watson, “Celsus and the philosophical Opposition to Christianity”, *Irish theological Quarterly*, 1992 (58/3) pp. 165-179.

⁴² Cf. H. Dorrie, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1967; M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celso d'Origène*, Éditions Beauchesne, Paris, 1988, pp. 562-600; A. López, ¿Dioses o Cristo? *Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

en serio la doctrina de la encarnación y supo asimilar (encarnar) aquellas doctrinas que expresaran mejor el Misterio divino. La historia de la formulación del Logos en el discurso teológico desde entonces recorre los caminos del dinamismo teológico, partiendo de la intimidad del Misterio trinitario y pasando al Mundo desde la caracterización del Logos, que en el cristianismo se identifica —a partir de la lectura del texto evangélico del capítulo primero de san Juan— en la formulación del Verbo de Dios, es decir, en clave cristocéntrica⁴³.

San Buenaventura tendrá que afrontar estos planos metafísicos de la intimidad trascendente del Padre, la autodonación expresiva trinitaria y la expresión del mundo creado que caracterizan a su vez una teología del monoteísmo trinitario fundamentado en la metafísica del dinamismo del ser, cuando el discurso filosófico irrumpa con fuerza en las aulas de teología de la mano del platonismo de san Agustín y Dionisio y de la metafísica del ser y la filosofía natural de Aristóteles⁴⁴.

De esta forma cuando el doctor Seráfico habla del Logos lo hace en su versión latina de *Verbum* definiéndolo, siguiendo a Agustín, como “lo que expresa y manifiesta la res”⁴⁵. El Logos, en tanto que *verbum*, supone una teología del Logos divino y, por lo tanto, una teología cristológica dentro del misterio del ser y la bondad de la divina Trinidad. En términos filiales, de relación personal, se expresa en la teología del Hijo, que comparte la esencia del Padre, pero la teología del Logos hace relación a todas las procesiones *ad intra* y *ad extra*, expresando al Padre y a las creaturas, mientras que la teología del Hijo implica una relación más esencial a partir de la filiación divina. De esta forma, la teología del Logos entra en el ámbito de la expresión, de la metafísica de la *significatio*. El Seráfico desarrolla su pensamiento sobre el Logos en la figura de la Segunda Persona de la Trinidad manifestando la mediación del Logos como la consumación de toda metafísica⁴⁶:

⁴³ A. Andreu, *El Logos alejandrino*, Siruela, Madrid, 2009, pp. 19-25.

⁴⁴ M. Lázaro, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica del ser finito*, Fratelli Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Roma), 2005, pp. 35-60.

⁴⁵ “...verbum est, quo res manifestatur et exprimitur”; Buenaventura, *In I librum Sententiarum*, d. 27, p. 2, q. 1, vol. I, p. 481b (Usamos la Edición crítica *Opera omnia*, 10 vols., Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882-1902 y señalamos el volumen, la página y la columna). Cfr. Agustín, *De Trinitate*, c. 7, n. 12.

⁴⁶ No se trata aquí solo de un pensamiento relacionado con el lenguaje, aunque tampoco podemos alejarlo como señala S. Oppes en “Verbum”, en E. Caroli (ed.), *Dizionario bonaventuriano. Filosofia, teología, spiritualità*, Editrice Franciscana, Padova, 2008, pp. 832-838.

Este es el medio metafísico que reduce y esta es toda nuestra metafísica: de la emanación, de la ejemplaridad, de la consumación, es decir, iluminar por rayos espirituales y reducir a lo sumo. Así serás un verdadero metafísico⁴⁷.

Con san Buenaventura la significación apunta a la sublimación metafísica en la medida en que supera el peso inmanente de la quiddidad (ontológica), de modo que sea capaz de proyectar a una unidad trascendente comunicable: “La esencia significativa (*significatio*) de los entes naturales proyecta la inmanencia quidditativa supositiva (*suppositio*), liberándoles de su atracción gravitatoria (el orden natural) y proporcionándoles una vía luminosa donde puedan comunicarse con el otro extremo (situado en el orden sobrenatural), logrando escapar, así, de su indigencia ontológica (de su vanidad ontológica). La metafísica puede, por lo tanto, al estudiar la esencia (en su plano ontológico quidditativo y significativo) insertarse en el esquema metafísico que reduce a lo sumo, como antídoto frente a la complejidad”⁴⁸. El Seráfico fija la tradición de la significación trascendente de la naturaleza abierta a lo sobrenatural y fundamento de la metafísica y de su capacidad como discurso sobre la profundidad de la realidad y su última referencialidad.

A modo de conclusión: la naturalización inmanente de la *significatio* y el olvido de la metafísica

Bajo el parapeto doctrinal del segundo mandamiento en Lutero y Calvino, o la lucha contra la idolatría, como señalara Andreas Karlstadt (1486-1541), con diferencias de fondo argumental, se proscribió el carácter trascendente de la imagen. Esta crítica de raíz iconoclasta no solo incumbe a la imagen

⁴⁷ “Haec est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus”; Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, col.1, n.17, vol. V, p. 332b. Un comentario de la filosofía natural de Buenaventura teniendo en cuenta este texto en C. M. Cullen, *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford / New York, 2006, pp. 60-90. La relación entre metafísica y cristología que subyace a la propia filosofía y teología del Logos y que expresa el texto de las *colaciones* cfr. Z. Hayes, “Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure”, *The Journal of Religion*, 1978 (58), pp. 82-96.

⁴⁸ Manuel Lázaro, “Más allá de la ‘quidditas’: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano”, *Cauriensia* 14 (2019): 72.

del arte como pensara Hans Belting⁴⁹, sino que afecta al concepto de imagen y en extensión al carácter significativo en sí. La ruptura de cualquier mediación entre Dios y el hombre más allá de Cristo —*solus Christo*— es esencial para entender la transformación de toda realidad y el olvido de la referencialidad de la naturaleza, incluida la humana. El ser humano pierde toda su significatividad, todo protagonismo ante el Misterio, toda acción. Desde esta perspectiva la racionalidad humana es mero entendimiento de la naturaleza incapaz de Dios (*incapax Dei*) —*sola fide*— y, por lo tanto, de cualquier discurso racional que apunte a lo trascendente, por lo que se reduce la teología a hermenéutica —*sola scriptura*—, su capacidad de acción queda reducida a la acción sobre la naturaleza ya inerte (sin significación sacramental), a la afección meramente pasiva —*sola gratia*—.

La anulación de la mediación no solo implicará a la *significatio*, sino también a la *quidditas*. Se imanentiza la significación afectando a la metafísica y también a la quiddidad, operando un hiato insalvable entre el fundamento de la realidad y el sujeto que la inquiere. La *haecceitas* de la ontología realista escotista, el espacio de encuentro en el “aquí y ahora”, en el presente espacio-temporal de determinación entre la realidad y la intención del sujeto que posibilita el acceso al misterio del fundamento entitativo, se hace *solo* sujeto: condiciones a priori de la sensibilidad (el aquí y el ahora del sujeto). El ente se reduce a fenómeno, imposibilitando no solo el acceso a la sustancia de las cosas (*res*), sino a su realidad (*realitas*), al encuentro entre lo particular y su referencia general. No solo se incapacita la metafísica, sino que se vacía de contenido quidditativo la ontología, que será ya siempre regional en la modernidad —bajo formas de hegemonía parciales—, y sintáctico-lógica en la contemporaneidad, de modo que se realiza una inversión entre la relación del lenguaje y la metafísica: el lenguaje ya no es la puerta de acceso a la comprensión de la realidad como en Aristóteles, (no es apofántico), sino que desaparecida la metafísica y reducida a una ontología, esta se reduce a ser un modelo descriptivo del mundo (lógico). Esto supondrá la inhabilitación contemporánea del proyecto racionalista moderno basado en sustancias.

Pero volvamos al origen: el olvido de la mediación y la imanentización naturalista de la *significatio*. Si en san Buenaventura la palabra de Dios (prólogo del *Breviloquium*) y la naturaleza (*Itinerarium mentis in Deum*) constituyen la imagen sacramental del misterio divino, el espacio de la metafísica abierta al misterio teológico, sumando la perspectiva latina (san Agustín)

⁴⁹ Hans Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1994), 458.

y oriental (san Juan Damasceno) de la implicación total de la *significatio* (en una interpretación cristocéntrica y cristológica de la tradición platónica cristianizada, es decir, en una lectura sobrenatural de los trascendentes), en el protestantismo (en Lutero y Calvino) se abandona la significación natural para concentrarse en la Palabra de Dios, en el Evangelio, como el espacio de la materialidad de Cristo. El resto es naturaleza simple y pura incapaz de sacralidad. Como señala con acierto David Ricardo Luna-Vinueza: “La consecuencia de esta noción de Revelación para la imagen es bastante clara. Frente a esta teología de la Palabra o de la Revelación se hace imposible una teología de la imagen”⁵⁰. La *mímesis* se imanentiza y la *méthesis* se mecaniza, transformándose en un lenguaje encerrado en la lógica desnuda. El universo escrito en números matemáticos de Bradwardine (que refleja el orden divino) se convierte en un lenguaje para la naturaleza en la mente racionalista, en un espacio formal de recreación en el espacio rediseñado contemporáneo.

El carácter significativo de la realidad que soporta filosóficamente la teología de la imagen queda afectado reduciéndose a ser un simple signo (de segunda significación) nominal. La hermenéutica bíblica como única posibilidad de racionalización sobre lo sobrenatural afecta a la imagen y la significación, pues estas (imagen y significación) no pueden ser comprendidas sino son antes interpretadas, lo que hace que el sujeto adquiera un protagonismo absoluto vaciando de contenido la realidad que las soporta. La realidad no puede introducirse en el Misterio (incapacidad significativa), pues todo depende de la gracia (*sola gratia*). En este sentido se entiende la interpretación de María en Lutero como nos señala Jérôme Cottin al recordar cómo “Lutero, que conservaba una imagen de María en su despacho, interpretaba estas imágenes marianas —en consonancia con su comentario sobre el *Magnificat*— como expresión de la irrupción de la gracia en el simple creyente (en este caso una creyente, aunque fuera la madre de Jesús)”⁵¹.

Al hablar del olvido de la metafísica nos viene a la memoria una posición antimetafísica clásica que implica la ya mencionada reducción ontológica, que en el ámbito anglosajón nos lleva a una materialidad lingüística o neuronal con sus consecuencias en el behaviorismo, el materialismo y el funcionalismo como formas de concepciones que descansan en la certeza de

⁵⁰ David Ricardo Luna-Vinueza, “Teología y experiencia estética: el lugar de la imagen frente a la noción de Revelación de Martín Lutero y Juan Calvino”. *Co-herencia* 14 (2017): 245.

⁵¹ Jérôme Cottin, “De la Réforme à la réforme des images”, *Études* n. 1 (2017):93.

la validez del planteamiento reduccionista de concepciones materialistas o fisicalistas de la conciencia subjetiva en tanto que espíritu⁵². El empirismo surge, así, como el “gran enemigo” del proyecto metafísico racionalista (ya de por sí tocado al adoptar una mecanización matemática de la sustancia). La pugna por la interpretación de la quiddidad o su destrucción, así como de la interpretación nominalista de una ontología significativa es secundaria a una primera sublimación metafísica más sutil que viene de la vía de la inmanentización de la *significatio* a partir de la explicación del racionalismo hermenéutico protestante de la imagen. Se trata del mencionado rechazo metafísico de la realidad como imagen con capacidad trascendente y sobrenatural. La imposibilidad de la teología de la imagen y de su comprensión sacramental (que es mediadora) lleva a la reducción estético-artística de la imagen y, por lo tanto, al desvío de la teología de la imagen y de su soporte metafísico racional a una pedagogía (Lutero) o al vaciamiento significativo de la imagen (Calvino), o lo que es lo mismo, la subsunción de la imagen al arte y la imposibilidad de una metafísica de la realidad significativa: la realidad significativa no puede llevar al Misterio. La realidad entendida como vestigio, imagen y similitud es meramente pasiva, es una graduación subjetiva, artística, una “representación” nacida del pensamiento, una vuelta a la concepción lógica de la imagen dentro del campo de la imaginación y el entendimiento.

La imagen es un elemento epistemológico en primera instancia, y en segunda instancia sublimada se convierte en elemento “representacional”. Este es el destino de la imagen nacida de la *significación* inmanente natural. La metafísica no puede reducirse a un ámbito que no sea capaz de abrirse a lo trascendente, especialmente, sobrenatural, pues la imagen es *ancilla* de la teología: ilustran el mensaje cristiano⁵³. La reclusión inmanente y natural lo angosta y lo encierra, como hemos señalado, a una ontología (por la vía quidditativa) o a una epistemología (por la vía de la significación). El ansia humana por vislumbrar la trascendencia o penetrar en el misterio encerrado en un logos ausente de significación, de una naturaleza incapaz de remontar un vuelo (de realizar una segunda navegación) implica el desplazamiento de la metafísica hacia la estética. La similitud como espacio significativo capaz de la cointuición del Misterio solo puede ser estética, pero vacía de

⁵² Cf. Manuel Lázaro, “La persona como fundamento del sujeto contemporáneo en crisis”, *Comprender* 24, n.1 (2022): 130.

⁵³ Jérôme Cottin, *Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l’image* (Genève: Labor et Fides, 1994).

imagen (Calvino), pues en el orden natural no es sino es expresión de sus leyes (Kant, Hegel), a lo sumo un orden moral y subjetivo⁵⁴ o en el ámbito epistemológico la similitud es un concepto que se revela fundamental para las nociones de representación y nociones de representación y figuración aplicado a textos e imágenes en el ámbito de la filosofía de la ciencia, pues la imagen no es ni estética y, por lo tanto, es mero lenguaje (Lutero).

La deriva de la imagen a elemento artístico y de la significación a racionalidad expresiva y no sacramental supone el inicio del declive de la metafísica en cuanto que implica la incapacidad del encuentro de la realidad natural con el orden trascendente y el encuentro con el misterio. La metafísica de una imagen sin referencia metafísica ni dirección estética, o se reduce a ontología (lógico-lingüística) o a una especie de reflexión sobre la técnica, o a una proyección psicológica del sujeto (fenomenología), es decir, pierde su carácter “meta-” y reduce su campo de ser filosofía primera. La única posibilidad de introducción en el misterio de lo trascendente es el de la significación estética, pero en ella la belleza no se emparenta con la imagen ni aun siendo, imagen incapaz de mediación, especialmente de la mano de los calvinistas. Como señala Cottin “Lutero reivindica una imagen privada de estética, y Calvino una estética privada de imágenes”⁵⁵. La ruptura de la mediación deja un resquicio en el realismo de la última cena de Lutero (comunicación de idiomas), criticado por Zwinglio y “espiritualizado” por Calvino⁵⁶.

Especialmente la imagen espiritual calvinista implica la ruptura entre imagen y realidad, solo la escucha de la Palabra lleva al Misterio, la escucha se impone a la mirada, el oído a la vista (como señalara Paul Tillich⁵⁷). Ya se hace imposible entender el mundo como libro y espejo (Alian de Lille), la visión creadora de Dios queda desplazada: la racionalidad interpretativa metafísica de la realidad (*Itinerarium*) es olvidada en aras a la hermenéutica bíblica (prólogo del *Breviloquium*). El órgano sustituye al retablo. Se trata de un trasvase que subyace por el desplazamiento de la mediación litúrgica que se expresa en la propia disposición del espa-

⁵⁴ Alexi Philonenko, “Kant et l’universel”, *Le Philosophoire* 31, n. 1 (2009): 135-136.

⁵⁵ Cottin, “De la Réforme à la réforme des images”, 91.

⁵⁶ Yves Congar, “Lutherana: théologie de l’eucharistie et christologie chez Luther”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66, n. 2 (1982): 169-197.

⁵⁷ Paul Tillich, “Contemporary Protestant Architecture». En *Modern Church Architecture: a guide to the form and spirit of 20 th century religious buildings*, ed. por Albert Christ-Janer y Mary Mix Foley (New York: McGraw-Hill, 1962), 122-125.

cio sagrado. En una discusión epistolar mantenida por el entonces profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, Adolfo González Montes con el profesor de Lausana, Bernard Raymond, en relación con su obra *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels*⁵⁸, este afirmaba que en las iglesias evangélicas adquiriría protagonismo la Palabra divina en tanto que “medio estético-lingüístico de objetivación de la revelación, viendo en la predicación un medio plástico también para su actualización, por medio de la palabra proclamada y recitada (salmódica y coral; arias y coro)”. La distancia con la orientación católica estribaba especialmente en el hecho de que la arquitectura católica “incluye elementos de mediación que la Reforma desechó por razones teológicas”⁵⁹. Es la expresión musical de la introducción en el misterio que viene de lo alto, culminando la idea de que la imagen es la invisibilidad de Dios que nos permite ver, que se hace visible. Frente a la significación trascendente sobrenatural que lleva de lo visible a lo invisible, la modernidad protestante invierte el recorrido: de lo invisible se va a lo visible. Si el logos se había hecho carne, de nuevo se hace pensamiento. El espacio metafísico (trascendencia sobrenatural) queda reducido a teología espiritual. La naturalización inmanente de la *significatio* supone el declive de la metafísica: de la antimetafísica y de la postmetafísica. De la visión de la imagen se pasa a la escucha del sonido ¿acaso para terminar en el ruido?

Referencias bibliográficas

Armstrong, David M. *A World of States of Affairs*. Cambridge Cambridge University Press, 1997.

Berciano, Modesto. *Metafísica*. Madrid: BAC, 2012.

Belting, Hans. *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1994.

Benoist, Jocelyn. “Dépassements de la métaphysique”. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 129, n. 2 (2004): 167-180.

⁵⁸ Bernard Reymond, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels* (Ginebra: Labor et Fides 1996).

⁵⁹ “La arquitectura religiosa de los protestantes. Comentario sobre un libro de Bernard Raymond, acompañado de un intercambio epistolar”, *Diálogo Ecuménico* 32, n. 102 (1997) 160.

Buenaventura, San. *Itinerarium mentis in Deum*. En *Opera omnia*, vol. V, editado por PP. Collegii a S. Bonaventura, 293-316. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891.

Canto-Sperber, Monique, “Platon”. En *Philosophie grecque*, dirigido por Monique Canto-Sperber, 2 ed., 185-299. Paris: PUF, 1998.

Castoriadis, Cornélius. *Figures du pensable*. Paris: Seuil, 1999.

Congar, Yves. “Lutherana: théologie de l’eucharistie et christologie chez Luther”. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66, n. 2 (1982): 169-197.

Corsini, Eugenio. Ed. *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1968.

Cottin, Jérôme. *Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l’image*. Genève: Labor et Fides, 1994.

Cottin, Jérôme. “De la Réforme à la réforme des images”. *Études* n. 1 (2017): 85-96.

Gadamer, Hans-Georg. “Plato as Portraitist”. En *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, editado por Richard E. Palmer, 293-321. Evanston, Il.: Northwestern University Press, 2007.

Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* 2. Ed. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1975.

Gueroult, Martial. *Philosophie de l’histoire de la philosophie*. Paris: Aubier, 1979.

Harré, Rom y José Miguel Sagüillo. *El movimiento anti-metafísico del siglo veinte*. Madrid: Akal, 2000.

Javelet, Robert. *Saint Bonaventure et Richard de Saint Victor, Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm.*, vol. 1, editado por Francisco de Asís Chavero, 63-96. Roma: Edizioni Antonianum, 1988

Lázaro, Manuel. *La cosmología buenaventuriana. Visión franciscana del hombre y del mundo. Naturaleza y Gracia* 44 (1997): 67-95.

Lázaro, Manuel. *La hermenéutica en San Buenaventura. El Prólogo al Breviloquium. Anuario Filosófico* 49 (2016): 385-399.

Lázaro, Manuel. “Fundamentos del proceso evolutivo de los seres crea-

dos en la teología bonaventuriana”. En *‘Deus summe cognoscibilis’ The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, editado por Salto Sola *et al.*, 263-278. Leuven: Peeters Publishers, 2018.

Lázaro, Manuel. “Más allá de la ‘quiditas’: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano”. *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.

Lázaro, Manuel. “La metafísica vectorial en Buenaventura”. En *Pensar la Edad Media Cristiana: Espacios de la Filosofía Medieval —Córdoba, Toledo, París—*, editado por Manuel Lázaro, Francisco León y Vicente Llamas, 219-227. Madrid: Editorial Síndéresis, UNED Editorial, 2020.

Lázaro, Manuel. “La persona como fundamento del sujeto contemporáneo en crisis”, *Comprender* 24, n.1 (2022): 119-139.

Luna-Vinueza, David Ricardo. “Teología y experiencia estética: el lugar de la imagen frente a la noción de Revelación de Martín Lutero y Juan Calvino”. *Co-Herencia* 14 (2017): 237-256.

Margel, Serge. “VII. Les ressemblances de l’image”. En *La mémoire du présent. Saint Augustin et l’économie temporelle de l’image*, editado por Serge Margel, 311-368. Paris: Hermann, 2015.

Morel, Pierre-Marie. *Plotin. L’Odyssée de l’âme*. Paris: Armand Colin, 2016.

Mulligan, Kevin. “1. Métaphysique et ontologie”. En *Métaphysique et Ontologie*, dirigido por P. Engel, 5-33. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Mumford, Stephen y Matthew Tugby. “What is the metaphysics of science?”. En *Metaphysics and Science*, editado por Stephen Mumford y Matthew Tugby, 2-27. Oxford: Oxford University Press, 1960.

Orígenes, *Contre Celse*, editado por Marcel Borret. Paris: Les éditions du Cerf, 1967.

Philonenko, Alexi. “Kant et l’universel”. *Le Philosophoire* 31, n. 1 (2009): 135-142.

Reale, Giovanni. *Il concetto di filosofia prima e l’unità della Metafisica di Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

Reale, Giovanni. *Guida alla lettura della METAFÍSICA di Aristotele*. Roma-Bari: Laterza, 2011.

Bernard Reymond. *L’architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels*. Ginebra: Labor et Fides 1996.

Richard, Sébastien. “Introduction”. En *Analyse et ontologie: le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, editado por Sébastien Richard, 9-19. Paris: Vrin, 2010.

San Víctor, Hugo de. *L'art de lire. «Didascalicon»*. Paris: Ed. du Cerf, 1991.

Sayés, Juan Antonio. *Teología de la creación*. Madrid: Palabra, 2002.

Soto, Cristian. “¿Qué es la metafísica de la ciencia?”. *Discusiones Filosóficas* 18, n. 31 (2017): 87-105.

Strawson, Peter F. *Analyse et métaphysique. Une série de leçons données au Collège de France en mars 1985* (Problèmes et controverses). Paris: Vrin, 1985.

Taylor, Alfred Edward. *Platón*. Traducido por Carmen García. Madrid: Tecnos, 2005.

Tiercelin, Claudine. *La métaphysique et les sciences: Les nouveaux enjeux*. Paris: Collège de France, 2014. doi: <https://doi.org/10.4000/books.cdf.3685>

Tillich, Paul. “Contemporary Protestant Architecture”. En *Modern Church Architecture: a guide to the form and spirit of 20 th century religious buildings*, editado por Albert Christ-Janer y Mary Mix Foley, 122-125. New York: McGraw-Hill, 1962.

Uribe, Fernando. *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*. Salamanca: Tenacitas, 2008.

Vigo, Alejandro G. “Cristianismo y opción por el «lógos»”. *Scripta Theologica* 39 (2007): 853-861.

Zañartu, Sergio. “Y el Logos era Dios. Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan”. *Teología* 108 (2012): 91-100.

RESEÑAS

Ackerman, Susan, *Gods, Goddesses, and the Women who serve them* (RSV) 735-736; **Amaury Begasse de Dhaem**, *Mysterium Christi. Cristología e soteriología trinitaria* (FMF) 721-722; **Arnold, Bill T.**, *The Book of Deuteronomy. Chapters I – II* (RSV) 707-708; **Bartoli Langeli, Attilio – Riva, Eleonora, a cura di**, *Il processo di canonizzazione di Rosa di Viterbo (1457)* (RSV) 738; **Calle Humanes, Pilar et aliae**, *La revuelta de las mujeres en la Iglesia. Alzamos la voz* (MVC) 741-743; **Castro Sánchez, Secundino**, *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro* (FMF) 709-710; **Estrada, Juan Antonio**, *Jesús y la Iglesia. Del proyecto mesiánico a la religión cristiana* (BPA) 723-724; **García Infante, Andrés E.**, *Echad las redes. Teología para principiantes* (MAEA) 744; **García Sánchez, Emilio**, *Infinitos heridos. El rescate de los vulnerables (Ensayo sobre la vulnerabilidad humana)* (BPA) 733-734; **Green, Joel B.**, *El Evangelio de Lucas. 9,51-24,53* (RSV) 711-712; **Justo Domínguez, Emilio J.**, *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología* (AMM) 725-726; **Linebaugh, Jonathan A.**, *The Word of the Cross. Reading Paul* (RSV) 727-728; **Lombardo, Eleonora**, *Parole e scritture per costruire un santo. Sant'Antonio dei Frati Minori nei Sermoni medievali (1232-1350)* (RSV) 739-740; **Martínez Riquelme, Antonio**, *Un Concilio para la Iglesia Universal. El Vaticano II desde la diócesis de Cartagena en la Región de Murcia (1939-1970)* (MMGG) 737; **Mascilongo, Paolo**, *El discipulado en el Nuevo Testamento. Reflexiones bíblicas y espirituales* (FMF) 713-714; **Novenson, Matthew V.**, *Paul, then and now* (RSV) 715-716; **Paret García, María Luisa**, *Me llamo Tecla de Iconio* (MLPG) 745-746; **Portillo Trevizo, Daniel (Coord.)**, *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia* (MAEA) 747-748; **Portillo Trevizo, Daniel**, *Psico-teología del discernimiento vocacional. Una tentativa de prevención del abuso sexual de menores de la Iglesia católica* (MAEA) 749-750; **Ravasi, Gianfranco**, *Biografía de Jesús según los evangelios* (FMF) 717-718; **Römer, Tomás**, *La invención de Dios* (FMF) 719-720; **San José Prisco, José**, *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canónicas y pastorales* (BPA) 729-730; **Vendrell, Dolores - Mañas, M^a Jesús**, *Leve atardecer. Cuando solo nos queda el amor* (MAEA) 751-752; **Wellum, Stephen J.**, *Dios encarnado. Cristología histórica, bíblica y contemporánea* (FMF) 731-732.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones



FECYT-443/2022
Fecha de publicación: 7^a convocatoria (2021)
Válido hasta: 22 de julio de 2023