

CARTHAGINENSIA

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

Volumen XL
Enero-Junio 2024
Número 77

SUMARIO

ARTÍCULOS

Carlos Gil Arbiol

El buen samaritano y la proximidad del herido: la aportación del naciente cristianismo a la búsqueda de la felicidad..... 1-23

Martín Carbajo Núñez, ofm

«*So that they might have life*» *The Later Rule of Saint Francis* 25-50

Susana Vilas Boas

Implementing an ecoculture: living beyond fear 51-65

Jaime Laurence Bonilla Morales

Humanismo como fraternidad universal en clave franciscana 67-86

Manuel Porcel Moreno

Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser 87-115

Antonio Sánchez-Bayón

Ortodoxia versus Heterodoxia sobre la colonización del Oeste estadounidense por empresas religiosas e ideológicas..... 117-156

Antonio Martínez Macanás

La hermenéutica católica de Emmanuel Falque. La Escritura como texto del cuerpo. 157-175

Emilio-José Justo Domínguez

El concepto de libertad en el debate teológico actual..... 177-197

Mario Lorente Muñoz

Los pobres en la obra de Cipriano de Cartago..... 199-226

Jesús Alberto Valero-Matas y Pablo Coca Jiménez

Religion, Immigration and Integration in Castilla and Leon 227-246

Albert Cassanyes Roig

Donde habitan los canónigos: las residencias canónicas en Mallorca (siglos XIII a XV) 247-267

Yeshica Marianne Umaña Calderón

Obligatoriedad y Funciones de la Jurisprudencia del Tribunal de la Rota Romana. 269-292

NOTAS Y COMENTARIOS

Jon Mentxakatorre Odriozola

Sobre lo sagrado y la dimensión poético-antropológica del habla 293-303

Francesc Xavier Marín Torné et alia

Los lugares de culto como experiencia educativa (III): Fundamentación teológica. La Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, un ejemplo paradigmático..... 305-319

BIBLIOGRAFÍA..... 321-351

LIBROS RECIBIDOS 353-354

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

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological
Institute of Murcia OFM**



Volumen XL - Enero-Junio - Número 77

INDEXACIONES DE CARTHAGINENSIA

Bases Bibliográficas

Enchiridium Biblicum (Pontificio Instituto Bíblico. Roma. Italia).

Elenchus Bibliographicus (ETL.Université Catholique de Louvain. Bélgica).

Journals Indexed (RLG. Review International Development. Options. Largo. USA).

Índices

Sello FECYT 2023

SCOPUS – SJR Q2 2023

ATLA American Theological Library Associations

CIRC Clasificación Integrada de Revistas Científicas

Dulcinea

ERIH PLUS European Referencen Index for the Humanities and Social Sciences

Directorios

EBSCO

Latindex-Catálogo

Dialnet

NTA New Testament Abstract, Boston College

OTA Old Testament Abstract, Catholic Biblical Association

CIRC A

MIAR



FECYT-443/2023
Fecha de certificación: 30 de julio de 2023 (7º convocatoria)
Válida hasta: 28 de julio de 2024

RESUMEN/SUMMARY

CARLOS GIL ARBIOL

El buen samaritano y la proximidad del herido: la aportación del naciente cristianismo a la búsqueda de la felicidad

1-23

Resumen: En los últimos años estamos asistiendo a un florecer de los estudios sobre el “buen vivir” o la “vida feliz” (*human flourishing*) que recupera hoy muchas preguntas e inquietudes que desde antiguo perseguían filósofos como Aristóteles o Demócrito o Zenón. El naciente cristianismo, en el contexto del judaísmo de finales del segundo templo, ofrece una aportación genuina y radical basada en la enseñanza y en la vida de Jesús de Nazaret. Su memoria, recogida en diversos textos del siglo I d.C., presenta la propuesta de una vida “bienaventurada” y “próxima”, paradójica e innovadora. En este artículo se indaga cómo las bienaventuranzas y la parábola del buen samaritano contribuyeron a la concepción moderna de una vida feliz.

Palabras clave: Bienaventuranzas; Eudaimonia; Felicidad; Naciente cristianismo; Parábola del buen samaritano.

The Good Samaritan and the proximity of the wounded: the contribution of the beginning of Christianity to human flourishing

Abstract: In recent years there is a flowering of studies on “good living” or “well-being” (or “human flourishing”) that recovers some questions and concerns pursued by philosophers such as Aristotle, Democritus or Zeno. The nascent Christianity, in the context of the Judaism at the end of the Second Temple period, offers a genuine and radical contribution based on the teaching and life of Jesus of Nazareth. His memory, collected in various texts from the first century AD, proposes a “blessed” and “neighboring” life that is paradoxical and innovative. This article explores how the beatitudes and the parable of the Good Samaritan contribute to the modern conception of a happy life.

Keywords: Beatitudes; Beginning of Christianity; Eudaimonia; Good Samaritan Parable; Human flourishing.

Recibido 28 de agosto de 2023 / Aceptado 15 de octubre de 2023

MARTÍN CARBAJO NÚÑEZ, OFM

«So that they might have life» The Later Rule of Saint Francis

25-50

Abstract: This article is intended as a contribution to the celebration of the eighth centenary of the Later Rule of St. Francis (Nov. 29, 1223) and analyzes its inspirational force in our secularized society. This is one of the four great Rules of consecrated life. It is not only a juridical text, but also a spiritual document, a guide “to live according to the pattern of the Holy Gospel” (part 1). Those in authority must be at the service of this vital process, acting as mothers who take care of

life (part 2). The third part presents the Rule's current relevance and the need of an inspiring leadership that promotes processes of transformation to address the present challenges of religious life.

Keywords: Francis of Assisi; Franciscans; Later Rule; Religious Life; Leadership.

«Para que tengan vida» La última Regla de San Francisco

Resumen: Este artículo responde a la celebración del octavo centenario de la Regla bulada de San Francisco (29.11.1223), que es una de las cuatro grandes Reglas de la vida consagrada, y analiza su fuerza inspiradora en la actual sociedad secularizada. No es sólo un texto jurídico, sino también un documento espiritual, una guía “para vivir según la forma del santo evangelio” (1ª parte). Quienes detentan la autoridad tienen que estar al servicio de ese proceso vital que la Regla propone, actuando como madres que cuidan la vida (2ª parte). La tercera parte presenta su actualidad y la importancia de un liderazgo inspirador que promueva procesos de transformación para afrontar los desafíos de la vida consagrada.

Palabras clave: Francisco de Asís; Franciscanos; Regla bulada; Vida consagrada; Liderazgo.

Recibido 9 de mayo de 2023 / Aceptado 15 de octubre de 2023

SUSANA VILAS BOAS

Implementing an ecoculture: living beyond fear. 51-65

Abstract: In light of Pope Francis' Encyclical *Laudato Si'* I will defend the necessity and urgency of implementing an ecoculture in such a way that it is possible to live the present and look to the future beyond the fear of destruction.

The happy dream for the human family, as described in *Laudato Si'*, will mean breaking free from the chains of the paradigm of fear, where having takes precedence over being and, consequently, leads to the agony of the whole Creation in a spiral of survival, where the fullness of life has no place. Ecoculture will make possible a sobriety that is able, without despair or fatalism, to develop an action of compassion for Creation - a compassion in which the human being understands himself as an integral part of Creation, suffering with it whenever destruction is victorious. In an ecoculture, human beings reassume their original role in Creation, abandoning all ambitions and attempts at superiority, but rather seeking the common good of Creation, in which technical progress, policies, and social relations are allies in safeguarding the common home and never sacrificers of integral ecology.

Keywords: Ecology; Ecoculture; Eco-hope; Fear; Disposable life.

Implantar una ecocultura: vivir más allá del miedo

Resumen: A la luz de la Encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco defenderé la necesidad y la urgencia de implementar una ecocultura de tal manera que sea posible vivir el presente y mirar el futuro más allá del miedo a la destrucción.

El sueño feliz para la familia humana, tal como se describe en *Laudato Si'*, significará liberarse de las cadenas del paradigma del miedo, donde el tener prima sobre el ser y, en consecuencia, conduce a la agonía de toda la Creación

en una espiral de supervivencia, donde la plenitud de la vida no tiene cabida. La ecocultura hará posible una sobriedad capaz de desarrollar, sin desesperación ni fatalismo, una acción de compasión por la Creación, una compasión en la que el ser humano se entienda a sí mismo como parte integrante de la Creación, sufriendo con ella siempre que la destrucción salga victoriosa. En una ecocultura, el ser humano reasume su papel original en la Creación, abandonando todas las ambiciones e intentos de superioridad, para buscar el bien común de la Creación, en el que el progreso técnico, las políticas y las relaciones sociales sean aliados en la salvaguarda de la casa común y nunca sacrificadores de la ecología integral.

Palabras clave: Ecología; Ecocultura; Eco-esperanza; Miedo; Vida desechable

Recibido 25 de octubre de 2022 / Aceptado 10 de noviembre de 2022

JAIME LAURENCE BONILLA MORALES

Humanismo como fraternidad universal en clave franciscana 67-86

Resumen: El pensamiento y la espiritualidad franciscana se renuevan con cada generación que bebe del pozo profundo de la persona de Francisco de Asís y el legado que ha dejado a la humanidad. De esta manera el franciscanismo debe dar cuenta de una riqueza inagotable que se cierne como horizonte epistemológico, como referente académico y particularmente como un estilo de vida, una forma ser y estar en el mundo. Desde este contexto se presenta el humanismo franciscano tomando específicamente como eje articulador el derrotero de la fraternidad universal, en cuanto ideal que jalona la existencia humana y en cuanto referente de la relación con Dios, con el mundo y la humanidad.

Palabras clave: Humanismo; Fraternidad universal; San Francisco de Asís; El cántico de las criaturas; Humanismo franciscano.

Humanism as a universal fraternity in the Franciscan key

Abstract: Franciscan thought and spirituality are renewed with each generation that drinks from the deep well of the person of Francis of Assisi and the legacy he has left to humanity. In this way, Franciscanism must account for an inexhaustible richness that looms as an epistemological horizon, as an academic reference and particularly as a lifestyle, a way of being and being in the world. From this context, Franciscan humanism is presented specifically taking as the articulating axis the course of universal brotherhood, as an ideal that marks out human existence and as a reference for the relationship with God, with the world and with humanity.

Keywords: Humanism; Universal brotherhood; San Francisco de Asís; The song of the creatures; Franciscan humanism.

Recibido 12 de septiembre de 2022 / Aceptado 3 de noviembre de 2022

MANUEL PORCEL MORENO

Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser 87-115

Resumen: El presente artículo pretende mostrar cómo la fenomenología de Jean-Luc Marion está suponiendo una gran provocación para la teología contemporánea.

Partiendo del pensamiento de Martin Heidegger, el filósofo francés está imponiendo repensar el propio discurso teológico a partir de la distinción que establecen ambos autores entre teología y teología. Concluiremos, afirmando, que la teología nos obliga a pensar a Dios fuera de la metafísica y, por lo mismo, fuera del ser del ente. Dios solamente puede darse a pensar sin caer en idolatría si es pensado como don, como el Agapè que se dona al hombre.

Palabras clave: Agapè; Don; Idolatría; Metafísica; Ser.

Jean-Luc Marion and the theology. Donation as an alternative to being

Abstract: This paper intends to show how the phenomenology of Jean-Luc Marion is causing a significant reaction on contemporary theology. Based on Martin Heidegger's thought, the French philosopher is forcing the reconsideration of the very theological discourse on the premise of the distinction established by both authors between theology and theology. We conclude, by affirming, that theology forces us to think of God outside of metaphysics and, because of that, outside of the being of beings. God can only be thought—without falling into idolatry—by being thought of as a gift, as the Agape who is given to men.

Keywords: Agape; Being; Gift; Idolatry; Metaphysics.

Recibido 17 de febrero de 2022 / Aprobado 25 de octubre de 2022

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN

Ortodoxia *versus* Heterodoxia sobre la colonización del Oeste estadounidense por empresas religiosas e ideológicas 117-156

Resumen: Estudio crítico-hermenéutico e histórico-comparado de Economía Política e Historia Económica y Pensamiento Social, para revisar el proceso colonizador del Oeste estadounidense. Desde la ortodoxia viene impulsándose una revisión un tanto reduccionista y anacrónica, por razón modelizadora uniforme primero e identitaria después. Se plantea aquí una refutación originalista, basada en el análisis de factores y agentes influyentes en el crecimiento y desarrollo estadounidense en el s. XIX, como fuera el factor religioso e ideológico y los nuevos tipos de empresa y producción (mutuas, cooperativas, etc.). Para dicho análisis, se recurre a los aportes heterodoxos vigentes entonces, como los de la escuela austriaca y la institucionalista. Se ofrece así un estudio verificador y sistematizador de experiencias de capitalismo alternativo y anarco-capitalistas, en forma de empresas privadas impulsoras de granjas y talleres comunitarios, que facilitaron el desarrollo e integración del país. También se evalúa la eficiencia y sostenibilidad de dichas empresas colonizadoras, divididas entre religiosas e ideológicas, además de aclararse la paradoja colonial.

Palabras clave: Empresas coloniales; Enfoques heterodoxos; Estados Unidos de América; Factor religioso e ideológico; Religión y Economía; Anarco-capitalismo.

Mainstream vs. heterodox approaches on the colonization of the American West for religious and ideological enterprises

Abstract: This is a critical-hermeneutical and historical-comparative study of Political Economy, Economic History and Social Thought, to review the colonial

process of the American West. From the mainstream comes a review with many simplifications and anachronism points, for reasons of uniform modeling first and identity politics later. An originalist refutation is offered here, based on the analysis of influential factors and agents in the growth and development of the United States of America in the 19 century, as it was the religious and ideological factor and the new kind of enterprises and process of production (mutuality, cooperatives, etc.). To realize this analysis, this study counts with a combination of heterodox approaches used at that time, like Austrian Economics and Institutionalist approach. There is a verification and systematization of experiences on alt-capitalist and anarcho-capitalist, with private enterprises to promote communitarian farms and workshops, and which facilitated the development and integration of the country. Those enterprises, divided in religious and ideological, are compared in terms of efficiency and sustainability; also it is clarified the colonial paradox.

Keywords: Colonial enterprises; Heterodox approaches; The United States of America; Religious and ideological factor; Religion & Economics; Anarcho-capitalism.

Recibido 26 de mayo de 2022 / Aprobado 22 de agosto de 2022

ANTONIO MARTÍNEZ MACANÁS

La hermenéutica católica de Emmanuel Falque. La Escritura como texto del cuerpo. 157-175

Resumen: A partir de algunos trabajos de investigación del teólogo francés Emmanuel Falque, analizamos y describimos su hermenéutica teológica en clave católica, jalonada por una revisión de los conceptos de cuerpo y voz aplicados al texto bíblico. Se trata de una actualización del mensaje cristiano mediante la reflexión filosófica previa, de clara orientación fenomenológica y existencial, y por la decisión teológica final anclada en los fundamentos del catolicismo. Comprobamos, finalmente, que en la hermenéutica católica propuesta por el autor subyace una antropología teológica basada la corporeidad con raigambre en la tradición y el magisterio eclesiástico.

Palabras clave: Falque; Hermenéutica; Escritura; Cuerpo; Ricoeur.

The catholic hermeneutics of Emmanuel Falque. Scripture as text of the body

Abstract: Based on some research work by the French theologian Emmanuel Falque, his theological hermeneutics is analyzed and described in a Catholic key, marked by a review of the concepts of body and voice applied to the biblical text. It is an update of the Christian message through prior philosophical reflection, with a clear phenomenological and existential orientation, and through the final theological decision anchored in the foundations of Catholicism. We verify, finally, that in the catholic hermeneutics proposed by the author there underlies a theological anthropology based on corporeity with roots in tradition and the ecclesiastical magisterium.

Keywords: Falque; Hermeneutics; Scripture; Body; Ricoeur.

Recibido 23 de agosto de 2022 / Aprobado 23 de noviembre de 2022

EMILIO-JOSÉ JUSTO DOMÍNGUEZ

El concepto de libertad en el debate teológico actual 177-197

Resumen: La cuestión de la relevancia actual del cristianismo aparece en distintos debates sobre la comprensión de la Iglesia católica y sobre su doctrina teológica y moral. Esta discusión se ha agudizado, sobre todo en la teología alemana, con una controversia sobre la relación de la libertad con la verdad. En este artículo se presenta el contenido fundamental de esa controversia y se reflexiona sobre algunos aspectos de la misma, como la relación entre libertad y amor, la idea de auto-determinación y la moralidad. Finalmente, se apuntan algunas reflexiones que ayuden a pensar un concepto de libertad, insistiendo en su carácter global y en la capacidad creativa propia del amor.

Palabras clave: Amor; Auto-determinación; Creatividad; Libertad; Verdad.

Freedom's Concept in the Current Theological Debate

Abstract: The question of the current relevance of Christianity appears in different debates on the understanding of the Catholic Church and on its theological and moral doctrine. This discussion has sharpened, specially in German theology, with controversy about the relation of freedom to truth. This article presents the fundamental content of this controversy and reflects on some aspects of it, such as the relationship between freedom and love, the idea of self-determination and the morality. Finally, some reflections are pointed out that help to think about a concept of freedom, insisting on its global character and on the creative capacity of love.

Keywords: Creativity; Freedom; love; Self-determination; Truth.

Recibido 15 de febrero de 2023 / Aprobado 28 de marzo de 2023

MARIO LORENTE MUÑOZ

Los pobres en la obra de Cipriano de Cartago. 199-226

Resumen: En este trabajo se pretende abordar el papel de los pobres a través de los diferentes escritos conservados en la obra de Cipriano de Cartago. Para ello, se realizará un recorrido en profundidad por los principales vestigios escritos referentes a los huérfanos, las viudas, los moribundos o las personas necesitadas en general, sobre las cuales incide colectivamente el obispo cartaginés a través de su vasta obra, empezando, en primer lugar, por sus cartas a los miembros más importantes de la Iglesia católica del siglo III, y pasando, a continuación, por obras aparentemente menos conocidas, como *De Opere et eleemosynis* o *De Mortalitate*, escritos todos ellos que, además de beber directamente del contexto histórico persecutorio llevado a cabo contra los cristianos por el Imperio romano, recogen testimonios de la actitud de los cristianos ante el estallido de una plaga que asoló el orbe romano durante diez largos años.

Palabras clave: Cipriano de Cartago; Pobres; Persecución de Decio; Siglo III.

The poor in the work of Cyprian of Carthage

Abstract: The aim of this paper is to explore the role of the poor through the different writings preserved in the work of Cyprian of Carthage. To this end, an in-depth survey will be made of the main traces of writings referring to orphans,

widows, the dying and the needy in general, on whom the Carthaginian bishop had a collective influence through his vast oeuvre, starting firstly with his letters to the most important members of the Catholic Church in the 3rd century, and subsequently moving on to apparently less known works, such as *De Opere et eleemosynis* or *De Mortalitate*. These are all writings which, in spite of drawing directly from the historical context of persecution carried out against Christians by the Roman Empire, contain testimonies of the attitude of Christians to the outbreak of a plague which devastated the Roman orb for ten long years.

Keywords: Cyprian of Carthage; Poor; Decian Persecution; 3rd century.

Recibido 6 de septiembre de 2022 / Aceptado 18 de octubre de 2022

JESÚS ALBERTO VALERO-MATAS Y PABLO COCA JIMÉNEZ

Religion, Immigration and Integration in Castilla and Leon. 227-246

Abstract: This paper analyzes the processes of change in the study of the integration of immigrants in Spain, specifically in Castilla y León, their religiosity and the meaning of religion in their integration. The majority of immigrants residing in Spain declare themselves to be believers and practitioners of their religion, hence knowing about coexistence and their religious practices. A quantitative/qualitative study is used as it helps us to understand the relationship between the importance of religion and social participation as a factor of integration. From the study it is extracted, the low tendency to the relations with other cultures and the little social and cultural participation, makes difficult the integration of some ethnic/religious groups. Religiosity increases as integration decreases, this is a consequence of people locking themselves into their ethnic/religious group. Muslims have more difficulties integrating, mainly due to cultural and religious differences.

Keywords: Castilla and Leon (Spain); Immigrant; Integration; Religiosity; Religious minorities.

Religión, inmigración e integración en Castilla y León

Resumen: Este trabajo analiza el proceso de cambio en el estudio de la integración de los inmigrantes en España, concretamente en Castilla y León, su religiosidad y el significado de la religión en su integración. La mayoría de los inmigrantes que residen en España se declaran creyentes y practicantes de su religión de ahí conocer la convivencia y sus prácticas religiosas. Se recurre a un estudio cuantitativo/cualitativo pues nos ayuda a conocer la relación entre la importancia de la religión y la participación social como factor de integración. Se observa que, la baja tendencia a las relaciones con otras culturas y la escasa participación social y cultural, dificulta la integración de algunos grupos étnicos/religiosos. La religiosidad aumenta a medida que desciende la integración, esto es consecuencia a que las personas se encierran en su grupo étnico/religioso. Los musulmanes tienen más dificultades para integrarse, principalmente por las diferencias culturales y religiosas.

Palabras clave: Castilla y León (España); Inmigrantes, Integración; Minorías religiosas; Religiosidad.

Recibido 24 de mayo de 2022 / Aprobado 30 de octubre de 2022

ALBERT CASSANYES ROIG

Donde habitan los canónigos: las residencias canonicas en Mallorca (siglos XIII a XV) 247-267

Resumen: El presente trabajo pretende estudiar la gestión que el cabildo catedralicio de Mallorca realizaba de las casas canonicas que destinaba a residencia de los canónigos durante la Edad Media. A partir de las fuentes del propio archivo capitular, se ha podido documentar la normativa que regulaba la concesión de las casas, así como los problemas que hubo en su aplicación, que se explican por las necesidades habitacionales y los intereses personales. Además, el cabildo controló las reformas que se llevaban a cabo en las residencias canonicas, aunque estas fueron financiadas por los propios canónigos. Todo ello ha permitido aproximarse a la vida cotidiana de los prebendados y comprender el funcionamiento de las casas canonicas y la participación del cabildo en el mercado inmobiliario.

Palabras clave: Cabildo catedralicio de Mallorca; Casas canonicas; Edad Media; Estatutos capitulares; Mercado inmobiliario.

Where canons live: the canonical residences in Majorca (13th to 15th centuries)

Abstract: The present work intends to study how the cathedral chapter of Majorca arranged the canonical houses destined to accommodate the cathedral canons during the Middle Ages. Based on the sources of the chapter archive, it was possible to document the rules that regulate the concession of the houses and the problems in their application, which could be explained by housing necessities and personal interests. Moreover, the chapter controlled the refurbishment made in the canonical houses, although the canons funded the works. All of that permitted an approach to the prebendaries' daily life and understanding the system of canonical houses and the chapter's participation in the Majorcan housing market.

Keywords: Canonical Houses; Cathedral Chapter of Majorca; Chapter Statutes; Housing Market; Middle Ages.

Recibido 14 de octubre de 2022 / Aprobado 7 de noviembre de 2022

YESHICA MARIANNE UMAÑA CALDERÓN

Obligatoriedad y Funciones de la Jurisprudencia del Tribunal de la Rota Romana. . . 269-292

Resumen: La presente contribución tiene como objetivo principal examinar el valor de la jurisprudencia y ofrecer una reflexión para determinar si las funciones que le son atribuidas por el ordenamiento canónico, le revisten de obligatoriedad, y si en consecuencia, deben los tribunales eclesiásticos de las Iglesias Particulares resolver las causas de acuerdo a los mismos criterios aplicados por el Tribunal de la Rota Romana. En este sentido, es conveniente empezar por exponer el concepto de jurisprudencia y analizar detenidamente las funciones que le son otorgadas por el legislador; tales como la interpretación y la suplencia en caso de *lacuna legis*.

Palabras clave: Jurisprudencia; Rota Romana; Interpretación; Suplencia; Tribunales.

Binding nature and functions of the jurisprudence of the Tribunal of the Roman Rota

Abstract: The present contribution aims to examine the value of jurisprudence and to offer a reflection to determine whether the functions attributed to it by the canonical legislation, endow it with obligatory nature, and whether consequently, the ecclesiastical tribunals of the particular churches, ought to resolve the causes according to the same criteria applied by the Tribunal of the Roman Rota. In this sense, it is convenient to begin by explaining the concept of jurisprudence and by analyzing in detail, the functions granted by the legislator, such as a mean for interpreting the law and as a source to supply in case of *lacuna legis*.

Keywords: Jurisprudence; Roman Rota; Interpretation; *Lacuna legis*; Tribunals.

Recibido 8 de noviembre de 2021 / Aceptado 2 de diciembre de 2021

JON MENTXAKATORRE ODRIOZOLA

Sobre lo sagrado y la dimensión poético-antropológica del habla 293-303

Resumen: El presente texto estudia la línea de diálogo entre Platón, Aristóteles, Humboldt y Heidegger acerca del fundamento del habla y su dimensión antropológica, a partir de obras selectas sobre filosofía del lenguaje. Se muestra la tradición interna de lectura de sus textos y las conclusiones del desarrollo del pensamiento filosófico a través de ellos. Se dejan abiertas nuevas vías de estudio desde la hondura que el ser humano y la palabra muestran sobre la belleza y lo sagrado.

Palabras clave: Antropología lingüística; Habla; Poesía; Sagrado; Visión del mundo.

On the Sacred and the Poetic-Anthropological Dimension of Speech

Abstract: The following text analyses de dialogue among Plato, Aristotle, Humboldt and Heidegger on the same the basis of speech and its anthropological dimension, based on selected works on philosophy of language. The paper shows the inner tradition of reading of their texts and the conclusions of the development of the philosophical thinking through them. The text opens new paths of research through the depth that the human being and the word show on the beauty and the sacred.

Keywords: Linguistic Anthropology; Poetry; Sacred; Speech; Worldview.

Recibido 9 de mayo de 2022 / Aprobado 30 de septiembre de 2022

FRANCESC XAVIER MARÍN TORNÉ ET ALIA

Los lugares de culto como experiencia educativa (III): Fundamentación teológica. La Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, un ejemplo paradigmático 305-319

Resumen: El presente artículo expone la riqueza mistagógica que tienen los espacios religiosos de culto dando muestra especial del magnífico ejemplo paradigmático que a este respecto representa la Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona. El propósito

principal es manifestar la necesidad de recuperar y reactualizar el uso de los espacios sacros como espacios educativos vigentes. Esta tesis se establece, en este tercer artículo, desde una fundamentación teológica después de haber expuesto en dos artículos anteriores las perspectivas pedagógica y arquitectónica que avalan que los espacios de culto son unos espacios extraordinarios y únicos para generar y desarrollar auténticas experiencias educativas llenas de significado y de oportunidades para la educación del siglo XXI.

Palabras clave: Basílica de la Sagrada Familia; Espacio de culto; Experiencia educativa; Itinerarios mistagógicos; Propuestas educativas.

Places of worship as an educational experience (III): Theological basis. The Basilica of the Sagrada Familia in Barcelona, a paradigmatic example.

Abstract: This article presents the mystagogical wealth that religious places of worship have, with the Basílica of the Sagrada Familia in Barcelona being a magnificent paradigmatic example in this regard. The main purpose is to express the need to recover and update the use of holy places as current educational spaces. This thesis is established, in this third article, from a theological basis, after having presented in two previous articles the pedagogical and architectural perspectives that support that places of worship are extraordinary and unique spaces to generate and develop authentic educational experiences full of meaning and opportunities for education in the 21st century.

Keywords: Basilica of the Sagrada Família; Educational experience; Educational proposals; Mystagogical itineraries; Place of worship.

Recibido 5 de octubre de 2021 / Aprobado 15 de noviembre de 2021

AUTORES/AUTHORS

Jaime Laurence Bonilla Morales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
jl.bonillam@javeriana.edu.co.

Martín Carbajo Núñez, Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia. mcarbajon@gmail.com.

Albert Cassanyes Roig, Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat de les Illes Balears, España.

albert.cassanyes@uib.cat.

Pablo Coca Jiménez, Facultad de Educación, Universidad de Valladolid, España. pablo.coca@uva.es.

Carlos Gil Arbiol, Universidad de Deusto, Bilbao, España. cgil@deusto.es.

Emilio-José Justo Domínguez, Universidad Pontificia de Salamanca, España. ejjustodo@upsa.es.

Mario Lorente Muñoz, Universidad de Murcia. Grupo de Investigación Antigüedad y Cristianismo, España. mario.lorentem@um.es.

Francesc Xavier Marín i Torné, FPCEE Blanquerna, Universitat Ramon Llull, España. xaviermt@blanquerna.url.edu.

Antonio Martínez Macanás, Instituto Teológico de Murcia OFM, España. antonio@itmfranciscano.org.

Jon Mentxakatorra Odiozola, Mondragon Unibertsitatea, España. jmentxakatorre@mondragon.edu.

Manuel Porcel Moreno, Facultad de Teología de Granada, Universidad Loyola Andalucía, España. mporcel@uloyola.es.

Antonio Sánchez-Bayón, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España. antonio.sbayon@urjc.es.

Yeshica Marianne Umaña Calderón, Universität Erfurt, Alemania, yeshica.umana_calderon@uni-erfurt.de.

Jesús Alberto Valero-Matas, Facultad de Educación, Universidad de Valladolid, España. javalero@uva.es.

Susana Vilas Boas, European Society for Catholic Theology, Osnabrück, Alemania. susnavilasboas@gmail.com.

ÁRTIBROS/REVIEWERS

- Ianire Angulo Ordorika**, Universidad Loyola, Granada. España.
- Carmen Bernabé Ubieta**, Universidad de Deusto, Bilbao, España.
- Alejandro Cañestro Donoso**, Universidad Miguel Hernández, Elche. España.
- David B. Couturier**, Bonaventure University, New York, USA.
- Miguel Ángel Escribano Arráez**, Instituto Teológico de Murcia, España.
- Carmen Fuentes Nogales**, Instituto Teológico de Cáceres. España.
- Marta María Garre Garre**, Instituto Teológico de Murcia, España.
- León Gómez Rivas**, Universidad Europea, Madrid. España.
- Esther González Arnedo**, EAE Bussines School, Madrid. España.
- Isabel María León Sanz**, Facultad de Teología. Universidad de Navarra. España.
- Javier Martínez Baigorri**, Profesor en EEMM, Pamplona, Navarra. España.
- Mary Melone**, Pontificia Universidad Antonianum, Roma. Italia.
- Verónica del Carmen Murillo Gallegos**, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.
- José Luis Parada Navas**, Instituto Teológico de Murcia, España.
- María Luisa Paret**, Asociación de teólogas españolas, Madrid. España.
- Xabier Pikaza Ibarrondo**, Universidad Pontificia de Salamanca, España.
- Miquel Requena Jiménez**, Universidad de Valencia, España.
- Francisco José Regordán Barbero**, Pontificia Universidad Antonianum, Roma. Italia.
- Carmen Romero Sánchez-Palencia**, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid. España.
- Lizbeth Souza-Fuertes**, Baylor University, Waco, Texas, USA.
- Josefa Torralba Albaladejo**, Instituto Teológico de Murcia. España.
- María Nely Vásquez Pérez**, Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Vitoria, España.
- Antonia Juan Vicens**, Universidad de las Islas Baleares. España.

**EL BUEN SAMARITANO Y LA PROXIMIDAD DEL HERIDO: LA
APORTACIÓN DEL NACIENTE CRISTIANISMO A LA BÚSQUEDA DE LA
FELICIDAD**

THE GOOD SAMARITAN AND THE PROXIMITY OF THE WOUNDED:
THE CONTRIBUTION OF THE BEGINNING OF CHRISTIANITY TO HUMAN
FLOURISHING

CARLOS GIL ARBIOL

Universidad de Deusto

cgil@deusto.es

Orcid: 0000-0002-8873-7482

ResearchID: U-6452-2017

Recibido 28 de agosto de 2023 / Aceptado 15 de octubre de 2023

Resumen: En los últimos años estamos asistiendo a un florecer de los estudios sobre el “buen vivir” o la “vida feliz” (*human flourishing*) que recupera hoy muchas preguntas e inquietudes que desde antiguo perseguían filósofos como Aristóteles o Demócrito o Zenón. El naciente cristianismo, en el contexto del judaísmo de finales del segundo templo, ofrece una aportación genuina y radical basada en la enseñanza y en la vida de Jesús de Nazaret. Su memoria, recogida en diversos textos del siglo I d.C., presenta la propuesta de una vida “bienaventurada” y “próxima”, paradójica e innovadora. En este artículo se indaga cómo las bienaventuranzas y la parábola del buen samaritano contribuyeron a la concepción moderna de una vida feliz.

Palabras clave: Bienaventuranzas; Eudaimonia; Felicidad; Naciente cristianismo; Parábola del buen samaritano.

Abstract: In recent years there is a flowering of studies on “good living” or “well-being” (or “human flourishing”) that recovers some questions and concerns pursued by philosophers such as Aristotle, Democritus or Zeno. The nascent Christianity, in the context of the Judaism at the end of the Second Temple period, offers a genuine and radical contribution based on the teaching and life of Jesus of Nazareth. His memory, collected in various texts from the first century AD, proposes a “blessed” and “neighboring” life that is paradoxical and innovative. This article explores how the beatitudes and the parable of the Good Samaritan contribute to the modern conception of a happy life.

Keywords: Beatitudes; Beginning of Christianity; Eudaimonia; Good Samaritan Parable; Human flourishing.

1. *Eudaimonia* en el contexto helenístico

Lo que hoy llamamos “buen vivir” o “florecer humano”¹ o “bienestar” tiene buena parte de sus raíces en el concepto de “felicidad”, “buen ánimo” o *eudaimonia*, compartido por muchas corrientes filosóficas, herederas del pensamiento socrático hasta el periodo helenístico. *Eudaimonia* significa, literalmente, tener “algún buen espíritu” que proteja de modo que su beneficiario tenga una vida saludable, buena, feliz, considerada el bien supremo². Mientras que en este objetivo había una gran coincidencia, las divergencias se notaban en el modo de alcanzarlo³.

Tras las escuelas fundadas por Platón y Aristóteles (la Academia, los Peripatéticos) se crearon muchas otras que desarrollaron el pensamiento filosófico como el “arte de vivir”. Entre otros objetivos, la filosofía ofrecía respuestas a problemas humanos como el sufrimiento, la violencia, el miedo a la muerte, el amor o la desgracia. Se podría decir que compartían el objetivo de alcanzar la *eudaimonia*, la “felicidad” o “florecimiento de la vida” mediante la búsqueda racional de la verdad. Cada una a su modo, estas escuelas filosóficas participan de la idea de que esta felicidad era la liberación de las ansiedades y preocupaciones vitales⁴. Plutarco y Séneca, por ejemplo, la entendían como *euthymia* (“tranquilidad de espíritu”) y escribieron con detalle sobre ello⁵; los epicúreos la entendían como *ataraxia* (“ausencia de angustias”)⁶; los estoicos como *apatheia* (“imperturbabilidad” o “control de las emociones” más que “ausencia de ellas”)⁷. Demócrito (siglo IV a.C.), por ejemplo, exhortaba a estar contento con las cosas tal como son sin esperar o desear que sean de otro modo:

¹ Ver, por ejemplo, el programa que desarrolla la Universidad de Harvard desde 2016: <https://hfh.fas.harvard.edu/> (acceso: 1 de marzo de 2023).

² Cf. Ceslas Spicq and James D. Ernest, *Theological lexicon of the New Testament*, 3 vols. (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1994), 2:434 (n.11).

³ Ver el amplio y reciente trabajo de David Macheck, *The life worth living in ancient Greek and Roman philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).

⁴ Cf. Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: a commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, ed. Adela Yarbro Collins (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 464.

⁵ Cf. Plutarco, *Moralia* 464E-477F y Seneca, *De tranquillitate animi*.

⁶ Cf. Epicuro, *Epistula ad Pythoclem* 116,3; *Epistula ad Menoecum* 122,5.9; 127,10.

⁷ Cf. Filón, *Legum Allegoriarum* 2,100. Sobre la influencia estoica en Filón y su uso de la *apatheia* / *eupatheia* ver: David Winston, “Philo’s Ethical Theory” in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.21.1*, ed. Wolfgang Haase (Berlin: Walter De Gruyter, 1984), 372-416, (esp. 400-405).

Es, por tanto, preciso que uno dirija el ánimo a lo factible y se contente con lo que está a su alcance, sin hacer mucho caso de los que son envidiados y admirados ni ocupar en ellos el pensamiento. Así que uno debe, por el contrario, observar la vida de los que son desgraciados, fijándose en lo mucho que sufren, con objeto de que sus propias circunstancias y sus recursos le parezcan dignos de interés y envidiables, y así ocurrirá que el alma ya no lo pasará mal por su ansia de algo más⁸.

Este concepto tenía varias dimensiones. Para Aristóteles, la *eudaimonia* era el resultado de una vida virtuosa y justa, lo que la ley y el orden logran en la comunidad política; la ley y su cumplimiento producen esta *eudaimonia* en la *polis*⁹. Por otra parte, la felicidad y bienestar de la *polis* depende en gran medida de actos de “salvación” (*hyper sôtêrias*) que individuos o autoridades realizaban en favor de la protección de una ciudad, como la construcción de edificios, estatuas, altares o templos en honor de los dioses y por la prosperidad/felicidad (*eudaimonia*) de la comunidad¹⁰.

El estoicismo, que influyó notablemente en los primeros cristianos, había insistido mucho en la importancia de seguir los propios objetivos y no los externos, ajustarse a lo posible y alcanzable y no a lo inalcanzable. En este punto tenían una consideración muy negativa los condicionantes externos a la persona, de los cuales se debe librar. Uno de los autores que más trató la posibilidad de una vida armoniosa con relación al dominio de las pasiones fue Zenón, el cual afirmaba que una vida así dependía del control de las pasiones (*pathê*)¹¹. Estas son “formas psicológicas de excitación, que se producen cuando el logos consiente un impulso (*hormê*) suscitado por una imagen (*phantasia*), es decir, cuando el logos juzga falsamente que una cosa externa es un bien que merece la pena o un mal indeseable (como por ejemplo la riqueza o la pobreza). Mediante tal falso juicio (*doxa*), el logos abdica de su dominio ante la pasión”¹². Los estoicos consideraban esta deja-

⁸ Cf. Demócrito, *Fragmentos* 191. Traducción tomada de: Alberto Bernabé, *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos* (Madrid: Alianza, 1988), 301-302.

⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 5.1.1-13 (1129a-b). Este aspecto de la “vida virtuosa” es generalmente aceptado también en tradición bíblica recogida en la *Septuaginta*; cf. PHEME PERKINS, “Ethics”, en: David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible dictionary* (6 vols.) (New York: Doubleday, 1992), 2:652

¹⁰ Cf. Spicq and Ernest, *Theological lexicon of the New Testament*, 3:348.

¹¹ Cf. Zenón 1,179.

¹² Cf. Thomas Schmeller, “Stoics, Stoicism”, en: Freedman, *Anchor Bible dictionary* 6:211.

ción un fracaso de la vida virtuosa, y por ello se proponían educar el juicio para que orientara correctamente evitando las perversiones externas y las pasiones o, más justamente, para que sentimientos, deseos y estímulos estuvieran siempre sometidos al control de la razón. La *eudaimonia* (felicidad) es, por tanto, el resultado de la virtud. Esta solo podía encontrarse en la independencia total de las influencias externas: “Cada virtud, denominada sinónimamente, es causa sólo de aquello que de ella misma resulta; del uso común de las mismas nace la vida feliz. Porque no somos felices [sólo] de nombre, cuando llamamos «felicidad» a la vida recta, y «feliz» al alma perfectamente ordenada”¹³; “esta es la parte principal de la felicidad: que uno se ocupe de las cosas que le son propias”¹⁴. Para ello Zenón distingue, entre todas las cosas de la vida, las que son buenas (para la felicidad), las malas y las indiferentes (*adiaphora*); estas son, por ejemplo, la muerte, la vida, la fama, el escándalo, la penuria, la lujuria, la riqueza, la pobreza, la enfermedad, la salud y cosas semejantes¹⁵. Algunas de ellas, como la salud, son “preferidas” porque son exteriormente beneficiosas para la vida y merecen un cierto esfuerzo, si bien no son determinantes para la felicidad. En última instancia, para el juicio sobre si una cosa es buena o no para el alma, el consejo de Zenón es alinear la razón con los afanes animales y de autoconservación del instinto.

Esta perspectiva no implica, como podría parecer, una vida completamente egoísta e individualista. La ética estoica acepta que el instinto básico de autoconservación incluye el cuidado del prójimo. La razón que subyace es que este instinto de conservación compartido reconoce en los demás un semejante, de modo que se cuida de sí mismo quien actúa en beneficio de los demás. Este principio justifica el comportamiento social como parte de su naturaleza¹⁶. Epicteto consideraba también a la persona parte de un todo, de una ciudadanía más grande; de modo que actuar contra otro ser humano o no procurar su bien interfería en la *eudaimonia*. Los estoicos veían al hombre desde esta perspectiva como parte de una cosmópolis de dioses y hombres en la que solo su *logos* determina su posi-

¹³ Zenón 1,376. Traducción en: Angel J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos* (Madrid: Gredos, 1996), 144.

¹⁴ Zenón 1,471. También Zenón 1,188. Esta idea, que la virtud es suficiente para la felicidad, es común a los cínicos y proviene probablemente de Sócrates (Platón, *Eutidemo* 278e).

¹⁵ Cf. Zenón 1,190.

¹⁶ Cf. Zenón 3,611-636.

ción, no el origen, el sexo, la raza, etc¹⁷. En cualquier caso, parece que este cuidado nace de la misma virtud de la *phronêsis* (perspicacia o prudencia), de la que Zenón creía que nacían las otras tres: *sôphrosynê*, *andreia*, y *dikaiosynê* (prudencia, valentía y justicia).

Filón, claramente influido por el estoicismo, concebía la *eudaimonia* como un estado objetivo de la persona, basado en criterios de verdad, más que como un sentido subjetivo, aunque el primero llevaba al segundo. Filón dice que “todo estado bien regido se ajusta a una constitución”, es decir, al “recto orden de la naturaleza, llamada con más propiedad sagrada norma”, “una divina ley, conforme a la cual fue asignado a cada cosa lo que le convenía y correspondía”. Era preciso, defiende Filón, que “en este estado y bajo esta constitución existieran antes del hombre ciudadanos [*politás*], a los que con justicia podría calificarse de ciudadanos del gran estado [*megalopolitás*]”. Pues bien, “en estrecha relación y convivencia con ellos, el hombre pasaba sus días en medio de una felicidad pura [*en akratô eudaimonia*]; y siendo estrechísimo su parentesco con el Soberano pues el Divino aliento habíase derramado abundantemente sobre él”¹⁸. La conexión que establece Filón entre esta “superciudadanía” previa a la condición humana y la “felicidad” como don de Dios es muy notable.

Flavio Josefo, por su parte, participa del sentido general de la *eudaimonia* como cumplimiento de una vida virtuosa; Isaac es presentado así: “Abraham amaba mucho a Isaac, por ser su unigénito y habérselo dado Yahvé al borde de la vejez, por su favor. El niño también se hizo querer aún más por sus padres por el ejercicio de todas las virtudes y en el cumplimiento del deber hacia sus padres y siendo celoso en la adoración de Dios”; por ello, dice Josefo, es motivo de *eudaimonia* para Abraham: “Abraham también puso su propia felicidad (*eudaimonia*) en la perspectiva de que, cuando él muriera, dejaría a su hijo en una condición segura”¹⁹.

Esta rápida mirada a algunas de las aportaciones de las escuelas filosóficas griegas y helenísticas no ha pretendido ser exhaustiva; con ella hemos confirmado el interés de todas ellas por la búsqueda de la felicidad. Si bien en todas ellas prima el logro de la felicidad individual, no está ausente la preocupación por la felicidad o el sufrimiento del otro, del próximo. Esa preocupación, no obstante, cuando aparece, lo hace en función de la propia felicidad: la felicidad común y la del próximo son necesarias en cuanto

¹⁷ Cf. Zenón 3,349-366.

¹⁸ Filón, *Creación del mundo según Moisés* 143-144.

¹⁹ Flavio Josefo, *Antigüedades* 1,223-224.

ayudan a alcanzar la propia, pero esta se convierte en el criterio por el que se juzga el valor de la del otro. La preocupación por el sufrimiento ajeno es visto, con frecuencia, como distracción y estorbo de la propia felicidad, pero aparece en la medida en que sirve para lograr la felicidad propia.

2. La *eudaimonía* en la Biblia Griega

En la tradición bíblica recogida en la Septuaginta está ausente el término *eudaimonia*, pero no la búsqueda de la felicidad. Lo más parecido a la *eudaimonia* de los pensadores helenistas es la idea de “salvación” (*sôtêria*) de Yahveh, como mostró hace tiempo Ceslas Spicq²⁰. Este término, como vamos a ver, tiene sentido histórico en la Septuaginta: es la salvación que acontece en la historia, no tras la muerte; así ha insistido recientemente Paula Fredriksen²¹. Esta salvación tiene su origen en la tradición de la liberación de la esclavitud en Egipto: “El Señor es mi fuerza y mi vigor, Él es mi salvación (*sôtêria*). Él es mi Dios, quiero alabarle; el Dios de mi padre, quiero ensalzarlo” canta Moisés tras el paso por el Mar Rojo (Ex 15,2) como reconocimiento por la liberación (Ex 3,7-8; 6,7; 14,13). Así mismo, se presenta como fruto de la alianza, el pacto por el que Yahvé elige a Israel para que sea su pueblo, a cambio del cumplimiento de su voluntad para ser luz de las naciones²². Esta elección resultaba un don gratuito por parte de Yahveh porque Israel no destacaba por encima de ningún otro pueblo: “De Yahvé tu Dios son los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella; pero sólo de tus padres se prendó Yahvé, amándolos, y eligió a su descendencia después de ellos, a vosotros, de entre todos los pueblos, como sucede hoy” (Dt 10,14-15). Pero exigía una contrapartida: la observancia de la Torah como respuesta afirmativa a aquel don: “Ahora, pues, si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra” (Ex 19,5; Dt 7,5); “Guardad, pues, mis prescripciones; no practicaréis ninguna de las costumbres abominables que se practicaban antes de vosotros, para que no os hagáis impuros con ellas. Yo, Yahvé, vuestro Dios” (Lv 18,30).

²⁰ Cf. Spicq and Ernest, *Theological lexicon of the New Testament*, 3:349.

²¹ Cf. Paula Fredriksen, “What Does It Mean to See Paul “within Judaism”?” *Journal of Biblical Literature* 141, no. 2 (2022): 359-80 (esp.364-365).

²² Cf. Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, New Testament library, (Minneapolis: Fortress Press, 1977).

El cumplimiento de la voluntad de Yahveh no lograba la alianza ni la vida feliz que prometía, sino que mantenía al pueblo y a cada individuo dentro de la protección de Dios y de esa vida feliz o *sôtêria* que Yahveh regalaba mediante su protección ante las vicisitudes de la vida y por la victoria frente a los enemigos: “Éstas son las últimas palabras de David: [...] Porque ha hecho conmigo una alianza (*diathêkê*) eterna, en todo ordenada y custodiada. Él hará germinar toda mi salvación (*sôtêria*) y todo mi deseo” (2Sam 23,5)²³. Así dice Yahveh al “siervo” en la profecía del Deuteroisaias: “Poco es que seas mi siervo para restaurar las tribus de Jacob y hacer volver a los supervivientes de Israel. Te he puesto como alianza (*diathêkê*) por generaciones para ser luz de las naciones, para que mi salvación (*sôtêria*) alcance hasta los extremos de la tierra [...] Esto dice el Señor: En el tiempo oportuno te responderé, al tiempo de salvación (*sôtêria*) te socorreré, te protegeré y te pondré como alianza (*diathêkê*) del pueblo, para restaurar el país, para repartir las heredades devastadas” (Is 49,6.8).

Esta recompensa (*sôtêria*) por mantenerse en la alianza suponía la protección de Yahvé, junto con los bienes derivados de ello: la bonanza, la paz, la prosperidad de la casa y la familia²⁴. El cumplimiento de la Torah mantenía al creyente en esa vida buena regalada: “dichoso el que teme al Señor y anda por sus caminos. Del trabajo de tus manos comerás; serás dichoso, y te irá bien. Tu mujer será como viña fecunda dentro de tu casa. Tus hijos, como brotes de olivos, en torno a tu mesa” (Sal 128,1-3). La *sôtêria* que ofrece Yahveh a través de la alianza es una vida feliz, abundante, pacífica, próspera: “Pondrás por obra lo que es recto y lo que es bueno a los ojos del Señor, para que seas dichoso y entres y heredes (*klêronomêsês*) la hermosa tierra conforme a la promesa del Señor a tus padres de expulsar a todos tus enemigos delante de ti, según anunció el Señor” (Dt 6,18-19); “heredar la tierra buena” es una de las expresiones que lo reflejan. Es, de hecho, motivo explícito de “bienaventuranza”: “¡Dichoso (*makarios*) tú, Israel! ¿Quién como tú? Pueblo por el Señor salvado (*sôzomenos*). Dios es tu escudo protector” (Dt 33,29).

La pregunta por el alcance de esta salvación fue una cuestión muy discutida, como se descubre en los debates sobre la interpretación del pre-

²³ cf. 2Sam 22-23; Sal 3.

²⁴ Cf. Brent Nongbri, *Before religion. A history of a modern concept* (New Haven, London: Yale University Press, 2015), 24.

cepto de amar al prójimo²⁵: “Amarás a tu prójimo (*plêsion*) como a ti mismo” (Lv 19,18). Este precepto se presentaba como el resumen de toda la Torah²⁶, como hace Pablo en las dos ocasiones en las que lo trata²⁷. Pero a quién se debía considerar “prójimo” era una cuestión discutida. La tradición deuteronomista extendía el sentido de “prójimo” al residente extranjero (*ger* en hebreo), pero la Septuaginta tradujo *ger* por *prosêlytos* (iniciado/convertido) en estas ocasiones: “al extranjero (*prosêlytos*) que vive entre vosotros le consideraréis como a uno de vuestros compatriotas y le amarás como a ti mismo, porque también vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto” (Lv 19,34); “vosotros, amad al extranjero (*prosêlytos*), pues extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto” (Dt 10,19). Esto supuso, de hecho, una lectura restrictiva del sentido hebreo²⁸. En este sentido, el Sirácida afirma: “Si haces el bien, que sepas a quién; así te agradecerán tus beneficios. [...] Da al piadoso, pero no ayudes al pecador, porque a los impíos y pecadores retribuirá con penas, reservándolos para el día del castigo” (Si 12,2-4). Al final del periodo del Segundo Templo, las conquistas helenística y romana de los siglos III a I a.C. habían restringido el alcance del término “prójimo” y muchos pensaban que excluía a todo el que no fuera judío²⁹: amor al prójimo era, fundamentalmente, amor a los compatriotas israelitas.

Los textos vistos en esta búsqueda no exhaustiva en la Septuaginta confirman que lo más parecido a la *eudaimonia* es la *sôtêria* que se desprende de la alianza de Yahvé con Israel, el pueblo elegido. Pero esto afec-

²⁵ Ejemplos de esta discusión sobre el alcance del “prójimo” en el judaísmo de final del segundo templo y el periodo rabínico: IQS 1,9-10; *mAbodah Zarah* 2,1-2; 4,9-10; etc. La *Carta de Aristeas* 228, es un ejemplo de apertura. Cf. Ed Parish Sanders, *Judaism: practice and belief, 63 BCE-66 CE* (London; Philadelphia: SCM; Trinity Press International, 1992), 257-260.

²⁶ Ver ejemplos en: Hermann L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash (6 vols.)* (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922), 1:357 y 907-908.

²⁷ Rom 13,8-10 y Gal 5,14.

²⁸ Sobre la evolución del sentido de *ger* y cuándo es traducido por *prosêlytos* en la Septuaginta, ver: K.G. KUHN, “*prosêlytos*”, en: Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, and Geoffrey William Bromiley, eds., *Theological dictionary of the New Testament (12 vols.)*, 10 vols. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964), 6:727-744.

²⁹ Cf. J. Duncan M. Derrett, “Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan” *New Testament Studies* 11, no. 1 (1964): 22-37; John Nolland, *Luke. 9:21-18:34*, Word biblical commentary v 35B, (Dallas, Tex.: Word Books, 1993), 584; Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1997), 429.

taba fundamentalmente a los judíos que cumplen la Torah de los diversos modos en que se interpreta (y que generó muchas escuelas y tradiciones enfrentadas). La búsqueda de la felicidad, por tanto, se entendía como un camino individual y nacional para conservar la promesa de salvación, iniciada pero no completada. La preocupación por el otro estaba limitada, fundamentalmente, a los demás compatriotas a quienes cada judío vinculaba su destino.

3. La *eudaimonía* en el naciente cristianismo

El campo semántico de la “felicidad” viene expresado con términos propios en el NT en general y en los evangelios en particular³⁰, donde encontramos estos cercanos semánticamente: *hilarotês*, (estado de alegría, felicidad), *makarismos*, (estado de felicidad de acuerdo a unas circunstancias favorables), *euphrosynê*, (estado de alegría y regocijo), *chara*, (alegría desbordante), *synêdomai* (sentir placer por alguna experiencia física), *aspazomai* (estar deseando algo por la felicidad que promete), *euphrainô* (causar que alguien esté o sea feliz, alegrar), *agalliasis*, (estado de absoluto regocijo y júbilo que se puede expresar físicamente). No aparece el campo semántico de la *eudaimonia*, ni los términos que las escuelas filosóficas utilizan para expresar su sentido, con algunas excepciones: *euthymia* (tranquilidad de espíritu³¹) o *apatheia* (imperturbabilidad o control de las emociones).

En el cristianismo primitivo no aparece el término *eudaimonia* hasta Justino, a mediados del siglo II d.C. Al comienzo de su Diálogo con Trifón (hacia el 155 d.C.) hace este apunte:

Porque sin la filosofía y la recta razón no es posible que haya prudencia (*phronêsis*). De ahí que sea preciso que todos los hombres se den a la filosofía y la tengan por la obra más grande y más honrosa dejando todo lo demás en segundo y tercer lugar; que si ello va unido a la filosofía, aun podrán pasar por cosa de moderado valor y dignas de aceptarse; mas si de ella se separan y no la acompañan, son pesadas y viles para quienes las llevan entre manos.

³⁰ Cf. J. P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, 2 vols. (New York: United Bible Societies, 1988), 302-304.

³¹ Con el sentido de “tener buen ánimo”, “no desfallecer”, aparece en el discurso de Pablo en el barco que lo lleva preso a Roma, en Hch 27,22-36. También en St 5,13.

— ¿La filosofía, pues –me replicó– produce felicidad (*eudaimonia*)?

— Sin duda –le contesté– y sola ella.³²

Poco después se utiliza en la Carta a Diogneto (entre el 140-200 d.C.): “Porque la felicidad (*eudaimonia*) no consiste en el señorío sobre el prójimo, ni en desear tener más que los hombres más débiles, ni en poseer riquezas y usar la fuerza con los inferiores; ni nadie puede imitar a Dios en estas cosas; es más, éstas quedan fuera de su grandeza”³³. Como se puede apreciar, ambos textos están influidos por la filosofía estoica, de la que hemos hablado.

En los textos evangélicos se recoge la memoria de Jesús de diversos modos³⁴. En los recuerdos transmitidos, primero oralmente y después por escrito durante el último tercio del siglo I d.C., no se utiliza el término *eudaimonia* ni otros similares usados por las escuelas filosóficas citadas antes. Estos primeros testimonios escritos que han llegado hasta nosotros no se habían enfrentado todavía, como ocurrirá con los apologetas (con Justino al frente), a las preguntas filosóficas que predominan en el Imperio romano. Y esta circunstancia, el hecho de nacer como textos marginales que recogen la memoria de un personaje marginal tanto desde el punto de vista de Roma como del judaísmo hegemónico posterior al año 70 d.C., nos permite descubrir ciertas originalidades o innovaciones del movimiento iniciado por Jesús de Nazaret. Voy a recoger únicamente dos aportaciones del naciente cristianismo a este debate sobre la búsqueda de la felicidad: las bienaventuranzas y la parábola del buen samaritano.

a) Las bienaventuranzas

La historia de transmisión de esta colección de dichos de Jesús es compleja y discutida³⁵. Un trabajo más exhaustivo sobre la aportación del naciente cristianismo a la búsqueda de la felicidad requeriría muchas más páginas que las de un artículo y debería incluir un estudio de todas las bien-

³² Cf. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 3,4,1-7. También: JUSTINO, *Apología segunda* 11,6,2 y *Diálogo con Trifón* 1,4,4; 2,4,7. Traducción española: Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos, (s. II)*, 3 ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996).

³³ Carta a Diogneto 10,5; *ibid.*

³⁴ Cf. Rafael Aguirre Monasterio, “La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios” in *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre Monasterio (Estella: Verbo Divino, 2010), 195-254.

³⁵ Una presentación pormenorizada en: Betz, *The Sermon on the Mount*, 5-71.

aventuras³⁶. Como eso es imposible en este marco, vamos a limitarnos a las que, con buena probabilidad, la crítica histórica se considera las tres más antiguas: las tres transmitidas por el Documento Q y recogidas en Lc 6,20-21³⁷:

Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.
Bienaventurados los que tenéis hambre, porque seréis saciados.
Bienaventurados los que estáis afligidos [lloráis], porque seréis consolados.

A ellas se fueron añadiendo en diversos momentos otras (como las recogidas por Mt 5,3-10, así como las malaventuras (Lc 6,22-23) y otros dichos sobre la renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Lc 6,32-35)³⁸.

Las tres bienaventuras más antiguas que recoge la tradición de Jesús se sitúan en la tradición del pacto por la salvación (*sôtêria*), pero cambian sustancialmente los destinatarios de este pacto. En estos textos los destinatarios del “reino de Dios” no son todos los Israelitas, sino los pobres, los hambrientos, los que lloran (luego se ampliará a los mansos, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que trabajan por la paz, los perseguidos). Esta expresión (“reino de Dios”), apenas presente en la Septuaginta, recoge en el mensaje de Jesús su propuesta de la *sôtêria* de Yahveh: “Porque el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí y por el Evangelio la salvará” (Mc 8,35). Esta paradoja introduce bien el sentido de estos dichos.

³⁶ Algunos trabajos han explorado más ampliamente las bienaventuras en este sentido; ver: Carl R. Holladay, “The Beatitudes: Happiness and the Kingdom of God” in *The Bible and the pursuit of happiness : what the Old and New Testaments teach us about the good life*, ed. Brent A. Strawn (New York: Oxford University Press, 2012), 141-68 y Jonathan T. Pennington, *The Sermon on the Mount and human flourishing: a theological commentary* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2018).

³⁷ Ver la reconstrucción del texto del Documento Q en: James M. Robinson, Paul Hoffmann, and John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas* (Leuven: Peeters, 2000), 50-51 y la traducción castellana en Santiago Guijarro Oporto, *Dichos primitivos de Jesús: una introducción al “Proto-evangelio de dichos Q”*, Biblioteca de estudios bíblicos Minor, (Salamanca: Sígueme, 2004), 101 (hemos preferido “bienaventurados” a “dichosos”).

³⁸ Cf. Carlos Gil Arbiol, *Los valores negados: ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Asociación Bíblica Española, (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2003), pp. 236-287.

Las tres bienaventuranzas de Jesús conectan con la tradición profética (de denuncia) y sálmica (de petición de auxilio a Yahveh) por el destino de los pobres y hambrientos, como vamos a ver. Pero estas dos tradiciones no eran las únicas en el judaísmo del tiempo de Jesús, donde la pobreza es tratada de modos muy diversos³⁹. Así, por ejemplo, los códigos legales (Ex, Lv...) buscan garantizar el mínimo bienestar de los pobres orientando ciertas garantías de redistribución de bienes; la literatura profética denuncia el injusto tratamiento que sufren las personas económicamente explotadas (Is, Jer, Os...); la literatura sapiencial se divide entre la condena a los pobres por su falta de virtud o de exigencia personal (Sab, Prov...), y la denuncia de la injusticia que algunos padecen (Qo, Job...); la literatura poética, como los Salmos, destaca por mostrar, de modo general, la preocupación de Dios por los pobres; la literatura narrativa (Samuel, Reyes, Crónicas...) apenas se interesa por los pobres (con la posible excepción de la reforma de Nehemías en Neh 5,1-13). El término *ptôchos* traduce en la *Septuaginta*, fundamentalmente, dos términos hebreos: *ʿebyôn* (vagabundo, pobre miserable) y *ʿānî* (el que ha sufrido la injusticia y se ha empobrecido). Estas situaciones rara vez se presentan en la tradición judía como signo de abandono por Dios, como maldición, o consecuencia de la falta de virtud⁴⁰. Son, a menudo, tratadas como desgracia, como vergüenza/deshonor⁴¹. La pobreza, el hambre y el llanto resultan angustiosos, especialmente, cuando no son fruto de la desidia

³⁹ Cf. J. David Pleins, “Poor, Poverty”, en: Freedman, *Anchor Bible dictionary* 5:402-414.

⁴⁰ Así leemos en Si 13,20-24: “buena es la riqueza adquirida sin pecado, mala es la pobreza en boca del impío”; Sal 1,3: “[Feliz] el que se recrea en la ley de Yahvé, susurrando su ley día y noche. Será como árbol plantado entre acequias, da su fruto en sazón ... y todo cuanto emprende prospera”; Sal 112, 1-3: “Dichoso quien teme al Señor y ama sus mandatos... Su casa abundará en riqueza y bienestar y se afianzará su justicia para siempre”; Pr 13,18: “El hombre prudente actúa con conocimiento, el necio esparce necesidad.... Miseria y deshonra para quien rechaza la instrucción, el que acepta la corrección recibirá honor”; Dt 28,47-48: “Por no haber servido a Yahvé tu Dios en la alegría y la dicha de corazón, cuando abundabas en todo, servirás a tus enemigos, los que Yahvé enviará contra ti, junto con hambre, con sed, con desnudez y con privación de todo. Él pondrá en tu cuello un yugo de hierro hasta que te destruya”; Am 5,16: “por eso, así dice Yahvé, el Dios Sebaot, el Señor: En todas las plazas habrá lamentación y en todas las calles se dirá: “¡Ay, ay!” Convocarán a duelo al labrador, y a lamentación a los que saben plañir”.

⁴¹ También en el mundo griego el hambre estaba relacionado estrechamente con el honor de modo que se pensaba que nadie honrado podía pasar hambre si se daban unas mínimas condiciones sociales, y por lo tanto se le achacaba algún grado de falta de virtud por su parte; así: Platón, *Leyes* XI 936bc. Cf. Strack and Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 818-826.

o culpabilidad del pobre, sino de la injusticia y del enriquecimiento a costa de empobrecer a los débiles. Estas situaciones se consideran inaceptables a la vez que irremediables, porque los únicos que tienen poder para cambiarla son quienes han empobrecido a los pobres (o han contribuido a ello).

Por eso en la tradición bíblica encontramos, por una parte, el clamor de los salmistas que apelan al único que puede ayudar a quienes ya no tienen ninguna ayuda: “Él no se olvida nunca del pobre, ni se frustra jamás la esperanza de los afligidos” (Sal 9,19); “Yo soy un pobre y desvalido, ¡Dios mío! Ven pronto. Tú eres mi auxilio y mi salvador: ¡Señor, no tardes!” (Sal 70,6); “No entregues a las fieras la vida de los que te alaban; no olvides para siempre la vida de tus pobres” (Sal 74,19). Por otra parte, escuchamos la denuncia de los profetas contra los culpables de la pobreza: “El Señor lleva a juicio a los ancianos y a los príncipes de su pueblo: «Vosotros habéis incendiado la viña, y lo robado al pobre está en vuestras casas” (Is 3,14); “¿Qué responder a los mensajeros de esta nación? «Que el Señor fundó a Sión y en ella se refugian los pobres de su pueblo»” (Is 14,32); “¿Serás acaso rey porque construyas palacios de cedro? Tu padre, [...] juzgaba la causa del humilde y del pobre. Por eso todo iba bien. ¿No es esto conocerme?” (Jer 22,15-16). Este último texto ilustra muy bien que el rey de Israel debía ser el principal responsable de hacer de su reino el espacio de la salvación de Yahveh donde todos puedan tener una vida fecunda, próspera y feliz, un lugar en el que no haya pobres. Pero esto nunca es así.

De modo que las bienaventuranzas de Jesús, como decíamos, cayeron en un terreno abonado por estas tradiciones que denunciaban en la misma proporción que creaban esperanza en quienes sufrían esa desgracia. Sin embargo, Jesús no solo presenta como destinatarios de ese “reino de Dios” a aquellos que son víctimas de violencia o injusticia, que han sido empobrecidos, que pasan hambre. Además, los declara “bienaventurados”, “felices” (*makarioi*). Nada hay en apariencia que justifique esta paradoja, porque esos han sido damnificados por los poderosos y han quedado desprotegidos de todos. Con estas bienaventuranzas Jesús se presenta como heredero de una forma de entender la alianza y la salvación que ofrece para vivir feliz. El modo de lograrla no es exigiendo la virtud del mérito o el esfuerzo al pobre, sino denunciando a quienes lo han empobrecido y reivindicando su lugar privilegiado en el mundo feliz que Dios quiere.

Esto tiene tres consecuencias inmediatas y de largo alcance. La primera es que la imagen de Dios que se desprende de estas bienaventuranzas es la de quien se fija en los márgenes y acoge a quienes están en ellos y los hace destinatarios de su reino, es decir, de su cuidado, de su *sôtêria*, de su vida

feliz (y esto subraya su dimensión histórica); un Dios de los pobres, de los hambrientos y de los que lloran. La segunda es que el mensaje de Jesús señala los márgenes religiosos, sociales y económicos para denunciar así su existencia, visibilizar las causas del sufrimiento de los pobres y colocarlos en el centro de la mirada, del discurso y de las políticas; estos no solo son víctimas, sino poseedores del reino, es decir, se convierten en sus hospederos, los que acogen a todos los que quieran otro mundo como el que Dios quiere. Y la tercera es que el concepto de “felicidad”, en la medida que *makariotēs* aporta algo al concepto de la *eudaimonia*, queda muy marcado por la existencia de víctimas y de su sufrimiento. La felicidad no solo tiene que integrar esta mirada de denuncia, de visibilización y de cuidado/sanación, sino que debe encontrar el modo de que todos sean acogidos en este reino que hospedan los pobres, que todos acepten entrar en este reino que ellos han inaugurado con la determinación de que desaparezca la pobreza, el hambre y el llanto.

Quizá la pregunta pendiente, tanto en tiempo de Jesús como ahora, es: ¿Quién quiere un mundo como ese con unos hospederos como esos? ¿Qué atractivo puede tener un reino de Dios donde los principales protagonistas son aquellos que nuestro mundo quizá compadece, pero sin duda desprecia y margina? Al final volveremos sobre esta pregunta.

b) La parábola del Buen samaritano

La parábola que Lucas pone en boca de Jesús en Lc 10,30-35 ha sido considerada una tradición exclusiva lucana inserta en una controversia que el evangelista ha tomado de Mc 12,28-31 (quizá combinándolo con la versión del Documento Q)⁴². La crítica histórica de su transmisión ha tendido a pensar que la parábola es fruto del trabajo redaccional lucano⁴³, pero bien podría ser fruto de la particular fuente lucana de la que tomó otras parábolas⁴⁴ y remontarse a la enseñanza de Jesús. El juicio histórico sobre ella no aporta ningún dato sobre nuestro estudio, que indaga ejemplos de la contribución de la tradición de Jesús a la concepción moderna de una vida feliz.

⁴² Cf. François Bovon, *El Evangelio según San Lucas (vol. II)*, Biblioteca de Estudios Bíblicos, (Salamanca: Sígueme, 2002), 112.

⁴³ Ver el trabajo de John P. Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. 5, La autenticidad de las parábolas a examen*, trans. Serafín Fernández Martínez (Estella: Verbo Divino, 2017), 228-239.

⁴⁴ Cf. Nolland, *Luke. 9:21-18:34*, 590-591; Bovon, *El Evangelio según San Lucas (vol. II)*, 113.

Situada en el marco redaccional en el que la coloca el evangelista (Lc 10,25-37), presenta la respuesta de Jesús ante una pregunta de un legista: “¿Quién es mi prójimo?” (Lc 10,29). Este marco narrativo es una composición lucana muy elaborada sobre la pregunta del mandamiento principal, cuestión muy frecuente en los debates entre escribas y rabinos durante el siglo I d.C.⁴⁵ El “legista” (*nomikos*) era, durante la existencia del templo de Jerusalén, un sacerdote experto en cuestiones legales al que consultaba el consejo (o Sanedrín) cuando era necesario y que ejercía como sacerdote cuando le correspondía⁴⁶. Este personaje aparece en la escena narrada por Lucas con una pregunta: “Maestro, ¿qué he de hacer para heredar (*klêro-nomêsô*) vida eterna (*zôê aiônios*)?” (Lc 10,25). Su pregunta se inserta en la tradición de la alianza entre Yahveh e Israel para la salvación (*sôtêria*), si bien el legista la entiende no como una vida feliz terrena e histórica en el presente (“pondrás por obra lo que es recto y lo que es bueno a los ojos del Señor, para que seas dichoso y entres y heredes la hermosa tierra”, Dt 6,18), sino como una “vida eterna” futura, expresión que Lucas toma del pasaje del joven rico (cf. Mc 10,17 y Lc 18,18)⁴⁷. Este legista representa en el diálogo con Jesús una postura específica: la de aquellos que conciben la “vida feliz”, la “buena vida” como una vida después de la muerte⁴⁸, preocupación que se hizo más presente en la literatura del periodo intertestamentario a partir de Dn 12,2 (y que se desarrollará mucho después)⁴⁹. La respuesta que esta tradición pone en boca de Jesús devuelve la “herencia” de la vida feliz a la búsqueda del amor a Dios y al prójimo en el presente, no en el futuro: “Bien has respondido; haz esto y vivirás (*zêsê*)” (Lc 10,28). Aparentemente, el legista y Jesús coinciden en un punto: la vida feliz consiste en el amor a

⁴⁵ Cf. Birger Gerhardsson, “The good Samaritan - the good shepherd?” in *Coniectanea neotestamentica*, ed. Birger Gerhardsson (Copenhagen: Munksgaard, 1958), 1-31; I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 441.

⁴⁶ Cf. Daniel R. Schwartz, *Studies in the Jewish background of Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992), 89-101; Green, *The Gospel of Luke*, 427.

⁴⁷ Cf. Marshall, *The Gospel of Luke*, 442.

⁴⁸ Rabbi Eliezer (que vivió aproximadamente a finales del siglo I d.C.) fue preguntado por sus discípulos sobre la vida eterna en estos términos: “Maestro, enséñanos los caminos de la vida para que, por su medio, podamos alcanzar la vida del mundo futuro” (*bBer* 28b).

⁴⁹ Dn 12,2: “Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: unos para vida eterna, otros para vergüenza, para ignominia eterna”. Ver también: Salmos de Salomón 14,10; 1Enoc 40,9; Testamento de Job 18. Cf. Rudolf BULTMANN, “Zôê”, en: Kittel, Friedrich, and Bromiley, *Theological dictionary of the New Testament*, 2:855-861.

Dios y al prójimo. Sin embargo, lo que sigue deja en evidencia la original comprensión que esta tradición lucana tiene de ese principio compartido.

La primera pregunta de Jesús en el diálogo revela que el problema no es el conocimiento de la ley sino su interpretación: “¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?” (Lc 10,26). La parábola se presenta como una interpretación del mandato de amor al prójimo, cuestión crucial aquí y en todo principio ético. Sin embargo, como hemos visto más arriba, la cuestión era muy discutida: muchos pensaban en ese tiempo que “prójimo” solo se refería a los judíos y que excluía a todo el que no lo fuera⁵⁰. La pregunta del legista, entonces, revela diversos intereses y problemas: por una parte, parece un sincero y piadoso empeño por observar lo más importante de la ley (“haz esto y vivirás” le dice Jesús, Lc 10,28); por otra, sin embargo, descubre no tanto su interés en el amor a los prójimos, cuanto en la observancia exacta y rentable de la ley (¿por qué amar a quien no tengo obligación si no me reporta ningún beneficio, si no obtengo la vida eterna prometida?). La parábola es la respuesta a la pregunta: “¿Quién es mi prójimo?” (Lc 10,29) y, por tanto, la aportación de esta tradición al debate mencionado sobre la identidad de ese “prójimo” y su importancia en la búsqueda de una vida feliz (*sôtêria*).

Lucas (el Jesús de Lucas) relata la historia de un hombre cualquiera que bajaba de Jerusalén a Jericó por un camino peligroso, ahora conocido como Wadi Qelt; unos salteadores (*lêstais*), después de robarle, le dan una paliza y lo dejan medio muerto. Dos personas, un sacerdote (*hiereus*) y un levita (*leuitês*), bajaban por el mismo camino de él y al verle “dan un rodeo” y pasan de largo. Nada nos dice la parábola sobre las razones que les lleva a reaccionar así; cada uno ha podido hacer sus cálculos: tal vez les retrase, o les impurifique, o sea una trampa para cazarlos a ellos... Sean cuales sean sus razones (que no importan en el relato), ambos reaccionan del mismo modo: anteponen sus propios intereses a los de aquella víctima medio muerta. La elección de estos dos personajes, especialmente el “sacerdote”, recuerda directamente al “legista”, porque el sacerdote y el levita se habrán preguntado si aquel medio muerto es un prójimo a quien pide la ley amar o, por el contrario, un extraño a quien la Torah no compromete. La pregunta del legista (“¿quién es mi prójimo?") legitima el rodeo que ambos dan y, así, no incumplen la ley porque no saben si aquel es un prójimo. La víctima sigue tirada en la cuneta y ellos en el camino de lograr la vida buena y feliz que promete su observancia.

⁵⁰ Cf. Nolland, *Luke. 9:21-18:34*, 584; Green, *The Gospel of Luke*, 429.

Otro personaje entra en escena: “un samaritano”. Su breve identificación recoge dos datos: por una parte, su bajo reconocimiento social y religioso frente a los otros dos personajes vinculados con el templo y lo sagrado; por otra parte, queda claro que era de fuera porque “iba de camino” (*hodeuón*). Igual que los otros, “llegó y vio”; pero a diferencia de ellos, el samaritano “se conmovió” (*esplagchnisthê*) y no pasó de largo. Mientras que los personajes religiosos y con prestigio social han evitado a la víctima, un extraño se ha dejado “conmover las entrañas” y este hecho ha desencadenado una serie de cuidados sobre el hombre medio muerto; venda sus heridas, les echa vino y aceite, lo monta en su propio mulo (*ktênos*), lo lleva a una posada, cuida de él ese día y encarga su cuidado hasta que se cure. Igual que en el caso de los dos anteriores, la parábola tampoco explica los motivos de su comportamiento, fuera de su “conmoción” al verlo, cuestión clave en el relato.

Jesús culmina esta historia devolviéndole la pregunta al legista que había preguntado “¿quién es mi prójimo?”, y le dice: “¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?” (Lc 10,36). Esta pregunta cambia el sujeto de la proximidad, de modo que “prójimo” ya no es el objeto de caridad, no es al que la ley pide amar, sino que es el sujeto que cuida de la víctima, el que se conmueve ante el sufrimiento ajeno. Jesús obliga al legista a responder que el prójimo es “el que ejerció la misericordia (*ho poiêsas to eleos*) con él” (Lc 10,37). El Jesús de Lucas ofrece aquí un nuevo concepto de “prójimo” donde este no es el hombre medio muerto sino el que se conmueve ante él. Este giro resulta del todo original y relevante para lo que nos ocupa.

Tanto el legista como el sacerdote y el levita de la parábola (los tres responden al mismo perfil) entendían el precepto levítico de “amar al prójimo” como una norma centrada en el que la debe cumplir, por lo que era crucial discernir la identidad del prójimo, es decir, a quién se debía amar y a quién no. Pero ninguno de ellos ha reparado en su sufrimiento, ninguno se ha conmovido y ninguno le ha cuidado; todo esto (conmoción y cuidado) queda fuera de la correcta observancia de estos personajes religiosos, centrados en su cumplimiento. La parábola, sin embargo, ha logrado que el legista descubra este giro radical, porque su última respuesta a Jesús es la deseada: el prójimo es el que ha practicado la misericordia con la víctima.

Para lograr esto, Jesús obliga con su última pregunta al legista a un cambio de horizonte hermenéutico⁵¹. Al preguntarle “quién fue prójimo

⁵¹ Tomo prestada la idea del “horizonte del sentido de interpretación” como fusión de los horizontes del texto y del intérprete: Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I: fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977), 477.

del que cayó en manos de los salteadores”, Jesús le fuerza a ponerse en el lugar de la víctima, a descubrir quién sería su prójimo si él hubiera estado herido al borde del camino. La pregunta que Jesús le hace se podría formular así: “pregúntate quién es tu prójimo cuando tú necesites desesperadamente un prójimo que te vea, que te cuide, que te rescate”; “ponte en la piel herida de la víctima y entonces, hazte la pregunta por el prójimo”. Ese lugar desde el que Jesús propone la misma pregunta es lo que lo cambia todo. Jesús le ha hecho ver al legista que hay que ponerse en la piel del que sufre para entender el precepto del amor al prójimo; hay que haber sido despojado, maltratado, violentado, para poder experimentar la proximidad de otro.

En la parábola, el samaritano ha curado las heridas de la víctima medio muerta, y, en la ficción de aquel encuentro del legista con Jesús, podríamos decir que también ha curado las heridas del legista religioso porque ha aprendido a ponerse en el lugar del que estaba al borde del camino y a reconocer en el samaritano a su prójimo. Sólo se descubre el valor y el alcance del precepto del amor al prójimo cuando no existe más prójimo que un extraño que puede endurecerse y pasar de largo o conmocionarse y pararse a ayudar. Jesús le obliga al legista a preguntarse por su próximo cuando necesita de él; a descubrir la proximidad y a dejarse cuidar por aquel al que desprecia. El sabio y autosuficiente legista ha aprendido que la conmoción del samaritano es la que cuenta realmente para la víctima, no la observancia del sacerdote, ni la condición nacional o social del samaritano. La “conmoción” de este último le ha curado de su mezquina mirada sobre la buena vida, le ha descubierto otro camino inexplorado para él de vida buena: solo la hay cuando es vida buena para las víctimas.

Esta parábola es un buen ejemplo del modo de entender la tradición de Jesús la vida buena: esta no es la que logramos por nosotros mismos, sino la que queremos recibir cuando no podemos por nosotros mismos. La parábola nos ayuda a situar el destino de cada uno vinculado a los demás; pero no a todos del mismo modo: nos obliga a vincular nuestro destino al de las víctimas. Nuestra vida y nuestro futuro depende, no de lo que cada uno logremos para nosotros mismos, sino de lo que logremos hacer con las personas de nuestras cunetas. Nuestra negligencia, nuestro olvido y alejamiento de ellas es nuestro destino; lo que hagamos como sociedad con los que están en nuestros márgenes es lo que seremos en el futuro como sociedad. Reyes Mate ha subrayado sobresalientemente esta interpretación de la compasión en la parábola del buen samaritano: “La compasión es un movimiento inter-

subjetivo que parte del caído y fecunda al que se acerca a él. En ese momento alcanzamos la dignidad de hombres⁷⁵².

4. Conclusión

En la preocupación helenística por la *eudaimonia* hemos descubierto la primacía de la búsqueda de la felicidad individual. En esa exploración no estaba ausente la preocupación por la felicidad o el sufrimiento del próximo, pero cuando aparecía, lo hacía en función de la propia felicidad: la felicidad común y la del próximo son necesarias en cuanto ayudan a alcanzar la propia. Igualmente, la conmoción por el sufrimiento ajeno es visto, con frecuencia, como distracción y estorbo de la propia felicidad, pero se valora en la medida en que sirve para evitar los mismos sufrimientos y lograr la felicidad propia.

Una rápida mirada a la tradición veterotestamentaria nos ha confirmado que lo más parecido a la *eudaimonia*, ausente en la Septuaginta, es la *sôtêria* que se desprende de la alianza de Yahvé con Israel. Sin embargo, solo afectaba a los judíos que cumplen la Torah de los diversos modos en que se interpreta y, en algunas tradiciones, a los residentes extranjeros. En tiempo del naciente cristianismo, la búsqueda de la felicidad se entendía básicamente como un camino individual y nacional para conservar la promesa de salvación. La preocupación por el próximo en el marco de la alianza estaba orientada a los demás compatriotas a quienes cada judío vinculaba su destino.

El naciente cristianismo no refleja una preocupación por entrar en el debate sobre la *eudaimonia* que caracteriza a las corrientes filosóficas helenísticas hasta mediados del siglo II d.C., donde destaca la influencia del estoicismo. En los textos que se remontan a las dos primeras generaciones (el siglo I y comienzos del II), sin embargo, aunque ignoran la terminología y las ideas filosóficas mencionadas, revelan una propuesta original. Esta se distancia de la comprensión de la *eudaimonia* de los filósofos griegos vistos y desarrolla la propuesta de *sôtêria* que se deriva de la alianza de Yahvé con Israel en una dirección del todo original.

Partiendo de ese doble contexto, nos hemos detenido en dos tradiciones del naciente cristianismo que subrayan el protagonismo de personas marginales en la búsqueda de una vida feliz para todos. En ellas, los pobres, los

⁵² En la estela de Walter Benjamin, ha recogido la aportación de Jesús a partir de su diferencia, como el elemento necesario que altera unas lógicas aplastantes; cf. Reyes Mate, *La razón de los vencidos* (Barcelona: Anthropos, 1991), 16-24.

que sufren, las víctimas de la violencia o la injusticia no son vistos como accidentes ni efectos colaterales que haya que minimizar. La propuesta del reino de Dios, expresión que podemos reconocer muy cercana a la *eudaimonia*, pone el centro de la mirada en su sufrimiento y su desgracia para pensar la salvación de Yahvé desde su situación y perspectiva.

Nos hemos preguntado: ¿Qué atractivo puede tener un reino de Dios donde los principales protagonistas son aquellos que nuestro mundo quizá compadece, pero desprecia y margina (pobres, hambrientos, tristes...)? La lectura conjunta de estas dos tradiciones (bienaventuranzas y parábola del buen samaritano) ilumina la respuesta a esta pregunta: las víctimas de nuestro mundo no pueden ser (únicamente) objetos de misericordia o caridad, sino sujetos activos de una transformación radical en el diagnóstico de lo que ocurre y en las políticas de gestión de lo común. Los destinatarios de las bienaventuranzas, como las víctimas al borde del camino, son los que mejor pueden asegurar un futuro de justicia, porque son los que mejor ven las grietas, los desajustes, las perversiones de la gestión de lo público, porque las sufren en propia carne. La buena vida que proponen estos textos, el reino de Dios, comienza por aceptar ese lugar como punto de partida de toda mirada a la realidad. La persona religiosa o el político que gestiona lo público se equivocan radicalmente si no se colocan en la piel herida del que sufre, del pobre, del hambriento, de las víctimas de la violencia e injusticia, porque reproducirán esa violencia e injusticia (quizá inconscientemente). La buena vida comienza por la bienaventuranza del pobre; para entender su trascendencia debemos pasar por la experiencia de ser cuidados por los que consideramos despreciables; de este modo el reino de Dios quizá gane más posibilidades de ser acogido y extendido.

Hoy, en un contexto como el nuestro en el que la compasión ha sido desprestigiada por algunos enfoques filosóficos⁵³, en el que cada día vemos con más claridad una aporofobia (el “odio al pobre”)⁵⁴ que se contagia y en el que triunfan las “teologías de la prosperidad” que defienden que Dios quiere que sus fieles tengan una vida próspera, es decir, que sean económicamente ricos, físicamente sanos e individualmente felices⁵⁵, la bienaventuranza de

⁵³ Cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, El libro de bolsillo, (Madrid: Alianza, 2003), 85.139.142.

⁵⁴ Cf. Adela Cortina Orts, *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia* (Barcelona: Paidós, 2017).

⁵⁵ Cf. Antonio Spadaro and Marcelo Figueroa, “Teologia della prosperità: il pericolo di un “vangelo diverso”” *La Civiltà Cattolica* 169, no. 4034 (2018): 105-18. La creciente popu-

los pobres y la parábola del buen samaritano como propuesta de vida feliz resultan del todo contraculturales y, precisamente, más urgentes⁵⁶.

Referencias Bibliográficas

Aguirre Monasterio, Rafael. “La Segunda Generación y la conservación de la memoria de Jesús: El surgimiento de los Evangelios.” In *Así Empezo El Cristianismo*, edited by Rafael Aguirre Monasterio, 195-254. Estella: Verbo Divino, 2010.

Bernabé, Alberto. *De Tales a Demócrito: Fragmentos Presocráticos*. Madrid: Alianza, 1988.

Betz, Hans Dieter. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Edited by Adela Yarbro Collins. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Bovon, François. *El Evangelio Según San Lucas (Vol. Ii)*. Biblioteca De Estudios Bíblicos. Salamanca: Sígueme, 2002.

Cappelletti, Angel J. *Los Estoicos Antiguos*. Madrid: Gredos, 1996.

Cortina Orts, Adela. *Aporofobia, El Rechazo El Pobre: Un Desafío Para La Democracia*. Barcelona: Paidós, 2017.

Derrett, J. Duncan M. “Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan.” *New Testament Studies* 11, no. 1 (1964): 22-37. <https://doi.org/10.1017/S0028688500002927>.

Fredriksen, Paula. “What Does It Mean to See Paul “within Judaism”?”. *Journal of Biblical Literature* 141, no. 2 (2022): 359-80. <https://doi.org/10.15699/jbl.1412.2022.9>.

laridad de la llamada “teología de la prosperidad” es un buen ejemplo de esto. Esta corriente de pensamiento teológico (que alimenta políticas sociales y económicas) es definida como una “corriente teológica neopentecostal evangélica cuyo núcleo es la convicción de que Dios quiere que sus fieles tengan una vida próspera, es decir, que sean económicamente ricos, físicamente sanos e individualmente felices”.

⁵⁶ El papa Francisco ha hecho de este principio una constante de su magisterio: cf. *Evangelii Gaudium* 186-201; *Laudato Si* 157-158; *Fratelli Tutti* 232-235, por ejemplo.

Freedman, David Noel, ed. *The Anchor Bible Dictionary (6 Vols.)*, vol. Book, Whole. New York: Doubleday, 1992.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad Y Método I: Fundamentos De Una Hermenéutica Filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Gerhardsson, Birger. "The Good Samaritan - the Good Shepherd?". In *Coniectanea Neotestamentica*, edited by Birger Gerhardsson, 1-31. Copenhagen: Munksgaard, 1958.

Gil Arbiol, Carlos. *Los Valores Negados: Ensayo De Exégesis Socio-Científica Sobre La Autoestigmatización En El Movimiento De Jesús*. Asociación Bíblica Española. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2003.

Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1997.

Guijarro Oporto, Santiago. *Dichos Primitivos De Jesús: Una Introducción Al "Proto-Evangelió De Dichos Q"*. Biblioteca De Estudios Bíblicos Minor. Salamanca: Sígueme, 2004.

Holladay, Carl R. "The Beatitudes: Happiness and the Kingdom of God." In *The Bible and the Pursuit of Happiness : What the Old and New Testaments Teach Us About the Good Life*, edited by Brent A. Strawn, 141-68. New York: Oxford University Press, 2012.

Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, and Geoffrey William Bromiley, eds. *Theological Dictionary of the New Testament (12 Vols.)*. 10 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964.

Louw, J. P., and Eugene A. Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2 vols. New York: United Bible Societies, 1988.

Machek, David. *The Life Worth Living in Ancient Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Mate, Reyes. *La Razón De Los Vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.

Meier, John P. *Un Judío Marginal: Nueva Visión Del Jesús Histórico. T. 5, La Autenticidad De Las Parábolas a Examen*. Translated by Serafín Fernández Martínez. Estella: Verbo Divino, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *Así Habló Zaratustra: Un Libro Para Todos Y Para Nadie*. El Libro De Bolsillo. Madrid: Alianza, 2003.

Nolland, John. *Luke. 9:21-18:34*. Word Biblical Commentary V 35b. Dallas, Tex.: Word Books, 1993. doi:025986588564.

Nongbri, Brent. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven, London: Yale University Press, 2015.

Pennington, Jonathan T. *The Sermon on the Mount and Human Flourishing: A Theological Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2018.

Robinson, James M., Paul Hoffmann, and John S. Kloppenborg. *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas*. Leuven: Peeters, 2000.

Ruiz Bueno, Daniel. *Padres Apologetas Griegos, (S. Ii)*. 3 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Sanders, Ed Parish. *Judaism: Practice and Belief, 63 Bce-66 Ce*. London; Philadelphia: SCM; Trinity Press International, 1992.

Sanders, Ed Parish. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. New Testament Library. Minneapolis: Fortress Press, 1977.

Schwartz, Daniel R. *Studies in the Jewish Background of Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament,. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.

Spadaro, Antonio, and Marcelo Figueroa. “Teologia Della Prosperità: Il Pericolo Di Un “Vangelo Diverso”.” [In Italian]. *La Civiltà Cattolica* 169, no. 4034 (2018): 105-18.

Spicq, Ceslas, and James D. Ernest. *Theological Lexicon of the New Testament*. 3 vols. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1994.

Strack, Hermann L., and Paul Billerbeck. *Kommentar Zum Neuen Testament Aus Talmud Und Midrash (6 Vols)*. Munchen: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922.

Winston, David. “Philo’s Ethical Theory.” In *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt Ii.21.1*, edited by Wolfgang Haase, 372-416. Berlin: Walter De Gruyter, 1984.

**«SO THAT THEY MIGHT HAVE LIFE»
THE LATER RULE OF SAINT FRANCIS**

**«PARA QUE TENGAN VIDA»
LA ÚLTIMA REGLA DE SAN FRANCISCO**

MARTÍN CARBAJO NÚÑEZ, OFM
Pontificia Università Antonianum, Roma
mcarbajon@gmail.com
Orcid: 0000-0002-2814-5688

Recibido 9 de mayo de 2023 / Aceptado 15 de octubre de 2023

Abstract: This article is intended as a contribution to the celebration of the eighth centenary of the Later Rule of St. Francis (Nov. 29, 1223) and analyzes its inspirational force in our secularized society. This is one of the four great Rules of consecrated life. It is not only a juridical text, but also a spiritual document, a guide “to live according to the pattern of the Holy Gospel” (part 1). Those in authority must be at the service of this vital process, acting as mothers who take care of life (part 2). The third part presents the Rule’s current relevance and the need of an inspiring leadership that promotes processes of transformation to address the present challenges of religious life.

Keywords: Francis of Assisi; Franciscans; Later Rule; Religious Life; Leadership.

Resumen: Este artículo responde a la celebración del octavo centenario de la Regla bulada de San Francisco (29.11.1223), que es una de las cuatro grandes Reglas de la vida consagrada, y analiza su fuerza inspiradora en la actual sociedad secularizada. No es sólo un texto jurídico, sino también un documento espiritual, una guía “para vivir según la forma del santo evangelio” (1ª parte). Quienes detentan la autoridad tienen que estar al servicio de ese proceso vital que la Regla propone, actuando como madres que cuidan la vida (2ª parte). La tercera parte presenta su actualidad y la importancia de un liderazgo inspirador que promueva procesos de transformación para afrontar los desafíos de la vida consagrada.

Palabras clave: Francisco de Asís; Franciscanos; Regla bulada; Vida consagrada, Liderazgo.

This article is intended as a contribution to the celebration of the eighth centenary of St. Francis' Later Rule (Nov. 29, 1223) and analyzes its inspirational force in our secularized society. This is one of the four great Rules of consecrated life, along with that of Saint Basil (eremitical), Saint Augustine (canonical) and Saint Benedict (monastic). The Pope Honorius III confirmed it with the bull *Solet annuere*, which is a simple, stereotypical form,¹ also used in other occasions.² The Franciscan rule is embedded inside this bull, which serves as the introduction and conclusion of the entire official document. This apparent lack of official prominence may be due to the fact that Honorius III merely confirms the Rule³ that Innocent III had orally approved⁴ on April 16, 1209; that is, he gives his endorsement to a previous approval.⁵ The Pope thus circumvented the prohibition on founding new religious Orders which the Fourth Lateran Council had issued in 1215. Besides, the Pope showed the continuity between those drafts of the Rule.⁶

Francis' intention in writing the Rule could be expressed with the biblical phrase: "I came so that they might have life and have it more abundantly" (Jn 10:10). In fact, he writes it so that all his friars may have in abundance the life in Christ they have professed. The Rule is a juridical text, but it is

¹ The Dominican Order adopted the Rule of Saint Augustine and was confirmed with the bull "*Religiosam vitam*" (Dec. 22, 1216), which, in addition to the Pope, was signed by 19 cardinals. Cf. BONI Andrea, *La novitas franciscana nel suo essere e nel suo divenire* (cc. 578/631), Antonianum, Rome 1998, 224-225.

² That same form will be used to approve Saint Clare's "*Forma vitae*". It had already been used, for example, to grant some privileges to the Cistercians. ESSER Kajetan, *La Orden franciscana, orígenes e ideales*, Arantzazu, Oñate 1976, 144-145; URIBE Fernando, *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu*, Espigas, Murcia 2006, 28, footnote 44.

³ "Ordinis vestri regulam, a bone memorie Innocentio papa predecessore nostro approbatam, annotatan presentibus, auctoritate vobis apostolica confirmamus." POPE HONORIUS III, «*Solet annuere*. Bull» (Nov. 29, 1223).

⁴ FRANCIS OF ASSISI, «The Testament» [*Test*], 14-16, in ARMSTRONG Regis J. – HELLMANN J.A. Wayne – SHORT William (ed.), *Francis of Assisi: Early documents*, 3 vol., New City Press, New York 2001, [*FAED*], I, 124-127. Pope Innocent III approves it, although he considers it "exceptionally hard and severe." ID., «The Legend of the Three Companions» [*L3C*], 49 (*FAED* II, 61-110); cf. THOMAS OF CELANO, «The Life of Saint Francis» [*ICel*], 33 (*FAED* I, 171-308); BARTOLI LANGELI Attilio, «La *Solet annuere* come documento», in MARANESI Pietro – ACCROCCA Felice (ed.), *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*, Ed. Francescane, Padova 2012, 57-94.

⁵ DESBONNETS Théophile, *De la intuición a la institución. Los franciscanos*, Ed. Franciscanas, Arantzazu 1991, 129.

⁶ "Firmiter prohibemus ne quis de cætero novam religionem inveniat." FOURTH LATERAN COUNCIL, c. 13: *Ne nimia religionum diversitas*, (1215).

also a historical and spiritual document that must be framed in that context, considering the intentionality with which it was written.

For centuries, however, the Rule was seen as a predominantly juridical text with more than 24 mandates, 17 councils, etc.⁷ There were even claimed that Christ himself had dictated it to Saint Francis.⁸ In making the religious profession, the friars vow to observe it, along with the three evangelical counsels, and therefore it was considered a mortal sin to transgress any of the precepts that had been identified in it. The “*Werkbuch zur Regel des Heiligen Franciskus*,” published in Germany in 1955, “can be considered the first serious and organic attempt to explain the Rule from parameters other than the traditional legal schemes.”⁹

Following the Second Vatican Council, which had promoted a more fraternal style of religious life, the casuistic interpretation of the legislative texts gave way to a reading conducted in the light of the original charism that the founders had lived and the authentic life project they had wished to express. In this new context, the Franciscan Rule ceased to be seen primarily as a normative text, and was put in relation to the vital and fraternal dynamism it promoted.

The first part of this article presents the Rule as the vital path that leads Franciscans to “observe” the Gospel. Those in authority must be at the service of that vital process (2nd part) and, therefore, they must be witnesses of Christ the Servant and mothers who care for life. They must also help friars listen to the Holy Spirit, who is their true minister general. The third part studies the current relevance of the Rule in our secularized society and the importance of the inspiring leadership it proposes. We need to initiate

⁷ Pope Clemente V identifies 24 precepts in the *LR*. COUNCIL OF VIENNA, «*Exivi de Paradiso*. Constitution» (May 6, 1312), COD 392-401; cf. SEDDA Filippo, «*Exivi de Paradiso*: la conciliazione di una storia contrastata,» in *Frate Francesco* 83/1 (2017) 137-159; RACCA Giorgio, *La Regola dei frati minori*, Porziuncula, Assisi 1986, 15-16. In addition to the three vows, D. I. Velásquez distinguishes 25 precepts that bind under mortal sin (VELÁSQUEZ Daniel Ignacio, *La Regla de los Frailes Menores*, Cali 1949, 29 ss.). Others raise the number of precepts to 28, 39, and even to 61. URIBE F., *La Regla de San Francisco*, 36-37, footnote 57.

⁸ Around the year 1325, Angelo Clareno wrote: “Conforme a la revelación que le hizo Cristo, Francisco se retiró al eremitorio de Fonte Colombo... Allí es donde escribió la Regla que le reveló Cristo, no poniendo en ella nada de lo que se le ocurriera a él mismo, sino escribiendo solamente lo que Cristo Jesús le revelaba desde el cielo.” CLARENO Angel, «Book of tribulations» quoted in DESBONNETS T., *De la intuición a la institución*, 9 (cf. *FF* 2113-2199/8, here 2179); cf. BONAVENTURE, «The Major Legend» [*LMj*], 4,11 (*FAED* II, 525-683).

⁹ URIBE F., «Comentar hoy la Regla franciscana,» in *Collectanea Franciscana* 76 (2006) 119-160, here 120.

vital processes of transformation that allow us to adequately incarnate the charismatic impulse that animated Saint Francis.

1. “The life of the lesser brothers begins”

“The Most High Himself revealed to me that I should live according to the pattern of the Holy Gospel. And I had this written down simply and in a few words and the Lord Pope confirmed it for me” (*Test* 14-15). The Rule begins and concludes by referring to the Gospel (*LR* 1,1 and 12,4), thus giving meaning to its entire content, since it is a text that arises from the evangelical life and is oriented to it. It is not merely a juridical text, but also a spiritual document, a guide “to live according to the form of the Holy Gospel.”

The experience of divine love, totally gratuitous and unexpected, moved Francis to live the Gospel (*Test* 14), to assume it “without a gloss,” to the point of transforming himself into a living Gospel. The Rule is at the service of this vital process that has the Gospel as its points of departure and arrival since it is born from the Gospel and tries to translate it into life. In fact, “The Rule and Life of the Lesser Brothers is this: to observe the Holy Gospel.”¹⁰

Francis “was no deaf hearer of the gospel” (*ICel* 22) and he always approached this listening in communion with the Church and with his brothers. His biographers tell us that the definitive clarification of his vocation happened when he already had companions (*Test* 14), after hearing the Gospel of the mission during a Mass. To make sure he understood it well, at the end of the celebration he asked the priest, representative of the Church, about it.¹¹

Following in this line, the Rule begins by inviting all friars to observe the Gospel in “obedience and reverence” to the Pope (*LR* 1,2) and ends by asking for a cardinal protector that will help them to be “always submissive and subject at the feet of the same Holy Church” (*LR* 12,4). For Francis, fidelity to the Gospel and fidelity to the Church always go together.

The Gospel goes beyond any kind of juridical text. Francis wants the Rule to be evocative and capable of moving friars into a vital experience

¹⁰ *LR* 1,1. On the ideal of evangelical life in the Middle Ages before St. Francis: GRUNDMANN Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Notre Dame UP, Notre Dame in 2005.

¹¹ *L3C* 25; 28-29. Other biographers give a slightly different version, even with different biblical quotations. Cf. *ICel* 22; *LMj* 3,1.

of the Gospel. He prefers to exhort rather than to command: “I counsel, admonish, and exhort” (*LR* 3,10). He makes these exhortations vehemently, using three synonyms (symbolic number), and reinforces them by appealing to biblical texts: “in the Lord Jesus Christ” (cf. 1Cor 4:14). Moreover, he writes in a discontinuous, unfinished, and unstructured way, for the Gospel is always an open horizon that invites to continuous discernment and unceasing creativity. He could have added other aspects, but he prefers it to be an open text that flows like life itself.

The division into twelve chapters, which we now know, was added by some official of the Roman Curia shortly before the papal approval. This brevity contrasts with the 73 chapters of the Rule of Saint Benedict. A brief, evocative text is enough for Francis of Assisi, because for him the true Rule and life is the Gospel.

1.1. The rule is life

“The Rule and Life of the Lesser Brothers begins.”¹² These first words (“*incipit*”) of the Rule indicate the intentionality with which it was written and how it must be observed. Rather than being a set of precepts, the Rule is life. In fact, in the early years, the friars did not have a juridical text of reference, but they had already assumed a concrete way of living the Gospel. This life would later be articulated in various texts, which are guides for the observance of the Gospel. The emphasis falls on the evangelical life and, for this reason, in the Earlier Rule, the word “rule” appears only twice, while “life” appears thirty times.

Francis speaks of only one rule,¹³ even though he wrote several drafts of it: Proto-Rule (1209), *ER* (1221), *LR* (1223). He wrote the first (proto-rule) using “primarily words of the Holy Gospel” (*ICel* 32). We do not know its content, but it is considered that its oral approval, in 1209, marks the beginning of the Franciscan Order. Afterwards, the *ER* was gradually elaborated. Its current version is usually dated in 1221. In modern times, the continuity between the *ER* and the *LR* of 1223 began to be discussed, especially after Paul Sabatier claimed that the *LR* had been an imposition of the pontifi-

¹² FRANCIS OF ASSISI, «The Later Rule» [*LR*], 1 (*FAED* I, 99-106).

¹³ “Il termine ‘Regola’ al singolare viene adesso utilizzato per indicare il lungo processo vitale e legislativo che include e collega lo sviluppo che va dal 1209 al 1223.” Dozzi Dino, «La Regola per la vita,» in MARANESI P. – ACCROCCA F. (ed.), *La regola di frate Francesco*, 191-228, here 191.

cal Curia through Cardinal Hugo of Ostia. In this way, Francis' return to the Gospel, which Sabatier saw as a prelude to the successive Protestant Reformation, would have been mitigated.¹⁴ Today, however, Francis' authorship of the *LR* and the continuity between both writings are generally accepted.¹⁵

In the *ER*, Francis asks his friars to “have no other rule”¹⁶ but two years later he writes the *LR* with a clear personal imprint (cf. *LR* 6; 8) and a frequent use of the first person. Besides, in his testament, he acknowledges that “the Lord has given me to speak and write” the *LR* (*Test* 39). It is true that the *LR* has few biblical quotations, few allusions to manual labor, and makes no reference to the care of lepers, but it is undeniable that it is the fruit of the process initiated by Francis with the Proto-rule. In fact, the *LR* shows an evolution and maturation in some subjects, for example, when it insists on having “the Spirit of the Lord and its holy activity” (*LR* 10,8). It is more synthetic and more juridical than the *ER*, but it still reflects well Francis' thought, life, and ideals.

Francis does not reject any of these versions of the Rule, but neither does he consider them sufficient in themselves, since the life he proposes is always one and the same: “to observe the Holy Gospel” (*LR* 1). Therefore, we should not be surprised that he firmly commands his friars “that no one delete or add to what has been written in this life” (*ER* 24,4) and, at the same time, he keeps modifying it. For example, in the letter to a minister, he acknowledges that, with “the advice of our brothers,” he is preparing a new chapter that will include all those of the *ER* “that treat of mortal sin.”¹⁷ He even indicates a possible wording that does not coincide with the text finally included in the *LR*. Therefore, the reflection on that topic continued (as it did on others) and did not stop with the papal approval. Thomas of Celano informs us that, after 1223, he wanted to include in the Rule that the Holy Spirit is the minister general, “but the papal seal already given to the rule precluded it” (*2Cel* 193).

¹⁴ SABATIER Paul, *Vita di san Francesco d'Assisi*, Mondadori, Milano 1978, 245-246; cf. LE GOFF Jacques, *Francesco d'Assisi*, Biblioteca Francescana, Milano 1998, 89.

¹⁵ Cf. MARANESI P., «Il travaglio di una redazione. Le novità testuali della Regola bollata indizi di un'evoluzione», in *Miscellanea Francescana* 109 (2009) 61-89; 353-384; ACCROCCA F., «Un cantiere aperto. Travagli redazionali delle Regole “di” Francesco», in MARANESI P. – ACCROCCA F. (ed.), *La regola di frate Francesco*, 13-56, here 40-41.

¹⁶ FRANCIS OF ASSISI, «The Earlier Rule» [*ER*], 24,4 (*FAED* I, 63-86).

¹⁷ FRANCIS OF ASSISI, «A Letter to a Minister» [*LtMin*], 13 (*FAED* I, 97-98).

Moreover, Francis presents the testament as a “remembrance, admonition, exhortation” so that “we might observe the Rule we have promised in a more Catholic way” (*Test* 34). Then, he asks his friars “not to place any gloss upon the Rule” (38) and not to say that the testament “is another Rule” (34), but he also asks them to have the testament always “together with the Rule” (36).¹⁸ He even adds new indications, for example, not “to ask any letter from the Roman Curia” (25) and not to receive churches and dwellings unless they are poor and the friars remain there merely “as guests” (24).

1.2. “Those who wish to adopt this Life” (*LR* 2)

To enter the Fraternity means “to receive (“accipere”) this life” (*Rb* 2:1), to insert oneself into this vital flow together with the other brothers and sisters. It is a gift, a life that is received gratuitously. Unfortunately, “accipere” is often translated as “embrace” or “take” this life, terms that emphasize the human decision over the divine initiative and the grace received.

The monks entered a well-defined and stable space (the monastery). The Rule of Saint Benedict reinforces the importance of this “entering” when it indicates that the patience of the candidate should be put to the test by making him wait at the door of the monastery. If he perseveres “in knocking for admission and after four or five days shall have been found patiently to bear all the injuries inflicted upon him and the difficulty of gaining entrance and shall be found to persist with his petition, let entrance be granted him.”¹⁹ Once inside, the candidate will have to conform to a well-defined pyramidal structure.

On the contrary, the Franciscans “embrace this life” to be itinerant, with no fixed place. G. Agamben affirms that Francis was the first to prioritize life over law,²⁰ because he insists on living the Gospel, rather than rigidly adhering to norms. Francis knows that the Rule is an appropriate instrument

¹⁸ Pope Gregory IX (formerly Cardinal Hugo of Ostia) denied any legal validity to the Testament. POPE GREGORY IX, «*Quo elongati*. Bull» (Sept. 28, 1230), in *Bullarium Franciscanum* I, 68-70 (*Fonti Francescane*, Ed. Francescane, Padova et al. ³2011 [FF], 2729-2739).

¹⁹ *The rule of St Benedict*, cap. 58.3, in *Internet*: https://www.solesmes.com/sites/default/files/upload/pdf/rule_of_st_benedict.pdf

²⁰ “La regola si trasforma in vita, diventa *forma vivendi e regula vivifica*.” AGAMBEN Giorgio, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vincenza 2011, 133.

to address conflictive situations, but he rather wants it to help friars live the Gospel. Indeed, the *LR* is intended to strengthen the ecclesial and juridical dimensions, but without undermining the vital core of his charismatic intuition.

Francis asks his friars to be poor and lesser brothers so that they can establish horizontal, reciprocal, and fraternal relationships in complete freedom. Thus, they will imitate the Incarnated Word, who humbled himself (*Kenosys*) to be our brother. Indeed, “disputes and lawsuits usually arise out of [possessions], and, because of this, love of God and neighbor are greatly impeded.” (*L3C* 35,6). Instead, itinerancy, poverty, and minority enable the vital dynamism that the friars have assumed in their religious profession.

Evangelization will focus more on personal relationships and witness than on the search for efficient means to transmit the message. The gentle manner of being “among” as lesser brothers will be the best way to show that the Kingdom of God is already present.²¹ Francis asks his friars to be “meek, peaceful, modest, gentle, and humble” (*LR* 3.11), biblical terms that reflect Franciscan minority and, by being repetitive, reinforce it. In addition, the friars are urged to speak “courteously to everyone,” that is, adapting themselves politely to the condition of the recipients.

1.3. Let them “be received to obedience”

The candidates who accept to live the Holy Gospel, “may be received to obedience” (*LR* 2,11); that is, to live “in obedience” (*LR* 1), establishing relations that give life. While the monks enter the physical space of the monastery, the friars are “received” into the theological realm of obedience, to listen attentively to the Spirit and to walk together towards the Father, as pilgrims. Infidelity will be “to wander outside obedience” (*ER* 2,10; 5,16).

The word “obedience”²² reclaims here its etymological sense of listening attentively to the one who is in front (*ob-audire*). Indeed, obedience is always to the Holy Spirit,²³ who is the true General of the Order (*2Cel* 193) and to whom all friars must listen. Being received to obedience is to accept

²¹ “More by example than by word.” «The Assisi Compilation» [*CAss*], 20 (*FAED* II, 111-230).

²² ESSER K., «Gehorsam und Autorität in der frühfranziskanischen Gemeinschaft,» in *Wissenschaft und Weisheit* 34 (1971) 1-18.

²³ FRANCIS OF ASSISI, «A Salutation to Virtues» [*SalV*] 16 (*FAED* I, 164-165).

that vital and interpersonal process of listening. In short, it involves entering into a respectful and welcoming relationship to walk together in minority and poverty.

Obedience indicates a specific condition of the minoritic and itinerant vocation, inasmuch as it entails a life not bound to a place (*stabilitas loci*) but a way of life in the midst of the world, united by the evangelical and theological bonds of the Gospel.²⁴

To make this itinerant life possible, the friars are allowed “to eat of all the food that is placed before them” (*ER* 3,13)). As the liturgy changed from one region to another, Francis allows them another innovation in religious life: to use “the breviary of the Pontifical Curia and the «Gallican» psalter, which were more readily available in the places of mission.”²⁵

1.3.1. Obedience in the first person

Francis always resorts to norms and exhortations with the same purpose: to foster the evangelical dynamism that permeates his experience and his way of life. Thus, there is no great difference between norms and exhortations. On the one hand, the affectionate tone and biblical references that characterize the exhortations and counsels do not attenuate but, on the contrary, reinforce the moral and spiritual indications that pervade them. On the other hand, his precepts by no means manifest the hand of a cold and meticulous legislator, but rather the affability and concern of the brother who look out for the good of all. Francis is well aware that norms are necessary, because of human weakness, and in fact he includes in the Rule some assertive expressions using the first person (“I strictly command”²⁶). These are certainly not an exhaustive and detailed list of everything that should be prescribed, but, rather, simple pointed reminders so that everyone may take to heart the commitment to be faithful to the Gospel.

²⁴ URIBE F., «Apuntes para una lectura actualizada de la regla franciscana. La dimensión evangelizadora de la vida según la regla bulada», in *Selecciones de Franciscanismo* 36 (2006) 181-206, here 188. [my translation].

²⁵ URIBE F., «Apuntes para una lectura actualizada de la regla franciscana», 189 [my translation].

²⁶ *LR* 4,1. There are eleven such expressions: *LR* 2,17; 4,1; 3,10; 6,4; 6,6; 9,3; 10,3; 10,7; 11,1; 12,3; 12,4.

Francis' use of the first person in the Rule was a innovative for the time. The bull *Solet annuere* reinforces this subjective tone because Francis is its primary addressee, even though he had already renounced his functions as Minister General. Certainly, as founder and charismatic leader of the Order, he had led the drafting of the Rule, giving it a clear personal tone, but always with the help of both his friars and Cardinal Hugo of Ostia. Indeed, the Rule is not a starting point, but the result of years of community experience and reflection.

By using the first person, Francis expresses his own experience of divine gratuitousness: "The Most High Himself revealed to me" (*Test* 14). In this way he intends to transmit to the friars his prophetic enthusiasm, instead of coldly proposing to them a juridical program or a set of norms.

The relationship with the hierarchical Church is also expressed in personal terms, something new until then: "Brother Francis promises obedience and reverence to our Lord Pope Honorius and his successors [...]. Let the other brothers be bound to obey Brother Francis and his successors" (*LR* 1,2). Institutional relations are channeled through the minister's personal relationship with the Pope (*LR* 8). The closeness of Hugo of Ostia further reinforced this personal dimension. Francis also asks his friars to respect the "impoverished priests" (*Test* 6-9) and to avoid feeling superior to others (*LR* 2,17).

The figure of the cardinal protector (*LR* 12,3-4) and the broad jurisdiction that Francis attributes to the Minister general "of the whole Fraternity" (*LR* 8,1), were two innovations in the consecrated life. Through the person of the Minister, the friars "obey the ecclesiastical authority" and "this same obedience also unites all the brothers among themselves."²⁷ The Minister general was elected for life until the General Chapter of 1506.²⁸

All this implied a strong centralization,²⁹ but Francis also established corrective elements. On the one hand, he limited the power of the Minister general, who could be dismissed if "the body of the provincial ministers and

²⁷ ESSER K., «Melius catholice observemus. Esposizione della Regola Franciscana alla luce degli scritti e delle parole di san Francesco,» in *Introduzione alla Regola franciscana*, Cammino, Milano 1969, 107-221, here 119 & 179. [My translation]. Cf. BONI A., *La novitas franciscana*, 223-255.

²⁸ URIBE F., *La Regla de San Francisco*, 241, footnote 29.

²⁹ "L'Ordine francescano si connota per una forte centralizzazione e fino al 1239 si può parlare di un governo assoluto da parte del ministro generale." RAMINA ANTONIO, «La carità dell'obbedienza», in MARANESI P. – ACCROCCA F. (ed.), *La regola di frate Francesco*, 435-470, here 446.

custodians” deemed it convenient (*LR* 8,4). Therefore, the General Chapter was the last instance and the supreme authority of the Order, something that the constitutions of the three Franciscan Orders also affirm today.³⁰ In addition, Francis insists on identifying his group as a fraternity, where horizontal relations are fostered, the identity of each brother is respected,³¹ and the participation of all is encouraged through Chapter assemblies. James of Vitry testifies that, at least until 1221, “all brothers” frequently gather “to rejoice in the Lord,” that is, for eminently fraternal reasons.

With great profit, the brothers of this Order assemble once a year in a designated place to rejoice in the Lord and eat together; with the advice of good men they draw up and promulgate holy laws and have them confirmed by the Lord Pope.³²

Francis establishes that the ministers should be servants who humbly welcome and help everyone, thus turning the pyramid structure of that society upside down. On the other hand, each friar must cultivate a personal relationship with his minister and will not break it even when he cannot obey him due to motives of conscience.³³

1.3.2. To obey is to embrace fraternity and the logic of gift

Imitating the Kenosis of Christ, Francis embraces poverty and minority, to be a universal brother; that is, he dominates the lust for power to embrace the logic of gift. His insistence on fraternal and personal relations also extends to pastoral and evangelizing task, which he wants to favor face-to-face encounters and mutual respect.

Obedience must be reciprocal: “let them serve and obey one another” (*ER* 5,14) and “show that they are members of the same family” (*LR* 6,7). In fact, the word “*communitas*” does not appear in the writings of Saint Francis,

³⁰ RAMINA A., «La carità dell’obbedienza», 468.

³¹ “Tutti i Fratelli formano un’unità le cui relazioni, pur legate in modo unitario e centrale da un ministro generale, debbono essere l’espressione dell’identità dei singoli fratelli così da restare una fraternità.” MARANESI P., «Il travaglio di una redazione», 364.

³² JACOB OF VITRY, «Letter I» (1216) (*FAED* I 578-580, here 580).

³³ FRANCIS OF ASSISI, «Admonitions» [*Adm*], 3,7 (*FAED* I, 128-137).

despite being a widely used term in medieval monastic life.³⁴ Instead, he uses the term “*fraternitas*,” thus giving priority to horizontal relationships, dialogue, and personal encounter. Thomas of Celano reports that, on returning from Rome, after having obtained the papal approval of the proto-rule (1209), the friars discerned together “about whether they should live among people or go off to solitary places” (*ICel* 35). Francis maintained this attitude of dialogue and prayer also during the elaboration of the Rule.

While monastic communities gave priority to the relation of each monk with the institution, Francis wanted his friars to establish horizontal, circular, and fraternal relationships. He succeeded in having the term “fraternity”³⁵ included in the Later Rule, even though it was not a juridical term. In fact, the bull *Solet annuere* prefers the term “Order.”³⁶

It is not by chance that, while the monks of that time had precise rules about silence, Francis of Assisi does not prescribe anything about it. He rather insists that his friars “be careful not to slander or engage in disputes” (*ER* 11,1). Instead of taciturn monks or mute hermits, Francis wants his friars to be familiar and “love each other”³⁷ without dependencies or paternalism. “Let each one confidently make known his need to the other” (*LR* 6,8). He thus privileges the uniqueness of each friar, together with equality and reciprocity. At the beginning of his conversion, he had understood that the Christ of Saint Damian was asking him to repair the physical church (*L3C* 13), but later he became aware of having been called to strengthen fraternal relations in the family of the Sons of God.

2. Authority: mothers who care for life

The Franciscan rule promotes a vital dynamism that requires maternal care. Therefore, those who hold authority must care for their brothers with

³⁴ ODOARDI Giovanni, «Il S. Francesco della Comunità nei sec. XIV e XV», in GIEBEN Servus (ed.), *Francesco d’Assisi nella storia: Secoli XIII-XV*, vol 1, Istituto Storico dei Cappuccini, Rome 1983, 123-159, here 124.

³⁵ The word “*fraternitas*” appears four times. “Religion” (*LR* 2,12) & “Order” (*LR* 7,2) are used once each.

³⁶ Pope Honorius III had referred to the Franciscans as an “Order” in the bulls “*Pro dilectis filiis*” (May 29, 1220, *FF* 2709-2710) & “*Cum secundum consilium*” (Sept. 22, 1220, *FF* 2711-2715). “Noi riteniamo il loro Ordine tra quelli approvati” (*FF* 2710).

³⁷ FRANCISCO, «Testament of Siena,» [*TestS*], n. 3 (*FF* 132-135).

maternal love.³⁸ The other friars must respond with charitable obedience.³⁹ Indeed, “if a mother loves and cares for her son according to the flesh, how much more diligently must someone love and care for his brother according to the Spirit!?”⁴⁰ The minister who is not able to serve charitably, in imitation of Christ, must be dismissed.⁴¹

Instead of the power of the *pater familias*, coined by Roman law and which, in some way, was assumed by the monastic abbot, Francis exercises his leadership by behaving mostly like a mother (he never uses for himself the word “father”).⁴² He uses the word “*mater*” twenty-four times in his writings and reserves the word “father” only for God. Those in authority must always act “humbly and charitably,” even when they must correct others (*LR* 10,1), for more than judges they are pastors, lesser brothers to whom “the care of the brothers’ souls has been entrusted” (*ER* 4,6).

If the authority of the “ministers and servants”⁴³ is meant to be maternal, the obedience of the other friars must also be “charitable,”⁴⁴ an expression of that unconditional gratuitousness that characterizes family relations. Each friar will be obedient while remaining responsible; that is, he will obey respecting the Rule (objective element) and his own conscience (subjective element). If the prelate commands him something contrary to his conscience, that is, against love, he may not obey him, but nevertheless he must not “abandon him” (*Adm* 3,7).

³⁸ *LR* 6,7-8. “Let those who wish to stay in hermitages in a religious way be three brothers or, at the most, four; let two of these be the mother.” FRANCIS OF ASSISI, «A Rule for Hermitages» [*RE*], 1 (*FAED*. I 61-62).

³⁹ Per Francesco, l’obbedienza “si articola in modalità diverse e apparentemente contrarie, cioè mediante un’obbedienza autonoma («vera obbedienza»), consegnata («obbedienza caritativa») e ritirata senza abbandonare i fratelli («perfetta obbedienza»).” MARANESI P., «La relazioni tra fratelli,» in MARANESI P. – ACCROCCA F. (ed.), *La regola di frate Francesco*, 507-549, here 524. We have studied with this issue of authority in: CARBAJO-NÚÑEZ M., *The universal fraternity. Franciscan roots of Fratelli tutti*, TAU, Phoenix (AZ) 2023.

⁴⁰ *LR* 6,8; *ER* 9,11.

⁴¹ *LR* 8,4. “Let him not become angry at the fault of a brother.” FRANCIS OF ASSISI, «Letter to the Faithful (longer version)» [*2LitF*], 44 (*FAED* I 45-51).

⁴² “I am speaking, my son, in this way - as a mother would.” FRANCIS OF ASSISI, «A Letter to Brother Leo» [*LtL*], n. 2 (*FAED* I, 122-123).

⁴³ *ER* 4,6; *LR* 10,6-7; *2LtaF* 42. Francis refuses to be called father, master, or superior. Cf. DESBONNETS T., *De la intuición a la institución*, c. 7.

⁴⁴ Charity is sister to obedience. *SalV* 3.

Clare of Assisi also asks Agnes of Prague to follow the advice of the minister general, friar Elias, and if anyone [Pope Gregory IX] were to suggest “any other thing to you that might hinder your perfection or that would seem contrary to your divine vocation, even though you must respect him, do not follow his counsel”⁴⁵.

2.1. Listening to the Holy Spirit, who is the true Minister General

The authority of the ministers and the reciprocal obedience of the friars will consist of listening to the Holy Spirit,⁴⁶ who is the true minister general of the Order.⁴⁷ The Spirit “blows where it wills” (Jn 3:8), making creative freedom possible. It is neither predictable nor capricious. Knowing this, Francis does not go into too much detail, but prefers to appeal to spiritual discernment. He lets ministers decide “as in the sight of God appears to them more expedient.”⁴⁸ He also asks the other friars to continually discern what to do in the light of the “spirit of the divine letter”,⁴⁹ that is, according to God.⁵⁰

Obedience involves discerning together the divine will for the whole fraternity and for each of its members, respecting the unique path of each brother. Therefore, rather than insisting on the authority of the prelates, Francis prefers to appeal to each friar’s conscience. When compelled by necessity, they may take decisions that do not conform to the general norm. For example, he allows them to “wear shoes” (*LR* 2,15); ride (*LR* 3,12), not to fast (*LR* 3,6,9), have another tunic (*LR* 2,13), eat of everything (*LR* 3,13). He encourages Brother Leo to act “in whatever way it seems better to you to please the Lord God” (*LtL* 3).

⁴⁵ CLARE OF ASSISI, «The Second Letter to Agnes of Prague» (1235), [*CtaCla2*], 17, in ARMSTRONG Regis J., *Clare of Assisi: Early Documents* (1216-1254), [*CAED*], New City Press, New York 2006, 47-49.

⁴⁶ Cf. GUERRA José Antonio, «Autoridad y obediencia en las dos Reglas franciscanas. Una reflexión sobre 1R 4-6 & 2R 10,» in *Selecciones de Franciscanismo* 29 (2000) 203-248.

⁴⁷ THOMAS OF CELANO, «The Remembrance of the Desire of a Soul» [*2Cel*], 193 (*FAED* II, 231-393). In the *LR*, Francis keeps the term “Fraternity” (*LR* 8), but his biographers always use “Order.”

⁴⁸ *LR* 7,2; 2,7.

⁴⁹ *Adm* 7,3. “In whatever way it seems better to you to please the Lord God” *LtL* 3.

⁵⁰ *LR* 2,10; 7,2.

Francis thus challenges the legalistic conception of authority which, based on a negative anthropology (*Homo homini lupus*⁵¹), distributes quotas of power through a rigid and detailed regulation. The meticulous division of roles prevails over service, and everyone is expected to comply formally and meticulously with what has been agreed upon.

The saint of Assisi, however, trusts his friars' natural goodness and appeals to their responsibility, assuming an evangelical overturning in power relations (LR 10,5). God is the only Lord, and we are all equal in dignity. Therefore, the friars must obey "in everything they have promised the Lord to observe" (LR 10,3), but no one can be forced to do anything that is contrary to his soul⁵² and to the Rule. Francis never asks for a blind and irresponsible submission, because neither the superior nor the Rule stand above personal conscience.

Those in authority should not be called priors (ER 6,3), but ministers⁵³ and "servants"⁵⁴ who encourage all to live evangelically. The friars must rebuke the minister who "is walking according to the flesh" (ER 5,4). Francis asks one of them to welcome his friars, "even if they lay hands on you," and not wishing "that they be better Christians" (LtMin 2 & 7). "Let the one to whom obedience has been entrusted and who is considered the greater be the lesser and the servant of the other brothers" (2LtaF 42), thus imitating Christ, who "placed His will in the will of His Father" and suffered persecution and contempt, "leaving us an example that we might follow His footprints" (2LtaF 10-13).

⁵¹ PLAUTO, *Asinaria*, atto II. T. Hobbes completes this statement with his famous quote: "Mors tua vita mea." HOBBS Thomas, *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, 1, 12, Alianza, Madrid 2016. Thomas Aquinas, however, reaffirms that man is naturally a friend of man: "*Homo homini naturaliter amicus.*" *S.Th* II-II q.114 a.1 ad.2; ID., *Summa contra Gentiles* 3, 117; 4, 54.

⁵² Here, the noun "soul" means personal conscience. URIBE F., *La Regla de San Francisco*, 277.

⁵³ The Rule of the *Ordo Sanctissimae Trinitatis et Captivorum* (OSsT: "Trinitarians", in *Internet*: <https://ora-et-labora.net/trinitariregola.html>), approved by Pope Innocent III in 1198, already includes the three vows, calls the members "brothers." The prelate is "minister" (n. 1) and will be elected by the "friars" "not according to the dignity of birth, but according to the merit of life and the doctrine of wisdom" (n. 27). Francis will be much more radical in asking for reciprocity and equality among all (clerics and lay friars). Cf. SCHMUCKI Okavian, «La Regola di Giovanni da Matha e la Regola di Francesco d'Assisi: somiglianze e peculiarità, nuovi rapporti con l'Islam,» in *Italia Francescana* 74/3 (1999) 11-42.

⁵⁴ LR 10,6; Adm 4.

With statements of this kind, Francis overturns the pyramid structure of that society.⁵⁵ This insistence was shocking for some of his ministers and provoked some resistance.

2.2. Reluctance of some ministers: The logic of power

The Later Rule emerged in a context of internal tensions that demanded a legal text which could serve as a reference for all. The evangelical lifestyle that the Franciscans had embraced was disrupted by the confrontation between different ways of understanding it. Many friars advocated for the adoption of the kind of legislation that had previously prevailed in consecrated life. Specifically, “they cited the Rule of blessed Benedict, of blessed Augustine, and of blessed Bernard, which teach how to live in such order in such a way” (*CAss* 18). They argued that this was the only way to deal effectively with the problems arising from the rapid growth of the number of friars, which in just ten years (1209-1219) had increased from twelve to about five thousand. This issue was discussed in the chapter of year 1219.⁵⁶ Francis opposed it.

Only a year later, he delegated his duties as General Minister,⁵⁷ probably because the structure of the Order had changed and he realized that the friars expected a less charismatic and more expeditious leadership in the exercise of power.⁵⁸ However, Francis continued to wield strong moral authority until his death, as it is evident in his Testament.⁵⁹

The establishment of the novitiate year reflected this growing institutionalization.⁶⁰ Some problems arising from lack of formation had to be addressed. James of Vitry, who had previously praised the Franciscans, warned

⁵⁵ Il modello era legato “alla proposta neoplatonica dello Pseudo Dionigi l’Areopagita secondo cui esisteva una corrispondenza tra la gerarchia celeste e quella ecclesiastica-sociale. [...] Il potere] originandosi da Dio, si distribuiva in modo ordinato e graduale dalla somma autorità (papa-imperatore) ai gradi inferiori.” MARANESI P., «La relazioni tra fratelli,» 508.

⁵⁶ «A mirror of the perfection», [*Spec*], n. 68 (*FAED* 3, 205-252).

⁵⁷ *2Cel* 143; cf. FRANCIS OF ASSISI, «A Letter to the entire Order» [*CiO*], 2 (*FAED* I, 116-121); *Test* 33. The delegation of functions probably took place on Sept. s, after his return from Egypt.

⁵⁸ When I realized that they “would not give up the journey that had already begun despite my preaching and my example. I entrusted the religion to the Lord and to the ministers.” *CAss* 106.

⁵⁹ Cf. ESSER K., «Das ‘ministerium generale’ des hi. Franziskus von Assisi», in *Franziskanische Studien* 33 (1951) 329-348.

⁶⁰ With the Bull “*Cum secundum consilium*” (Sept. 22, 1220, *FF* 2711-2715), Honorius III granted them the year of novitiate and the possibility of ecclesiastical censure.

now that “this Order is quite risky, because it sends out two by two throughout the world not only formed religious, but also immature young men.”⁶¹

Before leaving for the Holy Land, in August 1219, Francis appointed two vicars, Matthew of Narni and Gregory of Naples, who, in his absence, convened the so-called “Chapter of the Elders,” which promulgated Constitutions that endangered specific aspects of the Franciscan lifestyle⁶² and introduced changes on fasting, lepers, and the treatment of Poor Clares. This attempt to add “something to the Rule” provoked the hasty return of Francis, who went directly to talk with the Pope to ask him to appoint Hugo of Ostia as cardinal protector.⁶³

Thus, a year after starting his journey to the Holy Land,⁶⁴ the internal tensions had already escalated into conflicts. To address them, he realized that a new formulation of the Rule, approved by the Holy See, was very much needed. In this sense, *LR* can be seen as the compromise reached by the friars to resolve an internal conflict, although Francis will later add further observations to it in his testament.

These internal tensions and the encounter with Muslim diversity has helped Francis mature his ideas. He now feels the need to promote merciful hospitality (*ER* 16,10-20) and universal fraternity through minority and itinerancy.

The drafting process must be the fruit of an internal debate, but this task was not easy. Many ministers had a different concept of authority and wished to translate it into the new version of the Rule. They lamented that Francis had assigned them a weak “*potestas*” and feared that aspects of this type would be perpetuated or worsened in the new wording.

A great many ministers gathered around Brother Elias, who was the vicar of blessed Francis. «We heard that Brother Francis is making a new rule,» they told him, «and we fear that he will make it so harsh that we will not be able to observe it. We want you to go to him and tell him that we refuse to be bound to that Rule. Let him make it for himself and not for us»⁶⁵.

⁶¹ JACOB OF VITRY, «Letter VI» (1220) (*FAED* I 580-581), here 581.

⁶² “L’ascesi e il condizionamento delle offerte dei fedeli rischiavano di diventare elementi centrali e prevalenti rispetto al lavoro, all’attività apostolica, alla libertà di una vita condotta giorno per giorno.” MICCOLI G., «La storia religiosa,» 749, quoted in ACCROCCA F., «Un cantiere aperto,» 32.

⁶³ JORDAN OF GIANO, «Cronicle,» n. 12 & 14 (*FF* 2323-2412).

⁶⁴ Francis met Sultan Malik-el-Kamil in Damietta (Egypt), in August 2019, during the month-long truce that preceded the resumption of hostilities. Cf. FERRERO ERNESTO, *Francesco e il Sultano*, Einaudi, Torino 2019.

⁶⁵ *CAss* 17 (*FF* 1563). Cf. *CAss* 106f, 102d, 108g

These ministers were prone to a legalistic mentality, which is an expression of the logic of power and deals with conflicts by carefully distributing tasks and delimiting boundaries. Today it is assumed that this internal debate among the friars had more weight in the drafting of the Later Rule than the alleged pressures from the Roman Curia, which have often been alluded to. The ministers were able to increase some of their functions, for example, that those who had committed reserved sins should address them (*LR* 7) and not the guardians, as Francis wanted. They also managed to suppress other aspects, for example, “that chapter of the Rule where it says: «Take nothing for your journey, etc»”⁶⁶.

After the bull *Solet Annuere* (1223), Francis was left in the background and, in fact, no other papal document included him among the explicit addressees. Thomas of Celano tells us that, somewhat frustrated, he came to exclaim, when he was already sick: “Who are these people? They have snatched out of my hands my religion and that of the brothers” (*2Cel* 188). In 1226, Francis again made his voice heard with his testament, at the end of which he imparts his blessing not to all, but only to “whoever observes these things” (*Test* 40).

It seems, however, that those ministers failed in imposing themselves as they would have wished. The biographers assert that Francis “had many things written in the Rule and in his other writings, to which certain brothers, especially prelates, were opposed”⁶⁷.

3. Today we need the Rule

The tensions that accompanied Francis of Assisi in the drafting of the Rule are still present today in different ways. Fraternal life is our main vocational appeal, but also our greatest challenge, as recognized by those who

⁶⁶ *CAss* 102. The Assisi Compilation suggests that the ministers had made a version of the Rule disappear: “The first, which he had written at Christ’s instruction, was lost.” *CAss* 17; *LMj* 4,11. It should be noted that the *CAss* is a polemical and late source, which appeared almost a hundred years later among the Spirituals.

⁶⁷ *CAss* 106. “Although he did not write this in the Rule, particularly because it did not seem good to the brother ministers that the brothers should take this as a command, nevertheless, the holy father wanted to leave the brothers in his Testament and in his other writings his will about these things.” *CAss* 108.

embrace our life and by most of those who abandon it.⁶⁸ It is certainly easier to be observant than to be fraternal.

3.1. How should we live the Rule today?

In the present context of crisis, we have to listen again to Francis' words: "Let us begin, brothers, to serve the Lord God, for up until now we have done little or nothing."⁶⁹ To do this, we need to take up the Rule "simply and without gloss," discerning its message "with a holy activity" (*Test* 39); that is, living it under the action of the Spirit of the Lord (*LR* 10,8).

Pope Francis reminds us that consecrated life "is not about survival, but new life."⁷⁰ We must not fall into the temptation of those ministers who, to avoid continuous discernment, pushed Francis to adopt other known and proven solutions, such as "the Rule of blessed Benedict, of blessed Augustine, and of blessed Bernard" (*CAss* 18).

Today we could relate this to the so-called "programming method," which focuses on identifying activities ("what") and improving their management ("how") but ignores the "why?" of our living and acting. It is based on an analysis of the reality, followed by the formulation of options and priorities to guide the elaboration of concrete responses to the challenges encountered. Subsequently, the results are evaluated to verify whether the programmed objectives are being achieved.⁷¹ This is an attempt to preserve and improve what is already known, but without being open to new transformative perspectives.⁷² This choice is not consistent with the prophetic spirit that gave rise to the Franciscan movement.

⁶⁸ CENCINI Amedeo, *La vida fraterna: comunión de santos y de pecadores*, Sígueme, Salamanca 2019, 16.

⁶⁹ *ICel* 103. "Riconosciamo l'urgenza di tornare all'essenziale della nostra esperienza di fede e della nostra spiritualità per nutrire, mediante l'offerta liberatrice del Vangelo, il nostro mondo." RODRÍGUEZ CARBALLO José, «La grazia delle origini. VIII centenario della fondazione dell'Ordine dei Frati Minori (1209-2009)», in *Enchiridion dell'Ordine dei Frati Minori. Documenti 2003-2007*, III, LIEF, Vicenza 2009, 750-765, here 751.

⁷⁰ POPE FRANCIS, «Homily» (Feb 2, 2019), in *OR* 29 (Feb 4-5, 2019) 11.

⁷¹ GARCÍA PAREDES José C. Rey, «Procesos de transformación: volar, viajar, contemplar» (Jan. 31, 2017), in <https://vidareligiosa.es/procesos-de-transformacion-volar-viajar-contemplar/>

⁷² We basically follow here the ideas that we have expressed in our book: CARBAJO-NÚÑEZ Martín, *Being a Franciscan in the Digital Age: New Challenges, New Life*, TAU, Phoenix (AZ) 2021.

In situations of crisis like the current one, many prefer to stick to the usual ways, i.e. to those activities that for a long time have given security and social prestige to the Order. Longing for the past, they seek to maintain and revitalize those experiences at all costs and, if that does not work, they get ready to die a good death with dignity (*Ars moriendi*). They lack the creative and transformative capacity; they are unable to dream.

If we reduce the Rule to a set of precise norms that regulate daily life, it is evident that it has become obsolete to face today's challenges. We have seen that Francis did not understand it in this way either. He proposed some concrete norms in it, but above all, he speaks of the vital dynamism that leads us to embrace the Gospel. Our main question must focus on how the Rule can help us rediscover today that dynamism that inspired and moved Saint Francis.

3.2. Assuming the Rule as a vital process of transformation

The Later Rule can help us rediscover today the “why” of our religious consecration and is discerning whether we live “according to the pattern of the Holy Gospel” (*Test* 14). Francis continues to urge us to “observe poverty, humility, and the Holy Gospel of our Lord Jesus Christ as we have firmly promised” (*LR* 12,4); that is, he continues to invite us to respond to today's challenges with creativity and audacity. Indeed, more than a program, we need a dream, an ideal that catalyzes our energies and compels us to open ourselves completely to the Holy Spirit.

The Franciscan Order, like all other groups of religious life, is a living organism that needs to be constantly open to vital processes of transformation; that is, it needs to rekindle the vital flame of its origins.

More than an exercise in archaeology or the cultivation of mere nostalgia, it calls for following in the footsteps of past generations in order to grasp the high ideals, and the vision and values which inspired them, beginning with the founders and foundresses and the first communities⁷³.

“Do not conform yourselves to this age but be transformed by the renewal of your mind” (Rom 12:2). The method of transformation that we need to

⁷³ POPE FRANCIS, «Apostolic letter to all Consecrated people» (Nov 21, 2014), n. 1,1, in *AAS* 106 (2014) 935-947.

adopt does not exclude thoughtful reflection and the necessary planning, but above all it seeks fidelity to the original ideal. The program is subordinated to the dream; the difficulties are lived in hope. “O you of little faith, why did you doubt?” (Mt 14:31).

3.3. Authority: Witnesses who inspire and animate

Francis of Assisi understands authority as service and asks those who hold it to behave like mothers who care for life. Instead of the pyramid model of feudalism, he proposes a circular model of reciprocal service. The exercise of authority and the “active and responsible” obedience⁷⁴ must be an expression of dialogue, self-giving, and listening to the Holy Spirit. The current OFM Constitutions expressed it as follows:

In order to promote responsible and active obedience, the Ministers and Guardians are to listen to the views of the friars either separately as individuals or in meetings; in fact, they are to ask for these views and encourage them, without prejudice, however, to their authority to decide and command what must be done⁷⁵.

Experts in leadership affirm today that the best leader is not an instructor, but a witness, who “collaborates with the flow of grace, who senses where the Spirit leads.”⁷⁶ Indeed, religious life needs an inspiring leadership that encourages active participation, creativity, and enthusiastic commitment in the process of transformation. The leader should inspire and instill enthusiasm showing the beauty of the charismatic ideal.

⁷⁴ “Subjects should be brought to the point where they will cooperate with an active and responsible obedience.” SECOND VATICAN COUNCIL, «*Perfectae Caritatis*. Decree on the adaptation and renewal of Religious Life» (Oct. 28, 1965) [PC], n. 14, in *AAS* 58 (1966) 331-352.

⁷⁵ OFM, «General Constitutions,» [=CCGG], art. 45,2, in ID., *The Rule, The General Constitutions, The General Statutes of the Order of Friars Minor*, General Curia OFM, Rome 2010.

⁷⁶ “Un testigo que colabora en el flujo de gracia, que intuye hacia dónde lleva el Espíritu.” GARCÍA PAREDES J.C.R., «El liderazgo “que viene de Dios,»» in *Vida religiosa* 112/4 (2012) 24. “No hacen falta maestros, sino testigos.” GONZALO L.A., «Líderes que mantengan la expectación y el apasionamiento,» in *Vida religiosa* 112/4 (2012) 17. “Today too, people prefer to listen to witnesses.” POPE FRANCIS, «*Evangelii gaudium*. Apostolic exhortation» (Nov. 24, 2013), [EG], 150, in *AAS* 105 (2013) 1019-1137.

Simon Sinek uses the image of three concentric circles to talk about leadership.⁷⁷ Inspirational leadership always begins with the “why?” (Innermost circle), then moves on to the “how” and finally to the “what.” Unfortunately, many people often reverse this order.

The Consecrated have also to be aware of the “why” of their own charism. Starting from it, they must discern “how” to live it today and in “what” activities to incarnate it. The leadership of the “why” agitates consciences, prompts to revise the accommodated ways of understanding the charism, the vision, and the mission. It focuses neither on the results (the “what”) nor on “how” to achieve them, but on the identity itself and on the ideal that should inspire everything. When the Congregation needs to be reorganized, the reflection does not focus on learning “what” other religious institutes have done and “how” to apply it to one’s own situation, but it begins discerning the “why” of that specific religious group in the current world.

Conclusion

This study has shown that the Rule of St. Francis continues today to be a source of spiritual and juridical inspiration not only for Franciscans, but also for the consecrated life and, in general, for the whole Church.

Francis wrote it at a time of internal tensions. Rather than trying to appease them with a commitment to precise norms, he prefers to appeal again to the grace of the origins; that is, to the evangelical ideal that had transformed his life (*Test* 1). This return to the origins does not exclude reflection, planning, and collaboration. In fact, Francis listened to ministers, to learned friars, and to the papal representative.

The Rule has a twofold value: juridical and spiritual. This richness makes it ever timely. Anyway, more than a code of conduct, the Rule is a spiritual document written by a brother for us to have life; that is, “for the salvation of our souls” (*ER* 24,1). He himself “called it their Book of Life, the hope of salvation, the marrow of the Gospel” (*2Cel* 208,2). With it, Francis continues to encourage and exhort us to live the Gospel.

The temptation is to leave that vital flow, which requires continuous listening (*ob-audience*), and turn the Rule into a well-defined list of activities and precepts. The continuous process of transformation, which

⁷⁷ SINEK S., *Start with why. How great leaders inspire everyone to take action*, Portfolio, New York 2009.

characterizes any vital organism, is thus abandoned to assume the method of programming, which “objectifies” the charism into structures, norms, and activities which are well defined and easily verified. From the vital flow we move to legalism, casuistry, and contract. Instead of continually seeking the living God, we prefer the golden calf, visible, tangible, and domesticated (cf. Ex 32). The logic of gift is replaced by the logic of power, which delimits tasks, obligations, and benefits: “What good must I do to gain eternal life?” (Mt 19:16).

The Second Vatican Council states that “the “founders’ spirit and special aims” must be “faithfully held in honor” (PC 2b). We Franciscans need to discern the best way to live today Saint Francis’ evangelical radicality.⁷⁸ It’s not about idealizing his figure without discerning new perspectives. We need to reread his life in the light of the Spirit, to discover or find again the evangelical intuition that moved him and that continues to be valid for us. Today he keeps repeating to us: “I have done what is mine; may Christ teach you yours” (LM 14,3).

Bibliography

CONCILIO VATICANO II, «*Perfectae Caritatis*. Decreto sul rinnovamento della vita religiosa» (28.10.1965), in *AAS* 58 (1966) 331-352.

GREGORIO IX, «*Quo elongati*. Bula» (28.09.1230), in *Bullarium Franciscanum* I, 68-70 (FF 2729-2739).

JOHN PAUL II, «*Vita consecrata*, Post-synodal apostolic exhortation» (25.03.1996), in *AAS* 88 (1996) 377-486.

PAPA FRANCESCO, «Lettera apostolica a tutti i consacrati» (21.11.2014), in *AAS* 106 (2014) 935-947.

PAPA FRANCESCO, «*Evangelii gaudium*. Exhortazione apostolica» (24.11.2013), in *AAS* 105 (2013) 1019-1137.

⁷⁸ “To discern, in the light of the Spirit, the best ways to preserve and adapt their charism and their spiritual patrimony.” JOHN PAUL II, «*Vita consecrata*, Post-synodal apostolic exhortation» [VC] 42 (March 25, 1996), in *AAS* 88 (1996) 377-486; SECONDIN Bruno, *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Paoline, Milano 2001, 99-102.

ACCROCCA F., «Un cantiere aperto. Travagli redazionali delle Regole “di” Francesco», in MARANESI P. – ACCROCCA F. (ed.), *La regola di frate Francesco*, 13-56.

AGAMBEN Giorgio, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

ARMSTRONG Regis J. – HELLMANN J.A. Wayne – SHORT William (ed.), *Francis of Assisi: Early documents*, 3 vol., New City Press, New York 2001.

BARTOLI LANGELI Attilio, «La *Solet annuere* come documento, in MARANESI Pietro – ACCROCCA Felice (ed.), *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*, Ed. Francescane, Padova 2012, 57-94.

BONI Andrea, *La novitas franciscana nel suo essere en el suo divenire (cc. 578/631)*, Antonianum, Roma 1998.

CARBAJO-NÚÑEZ Martín, *The universal fraternity. Franciscan roots of Fratelli tutti*, TAU publishing, Phoenix (AZ) 2023.

CARBAJO-NÚÑEZ M., *Being a Franciscan in the Digital Age: New Challenges, New Life*, TAU publishing, Phoenix (AZ) 2021.

CENCINI Amedeo, *La vida fraterna: comunión de santos y de pecadores*, Sígueme, Salamanca 2^a1999.

CHIARA D’ASSISI, «Lettera seconda ad Agnese de Boemia», (FF 2871-2882).

DESBONNETS Théophile, *De la intuición a la institución. Los franciscanos*, Ed. Franciscanas, Arantzazu 199.

DOZZI Dino, «La Regola per la vita», in MARANESI P. – ACCROCCA F. (ed.), *La regola di frate Francesco*, 191-228.

ESSER Kajetan, «Gehorsam und Autorität in der frühfranziskanischen Gemeinschaft», in *Wissenschaft und Weisheit* 34 (1971) 1-18.

ESSER Kajetan, «Melius catholice observemus. Esposizione della Regola Franciscana alla luce degli scritti e delle parole di san Francesco», in *Introduzione alla Regola franciscana*, Cammino, Milano 1969, 107-221.

ESSER Kajetan, *La Orden franciscana, orígenes e ideales*, Arantzazu, Oñate 1976.

Fonti Francescane, Ed. Francescane, Padova et al. 3^a2011.

GARCÍA PAREDES J.C.R., «El liderazgo “que viene de Dios”», in *Vida religiosa* 112/4 (2012) 259-264.

GARCÍA PAREDES José C. Rey, «Procesos de transformación: volar, viajar, contemplar» (31.01.2017), in <https://vidareligiosa.es/procesos-de-transformacion-volar-viajar-contemplar/>

GUDMANN Herbert, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1980.

GUERRA José Antonio, «Autoridad y obediencia en las dos Reglas franciscanas. Una reflexión sobre 1R 4-6 y 2R 10”, in *Selecciones de Franciscanismo* 29 (2000) 203-248.

HOBBS THOMAS, *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, 1, 12, Alianza, Madrid 2016.

LE GOFF Jacques, *Francesco d’Assisi*, Biblioteca Francescana, Milano 1998.

MARANESI P., «Il travaglio di una redazione. Le novità testuali della Regola bollata indizi di un’evoluzione», in *Miscellanea Francescana* 109 (2009) 61-89; 353-384.

MARANESI P., «La relazioni tra fratelli”, in MARANESI P. – ACCROCCA F. (ed.), *La regola di frate Francesco*, 507-549, aquí 524.

ODOARDI Giovanni, «Il S. Francesco della Comunità nei sec. XIV e XV», in GIEBEN SERVUS (ed.), *Francesco d’Assisi nella storia: Secoli XIII-XV*, vol 1, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1983, 123-159.

RACCA Giorgio, *La Regola dei frati minori*, Porziuncula, Assisi 1986,

RAMINA Antonio, «La carità dell’obediencia», in MARANESI P. – ACCROCCA F. (ed.), *La regola di frate Francesco*, 435-470, aquí 446.

RODRÍGUEZ HERRERA Isidoro - ORTEGA CARMONA Alfonso, *Los escritos de San Francisco de Asís*, Espigas, Murcia 2003.

SABATIER Paul, *Vita di san Francesco d’Assisi*, Mondadori, Milano 1978.

SECONDIN Bruno, *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Paoline, Milano 2001, 99-102.

SEDDA Filippo, «Exivi de Paradiso: la conciliazione di una storia contrastata», in *Frate Francesco* 83/1 (2017) 137-15.

SINEK Sinek, *Start with why. How great leaders inspire everyone to take action*, Portfolio, New York 2009.

URIBE Fernando, «Apuntes para una lectura actualizada de la regla franciscana. La dimensión evangelizadora de la vida según la regla bulada», in *Selecciones de Franciscanismo* 36 (2006) 181-206.

URIBE Fernando, «Comentar hoy la Regla franciscana», in *Collectanea Franciscana* 76 (2006) 119-160.

URIBE Fernando, *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu*, Espigas, Murcia 2006.

IMPLEMENTING AN ECOCULTURE: LIVING BEYOND FEAR

IMPLANTAR UNA ECOCULTURA: VIVIR MÁS ALLÁ DEL MIEDO

SUSANA VILAS BOAS

European Society for Catholic Theology
KU Leuven. Lovaina, Bélgica
susana.facteo@gmail.com
Orcid: 0000-0002-9937-4226

Recibido 25 de octubre de 2022 / Aceptado 10 de noviembre de 2022

Abstract: In light of Pope Francis' Encyclical *Laudato Si'* I will defend the necessity and urgency of implementing an ecoculture in such a way that it is possible to live the present and look to the future beyond the fear of destruction.

The happy dream for the human family, as described in *Laudato Si'*, will mean breaking free from the chains of the paradigm of fear, where having takes precedence over being and, consequently, leads to the agony of the whole Creation in a spiral of survival, where the fullness of life has no place. Ecoculture will make possible a sobriety that is able, without despair or fatalism, to develop an action of compassion for Creation - a compassion in which the human being understands himself as an integral part of Creation, suffering with it whenever destruction is victorious. In an ecoculture, human beings reassume their original role in Creation, abandoning all ambitions and attempts at superiority, but rather seeking the common good of Creation, in which technical progress, policies, and social relations are allies in safeguarding the common home and never sacrificers of integral ecology.

Keywords: Ecology; Ecoculture; Eco-hope; Fear; Disposable life.

Resumen: A la luz de la Encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco defenderé la necesidad y la urgencia de implementar una ecocultura de tal manera que sea posible vivir el presente y mirar el futuro más allá del miedo a la destrucción.

El sueño feliz para la familia humana, tal como se describe en *Laudato Si'*, significará liberarse de las cadenas del paradigma del miedo, donde el tener prima sobre el ser y, en consecuencia, conduce a la agonía de toda la Creación en una espiral de supervivencia, donde la plenitud de la vida no tiene cabida. La ecocultura hará posible una sobriedad capaz de desarrollar, sin desesperación ni fatalismo, una acción de compasión por la Creación, una compasión en la que el ser humano se entienda a sí mismo como parte integrante de la Creación, sufriendo con ella siempre que la destrucción salga victoriosa. En una ecocultura, el ser humano reasume su papel original en la Creación, abandonando todas las ambiciones e intentos de superioridad, para buscar el bien común de la Creación, en el que el progreso técnico, las políticas y las relaciones sociales sean aliados en la salvaguarda de la casa común y nunca sacrificadores de la ecología integral.

Palabras clave: Ecología; Ecocultura; Eco-esperanza; Miedo; Vida desechable.

Introduction

When we speak of ecoculture we are led to think of a plurality of realities that refer to the self-sustainability of the earth. First of all, the basis for understanding ecoculture is “sustainable agriculture”, an agriculture that aims to reduce (if not eliminate) the use of artificial products that will somehow damage or corrupt the purity of the soil, and consequently of agricultural products. Besides this vision associated with the preservation of the land, there are other perspectives that refer ecoculture to the environmental domain, of the air/atmosphere, and of the elements used by humans (for example, in the construction of houses, in the materials used in everyday utensils, etc.). In both cases, ecoculture is presented as something external to the human being and intrinsically linked to safeguarding the planet. However, ecology and ecoculture cannot be reduced to this almost physicalist vision. On the contrary, there is a human dimension that has to be taken care of and to which a response is urgently needed so that the safeguarding of humanity in the human being can be assured. In a very particular way, authors like Rod Giblett have been developing this dimension of ecoculture through an ‘ecocultural’ reading of the Bible and literature.¹

The novelty of ecoculture, when thought of from a point of view intrinsic to the human, is that it makes it possible to look at reality not as a passive dimension, but in a co-relational and active dimension. In fact, if one thinks of ecoculture from a physical point of view (whether in the realm of agriculture or in the various areas of concern for the biosphere), the underlying idea seems to be that of a passive (natural) reality over which the human (external to that reality) acts with a view to safeguarding it.² On the contrary, by maintaining the natural dimension of the human being (the human as an integral part of nature), it becomes possible to open the spectrum of understanding about ecoculture from the intrinsically human reality. Moreover, in an inclusive view of the human being as part of nature, the risk of ecological destruction diminishes. In this case, it is no longer a matter of “not destroy-

¹ Cf. Rod Giblett. *Environmental Humanities and Theologies: Ecoculture, Literature and the Bible*. (London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020).

² Cf. William Cronon. “Forward to the paperback edition”. In William Cronon (Ed.), *Uncommon ground: Rethinking the human place in nature* (New York, NY: W. W. Norton & Co., 1996), 19–22; Timothy Mitchell. “Can the mosquito speak?”. In Timothy Mitchell (Ed.), *Rule of experts: Egypt, techno-politics, modernity* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002), 19–53.

ing the planet”, but of not destroying oneself. As Frederick Elder already stated in 1970, it is to the extent that exclusivist views (which place the human being as being in a world apart) gain ground, that humans, without much discretion, manipulate nature as they please, even if this means the destruction of their own world and, consequently, threatens their existence.³ As Moltmann corroborates, in order to address the lack of wisdom with which human beings have managed their scientific and technological knowledge, “it is important for the way human beings understand themselves that they do not see themselves initially as subject against nature, and theologically as the image of God; but that they see themselves first of all as product of nature and – theologically too – as *imago mundi*.”⁴ If throughout history, often due to skewed understandings of the biblical accounts of Creation, many have come out in defence of the “conquest of nature”⁵; The consequence of this argument is not without its consequences, when it is noted that “too often throughout history, well-functioning ecosystems have been converted into deserts, bowls of dirt, and sewers.”⁶ To pose as if humanity were a subject before the world that it manipulates as if it were an object, is to pervert the natural sense of its own existence, leading to the reality of what we live in today: the incommensurability of getting to replace natural ecosystems with synthetic ones (see, for example, urban complexes or the creation of ‘agro-ecosystems’ on agricultural land).⁷ The situation becomes even more serious if we think that, many times, these mechanisms of artificializing the natural environment are done under the ecological argument and in order to preserve the environment and human development.⁸

³ Cf. Frederick Elder. *Crisis in Eden: A Religious Study of Man and Environment*. (Nashville, TN: Abingdon, 1970).

⁴ Jürgen Moltmann. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. (San Francisco: Harper and Row, 1985), 51.

⁵ Cf. Douglas J. Hall. *Imaging God: Dominion as Stewardship*. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1986), 163.

⁶ Loren Wilkinson. *Earthkeeping: Christian Stewardship of Natural Resources*. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980), 15.

⁷ “Environmental degradation – the entropic death of the planet – is the result of the forms of knowledge through which humanity has constructed the world and destroyed it because of its pretension to unity, universality, generality and totality; by its objectification and objectification of the world”: Enrique Leff. “La complejidad ambiental,” *Revista Polis. Hacia la Transdisciplinarietà*, Vol. 6, Núm. 16., (Santiago de Chile, 2007): 1.

⁸ Cf. José Manuel Naredo. *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. (Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 2006).

Culture as a womb

In 2007, in the Aparecida Document, in reference to Francis of Assisi's Cantic of the Creatures, the then Commission for the drafting of the concluding document, Cardinal Jorge Bergoglio, warned about environmental problems, calling planet Earth "Mother".⁹ Later, the now Pope Francis, continued to address this issue at length, not only because it is urgent to care for "Our Mother Earth", but because the neglect and artificiality with which the environment has been treated reflects a dehumanization and artificialization of the human condition. The Pope continued to call the planet 'Mother', in a metaphor that seeks to lead human beings to a greater responsibility, but also to a greater love, for all Creation. With the same devotion and appreciation that one cares for and watches over the well-being of a mother, human beings are also called to love the planet they inhabit.¹⁰ Another metaphor is the one that appears in *Laudato Si'*, when "Our Mother Earth" is called "Common Home".¹¹ In a way, and without wanting to extrapolate the metaphorical sense of the terms, the reality of a world – said to be developed – whose mothers are placed in old people's homes and often abandoned there, seemed not to be the best analogy. By calling the planet "our common home", there would possibly be an intention, on the one hand, to warn that we are not alone on the planet and that all our actions have repercussions for others. On the other hand, an appeal to the awareness that if the house is destroyed, there will be no place to live.

Both metaphors seem to aim at a care for what is external to the human, starting from what is internal to him. It seems simple, but metaphorical language allows us to go further than the often long and formal speeches (although it is not always possible to explore all the depth hidden in the symbolism of the metaphor). This way of saying something, seeking to refer to the diversity of nature in a deeply familiar and human language, is not exclusive to theology. On the contrary, in ecological issues, many are those

⁹ Cf. Jorge Mario Bergoglio. "La Alegría de ser Discípulos Misioneros para Anunciar el Evangelio." *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16,4)*. (Aparecida: CELAM, 2007), 125.

¹⁰ Cf. Papa Francesco (Jorge Mario Bergoglio). *Nostra Madre Terra. Una lettura cristiana della sfida dell'ambiente*. (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2019).

¹¹ Cf. *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on care for our Common Home*, Pope Francis. accessed on October 6, 2022, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_ enciclica-laudato-si.html.

who speak of “Mother Nature”, seeking to appeal to the respect and ongoing care that every human being should have – a care that is a reflection of an intimate relationship and not a split between humans and non-humans.¹² On the other hand, some metaphors seek to reduce nature leading to the social reorganization of nature and society. These are mechanistic metaphors that clash with organic metaphors, more connected to interconnection and reciprocity. Today, there seems to be a desire to fix unavoidably the “metaphor of nature as a machine [knowing that this] is based on the assumption of separability and manipulability.”¹³

From my point of view, to think of a metaphor adjusted to our days, it is necessary to attend to the reality in which we live. For this, we must keep in mind that, more than talking about good ecological practices and safeguarding the planet, it is urgent to talk about culture and the way in which it has to transfigure, not only our behaviors (external to the human), but also what we are in ourselves and in relation to others (internal to the human). If I wanted to use a metaphor to better talk about culture, I would use the metaphor of the womb. On the one hand, in the womb new life is generated, in the womb life is nurtured and developed. On the other hand, there is also the possibility that the womb does not generate, that it is sterile, or even that the life that exists there is annihilated.

Today we live inside a womb that is becoming corrupted, that has suffered from countless incisions, and in which the artificial is sought more than the natural. Mechanical life’ overrides biological and even human life. In the development of this culture of destroying the natural and implementing the artificial, human beings are forging an artificial humanity, which brings with it a trail of destruction. To promote an ecoculture is to counteract this tendency and recognize that caring for ‘the womb’ is not something important to do in a given moment; rather, it is a humanizing and humanizing zeal that encompasses a way of being (doing), but also a way of being.

At this point it will be important to ask why there is so much destruction and disrespect for ‘Our Mother Earth’, for the ‘Common Home’ that we inhabit and are part of. At the same time, it is necessary to understand how the culture – the womb in which we move and on which we act – has been corrupted and damaged, looking for ways and means so that this culture can be

¹² Cf. Tema Milstein. “The performer metaphor: Mother Nature never gives us the same show twice.” *Environmental Communication: A Journal of Nature and Culture*, 9, 2, (2015): 1–22.

¹³ Mark Hathaway; Leonardo Boff. *The Tao of Liberation: Exploring the Ecology of Transformation*. (Maryknoll – New York: Orbis Books, 2009), 144.

healed from the many diseases it now suffers. What paradigm must become dominant for ecoculture to take hold in an unequivocal and lasting way?

Sobriety as an eco-cultural paradigm

Today we are witnessing a kind of social schizophrenia. On one hand, one lives in the frantic desire to follow a path of ‘development’ at any price; on the other hand, many postulate the incrementation and transition of new ways of living. In both cases, the ensuing decisions have impact and consequences for thousands of beings (human and non-human). The very survival of the planet seems to be threatened by these two extremes, and no voices are visible or audible that seek alternatives and aim at a development consistent with the principle of ecological balance. The ecological question is being discussed in various socio-political spheres, but there is no growth in eco-integrative arguments, policies, and ways of thinking. Rather, even in the field of ecological debates, we are witnessing, at times, radicalism against the safeguarding of nature (in favor of greater economic growth and greater ‘progress’); at other times, a radical break with any idea of progress, in favor of an ecology that stands for itself (even though this may cause misery and ruin). As Naredo states, it must be kept in mind that “the claim to move towards a more socially and ecologically balanced and stable world without questioning the current expansive trends of financial assets, monetary aggregates, and the commodification of life in general is something so naïve and uninformed as to border on stupidity.”¹⁴

The current paradigms do not respond to the ecological challenge and urgency. The hegemonic paradigms of abusive domination of the Earth and total disrespect for Life, seem to tend to advance (everything that can be done, is done. There is no questioning or second chances). Why should this happen when on a daily basis we already suffer the consequences of a technoscience that has no regard for the common good? Why are paradigms being developed that foster cultures that generate more death than life when, for example, every day we are faced with the consequences of global warming? The reason seems to be clear: there is no true alternative paradigm! Having to choose between scientific-technological progress and living according to an ecological matrix should never be in question. On the contrary, ecoculture can only

¹⁴ Naredo. *Raíces económicas...*, 106.

be rooted in human beings and societies to the extent that the awareness of “eco-bio-socio-technological interdependence” grows.¹⁵

Ecoculture entails both the ecological balance and the stability advocated by economic principles.¹⁶ This does not mean surrendering to inertia; rather, it means finding credible and lasting alternatives. Alternatives that can only be implemented under the banner of sobriety: sobriety in the analysis of reality, both from the ecological point of view and from the point of view of the development of civilizations. The awareness that it is necessary to maintain a sober look at reality will lead to the construction of a reflection that will produce new lifestyles and new ways of acting, capable of cementing an ecoculture that is not synonymous with financial ruin, nor with the destruction of the planet.¹⁷

To implement the mark of sobriety, for the affirmation of an ecocultural paradigm, is to accept rejecting the paradigms now in force. The risk of safeguarding something of the dominant paradigm is to continue to develop arguments that place economic development and sustainable development in radical opposition to each other. In the words of Boaventura de Sousa Santos, to think of integral development from an ecological perspective is to think of development without the concern for ‘growth’. Sustainability implies, precisely, the rejection of the unbridled desire for growth, since it presupposes and takes into account the regeneration and assimilation of ecosystems.¹⁸

In this line, many currents of thought have been developing in the light of more specific themes. These are new approaches to the ecological problematic that seek not only to respond to the urgency of the planet’s sustainability, but also to think this ecoculture starting from what the human being is. Thus, for example, the alternatives proposed by ecofeminism (whose sustainable development is thought of from the feminine, family and child reality), seek to think of the social economy from a solidarity logic and according to the bases of an “economy of care”.¹⁹ Other lines of thought, point

¹⁵ Salvador Paniker. *Ensayos Retroprogresivos*. (Barcelona: Kairós, 1987), 55.

¹⁶ Cf. Naredo. *Raíces económicas...*, 99.

¹⁷ Cf. Enrique Luengo-González, (coord.). *Las alternativas ciudadanas para otros mundos posibles: pensamiento y experiencias*, (Guadalajara: ITESO, 2014), 16.

¹⁸ Cf. Boaventura de Sousa Santos; César Rodríguez. “Introducción. Para ampliar El canon de la producción.” *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. Boaventura de Sousa Santos (coord). (México: Fondo de Cultura económica D.F., 2012), 41.

¹⁹ Cf. e.g. Vandana Shiva. *Staying Alive; women, ecology and development*. (London: Zed books, 1988); Vandana Shiva; Irene Dankelman. “Women Maintaining the Food Schain; a case study of India”. In: *Nord-Süd Aktuell*, 3 Quartal (1990): 373-375; Vandana Shiva; Irene Dankelman. “Women and Biological Diversity”. In: David Cooper a.o. (eds), *Growing*

to the need for a holistic paradigm, rooted in everyday life, where ethics is the basis for all development.²⁰ Many are the alternative proposals that, little by little, make ecological reflection advance and, consequently, foment the incrementation of the ecocultural paradigm. Note that, for example, it is in the light of these reflections that treaties such as the Latin American Pact for Ecological Action (1992) are celebrated.²¹ In these cases, it becomes evident that the concern goes far beyond the physical dimension of the planet. What is at issue is the desire to affirm a ‘community paradigm’ of the culture of life, aimed at living well and the common good.²²

Despite the obvious contribution of these currents, the focus on the ecological problematic often seems to be diverted from the principle of sobriety (in the previous examples, the reflection sometimes ends up being limited to the gender problematic or to the reality of a concrete community). When this happens, the implementation of the ecocultural paradigm is set back, even leading to the discrediting of its arguments. Sobriety opens doors to the creation of space for a healthy coexistence, common and open to solidarity. To reduce the ecological problem to specific aspects of it is to enter into the logic of growth and progressively abandon the principle of sustainable development. The common good, proper to ecoculture, does not presuppose an excess of having (having more money, having more rights, etc.); rather, it requires an “excess of being” (being human, being with others, etc.). Only by assuming a sober reflection and experience of all the aspects that are proper to humanity, is it possible to increase this ecoculture that does not remain stagnant in the face of the advances and challenges of technology and financial markets. Only in this way is it possible not to be subjected to the fear of “no growth” and, consequently, to the resignation of fatalism that the planet is hopelessly doomed to destruction.

Diversity, Genetic Resources and Local Food Security. (London. Intermediate Technology Publications, 1992): 44-52.

²⁰ Cf. Jörg Elbers. *Ciencia holística. Para el buen vivir: Una introducción*. Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental (CEDA). Serie Transiciones, Lina Herrera y Polyp, (Quito: Manthra Editores, 2014).

²¹ Cf. Pacto de Acción Ecológica de América Latina. *Construyendo el Futuro. Tratados Alternativos de Río 92*, (Montevideo: Foro Internacional de ONGs y Movimientos Sociales. ComunArte, 1993).

²² Cf. Fernando Huanacuni. *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*, 6th. Ed. (La Paz: Instituto Internacional de Integración, 2015).

Eco-hope: banishing fear – implementing a new culture

Prisoners of the notions of growth, progress, and development, social practices and human behavior enter into a binomial logic: either there is development (understood as synonymous with growth) or there is underdevelopment (contrary to the whole idea of progress). These two categories determine other ways of thinking, not only the ecological question, thought of in relation to the planet; but also the way human beings think of themselves, judge what is outside themselves, and create a lifestyle. The fear that living according to the principles of an integral ecology²³, will be confused with ‘underdevelopment’ leads to a narrowing of perspectives and a (conscious or unconscious) condemnation of life and the planet.

The sustainability of resources requires going beyond the subsistence and/or *sustainability of the human*. On the contrary, it is when the human becomes more human that it is possible to speak of a climate sustainability and an integral ecology whose development goes beyond ideas linked to the notion of progression and/or regression. It is no accident that Pope Francis speaks of the ecological urgency associated, not with simple changes in behavior, but, above all, with the vital need to unite the whole human family (cf. *Laudato Si'*, 13). In this case, we can ask ourselves if what prevents the change of the current paradigm and the criteria that guide our actions is, in fact, the fear of underdevelopment or if it is not, ultimately, the fear of being human, that is, the fear of a human unity capable of giving identity to – dignify – all of Creation.

Thinking about an ecoculture as a concrete and possible reality will always pass through a path of liberation from fear. It is not a matter of closing our eyes ‘to the dangers of the fall of the markets’, but of opening them to a greater justice. Indeed, “an integral ecological approach cannot be separated from the idea of sustainability, understood as a search for intergenerational justice (*Laudato Si'*, 159). That is to say, justice and the search for the common good are not only referred to the present time, but require a diachronic conception of justice.”²⁴ Thinking beyond immediacy is a hallmark of the

²³ Cf. Pope Francis’ idea of ‘integral ecology’ in the Encyclical Letter *Laudato Si'* of the Holy Father Francis on the Care of the Common House (2015). Accessed on September 26, 2022, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

²⁴ Manuel López Casquete de Prado. “Ecología Integral: Ecología Y Desarrollo Humano Integral”. *Revista De Fomento Social*, n. 281 (March 2016): 165.

human being. Therefore, ecoculture is built by *building itself*; without the radical pretension of changing everything and everyone from one moment to the next, but with the security of going further than the fatalism with which we seem to be immersed.²⁵

Faced with the inevitability of the destruction of the planet, and of the human condition itself, it will be important, in my view, to respond soberly, with the ultimate goal not only of immediate (or short-medium term) expectations, but of a greater hope – for therein lies humanism, and particularly Christian humanism. In fact, linking hope to the implementation of a “human ecoculture”, where everything that exists is recognized in its identity, cannot be reconciled with a circumscribed vision of the catastrophic consequences of the planet’s destruction, or with utopias guided by inertia and/or the idyllic idea that behaviors and lifestyles can be changed in favor of ecology, without taking into account the integrality of what it means to be ‘a human being’.

The ecology of hope presupposes reconfiguring our gaze before the desire for success, the desire and to have and/or to be able. In biblical language, there is only one way to do this in a lasting way and go beyond the simple *sustainability of hope*. The human will have to relearn to love Creation – a Creation of which he is a part and from which he cannot exclude himself. The Scriptures affirm that “in love there is no fear” (1 Jn 4:18). This is a message that runs through the Biblical writings and makes it possible to look at ecoculture, not as a challenge or a desire, but as a possible reality. In fact, from a human point of view, there are no ‘lost causes’, no fatalisms when it comes to those you love. In the same way, love for all created beings will allow us to banish the fear of underdevelopment, the fear of financial ruin or civilizational regression. On the contrary, it will allow us to open paths to an ecological hope that is not pleased with the destructive scenario we see today; rather, it is capable of transfiguring it.

²⁵ Cf. Elaine Stratford. *Geographies, mobilities, and rhythms over the life-course: Adventures in the interval* (New York: Routledge, 2018); Carol Farbotko, “‘The global warming clock is ticking so see these places while you can’: Voyeuristic tourism and model environmental citizens on Tuvalu’s disappearing islands”, *Singapore Journal of Tropical Geography* 31 (2010): 224–238.

Ecoculture: a culture without ‘disposable life’

Fear appears as the great challenge and adversary of ecoculture. It becomes a blocker of all possibility of hope and, consequently, blurs the vision of the human being and of all created beings. To become aware of the ecological urgency and, consequently, of the implementation of an ecoculture, is to intrinsically and extrinsically assume that

the deterioration of the environment, not only natural but also social, worsens the quality of human life and of society in general, and this is a consequence of *the current development model and of the throwaway culture in people’s lives* (LS 43), a model marked by immediacy, very much in tune with *the intensification of the rhythms of life and work, which contrasts with the natural slowness of biological evolution* (LS 18).²⁶

Faced with the ecological wounds we face daily, the humanizing principle of love should make every human being a “field hospital”²⁷ for humans and non-humans. In the witness of this hospitality, the construction of an ecoculture would be forged, banishing all attempts to impose a perspective of life – called human – where life (human or otherwise) is understood as disposable. In ecoculture, there are no “first-class” and “second-class” beings; rather, a dynamism is created in which everything that goes against the *Common Home* (here understood as ecosystem but also as human house) has no place.

Today we are witnessing a proliferation of ecological attacks, despite the fact that, especially in the last few years, *ecological movements* in defence of the planet have been growing. In my view, this situation stems from a growing dehumanization of culture and human identity itself. By objectifying basic realities, making them ‘tradable’ or undervaluing them for the sake of greater economic growth (for example, the exploitation and extinction of natural resources in favor of greater mechanization and industrialization), the human being enters into what I call the “logic of the disposable”. From then on, the

²⁶ Ildefonso Camacho Laraña. “*Laudato Si*: El clamor de la Tierra y el clamor de los pobres. Una encíclica más que ecológica”. *Revista De Fomento Social*, n. 281 (Mach 2016): 67.

²⁷ Cf. *Discurso del Santo Padre Francisco a los Participantes en el Capítulo General de la Orden de Clérigos Regulares Teatinos*, (January 15, 2022), Pope Francis, accessed on September 3, 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/january/documents/20220115-teatini.html>.

very essence of human identity is “at a price” and can be sold and annihilated for a certain price. War is a clear example of a *de-ecology*. War is not only about the fertility of the earth, the quality of the air and the water, or even the survival of species. What is at stake is the survival/sustainability of the human as human. By this I do not mean to make a military criticism, but to alert to the extent of human destruction that is played out whenever a war develops. The direct actors are called upon to ‘emotionally disengage’ in order to continue fighting; but we cannot forget the indirect actors who ‘watch’ the war unfold. Today, more than ever, with technological advances, it is possible to fight – to annihilate the planet and annihilate other human beings – without touching the pain and suffering (without creating an enabling environment for a human/love relationship with nature). In the same way, it is possible, through the media, to maintain an everyday life (eating, talking, or having fun), even when war stories and images serve as a backdrop to it all.

The human becomes a pawn in the face of the horrors of war. The principles of vulnerability, empathy or compassion are alienated, making us believe that the human can continue to be human by dehumanizing himself. A process that is more or less conscious in adults, but that, nowadays, is done in a subliminal and unconscious way in the youngest. The latter grow up with reports of daily violence, play in front of a television set that shows the horrors of corpses piled up in ditches, or racist and discriminatory speeches. These young people will become more and more separated from their humanity, making an ecoculture impossible and, consequently, condemning the human essence to the fatalism of fear and an *à la carte* hope where only the *self* is taken into account. The ecocultural urgency is imposed precisely because of this human damage that has repercussions on everything that exists. Corrupting the human is, without a doubt, the principle of ecological corruption and destruction. Thus, the ecoculture that needs to be implemented urgently is the one that allows all of Creation to have life, and life in abundance (Jn 10:10).

Bibliography

Bergoglio, Jorge Mario. “La Alegría de ser Discípulos Misioneros para Anunciar el Evangelio.” *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4)*. Aparecida: CELAM, 2007.

Camacho Laraña, Ildefonso. “*Laudato Si*: El clamor de la Tierra y el clamor de los pobres. Una encíclica más que ecológica”. *Revista De Fomento Social*, n. 281 (Mach 2016): 59-79.

Cronon, William. “Forward to the paperback edition”. In William Cronon (Ed.), *Uncommon ground: Rethinking the human place in nature* (New York, NY: W. W. Norton & Co., 1996): 19–22;

Elbers, Jörg. *Ciencia holística. Para el buen vivir: Una introducción. Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental (CEDA)*. Serie Transiciones, Lina Herrera y Polyp. Quito: Manthra Editores, 2014.

Elder, Frederick. *Crisis in Eden: A Religious Study of Man and Environment*. Nashville, TN: Abingdon, 1970.

Farbotko, Carol. ““The global warming clock is ticking so see

these places while you can’: Voyeuristic tourism and model environmental citizens on Tuvalu’s disappearing islands.” *Singapore Journal of Tropical Geography* 31 (2010): 224–238.

Giblett, Rod. *Environmental Humanities and Theologies: Ecoculture, Literature and the Bible*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020.

Hall, Douglas J.. *Imaging God: Dominion as Stewardship*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1986, 163.

Hathaway, Mark; Boff, Leonardo. *The Tao of Liberation: Exploring the Ecology of Transformation*. Maryknoll – New York: Orbis Books, 2009.

Huanacuni, Fernando. *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*, 6ta. Ed., La Paz: Instituto Internacional de Integración, 2015.

Leff, Enrique. “La complejidad ambiental,” *Revista Polis. Hacia la Transdisciplinarietà*, Vol. 6, Núm. 16., (Santiago de Chile, 2007): 1-9.

López Casquete de Prado, Manuel. “Ecología Integral: Ecología Y desarrollo humano integral”. *Revista De Fomento Social*, n. 281 (March, 2016): 161-166.

Luengo-González, Enrique (coord.). *Las alternativas ciudadanas para otros mundos posibles: pensamiento y experiencias*. Guadalajara: ITESO, 2014.

Milstein, Tema. “The performer metaphor: Mother Nature never gives us the same show twice.” *Environmental Communication: A Journal of Nature and Culture*, 9, 2, (2015) 1–22.

Mitchell, Timothy. “Can the mosquito speak?” In Timothy Mitchell (Ed.), *Rule of experts: Egypt, techno-politics, modernity* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002): 19–53.

Moltmann, Jürgen. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. San Francisco: Harper and Row, 1985.

Naredo, José Manuel. *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 2006.

Pacto de Acción Ecológica de América Latina. *Construyendo el Futuro. Tratados Alternativos de Río 92*, Montevideo: Foro Internacional de ONGs y Movimientos Sociales. ComunArte, 1993.

Paniker, Salvador. *Ensayos Retroprogresivos*. Barcelona: Kairós, 1987.

Papa Francesco (Jorge Mario Bergoglio). *Nostra Madre Terra. Una lettura cristiana della sfida dell'ambiente*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

Papa Francisco. *Discurso del Santo Padre Francisco a los Participantes en el Capítulo General de la Orden de Clérigos Regulares Teatinos* (January 15, 2022), accessed on September 3, 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/january/documents/20220115-teatini.html>.

Pope Francis. *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on care for our Common Home* (2015), accessed October 6, 2022, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Pope Francis. *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on care for our Common Home*. accessed on October 6, 2022, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

Shiva, Vandana. *Staying Alive; women, ecology and development*. London: Zed books, 1988.

Shiva, Vandana; Dankelman, Irene. “Women and Biological Diversity”. In: Cooper, David a.o. (eds), *Growing Diversity, Genetic Resources and Local Food Security*. London. Intermediate Technology Publications, 1992.

Shiva, Vandana; Dankelman, Irene. "Women Maintaining the Food Schain; a case study of India". In: *Nord-Süd Aktuell*, 3 (1990): 373-375.

Sousa Santos, Boaventura de; Rodríguez, César. "Introducción. Para ampliar El canon de la producción." *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. Boaventura de Sousa Santos (coord). México: Fondo de Cultura económica D.F., 2012): 15-61.

Stratford, Elaine. *Geographies, mobilities, and rhythms over the life-course: Adventures in the interval*. New York: Routledge, 2018.

Wilkinson, Loren. *Earthkeeping: Christian Stewardship of Natural Resources*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980.

HUMANISMO COMO FRATERNIDAD UNIVERSAL EN CLAVE FRANCISCANA

HUMANISM AS A UNIVERSAL FRATERNITY IN THE FRANCISCAN KEY

JAIME LAURENCE BONILLA MORALES

Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana
jl.bonillam@javeriana.edu.co
Orcid: 0000-0001-5821-6021
ResearcherID: C-6372-2016

Recibido 12 de septiembre de 2022 / Aceptado 3 de noviembre de 2022

Resumen: El pensamiento y la espiritualidad franciscana se renuevan con cada generación que bebe del pozo profundo de la persona de Francisco de Asís y el legado que ha dejado a la humanidad. De esta manera el franciscanismo debe dar cuenta de una riqueza inagotable que se cierne como horizonte epistemológico, como referente académico y particularmente como un estilo de vida, una forma ser y estar en el mundo. Desde este contexto se presenta el humanismo franciscano tomando específicamente como eje articulador el derrotero de la fraternidad universal, en cuanto ideal que jalona la existencia humana y en cuanto referente de la relación con Dios, con el mundo y la humanidad.

Palabras clave: Humanismo; Fraternidad universal; San Francisco de Asís; El cántico de las criaturas; Humanismo franciscano.

Abstract: Franciscan thought and spirituality are renewed with each generation that drinks from the deep well of the person of Francis of Assisi and the legacy he has left to humanity. In this way, Franciscanism must account for an inexhaustible richness that looms as an epistemological horizon, as an academic reference and particularly as a lifestyle, a way of being and being in the world. From this context, Franciscan humanism is presented specifically taking as the articulating axis the course of universal brotherhood, as an ideal that marks out human existence and as a reference for the relationship with God, with the world and with humanity.

Keywords: Humanism; Universal brotherhood; San Francisco de Asís; The song of the creatures; Franciscan humanism.

Introducción

El humanismo está en debate permanente¹, es objeto de críticas constantes y de nuevos planteamientos. Particularmente todo antropocentrismo es puesto en duda debido a que, paradójicamente, ha sido el punto de partida de distintas expresiones inhumanas, expresiones de barbarie, ante la incapacidad de tener una mirada más amplia sobre la realidad y pensar a cada ser humano como ser en relación. Adicionalmente, la teoría de la excepcionalidad humana ha sido cuestionada, pues el proyecto de la modernidad que se afincaba en la razón como componente identitario y dador de superioridad, no ha sido un proyecto consecuente con la historia misma de los pueblos, dadas las evidencias de guerras, miseria e injusticia. Otro tanto se cuestiona a la categoría de “progreso”, como un metarrelato que intentó dar sentido a la humanidad, pero que ha tenido los mismos resultados contradictorios². Asimismo, aparecen desafíos que interrogan la visión tradicional de la *humanitas*, tales como la cuestión animal, la ética ambiental y el imparable avance tecnológico, cuestionamientos que suscitan la capacidad para “repensar las relaciones humano/no humano al margen del privilegio tradicionalmente acordado al ser humano”³.

De hecho, algunas tendencias filosóficas promueven un antihumanismo, que no puede ser entendido de manera simplista como promulgación de la “muerte de la humanidad” o la promulgación de la inhumanidad, sino como espacio de cuestionamiento de la forma tradicional como se ha planteado el humanismo. Este antihumanismo debe ser visto como “un conjunto de tendencias que invitan a repensar al hombre [y la mujer] de manera renovada, en su condición descentrada, de no-lugar, pero pensarlo al fin y al cabo, por cuanto es esta una tarea irrenunciable a la que nos sentimos más que nunca abocados”⁴.

Desde esta perspectiva se propone incluso la idea de que estamos en una nueva era geológica, el “Antropoceno”, que da cuenta efectivamente de la transformación generada al planeta por causa directa de los seres humanos,

¹ Cf. AA.VV. *Humanismo en debate* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2013).

² Cf. Jean Francois Lyotard, *La condición posmoderna* (Madrid: Cátedra, 2009)

³ Diana María Muñoz, “Crisis del humanismo y posthumanidades”, en Manuel Alejandro Prada y Luis Fernando Cruz, eds, *Presente y futuro de las humanidades* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2018), 46.

⁴ Diana María Muñoz, “El (no-) lugar del hombre: nuevas coordenadas para el humanismo”, en *Humanismo en debate*, 122.

en donde la naturaleza y la cultura se fusionan, dando así lugar a un “posthumanismo” en el que la antigua *humanitas* es renovada o transformada. En este escenario surgen propuestas como el “transhumanismo” que tendría como propósito generar el aumento de las capacidades físicas y cognitivas de los humanos. El problema es que puede caer en la contradicción de retomar el mismo imaginario antiguo de humanismo, con todas las críticas que ya se han realizado, y la única diferencia consistiría en las particularidades del desarrollo tecnológico⁵.

De cualquier manera, ciertamente, ya no es posible hablar de humanismo del mismo modo como se hacía en la segunda mitad del siglo XX. La realidad interpela nuestra concepción de humanismo. Esto tampoco significa que se deje de lado, sin más, pues sí es posible asumir nevos matices, a través de un humanismo siempre crítico, atento a los cuestionamientos que surgen del contexto y el mundo en transformación, pero que busca una postura intermedia entre el ideal que procura rescatar la constitución de una identidad humana universal y el necesario reconocimiento de las diferencias, que no se queda en el concepto según el cual la humanidad es algo que los humanos se dan a sí mismos, sino que reconoce cómo la humanidad existe gracias a los demás⁶ (otros seres humanos, naturaleza, animal, Dios, técnica, sociedad).

1. Del humanismo creyente hacia la fraternidad universal

De manera particular la teología también se ha preguntado constantemente por el ser humano, atendiendo a los cuestionamientos que se han formulado tanto al antropocentrismo, como a la excepcionalidad humana y al humanismo, incluido el humanismo cristiano⁷. Y así la teología, fiel a su identidad, lee los cambiantes signos de los tiempos, siempre reflexionando y profundizando sobre los misterios insondables de Dios, mientras teólogos y teólogas

⁵ Diana María Muñoz, “Crisis del humanismo y posthumanidades”, 48-51

⁶ Cf. Diana María Muñoz, “El (no-) lugar del hombre: nuevas coordenadas para el humanismo”, 130-132.

⁷ Cf. Ricardo Marcelino Rivas García, «La crisis del humanismo: una revisión y rehabilitación de los supuestos del humanismo cristiano ante los desafíos del antihumanismo contemporáneo», *Franciscanum* 172, Vol. 61 (2019): 1-27, Doi <https://doi.org/10.21500/01201468.4462>. También es valiosa esta otra lectura, cf. Wieslaw Łuzynski, “Education in the Context of Christian Humanism: Reflections Based on the Teaching of Benedict XVI”, *Carthaginensia* 71, Vol. 37 (2021): 167-80. <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/article/view/180>.

aprenden a “buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas en modo apropiado a los hombres de su tiempo”⁸.

Entonces, teniendo en cuenta los presupuestos teológicos cristianos, así como Dios se entregó libremente en Cristo para la salvación de todos, en un acto de anonadamiento y de nueva creación a través de la encarnación, asimismo Dios ha actuado libremente en la creación del mundo, pues es su amor el que lo ha impulsado y lo compromete con el mundo. Y así también se puede afirmar que “a la libertad trascendente de Dios corresponde la libertad creada (...) La libertad trascendente de Dios es así el fundamento de libertad y la creatividad humana”⁹. Estos son, efectivamente, los argumentos que dan cuenta de la fundamentación metafísica de la teología, pero ella no se queda simplemente reafirmando o repitiendo dichos presupuestos desde la experiencia creyente, sino que escucha los cuestionamientos que provienen de la filosofía y otras áreas para reflexionar, al igual que para comprometerse con una transformación social directa y estructural, en coherencia con dicha creencia.

Esta actitud de escucha, reflexión y acción le permite a la teología recalcar que el fin de la creación no es el autoperfeccionamiento de Dios, sino el darse mismo, la manera como Dios comunica su bondad y su gracia a través de la salvación y la plenitud de las criaturas, que pueden crear, ser libres y autónomas, teniendo también claro que el ser humano no ocupa el lugar de Dios y que se le ha dado la creación para que la cultive, la cuide y no para que la explote y acabe con ella según sus caprichos o impulsos egoístas. Del mismo modo la humanidad, aun siendo libre, no tiene tampoco como fin único su autoperfeccionamiento, sino darse al resto de la humanidad y a todo lo creado, entrar en relación con su creador y con los demás, más allá de sí mismo, con lo que la teología da cuenta de una antropología en forma de humanismo, consciente de su fragilidad y que promueve el compromiso con todo lo que le rodea.

En este escenario se recuerda que el Papa Francisco en la Carta encíclica *Laudato si*, da pistas sobre un nuevo humanismo creyente. Concretamente menciona la necesidad imperiosa del humanismo “que de por sí convoca a los distintos saberes, también al económico, hacia una mirada más integral

⁸ Decreto *Optatum Totius*. *Sobre la formación sacerdotal*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_sp.html

⁹ Luis Fernando Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004), 51.

e integradora”¹⁰. Esta nueva mirada propuesta por el Papa da cuenta de un humanismo cristiano, que desde una perspectiva interdisciplinaria cuestiona profundamente el paradigma tecnocrático reinante y presenta una mirada amplia sobre la crisis que vive la humanidad. Aquí resuena de manera particular la “fraternidad universal”¹¹, que tiene su origen en la convicción cristiana de que todos provenimos del mismo Padre Creador¹² y, por tanto, acogiendo la predicación de Jesucristo y con el don del Espíritu, aceptamos a los demás como hermanos y hermanas en el amor gratuito que se ha recibido y que brota hacia todo lo creado, reflejado especialmente en la vivencia de una ecología realmente integral.

Del mismo modo, develando los fundamentos o la relación de esta Carta encíclica con la propuesta del humanismo franciscano, recordamos que el nombre de este documento está dado por su primer numeral, en donde el Papa retoma una frase de San Francisco de Asís del “Cántico de las creaturas” como el referente inicial: “Laudato Si, mi Signore”, “Alabado seas, mi Señor” y termina este numeral citando directamente el noveno versículo del cántico de las Creaturas del Santo de Asís, dirigido hacia “nuestra hermana la madre tierra, la cual nos sustenta y gobierna, y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas”¹³, en donde se evidencia que el proyecto de la fraternidad universal implica acoger a la “madre” tierra al mismo tiempo como nuestra “hermana”, porque la tierra proviene de Dios, es un don gratuito que se hace preciso acoger en el amor.

De igual manera, el papa Francisco dio nombre a la Carta encíclica *Fratelli tutti*, retomando una expresión de San Francisco de Asís¹⁴. Es el Santo de Asís quien inspira este documento eclesial sobre la fraternidad universal y la amistad social. Allí se recuerda que San Francisco “sembró paz por todas partes y

¹⁰ Francisco I, *Carta Encíclica Laudato Si*, n. 141, consultada en julio 28, 2019, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

¹¹ Otra lectura sobre la fraternidad desde el contexto eclesial, cf. Esteban Anchústegui Igartua, “La fraternidad y la doctrina social de la iglesia: persona, caridad y justicia social”, *Cauriensia* Vol. XIV (2019): 151-188, Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.151>.

¹² Para profundizar en la concepción de Dios como Padre, desde la interpretación de las fuentes franciscanas, cf. Joaquín Recasens Murillo, “Dios Padre. Una lectura franciscana”, *Verdad y vida* 227, Vol. LVIII (2000): 159-176.

¹³ Cf. Francisco I, *Carta Encíclica Laudato Si*, n. 1. El texto se encuentra en San Francisco de Asís, *Escritos, biografías, documentos de la época* (Madrid: BAC, 1993), 50.

¹⁴ Francisco I, *Carta Encíclica Fratelli tutti*, n. 1, consultada en mayo 28, 2022, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftnref2.

caminó cerca de los pobres, de los abandonados, de los enfermos, de los descartados, de los últimos”¹⁵. Y fue el amor el impulso primordial que le permitió ver a todos y a todo como hermanos y hermanas, ampliando las tradicionales fronteras, no solamente las geográficas, sino las de la mente y el corazón.

Efectivamente, la persona de San Francisco de Asís, gracias a sus escritos, sus biógrafos y demás hermanos, ha sido motivo de inspiración tanto de documentos eclesiales, así como de una concepción de humanismo que se viene develando desde hace varias décadas y que se renueva tanto a la luz de las nuevas teorías sobre el ser humano y su realidad, como en respuesta a los lamentables contextos de destrucción de la casa común y ante las diversas formas de violación de la dignidad humana, que exige de los creyentes y no creyentes comportarse como hermanas y hermanos (fraternidad universal).

2. Recordando El cántico de las criaturas

En este punto se presenta uno de los textos más reconocidos de San Francisco de Asís, con el fin de identificar las raíces de la fraternidad universal. Se trata del “Cántico de las criaturas”, también llamado en las biografías oficiales sobre San Francisco de Asís como el “cántico del hermano sol”, “las alabanzas del Señor” e incluso “el himno a la hermana muerte”¹⁶, da cuenta de una forma particular de ser, de vivir, de asumir la vida y su contexto, en una actitud libre y alegre que le lleva a cantar, a dar gracias a Dios por todo lo creado. En la primera parte, compuesta por los dos primeros versículos, San Francisco de Asís hace explícito que se dirige a Dios, a quien le da gracias y reconoce que todo proviene de él y hacia él debe tender. Seguidamente, en la segunda parte, del tercer al noveno versículo da gracias a Dios y lo alaba por toda su creación, describiendo poéticamente sus particularidades. Empieza por los astros, el hermano sol, la hermana luna y las

¹⁵ Francisco I, Carta Encíclica *Fratelli tutti*, n. 2.

¹⁶ Cf. Jaime Solsona, “presentación del Cántico del hermano sol”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 16. También vale la pena mencionar que algunos reafirman la autenticidad del cántico, pues es corroborado por diversas fuentes: 1. Manuscrito 338, (está todo el cántico), 2. La Leyenda de Perusa (algunas estrofas), 3. El Espejo de perfección (está todo el cántico). 4 Tomás de Celano (algunas referencias). Cf. Jaime Solsona, “presentación del Cántico del hermano sol”, 15. Ahora bien, también es necesario tener en cuenta los diversos argumentos histórico-críticos que presenta Isidoro Guzmán Manzano, quien cuestiona la efectiva autoría de todo o parte del cántico por parte de Francisco de Asís. Cf. “¿Es de S Francisco el Cántico del hermano sol? Análisis crítico del argumento histórico”, *Carthaginensia* 12 (1996): 165-185.

estrellas. Continúa dando gracias por distintos elementos como el hermano viento, el aire, el nublado y el sereno, así como la hermana agua y el hermano fuego. Y termina esta parte con la alabanza por la hermana madre tierra¹⁷.

Del décimo al décimo tercer versículo, la tercera parte, ya no se detiene en elementos específicos de la creación, sino en experiencias propiamente humanas. Por eso, animado por su propia vivencia y lo que veía en su contexto, da gracias a Dios por los que perdonan (haciendo alusión a una disputa particular entre el poder civil y el eclesial de su tiempo¹⁸), así como por aquellos que soportan la enfermedad y la tribulación, considerando que son bienaventurados los que viven estas realidades en paz. Y lo que más llama la atención y en algunos espacios causa conmoción, es que aquí San Francisco de Asís incluye dentro de estas alabanzas una acción de gracias por la hermana muerte corporal, en un reconocimiento pleno de la condición humana y en una perspectiva escatológica, pues serían bienaventurados quienes mueran haciendo la voluntad de Dios. Y el décimo cuarto versículo, la cuarta parte, cierra el cántico con una exhortación a alabar a Dios y a prestarle nuestro total servicio, en actitud de humildad¹⁹.

<p><u>Primera parte:</u> alabanza directa a Dios.</p>	<p>1. Altísimo, omnipotente, buen Señor, tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición. 2. A ti solo, Altísimo, corresponden y ningún hombre es digno de hacer de ti mención.</p>
---	--

¹⁷ No sorprende cierto paralelo identificado con la Biblia, específicamente con el Cántico de Daniel en Dn 3, 51-89. Cf. Giovanni Pozzi ofm Cap., “Releyendo el Cántico del hermano sol”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 66-69.

¹⁸ Cf. Ignace Etienne Motte, ofm., “Mundo, vida y muerte en el cántico”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 83. Cf. Ignacio Omaechevarría, ofm., “Nueva interpretación rítmica del cántico del hermano sol”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 97.

¹⁹ Dentro de los estudios sobre el Cántico de las criaturas es posible encontrar otras divisiones más simples. Cf. Antonio di Marcantonio, ofmconv., “El Cántico de las criaturas”, *Cuadernos franciscanos* 121, Vol. xxx (1998): 7-17. También hay otras divisiones más complejas, Cf. Leonhard Lehmann, ofmCap., “Himno a la creación de Dios. El cántico del hermano sol”, *Selecciones de franciscanismo* 71, Vol. XXIV (1995): 188-189. Cf. Massimo Santoro, “Una poética de la creación. El Cántico de San Francisco de Asís”, *Selecciones de franciscanismo* 123, Vol. XLI (2012): 394-395.

<u>Segunda parte:</u> da gracias a Dios y lo alaba por toda su creación.	Los astros	3. Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas, especialmente el señor hermano sol, él es el día y por él nos alumbras; 4. Y él es bello y radiante con gran esplendor: de ti, Altísimo, lleva significación. 5. Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas: en el cielo las has formado luminosas, y preciosas, y bellas. 6. Loado seas, mi Señor, por el hermano viento, y por el aire y el nublado y el sereno y todo tiempo, por el cual a tus criaturas das sustento.
	Los elementos	7. Loado seas, mi Señor, por la hermana agua, la cual es muy útil, y humilde, y preciosa, y casta. 8. Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego, por el cual alumbras la noche: y él es bello, y alegre, y robusto, y fuerte. 9. Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra, la cual nos sustenta y gobierna y produce diversos frutos con coloridas y hierbas.
	La Tierra	
<u>Tercera parte:</u> alaba a Dios por experiencias humanas.		10. Loado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor y soportan enfermedad y tribulación. 11. Bienaventurados aquellos que las sufren en paz, pues por ti, Altísimo, coronados serán. 12. Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal, de la cual ningún hombre viviente puede escapar. 13. ¡Ay de aquellos que mueran en pecado mortal! Bienaventurados aquellos a quienes encontrará en tu santísima voluntad, pues la muerte segunda no les hará mal.
<u>Cuarta parte:</u> exhortación final a alabar y servir a Dios.		Load y bendecid a mi Señor, y dadle gracias y servidle con gran humildad ²⁰ .

²⁰ San Francisco de Asís, Escritos, *biografías, documentos de la época*, 49-50.

En cierto imaginario muchas personas resaltan de San Francisco de Asís la pobreza, pero no siempre con la conciencia de que se trata de una actitud radical de despojo de las cosas, de renuncia a poseer o dominar, para ser libre y así acoger el mensaje de amor de Dios y toda su creación. Gracias a esta actitud descubre en la naturaleza entera un lenguaje particular que le habla, que está lleno de significados, que es valioso en sí mismo porque se trata de la vida, que le resignifica su identidad como ser humano, pues se reconoce a sí mismo como criatura y, como consecuencia inmediata, se reconoce en cuanto hermano de las demás obras del Creador²¹. No se vale de las criaturas como un simple medio, no se concibe a sí mismo por encima de ellas, pues son sus hermanos y hermanas. Dicha actitud, aplicada a nuestro contexto, cuestiona las tendencias dominantes y egoístas, para develar el misterio del ser humano como ser en relación.

Claro está que el Cántico es el resultado de una experiencia particular, transmitida desde una profunda experiencia de fe, amor y entrega, que no es fácil reproducir, pues es el resultado de un largo e intenso camino personal, pues Francisco de Asís había experimentado las llagas, le habían cauterizado los ojos, había presenciado la transformación de la Orden de hermanos menores y presiente su inminente muerte. Se trata del resultado de un proceso de quien va de camino hacia la plenitud humana, que nos deja como herencia un particular humanismo con una conciencia unificada. Esto lo afirma Eloi Leclerc: “Una conciencia desgarrada no puede menos de proyectar sobre el mundo su propia ruptura interior. Una conciencia unificada y feliz percibe, por el contrario, la unidad profunda y última de los seres; la ve, la canta y coopera con ella”²². Igualmente, una conciencia abierta a la contemplación del Creador no se abstrae de la humanidad y lo que lo rodea, todo lo contrario, hace al ser humano más cercano a su entorno, lo hace más conocedor de sus posibilidades y sus límites, lo hace más humano, más sensible hacia la urgencia ecológica, al compromiso por estructuras más humanizantes, por una fraternidad realmente universal.

²¹ Cf. Eloi Leclerc ofm., “La pascua florida de Francisco de Asís”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 49-56. Para profundizar en las propuestas de este autor, cf. Eloi Leclerc ofm., *El cántico de las criaturas* (Guipuzcoa: Franciscana, 1977).

²² Eloi Leclerc ofm., “La pascua florida de Francisco de Asís”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 55.

3. El humanismo franciscano

Esta provocación de San Francisco de Asís que encontramos en el *Cántico de las criaturas*, se confirma radicalmente con su propia vida como *testimonio* pleno de humanidad y ha sido el fundamento para que, desde una tradición de ocho siglos sobrellevada por los aportes de filósofos, teólogos y educadores franciscanos, desde hace más o menos cuatro décadas se insista en una lectura tematizada por el “humanismo franciscano”, que tiene como uno de sus representantes a José Antonio Merino, quien lo concibe como algo que va más allá de una filosofía o una doctrina:

“El humanismo franciscano, pues, es un talante que configura un modo de ser y se expresa en una dimensión típicamente relacional con Dios, con los demás hombres y con todos los seres de la creación. Implicando todo ello una visión peculiar de la vida y del mundo y una actitud comportamental coherente, que se caracteriza por el modo de tratar la realidad y de reaccionar ante ella”²³.

La relación que José Antonio Merino ha establecido entre este humanismo franciscano y el compromiso ecológico, tiene como tesis principal la mayor influencia que ha ejercido el pensamiento secular sobre la configuración (gestión y comportamiento) actual de la naturaleza (entendiéndola aquí como todo lo creado), ante la débil influencia de la enseñanza religiosa, como demanda inicial o síntoma temprano. Se trata de una problemática sobre la relación que los seres humanos hemos establecido con la naturaleza y, por lo mismo, en primer lugar, se critica la visión dualista presente especialmente en el occidente cristiano ante lo cual se debe responder con una visión integral, participativa y solidaria. En segundo lugar, se critica el positivismo cientista y utilitarista, junto con una razón instrumental, hostil y dominadora, que se impone sobre el ser humano, la cultura y la naturaleza, para hacerle frente con el pensamiento crítico, acogiendo la dignidad humana y retomando los valores en términos humanizadores. Y, en tercer lugar, se identifica cómo el logos científico (razón tecnológica) ha desplazado el logos filosófico, teológico y estético, y de esta forma se ha modificado la relación hombre-naturaleza, pues han pasado a ser simples medios o instru-

²³ José Antonio Merino, “Humanismo franciscano y ecología”, *Cuadernos franciscanos* 91-92, Vol. 24 (1990): 499.

mentos en función de una lógica del mercado que privilegia la hermenéutica pragmática y funcional sobre la hermenéutica del sentido. Por eso es indispensable humanizar la tecnología, así como dar más espacio a la sabiduría que concibe al ser humano y la naturaleza en vital integración²⁴.

Ciertamente, Francisco de Asís cuestiona el mundo presente, aún después de tantos siglos, debido a su simpatía, admiración, comunión celebrativa, gratuidad y acogida hacia todo lo creado, por haber encarnado la utopía de la fraternidad cósmica en el trato cortés y el respeto a la individualidad de cada criatura, descubriendo su lugar en el cosmos e identificándola como obra de Dios. Esto lleva a Merino a recalcar la armonía entre la interioridad y la exterioridad, así como la corresponsabilidad entre la intimidad y el mundo, en donde se articulan el cosmos y la psique²⁵.

Desde esta perspectiva San Buenaventura, como uno de los principales representantes de la denominada “Escuela franciscana”, a través de su *filosofía ejemplarista* resalta la relación entre las criaturas y el creador, pues concibe que el “sumo bien” que es Dios, mediante un acto de difusión sale de sí y de este movimiento surge la creación. Por eso la estructura metafísica del ser, de todo ser creado, refleja el rastro de su creador, y así cada criatura se entiende como ser recibido (dependiente), intimidad o ser sí mismo (consistente) y comunicación o estar en comunión (referente). Esto hace que se conciba el cosmos como una síntesis de unión, semejanza y relación. Paralelamente Buenaventura concebía al mundo como una casa en donde habita el hombre²⁶ y la creación debe siempre reflejar la comunión trinitaria (Padre, Hijo y Espíritu Santo), la acción de una *Trinitas creatrix* que sale de sí en un acto de amor²⁷. Desde aquí se evidencia la distancia entre esta hermenéutica de la existencia y las verdades fácticas que actualmente la tecnociencia nos impone. Así, queda claro que San Buenaventura opta por la armonía entre las creaturas, gracias a la identificación de una ontología del

²⁴ Cf. José Antonio Merino, “Humanismo franciscano y ecología”, *Cuadernos franciscanos* 91-92, Vol. 24 (1990): 501-502.

²⁵ Cf. José Antonio Merino, “Humanismo franciscano y ecología”, *Cuadernos franciscanos* 91-92, Vol. 24 (1990): 502-504.

²⁶ Cf. José Antonio Merino, “Humanismo franciscano y ecología”, *Cuadernos franciscanos* 91-92, Vol. 24 (1990): 507. Aquí se remite al *Breviloquio*, P. 2, c. 4, n. 5. ...

²⁷ Cf. San Buenaventura, “Itinerario mentis in Deum” en *Obras completas* T. I (Madrid: BAC, 1954), 6, 2.

amor, de la sabiduría, entendida esta última como saber vivir con todas las cosas²⁸. Al respecto Merino afirma:

Si cada ser es palabra (*logos* impreso), debe ser también memoria (recuerdo de su autor) como asimismo es comunión y vinculación (todos pertenecen a la misma estirpe) y es celebración (porque expresa la gloria divina). El puro idealismo, pues, es una desconsideración hacia la realidad; y el positivismo es falta de visión de esa misma realidad. La visión bonaventuriana es un realismo-simbólico-participativo, que al mismo tiempo que revaloriza el concreto lo hace lenguaje y lo relaciona en una comunión universal²⁹.

Como parte de esta “Escuela franciscana”, podemos retomar también el aporte de Rogelio Bacon, quien se acercó a la naturaleza como científico experimental, sin abandonar la ternura y el amor de inspiración franciscana. Él concibió la relación entre el ser humano y la naturaleza como principio ontológico y hermenéutico. Por su parte, Juan Duns Scoto consideró que el universo está articulado ontológicamente, mientras que el ser humano es la síntesis de lo sensible y lo inteligible³⁰. Y Guillermo de Ockham reafirmó el valor de lo real concreto, al tiempo que sostuvo la existencia de la pluralidad de formas. Ciertamente, el conjunto de la tradición franciscana nunca renuncia a la experiencia religiosa cristiana y católica, pero esto no le impide servir a la naturaleza, a lo creado, como un imperativo existencial³¹. Y el humanismo franciscano, que es siempre relacional, coherentemente con esta

²⁸ Cf. José Antonio Merino, “Humanismo franciscano y ecología”, *Cuadernos franciscanos* 91-92, Vol. 24 (1990): 504-505.

²⁹ Cf. José Antonio Merino, “Humanismo franciscano y ecología”, *Cuadernos franciscanos* 91-92, Vol. 24 (1990): 505.

³⁰ Para una visión aún más especializada sobre Duns Scoto, cf. José Antonio Merino, “Escoto y la ecología”, *Selecciones de Franciscanismo* 113, Vol. 38 (2009): 255-273.

³¹ Desde una aplicación a un contexto específico de formación, cf. Jaime Laurence Bonilla Morales, “Configuración de la diversidad religiosa en la cultura universitaria desde la epistemología franciscana”, en *Análisis, interpretaciones y propuestas sobre identidad política y religiosa en algunos estudiantes de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá (I-II 2015 y I-2016)* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2017), 11-50. En este mismo sentido Cf. Jaime Laurence Bonilla Morales, “Educación en y para la diversidad religiosa, a propósito de algunos elementos de la tradición y pedagogía franciscana”, en *Análisis, interpretaciones y propuestas sobre identidad política y religiosa en algunos estudiantes de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá (I-II 2015 y I-2016)* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2017), 71-105. Y, finalmente, cf. Jaime Laurence Bonilla Morales, “Pedagogía de la humanización y humanismo franciscano ante el reto del pluralismo religioso en la Educación

postura, no significa simplemente estar en el mundo sino co-estar, co-existir y com-partir con todas las creaturas. Por lo mismo, el sentido de la vida se halla en la sencillez y transparencia de una vida profunda, en descubrirse hermano o hermana de todos y de todo, en la vida cotidiana³².

Ahora bien, como ya se ha afirmado, el vínculo esencial que hace posible esta concepción sobre la naturaleza es, evidentemente, la visión del otro como hermano y hermana, es decir, la opción por la “fraternidad”, así como la actitud permanente de relación, pero desde la “minoridad”, que tienen un profundo sustrato religioso judeo-cristiano. Fraternidad y minoridad son asumidas por Francisco de Asís y los franciscanos como su identidad, como su forma de vida³³. Por eso, muchos siglos antes de las filosofías de la subjetividad y de la alteridad, el franciscanismo ya había hecho un énfasis particular sobre la necesaria relación con el otro, una relación de aceptación en la diferencia y de valoración por sí mismo, no por un movimiento egoísta o utilitarista. Se trata del movimiento del amor cristiano que se ofrece a todos, sin excepción, y llega hasta el límite de amar al “enemigo” (Mateo 5, 43-48), con el reto humano y existencial que implica el perdón y la reconciliación.

Según este horizonte no se hace extraña la metáfora inspirada en la fraternidad franciscana que asume la “casa” como el “hermano/hermana”, o para decirlo más claramente: mi hermano y mi hermana son la casa común.

Religiosa Escolar”, en *Revisiones y relecturas de la diversidad religiosa en América Latina* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2015), 109-134.

³² Cf. Cf. José Antonio Merino, “Humanismo franciscano y ecología”, *Cuadernos franciscanos* 91-92, Vol. 24 (1990): 505-506. Por este sentido de compromiso encarnado, vale la pena resaltar que la inspiración ecológica desde Francisco de Asís, fue acogida desde hace varias décadas por la Orden de Frailes Menores. Así, por ejemplo, en el marco del Seminario Internacional Terra Mater llevado a cabo en la población de Gubbio (Italia) en 1982, se retomaron los llamados de las Naciones Unidas sobre esta problemática y se recordó que “el futuro de la humanidad y del planeta tierra –nuestra única casa– está en peligro”, Cf. Seminario Internacional Terra Mater, “La crisis ecológica: análisis y prospectiva”, *Cuadernos franciscanos* 64, Vol. 14 (1983): 246. Igualmente hicieron un llamado a cambiar la actitud humana de dominio y explotación, propia de la minoría industrializada, para favorecer la fraternidad universal como camino viable. Y se detuvieron en una serie de recomendaciones que finalmente resultan similares al lenguaje que evidenciamos en la carta encíclica del papa Francisco.

³³ Orden de Hermanos Menores, *Todos vosotros sois hermanos*. Subsidio de formación permanente sobre el Capítulo III de las Constituciones Generales (Cali: Universidad de San Buenaventura, 2003), 139-151. De manera particular, sobre la identidad franciscana, Thadée Matura destaca cuatro elementos principales: 1. Centralidad de la experiencia de fe. 2. Fraternidad. 3. Pobreza. 4. Misión mediante la vida. Cf. “Claves configuradoras de la identidad franciscana”, *Verdad y vida* 234, Vol. LX (2000): 343-352.

En este horizonte, según Thadée Matura, hay tres exigencias concretas de la vida fraterna. Primero, se trata efectivamente de una *actitud fundamental* marcada por la acogida recíproca e incondicional, en el reconocimiento del otro como un absoluto, pero sin utopismos, de tal manera que reconozca las falencias de los demás y las propias, por lo que se hace necesario siempre perdonar, siempre recomenzar, en igualdad fundamental y, especialmente, la fraternidad debe ser el centro de gravedad de la vida. Segundo, la fraternidad *se construye cada día*, y esto implica atender no solamente las necesidades espirituales, sino también las necesidades materiales más comunes, así como todos los demás campos de la vida, con la clara conciencia de que no se llegará a una comunión plena de ideas, pero sí a una comunión del corazón o la voluntad, de aceptación en la diferencia para caminar juntos. Tercero, el *intercambio recíproco*, que se realiza cotidianamente en relaciones interpersonales, en el reconocimiento del otro y en el encuentro, valorando el ámbito local, pero con la disposición a fraternizar en ámbitos más amplios, pues finalmente se trata de un signo del Reino de Dios³⁴.

Esta caracterización de la fraternidad pensada en el contexto particular de la Orden de Frailes Menores, puede ser aplicada al humanismo que se fundamenta en la fraternidad universal, que no solamente da cuenta de la relación de hermandad entre religiosos o entre seres humanos, sino que reconoce que la casa la habitan otros seres, animados e inanimados, obras del mismo creador. Por tanto, la fraternidad como actitud fundamental se despliega a cada criatura, se construye día a día e implica un intercambio recíproco.

Conclusión

El conjunto de críticas al humanismo tradicional no tiene que provocar la desaparición del discurso humanista o la ruptura abrupta con todo humanismo. Por el contrario, esta es una oportunidad para preguntar nuevamente, con mayor pertinencia y sentido crítico, por el lugar del ser humano, así como por cualquier proyecto que explicita la naturaleza humana, sus presupuestos, sus debilidades y proyecciones.

Desde esta perspectiva se hace necesario cuestionar lo que hasta ahora hemos aceptado de manera regular como humanismo, sin renunciar a nuestras experiencias como creyentes y presupuestos teológicos, aunque sí se de-

³⁴ Cf. Thadée Matura, “La fraternidad, realidad humana y signo evangélico”, *Selecciones de franciscanismo* 15, Vol. 5 (1976): 306-311.

ben escuchar las críticas y dialogar con quienes tienen otros planteamientos, abriendo la oportunidad para aprender de ellos, buscar nuevos argumentos y renovar el quehacer teológico³⁵. No es necesario renunciar a la teología, ya que es posible proyectar un humanismo creyente, que tiene a Jesucristo como fundamento de su revelación, que se dirige precisamente a enseñarnos a ser íntegramente humanos, a comportarnos como seres en relación con Dios, con los demás seres humanos y con cada integrante de la creación con quien compartimos espacio y tiempo en esta casa común.

No se trata de recomponer las antiguas apologías religiosas, pues sería incoherente ocultar las nefastas consecuencias que ha vivido la humanidad y el planeta, en el abuso de argumentos religiosos para aliarse con el poder o para imponer visiones deshumanizantes. Es verdad que en algunas ocasiones las acciones religiosas fueron más cercanas a la religión con el poder que a la religión universal que se esperaba³⁶. Pero tampoco sería justo dejar de reconocer que el proyecto de la razón instrumental y la tecnociencia, que hace a un lado la experiencia de Dios, sigue fracasando al desconocer el potencial religioso y perpetuar el juego consumista, individualista y hasta egoísta. El problema se ha profundizado cuando el sentido de la vida se ha fragmentado³⁷ o se ha desvirtuado hacia una falsa “felicidad” que no reconoce límites, que no reconoce al otro y que, finalmente, degenera en un afán desenfrenado, en validar cualquier medio para lograr los propios fines.

Ahora bien, *el Cántico de las criaturas* se configura como referente de una experiencia de fe, no solamente como una pieza literaria, pues refleja un profundo humanismo anclado en la fraternidad universal, a través de una nueva relación con todo lo creado, que no se siente superior ni con el deseo de dominio, pues la experiencia de fe le lleva reconocer a todos y a todo con respeto y en actitud de servicio. En el *Cántico* San Francisco de Asís enseña a alabar a Dios por todo lo creado y dicha alabanza está compuesta por versos que nos comprometen con cada elemento o sujeto de la creación, teniendo en cuenta el espacio exterior, pasando las diversas criaturas de la

³⁵ Ciro Moncada Guzmán, Camilo López Saavedra, José Escobar Mejía y Fredy Quintero Torres. “Teología, fenomenología y representaciones sociales: un ejercicio investigativo e interdisciplinar del teólogo”. *Theologica Xaveriana* 73 (2023): 1-28. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx73.tfrs>

³⁶ Cf. Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Editorial Trotta, 2002).

³⁷ Leonardo Bravo y Enrique Moros, “La pregunta por el sentido de la vida: la articulación esencial entre razón y fe”, *Scripta Theologica* 47 (2015): 643-668

madre tierra y por las experiencias humanas de interrelación más profundas, incluyendo la muerte.

Aquí tiene cabida la propuesta de la fraternidad universal, que tiene como correlato una amplia apuesta por una ecología integral y se configura desde el humanismo franciscano. Este humanismo es encarnado, sensible, cercano, consciente, dialogante, se trata de una forma de vivir fielmente el evangelio³⁸, con una adhesión profunda ante la revelación del misterio de Dios, que solo se entiende mediante una adhesión plena a la realidad de la creación y desde la experiencia humana. Esta visión franciscana de la experiencia cristiana es profundamente humanista en cuanto acoge al otro, en su diversidad, en su singularidad, de tal modo que promueve una actitud que va del respeto al diálogo, de la indiferencia al compromiso, del individualismo a la fraternidad, del egoísmo y la arbitrariedad a la solidaridad y la justicia, de la agresividad y la violencia a la ternura y la paz.

El humanismo franciscano, aunque se trata de una contribución modesta, que no se considera a sí misma como panacea ni como última palabra, es significativa y se presenta con un alto potencial de transformación. Esto se entiende, finalmente, si afirmamos que en las dinámicas del reconocimiento de las demás criaturas como hermanos y hermanas está latente una sacramentalidad de la vida³⁹ que tiene en su centro el amor gratuito y libre del Creador que sale de sí mismo. Y, coherentemente, la iglesia y la teología católica, retoma en su proyecto y en su misión universal el objetivo de facilitar la comunión en la casa común, dando testimonio y haciendo propuestas pertinentes.

³⁸ Cf. Francesc-Xavier Marín i Torné, Àngel-Jesús Navarro Guareño y Jaime Laurence Bonilla Morales. “Iglesia y derechos humanos. Del contencioso histórico a la reivindicación evangélica”. En *Educación religiosa escolar y educación para la paz en perspectiva de derechos humanos* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2021), 15-46. Igualmente, cf. Wilton Gerardo Sánchez Castelblanco, Ivonne Adriana Méndez Paniagua y Jaime Laurence Bonilla Morales, “El aporte de los evangelios a la educación para la paz como derecho fundamental”, en *Educación religiosa escolar y educación para la paz en perspectiva de derechos humanos* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2021), 47-68.

³⁹ Jorge Peixoto, “El amor gratuito y menor de los franciscanos y la ecología”, *Verdad y vida* 230 (2001): 29-31.

Referencias bibliográficas

Anchústegui Igartua, Esteban. “La fraternidad y la doctrina social de la iglesia: persona, caridad y justicia social”. *Cauriensia* Vol. XIV (2019): 151-188. Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.151>.

Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Bonilla Morales, Jaime Laurence. “Configuración de la diversidad religiosa en la cultura universitaria desde la epistemología franciscana”. En *Análisis, interpretaciones y propuestas sobre identidad política y religiosa en algunos estudiantes de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá (I-II 2015 y I-2016)*, 11-50. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2017

Bonilla Morales, Jaime Laurence. “Educación en y para la diversidad religiosa, a propósito de algunos elementos de la tradición y pedagogía franciscana”. En *Análisis, interpretaciones y propuestas sobre identidad política y religiosa en algunos estudiantes de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá (I-II 2015 y I-2016)*, 71-105. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2017.

Bonilla Morales, Jaime Laurence. “Pedagogía de la humanización y humanismo franciscano ante el reto del pluralismo religioso en la Educación Religiosa Escolar”. En *Revisiones y relecturas de la diversidad religiosa en América Latina*, 109-134. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2015.

Bravo, Leonardo y Moros, Enrique. “La pregunta por el sentido de la vida: la articulación esencial entre razón y fe”. *Scripta Theologica* 47 (2015): 643-668.

Decreto *Optatum Totius*. *Sobre la formación sacerdotal*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_sp.html

Francisco I. Carta Encíclica *Laudato Sí*, n. 1-16, consultada en julio 28, 2015. http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf.

Guzmán Manzano, Isidoro. “¿Es de S Francisco el Cántico del hermano sol? Análisis crítico del argumento histórico”. *Carthaginensia* 12 (1996): 165-185.

Ladaria, Luis Fernando. *Introducción a la antropología teológica*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.

Leclerc, Eloi, *El cántico de las criaturas*. Guipuzcoa: Franciscana, 1977.

Leclerc, Eloi, “La pascua florida de Francisco de Asís”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 49-56.

Lehmann, Leonhard ofmCap., “Himno a la creación de Dios. El cántico del hermano sol”, *Selecciones de franciscanismo* 71, Vol. XXIV (1995): 179-207.

Łużynski, Wiesław. “Education in the Context of Christian Humanism: Reflections Based on the Teaching of Benedict XVI”. *Carthaginensia* 71, Vol. 37 (2021):167-80. <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/article/view/180>

Lyotard, Jean Francois. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 2009.

Marcantonio, Antonio di. “El Cántico de las criaturas”, *Cuadernos franciscanos* 121, Vol. XXX (1998): 7-17.

Marín i Torné, Francesc-Xavier; Navarro Guareño, Àngel-Jesús y Bonilla Morales, Jaime Laurence. “Iglesia y derechos humanos. Del contencioso histórico a la reivindicación evangélica”. En *Educación religiosa escolar y educación para la paz en perspectiva de derechos humanos*, 15-46. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2021.

Matura, Thadée. “La fraternidad, realidad humana y signo evangélico”. *Selecciones de franciscanismo* 15, Vol. 5 (1976): 306-311.

Matura, Thadée. “Claves configuradoras de la identidad franciscana”, *Verdad y vida* 234, Vol. LX (2000): 343-352.

Merino, J. A. “Humanismo franciscano y ecología”, *Cuadernos franciscanos* 91-92, Vol. 24 (1990): 499-512.

Merino, J. A. “Ética y tutela del ambiente”, *Verdad y vida* 261, Vol. LXX (2012): 215-238.

Merino, J. A. “Escoto y la ecología”, *Selecciones de Franciscanismo* 113, Vol. 38 (2009): 255-273.

Moncada Guzmán, C. J., López Saavedra, C. A., Escobar Mejía, J. E., & Quintero Torres, F. A. (2023). Teología, fenomenología y representaciones sociales: un ejercicio investigativo e interdisciplinar del teólogo. *Theologica Xaveriana*, 73. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx73.tfrs>

Motte, I. E. ofm., “Mundo, vida y muerte en el cántico”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 80-86.

Muñoz, Diana María. “Crisis del humanismo y posthumanidades”. En *Presente y futuro de las humanidades*. Editado por Manuel Alejandro Prada y Luis Fernando Cruz, 39-53. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2018.

Muñoz, Diana María. “El (no-) lugar del hombre: nuevas coordenadas para el humanismo”. En AA.VV. *Humanismo en debate*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2013.

Omaechevarría, Ignacio. ofm., “Nueva interpretación rítmica del cántico del hermano sol”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 92-107.

Orden de Hermanos Menores. *Todos vosotros sois hermanos. Subsidio de formación permanente sobre el Capítulo III de las Constituciones Generales*. Cali: Universidad de San Buenaventura, 2003.

Peixoto, Jorge. “El amor gratuito y menor de los franciscanos y la ecología”. *Verdad y vida* 230 (2001): 7-36.

Pozzi, Giovanni. “Releyendo el Cántico del hermano sol”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 65-79.

Recasens Murillo, Joaquín. “Dios Padre. Una lectura franciscana”, *Verdad y vida* 227, Vol. LVIII (2000): 159-176.

Rivas García, Ricardo Marcelino. «La crisis del humanismo: una revisión y rehabilitación de los supuestos del humanismo cristiano ante los desafíos del antihumanismo contemporáneo». *Franciscanum* 172, Vol. 61 (2019): 1-27. Doi <https://doi.org/10.21500/01201468.4462>.

San Buenaventura. “Itinerario mentis in Deum”. En *Obras completas* T. I. Madrid: BAC, 1954.

San Francisco de Asís. *Escritos, biografías, documentos de la época*. Madrid: BAC, 1993.

Sánchez Castelblanco, Wilton Gerardo; Méndez Paniagua, Ivonne Adriana y Bonilla Morales, Jaime Laurence. “El aporte de los evangelios a la educación para la paz como derecho fundamental”. En *Educación religiosa escolar y educación para la paz en perspectiva de derechos humanos*. 47-68. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2021.

Santoró, Massimo. “Una poética de la creación. El Cántico de San Francisco de Asís”, *Selecciones de franciscanismo* 123, Vol. XLI (2012): 387-396.

Seminario Internacional Terra Mater, “La crisis ecológica: análisis y prospectiva”, *Cuadernos franciscanos* 64, Vol. 14 (1983): 246-252.

Solsona, Jaime. “presentación del Cántico del hermano sol”, *Selecciones de franciscanismo* 13-14, Vol. V (1976): 8-30.

JEAN-LUC MARION Y LA TEOLOGÍA LA DONACIÓN COMO ALTERNATIVA AL SER

JEAN-LUC MARION AND THE THEOLOGY
DONATION AS AN ALTERNATIVE TO BEING

MANUEL PORCEL MORENO

Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
mporcel@uloyola.es
Orcid: 0000-0002-7174-7705

Recibido 17 de febrero de 2022 / Aprobado 25 de octubre de 2022

Resumen: El presente artículo pretende mostrar cómo la fenomenología de Jean-Luc Marion está suponiendo una gran provocación para la teología contemporánea. Partiendo del pensamiento de Martin Heidegger, el filósofo francés está imponiendo repensar el propio discurso teológico a partir de la distinción que establecen ambos autores entre teología y teología. Concluiremos afirmando que la teología nos obliga a pensar a Dios fuera de la metafísica y, por lo mismo, fuera del ser del ente. Dios solamente puede darse a pensar sin caer en idolatría si es pensado como don, como el Agapè que se dona al hombre.

Palabras clave: Agapè; Don; Idolatría; Metafísica; Ser.

Abstract: This paper intends to show how the phenomenology of Jean-Luc Marion is causing a significant reaction on contemporary theology. Based on Martin Heidegger's thought, the French philosopher is forcing the reconsideration of the very theological discourse on the premise of the distinction established by both authors between theology and theology. We conclude by affirming that theology forces us to think of God outside of metaphysics and, because of that, outside of the being of beings. God can only be thought—without falling into idolatry—by being thought of as a gift, as the Agape who is given to men.

Keywords: Agape; Being; Gift; Idolatry; Metaphysic.

Introducción

El filósofo francés Jean-Luc Marion propone una nueva reinterpretación de la “muerte de Dios” proclamada por el loco de la linterna en el famoso aforismo n.º 125 de *La gaya ciencia* de Friedrich Nietzsche¹. Sostiene que esta muerte no supone la muerte de Dios como tal, sino la muerte de un concepto o un ídolo conceptual que el hombre se ha formado de Dios en una determinada época cultural². Así, pues, el concepto o conceptos de “Dios” pueden ser interpretados como ídolos, o mejor aún, como transmisores de lo que el ídolo transmite por su parte, es decir, ponen a disposición lo divino en un rostro que denominamos “Dios”. Afirmamos con Marion que esta “muerte de Dios” hunde sus raíces en la tradición metafísica. Es en la articulación “onto-teo-lógica” de la metafísica (esto es, en la triple alianza de ontología, teología y lógica occidentales) donde “Dios” desempeña una función idolátrica y encuentra ahí su lugar.

1. El “Dios” de la onto-teo-logía

Ya desde antiguo, el filósofo, o mejor dicho, el metafísico, da nombre a lo divino: lo establece como *ἰδέα του ἀγάρθου* (Platón), como *νόησις νοήσεως* (Aristóteles), como el Uno (Plotino). Introduce un signo de equivalencia entre lo divino, o lo que más tarde se llamará el Dios de Jesucristo, y un nombre³. Kant hablará de “la existencia de un creador moral del mundo, es decir, de Dios”⁴. No hay dificultad alguna para que el filósofo establezca un concepto que desempeñe la función de fundamento o de principio de lo divino. Pero esta identificación que establece el filósofo, una vez terminada la demostración (o, como antes se decía, una vez finalizada la “prueba de la existencia de Dios”), en la que el concepto ha sido identificado rigurosamente con lo divino —establecida subrepticamente, como si fuera evidente la identificación entre este concepto de lo divino y alguien a quien llamamos

¹ Cf. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125 (Madrid: Akal, 2011), 160-161.

² Destacamos aquí que hay diversos autores que sostienen que Nietzsche no es un destructor sino un renovador. Resaltamos entre todos ellos a Eugen Biser que afirma que Nietzsche abre una novedosa posibilidad de pensabilidad de Dios, véase: E. Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1974), 296-297.

³ Cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México: FCE, 2011), 10.

⁴ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 87, Akademie-Textausgabe V (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 450.

Dios—, solamente podría ser confirmada si fuera Dios mismo quien la ratificara. Es decir, la cuestión de la existencia de Dios no es planteada tanto al principio de la prueba como a su fin: cuando ya no se trata solamente de establecer qué concepto va a nombrarse como Dios o qué ente movilizará este concepto, sino cuando se trata de establecer que Dios mismo se identifica radicalmente con ese concepto o ese ente.

De ahí que nos atrevamos a sostener que las cinco vías de Santo Tomás no nos conducen totalmente a Dios. De hecho, la primera nos conduce al primer motor, pero una vez finalizada la demostración, el Aquinate añade a modo de inciso: “y esto es entendido por todos como Dios”; la segunda nos lleva a la primera causa eficiente, de la cual precisa que “todos la denominan Dios”; la tercera desemboca en la causa de una necesidad, que se identifica con “lo que todos dicen que es Dios”; la cuarta reconoce una causa de la perfección, la cual dice “que es Dios”; por último, la quinta señala un fin último, pero nuevamente tiene que precisar que este fin último es lo “que decimos que es Dios”⁵.

En la modernidad, Malebranche establecerá que “por divinidad, todos entendemos lo Infinito, el Ser sin restricción, el Ser infinitamente perfecto”⁶. No dice mucho más que Santo Tomás, y quizás incluso menos que Descartes, quien afirma que “con el nombre Dios, entiendo una cierta substancia infinita, independiente, supremamente inteligente, supremamente poderosa”⁷, y que Spinoza, que entiende por Dios “un ente absolutamente infinito, es decir, una substancia constituida por infinitos atributos”⁸.

Pero, llegados a este punto cabe preguntarse: ¿quién declara la equivalencia entre el término último en el que finaliza la demostración y el “Dios” que todos reconocen en él? ¿Sobre qué fundamento se apoya el discurso racional al término de la demostración para asimilar este concepto último a Dios mismo? O mejor aún, ¿qué conformidad queda entre el ente ya declarado supremo y la silueta fantasmagórica de su acuñación conceptual?

A nuestro juicio, cuanto más se acerca el concepto al lugar de lo divino más sospechosa se convierte su pretensión de habitar dicho lugar. Así, por ejemplo, cuando Hegel enuncia aquello a lo que el pensamiento apuntaba desde el fracaso de las teorías de la analogía y afirma que la religión reve-

⁵ T. de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2 a. 3.

⁶ N. Malebranche, «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion», VIII, § 1, en *Oeuvres complètes XII-XIII* (Paris: Vrin, 1984), 174.

⁷ R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, A.T. VII (Paris: Vrin, 1996), 45.

⁸ B. Spinoza, *Ethica*, I, Definitiones, VI, 3 (Bari: Laterza & Figli, 1915).

lada coincide con la religión manifiesta, porque “la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuida”⁹, tal vez sólo indique la suprema proximidad de lo divino, pero al precio de acrecentar al máximo la sospecha de que lo divino aquí sólo coincide con lo humano, por cuanto que nunca se ha distinguido de ello y no se ha ofrecido del mismo sino una imagen antropomórfica reflejada por el infinito. Por tanto, la separación irreductible entre el último concepto y el primer acceso a Dios estalla y se difumina cuando en el discurso probatorio se identifica a Dios con este último concepto.

Es por ello por lo que sostenemos que lo divino, o incluso Dios mismo, no es alcanzado por el mero hecho de bautizar este último concepto a través de un juego de palabras o a costa de una equivalencia dudosamente evidente, sino que la proximidad de este ídolo encubre la huida de lo divino y la separación que lo autentifica. Pues, al apoderarse el pensamiento excesivamente de Dios por medio de pruebas, dicho pensamiento se separa de la separación, es decir, pasa por alto la distancia que hay entre el ídolo y el Dios verdadero, descubriéndose un buen día rodeado de ídolos, de pruebas, de conceptos, pero desamparado por parte de lo divino: ateo. De ahí la siguiente afirmación de Leibniz:

Es necesario que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esa serie de las cosas contingentes y se encuentre en una substancia, que sea la causa de la serie o que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo, no se tendría aún una razón suficiente donde poder detenerse. Y esa última razón de las cosas se llama Dios¹⁰.

Pero, nuevamente podemos interrogarnos: ¿cómo puede esta razón suficiente, en tanto que razón última hecha substancia, tratar de identificarse mínimamente con Dios? ¿Cómo evitar la inserción de un rostro idolátrico entre la separación divina y la mirada humana? ¿En nombre de qué fundamento se forja un ídolo conceptual semejante?

Habría que considerar aquí lo que Heidegger entiende por “constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, pues, según el filósofo alemán y como bien conoce Marion, esta creación de un ídolo que aspira a ser equivalente

⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952), 529.

¹⁰ G. W. Leibniz, «Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison», § 8, en *Philosophischen Schriften VI* (Berlin: Weidmann, 1885), 602.

a Dios concierne propiamente a la metafísica. La metafísica piensa el ser, pero lo hace a su manera. Es cierto que el ser no cesa de ser pensado, pero sólo es pensado a partir del ente que el ser pone delante. Por tanto, la metafísica privilegia al ente en su ser. Este privilegio del ente en y sobre su ser es expresado por la metafísica de dos maneras. En primer lugar, pensando del mismo modo que Aristóteles al comienzo del Libro Z de la *Metafísica* el $\delta\upsilon$ como $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (esencia o substancia): de esta forma, el ente se presenta como la culminación del ser. En segundo lugar, en el paso al Ente supremo: el *sumum ens* se presenta como lo que fundamenta a cada ente en su ser.

En la metafísica u onto-teo-logía, el ser es confundido con el Ente supremo y se fundamenta a lo ente en este Ente o Ser supremo. Se presupone así que éste se muestra al ente y que éste (en el caso del existente), de alguna manera, puede conocer por medio de la razón al Ser supremo. Heidegger puntualiza: “la constitución onto-teo-lógica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador”¹¹. Es en esta relación de fundamentación mutua donde se constituye la reciprocidad del ente en su ser y el Ente supremo: por un lado, el Ente supremo es quien da razón del ente en su ser, o sea, constituye el fundamento ontológico y epistemológico de lo ente; pero, por otro, con ello manifiesta a su vez la operación de ser también y ante todo en tal ente, o sea, sólo se manifiesta en y a través de lo ente.

De este modo, el Ente supremo solamente es requerido para garantizar el fundamento, como indicará Leibniz, consumando aquí la “teología” de la onto-teo-logía, esto es, para dar razón o llevar en sí la razón de su existencia. Solamente dando razón de sí mismo por sí mismo, en efecto, puede el Ente supremo dar de manera absolutamente satisfactoria razón de los entes. Con ello, sin embargo, no alcanza tanto su independencia óptica cuanto que evidencia su dependencia total con respecto a la onto-teo-logía, la cual origina y halla en el Ente supremo la *ultima ratio* indispensable para dar razón de los otros entes.

Descartes, que es el primer moderno en pensar a Dios como *causa sui*, encuentra en Leibniz su legítimo estatuto metafísico. El Ente supremo, erigido por la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, ha de convertirse en el fundamento absoluto, fundamento que se funda a sí mismo, para poder culminar su fundamentación y su única razón de ser el Ente supremo. Pero, ni lo divino, ni los dioses, y menos aún Dios mismo, es alcanzado o conce-

¹¹ M. Heidegger, *Identität und differenz* (Pfullingen: Günther Neske, 1957), 63.

bido por la metafísica, sino que ésta los encuentra al azar, en el cambio de rumbo de un proceso que va del ἀρχότατον ὄν a la *causa sui*. Eso quiere decir que “el carácter teológico de la ontología no se debe a que la metafísica griega fuera adoptada más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo y deformada por ella. Se debe más bien a que desde muy temprano lo ente se ha desencubierto como ente”¹². Así, pues, “Dios sólo puede llegar a la filosofía en la medida en que ésta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe hacerlo”¹³.

Por consiguiente, es de la esencia misma de la metafísica, y sólo de ella, de quien depende fundamentalmente el Ente supremo, el cual culminará en la figura de la *causa sui*. Ahora bien, no sólo de la esencia de la metafísica depende el Ente supremo, sino también su constitución onto-teo-lógica. En nuestra opinión, esta es la razón por la que Platón, Aristóteles y Plotino no tuvieron que esperar al cristianismo para desarrollar la constitución onto-teo-lógica, ya que el Ente supremo pertenece a la metafísica y es en ella donde encuentra solamente su sitio y su rigor.

La *causa sui* solamente encuentra su valor teológico en el interior de la onto-teo-logía. Es en el seno de ésta donde adquiere rasgos idolátricos en sentido estricto. Producido por y para la onto-teo-logía, este “Dios” configurado en cuanto *causa sui* se ordena y conforma perfectamente a ella. La única diferencia es que aquí el ídolo es conceptual. Pues, como defiende Jean-Luc Marion, al pensar a “Dios” como *causa sui*, lo único que hace la metafísica es darse un concepto de “Dios”, un ídolo que indica a la vez su experiencia indiscutible y su limitación. Al pensar a “Dios” como una eficiencia tan absoluta y universalmente fundadora, que sólo puede concebirse a sí misma a partir de la esencia de la fundación (“Dios” como el fundamento de lo ente) y, de este modo, finalmente, como el repliegue de la fundación sobre sí misma (“Dios” como el fundamento de sí mismo), es cierto que la metafísica se procura una cierta aprehensión de la transcendencia de Dios, pero también es verdad que solamente lo hace bajo la mera figura conceptual de la eficiencia, de la causa y del fundamento.

La *causa sui* solamente ofrece de “Dios” un ídolo tan limitado que el hombre no puede darle culto ni ofrecerle sacrificios¹⁴, límite éste que además amordaza la libertad que es inherente al Dios vivo. De ahí que nos atrevamos a afirmar que asimilar la *causa sui* a “Dios” con la intención

¹² M. Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 379.

¹³ Heidegger, *Identität und differenz*, 47.

¹⁴ Heidegger, *Identität und differenz*, 64-65.

apologética de ofrecer una pretendida prueba equivale a enunciar una blasfemia, ya que “un Dios que aún tiene que hacerse demostrar su existencia es finalmente un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia resulta a lo sumo una blasfemia”¹⁵. Aquí, Dios cede su lugar a “Dios”, o sea, a un concepto limitado —a la causa como fundamento—, el cual encuentra su raíz en el seno de la metafísica. Podemos afirmar así que el ídolo conceptual tiene su ámbito en la metafísica, su función en la teología de la onto-teología y su definición en la *causa sui*.

Pero, en la onto-teo-logía, “Dios” es un concepto que se puede manejar. De hecho, la tendencia de la metafísica ha sido la de cosificar a Dios. Dios es un ente entre los demás entes, si bien el Ente mayor, el cual los crea, los dirige y mantiene en la existencia. El “Dios” de la onto-teo-logía, por tanto, se puede comparar rigurosamente a un ídolo, el ídolo que presenta el ser del ente pensado metafísicamente. Tal vez, ante esta concepción idolátrica de Dios, establecida por la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, habría que “afrontar lo divino en una figura diferente a la del «Dios» onto-teológico”¹⁶. La muerte de este último no rompe esta otra posibilidad. Ante esa otra posibilidad de una figura diferente de lo divino, vemos cómo los críticos de la existencia de Dios rompen los ídolos o imágenes petrificadas de “Dios”, pero no logran tocar al Dios vivo y verdadero. En definitiva, sostenemos que Dios sólo podrá comenzar a aparecer y a sobrecoger en cuanto tal cuando por medio de una inversión radical del pensar (*metanóia*) se torne posible transitar fuera de las fronteras del discurso cosificado de la onto-teo-logía.

2. La doble idolatría

Según Heidegger, toda la historia de la metafísica se levanta sobre la base de una errónea identificación. La distorsión de la cuestión del ser se origina cuando es identificado éste con Dios en cuanto Ente supremo. En consecuencia, el problema de la onto-teo-logía ha sido tomar a Dios por el ser y olvidarse precisamente de la pregunta por el ser¹⁷. Este olvido indujo

¹⁵ M. Heidegger, *Nietzsche I* (Pfullingen: Günther Neske, 1961), 366.

¹⁶ J.-L. Marion, *L'idole et la distance* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1977), 35.

¹⁷ Destacamos aquí que esta interpretación de Heidegger es reconducida por Emmanuel Levinas para contradecir al filósofo alemán. Para Levinas, la blasfemia contra Dios no está en haber tomado a Dios por el ser, como dice el alemán, sino en tomar al ser por Dios. Para

a pensar que introducir a Dios en la ontología fuera el modo de mostrarse el ser, ya que la diferencia entre ser y ente había sido olvidada. El ser se constituye como el fundamento de los entes y recibe el nombre de “Dios”. Así, para el filósofo alemán, el sobrepasamiento de la metafísica pasa forzosamente por el cuestionamiento de la onto-teo-logía. De este modo, el “final de la filosofía” que proclama, señala más propiamente a la destrucción de un filosofar que habría llevado a su fin la esencia onto-teo-lógica de la metafísica.

Si hacemos un recorrido a lo largo de la tradición filosófica ateniéndonos al término “ser”, podremos observar cómo el “ser” siempre ha significado “ser de lo ente” y el ente siempre ha significado “lo ente del ser”. Por lo general, para la ontología tradicional, el objeto de su estudio ha sido el “ser de los entes”, entendiendo este ser como fundamento o esencia de lo ente y, por tanto, todo aquello que “es”, pero sin interrogarse por la diferencia entre ambos.

Sin embargo, la constante del esfuerzo filosófico de Heidegger va a consistir en rescatar a este ser del olvido y pensarlo en su diferencia con el ente, sacando de este modo el cuestionamiento ontológico (el “pensar del ser”) de los límites de la onto-teo-logía. La dilucidación del problema del ser supone el esclarecimiento de la diferencia ontológica y la relación entre ser y ente. Así, la pretensión del filósofo alemán no va a ser alcanzar la cosa en sí (el ente), sino el ser de los entes (la diferencia ontológica). La “cuestión del ser” es el problema genuino de la ontología y ésta ha de versar sobre el ser en su diferencia con los entes, y no ya solamente sobre los entes.

Partiendo de la crítica a la onto-teo-logía, Martin Heidegger no trata sino de superar el pensamiento óntico de la metafísica¹⁸ y abrir así “otro comienzo” para el pensamiento, el inicio de un camino que trate de pensar la diferencia ontológica como tal, es decir, pensar al ser en cuanto ser. Ese “otro comienzo”, que parte de la diferencia ontológica como tal y que rompe con la *causa sui* de la onto-teo-logía, se plantea pensar al “dios divino” o, al menos, no elimina esta otra posibilidad, sino que más bien la abre. Así, el “otro comienzo” que toma al “ser en cuanto ser” pretende aproximarse al “Dios en cuanto Dios”. El mismo Heidegger afirma que “solo a partir de la verdad del

un estudio más *in extenso*, véase: E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993) y *De Dieu qui vient a l'idée* (Paris: Vrin, 1982).

¹⁸ “Con el fin de la filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo”, en M. Heidegger, «Ueberwindung der Metaphysik», § 12, en *Vorträge und Aufsätze I* (Pfullingen: Günther Neske, 1954), 75.

ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra «Dios» [...] el Ser”¹⁹. Comprobamos cómo, según el filósofo alemán, lo sacro —único espacio de la divinidad— sólo podrá manifestarse si previamente el ser mismo se abre en su claro y se experimenta en su verdad²⁰.

Así, el ser mediante el esclarecimiento de su retiro determina a los entes, a los cuales deja intactos. Es en el avance de los entes donde los más preservados son coronados a su vez con la gloria de lo sagrado. Pero es únicamente este resplandor de lo sagrado lo que garantiza que algo se dé como un ente divino. La carga de estos entes tan insignes, en los que exclusivamente falta reconocer la cara de lo divino sobre sus rostros, solamente puede ser soportada y sopesada por la virtud de lo divino. Finalmente, es la tribu de los dioses lo único que puede permitir y garantizar que una morada sea lo suficientemente divina como para que tenga la ocasión de llegar a manifestarse alguien, ya sea el Dios del cristianismo u otro.

A nuestro juicio, todas estas condiciones las volvemos a encontrar nuevamente imbricadas en lo que Heidegger denomina la Cuaternidad o el cuadrado. La Cuaternidad está formada por cuatro instancias —la Tierra, el Cielo, los Mortales y los Divinos— que se sustentan entre sí, se reafirman y se excluyen, en una constante y vacilante tensión en la que sus combates mutuos encuentran un armonioso equilibrio gracias al ser que los convoca, mantiene y moviliza. En la Cuaternidad, los dioses interpretan simplemente su papel. Así, por tanto, no se puede afirmar que Dios baste para interpretar el papel de los dioses, ni mucho menos aún se le podría considerar ni sus-

¹⁹ Heidegger, *Wegmarken*, 351.

²⁰ Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 338-339. Marion cita otros textos semejantes a éste, para dar una mayor solidez a la polémica que suscitan sus comentarios: “Que el Dios viva o que siga muerto no se decide por la religiosidad de los hombres ni, aún menos, mediante las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios es Dios acontece desde la constelación del Ser y dentro de ella”, en M. Heidegger, «Die Kehre», en *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen: Günther Neske, 1962), 46. “El permanecer fuera del desocultamiento del ser en cuanto tal deja que todo lo salvífico [*das Heilsame*] se desvanezca en el ente. Este desvanecerse de lo salvífico se lleva consigo y cierra la dimensión abierta de lo sagrado [*das Heilige*]. El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino. Este ensombrecer solidifica y oculta la falta de Dios”. De ahí la consecuencia: “Más inquietante [*unheimlich*] que la falta de Dios, por ser más esencial y más antiguo, es el destino del Ser”, en M. Heidegger, *Nietzsche II* (Pfullingen: Günther Neske, 1961), 394 y 396, respectivamente.

traído ni iniciador o señor de la Cuaternidad²¹. De este modo, el pensamiento que se dedica a pensar fuera de la metafísica el ser en cuanto ser, cara a cara con la diferencia ontológica en cuanto tal, la pregunta por la “existencia de Dios” le parecerá fuera de lugar.

Para llegar a Dios, aunque se tratase sólo de una hipótesis, habría que pasar por la deslumbrante multiplicidad de los dioses, después por la simplicidad de lo sagrado y de lo divino, para finalmente alcanzar la pregunta por el ser²². La “maravilla de las maravillas” no reside en la existencia de Dios, como tampoco en la existencia de cualquier otro ente, sino en algo más sencillo y, en consecuencia, mucho más complejo de pensar, esto es, que el ente es²³. Así, “lo esencial en la pregunta por la «existencia de Dios» radica menos en «Dios» que en la existencia misma, vale decir, en el Ser”²⁴. Por tanto, es a través de la verdad misma del Ser, de su apertura, de donde proviene la verdad sobre “Dios”. La cuestión de Dios, en consecuencia, debe admitir previamente la cuestión del ser. Así, en el principio no advienen ni Dios, ni un ente, ni el *logos*, sino el Ser, esto es, el advenimiento mismo.

Frente a esta interpretación heideggeriana de la metafísica, Jean-Luc Marion hace valer otro posicionamiento. Al igual que Martin Heidegger, el filósofo francés también propone para la superación de la metafísica el cuestionamiento de la onto-teo-logía. Ahora bien, para el filósofo alemán, confinado en su particular reformulación de la indagación ontológica, el cuestionamiento de la onto-teo-logía pasa inevitablemente por un pensamiento que garantice el retorno —en sí mismo metafísico— de la cuestión del ser. En cambio, el filósofo francés pretende replantear la cuestión de Dios en otro distrito fuera de la metafísica. La diferencia entre ambos, pues, salta a la vista. Mientras que Heidegger se confía incondicionalmente al Ser, para pensar la diferencia ontológica en cuanto tal y superar así el pensamiento óntico de la metafísica, Marion propone la superación de la metafísica en base a un contenido que obliga a abandonar el pensamiento del ser, para

²¹ Cf. M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 29ss y «Das Ding», en *Vorträge und Aufsätze I* (Pfullingen: Günther Neske, 1954), 51.

²² Para Martin Heidegger, “la cuestión de Dios no puede abordarse más que en el interior del horizonte del ser, el cual determina el horizonte de lo sagrado, que determina él mismo el horizonte de lo divino, a partir del cual se plantea la cuestión de los dioses y, eventualmente, del Dios único. Si Dios es, él será un ente”, en J.-L. Marion, *La rigueur des choses* (Paris: Flammarion, 2012), 178.

²³ Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 307.

²⁴ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* (Paris: PUF, 2013), 65.

abordar a Dios como una cuestión propia, independiente y separada de la cuestión del ser.

Heidegger llega a afirmar que “si Dios mismo es, es un ente”²⁵. Así, pues, determina a “Dios” como un ente en favor de la cuestión del ser. Sin embargo, a nuestro juicio, al proclamar a Dios como un ente en favor de la cuestión del ser, está reincidiendo en los postulados de la onto-teo-logía que él mismo trata de rebatir. Para el filósofo alemán, solamente es a través del claro del ser como “Dios” puede llegar a manifestarse. Dicho de otro modo, toda manifestación y experiencia de Dios únicamente es posible desde la dimensión del ser. En el pensamiento heideggeriano, “Dios” es conducido al espacio de la Cuaternidad, es decir, al espacio de la donación del ser. Bajo nuestro punto de vista, Heidegger está limitando a “Dios” a un concepto operatorio, que deberá someterse siempre al *a priori* del ser²⁶.

Es aquí donde el filósofo francés postula, más allá de la idolatría propia de la metafísica (primera idolatría), otra idolatría propia del pensamiento del ser en cuanto ser (segunda idolatría). Es lo que denomina la “doble idolatría”. Ante este planteamiento, la crítica de Marion no tarda en llegar:

Pero ¿va de suyo que Dios tenga que ser y, en consecuencia, ser en tanto que ente (supremo, plural o como se quiera) para darse como Dios? ¿De dónde viene que el Ser se encuentre admitido sin cuestionamiento alguno como el templo abierto de antemano (o cerrado) a toda teofanía pasada o por venir? Y, al contrario, ¿no se podría incluso sospechar que el templo del Ser, por definición y axioma del pensamiento del Ser como tal, no puede en ningún sentido ni socorrer, ni apelar, ni admitir, ni prometer sea lo que *sea* respecto a lo que no habría ni siquiera que nombrar —Dios? [...] Sin duda, si «Dios» es, es un ente; pero, ¿tiene Dios que ser?²⁷.

La propuesta de Marion es pensar a Dios fuera de la diferencia ontológica, sin ninguna condición, es decir, hacer de Dios una cuestión propia sin pretender circunscribirlo o definirlo como un ente. Para ello, apela a la

²⁵ Heidegger, “Die Kehre”, 45.

²⁶ “«Dios» es al modo de un ente. Con respecto a «Dios», se puede enunciar «de antemano» (*Zuvor*) que él es al modo de un ente, y que por tanto no se podrá enunciar nada de él que escape al Ser del ente”, en Marion, *L'idole et la distance*, 270.

²⁷ Marion, *Dieu sans l'être*, 69-70. Véase, también: Marion, *La rigueur des choses*, 177.

tentativa de pensar a *Dios sin el ser* o más allá del ser²⁸. Esta fórmula exige la urgencia de superar el pensamiento onto-teo-lógico de la metafísica, pero no mediante un pensamiento que replantee de nuevo la “cuestión del ser”, sino justamente desde un pensamiento que se libere del ser para repensar a Dios fuera de la diferencia ontológica. A nuestro juicio, esta liberación del ser no sólo requiere repensar la cuestión de Dios a partir del horizonte propio de Dios, sino además exige al mismo tiempo desplegarla desde su propio dominio²⁹.

²⁸ La propuesta de Marion es, como la de Levinas, pensar a Dios sin el ser. Y esto es lo problemático. En nuestra opinión, un Dios sin el ser (o no contaminado con el ser, como dice Levinas) es un Dios que está más allá del horizonte del ser (*au-delà de l'être*) o un Dios de otro modo que ser (*autrement qu'être*). Este Dios no es de otro modo de ser, sino que se trata de un Dios que no es ser. En palabras de Jean-Luc Marion, “pensar a Dios sin el ser y solamente sin el ser no permite por tanto pensarlo de otro modo que el ser (*autrement que l'être*)”, en J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2010), 184. Ahora bien, son dos las objeciones que surgen aquí: en primer lugar, que si salimos del ámbito del ser acabamos fuera de la filosofía, como una y otra vez dijo Derrida; en segundo lugar, que fuera del horizonte del ser no se podría ya pensar. Sin embargo, pensamos que no poder hablar o no poder decir nada —o algo que *sea*— acerca de Dios no supone aquí un inconveniente. Al contrario, si hablar o decir algo que *sea* equivale a enunciar una proposición bien construida, dar una definición exacta, mentar o conceptualizar, entonces “no hay nada extraño en que no podamos hablar de Dios”, en Marion, *Dieu sans l'être*, 83. El filósofo francés propondrá, a este respecto, una tercera vía, esto es, el intento de ni nombrar (afirmar) ni de no nombrar (negar), sino, más bien, de desnombrar (*via eminentiae*). Para un estudio *in extenso* acerca de esta tercera vía, consúltese: M. Porcel, «La teología mística y el des-conocimiento de Dios», *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, Segundo Número Especial (2019): 156-174. Por último, indicar también que pensar a Dios sin el ser, de otro modo que ser o más allá del ser no puede conducirnos jamás a reintroducirlo en algún otro horizonte (el Uno, el Bien, la Verdad, la Belleza). No se trata en ningún momento de sacarlo fuera del transcendental del Ser para reintroducirlo en cualquier otro transcendental. En definitiva, para escapar del pensamiento idolátrico debemos no asignarle a Dios un horizonte al cual someterse. No se trata tanto de acceder a Dios a partir del hombre, del ser, del ente o de cualquier otro horizonte, sino, por el contrario, de acceder a Dios a partir de Él mismo, esto es, a partir de su propia manifestación. Respecto a esta cuestión, véase: Marion, *La rigueur des choses*, 179-183 y *De surcroît*, 182-186.

²⁹ Cf. C. E. Restrepo, «La superación teológica de la metafísica», *Cuestiones Teológicas* 38/89 (2011): 42-43.

3. Dios sin el ser o más allá del ser

Tratar de pensar a Dios fuera de la diferencia ontológica y, en consecuencia, fuera del ser, condena provisionalmente a no poder pensarlo ya de ninguna manera. Pero hay que tener en cuenta que, cuando se trata de Dios, no poder pensar no es precisamente un absurdo, al igual que tampoco ninguna inconveniencia, ya que para pensar a Dios mismo, éste ha de pensarse como lo que sobrepasa, aleja y trastorna todo pensamiento. Así, según Marion, cuando tratamos de pensar a Dios no encontramos ningún espacio teórico que se ajuste a su medida, puesto que su medida es la propia desmesura. Por tanto, el ser resulta demasiado limitado para ofrecer la dimensión, o mejor aún, la “morada divina” donde Dios resultaría pensable. Por esta razón, el filósofo francés afirma que solamente podemos pensar a Dios bajo la figura de lo impensable, pero de un impensable que sobrepasa tanto lo que podemos pensar como lo que no podemos pensar; pues lo que no podemos pensar concierne aún a nuestro pensamiento y de ahí que siga todavía resultándonos pensable.

Lo impensable caracteriza a Dios, lo define como lo impensable frente a todo pensamiento creado y finito. Lo impensable encubre la separación entre Dios y el ídolo, o mejor dicho, entre Dios y la pretensión idolátrica de cosificar a Dios. Lo impensable exige sustituir las comillas del “Dios” idolátrico por Dios mismo. De ahí que Marion invite a que tachemos a ~~Dios~~ con una tachadura que indique su límite tanto a las tentaciones conscientes como a las inconscientes de acudir a un ídolo ante lo impensable. Esta tachadura no significa que ~~Dios~~ como concepto deba desaparecer o que solamente intervenga como una hipótesis a falta de validar, sino que lo impensable solamente entra en el pensamiento del hombre en cuanto tal haciéndose impensable, es decir, sometiendo el hombre su propio pensamiento a crítica:

Tachar a ~~Dios~~, de hecho, indica y recuerda que ~~Dios~~ tacha nuestro pensamiento porque lo satura; o mejor, que sólo entra en nuestro pensamiento obligándolo a criticarse él mismo. Trazamos la tachadura de ~~Dios~~ sobre su nombre escrito sólo porque, ante todo, Él la ejerce sobre nuestro pensamiento como su impensable. Tachamos el nombre de ~~Dios~~ para poner de manifiesto, ante nosotros mismos claro está, que su impensable satura nuestro pensamiento, desde el origen y para siempre³⁰.

³⁰ MARION, *Dieu sans l'être*, 72-73.

Entonces, ¿qué signo, qué concepto, qué nombre podemos practicar respecto a Dios? Marion señala uno sin duda, el amor. Dios es amor, *Agapè*³¹. Pero ¿por qué el amor? Porque este término, que tanto la metafísica como Heidegger —aunque de distinta manera— lo entienden de una manera derivada y secundaria, puede liberar de la segunda idolatría el pensamiento de Dios. Y esto por dos razones.

En primer lugar, porque el amor no padece por lo impensable, ni por la falta de condiciones, sino que precisamente ello lo intensifica. En efecto, lo propio del amor es que se da, se dona a la otra persona. El don, para darse, no necesita ser acogido, como tampoco necesita de una condición que lo garantice o lo reafirme. Este Dios, en tanto que amor, quebranta las obligaciones idolátricas; pues la idolatría —especialmente la segunda— solamente opera por medio de condiciones de posibilidad (el Ser, “Dios” como ente supremo o *causa sui*, etc.) que pretenden procurar a “Dios” un lugar lo suficientemente digno de él. Pero, si por el contrario, Dios no es un ente, puesto que Él no tiene que Ser, sino que Dios es Amor, si Dios nos ama, entonces no hay ninguna condición que restrinja su advenimiento, como tampoco su grandeza o su éxtasis. Dios ama al hombre sin condiciones, por el mero hecho de que ama. Por consiguiente, el hombre tan sólo tiene la tarea de estar a la escucha y aceptar ese amor que Dios le dona. Para corresponder al amor solamente basta con quererlo. De este modo, la posibilidad o imposibilidad de acceder a y de “Dios” no se decide idolátricamente a través de una mención.

En segundo lugar, al pensar a Dios como *Agapè*, el hombre no puede ya fijar su mención en un primer visible, paralizando su mirada en un espejo invisible. ¿Y esto por qué? Porque el amor, al contrario que el concepto que reúne lo que comprende y acaba convirtiéndose inevitablemente en un ídolo, no pretende comprender sino darse al otro. El amor exige su propia donación, donde el donador coincide estrictamente con el don mismo. El amor no tiene restricción alguna, ni dominio. Se da sin fin y sin límite, impidiendo la fijación de la mirada del hombre en una representación idolátrica. El amor excluye todo ídolo.

La segunda idolatría solamente puede superarse pensando a Dios desde su única exigencia. Dicha exigencia trasciende todo límite conceptual —incluso el impuesto por la onto-teo-logía—, como también todo límite impuesto por cualquier otra condición —incluso la impuesta por el ser pensado dentro de la diferencia ontológica—. Así, pues, Dios solamente puede darse a pensar sin caer en idolatría si es pensado como don, como

³¹ 1 Jn. 4, 8.

amor que se dona al hombre. En opinión de Marion, para sustraer a “Dios” del ídolo habría que pensarlo a partir de una instancia distinta que no lo reduzca a un concepto idolátrico. Por tanto, si queremos liberar a “Dios” de sus comillas, habría que pensarlo fuera de la metafísica y, por lo mismo, fuera del ser del ente³².

4. La hipoteca ontológica

En cierto sentido, fue precisamente Martin Heidegger quien advirtió que “Dios” tiene que ser liberado de la pregunta por el ser, aun cuando liberar a “Dios” del ser transgrede la posibilidad ya del pensar. Él mismo afirma en 1951 en Zürich que: “[...] Ser y Dios no son idénticos y yo nunca intentaría pensar la esencia de Dios por medio del ser. [...] La fe no necesita el pensamiento del ser. Si recurre a él, ya no será fe”³³. En 1953, en Hofgeismar, Heidegger lo confirma nuevamente: “El pensador habla de la manifestación (*Offenbarkeit*) del ser; pero la palabra ser es una palabra no teológica. Como la revelación misma determina su modo de manifestación, la teología no necesita defenderse ante la filosofía, pues tampoco necesita probar o interpretar un «ser»”³⁴.

El filósofo alemán separa así el pensamiento filosófico de la teología. Según él, el pensamiento filosófico reflexiona sobre la manifestación del ser, mientras que la teología se limita a la revelación de “Dios”. Por consiguiente, el pensamiento filosófico y la fe cristiana son “abismalmente diferentes”³⁵. El pensamiento filosófico no puede comprender la fe, al igual que tampoco, la fe el pensamiento filosófico. Es más, “ambos caminos se separan con respecto a la decisión última”³⁶.

Para el filósofo francés, sin embargo, la distinción que Heidegger establece entre ambas disciplinas no basta para liberar a “Dios” de la pregunta por el ser. En primer lugar, porque el filósofo alemán no desarrolla auténticamente un discurso teológico, puesto que por hipótesis, evidentemente, le resulta extraño. Aunque sí ofrece una indicación a tomar muy en cuenta: la no-pertinencia de la palabra “ser” en un discurso teológico. En segundo

³² Cf. S. Vinolo, «Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor», *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 26.

³³ R. Kearney y J. Beaufret, *Heidegger et la question de Dieu* (Paris: Grasset, 1980), 334.

³⁴ Kearney y Beaufret, *Heidegger et la question de Dieu*, 335.

³⁵ Heidegger, *Nietzsche II*, 132.

³⁶ Kearney y Beaufret, *Heidegger et la question de Dieu*, 336.

lugar, porque al establecer esta distinción entre ambas disciplinas, abre la posibilidad de hacer un discurso no-teológico de “Dios”; pues si el discurso teológico no necesita de la palabra “ser”, y si “Dios” ha sido pensado a lo largo de la historia a partir del ser, eso lleva a deducir que ciertos discursos sobre “Dios” no necesitan de la teología. En consecuencia, el discurso teológico no corresponde con el de “Dios”, sino que “Dios” puede depender también de lo que Heidegger denomina un discurso “teiológico”.

En efecto, Heidegger distingue entre la “teología” y la “teiológica”³⁷. La primera es la “ciencia de la fe” o de la palabra divina, tal y como ésta se manifiesta en la revelación. La segunda concierne al ente por excelencia, es decir, al ente supremo, fundamento último o *causa sui*. La adición de la letra *i* en el término teología indica que, en lo sucesivo, el *logos* va a tratar, más que de “Dios”, de lo que lo va a caracterizar como ejemplar, es decir, de lo divino. Justo este ejemplar divino, que en el pensar del ser heideggeriano se menciona dentro de la Cuaternidad, proporciona el ente a partir del cual se define la posibilidad de una ciencia estrictamente filosófica de lo divino, la teología.

Pero, el hecho de que no se trate aquí precisamente de lo que la fe puede ofrecer a la teología cristiana, ofrece la prueba definitiva de que la teología comete una “blasfemia” al anunciar “la existencia de Dios”, ya que “un Dios que aún tiene que hacerse demostrar su existencia es finalmente un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia resulta a lo sumo una blasfemia”³⁸. Así, por tanto, depende de la filosofía, y más concretamente de la esencia onto-teo-lógica de la metafísica, todo discurso teiológico sobre “Dios” o sobre cualquier otro ente. De manera que la teología de la fe no es necesaria para que la metafísica enuncie sus nombres divinos: “Dios” como “fundamento último”, como “Dios moral” y, por último, como “*causa sui*”. Estos conceptos de “Dios” dependen rigurosamente de la metafísica.

En desacuerdo con la distinción “abismal” que Heidegger hace entre filosofía y teología, Jean-Luc Marion afirma que se trata de algo mucho más complejo que de una simple oposición. Semejante cuestión ha de ser planteada de una forma diferente, ya que si “Dios” no es solamente el objeto formal de la teología, sino también el de la teología, ¿en qué se diferencia entonces aquélla con respecto a ésta? Martin Heidegger define la teología

³⁷ “La filosofía primera es también, como ontología, la teología de lo verdaderamente ente. Sería más exacto llamarla teología. La ciencia de lo ente como tal es, en sí, onto-teológica”, en Heidegger, *Holzwege*, 179.

³⁸ Heidegger, *Nietzsche* I, 366.

como “interpretación de las divinas palabras de la revelación”, o lo que es lo mismo, como “interpretación más originaria del ser del hombre con relación a Dios”³⁹. Pero, según esta definición, la teología no trata sobre “Dios”, sino sobre el hecho de la fe en el Crucificado, hecho que solamente puede ser concebido y recibido por la fe misma.

Según el filósofo alemán, la teología adquiere su científicidad por el hecho positivo de la fe, esto es, por la relación que el hombre creyente mantiene con el Crucificado. Por tanto, la teología no es la ciencia de “Dios”, sino la “ciencia de la fe” y solamente después la ciencia del objeto de la fe, que es “Dios”. Según precisa Heidegger, la teología a lo largo de la historia no ha pretendido ser una “ciencia de la fe”, sino una ciencia de “Dios” y del hombre mediante la fe. Es decir, en lugar de ser una autointerpretación de la existencia creyente, esto es, una interpretación del ser del hombre en su relación con “Dios”, la teología ha pretendido ser una interpretación del *Dasein*. Por consiguiente, la teología encubierta en una antropología pierde su propio estatuto teológico al apoderarse de la tarea de la analítica fenomenológico-existencial del *Dasein*. Pierde su estatuto teológico al pretender abordar el *Dasein* como tal, y no el *Dasein* en cuanto creyente. Asimismo, la teología olvida la científicidad que le da la fe e impide la analítica del *Dasein* al ser en realidad una antropología desplazada.

En su conferencia *Phänomenologie und Theologie*, Martin Heidegger opone nuevamente la filosofía a la teología. Para el pensador alemán, la filosofía centrada en la analítica del *Dasein*, es decir, en el ente en cuyo ser le va el ser mismo⁴⁰, constituye la “ciencia ontológica”, esto es, la “ciencia del Ser”. En cambio, la teología aparece como una de las “ciencias ópticas” al mismo nivel que las matemáticas o la química⁴¹. Para Heidegger, el ente que se convierte en el objeto formal de la teología no debe confundirse con “Dios” (que depende principalmente de la teología), ni con el hombre (ya que como *Dasein* depende exclusivamente de la filosofía), sino que se trata de la *Christlichkeit*, esto es, la fe del hombre en el Crucificado.

Ahora bien, aunque esta “cristiandad” afecta y caracteriza al *Dasein* en situación de existencia creyente, ésta no admite ninguna antropología, como tampoco interfiere en la analítica del *Dasein*. A diferencia de otros existenciales del ser-ahí, la “cristiandad” no le pertenece al *Dasein*, al igual que

³⁹ Heidegger, *Holzwege*, 75 y *Sein und Zeit*, § 3 (Tübingen: Max Niemeyer, 1993), 10, respectivamente.

⁴⁰ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4, 12.

⁴¹ Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 48-50.

tampoco proviene de él⁴². Así, pues, la teología ha de estudiar lo que adviene al *Dasein*, es decir, la fe. Esta fe es un modo de existencia creyente del *Dasein*⁴³. Por tanto, la teología es excluida de la analítica del *Dasein*, al tratarse de una ciencia óptica de la “cristiandad”, de la existencia creyente del hombre y de su fe en el acontecimiento de Cristo crucificado. Asimismo, según Heidegger, la teología ha de renunciar a determinar el ser-ahí y dejarse “corregir”⁴⁴ por la neutralidad de la analítica del *Dasein*, que no tiene que ver directamente con la fe y menos aún con “Dios”.

En definitiva, el *Dasein* ek-siste sin “Dios”. El hombre existe primeramente como *Dasein* y solamente después puede hacerse creyente. Para el filósofo alemán, desligar la teología de la palabra ser no significa que haya que liberar a la teología del *Dasein*, sino que la teología debe remitirse a la fe como su dominio propio y dejar así que se la someta a la “corrección”⁴⁵ ontológica. En consecuencia, al ser la fe un modo de existencia del *Dasein*, la teología remite a la analítica del *Dasein* y, en último término, al pensamiento del ser. Por lo tanto, al igual que toda variante óptica del *Dasein*, la pregunta de la teología queda sometida a la pregunta por el ser.

Pues bien, en su tarea por liberar a “Dios” de la pregunta por el ser, Jean-Luc Marion va a avanzar de una manera claramente diferente a la propuesta por Heidegger. Y esto por dos relativizaciones: en primer lugar, porque en la onto-teo-logía de la metafísica todo discurso sobre “Dios” se encuentra sometido a una teología y, además, en tanto que la metafísica pone en juego, a su manera, el ser del ente, “Dios” depende indirectamente del ser. En segundo lugar, porque la teología, entendida como ciencia óptica de la fe, debe someterse a la “corrección” ontológica del *Dasein*. En consecuencia, la teología como “ciencia de la fe” depende del *Dasein*, y a través de él direc-

⁴² “La fe es un modo de existencia del *Dasein* humano que, según su propio testimonio —que forma parte esencialmente de ese modo de existencia— no madura por sí mismo a partir del *Dasein* ni es temporalizado libremente por él, sino a partir de lo que se manifiesta en y con ese modo de existencia, a partir de lo creído [...] El *Dasein* no puede adueñarse (de esta experiencia) por sus propios medios”, en Heidegger, *Wegmarken*, 52-53.

⁴³ “La fe es, en cuanto relación existente con el Crucificado, una modalidad del *Dasein* histórico, de la existencia humana”, en Heidegger, *Wegmarken*, 55.

⁴⁴ Como explicita Heidegger, “corrección” no debe entenderse aquí ni como un “castigo” que la ontología pudiera infligir a la teología, ni como un ‘redireccionamiento’ de ésta, sino como ayuda para su ubicación o definición, “como una puesta en relación con las coordenadas establecidas que permiten una localización, una marca, es decir, la medida de una deriva”, en Heidegger, *Wegmarken*, 64-65.

⁴⁵ Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 64-67.

tamente del ser. Asimismo, el “Dios” de la metafísica depende de su esencia onto-teo-lógica y mediante ésta indirectamente del ser.

La propuesta del filósofo francés consiste en encarar una tercera vía que posibilite la liberación de “Dios” de la pregunta por el ser. A juicio de Marion, se podría argumentar del siguiente modo: fenomenológicamente, la fe del hombre creyente remite al *Dasein*, pero la intención de la fe mienta un término que es ajeno al propio *Dasein*, que no puede reducirse a la aprehensión que hace la metafísica de esa mención. Sin embargo, para Heidegger, encarar otro “Dios” que no sea el de la *Causa sui* supone una mención y, por tanto, una de las menciones del *Dasein*. Asimismo, la fe no puede definir esta mención, puesto que sigue siendo una determinación fáctica y óptica del *Dasein*, o sea, uno de sus posibles comportamientos o una de sus posibilidades empíricas. Por consiguiente, toda posibilidad no metafísica de “Dios” está sometida a la “hipoteca del Ser”, que solamente lo admitirá como un ente. Si hay “Dios” fuera de la metafísica, éste es según el ser. Así, pues, “el Ser ofrece de antemano la pantalla en la que se proyectaría y aparecería todo “Dios” que quisiera constituirse”⁴⁶.

Pero ¿por qué Dios tiene que ser necesariamente un ente que el ser manifiesta o un ente que se manifiesta según el ser? ¿Qué ha sucedido para que la separación entre manifestación y revelación haya sido olvidada y concluir que lo que determina a la manifestación —esto es, el claro del ser— deba por fuerza determinar también la revelación? ¿Por qué Dios sólo podría ser si es según el ser? ¿Es que acaso Dios es según el ser? Conviene matizar que el filósofo francés no se refiere aquí al “Dios” pensado a partir de lo divino y, por ende, de la Cuaternidad, sino al Dios que se nos revela a través de su crucifixión, esto es, el Dios revelado por Cristo a los hombres o el Dios de una teología estrictamente cristiana⁴⁷. Aun así, Heidegger considera a este Dios lo suficientemente “Dios” como para que sea nombrado a partir del ser. Él mismo lo expresa del siguiente modo: “[...] En la teología cristiana se determina a Dios, el *summum ens qua summum bonum*, como el valor supremo”⁴⁸.

A nuestro juicio, este enunciado desconcierta precisamente porque queda atribuida a la teología cristiana la determinación de “Dios” como *ens supremum* y no a la teología de la onto-teo-logía, que es de donde verdade-

⁴⁶ Marion, *Dieu sans l'être*, 105.

⁴⁷ Cf. Marion, *Dieu sans l'être*, 107-108.

⁴⁸ Heidegger, *Holzwege*, 209-210. La reducción de todo *bonum* al *ens* se encuentra más *in extenso* en: Heidegger, *Nietzsche II*, 225.

ramente proviene dicha determinación. La pretensión del filósofo francés no consiste sino en dejar de nombrar a Dios a partir del *ens/esse* para entender a Dios como *Agapè*. Pero ¿puede el *Agapè* romper la pantalla del ser? O de otro modo, ¿puede el *Agapè* renunciar a manifestarse como un “modo” del ente (incluso aun cuando este ente fuera el *Dasein*)? En nuestra opinión, para liberar a Dios del ser no es suficiente con establecer otro nombre divino —bajo la sospecha de un retorno a cosificar de nuevo a Dios bajo un concepto—, sino mostrar que Dios se dona como *Agapè* y señalar su independencia con respecto al ser.

5. El don “de” Dios⁴⁹

Sin duda, Martin Heidegger ha sido uno de los filósofos que con más ímpetu ha pensado el don. A su parecer, el don coincide con el ser. Desde el inicio en *Sein und Zeit* (1927) hasta el final en *Zeit und Sein* (1962), Heidegger no dejó de pensar que el ser mismo se libra en el modo de la donación⁵⁰, es decir, que el modo del esenciarse del ser como acontecimiento propiciante (*Ereignis*) del claro del mundo es el del donarse, o sea, el ofrecimiento de un don. Ahora bien, podemos entender el don bajo dos acepciones diferentes.

En la primera acepción, el don se acentúa a partir del dar mismo, esto es, a partir de la donación que se da sin cesar. Así, pues, el donador queda en suspenso, o mejor aún, la necesidad de que haga falta un donador, puesto que se pasa exclusivamente a analizar lo que “se da” “desde el modo del dar que le pertenece: el dar como destino, el dar como regalía esclarecedora (*Reichen*)”⁵¹. Aquí, el don no se concibe a partir del donador, sino como donación, entendiéndose ésta a su vez como el envío destinal. Pero ¿qué significa este envío? Significa el esclarecimiento, que es posibilitado por el claro, de una “porrección”. Ahora bien, este “dar” que “se da” sin donador, “se da” evidentemente dentro de la Cuaternidad, la cual no tolera vulneración alguna fuera del ser/ente, es decir, fuera de la diferencia ontológica. Por tanto, el “dar” tiene la obligación de constituir un dar destinal, una porrección donde el “dar” “se da” según la Cuaternidad. En ésta, el “dar” es un puro y

⁴⁹ Entendemos aquí el “de” como genitivo objetivo, es decir, como el don que se da, y también como genitivo subjetivo, esto es, el don que se nos da.

⁵⁰ Heidegger no dejó nunca de pensar que el don equivale a la donación. Para entrar más en detalle, véase: Marion: *L'idole et la distance*, § 19, 294-315.

⁵¹ M. Heidegger, «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Max Niemeyer, 1969), 17.

simple “dar” sin donador, ni dado. Esta es la razón por la que nos atrevemos a criticar esta primera acepción de don, puesto que aquí “el don resulta ser lo mismo que la Cuaternidad y el *Ereignis*: el don depende de la apropiación del Tiempo a Ser, así pues también de ente a Ser. Don como apropiación, sin ninguna distancia”⁵².

En la segunda acepción, el don también se comprende según la donación. Ahora bien, esta donación no puede ser comprendida como un puro y simple “dar”, sino como una donación que sí reenvía al donador. Aquí, la donación ya no “se da” en la apropiación de la Cuaternidad, sino que abre la distancia⁵³. De este modo, la donación recorre la distancia que se abre entre Dios y el hombre reenviando continuamente lo dado al donador que lo da. Este donador se da a ver en el don, en tanto que es un envío que se reenvía de nuevo. En otras palabras, Dios se da al hombre como don en la distancia, pero esta donación reenvía al hombre de nuevo al donador, es decir, es un juego sin tregua donde el envío reenvía al hombre a Dios y donde el reenvío se envía de nuevo al hombre. Aquí, justo por efecto de la distancia, los términos solamente se unen en tanto que nunca llegan a confundirse.

A nuestro juicio, este segundo modelo de don distorsiona el ser/ente en cuanto que desapropia en él lo que apropia el *Ereignis*: la distancia incluye al ente —que se encuentra apropiado por el Ser— en otro dispositivo, en otra donación. Además de la donación del *Ereignis* como un dar puro y simple, el ser/ente se encuentra, sin saberlo, retomado desde otra mención. Pero, llegados a este punto cabe preguntarse: ¿la inclusión del ser/ente en la distancia ofrece alguna posibilidad de desbaratar el juego del ser/ente? ¿No aparecerá de nuevo el otro término de la distancia como causa o como un ente creador que daría el ser/ente?

Pensamos que estas objeciones solamente se las plantea aquel que no ha pensado verdaderamente la distancia. Pues, al implicar precisamente la distancia una separación irreductible de los términos, esto es, una desapropiación, puede poner en juego el envío y reenvío de éstos. Por tanto, si el ser/ente entra en la distancia, el otro término continuará “enigmático” para siempre. De este modo, el otro término de la distancia no se podrá llamar ser, ya que en virtud de la apropiación por el *Ereignis* de la diferencia onto-

⁵² Marion, *Dieu sans l'être*, 151.

⁵³ “La distancia: la separación que separa definitivamente sólo en la medida en que unifica, puesto que lo que da la distancia consiste en la separación misma”, en Marion, *Dieu sans l'être*, 151. Para una “definición” más amplia de la distancia, que por sí es indefinible, véase: Marion, *L'idole et la distance*, § 17, 255-274.

lógica el ser remite al ente. Menos aún podrá reconocerse en el ente (aunque éste se trate de un ente “especial” como el *Dasein*), ya que el ente se encuentra en este lado de la distancia. Jean-Luc Marion propone que lo llamemos Dios, puesto que el otro término de la distancia, es decir, Dios, no tiene que ser, como tampoco recibir un nombre de ente, sea cual sea.

En nuestra opinión, lo que verdaderamente importa es que Dios se da personalmente al hombre. Esta donación personal “ofrece la única huella accesible de Aquél que da”⁵⁴. Por ello, es importante saber el modelo de don que se acoge: la donación como apropiación o la donación como distancia. En la primera acepción, Dios no puede intervenir, ya que la donación se da dentro de la Cuaternidad. En la segunda acepción, el ser/ente puede marcar la distancia respecto al otro término “enigmático”, el cual debe permanecer como impensable para ejercer como don: aquí Dios tacha y cruza el ser/ente dándose como el *Agapè* que trasciende todo conocimiento. En la distancia, el *Agapè* es “quien” exclusivamente puede abrir la donación, puesto que el *Agapè* —y sólo el *Agapè*— ni es ni se conoce, sino que únicamente se da. Podemos afirmar, por tanto, que Dios es el don que personal y efectivamente se nos da como *Agapè*⁵⁵.

A modo de conclusión

A pesar del enorme esfuerzo reflexivo de Jean-Luc Marion, finalmente, habrá pensadores o lectores que con otros presupuestos gnoseológicos se pregunten si realmente es posible un discurso sobre lo divino o sobre Dios prescindiendo de toda conceptualización, que en el fondo remite al contenido de conciencia que necesariamente se relaciona con la realidad del ser. En este sentido, el mismo lenguaje es una mediación ineludible que permanentemente está remitiendo al ser, aunque luche por desprenderse de connotaciones que parecen no hacer justicia a la alteridad de lo divino tal como viene siendo acogido en la vivencia de las distintas religiones, en el caso del Occidente europeo, el cristianismo. En realidad, nos encontramos

⁵⁴ Marion, *Dieu sans l'être*, 153.

⁵⁵ Según Jean-Luc Marion, “la cuestión del don se despliega ejemplarmente en la cuestión de Cristo, porque Cristo aparece como el don mismo de Dios”, en J.-L. Marion, *Le croire pour le voir* (Paris: Parole et Silence, 2010), 184. Respecto al reconocimiento del don de Dios, véase: Marion, «La reconnaissance du don», en *Le croire pour le voir*, 179-193 y «L'inconditionné et les variations du don», en *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010), 187-211.

aquí ante la antinomia de una experiencia que quiere ser pura, pero que no parece llegar a realizar del todo su deseo. Así, por ejemplo, ante este planteamiento cabe suscitar los siguientes interrogantes: ¿es posible prescindir del ser implícito en el darse? ¿Al hablar y preguntar por Dios, no estamos ya planteando una hermenéutica del ser, que se quiere modificar?

Son varias las críticas que recibe la fenomenología de la donación del filósofo francés. De un modo general, sus críticos sostienen que en su obra no existe una distinción disciplinaria clara entre fenomenología y teología, lo que supone que su fenomenología no sólo pierda rigor metodológico, sino además pueda carecer de validez. El primero en formular una crítica a la fenomenología de Marion es Dominique Janicaud. En su ensayo *Le tournant théologique de la phénoménologie française* sostiene que existe un “vacío fenomenológico” en la obra de Marion justamente por la problemática de la superación de la ontología —o de la metafísica— y por la dimensión propiamente teológica o espiritual de su pensamiento⁵⁶. Sin embargo, aclara que su intención no es negar la “cuestión de Dios” ni la posibilidad de una apertura filosófica a “lo inaparente”, sino, más bien, “declarar todas las posibilidades fenomenológicas y filosóficas gracias a una discriminación metodológica que permita a cada proyecto reencontrar su especificidad y respetar el tipo de rigor que le corresponde”⁵⁷. Sostiene que respecto al pensamiento marioniano no pretende discutir la legitimidad de la preocupación teológica como tal, pero sí poner en cuestión “algunas traducciones o intromisiones en el ámbito de la fenomenología”⁵⁸.

Janicaud recuerda que el proyecto de Jean-Luc Marion en *L'idole et la distance* (1977) y *Dieu sans l'être* (1982) consistía en afrontar la posibilidad de una teología no onto-teo-lógica. En este sentido, se pregunta qué función cumple su obra *Reduction et donation* (1989) en este proyecto de superación de la teología de la metafísica⁵⁹. En otras palabras, ¿cuáles son los supuestos

⁵⁶ Cf. D. Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», en *La phénoménologie dans tous ses états* (Paris: Gallimard, 2009), 101-102.

⁵⁷ Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», 84.

⁵⁸ Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», 85.

⁵⁹ Ciertamente, el filósofo francés estaba muy interesado en la naturaleza específicamente teológica del don, el dar y la donación cuando escribía teología en torno a los años 1975-1986. Sin embargo, a partir de *Réduction et donation*, la pregunta por el don, el dar y la donación sufre una profunda modificación tras el descubrimiento de la cuestión de la donación en la fenomenología. Respecto a esta cuestión, consúltese: M. Porcel, «La donación como cuestión. La lectura marioniana de las *Logische Untersuchungen*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n.º. 3 (2023): 611-626.

de la tesis marioniana de la fenomenología como continuadora de la filosofía tras la superación de la metafísica? Janicaud afirma que es discutible no sólo la supuesta evidencia del fin de la metafísica, sino, también, la lectura “historicista” que realiza Marion de esta tesis heideggeriana. A su juicio, Heidegger no habla del tiempo de la “postmetafísica” sino del “acabamiento o superación” (*Ver-endung*) de la metafísica. Apoyándose en la demostración husserliana de que una fenomenología metafísica es factible, Janicaud sostiene que no es posible considerar que la fenomenología pueda escapar a esta *Ver-endung* de la metafísica. Es Heidegger quien radicaliza la reducción y problematiza acerca de la esencia de la metafísica. En opinión de Janicaud, Marion aplica erróneamente ciertos supuestos heideggerianos para afirmar el carácter postmetafísico de la fenomenología⁶⁰. Concluye su crítica sosteniendo la ilegitimidad de los supuestos de Marion justamente por la imbricación que propone entre la superación de la metafísica y la dimensión teológica, la cual restaura nuevamente a juicio de Janicaud una metafísica especial⁶¹.

En relación con la polémica ya instalada en el ámbito de la fenomenología francesa, Joselyn Benoist afirma en su texto *Le tournant théologique* que el error de Marion consiste en circunscribir todo ateísmo a una posición teórica, cuando éste constituye en realidad una “actitud existencial”. En su opinión, la reinterpretación marioniana de la muerte de Dios en Nietzsche es errónea, ya que la proclamación de la muerte de Dios no supone la muerte de Dios como concepto, sino, por el contrario, el final de una narrativa. En palabras de Benoist, “la «muerte de Dios» no es una definición, no es la enunciación de una propiedad de una cosa («Dios»), sino el anuncio de un acontecimiento, de un estado de cosas en el que sólo Dios aparece, en una nueva situación (crepuscular) de lo divino”⁶². Sostiene que Marion tiene razón cuando afirma que el planteamiento de la argumentación de la muerte de Dios es débil, pero el problema es que no se trata de un argumento, sino de un “hecho metafísico”⁶³.

Benoist recuerda que el proyecto marioniano en *L'idole et la distance* consistía en abordar la cuestión de Dios desde la teología negativa, pero incurre en el riesgo de “dejar a lo divino en una extrema pobreza de determinación”. Pues, “¿es suficiente con no ser un concepto para ser Dios?”⁶⁴. A su juicio,

⁶⁰ Cf. Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», 85-91.

⁶¹ Cf. Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», 102.

⁶² J. Benoist, «Le “tournant théologique”», en *L'idée de phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 2001), 88.

⁶³ Cf. Benoist, «Le “tournant théologique”», 89.

⁶⁴ Benoist, «Le “tournant théologique”», 86, respetivamente.

la fenomenología viene a subsanar justamente este defecto intentando proporcionar un contenido positivo a lo designado negativamente. Para Benoist, la fenomenología marioniana de la donación responde al deseo de una “teología no metafísica”. Ante esta cuestión, aclara que no critica al proyecto marioniano por plantear una “teología fenomenológica”, sino por desplegar una “deducción fenomenológica” de la Revelación⁶⁵. La donación liberada del horizonte de la ontología viene a cumplir una función teológica: “la idea [...] del carácter «originario» de la donación, tal como la fenomenología la ha liberado, no deja de estar relacionada con el fondo mismo de su proyecto teológico: encontrar un suelo fenomenológico para lo divino en cuanto tal, o, en todo caso, las condiciones fenomenológicas de la aparición de éste”⁶⁶.

Acusa a Marion de teologizar la donación, dándole un uso indeterminado y ampliado, y por consiguiente indebido. Sostiene que, si la donación siempre ha de estar relacionada con la intuición sensible, surge el problema de ampliar la donación a Dios. Pues, ¿cómo puede lo infinito, lo indeterminado y lo no-sensible darse en lo sensible? A esta cuestión, añade el hecho de que Marion esté continuamente apelando a la “evidencia”, proponiendo una “fenomenología del ver” justamente para decir la “invisibilidad”⁶⁷. Benoist concluye su crítica afirmando que es necesario examinar la validez de este recurso fenomenológico, puesto que lo que se toma como punto de partida “evidente” es una convicción existencial, que no necesariamente tiene por qué ser compartida ni aceptada.

Retomando la objeción teológica de Janicaud, Marie-Andrée Ricard sostiene en su artículo *La question de la donation chez Jean-Luc Marion* que la crítica de Adorno a Heidegger en la *Dialéctica negativa* se puede aplicar con plena justicia a Marion si se sustituye el ser por la donación. A su juicio, tanto Heidegger como Marion colmarían una necesidad ontológica al fijar un algo “primero”, originario, más allá de toda mediación lingüística, subjetiva, histórica, etc. Ricard afirma que “ello conduce a la posición de una inmanencia que Adorno califica de *mítica*, pues se instaura sobre la negación del ente, de lo diverso (*différent*). Brevemente, la mitología del ser volvería con Marion bajo la forma de la donación”⁶⁸. Concluye su crítica sosteniendo

⁶⁵ Cf. Benoist, «Le “tournant théologique”», 89.

⁶⁶ Benoist, «Le “tournant théologique”», 90-91.

⁶⁷ Cf. J. BENOIST, «Le tournant théologique», en *L'idée de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 2001, p. 101.

⁶⁸ M.-A. Ricard, «La question de la donation chez Jean-Luc Marion», *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n.º 1 (2001): 89.

que el modo en que el filósofo francés reinterpreta la noción de donación implica una recaída en la metafísica e incluso en la teología⁶⁹.

Como respuesta a la objeción teológica que plantea Janicaud respecto al pensamiento de Marion, nos atrevemos a afirmar que al rechazar toda posible apertura metafísica, teológica y hermenéutica, Janicaud termina señalando a la fenomenología como el único método válido y, por ende, cae en el mismo imperialismo que critica. La “fenomenología minimalista”⁷⁰ propuesta por Janicaud procura conjurar el exceso fenomenológico, hermenéutico y metafísico. Podría decirse que busca temperar a la fenomenología evitando un contacto con la hermenéutica y la metafísica, pero al hacerlo cae también en un exceso. En realidad, la cuestión que tratamos de plantear aquí consiste en vislumbrar cuál es la consecuencia de intentar superar la metafísica llevando la fenomenología hasta sus propios límites. En otras palabras, ¿esta tentativa implica caer en un “giro teológico”, como proponen Janicaud y Benoist, o, por el contrario, es el modo de hacer avanzar a la fenomenología a partir de sus propios recursos y métodos, como proponen Henry y Marion?

Nos preguntamos si fue adecuada la “respuesta” que dio Marion en su obra *Etant Donné* (1997) a la objeción teológica distinguiendo el ámbito de la fenomenología del campo de la teología⁷¹. ¿Acaso es necesario mantener una “sospecha teológica” cuando se hace filosofía? ¿No ofrecería un alcance mayor el poder conciliar el campo de la fenomenología y el de la teología de un modo más sutil, en vez de confrontarlos como dos ámbitos en dos direcciones opuestas? Planteamos que así como la fenomenología supera la metafísica, la teología revelada podría sobrepasar la fenomenología. A nuestro juicio, si la fenomenología debe limitarse a deducir trascendentalmente la posibilidad de la revelación en tanto que posibilidad extrema de la fenomenicidad, la teología podría dar cuenta de figuras de manifestación más poderosas que las de la fenomenología, ya que posee las herramientas para aprender la efectividad de la Revelación. Marion sostiene que el fenómeno Dios no puede ser limitado a la fenomenicidad existente. De ahí que nos atrevamos a afirmar que es necesaria una ampliación de la fenomenicidad a la medida que imponga la Revelación misma de Dios. Sostenemos que el

⁶⁹ Cf. M.-A. Ricard, «La question de la donation chez Jean-Luc Marion», 93-94.

⁷⁰ Con relación a esta cuestión de la “fenomenología minimalista y maximalista”, véase: C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien* (Torino: Rosenberg e Sellier, 2004), 33-34.

⁷¹ J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, 2013), 119-125.

verdadero sentido y potencia de la noción misma de donación radica en su contenido teológico, ya que ahí arraiga su vitalidad y reside no sólo la *posibilidad* fenomenológica de la revelación, sino además la *efectividad* de la Revelación teológica. No podemos obviar la productividad del diálogo entre la filosofía y la teología, ni anular la fuerza teológica de algunas categorías fenomenológicas, como la de la donación, la carne, el perdón o la hospitalidad⁷². La reflexión teológica puede enriquecer y redimensionar lo conocido desde otras perspectivas más filosóficas.

En definitiva, nuestra pretensión consiste en indicar de un modo no conceptual cómo encontrar un terreno en el que Dios no se convierta en un ídolo, siendo esto posible solamente en la separación que se retrotrae fuera del pensamiento metafísico del ente en su ser. De ahí que intentemos proponer un pensamiento más original de lo divino, un pensamiento que no torne lo divino en visible, ni se paralice en un primer visible o concepto, sino que dé a ver su invisibilidad desde la distancia que se abre entre Dios y el hombre. A nuestro juicio, el ser resulta demasiado limitado como para ofrecer la dimensión donde Dios resultaría pensable. De este modo, sostenemos que Dios solamente se puede pensar bajo la figura de lo impensable, frente a toda pretensión idolátrica de cosificar a Dios bajo un concepto. El hombre resulta demasiado limitado como para llegar a Dios a través de su razón y, por tanto, lo único que llegaría sería a formarse una idea de “Dios”, un ídolo conceptual, pero sin lograr llegar nunca a la verdadera esencia de la divinidad.

Afirmamos que Dios se da y revela al hombre como *Agapè* bajo el modo de la paradoja. Dios cruza y tacha el ser/ente donándose como el *Agapè* que sobreexcede, transforma y desquicia todo pensamiento creado y finito, puesto que el *Agapè* ni es ni se conoce, sino que solamente se da. El don de Dios se da al hombre como el amor que no sufre por lo impensable y no opera por medio de condiciones de posibilidad que lo garanticen o reafirmen, que no pretende comprender sino darse al otro, que no tiene restricción ni dominio alguno sino que se da sin fin ni límite al hombre, impidiendo que éste fije la mirada en una representación idolátrica. El amor que Dios dona al hombre excluye de todo ídolo por ser lo contrario de éste. Dios ya no se manifiesta según el ser, sino que Dios adviene trascendiendo el ser como una presencia que permanece a distancia. Así, pues, Dios está más allá de la diferencia entre el ser y los entes como lo Otro de éstos.

⁷² Respecto a la cuestión de la hospitalidad, consúltese: M. Porcel, «La hospitalidad como debate filosófico en Derrida y Levinas: ¿un fenómeno im-posible?», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 78, nº. 4 (2022): 1367-1386.

Referencias bibliográficas

Benoist, J. «Le “tournant théologique”». En *L’idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2001.

Biser, E. *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1974.

Canullo, C. *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Torino: Rosenberg e Sellier, 2004.

Descartes, R. *Meditationes de Prima Philosophia*, A.T. VII. Paris: Vrin, 1996.

Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952.

Heidegger, M. «Das Ding» y «Ueberwindung der Metaphysik». En *Vorträge und Aufsätze I*. Pfullingen: Günther Neske, 1954.

Heidegger, M. «Der Ursprung des Kunstwerkes». En *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Heidegger, M. «Die Kehre». En *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Günther Neske, 1962.

Heidegger, M. «Zeit und Sein». En *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969.

Heidegger, M. *Identität und differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.

Heidegger, M. *Nietzsche I*. Pfullingen: Günther Neske, 1961.

Heidegger, M. *Nietzsche II*. Pfullingen: Günther Neske, 1961.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

Heidegger, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Janicaud, D. «Le tournant théologique de la phénoménologie française». En *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009.

Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Textausgabe V. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Kearney, R. y Beaufret, J. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.

- Leibniz, G. W. «Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison». En *Philosophischen Schriften* VI. Berlin: Weidmann, 1885.
- Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982.
- Levinas, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.
- Malebranche, N. «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion». En *Oeuvres complètes* XII-XIII. Paris: Vrin, 1984.
- Marion, J.-L. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.
- Marion, J.-L. *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2010.
- Marion, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 2013.
- Marion, J.-L. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013.
- Marion, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1977.
- Marion, J.-L. *La rigueur des choses*. Paris: Flammarion, 2012.
- Marion, J.-L. *Le croire pour le voir*. Paris: Parole et Silence, 2010.
- Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 2011.
- Porcel, M. «La donación como cuestión. La lectura marioniana de las *Logische Untersuchungen*». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n.º 3 (2023): 611-626.
- Porcel, M. «La hospitalidad como debate filosófico en Derrida y Levinas: ¿un fenómeno im-posible?». *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 78, n.º 4 (2022): 1367-1386.
- Restrepo, C. E. «La superación teológica de la metafísica». *Cuestiones Teológicas* 38/89 (2011): 35-56.
- Ricard, M.-A. «La question de la donation chez Jean-Luc Marion», *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n.º 1 (2001): 83-94.
- Spinoza, B. *Ethica*. Bari: Laterza & Figli, 1915.
- Vinolo, S. «Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor». *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 1-29.

ORTODOXIA *VERSUS* HETERODOXIA SOBRE LA COLONIZACIÓN DEL OESTE ESTADOUNIDENSE POR EMPRESAS RELIGIOSAS E IDEOLÓGICAS

MAINSTREAM VS. HETERODOX APPROACHES ON THE COLONIZATION OF THE AMERICAN WEST FOR RELIGIOUS AND IDEOLOGICAL ENTERPRISES

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN

Departamento de Economía Aplicada

Universidad Rey Juan Carlos

antonio.sbayon@urjc.es

Orcid: 0000-0003-4855-8356

ResearchID: AAF-5247-2019

Recibido 26 de mayo de 2022 / Aprobado 22 de agosto de 2022

Resumen: Estudio crítico-hermenéutico e histórico-comparado de Economía Política e Historia Económica y Pensamiento Social, para revisar el proceso colonizador del Oeste estadounidense. Desde la ortodoxia viene impulsándose una revisión un tanto reduccionista y anacrónica, por razón modelizadora uniforme primero e identitaria después. Se plantea aquí una refutación originalista, basada en el análisis de factores y agentes influyentes en el crecimiento y desarrollo estadounidense en el s. XIX, como fuera el factor religioso e ideológico y los nuevos tipos de empresa y producción (mutuas, cooperativas, etc.). Para dicho análisis, se recurre a los aportes heterodoxos vigentes entonces, como los de la escuela austriaca y la institucionalista. Se ofrece así un estudio verificador y sistematizador de experiencias de capitalismo alternativo y anarco-capitalistas, en forma de empresas privadas impulsoras de granjas y talleres comunitarios, que facilitaron el desarrollo e integración del país. También se evalúa la eficiencia y sostenibilidad de dichas empresas colonizadoras, divididas entre religiosas e ideológicas, además de aclararse la paradoja colonial.

Palabras clave: Empresas coloniales; Enfoques heterodoxos; Estados Unidos de América; Factor religioso e ideológico; Religión y Economía; Anarco-capitalismo.

Abstract: This is a critical-hermeneutical and historical-comparative study of Political Economy, Economic History and Social Thought, to review the colonial process of the American West. From the mainstream comes a review with many simplifications and anachronism points, for reasons of uniform modeling first and identity politics later. An originalist refutation is offered here, based on the analysis of influential factors and agents in the growth and development of the United States of America in the 19 century, as it was the religious and ideological factor and the new kind of enterprises and process of production (mutuality, cooperatives, etc.). To realize this analysis, this study counts with a combination of heterodox approaches used at that time, like Austrian Economics and Institutional approach. There is a verification and systematization of experiences on alt-capitalist and anarcho-capitalist, with private enterprises to promote communitarian farms and workshops, and which facilitated the development and integration of the country. Those enterprises, divided in religious and ideological, are compared in terms of efficiency and sustainability; also it is clarified the colonial paradox.

Keywords: Colonial enterprises; Heterodox approaches; The United States of America; Religious and ideological factor; Religion & Economics; Anarcho-capitalism.

Introducción¹

La versión *mainstream* u ortodoxa de la economía actual, conocida como positivismo formalista o *síntesis neoclásica*², dada su tendencia instrumental, suele asumir una serie de tesis reduccionistas y anacrónicas sobre el crecimiento y desarrollo de los Estados Unidos de América (EE.UU.), alterándose con ello el conocimiento disponible de la Economía política decimonónica de dicho país. La citada ortodoxia del siglo XX ha contado con dos grandes escuelas de referencia, la de *University of Chicago* (*Chicago boys*, 1970-00) y la de *Massachusetts Institute of Technology*-MIT (*MIT boys*, 1960, 2000/2008 hasta hoy), opuestas entre sí en cuanto a los fines (una positivista pro-mercado y otra normativista pro-sector público), pero coincidentes en los medios (su priorización econométrica, acercando la Economía a las ciencias naturales e ingenierías).

Con la estanflación de los años 70, la Escuela de Chicago (en su segunda generación, de Friedman y Stigler a Lucas), se convirtió en el referente *mainstream* y para sus modelizaciones matemáticas se introdujeron los siguientes reduccionismos y anacronismos: se sustituyó al empresario por la empresa (como agente económico) y se asumió una misma forma para todas (*the firm*, sin atender a singularidades según su régimen jurídico), considerándose constante en el siglo XX y retro trayéndose al siglo XIX. Lo mismo pasó con el mo-

¹ Estudio parte de la tesis doctoral de Sánchez-Bayón en Economía (UCM), y está apoyado por varias instituciones de investigación: GESCE-URJC, GID-TICTAC CCEESS-URJC, Henry Hazlitt-UFM Doctoral Center y TRANS-REAL LAB-UVA.

² Llamada así por combinar a los neoclásicos finiseculares con los intervencionistas del s. XX (sobre todo, los fiscalistas o keynesianos —por ello se les llamó también neokeynesianos). Su misión fue modelizar la Economía de bienestar estatal (una economía mixta, correctora de fallos de mercado y con intervención redistributiva y dinamizadora del Sector público), desde planteamientos de economía positiva y herramientas econométricas (para evitar sesgos ideológicos y facilitar la convergencia —de ahí la otra acepción de síntesis). El problema es que desde entonces la economía enseñada ha sido de corte instrumental, priorizándose su dimensión aplicada y econométrica, sobre sus fundamentos. Antonio Sánchez-Bayón. “Renovación del pensamiento económico-empresarial tras la globalización”, *Bajo Palabra*, v.24 (2020): 293-318. <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.015>. — “Estudios económicos en la encrucijada”, *Semestre Económico*, v.23, n.55 (2020): 47-66. <https://doi.org/10.22395/seec.v23n55a2>. — “Urgencia de una filosofía económica para la transición digital”, *Miscelánea Comillas*, v.79, n.155 (2021): 521-551. <https://doi.org/10.14422/mis.v79.i155.y2021.004>. — “¿Crisis económica o economía en crisis? Relaciones ortodoxia-heterodoxia en la transición digital”. *Semestre Económico*, v.11, n.1 (2022): 54–73 [doi:http://dx.doi.org/10.26867/se.2022.1.128](http://dx.doi.org/10.26867/se.2022.1.128).

delo planteado para el capitalismo industrial, asumiéndose que partía del siglo XIX (cuando en realidad arranca con la Segunda revolución industrial en la década de 1880 en EE.UU.). Sin embargo, poco tiene que ver la economía del siglo XX (entendida de manera monolítica) con la del siglo XIX (de carácter poliédrico): por entonces, convivía la herencia de las *merchant adventurers* y compañías de concesiones reales del mercantilismo (como *Virginia Company*, dividida luego en *London Company* y *Plymouth Company*, con derivadas en los Territorios del Oeste, v.g. *Connecticut Land Company*) con las *trading companies* o empresas comerciales privadas del emergente capitalismo (como el modelo cuáquero, constituyéndose como fraternidad o *sociedad de amigos*, devenida en sociedad comunitaria y con su propia naviera), junto con otras novedosas fórmulas de mutualidades y cooperativas (ensayadas por las empresas religiosas e ideológicas a estudiar). Luego, en EE.UU. del siglo XIX conviven en la costa Este ciertos vestigios mercantiles, con sus servidumbres, y un incipiente capitalismo industrial, mientras que hacia el Oeste (de Pensilvania a Illinois), se van a ensayar fórmulas de capitalismo comercial, con hombres libres y emprendedores, aportando su ahorro y trabajo, para llevar al sector primerio de su modelo tradicional al de mercado propiamente³.

Por su parte, la Escuela de MIT (también en su segunda generación, proyectándose como catedráticos en otras universidades, v.g. Stiglitz, Krugman, Nordhaus), agravaron el problema de los reduccionismos y anacronismos⁴. Resulta que, tras la crisis tecnológica (llamada *crisis.com*) y, sobre todo, tras la Gran recesión de 2008, para erigirse como nuevos intérpretes de la ortodoxia, necesitaban diferenciarse de los *Chicago boys*, además de deconstruir su legado, (des)calificándolo de “fundamentalismo de mercado” y “agenda neoliberal”⁵ (por ello recibieron ayuda de los poskeynesianos, de herencia marxista)⁶. Para replantar la ortodoxia (no en sus métodos, sino en su teorías), se recurrió —en terminología de la escuela austriaca— a ejercicios de transvaloración y velos de

³ Robert Heilbroner. *The making of Economic society* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1962).

⁴ Llegando a negarse principios económicos clásicos (v.g. crecimiento y desarrollo vía especialización, división del trabajo, comercio y relación ahorro-inversión), pues los neokeynesianos normativos critican la globalización y defienden el neoproteccionismo. Joseph Stiglitz. *The Globalization and its discontents* (New York: W.W. Norton & Co., 2002). - *The roaring nineties* (New York: W.W. Norton & Co., 2003). Paul Krugman. *The conscience of a liberal* (New York: The New York Times, 2009).

⁵ Vid. nota previa y siguiente.

⁶ Steven Keen. *Debunking Economics* (London: ZED Books, 2001). - *The New Economics. A Manifesto* (Cambridge: Polity, 2021).

confusión⁷, conceptos comadreja⁸ y polilogismos⁹: lo que antes era mercado y libertad, ahora resulta Estado e intervención (llegándose a sustituir la relación oferta-demanda por planificación burocrática); se pasa a desincentivar el ahorro y a estimular consumo (con expansiones crediticias sin ahorro), además de incrementar la relación gasto-déficit-deuda (con desequilibrios presupuestarios); se separa el crecimiento y el desarrollo, además de postularse tesis de decrecimiento (incluso post-crecimiento)¹⁰, desacoplamiento, desglobalización, etc. En lo tocante a la Economía política estadounidense del siglo XIX, los *MIT Boys* y los poskeynesianos, consideran que el despegue económico se debe a la intervención estatal y su respaldo tecnológico. Tales planteamientos no se sustentan en términos originales (tal como se produjeron e interpretaron entonces), pues el Estado fue cuestionado, con una Guerra Civil, seguida de la Reconstrucción y Larga recesión de varias décadas, no consolidándose el modelo federal actual hasta la década de 1890. En cuanto a la tecnología, tanto el ferrocarril, el telégrafo, etc., en su expansión al Oeste, vino de la mano de la empresa privada (vid. supra). Además, el neoinstitucionalista y Premio Nobel de Economía, el Prof. Fogel, ya probó en los años 60 que la contribución estimada de tecnología como el ferrocarril solo aportó alrededor de un 2% al PIB a partir de 1880, siendo más relevante el factor religioso y la atracción de capital humano cualificado a raíz del Segundo despertar religioso¹¹. Incluso la revisión identitaria *mainstream*

⁷ Expresión típica de las Guerras culturales (1960-80), para aludir a los discursos, que como velos, permitían ocultar la realidad. Antonio Sánchez-Bayón. “Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la posglobalización”. *Carthaginensia*, v.33, n.64 (2017): 411-458.

⁸ Metáfora relativa a tal animal, que vacía los huevos dejando la cáscara; para Hayek, los asaltos ideológicos funcionan igual, pues se mantiene la palabra pero no su sentido. Friedrich von Hayek. *The sensory order* (Chicago: University of Chicago, 1952). - *The counter-revolution of science: Studies on the Abuse of Reason* (Free Press: Blencoe, 1952). - *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988).

⁹ Se alude a la negación de una racionalidad universal, siendo artificialmente dividida en racionalidades colectivas (v.g. solo un proletario puede comprender los problemas y la causa socialista, nunca un burgués). Ludwig von Mises. *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution* (New Haven: Yale University Press, 1957).

¹⁰ Martin Weiss y Claudio Cattaneo. “Degrowth. Taking Stock and Reviewing an Emerging Academic Paradigm”. *Ecological Economics*, n.137 (2017): 220-230. Max Koch. “Elements of a political economy of the postgrowth era”. *Real-World Economics Review*, n.87 (2019): 90-105. *Post Growth Institute* (2018): for a future that’s better, not bigger (URL: Post Growth Institute; consultado 10/10/2021).

¹¹ Robert Fogel. *Railroads and American Economic Growth* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964). - *The Fourth Great Awakening and the Future of Egalitarianism* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

que se viene realizando¹², además de anacrónica (por sus categorías y lecturas manejadas del presente hacia el pasado), peca de adanista (creyéndose que es la primera vez que se acomete), cuando ya fue resuelta en la década de 1960 por Fogel y otros¹³ (una razón más por la que se acude al refuerzo neoinstitucional en los *marcos teóricos y metodológicos*).

Los reduccionismos y anacronismos planteados dan lugar a una serie de errores y contradicciones actuales sobre el proceso colonizador del Oeste estadounidense: de un lado, se tiende a suponer una normalización uniforme, atribuyéndose dicho proceso al Estado y su impulso de los avances tecnológicos, a la vez, que se reivindicán críticas narraciones identitarias de minorías. De tal suerte, se supone que, tras finalizar la Guerra Civil (1861-64), se impone el modelo económico de los Estados del Norte (industriales y nativistas de corte WASP)¹⁴ sobre los del Sur (agrarios y religiosos dependientes de Europa —o sea, anglicanos y católicos), generalizándose el capitalismo industrial masivo

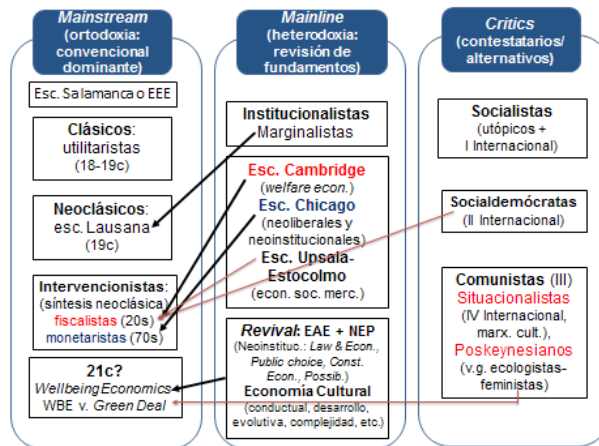
¹² Desde los Estudios culturales y las políticas identitarias (intensificadas con la globalización y cuyo antecedente estuvo en el movimiento de derechos civiles y su discriminación positiva desde los años 60), se viene reinterpretando la Historia, no como consenso social sobre el pasado, sino desde el conflicto y como un *collage* de historias de diversas comunidades marginadas que reivindican su narrativa reparadora (Antonio Sánchez-Bayón. “Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde su Teología política y Ciencias Eclesiásticas”, *Estudios Eclesiásticos*, v.93, n.364 (2018): 165-204. - “American identity crisis: attack to American civil religion & trans-Westernness risk”, *Cogito*, v.11, n.1 (2019): 23-51). A tal género pertenecen obras revisionistas (deconstructoras del capitalismo estadounidense, publicadas por universidades de *Ivy League*) como las siguientes: Sven Beckert y Christine Desan. *American Capitalism: New Histories* (New York: Columbia University Press, 2019). Sven Beckert. *Empire of Cotton. A Global History* (Nueva York: Knopf, 2014). Jack L. Schermerhorn. *The business of slavery and the rise of American capitalism, 1815-1860* (New Haven: Yale University Press, 2015), etc. Frente a tales planteamientos, se recuperan aquí otras lecturas de corte institucionalista (con tesis schumpeterianas y de la escuela austriaca, como es la innovación), del tipo Alan Greenspan y A. Wooldridge. *Capitalism in America: A History* (New York: Penguin Press, 2018).

¹³ Desde el neoinstitucionalismo, vid. Robert Fogel y S. Engerman. *Time on the cross* (2 vols. Boston: Little, Brown and Co., 1974). Entre el marxismo y el institucionalismo, además de componente de la Escuela de Chicago (de Sociología y con colaboraciones con Economía), vid. Oliver Cox. *Caste, Class, and Race* (New York: Monthly Review Press, 1948). - *The foundations of capitalism* (New York, Philosophical Library, 1959). - *Capitalism as a system* (New York: Monthly Review Press, 1964).

¹⁴ *White Anglo-Saxon Protestant-WASP* (blancos anglosajones protestantes), en EE.UU., suele usarse para referir de manera laxa a los descendientes de anglosajones, centroeuropeos y nórdicos protestantes, quienes llegaron a ser considerados su *establishment* o élite de poder (su grupo sociocultural mayor y dominante). Edward D. Baltzell. *An American Business Aristocracy* (Philadelphia: Collier Books, 1962). - *The Protestant Establishment. Aristocracy & Caste in America*. (New York: Random House, 1964).

y el éxito de la integración nacional (olvidándose de lo que pasaba en los Territorios del Oeste, donde acudieron confesiones perseguidas en otros lugares —cuestión, curiosamente no observada por las narraciones identitarias actuales, que centran su atención en lo racial y el género). La tesis normalizadora se basa en la asunción de una unión económica y monetaria desde un inicio, cuando en realidad se dio un goteo de anexiones estatales, con diversos niveles de desarrollo. Frente a esta visión reduccionista (casi mono-causal), se ofrece aquí una revisión más compleja y ajustada a la realidad, proporcionada por la combinación de enfoques heterodoxos (atentos a cuestiones socioculturales y cuyos fundamentos son coetáneos a los hechos que se estudian). Entre los mismos, se manejan los enfoques de la escuela austriaca (EAE) y los institucionalistas (EI), como *mainline* o escuelas de fundamentos y posible relevo *mainstream* del siglo XIX (vid. figura 1)¹⁵; se incluyen también los neoinstitucionalistas (NEI) de la *Nueva Economía Política*-NEP (incluye *Public choice* o elección pública, *Constitutional Economics* o economía constitucional, *Law & Economics* o análisis económico del derecho, etc.), pues aunque operan en el siglo XX, son un *revival* de dicho *mainline*, sirviendo de puente de conexión con el *mainstream* aquí revisado (al menos el de los *Chicago boys*).

Figura 1: Relación de enfoques y escuelas económicas



Fuente: elaboración propia¹⁶.

¹⁵ Peter Boettke, S. Haeffele-Balch y V. Storr. *Mainline Economics* (Arlington: Mercatus Center-George Mason University, 2016).

¹⁶ Vid. nota 1.

La revisión de este estudio pretende refutar el citado reduccionismo erróneo, al menos en cinco de sus principales inferencias, imposturas y falacias, relacionadas entre sí e informadoras de la Economía política estadounidense asumida (máxime en lo tocante al crecimiento y desarrollo en la colonización del Oeste): 1) error protestante, 2) error comunitario, 2) error utópico, 3) error tecnológico y 4) error macroeconómico. Más allá de la refutación puntual (de cada error), se va a ofrecer una relectura integradora y alternativa (más próxima a la realidad y no a *mathiness* o matematización)¹⁷. Se recuperan así actores e instituciones socioeconómicas clave en el crecimiento y desarrollo económico estadounidense, como fueran los movimientos utópicos y sus empresas coloniales religiosas e ideológicas en competición por la conquista del Oeste. Se ofrece una sistematización al respecto, así como una evaluación y comparativa de eficiencia y sostenibilidad entre proyectos. A la postre, se dispondrá de una visión menos limitada (según la *sabiduría convencional mainstream*)¹⁸, y sí más rica, acerca del proceso decimonónico que condujo a la integración de costa a costa del país, sentando las bases actuales de EE.UU.

1. Marcos teóricos y metodológicos

1.1. *Pentalema* de la ortodoxia sobre la colonización del Oeste

Como parte de los objetivos de este estudio (además de la sistematización y comparación entre las empresas colonizadoras religiosas e ideológicas), se ofrece a continuación un esquema de los principales errores de la ortodoxia, a refutar gracias a los aportes de la heterodoxia (vid. supra).

- a) Error protestante: tesis weberiana¹⁹, al asumirse la supuesta homogeneidad y superioridad protestante (frente a los católicos), con una

¹⁷ Paul Romer. "Mathiness in the theory of economic growth". *American Economic Review*, v.105, n.5 (2015): 89-93 DOI:10.1257/aer.p20151066

¹⁸ John K. Galbraith. *The Affluent Society* (Boston: Houghton Mifflin, 1958).

¹⁹ Se alude a las tesis de Weber en su obra *Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*. Estaban sesgadas (con tipos ideales irreales) y poco contrastadas (basadas en el trabajo de un alumno, que usó para una ponencia de economía agraria en EE.UU.). Sus planteamientos eran una apología a favor del protestantismo que profesaba y en contra del catolicismo. Defendía que los países protestantes eran los más ricos, frente a los católicos, debido a su ética y propensión capitalista (como si en el mundo católico no hubiera y el mundo protestante fuera un conglomerado uniforme). Se trataba de una asunción incorrecta,

ética motor del capitalismo, cuando en realidad fue justo al revés (el capitalismo, de antecedente mediterráneo católico, favoreció la eclosión del protestantismo). Hasta el siglo XIX, hay significativos casos de éxito capitalista en países católicos (v.g. en Europa: Bélgica, Francia, Nápoles, etc.; en América: Maryland, Cuba o Puerto Rico). Resulta que, en la práctica, es el capitalismo el que favorece el desarrollo del protestantismo, al promover la libertad religiosa, la separación Iglesia-Estado y la competitividad del mercado espiritual, dando impulso nuevas fundaciones²⁰.

- b) Error comunitario: tesis socialista, que se autoatribuye la defensa y mejor gestión de lo colectivo²¹ (basándose en una supuesta superioridad moral y de eficiencia), aunque tal planteamiento ya refutado por quienes sí visitaron las experiencias colonizadoras del Oeste americano²². Resulta que hasta mediados del siglo XIX en EE.UU., el anarquismo y comunismo recibido fue de corte religioso (con frater-

pues la Alemania de entonces tenía diversos desarrollos según el tipo de protestantismo dominante, mientras que la Bélgica novecentista era mayoritariamente católica (aún hoy, sigue siéndolo un 57% de la población) y figuraba entre los países más pujantes (*mutatis mutandis*, podría decirse de Francia, o del próspero Reino de Nápoles —antes de su destrucción por la unificación italiana—). Además, en lo tocante a EE.UU., al ser el resultado de un mestizaje, el catolicismo y el judaísmo tenían una fuerte presencia en las colonias originales (v.g. Rhode Island, Maryland) y en los Estados anexionados (v.g. California, Texas, Florida). Más aún, las colonias calvinistas y luteranas, por su herencia pobrista, tuvieron un mal desempeño económico, hasta que se adaptaron al capitalismo. Asimismo, resulta falso afirmar que la “ética del trabajo” sea algo exclusivo del protestantismo o que se haya originado con este, más bien fue al contrario (vid. referencias). Gracias al capitalismo pudieron florecer las sectas protestantes, adaptándose a la libertad y competencia (tal como reconoce la *Primera enmienda de la Constitución de EE.UU. en 1791*: sin religión oficial y libre ejercicio). Defensores: Mas Weber. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Tübingen: Mohr, 1905). Richard Tawney. *Religion and the Rise of Capitalism* (London: J. Murray, 1926). Amintori Fanfani. *Catholicism, protestantism, and capitalism* (Norfolk: IHS Press, 2003). Refutadores: Oliver Cox. *Capitalism as a system...* Antonio Sánchez-Bayón. “Freedom of religion at large in American Common Law”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, v.13, n.37 (2014): 35-72. EID: 2-s2.0-84893552007, 2014. Francisco Gil. *Max Weber y la guerra académica de los cien años* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2015).

²⁰ Vid. nota previa.

²¹ Exponentes del socialismo estadounidense, como John H. Noyes, *History of American Socialism* (Wallingford: Wallingford Community, 1870). Morris Hillquit. *History of Socialism in the United States* (New York: Funk & Wagnalls Co., 1903).

²² Realizaron trabajo de campo, visitando en varias ocasiones las comunidades (publicándolo en periódicos y libros, además de dar charlas): Charles Nordhoff. *The communistic societies of the United States*. New York: Dover Publications, 1875. William A. Hinds.

nidades y empresas familiares, además de sociedades comunitarias, mutuas y cooperativas)²³, siendo luego filosófico (con mutualismo)²⁴, y finalmente de índole ideológica (sindicalista primero y socialista después). Tal ocultamiento e inversión cronológica y de sentido, nuevamente puede ser analizado con herramientas de EAE y NEI, como los velos y conceptos comadreja y polilogistas²⁵. Dichos recursos de alteración fueron empleados por socialistas fabianos, como la generación de historiadores progresistas (v.g. los Beard, Schlesinger Sr., Jensen), mantenida por la generación de escépticos (v.g. 1º cohorte: Hofstadter, Wright Mills, Lipset, Jensen, et al.; 2º cohorte: Kelley —y sus discípulos en el extranjero—, Higham, Schlesinger Jr. —amigo de Galbraith—, etc.) y hoy, en parte, también por historiadores culturales identitarios (de Takaki o Zinn a Beckert o Desan, junto con grupos tipo Modernidad/Colonialidad)²⁶.

- c) Error utópico: Marx y Engels tratan la variante del socialismo utópico en el cap. 3 de su *Manifiesto comunista*²⁷, rechazándolo por ser anti-científico. No obstante, gracias a la reinterpretación posterior de socialistas fabianos (vid. error comunitario), se ha extendido la idea de la utopía benevolente socialista (conectándose con las tesis de Rousseau). Tal construcción de la utopía socialista, frente al capitalis-

American Communities (Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1878). - *American Communities and Co-operative colonies* (Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1908).

²³ Murray Rothbard. *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1995). Aston P. Stokes. *Church and State in the United States* (3 vols. New York: Harper & Bro., 1950).

²⁴ Via trascendentalismo, humanitarismo, etc., destacando el movimiento integrador *American Individualist Anarchism*-AIA o anarquismo individualista estadounidense. Estuvo presente en empresas coloniales y comprende nombre como: Warren (mutualista, con seguidores como Andrews —abolucionista- y Tucker -libre-cambista), Rev. Emerson y Thoreau (trascendentalistas), Rev. Greene (unitarista, mutalista y defensor de *free-banking* o escuela de banca libre), Spooner (iusnaturalista), Heywood (abolucionista), Walker (filósofo del egoísmo) y otros tantos, tipo Lazarus, Robinson, Labadie, Byington, etc. Charles Madison. "Anarchism in the United States". *Journal of the History of Ideas*, v.6, n.1 (1945): 46-66, 1945. James Martin. *Men against the State. The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908* (Chicago: Adrian Allen Associates, 1953). Wendy McElroy. "The culture of individualist Anarchism in Late 19th Century America". *Journal of Libertarian Studies*, v.5, n.3 (1981): 291-304.

²⁵ Friedrich von Hayek. *The sensory order... - The Fatal Conceit...* Ludwig von Mises. *Theory and History...*

²⁶ Vid. nota 11.

²⁷ Karl Marx; F. Engels. *Manifiesto of the Communist Party* (London: Moore, 1848).

mo, ya fue desmontada por historiadores económicos como Hartwell, James, Thomas o Rothbard²⁸. Una vez más se está ante conceptos comadreja y polilogismos, procurándose ocultar que el origen de las utopías en EE.UU. es religioso²⁹. En realidad, las utopías socialistas tuvieron una esperanza de vida promedio inferior a los tres años, frente a las varias generaciones de las religiosas, que sí aportaban experimentos de nuevos modelos sociales.

- d) Error tecnológico: también arrancó con la generación de historiadores progresistas³⁰, con tesis socioeconómicas sobre las fuerzas productivas como motor histórico. Este planteamiento fue fusionado por los escépticos con el factor tecnológico³¹ y retomado por los *MIT boys*. En lo tocante al error tecnológico de impulso estatal (con recientes *revivals*)³², ya fue refutado por neoinstitucionalistas como Fogel³³, minimizándose el papel del tren en el desarrollo del país (estimándose en una aportación tardía de 2% del PIB y vía concesiones privadas, v.g. *Mohawk & Hudson Railroad, Saratoga & Schenectady Railroad*). En cambio, sí fue clave para los colonos del Oeste, la producción privada de caravanas, como la *carreta Conestoga* (fabricada en Pensilvania)³⁴. La Cliometría (desde el neoinstitucionalismo y adelantando ya la Economía Cultural-EC), sí se consideró clave el papel

²⁸ R. Max Hartwell. *The Industrial Revolution and Economic Growth* (London: Routledge, 1971). R. Max Hartwell, John James, Mark Thomas. *Capitalism in context* (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Murray Rothbard. *An Austrian Perspective...*

²⁹ Eran comunidades de proyecto de vida compartido y apoyo mutuo, fundadas como alternativa al modelo socioeconómico oficial estatal. Recuérdese que las primeras comunidades del Oeste venían perseguidas por Estados europeos o colonias atlánticas calvinistas, puritanas o luteranas (aún no adaptadas al Nuevo Mundo, vid. error protestante).

³⁰ Charles Beard. *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (New York: Macmillan, 1913). Charles Beard; M. Beard. *History of the United States* (2 vols. New York: Macmillan, 1921).

³¹ Richard Hofstadter; K. Olson. *Reseña de la Historia de los Estados Unidos* (trad. Washington: Agency of International Communication, 1986). Seymour Lipset. *American exceptionalism* (New York: W.W. Norton, 1996).

³² Marian Mazzucato. *The entrepreneurial state: debunking public vs. private myths in risk and innovation* (London: Anthem Press, 2013). - *Mission Economy: A Moonshot Guide to Changing Capitalism* (London: Allen Lane-Penguin, 2021).

³³ Robert Fogel. *Railroads...*

³⁴ John Omwake. *The Conestoga six-hourse bell team and Eastern Pennsylvania* (Cincinnati: John Omwake Publisher, 1930). George Shumway. *Conestoga Wagon, 1750-1850* (York: George Shumway Publisher, 1964).

- del factor religioso (con sus despertares y revitalizaciones religiosas) en el crecimiento y desarrollo de EE.UU.³⁵
- e) Error macroeconómico: consiste en creer que el modelo de crecimiento y desarrollo económico de EE.UU. ha sido único y constante desde el siglo XIX. Se ha dado por sentado un capitalismo industrial de implantación generalizada y dominante (máxime tras la Guerra Civil, con la imposición del modelo norteamericano industrial WASP a todo el país, vid. error protestante). En realidad, en el siglo XIX, hubo simultáneamente otros sistemas económicos (como el capitalismo comercial de las empresas coloniales del Oeste o el mercantilismo de las plantaciones sureñas —que no desapareció de inmediato-). El capitalismo industrial solo empezó a extenderse de manera masiva a raíz de la Segunda revolución industrial, tecnológica y energética de la década de 1880 (tras el periodo de Reconstrucción y la Larga recesión). Luego, en esta revisión del modelo macroeconómico estadounidense, se busca recuperar el llamado *Alt-cap/Altcap* o capitalismo alternativo³⁶, así como *Ancap* o anarco-capitalista³⁷, atendándose a los aportes del capitalismo comercial intermedio de las empresas privadas colonizadoras (constituidas bajo novedosas fórmulas, v.g. sociedades comunitarias, cooperativas, mutualidades), que gracias a su excedente de víveres, herramientas y utensilios (*staple approach* de EI y EC), se pudo asegurar el avance en la conexión de sendas costas del país, además de favorecer el despegue del capitalismo industrial en el Noreste.

1.2. Aportes heterodoxos para el estudio

Para descubrir las experiencias *Altcap* y *Ancap*, además de sistematizar sus tipos de empresas colonizadoras y poder analizar su nivel de eficiencia y sostenibilidad, se han combinado los siguientes aportes heterodoxos (por ser *mainline* —*criticals* o contestarios, vid. figura 1)³⁸:

³⁵ Robert Fogel. *The Fourth Great Awakening...* Robert Fogel; S. Engerman. *Time on the cross...*

³⁶ El capitalismo comercial del Oeste (con un sector primario más productivo y un sector secundario diversificado), diferente a los vestigios mercantilistas e incipientes de capitalismo industrial de la costa Este.

³⁷ Anarco-capitalista, por tratarse de agencias privadas auto-organizadas.

³⁸ Peter Boettke, S. Haeffele-Balch y V. Storr. *Mainline Economics...*

- a) Escuela Austriaca de Economía (EAE): epistemológicamente, se atiende al teorema de Mises sobre la imposibilidad económica del socialismo³⁹, revisado por Hayek⁴⁰, extendido luego a cualquier intervencionismo coactivo centralizado y represor de la libertad, según Hoppe y Huerta de Soto⁴¹. Dicho teorema se completa con los de Buchanan-Tullock (vid. supra). Otra idea clave es la tesis de Hayek sobre el orden espontáneo (desarrollando la *mano invisible* de Smith)⁴², a favor de las instituciones sociales evolutivas⁴³. En cuanto al método, EAE ofrece diversos recursos desde sus inicios, con su *methodenstreit* o disputa por el método (con técnicas propias de ciencias sociales, como el método analítico-compositivo, y no tanto de ciencias naturales e ingenierías)⁴⁴. También se adentra en el estudio de caso, semblanzas y método biográfico, con las aportaciones de Grice-Hutchinson⁴⁵.
- b) Anarco-capitalismo (*Ancap*): como antecedentes decimonónicos, este estudio presta atención a los aportes de AIA (vid. error comunitario),

³⁹ Ludwig von Mises. *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus* (Jena: Gustav Fischer Verlag, 1922). - *Kritik des Interventionismus* (Jena: Gustav Fischer Verlag, 1929). - *Grundprobleme der Nationalökonomie: Untersuchungen über Verfahren, Aufgaben und Inhalt der Wirtschafts- und Gesellschaftslehre* (Jena: Gustav Fischer Verlag, 1933). - *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War* (New Haven: Yale University Press, 1944).

⁴⁰ Friedrich von Hayek. *The Road to Serfdom* (London: George Routledge & Sons, 1944). - *The Fatal Conceit...*

⁴¹ Hans-Hermann Hoppe. *A theory of socialism and capitalism* (Boston: Kluwer, 1989). Jesús Huerta de Soto. *Socialismo, cálculo económico y función empresarial* (Madrid: Unión Editorial, 1992).

⁴² Adam Smith. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (London: Strahan & Cadell, 1776).

⁴³ Friedrich von Hayek. *Individualism and Economic Order* (Princeton: Princeton University, 1946). - *The sensory order...* - *The counter-revolution of science...*

⁴⁴ Carl Menger. *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Oekonomie Insbesondere* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1883). Ludwig von Mises. *Human Action: A Treatise on Economics* (New Haven: Yale Univ. Press, 1949). Hans-Hermann Hoppe. *Economic science and the Austrian method* (Auburn: Mises Institute, 1995). Jesús Huerta de Soto. *La escuela austriaca: mercado y creatividad empresarial* (Madrid: Ed. Síntesis, 2000).

⁴⁵ Son muchos los trabajos, pero se atiende aquí a dos, por el estudio de vidas en granjas, vid. Marjorie Grice-Hutchinson. *Malaga Farm* (London: Hollis and Carter, 1956). - *Children of the Vega: Growing up on a farm in Spain* (Exeter: Wheaton, 1963).

con lecturas complementarias al respecto de EAE y *Public choice*⁴⁶. Esta revisión atiende al axioma de Rothbard (sobre la propiedad y la libre empresa como claves del desarrollo) y al principio *homestead* o de la granja (apropiación de la tierra vía trabajo, consolidándose así el derecho de propiedad, y resolviéndose las disputas vía *claim clubs*)⁴⁷. Históricamente, se explica así (gracias a la descentralización y separación de poderes) el tránsito de las pequeñas colonias de Nueva Inglaterra a las grandes de las Provincias medias y los territorios del Oeste⁴⁸, además del paso de *mainline churches* o iglesias jerárquicas (próximas al poder establecido) a las *evangelical churches* o iglesias evangélicas (de corte comunitario de base y descentralizado). Metodológicamente, esta revisión observa las reglas de la investigación libre (según el enfoque anarquista, *es mejor encontrar que confirmar*)⁴⁹.

- c) Enfoque institucionalista (EI): esta revisión se centra en dos corrientes de institucionalismo estadounidense, siendo una la decimonónica o tradicional (de corte histórico-sociológico y pragmático), y la otra, la neo-institucional del siglo XX (sobre la calidad de las instituciones y su influjo social, vid. punto siguiente). La corriente tradicional partía de *American School* o escuela estadounidense (también llamada *American system* o sistema nacional), con referentes tales como

⁴⁶ De EAE procede la actual corriente *Ancap* de la Escuela de Alabama, relacionada con la Escuela de George Mason, que a su vez tiende puentes con *Public Choice* de la Escuela de Virginia. Como obras de conexión, cabe citar Terry Anderson, P.J. Hill. "American Experiment in Anarcho-Capitalism: The Not So Wild, Wild West." *Journal of Libertarian Studies*, v.3, n.1 (1979): 9-29. Laurence Veysey. *The communal experience: Anarchist and mystical counter-cultures in America* (New York: Harper & Row, 1973). Gordon Tullock. *Explorations in the Theory of Anarchy* (Blacksburg: Center for the Study of Public Choice, 1972). - *Further Explorations in the Theory of Anarchy* (Blacksburg: Center for the Study of Public Choice, 1974). Eugene Hollon, *Frontier Violence: Another Look* (New York: Oxford University Press, 1974).

⁴⁷ Murray Rothbard. *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto* (New York: Macmillan, 1973). Benjamin Shambaugh. *Frontier Land Clubs or Claim Associations* (Washington: GPO, 1901). Hubert Moeller. "Frontier Land Claim Associations," *The Des Moines Register*, December 3, 1934.

⁴⁸ Murray Rothbard. *Conceived in Liberty...* Antonio Sánchez-Bayón. "Freedom of religion..." - "Estudio de la idiosincrasia estadounidense..."

⁴⁹ Paul Feyerabend. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: Verso, 1975). Antonio Escototado. *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad* (Madrid: Espasa, 2008-16).

A. Hamilton (asesor de Washington) y H. Carey (asesor de Lincoln). Ofrecía una economía más comprensiva que cuantitativa (a diferencias de los neoclásicos monetaristas coetáneos, v.g. Clark, Fisher), contando con exponentes muy populares en su tiempo, como Veblen (alumno de Pierce, un gran pragmático, y del Rev. Sumner, inspirador de la economía evolucionista, quien además impulsó los estudios de *Economía, Sociología y Church-State Studies* en Chicago), Hamilton (del movimiento jurídico-sociológico *American Legal realism*), Commons (reformador social georgista) o Dewey (otro gran pragmático). En su segunda generación destacan Mitchell o Ayres (discípulos de Veblen y Dewey). En la tercera, para este estudio ha sido clave la aportación intelectual de Rostow, revitalizando los postulados de *American School*. A esta corriente son vinculados autores (semi-institucionalistas) como Schumpeter o Galbraith. Como se ha adelantado, de EI se han usado aportaciones como el modelo de modernización y las fases de crecimiento y desarrollo de Rostow⁵⁰, y la crítica del atraso económico de Gerschenkron⁵¹. También se han considerado otros planteamientos interdisciplinarios próximos a EC y muy presentes en *Religion & Economics* (vid. supra): *American awakenings and revivals*, *American exceptionalism*, *melting pot*, *stapple approach*, etc.

- d) Enfoque neo-institucionalista (NEI): desde *Law & Economics* es importante el teorema de Coase sobre la empresa y el coste transaccional (viéndose en las nuevas formas societarias para las empresas colonizadoras)⁵². La elección pública ofrece una serie de teoremas de Buchanan-Tullock sobre el intervencionismo (reforzando el teorema de Mises), que significa el fin del romanticismo político y la idea de un Estado paternalista, porque hay muchos juegos de poder en las decisiones, con efectos correlacionados, como buscadores de rentas, clientelismo, capitalismo de amigos, agenda inconclusa e inclusiva,

⁵⁰ Walt Whitman Rostow. "The Stages of Economic Growth". *Economic History Review*, v.12, n.1 (1959): 1-16. - *The Stages of Economic Growth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960). - *Politics and the Stages of Growth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).

⁵¹ Alexander Gerschenkron. *Economic backwardness in historical perspective* (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

⁵² Ronald Coase. "The nature of the firm". *Economica*, v.4, n.16 (1937): 386-405. - "The problem of social cost". *Journal of Law and Economics*, v.3, n.1 (1960): 1-44

etc.⁵³ La Economía Constitucional trae el teorema de Buchanan sobre la relevancia de las reglas (tanto por parte estatal con las *Land Acts*, como por los experimentos *Ancap* con sus estatutos)⁵⁴. Combinando los anteriores enfoques en materia de *R&E*, es clave la labor impulsora de Tollison et al⁵⁵. La Cliometría ofrece observaciones empíricas de contraste en el proceso colonizador, disminuyendo el peso real de las contribuciones estatales y de su tecnología, frente a la relevancia de factores culturales y la iniciativa privada para el desarrollo de EE.UU. en el siglo XIX.⁵⁶ Actualmente, ha habido un *revival* de NEI, con Premios Nobel en Economía, como Ostrom y Williamson, y autores candidatos como Acemoglu y Robinson⁵⁷.

Los enfoques económicos heterodoxos seleccionados, son complementarios entre sí (al considerar la economía como un proceso de creatividad y libertad, donde interactúan individuos e instituciones): a) EAE ofrece una economía positiva, basada en principios y método deductivo⁵⁸; b) *Ancap* ofrece una economía normativa, centrada en la realización de sus principios⁵⁹; c) EI ofrece una economía positiva, basada en la combinación de principios y experiencias, además de recurrir a métodos deductivos e inductivos (lo que permite hablar de reglas generales y expresiones coyunturales o idiosincrásicas); d) NEI recoge el acervo de los anteriores, además de acercar plantea-

⁵³ James Buchanan; Gordon Tullock. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962).

⁵⁴ Geoffrey Brennan; James Buchanan. *The reason of rules. Constitutional Political Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). James Buchanan. *Constitutional Economics* (London: Mac-Millan, 1987). "The Domain of Constitutional Economics". *Constitutional Political Economy*, v.1, n.1 (1990): 1-18.

⁵⁵ Robert Ekelund, Robert Hébert, Robert Tollison. "An economic model of the Medieval Church". *Journal of Law, Economics, and Organization*, v.5, n.2 (1989): 307-31. - *The Marketplace of Christianity* (Cambridge: MIT Press, 2006).

⁵⁶ Robert Fogel. *Railroads...* Robert Fogel. *The Fourth Great Awakening...* Robert Fogel; S. Engerman. *Time on the cross...*

⁵⁷ Daron Acemoglu, James Robinson. *Why nations fail: The origins of Power, Prosperity and Poverty* (New York: Crown Publishers, 2012). - *The narrow corridor* (New York: Penguin Press, 2019).

⁵⁸ Carl Menger. *Untersuchungen...* Ludwig von Mises. *Human Action...* Jesús Huerta de Soto. *La escuela austriaca...*

⁵⁹ Murray Rothbard. *Man, Economy, and State: A treatise on economic principles* (New York: Van Nostrand, 1962). - *For a New Liberty...* Hans-Hermann Hoppe. *The Economics and Ethics of Private Property* (Boston: Kluwer, 1993).

mientos con la corriente *mainstream*; incluye los principales desarrollos disciplinarios dentro de NEP (reconvirtiendo lo normativo en positivo): *Law & Economics*⁶⁰, *Public choice* (Buchanan & Tullock, 1962), *Constitutional Economics*⁶¹, enfoque Posibilista⁶², etc.

Otros argumentos a favor del empleo de los enfoques heterodoxos son: a) su condición coetánea con el objeto de estudio (como *main-line* del siglo XIX, vid. figura 1: a diferencia del enfoque de síntesis neoclásico, que dista más de un siglo y medio de diferencia), por lo que se evitan así errores anacrónicos complementarios; b) su recurso combinado por la disciplina *Religion & Economics*-R&E (desde la década de 1970, en el marco de *Economía cultural*-EC).

Estos conjuntos de herramientas se incorporaron a R&E⁶³, junto con otros de EC, como factor religioso y frontera (con sus ciclos de despertares y revitalizaciones), denominalismo, *social gospel*, *American covenant Theology*,

⁶⁰ Ronald Coase. “The nature of the firm... – “The problem of social... Richard Posner. *Economic Analysis of Law* (Boston: Little Brown, 1973). - “Utilitarianism, Economics and Legal Theory”, *Journal of Legal Studies*, n.8 (1979): 103-140.

⁶¹ Geoffrey Brennan; James Buchanan. *The reason of rules...* James Buchanan. *Constitutional Economics...* -“The Domain of Constitutional Economics... También, Friedrich von Hayek. *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960). - *Law, Legislation, and Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973).

⁶² Albert Hirschman. *Exit, voice, and loyalty: Responses to decline in firms, organizations, and States* (Cambridge: Harvard University Press, 1970). - “Exit, Voice, and the Fate of the German Democratic Republic: An Essay in Conceptual History”. *World Politics*, v.45,n.2(1993): 173-202.

⁶³ Disciplina emancipada de *Church-State Studies* (Aston P. Stokes. *Church and State...*) en los años 70 y dividida con las guerras culturales (Antonio Sánchez-Bayón. “American identity crisis...): a) línea de consenso, con estudios en relaciones ecuménicas, denominalismo y competencia, etc.; b) línea crítica-contestataria, con atención a los problemas de las minorías y la discriminación, la desigualdad, etc. A partir de la globalización, hubo un renacimiento de la disciplina, con el rótulo *Economics of Religion* (cód. JEL Z12 y promovida por el enfoque de la Economía Cultural). Cuenta con varios *think-thanks*, destacando el *Instituto para el Estudio de Religión, Economía y Sociedad* en Univ. Chapman, bajo la dirección del Prof. Iannaccone (Laurence Iannaccone. “Introduction to the Economics of Religion”. *Journal of Economic Literature*, v.36,n.3 (1998): 1465-95), en colaboración con la *Asociación para el Estudio de Religión, Economía y Cultura* en Univ. Estatal de Pensilvania, junto con la Fundación J. Templeton y la Fundación de Ciencia Nacional, etc.; también hay multitud de programas y líneas de investigación interdisciplinares sobre la materia en universidades del *Ivy League* (v.g. Harvard: Robert Barro, Rachel McCleary. “Religion and Economic Growth across Countries”. *American Sociological Review*, v.68,n.5 (2003): 760-781. DOI:10.2307/1519761. - “Religion and Economy”. *Journal of Economic Perspectives*, v.20,n.2 (2006): 49-72). Actualmente, hay una recuperación del nombre original, con iniciativas como *Religion & Economics Collection*

staple approach, método de entrada de utopías: arcadianismo, anarquismo, milenarismo, programas de reforma moral, etc.

Esta revisión se ha basado en un contraste de fuentes primarias entre sí y con secundarias. Entre las fuentes primarias, cabe destacar: las epístolas de los Owen (entre padre e hijo y con Rapp, digitalizado por la *Sociedad Histórica de Indiana*, más las cartas a los periódicos, compilado y editado por E. Wilson), con Cabot y Smith (digitalizado por el *Instituto Internacional de Historia Social*); las publicaciones de viajeros de utopías *in situ* como Noyes, Nordhoff, Hind o Hillquit⁶⁴; contrastándose todo ello con los datos del Censo de EE.UU.⁶⁵ Como fuentes secundarias, además de las revisiones sobre las utopías decimonónicas, también se han consultado sus desarrollos ulteriores⁶⁶, más una multitud de obras enciclopédicas y documentales sobre la vida socio-religiosa en EE.UU.⁶⁷ (para dotar de mayor contexto cultural y fundamento al análisis institucional).

en *The Quarterly Journal of Economics*, apoyado por las universidades de Harvard y Oxford, más medio centenar de revistas especializadas bien indexadas (vid. figura 2).

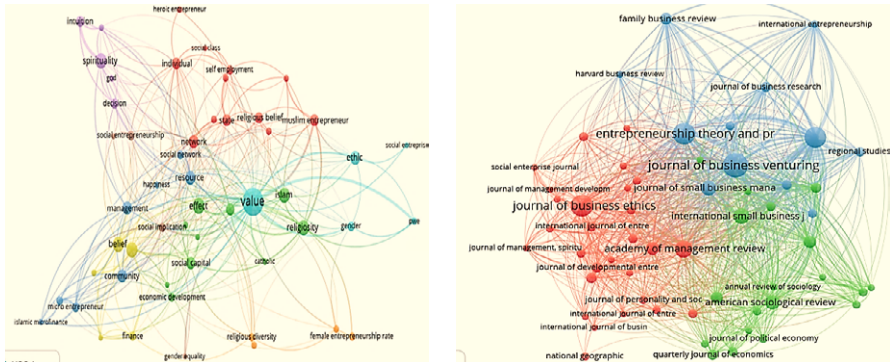
⁶⁴ John H. Noyes, *History of American Socialism...* Charles Nordhoff. *The communist societies...* William A. Hinds. *American Communities...* Morris Hillquit. *History of Socialism...*

⁶⁵ US Bureau of the Census. *Religious bodies* (Washington : U.S. G.P.O., 1906).

⁶⁶ Ernest Wooster. *Communities of the Past and Present* (Newllano: Llano Colonist, 1924). Alice Tyler. *Freedom's ferment. Phases of American Social History to 1860* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1944). Arthur Bestor. *Backwoods utopias; the sectarian and Owenite phases of communitarian socialism in America, 1663-1829* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1950). Daniel Cohen. *Not of the world; a history of the commune in America* (Chicago: Follett, 1973). Glenn Igleheart. *Church members and nontraditional religious groups* (Nashville: Broadman Press, 1985). Peyton Richter. *Utopias: social ideals and communal experiments* (Boston: Holbrook Press, 1971). Gairdner Moment; Otto Kraushaar. *Utopias, the American experience* (Metuchen: Scarecrow Press, 1980). Robert Fogarty. *All things new: American communes and utopian movements, 1860-1914* (Chicago: University of Chicago, 1990). - *Dictionary of American communal and utopian history* (Westport: Greenwood Press, 1980). Brian Berry. *America's utopian experiments: communal havens from long-wave crises* (Hanover: Dartmouth College, 1992). Donald Pitzer. *America's communal utopias* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997). William Kephart. *Extraordinary groups: an examination of unconventional lifestyles* (New York: St. Martin's Press, 1998). William Smith. *Families and communes: an examination of nontraditional lifestyles* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1999). John Friesen; Virginia Friesen. *The Palgrave Companion to North American Utopias* (New York: Palgrave Macmillan, 2004). John Curl. *For All the People: Uncovering the Hidden History of Cooperation, Cooperative Movements, and Communalism in America* (Chicago: PM Press, 2012).

⁶⁷ Charles Lippy; Peter Williams. *Encyclopedia of the American religious experience. Studies of traditions and movements* (2 vols. New York: Charles Scribner's Sons., 1988).

Figura 2: Bibliometría de R&E (temáticas y revistas)



Fuente: elaboración propia basado en Block et al.⁶⁸

2. Sistematización: estudio comparado de casos

El criterio de demarcación fijado, para seleccionar qué casos atender (y su saturación: cuando incluir algún supuesto más carece de utilidad marginal), responde a las siguientes coordenadas: a) espacial: los territorios del Oeste de EE.UU. (de Pensilvania a Illinois, abiertos sólo a personas libres, sin deudas, con ahorros y talento para la colonización); b) temporal: siglo XIX, con la extinción de *Northwest Territory* (1787-1799) y el reconocimiento de los nuevos Estados del Oeste (desde 1803), coincidiendo con el tránsito de la Primera a la Segunda revolución industrial en EE.UU. (o sea las etapas de despegue y

Frank Mead. *Handbook of Denominations in the United States* (Nashville: Abingdon Press, 1985). Gordon Melton. *The Encyclopedia of American Religions* (Detroit: Gale Research Inc., 1989). Albert Menendez. *Church-State Relations: an annotated bibliography* (New York: Garland, 1976). - *Religious conflict in America: a Bibliography* (Garland: New York, 1985). John Noonan; Edward Gafney. *Religious Freedom. History, cases, and other materials on the interaction of religion and Government* (New York: Foundation Press, 2001). Paul Olson; Laura Djupe. *Encyclopedia of American religion and politics* (New York: Facts on File Library of American History, 2003). Edward Queen. *The encyclopedia of American Religious History* (2 vols. New York: Facts on File Library of American History, 1996). James Ward Smith; Leland Jamison. *Religion in American Life* (IV vols. Princeton: Princeton University Press, 1961).

⁶⁸ Jörk Block, C. Fisch, F. Rehan. "Religion and entrepreneurship: a map of the field and bibliometric analysis". *Management Review Quarterly*, 70 (2020): 591-627. Antonio Sánchez-Bayón; Estrella Trincado; Jesús Valero. "Religión y Economía en la vertebración de EE.UU.". *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, v. 38 (2022): 639-703.

madurez según Rostow, vid. supra), además de contemporizar con el Segundo despertar religioso, las *(Farm)Land Acts* y los *claim clubs*, favoreciéndose así el proceso colonizador del interior del país; c) material: focalizándose en los novedosos tipos empresariales, como son las sociedades comunitarias y cooperativas (en forma de granjas y talleres con recursos compartidos y cobertura mutualista), hasta su reconversión en compañías contemporáneas trans-estatales con la Segunda revolución industrial. En cuanto a la hipótesis principal de trabajo: se pretende probar la existencia, sistematización y comparación de experiencias *Altcap* y *Ancap* (de iniciativa privada y voluntaria, aportando al excedente desde el Oeste); también se pretende evaluar qué tipo de empresa resultó más eficiente y sostenible. En definitiva, los casos se exponen de manera cronológica y por conjuntos (de las sectas pioneras a las ulteriores utopías ideológicas, con sus experiencias más idiosincrásicas).

Figura 3: Sistema colonizador del Oeste americano por empresas



Fuente: elaboración propia basada en fuentes primarias.

2.1. Empresas religiosas: sectas disidentes, perfeccionistas y milenaristas

El foco de emprendimiento colonizador arranca con el ya citado *Holy Experiment* de Pensilvania (al respetar las confesiones ya establecidas allí y

abrirse a la recepción de otras)⁶⁹, donde los cuáqueros (o *Sociedad religiosa de Amigos*) habían obtenido una de las mayores extensiones de terreno: bien por compensación real, bien por adquisición propia. Los Penn eran los mayores terratenientes privados, con más de 45.000 millas cuadradas. Para asegurar su conservación y expansión territorial⁷⁰, además de contar con su propia laboriosidad, iniciaron el mayor proyecto emprendedor de su época, como alternativa al mercantilismo de entonces. En seis meses tenían parcelados más de 300.000 acres para empezar la experiencia. Frente a las empresas oligopolistas de concesión real y con contratos de servidumbre (como hicieran *London Company* o *Plymouth Company*, y otras posteriores), la naviera cuáquera buscó gente libre, ahorradora y laboriosa, que pudiera pagar un precio simbólico para el viaje y la adquisición de terreno, comprometiéndose además al establecimiento de una granja y/o taller productivo, que favoreciera su sostenibilidad y el crecimiento regional. Se entiende así que los primeros en llegar fueran los integrantes de las nuevas sectas protestantes, inspiradas por el Segundo gran despertar religioso y perseguidas en Europa (vid. figura 2).

a) Tradicionales trasplantadas

Entre las primeras religiones trasplantadas figuran los propios cuáqueros, que bien pueden ser considerados proto-anarquistas, al rechazar dogmas y jerarquías, además de resistirse al sometimiento al poder civil (motivo por el que fueron perseguidos en Gran Bretaña). Aunque el *Holy Experiment* o sagrado experimento arrancó en 1682 con *Pennsylvania Frame of Government*, en cambio, su despertar y expansión hacia el Oeste no comenzó hasta la extinción de *Nortwest Territories* y el cese de las reivindicaciones de Connecticut (la cesión de 1800), consolidándose así la forma actual de Pensilvania y empezándose el reconocimiento de los Estados del Oeste (v.g. Ohio en 1803, Indiana en 1816, Illinois en 1818).

⁶⁹ Aston P. Stokes. *Church and State...* Bronner, Edwin. *William Penn's "Holy Experiment"* (New York: Temple University Publications, 1962).

⁷⁰ Conforme a la regulación de entonces, la propiedad podía ser revertida en caso de no ser productiva. A tal amenaza, había que añadir también las reclamaciones de Connecticut (sobre *Western Reserve* y más allá) y las disputas con los británicos (quienes seguían viendo con recelo a los cuáqueros). Todo ello, junto con el espíritu laborioso y emprendedor de los cuáqueros, animó el gran proyecto colonizador.

Además de sus exitosas granjas y talleres, dando paso a múltiples negocios con novedosas fórmulas societarias, sus corporaciones han continuado hasta la actualidad: la metalúrgica *Bethlehem Steel*, la financiera *Sandy Spring Bank*, la empresa de comunicación (telégrafos) y posterior financiera (giros) *Western Union*, la alimenticia *Quaker Oats*, etc.

A continuación, se presentan las experiencias de aquellas sectas que llegaron gracias a los cuáqueros:

- a) *Dunkers* (también llamados hermanos bautistas alemanes, registrados como *Iglesia de los hermanos*, con sociedades comunitarias): se alude así a los inmigrantes centroeuropeos de minorías religiosas como algunos anabaptistas, parte de los amish, así como disidentes del catolicismo, el luteranismo y el reformismo. Fundaron su primera granja comunitaria en Pensilvania, llamada la Comunidad o Claustro de Ephrata en 1732 (con edificios separados para mujeres y hombres). Fue registrada como corporación desde 1812 y actualmente declarada patrimonio cultural estatal. Siguió la Comunidad de Snowhill (1800), Antietam (1852) y otras tantas, y desde estas sociedades se irradiaron hacia el Oeste con éxito (incluso algunas comunidades se desplazaron al Sureste, con plantaciones cooperativas).
- b) *Shakers* (los saltadores o agitados, también llamados los cuáqueros temblorosos por sus ceremoniales, constituidos como *Sociedad unida de creyentes en la segunda venida de Cristo*): llegaron a Pensilvania en la década de 1780, casi sin recursos, pero dada su gran laboriosidad y austeridad, para comienzos del siglo XIX estaban listos para la colonización del Oeste. Resultaron los más igualitarios entre hombres y mujeres (con un papel proactivo de éstas), destacando la labor fundacional de comunidades de Jane Wardley, Madre Ann Lee o Madre Lucy Wright (quienes gestionaron orfanatos y centros de acogida de entonces). En el siglo XIX llegaron a ser cerca de 4.000 creyentes distribuidos en más de 20 comunidades principales (en forma de mutualidades y cooperativas), además de multitud de pequeñas empresas familiares. *New Lebanon*, *Sabbathday Lake* o *Shakertown*, fueron de las primeras y más importantes sociedades, permaneciendo algunas hasta hoy (aunque como sociedades culturales). Eran tremendamente laboriosos y grandes inventores de utensilios, pues consideraban que el trabajo les redimía y mejoraba como personas. Actualmente sus asentamientos también han sido declarados parte del patrimonio cultural estatal y/o reconvertidos en museos. Sus utensilios del hogar y herramientas, dada su sencillez,

elegancia y funcionalidad (conforme a su credo), siguen siendo muy valorados y subastados hoy a altos precios.

- c) *Rappitas* (llamados así por su fundador, Johann Georg Rapp, aunque el nombre oficial fue *Sociedad de Armonía*): se trata de una escisión del luteranismo (y perseguidos por ello), que llegó a EE.UU. en 1803, porque la naviera cuáquera se apiadó de ellos y prácticamente les becó el viaje dada su paupérrima situación. Trasladaron la sede de su sociedad a Pensilvania en 1805 (manteniéndose hasta 1905). Como grupo pietista guardaba muchas similitudes con los anteriormente mencionados, por lo que la convivencia fue sencilla. Este grupo, en dos años se recompuso, alcanzando los 400 miembros e iniciando así su especialidad profesional, como fue la fundación de ciudades-taller: *Harmony I* (en Pensilvania), *Harmony II* (en Indiana), *New Harmony* (también en Indiana y vendida a Owen, por 135.000 dólares —cuando le había costado el terreno ni 300 dólares—, para que intentara su experimento de socialismo utópico, vid. supra), *Economy* (en realidad *Old Economy Village*, en Pensilvania, característica por sus hornos y donde murió Rapp), etc.
- d) *Amanitas* (proviene del *Cantar de los Cantares* y significa mantenerse sinceros; su denominación oficial era la *Sociedad de Amana*): al igual que los rappitas, fueron muy perseguidos en Alemania, llegando a Pensilvania por la caridad de los cuáqueros, quienes no sólo les sufragaron el viaje, sino que les dieron casi veinte dólares para que pudieran iniciar su andadura. Su laboriosidad y ahorro resultó aún más sobresaliente que el ya alto de las otras sectas, pues siendo menos y habiendo venido en peores condiciones, en un par de décadas habían acumulado un patrimonio de casi un millón de dólares. Su proyecto ha continuado, sabiéndose adaptar al capitalismo industrial —cosa que no hicieron otras comunidades—, dando paso a *Amana Refrigeration Inc.*, de la que procede la multinacional de electrodomésticos Whirlpool.
- e) *Sociedad comunal religiosa* (conocidos por sus principales sociedades comunitarias: *auroritas* y *bethelianos*): su fundador fue un joven prusiano luterano, William Keil, que emigró a América, asentándose su familia en Pensilvania. Participó en el experimento de *New Harmony* (tanto con los rappitas como con Owen, hasta su disolución), pasando entonces a fundar sus propias sociedades comunitarias: Bethel (Missouri) y Aurora (Oregón). Su sociedad combinaba elementos luteranos, pietistas y metodistas, fusionados en la *regla de oro* (o reciprocidad): tratar a tu prójimo como deseas ser tratado. Keil fue conocido por su entusiasmo y por ser sanador. Falleció en 1873, disolviéndose la sociedad en 1883.

b) Sobrevenidas autóctonas

Se abordan aquí los experimentos de las nuevas sectas, las cuales, a raíz del Segundo gran despertar religioso⁷¹, van dejando de ser *mainline churches* o iglesias jerárquicas de origen europeo, para pasar a ser *evangelical churches* o iglesias comunitarias autóctonas, hasta llegar a expresiones muy singulares y casi fuera del cristianismo (al secularizarlo y transformarlo a su manera), como los mormones, los testigos de Jehová, los cristianos científicos, etc. En estos casos ya no se está ante movimientos pietistas, en los que prima la laboriosidad y el ahorro, como muestras de predestinación para la salvación, sino que se trata de grupos entusiastas, orientados hacia la comunidad y su solidaridad, con experimentos sociales muy llamativos para la época (v.g. matrimonios complejos o poligamia).

- a) *Cristianos perfeccionistas*: es una rama evangélica que parte del presbiterianismo de su fundador (Rev. Finney), combinándose con el metodismo (de moda con el Segundo gran despertar), buscando la santificación mediante una vida dedicada al amor. Destaca la figura ya citada de Noyes, considerado como proto-socialista utópico estadounidense. Influidor por Finney, estudia teología, volviéndose un predicador muy carismático. Su licencia fue revocada, al considerarse excesiva su autodeclaración como ser *perfecto y sin pecado* en 1834. Aun así, logró convencer a centenares de personas para que se unieran a su *Sociedad del amor libre* en sus diversas comunidades: a) Comunidad de Putney (Vermont, 1836), comienza como una escuela bíblica, pero dada la persecución de las autoridades (deteniendo varias veces a Noyes), finalmente ha de trasladarse a New York; b) Comunidad de Oneida (New York, 1848-1881), es la más importante y conocida de todas, volviéndose el epicentro para el resto de comunidades; c) Comunidades de Wallingford (Connecticut), Brooklyn (New York), Newark (New Jersey), Cambridge y Putney (Vermont), más la comunidad de las Cataratas del Niágara (en Ontario, Canadá), donde finalmente huyera Noyes para evitar más detenciones. Este experimento social comunitario llegó a tener unos trescientos miembros, que se mantuvieron gracias a industrias prósperas (v.g. producción de hilo de seda, trampas para animales, bolsos de cuero, sombreros de hoja de palma, cultivo de frutas y verduras y, sobre todo, platería).

⁷¹ Aston P. Stokes. *Church and State...* Antonio Sánchez-Bayón. "Freedom of religion at large in American..." - "Estudio de la idiosincrasia estadounidense..." Antonio Sánchez-Bayón; Estrella Trincado; Jesús Valero. "Religión y Economía en la vertebración de EE.UU.

- b) *Sociedad de Amigos Universales*: su fundador fue un cuáquero de Rhode Island, Jemima Wilkinson, quien afirmara haber sufrido una grave enfermedad en 1776, llegando a morir y resucitando como un evangélico sin género rebautizado como *Amigo Universal Público* (refiriéndose a sí mismo de manera no-binaria y vistiendo de manera andrógina). Aprovechando la Guerra de Independencia y con ayuda de sus hermanos, predicó el fin de los tiempos, reivindicó el fin de la esclavitud y defendió el libre albedrío. Logra tener un centenar de seguidores, fundando dos asentamientos: a) Gore —el/la amigo— (en New York, en 1790 y para 1792 cuenta con 25 familias y una granja); b) *Jerusalem* (también en New York y donde perdura el *Hogar del Amigo*, actualmente parte del patrimonio cultural estatal). El fundador falleció en 1819, pero sus comunidades se mantuvieron hasta la década de 1860.
- c) *Restauracionistas cristianos y testigos de Jehová*: los restauracionistas pretenden volver a los orígenes del cristianismo, y muchos de ellos, además, son milenaristas, defendiendo la transformación del mundo y la segunda venida. De entre los restauracionistas, surgió en Pensilvania el movimiento de estudiantes de la Biblia fundado en 1870 por Charles Taze Russell, quien fundara también la *Sociedad de Tratados de la Torre de Vigilancia de Zion/Sión* (Jerusalén). Se inició así un lucrativo negocio de distribución de literatura religiosa que, a la muerte de Russell, quedó escindido. Joseph Franklin Rutherford retuvo el control de la sociedad, refundándola en 1931 (para diferenciarla de otros grupos de estudio bíblico), pasando a denominarse testigos de Jehová. Actualmente cuenta con casi nueve millones de adherentes involucrados en la evangelización, y gracias a los donativos y la literatura religiosa, es una de las corporaciones más ricas de New York, facturando unos novecientos cincuenta millones de dólares al año.
- d) *Mormones* (oficialmente, *Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días*): se trata de una suerte de sincretismo, que une el cristianismo (de corte evangélico restauracionista) con otras religiones (incluso las religiones precolombinas y la hermética egipcia). Su denominación (mormón), procede de sus escrituras, el Libro de Mormón, quien fuera un profeta nefita y posterior ángel que se le apareció al fundador, Joseph Smith, para mostrarle el libro y que lo tradujera. Smith comenzó a predicar en la década de 1820 en New York, como un restauracionista más, y desde los años 30, ya como mormón. En

su misión de establecer el reino de Dios en la tierra, los mormones llevaron a cabo varias fundaciones:

- Intentos de asentamientos y expulsión con persecución (por recelos por su poligamia y otras prácticas que escandalizaban por entonces): Palmyra (New York), Kirtland (Ohio), New Jerusalem or City of Zion (Missouri).
- Compra de la ciudad de Commerce (Illinois), renombrándola como Nauvoo (hubo paz y prosperidad hasta que Smith fue apalizado por una turba en 1844). Durante ese periodo, los mormones tuvieron relación con los icaristas de Cabet, a quienes les vendieron la ciudad de Nauvoo, y con los fondos partieron para Utah (bajo la dirección de Brigham Young fundan Salt Lake City).

De entre todos los grupos presentados, cabe destacar corporaciones de origen religioso que se han mantenido hasta la fecha: a) el bautista Sr. Colgate y su empresa higiénico-sanitaria; b) los evangélicos y sus empresas como Pfaltzgraff (utensilios de cocina, manteniéndose hasta 2005) o Louisville (cerámica y adornos, igualmente vendida en 2007); c) los mormones y su hotelera Marriott, etc. Resultaron más eficientes y sostenibles aquellas confesiones que se abrieron al proselitismo y usaron su producción a modo *merchandising* o mercancía promocional (v.g. Pfaltzgraff y Louisville se hicieron muy populares por sus diseños navideños).

c) Empresas secularizantes: laboratorios sociales y comunas de intelectuales

Este apartado es harto complejo, pues hace referencia al conjunto de experiencias diversas nacidas de la teología política estadounidense y sus planteamientos secularizantes⁷². Se alude así a nuevas filosofías sociales, desde aquellas más populares, como unitarianismo y *American Civil Religion-ACR*, hasta aquellas más elitistas, tipo trascendentalismo y pragmatismo. Sus empresas coloniales fueron más efímeras, pues sus intelectuales impulsores estaban más preocupados por el desarrollo de sus laboratorios sociales (en materia de educación, cultura, hábitos sociales, etc.), que en la propia subsistencia y sostenibilidad del proyecto (encaja aquí el corolario de

⁷² Antonio Sánchez-Bayón. “Freedom of religion at large in American... - “Estudio de la idiosincrasia estadounidense...

Mises —con respecto a su teorema-, sobre la mentalidad anticapitalista de los intelectuales)⁷³. Entre este tipo de experiencias cabe destacar:

- a) *trascendentalistas*: se trata de una corriente de pensamiento autóctona (procedente del unitarianismo), que da lugar a comunas intelectuales, entre las que destacaron *Fruitlands* (fundada en Harvard en 1842 —durando 7 meses— por Lane y Alcott, quienes fueron incapaces de hacer productiva la granja, por dedicar más tiempo a las labores intelectuales), y *Brook Farm* (fundada cerca de Boston, entre 1844 y 47, por el ministro unitarianista Replay, con personajes de la época, como el novelista Hawthorne, resultando una experiencia precursora del fouriesismo, vid. supra).
- b) *pragmáticos y comunidades intencionales y fraternales*: propiamente estadounidenses, cuentan con experimentos sociales tales como *Social freedom community*, *Hopedale Community (Practical Christianity)*, *Skaneateles* y *Prairie Home Community (Society for Universal Inquiry)*, *Brotherhood of the new life*, *Colonies of Anaheim (California)-Vineland (New Jersey)-Silkville (Kansas)*. *New York Experiments*.

2.2. Experiencias ideológicas utópicas

a) Nacionalistas

Dos son las líneas de investigación sobre esta cuestión. De una parte, comprobar si la mayor parte de las comunidades evangélicas surgidas tras el Segundo gran despertar (desde 1790), al ser autóctonas, poseen cierto componente nacionalista estadounidense o patrio (frente a las *mainline churches*, que sí tienen un origen foráneo, respondiendo a líderes extranjeros, como el caso anglicano). De otra parte, otras comunidades inmigrantes con Iglesia de Estado u oficialismo conservan dicho vínculo con su metrópoli y de ahí la tendencia al aislamiento colonial, como fórmula para mantener sus tradiciones originales, tal como puede apreciarse en los casos de *Danish Socialist Colony* (en Kansas), *German Reformed Colonies* (en Texas), *Bishop Hill Colony* (de suecos en Illinois) o Am Olam (con comunidades agrícolas judías por todo el país —como adelanto de los *kibutz*). Otra línea sería la del *movimiento georgista* (por su inspirador, Henry George y su obra *Progreso y pobreza* de 1879), pero dadas sus relaciones con el socialismo, quizá pase al bloque mixto.

⁷³ Ludwig von Mises. *The Anti-Capitalistic Mentality* (New York: D Van Nostrand Co., 1956).

b) Socialistas

Son variadas las comunidades de inspiración socialista utópica en la segunda mitad del siglo XIX, siendo clasificadas sus experiencias como sigue:

a) *Icaristas*: denominación por la obra *Viaje a Icaria* (1839) del francés E. Cabet (con planteamientos igualitaristas), quien se trasladara a EE.UU. en 1848, ayudando a impulsar comunidades icaristas por buena parte del sur y la frontera de entonces, como las de Lousiana, Texas, Iowa, Missouri, California, etc. En el Oeste, destaca *Nauvoo* (en Illinois) por ser un proyecto relacionado con los mormones y subrogándose a los mismos (quienes, tras el linchamiento de Smith, deciden seguir a Young e inmigrar a Utah).

b) *Owenianos*: reciben su nombre de su inspirar, el paradójico industrial y socialista utópico R. Owen (fue el primero en generalizar el término “socialista” en 1827, para referirse a su proyecto de nueva sociedad con oportunidades para todos). Contó con el apoyo de Dale (Director de *Royal Bank of Scotland* —y su suegro—) y Bentham, para financiar el proyecto de *New Lanark* (una gran fábrica, con innovaciones sociales, como una guardería), pretendiendo repetirlo y extenderlo para toda una ciudad en *New Harmony* (Indiana). El proyecto fracasó por: no haber seleccionado a los obreros (contrató a casi un millar de trabajadores sin cualificación); haber dejado a cargo a su hijo (quien se rodeó de intelectuales sin experiencia práctica); las dificultades para conseguir más financiación (por la coyuntura de entonces), etc. El caso es que Owen perdió 4/5 partes de su fortuna, mientras que los cuatro periódicos de *New Harmony* (sufragados por él), le acusaban de especulador (por no haber arriesgado todo su patrimonio). Tal fue el despropósito, que ni visitando en persona las instalaciones de la ciudad taller, se pudo arreglar la situación. Rapp en sus memorias recordaba lo triste que se puso cuando regresó a New Harmony, para completar la transacción económica, y en menos de dos años, se había abandonado a su deterioro la ciudad (dada la pésima gestión de Owen jr.): “ni habían retejado”, se lamentaba para sí Rapp.

Basándose en los postulados de socialismo utópico owenita, hubo otros experimentos: a) Oberlin Colony en Ohio (1833-43), liderado por J.J. Shipherd (y ocho familias); b) Kristeen Community en Indiana (1845-47), liderado por C. Mowland, quien guardaba vínculos con la Sociedad Universal de Búsqueda (vid. infra); c) Fruit Hills en Ohio (1845-52), liderado por el anarquista O.S. Murray, quien guardara relación con la comunidad de Kristeen; etc.

- c) *Fourieristas*: la recepción de los postulados del socialista utópico francés (o mejor dicho, mutualista), dio lugar a la constitución de la *American Fourier Society* con su red de comunidades o falansterios (en inglés *phalanx*). Cabe destacar los siguientes (siguiendo el orden de Noyes y Nordhoff): *Trumbull phalanx*, *Ohio phalanx*, *Clermont phalanx*, *Integral phalanx*, *Alphadelphia phalanx*, *Clarkson phalanx*, *Sodus Bay phalanx*, *Grange phalanx*, *Wisconsin phalanx*, *North American phalanx*, etc. Incluso, otros experimentos menores e independientes, como *Spring Farm Colony* (en Wisconsin, 1846-48).
- d) *Fabianos*: se alude al socialismo soterrado en universidades, medios de comunicación, *think-tanks* y Administración pública, que en el caso estadounidense se inició vía *Christian socialism*, más concretamente, por agentes como el Rev. W.D. Porter Bliss, en la década de 1890, quien sí llevó a cabo algún intento de experiencia comunal. Posteriormente, su desarrollo se limitó al ámbito académico y administrativo, constituyéndose *American Fabian movement*, así como la multiplicidad de *Fabian societies* y *University Labour Clubs* en las universidades (v.g. *Harvard Fabian Society* con integrantes como Stuart Chase, quien ayudara a diseñar el *New Deal*).

c) Mixtas

Se plantean aquí aquellas experiencias que entremezclan sendas ideologías (como el *georgismo*, vid. *infra*), o directamente aquella suerte de miscelánea, donde atender a los movimientos espiritualistas y de amor libre, como las comunas de *Nashoba* (en Tennessee, 1825-1828, liderada por F. Wright), *Free Lovers at Davis House* (en Ohio, 1854-58, liderada por F. Barry), etc. Incluso, casos *sui generis*, como *Sylvania Association*, *Yellow Springs Community*, *Seven Epitaphs*, *Marlboro Association*, *Northampton Association*, etc. Es de destacar el caso abiertamente declarado de socialismo libertario, el caso de *New Philadelphia Colony* (en Pensilvania, 1832-33, liderado por B. Müller). También resultan curiosos los *Grangers* o corporaciones locales de pequeños propietarios rurales y masones; incluso, los casos de comunidades de vida vegetarianas, tipo *Octagon City* (Kansas) o *Shalam Colony* (New México).

3. Discusión y conclusiones

Con respecto a las hipótesis de partida, queda comprobado que poco tienen que ver los planteamientos actuales con los vigentes en el siglo XIX

sobre la Economía política estadounidense y sus tesis macroeconómicas de crecimiento y desarrollo, pues por entonces resultó clave el trabajo especializado y el comercio, tal como lo ejercieron las diversas empresas privadas (que no el Estado), en forma de granjas comunitarias o cooperativas, conocidas como las utopías estadounidenses. Dichas granjas se diferenciaron así (por su laboriosidad, comercio, etc.) del resto de agricultores y ganaderos residentes en los trece Estados de la nación. Además, profundizándose en su modelo de desarrollo capitalista, este no fue uniforme, ni lineal, ni constante, sino rico y plural, conviviendo a lo largo del siglo XIX reminiscencias mercantilistas, con un capitalismo comercial (donde se enmarcan las experiencias estudiadas) y otro incipiente industrial (despegando gracias al excedente de los casos tratados). De ahí la concepción de Altcap o capitalismo alternativo. También queda constatado que sí existieron experiencias Ancap o anarco-capitalistas en la colonización del Oeste estadounidense (en forma de sociedades comunitarias o cooperativas, más tarde reconvertidas algunas en corporaciones adaptadas al capitalismo industrial). Hubo una diversidad de casos (aquí sistematizados) en forma de novedosas empresas privadas para promover granjas y/o talleres comunitarios. Se dotó así de un excedente de producción, sobre todo de víveres y utensilios que facilitaron la colonización de la frontera (donde se ensayaron todas estas experiencias socio-económicas), ayudándose a conectar e integrar el país, además de estimular la emergencia del capitalismo industrial en el Noreste. Luego, no se debió tanto al Estado y sus tecnologías impulsadas, sino más bien, el cambio fue dinamizado por la sociedad civil: desde los movimientos religiosos del Segundo despertar (con empresas muy productivas), hasta los grandes empresarios de posguerra como Edison, Tesla, Westinghouse, et al. (dotando de tecnologías el Oeste). Resulta que el Estado fue cuestionado con la Guerra Civil y las tecnologías en buena parte del Oeste estaban en manos de empresas privadas y/o capital extranjero. Sí tuvo mayor relevancia el factor religioso (*lato sensu*, incluyendo las ideologías), movilizándolo multitudes y favoreciéndose la constitución de comunidades a lo largo del Oeste.

Entre las empresas colonizadoras sistematizadas, puede plantearse la siguiente comparativa entre grupos de comunidades (resolviéndose la paradoja colonizadora): las experiencias más costosas (en precio, oportunidad, pérdidas o coste hundido, etc.) y primeras en extinguirse, pese a ser las más recientes en establecerse (eclosionando en la década de 1840 y desapareciendo antes de la Guerra Civil, en su mayoría), fueron las empresas ideológicas (sobre todo, las de socialismo utópico). Las más breves y de coste limitado (perdiéndose las donaciones de sus benefactores), fueron las comu-

nas intelectuales (de corte socialista Fabiano), que no superaron los cuarenta y ocho meses, afectando a menos de medio centenar de personas en total. Dichos casos tenían en común el factor ideológico y su peor adaptación a la evolución de los acontecimientos, por su dirección centralizada y coactiva (tendente a formalismos y burocracia poco operativa), y por falta de incentivos para la productividad (sin libertad, propiedad ni iniciativa particular). En consecuencia, se cumple el teorema de Mises sobre la imposibilidad de socialismo (máxime desde su reinterpretación de Hoppe y Huerta de Soto), junto con los teoremas complementarios de Buchanan-Tullock (acerca de las redes clientelares, la búsqueda de rentas, las decisiones ómnibus, etc.). Así se entiende la mayor ineficiencia e insostenibilidad de las utopías ideológicas frente a las religiosas: mientras que las ideológicas desaparecieron en poco tiempo y con alto endeudamiento, algunas de las confesionales fueron capaces de evolucionar espontáneamente (Hayek), dando paso a corporaciones vigentes hasta la fecha, como las empresas de origen amanita, mormona, etc. Estos últimos proyectos se mantuvieron más tiempo gracias a los mecanismos compensatorios del *evangelismo social* y el *plus social* (los esfuerzos productivos no gratificados económicamente lo eran vía reconocimiento social y santificación para la vida eterna).

Como corolario comparativo, de entre todas las experiencias, ya se ha dicho que las religiosas tradicionales (las sectas disidentes y perfeccionistas), fueron las más productivas, entre otras cosas por su visión positiva y redentora del trabajo y los negocios (avivándose incluso la función empresarial, como los casos de rappiditas y amanitas). A diferencia del resto de granjeros estadounidenses, quienes se conformaban con una producción de autarquía (reproduciendo más o menos sus recursos), en cambio, las sectas mencionadas tendían al crecimiento y la diversificación (a la granja le seguían serreñas, molinos, telares, tintes, carpinterías, hornos, imprentas, etc.), además de cuidar el ahorro, por lo que podían afrontar mayores inversiones, multiplicando su capital (hasta producir capitales compuestos). El problema llegó con la adaptación al capitalismo industrial (con su producción masiva y economía a escala) y las trabas del Estado-nación federal (al no desear modelos alternativos que vulneraran su normalización dominante). Luego, no es que no haya habido utopías en EE.UU. (incluso en forma anarco-capitalista), sino que éstas han pasado a ser marginales desde el siglo XX, con el fortalecimiento del Estado y su economía de bienestar (expropiándose la solidaridad y caridad, volviéndolas bienes públicos con cargo a presupuestos).

De manera telegráfica cabe concluir, en la evolución fundacional estadounidense (atendiéndose a la multi-relación entre economía, derecho, po-

lítica y religión), que el siglo XVII fue el del mercantilismo auspiciado por Casas reales (abiertamente en las Plantaciones sureñas y de manera encubierta en los contratos de servidumbre por el viaje en Nueva Inglaterra). El siglo XVIII fue el del inicio del capitalismo comercial, en especial, hacia el interior del continente, pero también fue convulso, pues tuvo lugar multiplicidad de guerras (v.g. Guerras indias, Guerra de Independencia). El siglo XIX es el de la eclosión del capitalismo comercial, en especial en la colonización del Oeste, gracias a las empresas coloniales privadas (siendo auténtico origen del cooperativismo generalizado). Mientras, en la costa atlántica y proximidades, se dio la tensión entre el emergente modelo industrial nórdico y el vestigio mercantilista del sur, terminando en la Guerra civil y la imposición del modelo del bando vencedor sobre el vencido (pero no por superioridad económica, ya que las materias primas del sur habían subido de precio por su demanda para la industrialización de Europa).

Centrando la atención en lo visto sobre los experimentos decimonónicos estadounidenses, cabe diagnosticar sobre las causas de su extinción, la concurrencia de una variedad de circunstancias y supuestos: a) la realización de su objetivo, o sea, ayudar a colonizar el Oeste e integrar el país; b) la realización del teorema de la imposibilidad del socialismo (por lo que aquellas comunidades que se mantuvieron más centralizadas y coactivas, sin el debido respeto de la propiedad y la iniciativa particular, siendo las primeras en extinguirse y las más costosas); c) las presiones del modelo normalizador del Estado-nación federal (que no quería modelos alternativos, por lo que los fue marginando, hasta su extinción y reconversión de sus asentamientos en parte del patrimonio cultural estatal); d) los efectos de la segunda revolución industrial y tecnológica, que dio paso al capitalismo industrial (superándose así el capitalismo comercial, de sector primario, en el que destacaban estas comunidades —con excepción de los amanitas y su Whirlpool, por ejemplo—).

Como futuras líneas de investigación, se ha de profundizar en la vida de las comunidades presentadas y en su comparativa de concepción y realización de coste, utilidad y eficiencia. También se desea ampliar el estudio al Medio y Lejano Oeste, profundizándose en los mecanismos de resolución alternativa de conflictos vía *claim associations* y otras agencias privadas.

Referencias

Acemoglu, Daron; Robinson, James. *Why nations fail: The origins of Power, Prosperity and Poverty*. New York: Crown Publishers, 2012.

Acemoglu, Daron; Robinson, James. *The narrow corridor*. New York: Penguin Press, 2019.

Anderson, Terry; Hill, P.J. “American Experiment in Anarcho-Capitalism: The Not So Wild, Wild West.” *Journal of Libertarian Studies*, v.3, n.1 (1979): 9-29.

Baltzell, Edward D. *An American Business Aristocracy*. Philadelphia: Collier Books, 1962.

Baltzell, Edward D. *The Protestant Establishment. Aristocracy & Caste in America*. New York: Random House, 1964.

Barro, Robert; McCleary, Rachel. “Religion and Economic Growth across Countries”. *American Sociological Review*, v.68,n.5 (2003): 760-781. DOI:10.2307/1519761

Barro, Robert; McCleary, Rachel. “Religion and Economy”. *Journal of Economic Perspectives*, v.20,n.2 (2006): 49–72

Beard, Charles. *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. New York: Macmillan, 1913.

Beard, Charles; M. Beard. *History of the United States* (2 vols.). New York: Macmillan, 1921.

Beckert, Sven. *Empire of Cotton. A Global History*. Nueva York: Knopf, 2014.

Beckert, Sven; Desan, Christine. *American Capitalism: New Histories*. New York: Columbia University Press, 2019.

Berry, Brian. *America’s utopian experiments: communal havens from long-wave crises*. Hanover: Dartmouth College, 1992.

Bestor, Arthur. *Backwoods utopias; the sectarian and Owenite phases of communitarian socialism in America, 1663-1829*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1950.

Block, Jörk; Fisch, C.; Rehan, F. Religion and entrepreneurship: a map of the field and bibliometric analysis. *Management Review Quarterly*, 70 (2020): 591-627

Boettke, Peter, S. Haeffele-Balch y V. Storr. *Mainline Economics*. Arlington: Mercatus Center-George Mason University, 2016.

Brennan, Geoffrey; Buchanan, James. *The reason of rules. Constitutional Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Bronner, Edwin. *William Penn's "Holy Experiment"*. New York: Temple University Publications, 1962.

Buchanan, James. *Constitutional Economics*, London: Mac-Millan, 1987.

Buchanan, James. "The Domain of Constitutional Economics". *Constitutional Political Economy*, v.1, n.1 (1990): 1-18.

Buchanan, James; Tullock, Gordon. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962.

Coase, Ronald. "The nature of the firm". *Economica*, v.4, n.16 (1937): 386-405.

Coase, Ronald. "The problem of social cost". *Journal of Law and Economics*, v.3, n.1 (1960): 1-44

Cohen, Daniel. *Not of the world; a history of the commune in America*. Chicago: Follett, 1973.

Cox, Oliver. *Caste, Class, and Race*. New York: Monthly Review Press, 1948.

Cox, Oliver. *The foundations of capitalism*. New York, Philosophical Library, 1959.

Cox, Oliver. *Capitalism as a system*. New York: Monthly Review Press, 1964.

Curl, John. *For All the People: Uncovering the Hidden History of Cooperation, Cooperative Movements, and Communalism in America*. Chicago: PM Press, 2012.

Ekelund, Robert; Hébert, Robert; Tollison, Robert. "An economic model of the Medieval Church". *Journal of Law, Economics, and Organization*, v.5, n.2 (1989): 307-31.

Ekelund, Robert; Hébert, Robert; Tollison, Robert. *The Marketplace of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2006.

Escohotado, Antonio. *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad*. Madrid: Espasa, 2008-16.

Fanfani, Amintori. *Catholicism, protestantism, and capitalism*. Norfolk: IHS Press, 2003.

Feyerabend, Paul. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: Verso, 1975.

Fogel, Robert. *Railroads and American Economic Growth*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1964.

Fogel, Robert. *The Fourth Great Awakening and the Future of Egalitarianism*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Fogel, Robert; Engerman, S. *Time on the cross* (2 vols.). Boston: Little, Brown and Co., 1974.

Fogarty, Robert. *All things new: American communes and utopian movements, 1860-1914*. Chicago: University of Chicago, 1990.

Fogarty, Robert. *Dictionary of American communal and utopian history*. Westport: Greenwood Press, 1980.

Friesen, John; Friesen, Virginia. *The Palgrave Companion to North American Utopias*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Galbraith, John K. *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin, 1958.

Gerschenkron, Alexander. *Economic backwardness in historical perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Greenspan, Alan; Wooldrige, Adam. *Capitalism in America: A History*. New York: Penguin Press, 2018.

Gil, Francisco. *Max Weber y la guerra académica de los cien años*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Grice-Hutchinson, Marjorie. *Malaga Farm*. London: Hollis and Carter, 1956.

Grice-Hutchinson, Marjorie. *Children of the Vega: Growing up on a farm in Spain*. Exeter: Wheaton, 1963.

Hartwell, R. Max. *The Industrial Revolution and Economic Growth*. London: Routledge, 1971.

Hartwell, R. Max; James, John; Thomas, Mark. *Capitalism in context*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Hayek, Friedrich von. *The Road to Serfdom*. London: George Routledge & Sons, 1944.

Hayek, Friedrich von. *Individualism and Economic Order*. Princeton: Princeton University, 1946.

Hayek, Friedrich von. *The sensory order*. Chicago: University of Chicago, 1952.

Hayek, Friedrich von. *The counter-revolution of science: Studies on the Abuse of Reason*. Free Press: Blencoe, 1952.

Hayek, Friedrich von. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

Hayek, Friedrich von. *Law, Legislation, and Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

Hayek, Friedrich von. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Heilbroner, Robert. *The making of Economic society*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1962.

Hillquit, Morris. *History of Socialism in the United States*. New York: Funk & Wagnalls Co., 1903.

Hinds, William A. *American Communities*. Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1878.

Hinds, William A. *American Communities and Co-operative colonies*. Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1908

Hirschman, Albert. *Exit, voice, and loyalty: Responses to decline in firms, organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

Hirschman, Albert. "Exit, Voice, and the Fate of the German Democratic Republic: An Essay in Conceptual History". *World Politics*, v.45,n.2(1993): 173–202.

Hofstadter, Richard; K. Olson. *Reseña de la Historia de los Estados Unidos* (trad.). Washington: Agency of International Communication, 1986.

Hollon, Eugene. *Frontier Violence: Another Look*. New York: Oxford University Press, 1974.

Hoppe, Hans-Hermann. *A theory of socialism and capitalism*. Boston: Kluwer, 1989.

Hoppe, Hans-Hermann. *The Economics and Ethics of Private Property*. Boston: Kluwer, 1993.

Hoppe, Hans-Hermann. *Economic science and the Austrian method*. Auburn: Mises Institute, 1995.

Huerta de Soto, Jesús. *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*. Madrid: Unión Editorial, 1992.

Huerta de Soto, Jesús. *La escuela austriaca: mercado y creatividad empresarial*. Madrid: Ed. Síntesis, 2000.

Iannaccone, Laurence. "Introduction to the Economics of Religion". *Journal of Economic Literature*, v.36,n.3 (1998): 1465–95

Igleheart, Glenn. *Church members and nontraditional religious groups*. Nashville: Broadman Press, 1985.

Keen, Steven. *Debunking Economics*. London: ZED Books, 2001.

Keen, Steven. *The New Economics. A Manifesto*. Cambridge: Polity, 2021.

Kephart, William. *Extraordinary groups: an examination of unconventional lifestyles*. New York: St. Martin's Press, 1998.

Koch, Max. "Elements of a political economy of the postgrowth era". *Real-World Economics Review*, n.87 (2019): 90-105

Krugman, Paul. *The conscience of a liberal*. New York: The New York Times, 2009.

Lippy, Charles; Williams, Peter. *Encyclopedia of the American religious experience. Studies of traditions and movements* (2 vols.). New York: Charles Scribner's Sons., 1988.

Lipset, Seymour. *American exceptionalism*. New York: W.W. Norton, 1996.

Madison, Charles. "Anarchism in the United States". *Journal of the History of Ideas*, v.6, n.1 (1945): 46–66. DOI:10.2307/2707055

Martin, James. *Men against the State. The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908*. Chicago: Adrian Allen Associates, 1953.

McElroy, Wendy. "The culture of individualist Anarchism in Late 19th Century America". *Journal of Libertarian Studies*, v.5, n.3 (1981): 291-304.

Marx, Karl; F. Engels. *Manifesto of the Communist Party*. London: Moore, 1848.

Mazzucato, Mariana. *The entrepreneurial state: debunking public vs. private myths in risk and innovation*. London: Anthem Press, 2013.

Mazzucato, Mariana. *Mission Economy: A Moonshot Guide to Changing Capitalism*. London: Allen Lane-Penguin, 2021.

Mead, Frank. *Handbook of Denominations in the United States*. Nashville: Abingdon Press, 1985.

Melton, Gordon. *The Encyclopedia of American Religions*. Detroit: Gale Research Inc., 1989.

Menendez, Albert. *Church-State Relations: an annotated bibliography* (New York: Garland, 1976). - *Religious conflict in America: a Bibliography*. Garland: New York, 1985.

Menger, Carl. *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Oekonomie Insbesondere*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883.

Mises, Ludwing von. *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena: Gustav Fischer Verlag, 1922.

Mises, Ludwing von. *Kritik des Interventionismus*. Jena: Gustav Fischer Verlag, 1929.

Mises, Ludwing von. *Grundprobleme der Nationalökonomie: Untersuchungen über Verfahren, Aufgaben und Inhalt der Wirtschafts- und Gesellschaftslehre*. Jena: Gustav Fischer Verlag, 1933.

Mises, Ludwing von. *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War*. New Haven: Yale University Press, 1944.

Mises, Ludwing von. *Human Action: A Treatise on Economics*. New Haven: Yale Univ. Press, 1949.

Mises, Ludwing von. *The Anti-Capitalistic Mentality*. New York: D Van Nostrand Co., 1956

Mises, Ludwing von. *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution*. New Haven: Yale University Press, 1957.

Moment, Gairdner; Kraushaar, Otto. *Utopias, the American experience*. Metuchen: Scarecrow Press, 1980.

Moeller, Hubert. "Frontier Land Claim Associations," *The Des Moines Register*, December 3, 1934.

Noonan, John; Gafney, Edward. *Religious Freedom. History, cases, and other materials on the interaction of religion and Government*. New York: Foundation Press, 2001.

Nordhoff, Charles. *The communistic societies of the United States*. New York: Dover Publications, 1875.

Noyes, John H. *History of American Socialism*. Wallingford: Wallingford Community, 1870.

Olson, Paul; Djupe, Laura. *Encyclopedia of American religion and politics*. New York: Facts on File Library of American History, 2003.

Omwake, John. *The Conestoga six-hourse bell team and Eastern Pennsylvania*. Cincinnati: John Omwake Publisher, 1930.

Pitzer, Donald. *America's communal utopias*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.

Posner, Richard. *Economic Analysis of Law*. Boston: Little Brown, 1973.

Posner, Richard. "Utilitarianism, Economics and Legal Theory", *Journal of Legal Studies*, n.8 (1979): 103–140.

Post Growth Institute (2018): for a future that's better, not bigger (URL: Post Growth Institute; consultado 10/10/2021).

Queen, Edward. *The encyclopedia of American Religious History* (2 vols.). New York: Facts on File Library of American History, 1996.

Richter, Peyton. *Utopias: social ideals and communal experiments*. Boston: Holbrook Press, 1971.

Rothbard, Murray. *Man, Economy, and State: A treatise on economic principles*. New York: Van Nostrand, 1962.

Rothbard, Murray. *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*. New York: Macmillan, 1973.

Rothbard, Murray. *Conceived in Liberty* (4 vols.). New Rochelle: Arlington House Publishers, 1975-79

Rothbard, Murray. *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1995.

Romer, Paul. "Mathiness in the theory of economic growth". *American Economic Review*, v.105, n.5 (2015): 89-93 DOI:10.1257/aer.p20151066

Rostow, Walt Whitman. "The Stages of Economic Growth". *Economic History Review*, v.12, n.1 (1959): 1–16.

Rostow, Walt Whitman. *The Stages of Economic Growth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Rostow, Walt Whitman. *Politics and the Stages of Growth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

Sánchez-Bayón, Antonio. "Freedom of religion at large in American Common Law", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, v.13, n.37 (2014): 35-72. EID: 2-s2.0-84893552007.

Sánchez-Bayón, Antonio. “Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la posglobalización”. *Carthaginensia*, v.33, n.64 (2017): 411-458.

Sánchez-Bayón, Antonio. “Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde su Teología política y Ciencias Eclesiásticas”, *Estudios Eclesiásticos*, v.93, n.364 (2018): 165-204.

Sánchez-Bayón, Antonio. “American identity crisis: attack to American civil religion & trans-Westerness risk”, *Cogito*, v.11, n.1 (2019): 23-51.

Sánchez-Bayón, Antonio. “Renovación del pensamiento económico-empresarial tras la globalización”, *Bajo Palabra*, v.24 (2020): 293-318. <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.015>.

Sánchez-Bayón, Antonio. “Estudios económicos en la encrucijada”, *Semestre Económico*, v.23, n.55 (2020): 47-66. <https://doi.org/10.22395/seec.v23n55a2>.

Sánchez-Bayón, Antonio. “Urgencia de una filosofía económica para la transición digital”, *Miscelánea Comillas*, v.79, n.155 (2021): 521-551. <https://doi.org/10.14422/mis.v79.i155.y2021.004>.

Sánchez-Bayón, Antonio. “¿Crisis económica o economía en crisis? Relaciones ortodoxia-heterodoxia en la transición digital”. *Semestre Económico*, v.11, n.1 (2022): 54–73 [doi:http://dx.doi.org/10.26867/se.2022.1.128](http://dx.doi.org/10.26867/se.2022.1.128).

Sánchez-Bayón, Antonio; Trincado, Estrella; Valero, Jesús. “Religión y Economía en la vertebración de EE.UU.”. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 38 (2022): 639-703.

Schermerhorn, Jack L. *The business of slavery and the rise of American capitalism, 1815-1860*. New Haven: Yale University Press, 2015.

Shambaugh, Benjamin. *Frontier Land Clubs or Claim Associations*. Washington: GPO, 1901.

Shumway, George. *Conestoga Wagon, 1750-1850*. York: George Shumway Publisher, 1964.

Stiglitz, Joseph. *The Globalization and its discontents*. New York: W.W. Norton & Co., 2002.

Stiglitz, Joseph. *The roaring nineties*. New York: W.W. Norton & Co., 2003.

Stokes, Aston P. *Church and State in the United States* (3 vols.). New York: Harper & Bro., 1950.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: Strahan & Cadell, 1776.

Smith, William. *Families and communes: an examination of nontraditional lifestyles*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1999.

Smith, James Ward; Jamison, Leland . *Religion in American Life* (IV vols.). Princeton: Princeton University Press, 1961.

Tawney, Richard. *Religion and the Rise of Capitalism*. London: J. Murray, 1926.

Tyler, Alice. *Freedom's ferment. Phases of American Social History to 1860*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1944.

Tullock, Gordon. *Explorations in the Theory of Anarchy*. Blacksburg: Center for the Study of Public Choice, 1972.

Tullock, Gordon. *Further Explorations in the Theory of Anarchy*. Blacksburg: Center for the Study of Public Choice, 1974.

US Bureau of the Census. *Religious bodies*. Washington: U.S. G.P.O., 1906 (URL:

Religious bodies, 1906 : United States. Bureau of the Census : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive).

Veysey, Laurence. *The communal experience; anarchist and mystical counter-cultures in America*. New York: Harper & Row, 1973.

Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen: Mohr. 1905.

Weiss, Martin; Cattaneo, Claudio. "Degrowth. Taking Stock and Reviewing an Emerging Academic Paradigm". *Ecological Economics*, n.137 (2017): 220-230.

Wooster, Ernest. *Communities of the Past and Present*. Newllano: Llano Colonist, 1924.

**LA HERMENÉUTICA CATÓLICA DE EMMANUEL FALQUE.
LA ESCRITURA COMO TEXTO DEL CUERPO**

THE CATHOLIC HERMENEUTICS OF EMMANUEL FALQUE.
SCRIPTURE AS TEXT OF THE BODY

ANTONIO MARTÍNEZ MACANÁS
Instituto Teológico de Murcia
antonio@itmfranciscano.org
Orcid: 0000-0003-3826-8590

Recibido 23 de agosto de 2022 / Aprobado 23 de noviembre de 2022

Resumen: A partir de algunos trabajos de investigación del teólogo francés Emmanuel Falque, analizamos y describimos su hermenéutica teológica en clave católica, jalonada por una revisión de los conceptos de cuerpo y voz aplicados al texto bíblico. Se trata de una actualización del mensaje cristiano mediante la reflexión filosófica previa, de clara orientación fenomenológica y existencial, y por la decisión teológica final anclada en los fundamentos del catolicismo. Comprobamos, finalmente, que en la hermenéutica católica propuesta por el autor subyace una antropología teológica basada la corporeidad con raigambre en la tradición y el magisterio eclesástico.

Palabras clave: Falque; Hermenéutica; Escritura; Cuerpo; Ricoeur.

Abstract: Based on some research work by the French theologian Emmanuel Falque, his theological hermeneutics is analyzed and described in a Catholic key, marked by a review of the concepts of body and voice applied to the biblical text. It is an update of the Christian message through prior philosophical reflection, with a clear phenomenological and existential orientation, and through the final theological decision anchored in the foundations of Catholicism. We verify, finally, that in the catholic hermeneutics proposed by the author there underlies a theological anthropology based on corporeity with roots in tradition and the ecclesiastical magisterium.

Keywords: Falque; Hermeneutics; Scripture; Body; Ricoeur.

Introducción

En este trabajo abordamos la hermenéutica teológica del pensador francés E. Falque (1963), profesor y catedrático de la Facultad de Filosofía del Instituto Católico de París. Tomando en consideración algunos de sus ensayos y artículos más importantes, recogemos y analizamos la propuesta de hermenéutica católica del autor, que tiene al cuerpo y a la voz como elementos fundacionales. Encontramos en esta propuesta una manera actualizada de interpretar el acontecimiento cristiano desde la filosofía, entendida como hermenéutica, y desde la teología, atendiendo a sus reflexiones sobre la Escritura, la patrística, la teología medieval y el magisterio eclesial. Falque estudia las cuestiones desde la perspectiva del fenomenólogo, por lo que la metodología que usaremos será similar al modo de proceder del autor, esto es, desde el análisis y la descripción, atributos propios del método fenomenológico.

Los objetivos que se persiguen en este estudio se orientan en una doble vertiente. Por un lado, mostrar que la hermenéutica teológica del autor es de impronta católica, por cuanto la visión que arroja actualiza la comprensión de los pilares básicos del catolicismo. Es un modo renovado de comprender la importancia del texto bíblico en conexión con las aportaciones de la tradición cristiana y que se materializan en la acción de la Iglesia, como en el caso de la liturgia. Por otro lado, demostrar que su hermenéutica contiene los elementos necesarios para superar viejas controversias sobre la filosofía y la teología, haciendo ver cómo ambas disciplinas se retroalimentan cuando el debate sobre el hombre y sobre Dios aparece en escena.

El cuerpo de nuestro estudio arranca con un esclarecimiento acerca de la necesidad de interpretar, noción clave en la tarea hermenéutica y movimiento ineludible a la hora de intentar entender el mensaje cristiano. Veremos como Falque recoge los presupuestos de la hermenéutica contemporánea, desde Heidegger hasta Ricoeur, pasando por Gadamer, para fundamentar su particular hermenéutica teológica. Cómo aplica estos presupuestos a la teología será el núcleo del segundo punto, en donde la figura de Ricoeur, de quien Falque es deudor, estará muy presente. A continuación pasaremos a describir con brevedad las hermenéuticas confesionales que para el autor anticipan parcialmente su hermenéutica católica. Y ésta será el objeto de estudio del último punto del trabajo, una hermenéutica que concibe la Escritura como texto del cuerpo y de la voz, teniendo al sacramento de la Eucaristía (manducación del cuerpo transustanciado), como clave de bóveda para comprender el cristianismo. Unas conclusiones finales permitirán

ver el alcance de las tesis del autor y su vinculación con otras disciplinas de la reflexión teológica.

1. La necesidad de interpretar

No está en discusión el hecho objetivo de la interpretación como elemento constitutivo de la praxis humana. Comprobar que percibimos y entendemos el mundo a partir de mecanismos interpretativos, sean intelectivos o existenciales, implica seguir afirmando que la interpretación es una actividad esencial del pensamiento humano. Esto supone afirmar también que una teoría hermenéutica que se precie tiene que abarcar una concepción amplia del concepto de interpretación¹, así como las consecuencias que se extraen en la aplicación de los modelos interpretativos que se adopten. Entre estos modelos, Falque reflexiona sobre aquellos que tienen aplicación teológica y analiza su *status* de necesidad a partir de los logros de la disciplina en el panorama filosófico francés de las últimas décadas del siglo pasado. En la línea de otros especialistas en la disciplina hermenéutica, como Grondin o Ferraris, Falque afirma que las aportaciones de Gadamer y Ricoeur son cruciales a la teología, de modo que puede sostenerse la existencia de un sintagma llamado “teología hermenéutica”². Conviene recordar que las aportaciones de estos autores se enmarcan en una concepción de la hermenéutica en cuanto filosofía universal de la interpretación. Comprender e interpretar no son solo métodos dentro de las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales insertos en el interior de la vida misma. La interpretación, por tanto, es una característica de la presencia del hombre en el mundo y la hermenéutica está al servicio de la existencia humana³.

Falque asume los postulados de la hermenéutica contemporánea prestando especial atención a la dimensión de la facticidad de Heidegger que, como es sabido, opta por una vía directa, jalonada por una analítica de la existencia humana (*Dasein*)⁴. No es que Falque renuncie a transitar la vía que explora las ciencias humanas, como sí hacen Dilthey, Gadamer o Ricoeur,

¹ Cf. Richard E. Palmer, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer* (Madrid: Arco/Libros, 2002), 25.

² Cf. Emmanuel Falque, *Pasar el Rubicón. Filosofía y teología: ensayo sobre las fronteras* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017), 33-55.

³ Cf. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?* (Barcelona: Herder, 2002), 18-20.

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (Madrid: Alianza, 1999), 32-40.

sino que se instala en un primer momento, estrictamente filosófico, en el hombre a secas, y esto implica un análisis fenomenológico de la naturaleza humana como ser que es existencia, arrojado al mundo y consciente de su finitud y corruptibilidad. La hermenéutica católica que nos propone el autor se funda en la corporeidad y las categorías propias que la sostienen tienen su anclaje en las reflexiones que se derivan de las filosofías de la existencia, paradigmas de pensamiento en donde encaja, transversalmente, el filósofo de *Ser y tiempo*.

Un primer momento filosófico, atravesado por la tesis de la facticidad de Heidegger, que transita la vía corta (analítica del *Dasein*), dará paso a un segundo momento estrictamente teológico. Es el modo de proceder de Falque, partir de las cosas mismas, adagio de la fenomenología, para instalarse en la esfera de la creencia, de la experiencia religiosa⁵. La creencia, la fe, no cae del cielo, en rigor, no viene de lo elevado, sino que tiene su procedencia en la propia humanidad. Es en el hombre a secas (como cosa misma) donde radica su creencia más íntima y propia, desde donde se configura la praxis creyente y la vida cristiana. En Falque, el punto de partida está claro: el hombre encarnado y su mirada que se proyecta y refleja en la encarnación ejemplar que representa la venida de Cristo.

El momento teológico apunta a una interpretación del acontecimiento cristiano en donde Falque tiene muy presente los pilares del catolicismo: Escritura, tradición y magisterio eclesiástico. Esta interpretación reclama una postura hermenéutica cuya presentación consideramos como novedosa, aunque los presupuestos que la sostienen se nutren de hermenéuticas confesionales previas. Falque intuye en la propia Escritura una hermenéutica de índole católica instalada en una concepción de la corporeidad resultado de sus investigaciones fenomenológicas. A partir de la conocida afirmación de san Gregorio Magno, *Scriptura cum legentibus cescit* (“la Escritura crece con aquellos que la leen”), Falque sostiene que, en virtud de la lectura, el texto crece, se acrecienta al adentrarse en la vida del lector, recorriendo el camino inverso que proponía Scheleiermacher, en donde la clave de comprensión del texto estaba en “comprender el discurso primero tan bien como

⁵ Falque aplica, en mayor o menor medida, el método fenomenológico para el esclarecimiento de las cuestiones que trata. Esta propuesta metodológica está atravesada por un *leitmotiv* constante: cuanto más se teologiza, mejor se se filosofa. Pero el primer paso es siempre filosófico, en paralelo al teológico, al que inevitablemente se llega cuando el filosofar es auténtico. Para un mayor conocimiento de su propuesta filosófico-teológica, ver *Dieu, la chair et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (Paris: Puf, 2008) y *Pasar el Rubicón*.

el autor y después mejor que él mismo”⁶; y para ello, había que conectar con la psicología del autor, congeniando con él⁷. El autor es importante, pero no más que el texto, que cobra vida, pues se trata de un ente vivo que tiene su propia autonomía, más allá de las intenciones del ávido lector. Aplicado a la Escritura, esta idea implica dotar de una vida al texto sagrado, siendo él mismo un ser vivo que habla a otro ser, en este caso, al hombre. Como dice Falque, “un cuerpo que habla a un cuerpo”⁸, una dialéctica viva y presente en el corazón del creyente (*verbum cordis*).

En diálogo con Paul Ricoeur, Falque se introduce en la cuestión hermenéutica, planteando y afirmando su necesidad. La pregunta se dirige a la categoría de comprensión y, en concreto, se enfoca en los adverbios que la acompañan. La interpretación conduce a una comprensión y esta gira en torno al “qué” se comprende y al “cómo se comprende”. Veremos que estos adverbios conectan con los sentidos del texto y completan el momento teológico, ya que la hermenéutica aplicada al texto sagrado tiene el cometido de buscar estos sentidos.

2. Actualización de la hermenéutica teológica

La exégesis bíblica del siglo XX tiene en cuenta a la hermenéutica filosófica contemporánea, caracterizada por situar en primer plano la subjetividad en el conocimiento. Las reflexiones hermenéuticas que arrojan los trabajos de autores como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann, Gadamer o Ricoeur tienen, en cierta medida, aplicación en el desarrollo de los estudios católicos sobre la Escritura⁹. Falque, sabedor de estas aportaciones y consecuente con su metodología, asume los presupuestos hermenéuticos de Heidegger y los considera el auténtico relevo de la hermenéutica en filosofía. El punto de partida, lo hemos dicho, es la facticidad y la existencia y ello implica un giro hermenéutico que Falque iniciará con el filósofo alemán,

⁶ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1959), 160.

⁷ Cf. Manuel Maceiras y Julio Treballe, *La hermenéutica contemporánea* (Madrid: Cincel, 1990), 32.

⁸ Emmanuel Falque, «¿Es fundamental la hermenéutica?», *Ideas y valores* LXII, n° 152 (2013): 200.

⁹ Para un análisis adecuado de la cuestión desde la óptica magisterial, Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid: PPC, 1994), 71-82 y Benedicto XVI, *Exhortación pastoral «Verbum Domini»* (Madrid: San Pablo, 2010), 62-104.

aunque luego se aparte de él. El giro hermenéutico de Heidegger supone una nueva hermenéutica del comprender. En efecto, para Heidegger, en la existencia habita una comprensión de sí misma, de modo que la “comprensión” constituye en sí misma un existencial (una estructura esencial del ser). En Heidegger, “comprender” es un poder, una capacidad, un saber-hacer, una habilidad y no un acto intelectual o un conocimiento. Comprender es siempre “comprender algo”, incluso, “ser capaz de una cosa”. Por eso, toda comprensión apunta a un proyecto que, como la existencia, está arrojado al mundo y se nutre de proyectos de comprensión que son múltiples posibilidades de estar en el mundo. La comprensión se sitúa, así, dentro de una estructura de anticipación, regida por la existencia y por la necesidad de orientarse. Se trata de un existencial que está antes de toda acción, que se halla en el interior del *Dasein*, y que constituye un elemento constitutivo del ser en el mundo. La comprensión hace brotar nuevas posibilidades de realización del ser dentro del horizonte mundano en el que se encuentra y da vida a nuevos proyectos de existencia.

Estas intuiciones de Heidegger son seguidas de cerca por Falque y las proyecta al texto bíblico, cuya comprensión arranca desde su facticidad y existencia, elementos esenciales que se desprenden de su cuerpo. Es la elucidación del texto a partir de la corporeidad que implica el contacto directo con el ente textual, dotado de vida en sí mismo y que espera ser incorporado por el lector a la vez que lo transforma. La vía corta, pues, ensayada por Falque, despeja el camino para una hermenéutica católica en donde la primacía de la creación y el espesor de la corporeidad son sus señas de identidad y que se orienta a la transformación de la experiencia creyente¹⁰. Sin embargo, la vía heideggeriana no es suficiente. Necesita ser sustituida por la vía larga de Ricoeur, en donde la reflexión que viene de las ciencias humanas se antoja imprescindible. El análisis del lenguaje que se desprende de disciplinas como la lingüística, la sociología o el psicoanálisis constituye la punta de lanza de las mediaciones necesarias para una reflexión filosófica en forma de hermenéutica que pueda superar el callejón sin salida de la analítica existencialista destinada a la nada del filósofo alemán. Por eso, para

¹⁰ La hermenéutica propuesta por Falque contiene en sí misma el sentido originario del término *hermeneuein*, que aplicado al dios griego Hermes tenía el cometido de transmitir mensajes con una intención transformadora. Para profundizar en la etimología y significación del término “hermenéutica”, Cf. Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica* (México: Siglo XXI, 2001), 11-12.

completar el momento filosófico, Falque necesita apartarse de Heidegger y asumir el legado de la fenomenología francesa de la mano de Ricoeur.

Falque sostiene que la actualización de la hermenéutica teológica, en estricta relación con el texto sagrado, es resultado de la labor filosófica de Ricoeur, cuyo injerto de la hermenéutica en la fenomenología ha resultado beneficiosa, aunque insuficiente, para los intereses renovadores de la interpretación teológica (bíblica). Falque resalta la significatividad del artículo publicado en 1975 por Ricoeur que lleva por título “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”¹¹. En este estudio, Ricoeur dirige su atención a fundamentar la vida propia del texto bíblico y aporta claves de su interpretación, tomando en consideración el distanciamiento del texto y la aplicación del método fenomenológico. Ricoeur pone en tela de juicio los resultados que el método histórico crítico aporta a la exégesis y la teología, aún reconociendo que el método exegético abría la puerta a una comprensión del texto que, en sí mismo, no parecía indicar. En efecto, el análisis del método histórico-crítico implicaba trascender la “letra” y situarse en la intención de redactores inspirados del texto bíblico. El método, pues, analiza el texto en su contexto desde una perspectiva diacrónica, trata de explorar el mundo detrás del texto, e implica una restricción: se queda en las circunstancias históricas de la producción del texto, sin vinculaciones con la historia de la Iglesia ulterior y las posibilidades de sentido de la revelación bíblica en épocas posteriores. Esta restricción no es la que preocupa a Ricoeur, quien a pesar de su opción creyente (cristiano de la iglesia reformada), no objeta al método la negación de las derivaciones eclesiológicas o fundamentales para la fe.

Ricoeur, al examinar la contribución de la hermenéutica filosófica a la exégesis bíblica, da cuenta de la entidad del texto sagrado, y aplicando el método fenomenológico al texto, se encuentra con el mundo del texto¹². El texto adquiere su sentido a partir del mundo que subyace en él, que es en sí mismo el texto, una unidad de sentido. El texto constituye en sí mismo un *Lebenswelt* (Husserl), un ser en el mundo (Heidegger). El texto, además, contiene una estructura y forma lingüística propia y representa una propuesta de mundo, que está objetivado en la Escritura. Esta es, en sí misma, un

¹¹ Publicado inicialmente en F. Bovon y G. Rouiller, comp., *Exégesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1975), 216-218. El artículo se incluyó después en uno de los ensayos sobre hermenéutica más importantes del autor: Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 111-124.

¹² Cf. Ricoeur, *Del texto a la acción*, 112.

mundo literario, que se expresa mediante narraciones y lenguaje simbólico (profecías, parábolas, himnos), que se distancia poéticamente de la realidad cotidiana. Estas formas del discurso bíblico son inseparables de la confesión de fe¹³ y muestran la peculiaridad de la hermenéutica bíblica respecto a otras hermenéuticas (filosófica, literaria o jurídica). Esta peculiaridad apunta al hecho de que el nombre y la comprensión de Dios no son independientes del lenguaje en que aparece. En la Biblia, Dios se va haciendo presente, va siendo dicho, revelado, de distintos modos. Se produce en ella una especie de polifonía de los nombres que van desvelando una realidad diversa, no simple, sino múltiple, según las formas del discurso (narración, profecía, himno, parábola). Dios aparece como el sentido total del funcionamiento unitario de todos los géneros. Por eso, la fe está ligada al texto sagrado, que remite la experiencia humana al Dios que denota por el cruce de los diversos significados. Por tanto, estructura lingüística y *kerigma* se entrelazan mutuamente.

Aquí reside la apertura a Dios y a Cristo, lo que permite una hermenéutica bíblica de este tipo, dando un sentido a la interpretación de la Escritura. Esto es así porque en la Biblia, las formas literarias, están indisolublemente unidas con las tradiciones religiosas. Y porque, de este modo, el lector y creyente puede tener la experiencia de los símbolos, narrados en ese lenguaje, recobrando dicha experiencia en una segunda ingenuidad, volviéndola a vivir con una inmediatez enriquecida por la reflexión, la crítica y la fe. El símbolo, por tanto, vuelve a dar significado a la vida creyente a través de una hermenéutica apropiada.

Los resultados del análisis de Ricoeur suponen una nueva visión de la hermenéutica bíblica dependiente de una reflexión filosófica que asume la relación íntima entre fenomenología y hermenéutica. Sus afirmaciones son un paso decisivo en el tratamiento de la palabra escrita y constituyen en sí mismas una hermenéutica textual que se enmarca en una potenciación de la subjetividad que la interpretación católica asume hasta cierto punto¹⁴. Pero no es la deriva hacia el subjetivismo que entraña la hermenéutica textual lo que distancia a Falque de Ricoeur, aunque inicie el camino con él, sino el

¹³ Cf. Ricoeur, *Del texto a la acción*, 105-108.

¹⁴ El magisterio eclesiástico indica como inadecuada la interpretación existencial de Bultmann porque “conduce a encerrar el mensaje cristiano en una filosofía particular. Además, los presupuestos de esta hermenéutica conducen a vaciar, en buena parte, el mensaje religioso de la Biblia de su realidad objetiva”, Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 74.

olvido del cuerpo por el texto, que si bien es mundo, es lo único que opera en el lector (creyente) para su transformación. Veremos que la hermenéutica católica que propone Falque parte de la hermenéutica filosófica basada en el mundo del texto de Ricoeur, pero la supera porque incorpora el cuerpo en la Escritura, explicitado en la tradición franciscana (Cántico de las criaturas) y en el sacramento culmen (la Eucaristía).

3. Hermenéuticas confesionales previas

La hermenéutica católica propuesta por Falque supone el momento teológico, pero antes conviene adentrarse en dos hermenéuticas confesionales, una cristiana y otra judía. Son opciones hermenéuticas que interpretan el mundo del texto desde distintas ópticas y cuya comprensión previa en clave católica permiten la transferencia de elementos interpretativos básicos para la interpretación teológica.

a) La hermenéutica protestante o el sentido del texto

Esta hermenéutica cristiana es resultado de las reflexiones de Ricoeur y contiene en sí misma un proceder que Falque, como hemos indicado, recoge a nivel metodológico (fenomenológico). Su acción se desarrolla en dos tiempos: primero, filosófica, donde el texto, jalonado por el lenguaje, abre a un mundo de posibilidades de existencia nuevas y propias (comprensión de sí mismo ante la obra); y segundo, teológica, donde la Palabra es antes que la Escritura.

La posición de Ricoeur es protestante porque retorna a la Escritura como texto, atendiendo a la cosa misma, esto es, a su mundo. El fundamento de esta hermenéutica es la *sola scriptura*, la primacía del texto respecto a otros elementos que configuran la fe, que son en sí mismos son ignorados, como el cuerpo (eucaristía), la tradición y el magisterio¹⁵. La esencialidad del texto sagrado, absoluta referencia para el fortalecimiento de la fe, es el culmen de la asunción de los presupuestos hermenéuticos, las estructuras de anticipación heideggerianas, que apuntan al lenguaje como *medium* para la configuración de la realidad, que sólo es tal si se comprende. Y esta comprensión es en virtud del lenguaje, lo que entraña el peligro de circundar un idealismo lingüístico que no puede ser compartido por el pensamiento católico, ya que prescinde del cuerpo y del mundo. Como dice Falque, “el texto o libro de

¹⁵ Cf. Falque, «¿Es fundamental la hermenéutica?», 210.

la Escritura (*liber Scripturae*) no domina necesariamente al libro del mundo (*liber mundi*), sino a la inversa. Lo que se produce es lo contrario. Dios no le dio a Adán una Escritura (las tablas de la ley o un pergamino), para decirse y darse luego en la naturaleza (el jardín del Edén). Fue más bien porque el hombre había perdido su lectura o su hermenéutica de la naturaleza (por el pecado), que tuvo necesidad de la Escritura como relevo del libro del mundo¹⁶. Por todo ello, ni a nivel filosófico (la experiencia del *Dasein*, de la facticidad del primer Heidegger -la vía corta-, o la experiencia muda y silenciosa, del segundo), ni a nivel teológico (el mundo antes que la Escritura, la voz antes que el texto), puede avalarse esta hermenéutica protestante que dota de sentido a la realidad a partir del texto, sea palabra escrita o Escritura.

La hermenéutica protestante de Ricoeur, resultado de sus tesis sobre el mundo del texto, enlaza con el sentido moral (tropológico) de la Escritura, mediante el cual la Escritura nos ofrece una orientación segura para regular la vida cristiana según los criterios queridos por Dios. Se supera así, el sentido literal, más asociado a la exégesis bíblica y fruto del método histórico-crítico, destinado a mostrar únicamente los hechos históricos narrados por la Biblia que apuntan a la serie de intervenciones de Dios en la historia de la salvación.

b) La hermenéutica judía o el cuerpo de la letra

Emmanuel Lévinas representa este enfoque confesional vinculado al judaísmo. Para Falque, “allí donde el texto era *medium* (Ricoeur), se convierte en *huella* (Lévinas); donde era *escritura* (Ricoeur), se convierte en *palabra*”¹⁷. Con Lévinas, Dios se incorpora en la letra, inefable y limitada para expresar a Dios, pero único anclaje de la fe desde la literalidad del texto, que es un cuerpo en sí mismo. La hermenéutica levinasiana trasciende, así, el texto, supera la individualidad del encuentro del lector (creyente) con el mundo del texto de la hermenéutica protestante y vive en la letra del texto vestigios de la ausencia de Dios, antes que su presencia. La escritura es la huella que ha resonado previamente de modo oral (glosas talmúdicas) en un ámbito comunitario. El Dios que aparece en los libros sagrados judíos es como la huella de su retiro. La letra judía es la encarnación de Dios; éste se incorpora en la *littera*, pero no se deja encerrar en ella, pues sólo es su huella, presencia reconocible de una realidad inabarcable e indecible en su totalidad.

¹⁶ Falque, «¿Es fundamental la hermenéutica?», 212.

¹⁷ Falque, «¿Es fundamental la hermenéutica?», 214.

La propuesta judía de Lévinas se vincula con el sentido literal de la Escritura, aunque esta literalidad ya no tiene que ver con el texto, como sí ocurre con la aplicación del método histórico-crítico, sino con la letra misma, que se recita y pronuncia. Falque asume la oralidad de la praxis judía, pues contiene trazos de la voz, correlato del cuerpo, que reclama una presencia en la celebración cristiana. Junto a esto, el autor comparte la dimensión comunitaria (eclesial) que resulta de la proclamación de la palabra desde la óptica hebrea.

4. La hermenéutica católica o el texto del cuerpo

Las hermenéuticas confesionales previas han servido de avanzadilla para la fundamentación de la hermenéutica católica propuesta por Falque. En el horizonte de una interpretación católica, asociada al texto del cuerpo, las opciones creyentes previas son válidas para continuar el recorrido hacia la aprehensión de lo creado y de la *creatura*, pero contienen déficits que la opción de Falque viene a subsanar. Aunque la hermenéutica de nuestro autor supone el momento teológico, en su instalación requiere atender a la doble dimensión que en sí misma contiene, por cuanto la hermenéutica es un ejercicio primeramente filosófico. Algo hemos apuntado ya en párrafos anteriores, aunque conviene ahora explicarlo mejor y profundizar en ello.

Falque explora estos dos momentos paralelos entre sí e interrelacionados, no yuxtapuestos, haciendo ver cómo se reconocen el uno en el otro, aportando una pequeña muestra de su “ensayo sobre las fronteras”¹⁸, y demostrando cómo la hermenéutica católica supera y completa otras hermenéuticas teológicas.

1º. Desde la filosofía, se intuye un estadio pre-lingüístico, vinculado al cuerpo, que marca el sentido del lenguaje humano, con la sensibilidad y el afecto como vehículos de la acción. La carne¹⁹, que es lo primero en el

¹⁸ En este ensayo y obra programática, Falque pretende mostrar, entre otras cosas, que disciplinas milenarias como la filosofía y la teología se han dado una nueva oportunidad en la actualidad a partir de la producción ensayística que viene de la hermenéutica y de la fenomenología. Cf. Falque, *Pasar el Rubicón*, 18-21.

¹⁹ El alcance del vocablo “carne” es significativo en Falque, como lo es en todo el pensamiento fenomenológico francés del siglo XX. Sirva de ejemplo, válido para el planteamiento de Falque, la definición que da Michel Henry: “carne no es otra cosa que aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes, es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo

hombre, incluye una experiencia muda y silenciosa. En este momento filosófico se aúnan hermenéutica y fenomenología. Esta experiencia fáctica implica comprender lo que acaece como el ser del hombre atendiendo a la cosa misma, a su *Dasein*, al ser arrojado al mundo que se comprende en él, por cuanto comprender ya no es un acto intelectual, sino un existencial. La experiencia del mundo, con el ser del hombre inserto en él, es lo primero que acontece a la conciencia, ya sea para describirlo desde la fenomenología, sea para interpretarlo desde la hermenéutica. En esta acción filosófica, acontece entonces la palabra, que no encierra conocimiento, ciencia, sino proclamación²⁰. El siguiente paso, apuntando ya a lo teológico, es renunciar a la hermenéutica entendida como “técnica para la comprensión de manifestaciones de vida fijadas por escrito”²¹ para quedarse con la palabra misma, que no admite análisis. Una palabra atravesada por el silencio y lo poético que conecta con el segundo Heidegger, que resalta el poder del habla, de la voz, como eslabón entre el ser y el hombre²².

2º. Desde la teología, el libro del mundo está antes que la Escritura. De hecho, la Escritura es una consecuencia de la pérdida del estado de naturaleza ideal adámico, salpicado por el pecado (Gn 3,1-24). Alabar la creación y reconocer el espesor de la corporeidad son señas de identidad del momento teológico de la hermenéutica católica. Se trata ahora de comprender el mundo y con el mundo, comprenderse inserto en él y tomar conciencia del ser del hombre en el mundo. Lo católico de la hermenéutica se expresa en la alabanza de lo creado (San Francisco)²³, no en la exégesis del texto y en sus implicaciones teológicas. Es el momento de la corporeidad, que trasciende la palabra para instalarse en la carne, entendida como “cuerpo de palabra que recitar” y “cuerpo eucarístico que asimilar”²⁴. El texto al que el

exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él”, en *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Salamanca: Sígueme, 2001), 10.

²⁰ La hermenéutica contemporánea rescata la etimología del término para explicar el alcance de la disciplina. Un significado importante del concepto, junto con otros dos, es el de *hermenéuein* como decir o expresar palabras en voz alta (proclamar). Para una profundización de las direcciones esenciales del significado de la voz *hermenéuein*, acudir al crucial artículo de Gerhard Ebeling, «Hermeneutik», *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Vol. III, nº 3 (1959): 242-262.

²¹ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 287.

²² Martin Heidegger, *De camino al habla* (Barcelona: Serbal, 2002), 83-93.

²³ “Laudato si, mi signore cum tucte le tue creature”, en San Francisco de Asís, *Escritos completos y biografías de su época* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945), 70.

²⁴ Falque, «¿Es fundamental la hermenéutica?», 218.

ser del hombre se incorpora, ya no es *medium* para acceder a Dios, ni una vivencia husserliana (*Erlebnis*) de la conciencia humana, sino una vivencia en sí misma en la que el hombre se instala y vive, en silencio y en humilde adoración. Esta vivencia es la voz de Dios, que se expresa siempre en un cuerpo, en una encarnación humana, susceptible de descripción y análisis desde la fenomenología (filosofía), y en una Encarnación ejemplar, la de Cristo, creída y pensada desde la teología. Cristo emerge entonces como el primer intérprete, el hermeneuta del texto sagrado tal y como se muestra en el pasaje de la resurrección²⁵. La palabra de Dios se acoge en la acción misma de la masticación que representa el sacramento de la Eucaristía.

El momento teológico se vincula a su vez a los sentidos de la Escritura, en donde lo alegórico y lo anagógico se rescatan y actualizan para dar cuenta del acontecimiento cristiano. El punto de partida sigue siendo el medieval y su sentido cuádruple de la Escritura, que previamente anticipó Orígenes con su tesis de los tres estratos de significado²⁶. Esta conexión es posible por la intencionalidad católica de la creencia que apunta al cuerpo, antes que al texto (Ricoeur) o a la palabra (Lévinas). Es lo que Falque llama, siguiendo de cerca a San Ireneo, “el Arca de la carne”²⁷. Esta carne, correlato vivencial del cuerpo, experimenta primeramente el mundo (filosofía) y, después, se incorpora al texto, que es palabra. Esta incorporación es similar, paralela y necesaria a la incorporación del hombre a Cristo y a la Iglesia. El arca de la carne es, pues, cuerpo de la palabra que se recita, pero también cuerpo eucarístico, pues la liturgia nos muestra que tras la proclama y la recitación, viene la manducación (Eucaristía) y, finalmente, la adoración.

Así planteado, la vivencia de la voz de Dios que expresa la Escritura tiene un sentido anagógico, pues anuncia aquello hacia lo que hay que tender,

²⁵ “Jesús les dijo: —¡Qué necios y torpes para creer cuanto dijeron los profetas! ¿No tenía que padecer eso el Mesías para entrar en su gloria? Y comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que en toda la Escritura se refería a él” (Lc 24, 13-35).

²⁶ Orígenes de Alejandría (184-253) encuentra tres niveles de sentido en el texto bíblico: literal, moral y alegórico. A estos sentidos les corresponde una tripartición de la realidad, que se divide en física, psíquica y espiritual, y que está asociada a la biografía de cada creyente. Cf. Orígenes, «Libro IV», en *Sobre los principios* (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 793-911. Referido a los sentidos de la Escritura, Falque sigue la orientación hermenéutica de la Escolástica, que contempla la coexistencia de un sentido literal (histórico), con un sentido espiritual (místico), dividido, a su vez, en alegórico, moral y anagógico. Es el sentido cuádruple de la Escritura. Para una profundización de este asunto, ver Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 vol. (Paris: Aubier-Montaigne 1959-1964).

²⁷ Falque, *Dieu, la chair et l'autre*, 211-232.

es decir, el *esjaton*. La Escritura es vida que se dirige a la vida y que permite al creyente vivir una experiencia de intercorporeidad. Una vez incorporados al texto y superado el sentido literal, más propio de una hermenéutica judía, nos instalamos en el sentido alegórico, que fundamenta la fe, pues marca “lo que hemos de creer”. Y lo que creemos es una presencia real, en una de las especies, el pan, que se ha transubstanciado, una vez instalados en la palabra, nos incorporamos a Dios. Alegóricamente, creemos en la presencia real de Dios en el pan transubstanciado, que en sí mismo es también palabra, tal y como muestra la práctica litúrgica. Como afirma Falque, “basta con acudir a ella para alimentarnos e incorporarnos a Aquel que nos espera para permanecer allí”²⁸. La hermenéutica católica es, por tanto, el texto del cuerpo que se ejemplifica en la voz y la carne (cuerpo eucaristizado), en la liturgia de la palabra y en el sacramento de la Eucaristía.

La hermenéutica católica propuesta por Falque muestra que las hermenéuticas protestante y judía no son opuestas, sino pasos previos y necesarios para una nueva orientación que permita comprender el acontecimiento cristiano desde la corporalidad (carnalidad) misma. No se trata de negar lo anterior, sino de recoger sus elementos valiosos e insertarlos en un modo de hacer teología, la católica, que necesita recuperar con autenticidad la expresión eucarística “este es mi cuerpo”. En una óptica fenomenológica, Falque afirma que gracias a la transubstanciación “el cuerpo se vuelve cosa para que la cosa se vuelva cuerpo, o el sujeto se vuelve objeto para que el objeto se manifieste también como sujeto”²⁹. La carne del resucitado es el cuerpo eucarístico, y es el Resucitado quien se hace presente como entregado. Cristo es el que incorpora a su propia donación la entrega y oblación de la Iglesia como cuerpo místico y pertenencia suya. Si por la transubstanciación de las especies se hace presente el cuerpo y la sangre de Cristo Resucitado, por la manducación de la hostia consagrada acontece otra suerte de transubstanciación, la de los creyentes, que hacen presente el cuerpo eclesial de Cristo, fruto del misterio eucarístico. El creyente, pues, queda integrado en el misterio e identificado con la Trinidad. Por la eucaristía, el cuerpo entregado de

²⁸ Para Falque, la Eucaristía supone un doble movimiento de incorporación: de Dios al hombre y del hombre a Dios. En virtud de la transubstanciación, que no niega ni supera el cuerpo, sino que lo transforma en el contexto de una comunidad de fe, el hombre se incorpora a Dios y Dios confirma al hombre (confirmación dada de antemano). Para una profundización del alcance y significación de la Eucaristía, ver Emmanuel Falque, *Las bodas del cordero. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la Eucaristía* (Salamanca: Sígueme, 2018), 307-332.

²⁹ Falque, *Las bodas del cordero*, 312.

Cristo, participa la humanidad de la comunión y la consustancialidad que reina entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. El don eucarístico es ofrecido al hombre para que éste participe de la dinamicidad del Dios Uno y Trino, modelo y fuente de toda unidad y comunión entre hombres. La Eucaristía se convierte así en “fuente y cumbre de toda la vida cristiana” (*Lumen Gentium* 11), en donde somos introducidos en este acto de integración y transformación. En efecto, por el sacrificio eucarístico somos ofrecidos en él en vez de asimilarlo o digerirlo, porque no es el creyente quien transforma a Cristo, sino que es Cristo quien nos incorpora a su cuerpo místico³⁰.

Esta hermenéutica del cuerpo y de la voz basada en la Eucaristía se proyecta en la voz (*qol*, *phoné* y *vox*) y se torna palabra del corazón (*verbum cordis*), como ya apuntamos al comienzo. En primer lugar, “la palabra *toma cuerpo* en la voz, al mismo tiempo que la voz *da cuerpo* a la palabra”³¹. Falque observa que ni la filosofía ni la teología se han ocupado de la voz, expresión corporal de la palabra, del lenguaje entendido ontológicamente, y no como elemento añadido a la existencia humana. Porque, en contra de lo sostenido por la fenomenología contemporánea, no hay voz sin cuerpo ni alteridad sin la presencia de un ser encarnado. Es más, el otro, el prójimo, es reconocido más en su voz que en su cuerpo (rostro). A Cristo lo reconocen en el acontecimiento de la resurrección, no en el caminar junto a él, sino en el tono de voz que expresa en ese paseo con los de Emaús. Es una voz cruda que, fenomenológicamente, atiende a la cosa misma, que depende de una corporalidad que es matriz de la existencia y susceptible de ser percibida (tener conciencia de). Falque llama a la voz cuerpo intermedio entre el pensamiento y la corporalidad, y esta voz, sostiene, ha estado oculta, haciendo del pensamiento algo áfono, sin sonido, sin voz, sin la expresión auténtica del cuerpo.

El olvido de la voz por parte de la filosofía (fenomenología) y de la teología exige un nuevo análisis y tratamiento. Es el momento de la teología de la voz, en donde esta ocupa el *topos* de la carne. Crísticamente, no podemos ver su carne real, su cuerpo presente, pero sí hacernos de voz, la quintaesencia del cuerpo eucaristizado en cada celebración sacramental. Esa voz se anticipa en la liturgia con la palabra e irradia con su crudeza (que no es bruta) toda la celebración y a toda la comunidad creyente reunida. El

³⁰ Cf. San Buenaventura, «Breviloquio VI», en *Obras* t.I (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958), 473.

³¹ Falque, *Pasar el Rubicón*, 68.

Dios encarnado se vuelve “Dios vocalizado”³². Cristo es “portavoz” (lleva la voz), expresando su carne, la vivencia de su cuerpo, continuando con el anuncio que se inicia en la creación y, antropológicamente, con el inicio del hombre, en la voz adámica (Gn 2).

En segundo lugar, la voz se inserta en el lenguaje y tiene su propio código. Este lenguaje de la voz expresa no solo ideas, palabras con pretensión de expresar la realidad, sino que expresa las emociones o estados del alma (*pathemata*). Estas emociones emiten lo más íntimo del alma, del corazón, y cuando se expresan por escrito, aluden a la voz expresada. Por eso, la voz es antes, se origina en la palabra. Resuena aquí la tesis agustiniana del *verbum cordis*: el hablar o pensar original es interior, es el lenguaje del corazón. Tiene lugar una desvalorización de la palabra externa respecto a la palabra interior, que es donde acontece la revelación³³. El verbo interior humano es palabra, pero no como término de una lengua, sino como imitación de la Palabra o Verbo. Se torna en palabra (*vox*) cuando se encarna en un sonido expresado externamente, manteniendo la esencia divina, de donde procede. En esta tesis de San Agustín subyace la conexión del lenguaje con el ser, tesis que sedujo a Gadamer, ya que la idea cristiana de encarnación hacía posible la ontologización del lenguaje³⁴.

La hermenéutica católica de Falque, una hermenéutica de la voz ligada al cuerpo, invita a interpretar y comprender el mundo de una manera nueva. Más que nueva, renacida, ya que en la voz humana se contiene el hablar originario y común que ha caído en el olvido. Se trata, pues, de recuperar el *pathos* común “a partir del cual se deriva todo, y en el cual tiene que insertarse todo logos o discurso sobre los valores, so pena de permanecer siempre desencarnado”³⁵. Esta voz, para Falque, corpora porque se vincula al cuerpo y siempre significa,

³² Falque, *Pasar el Rubicón*, 78.

³³ Dice San Agustín: “La palabra que fuera resuena, signo es de la palabra que dentro esplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen. Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los sentidos de los mortales. Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne. Nuestro verbo se hace palabra vistiéndose de sonido, no convirtiéndose en él, y el Verbo se encarnó tomando nuestra carne, no aniquilando su ser”, en San Agustín de Hipona: «Tratado de la Santísima Trinidad», en *Obras* t.5 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948), 859-871.

³⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1991), 502-513.

³⁵ Falque, *Pasar el Rubicón*, 82-83.

dota de sentido lo real y apunta a una comprensión del mundo que es acción. Esta voz corporante tiene su manifestación suprema en la Eucaristía, que es el cuerpo de la voz. Hay una dimensión performativa en las palabras que instituye el sacramento “tomad y comed, este es mi cuerpo entregado por vosotros”, por cuanto dota a la voz de cuerpo como entidad real que se experimenta y vive. Esta institución tiene su razón de ser por la acción del espíritu de Dios, que acontece en la celebración eucarística. “Por la voz del Espíritu toma carne o se incorpora a la vez Cristo en el pan (eucarístico) y el pan en el Cuerpo (de la Iglesia)”³⁶. Por tanto, la hermenéutica católica de Falque, la hermenéutica del cuerpo y de la voz, sustentada en la liturgia, adquiere su carta de naturaleza en la epiclesis. Jesucristo, cuerpo real y encarnado dado en la historia, se actualiza y hace presente en voz y cuerpo por la acción del Espíritu Santo.

Conclusión

La propuesta hermenéutica de Falque invita a interpretar y comprender el mundo en clave cristiana desde una óptica renovada, recuperando esa teología del siglo II que luchaba contra la gnosis a partir del cuerpo, en detrimento parcial del alma. En efecto, Falque retoma y actualiza antropologías de antaño, como la de Ireneo, en donde el hombre, en cuanto imagen de Dios, tiene por referencia una realidad visible: el Verbo encarnado; de no ser así, no podría ser imagen. Y esta visibilidad de la imagen comporta, pues, la esencial corporeidad. El espesor de la corporeidad, no pequeño, exige una lectura fenomenológica de la realidad que es siempre filosófica, desde el hombre en primer lugar, para luego dirigirla hacia el momento teológico. En ese primer paso, la vivencia del cuerpo, el hallazgo de la voz, el esclarecimiento de la palabra y la experiencia humana jalonada por un proyecto trascendente le introduce en la esfera de lo teológico. En este momento, la interpretación que nos propone Falque es católica porque tiene a la Escritura, la tradición y el magisterio eclesial como bastiones atravesados por la corporalidad que necesitan ser experimentados, vividos y racionalizados para la incorporación a Dios.

La hermenéutica de Falque descansa en una interpretación teológica franciscana, también tomista, que toma lo de abajo, los seres creados, para instalarse en lo de arriba, la gloria de Dios. Pero lo hace sin dualismos, tanto a nivel ontológico como antropológico. Del mismo modo que no existen dos

³⁶ Falque, *Pasar el Rubicón*, 86.

mundos, tampoco acontece una realidad humana dual. La hermenéutica de Falque deja entrever una antropología del cuerpo que permite comprender con rigor teológico la expresión “cuerpo de Cristo” vinculada a la visión bíblica-hebrea del hombre, en donde la unicidad del sujeto es su elemento esencial. Esta comprensión unitaria del hombre, incorporado a Dios, remite a una contemplación optimista del mundo radicada no en su divinización, sino en su mundificación. Para Falque, el cristianismo reclama, entre otras cosas, un ejercicio de desdivinización y profanización del mundo.

La antropología del cuerpo de Falque resulta de la aplicación de una hermenéutica católica que conecta con los sentidos de la Escritura y, por tanto, implica una praxis creyente orientada a lo que se ha de creer (fe) y hacia donde se ha de tender (lo último). Vemos, pues, que la propuesta de Falque exige transitar gran parte de las disciplinas teológicas (teología fundamental, escatología, antropología, moral, exégesis bíblica), acompañadas de un esfuerzo filosófico previo y recurrente que supera la relación ancilar de antaño. En efecto, lejos de una relación de subordinación entre ambas (la filosofía respecto de la teología), el propósito de Falque es demostrar el diálogo entre ambas disciplinas milenarias, mostrando que la teología aparece siempre al final, aunque, en rigor, no sea final, sino parte del comienzo que se inició filosóficamente. La filosofía es a la teología lo que la encarnación a la resurrección, una suerte de prolepsis, en donde el final se anticipa en el comienzo.

Referencias bibliográficas

BENEDICTO XVI. *Exhortación pastoral* «Verbum Domini». Madrid: San Pablo, 2010.

EBELING, GERHARD. «Hermeneutik». *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Vol. III, nº 3 (1959): 242-262.

FALQUE, EMMANUEL. *Las bodas del cordero. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la Eucaristía*. Salamanca: Sígueme, 2018.

FALQUE, EMMANUEL. *Pasar el Rubicón. Filosofía y teología: ensayo sobre las fronteras*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2017.

FALQUE, EMMANUEL. *Dieu, la chair et l'autre: D'Irénée à Duns Scot*. Paris: Puf, 2008.

FALQUE, EMMANUEL. «¿Es fundamental la hermenéutica?». *Ideas y valores* LXII, nº 152 (2013): 199-223.

- FERRARIS, MAURIZIO. *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2001.
- GADAMER, HANS-GEORG. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- GRONDIN, JEAN. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2002.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- HEIDEGGER, MARTIN. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 2002.
- HENRY, MICHEL. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- LUBAC, HENRI DE. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 vol. Paris: Aubier-Montaigne 1959-1964.
- MACEIRAS, MANUEL y TREBOLLE, JULIO. *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Cincel, 1990.
- ORÍGENES. «Libro IV», en *Sobre los principios*. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- PALMER, RICHARD E. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/Libros, 2002.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: PPC, 1994.
- RIKOEUR, PAUL. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- SAGRADA BIBLIA*. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA. «Tratado de la Santísima Trinidad», en *Obras* t.5. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.
- SAN BUENAVENTURA. «Breviloquio VI», en *Obras* t.I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS. *Escritos completos y biografías de su época*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH. *Hermeneutik*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1959.

EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN EL DEBATE TEOLÓGICO ACTUAL

FREEDOM'S CONCEPT IN THE CURRENT THEOLOGICAL DEBATE

EMILIO-JOSÉ JUSTO DOMÍNGUEZ

Facultad de Teología

Universidad Pontificia de Salamanca

ejjustodo@upsa.es

Orcid: 0000-0002-1009-5854

Recibido 15 de febrero de 2023 / Aprobado 28 de marzo de 2023

Resumen: La cuestión de la relevancia actual del cristianismo aparece en distintos debates sobre la comprensión de la Iglesia católica y sobre su doctrina teológica y moral. Esta discusión se ha agudizado, sobre todo en la teología alemana, con una controversia sobre la relación de la libertad con la verdad. En este artículo se presenta el contenido fundamental de esa controversia y se reflexiona sobre algunos aspectos de la misma, como la relación entre libertad y amor, la idea de auto-determinación y la moralidad. Finalmente, se apuntan algunas reflexiones que ayuden a pensar un concepto de libertad, insistiendo en su carácter global y en la capacidad creativa propia del amor.

Palabras clave: Amor; Auto-determinación; Creatividad; Libertad; Verdad.

Abstract: The question of the current relevance of Christianity appears in different debates on the understanding of the Catholic Church and on its theological and moral doctrine. This discussion has sharpened, specially in German theology, with controversy about the relation of freedom to truth. This article presents the fundamental content of this controversy and reflects on some aspects of it, such as the relationship between freedom and love, the idea of self-determination and the morality. Finally, some reflections are pointed out that help to think about a concept of freedom, insisting on its global character and on the creative capacity of love.

Keywords: Creativity; Freedom; love; Self-determination; Truth.

Introducción

En toda la historia del pensamiento la libertad es una de las cuestiones nucleares, porque afecta a la esencia de la realidad. Ser libre se presupone como lo más propiamente humano. Sin embargo, no es evidente una completa libertad, pues todo hombre se encuentra aspectos que parecen contradecir o, al menos, limitar su libertad; como tampoco resulta elocuente el determinismo, porque son claros elementos de espontaneidad y de creatividad en su vida. En el fondo, la libertad vuelve siempre como cuestión para el ser humano, tanto por la búsqueda de su realización como por la necesidad de pensarla mediante un concepto adecuado.

En la actualidad, importantes debates culturales tienen como presupuesto una idea de libertad. Por ejemplo, desde algunos planteamientos de la neurociencia se tiende a comprender la libertad como un sentimiento que el hombre hace de sí mismo y le ayuda a interpretar su propia vida y sus relaciones. Se argumenta que, aunque el hombre se sienta libre, realmente no lo es, porque está determinado y no decide él, al menos según lo que tradicionalmente se ha llamado sujeto consciente¹. La libertad sería indeterminación; puesto que no se da una total indeterminación, el hombre no sería libre. Una comprensión similar de la idea de libertad, pero defendiendo la posibilidad de determinarse a sí mismo, se encuentra en el transhumanismo. Esta propuesta parte de que el hombre no tiene una naturaleza que lo domine, sino que ha de decidir lo que quiera ser y, gracias al desarrollo científico y tecnológico, puede determinarse a sí mismo. La libertad se piensa como la capacidad para controlar la realidad y para determinarla. El ser humano sería libre en la medida en que es capaz de hacerse como quiera, incluso superándose a sí mismo y llegando a ser “transhumano”². En el trasfondo emerge un mismo concepto de libertad, relacionado con la posibilidad de determinarse totalmente y con la capacidad para controlar la realidad. Siguiendo esta comprensión de la libertad, la neurociencia cuestiona que el hombre sea libre, mientras que el transhumanismo defiende que el ser humano puede determinarse a sí mismo de forma radical y tiene las posibilidades bio-tecnológicas y cibernéticas para hacerlo.

¹ Cf. Gerhard Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001).

² Cf. Caroline Helms, *Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2020) 85-126.

También en la teología aparece constantemente la cuestión de la libertad en el horizonte de la relación de Dios con el mundo y con el hombre. La libertad es un principio fundamental de humanidad, por lo que se convierte en criterio para pensar lo humano en su integridad, tanto en cuestiones morales como en la teología de la creación, en la cristología y en la eclesiología. La relevancia del cristianismo para nuestro tiempo, su relación con los derechos humanos y la renovación de la Iglesia tienen uno de sus quicios en la valoración y ejercicio de la libertad personal³. A menudo, en todos estos debates se da por supuesto lo que se entiende por libertad. Pero en la discusión suscitada en los últimos años, principalmente en ámbito germano, se ha planteado explícitamente la idea de libertad. Frente a la asunción de un concepto moderno de libertad, de corte nominalista, por parte algunos autores, otros insisten en la necesaria vinculación de la libertad con la verdad. De primeras, parece que se asume que, si se habla sin más de libertad, se entiende como una libertad autónoma, indiferenciada, incondicionada. Con esto se mantiene una idea de libertad que, para algunos, sería pura indeterminación y, para otros, habría que vincularla a algo para que realmente sea libertad. Así la discusión sobre el concepto sigue situada, aun con muchos matices, en la alternativa entre libertad y determinismo.

De forma general, en la teología se pueden señalar tres tendencias sobre este tema. Hay una tendencia a comprender la libertad como clave hermenéutica de la revelación cristiana. Se maneja un concepto fundamentalmente nominalista de libertad que tiende a centrarse en la autonomía individual y en la capacidad para determinarse a sí mismo⁴. Otra tendencia insiste en la necesidad de vincular la libertad con la verdad, ya que el ser libre no se asienta en el vacío de una absoluta indeterminación, sino que la libertad se entiende en una referencia al origen del ser y al destino de cada persona, con una dimensión vocacional que se enraíza en el don de lo que uno es y

³ Sobre los distintos campos teológicos en los que se debate sobre el concepto de libertad, cf. Martin Breul y Aaron Langenfeld, “Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse”, *Theologie und Philosophie* 92 (2017): 346-348. Una discusión cristológica sobre la libertad de Jesús como elemento esencial para pensar la integridad de su humanidad se ha planteado en Gabino Uríbarri Bilbao, *La plena humanidad de Jesucristo. Una discusión con J. Ratzinger* (Madrid: BAC, 2022).

⁴ Cf. Magnus Striet, *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bationen* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2018). Saskia Wendel, *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnis von Glauben und Offenbarung* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2020).

en principios que se reconocen como absolutos⁵. Y en tercer lugar, hay una línea que subraya la providencia divina en el sentido de un cierto determinismo teológico, pues nada en el mundo ni en la historia escaparía al poder y a la voluntad de Dios⁶.

Se trata de cuestiones que se han abordado a lo largo de la historia de la teología, porque siempre habrá que pensar la relación del hombre con Dios y la forma de acción de Dios en el mundo. Hoy este desafío permanente se encuentra con el aliciente de un concepto de libertad como capacidad absolutamente indeterminada. En este trabajo se pretende presentar el debate teológico, concentrándose en la discusión que tiene lugar en la teología alemana, y analizar la comprensión de la libertad que aparece de fondo, para proponer algunas ideas que puedan ayudar a pensar un concepto teológico de libertad.

1. La controversia

Desde hace décadas la palabra libertad se utiliza como un eslogan en diversos debates y propuestas teológicas. Un movimiento teológico, con mucha fuerza en la Iglesia alemana, propone una comprensión del cristianismo que se piense y se estructure desde la modernidad, cuyo núcleo se identifica con el hecho de la libertad. Se trata de una idea de libertad basada en el principio nominalista de contingencia, frente a valores absolutos que condicionen al hombre, y exclusivamente en la capacidad para determinarse a sí mismo. Así lo ha subrayado el teólogo alemán Magnus Striet, que, con su colega Stephan Goertz, ha intentado formular esa comprensión del cristianismo centrado en la libertad⁷. Ante algunas concreciones, el teólogo Karl-Heinz Menke ha discutido el planteamiento de fondo, cuestionando la

⁵ Cf. Karl-Heinz Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2017). Desde el análisis de una línea importante en la historia de la teología, cf. Xavier Prevosti Vives, *La libertad, ¿indeterminación o donación? El fundamento ontológico del libre albedrío a partir de la Escuela Tomista de Barcelona* (Toledo: Cor Iesu, 2020).

⁶ Cf. Heath White, *Fate and Free Will. A Defense of Theological Determination* (Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame, 2020).

⁷ Ambos teólogos dirigen en la editorial Herder la colección *Katholizismus im Umbruch*. En el prólogo al primer volumen expresan su objetivo: “Podría ser cada vez más fundamental la pregunta por cómo el catolicismo se pone en relación con la conciencia de la modernidad, que se puede focalizar, con palabras clave, en el concepto del derecho a la determinación individual de sí mismo”: Magnus Striet y Stephan Goertz, “Katholizismus im Umbruch – Vorwort zur neuen Reihe”, en *“Nicht außerhalb der Welt”*. *Theologie und*

idea de libertad que se maneja y la comprensión de la teología que alienta en tal forma de pensar. El desencadenante de la discusión fue el debate en torno a la exhortación apostólica *Amoris laetitia*. Después del diálogo mediante algunos breves artículos, Menke y Striet publican sendos libros de disputa⁸.

a) Un cristianismo moderno

Magnus Striet pretende que el cristianismo asuma la modernidad como clave para su identidad y para su significación en el mundo contemporáneo. Piensa que este reto se presenta como una oportunidad para el cristianismo. Entiende que debe entrar en el giro antropológico de la modernidad, considerando que la dignidad del hombre y su autonomía son el criterio fundamental para pensar el mundo, para organizar la sociedad y para aceptar un determinado concepto de Dios. Sobre este último aspecto, Striet insiste en que no es posible saber si Dios existe y su comprensión es una conceptualización humana, que debería corresponderse con la dignidad del hombre. Afirma que “no se puede aceptar ningún Dios que no esté a favor de la dignidad de la libertad del hombre. En sentido estricto, no puedo saber si existe el Dios que tengo por el Dios que ha llegado a revelarse en el Evangelio”⁹. Es el hombre quien determina el concepto de Dios. Y explícitamente dice que “Dios no se expresa bíblicamente, sino que el hombre lucha por qué concepto de Dios puede ser aceptable”¹⁰. En definitiva, es el hombre quien mide el concepto de Dios y no Dios mismo el que pueda determinar algo para el hombre, ya que no podemos saber si realmente existe y quién es. Esto es central para el planteamiento del teólogo de Friburgo, porque significa que la libertad humana y el comportamiento de los hombres no pueden estar referidos a Dios ni a una supuesta revelación suya, sino que tienen que

Soziologie, coordinado por Magnus Striet (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2014), 7. Las traducciones de los textos son propias.

⁸ Magnus Striet, “Wunderbar, man streitet sich”, *Herder Korrespondenz* 71/2 (2017): 13-16. Karl-Heinz Menke, “Macht die Freiheit wahr?”, *Herder Korrespondenz* 71/3 (2017): 46-49. Magnus Striet, “Naturrechtsfantasien und Zeitgeist”, *Herder Korrespondenz* 71/4 (2017): 50-51. Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?* Striet, *Ernstfall Freiheit*. Varios autores han comentado la discusión y algunos asuntos debatidos. Terciaron directamente en la discusión Stephan Goertz, “Wider die Entweltlichung”, *Herder Korrespondenz* 71/12 (2017): 13-16 y Benedickt Paul Göcke, “Keine Freiheitstheorie ohne Metaphysik”, *Herder Korrespondenz* 72/2 (2018): 30-33.

⁹ Striet, *Ernstfall Freiheit*, 39.

¹⁰ Striet, *Ernstfall Freiheit*, 42

determinarse desde sí mismos, gracias a la razón que formula motivos para decidir y actuar de una manera determinada. Por eso, la moralidad del ser humano depende de cada hombre, que es capaz de determinarse, y sólo desde sí mismo puede juzgarse si sus decisiones y acciones son buenas o malas. La normatividad que conlleva toda moralidad no puede venir de algo natural o de Dios, pues ambas realidades serían ajenas a la autonomía personal. El criterio para las normas éticas es “la libertad humana, esto es, la dignidad de la persona humana”¹¹. Con cierta confusión afirma: “Dios no define lo que es moral, sino el hombre. Formulado con más precisión: Por supuesto define Dios lo que es moral, si es que él es libre – y si existe”¹². La moralidad, entonces, procede de una libertad que decide.

Desde estos presupuestos, la moralidad se entiende como radical autonomía. Cada ser humano es capaz de decidir cómo tiene que ser su vida y ha de darse a sí mismo los principios y las normas que se correspondan con esa capacidad para determinarse a sí mismo. No obstante, la lógica de la dignidad del hombre y de la capacidad de auto-determinación lleva a reconocer la dignidad, la autonomía y la libertad del otro. La libertad propia implica el reconocimiento del derecho a la libertad de los otros seres humanos. Striet explica este reconocimiento del otro como el concreto darse a sí mismo una ley: “Entonces, si no se quiere que la libertad finita exista de otra forma que como éticamente sensible a los derechos de la libertad de otros, la moralidad está comprometida con ellos. Esto significa la autonomía como ley práctica de sí mismo”¹³.

De fondo, hay una comprensión de la libertad que el mismo Striet describe como nominalista¹⁴. Esta idea de libertad significa una absoluta indeterminación y la consiguiente posibilidad de determinación por sí mismo. El hombre puede determinarse como decida, pues la esencia de la libertad es la siempre posible determinación de sí mismo, como algo originario. El teólogo alemán considera evidente esta posibilidad humana, hasta el punto de que “si en Dios no hay la posibilidad de poder decidirse y de la contingencia de la acción, entonces sus posibilidades de libertad son más cortas

¹¹ Magnus Striet, “*Ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht*”, en *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, ed. por Stephane Goertz y Magnus Striet (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2014), 100.

¹² Striet, “*Ius divinum – Freiheitsrechte*”, 124.

¹³ Striet, *Ernstfall Freiheit*, 56.

¹⁴ “Mi pensamiento nominalista de la libertad”: Striet, *Ernstfall Freiheit*, 88.

que las del hombre”¹⁵. La libertad, pues, se entiende como capacidad para decidirse a sí mismo de forma contingente, esto es, sin condicionamientos externos ni determinaciones permanentes. El hombre siempre puede determinarse a sí mismo, porque sus decisiones son contingentes. Esta es la última consecuencia del establecimiento de la libertad como principio absoluto y originario. El mismo Dios se decide a sí mismo en cada momento y podría decidirse de cualquier manera, pues si es realmente libre, lo único determinante es su determinación en cada momento. En este sentido, Striet llega a defender que “si Dios es absolutamente libre, no hay que excluir que él imponga al hombre una ley que él mismo en su ser no tenga la obligación de cumplir”¹⁶. Y ante la inquietante pregunta de que Dios pudiera decidirse por el mal, considera que Dios tiene que tener en sí la posibilidad de “formar el concepto de una negatividad abismal y, con ello, del mal”, aunque manifiesta: “Teológicamente no veo ninguna razón para dudar realmente de la perfecta bondad y de la voluntad de justicia de Dios”¹⁷.

Otra postura que está en la línea de este planteamiento, pero que es mucho más matizada y, a mi modo de ver, mejor argumentada, es la de Saskia Wendel. Esta teóloga de Colonia propone una comprensión de la revelación cristiana y de la fe a partir de un concepto de libertad como capacidad creativa. Su objetivo es similar al de Striet, pues presenta una comprensión del cristianismo que pueda hacer una “transmisión de la fe con los motivos fundamentales de la modernidad”¹⁸. Identifica estos motivos con la autonomía como capacidad para determinarse a sí mismo y considera que el llamado “compatibilismo” entre libertad y determinismo es muy problemático, porque encierra un concepto reducido de lo que es la libertad, pues ésta perdería su carácter incondicional¹⁹.

Apoyándose en el pensamiento de Hanna Arendt, Wendel entiende la libertad como creatividad. Sería la “capacidad para un comienzo nuevo y para poder actuar”²⁰. Esta capacidad conlleva la posibilidad de un comienzo creativo de manera incondicional, aunque en su realización concreta la libertad está condicionada. Desde un punto de vista teológico, Wendel insiste en el carácter incondicional de la libertad y su realización condicionada por

¹⁵ Striet, *Ernstfall Freiheit*, 88.

¹⁶ Striet, “*Ius divinum – Freiheitsrechte*”, 94.

¹⁷ Striet, *Ernstfall Freiheit*, 91.

¹⁸ Wendel, *In Freiheit glauben*, 9.

¹⁹ Cf. Wendel, *In Freiheit glauben*, 21-23.

²⁰ Wendel, *In Freiheit glauben*, 42.

la finitud y por la referencia a los otros. Interpreta esta experiencia de libertad como condición creada. La libertad entraña agradecimiento al don que se recibe, por lo que es una libertad que se agradece; esto es, se experimenta como recibida, y así remite a la creación y a la condición del hombre como imagen de Dios²¹.

Desde la idea de libertad como creatividad, Wendel hace una crítica a los compatibilismos teológicos. Fundamentalmente cuestiona la idea de que quien se decide en contra de Dios o del bien en realidad no es libre, sino que viviría una “libertad no verdadera”. Para explicarlo, apela a los conceptos de libertad de elección y libertad esencial y distingue entre libertad verdadera y una libertad que falla. Además, considera que es problemático que lo que se reconoce como bueno y justo se pueda imponer como un fin necesario de la libertad, pues esto cuestionaría, de nuevo, su incondicionalidad²².

b) Libertad vinculada con la verdad

En esta controversia el principal interlocutor de Striet y Wendel es Karl-Heinz Menke, para quien el problema que se plantea no es consecuencia de una enseñanza eclesial que no comprende o no acepta la modernidad; más bien, de fondo hay una crisis de fe, pues está en juego la comprensión de Dios, de su creación y de su comunicación salvífica²³. Menke no acepta el diagnóstico de la ruptura del cristianismo con la modernidad y cuestiona la comprensión de la libertad como determinación solo desde sí misma. En contra de ello defiende que la verdad es el fundamento de la libertad. Sin un fundamento de origen y de referencia, la libertad sería algo vacío, una pura ficción. Explica que la libertad se determina en referencia a aquello que es su modelo originario y, cuando se determina en correspondencia con ese modelo, se realiza a sí misma. En este sentido, “no determina la libertad a

²¹ Cf. Wendel, *In Freiheit glauben*, 86-95.

²² Cf. Wendel, *In Freiheit glauben*, 105.

²³ Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?*, 18. 83-84. Raúl Orozco apunta a que en el centro del debate está la identidad cristiana: “¿Se puede seguir enseñando hoy la belleza de una fe cuyo *fundamentum inconcussum veritatis* consista en que la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios en Cristo sea el primer acto libre de un designio amoroso y originario del Dios Uno y Trino, que tenga como finalidad llevar libremente a todos los hombres a su plenitud por la participación en la carne del Hijo eterno, el hombre perfecto (GS 22)?”: Raúl Orozco, “Introducción”, en Karl-Heinz Menke, *¿La verdad nos hace libres o la libertad nos hace verdaderos? Una controversia* (Madrid: Didaskalos, 2020), 12.

la verdad, sino a la inversa, la verdad (original) a la libertad (reflejo)”²⁴. Y, así, cuanto más refleje la libertad a su fundamento, más fuerte y ella misma será. Porque “la libertad es, como también enseña Tomás —en este punto de acuerdo con Anselmo—, no ya la posibilidad de elegir entre varias alternativas, sino la *auto-vinculación* a lo reconocido como verdadero y bueno. Quien se vincula continuamente a lo reconocido como verdadero y bueno, intensifica su libertad”²⁵.

Este planteamiento tiene un desafío importante: ¿cómo se conoce la verdad que fundamenta el sentido de la libertad y orienta su ejercitación? Aquí es central la idea de conciencia. Mientras para Striet la instancia de determinación de la libertad es la mera razón, Menke entiende que la determinación de uno mismo ha de ser un acto de la conciencia. Siguiendo el pensamiento de John Henry Newman, explica que la conciencia es el órgano personal de reconocimiento de lo verdadero y de lo bueno, con una dimensión de “sentido moral” y otra de “sentido del deber”²⁶. El valor de la conciencia supone una confianza fundamental en la razón humana, que puede discernir lo verdadero y bueno, más allá de lo que siente o considera de tal manera. Es decir, la conciencia humana es una instancia de objetividad, en la que se vinculan verdad y libertad, pues el hombre descubre desde sí mismo, libremente, lo que es verdadero. Es tan decisiva la libertad en su vinculación con la verdad que uno debe seguir su conciencia aunque estuviera equivocada: “Si el ‘sentido moral’ (la razón práctica de la conciencia) alcanza el convencimiento de que algo objetivamente falso es lo verdadero, entonces debe seguir lo que tiene por verdadero”²⁷. El seguimiento de la propia conciencia garantiza la real autonomía del ser humano. La conciencia debe orientarse a la verdad y, por tanto, buscarla; tiene capacidad para reconocerla y debe seguirla. Sin esta referencia la libertad estaría vacía.

La reflexión sobre la conciencia muestra que el ser humano no decide lo que es moralmente bueno, sino que lo reconoce como tal. Y aquí está el punto de controversia fundamental entre Striet y Menke. Según el primero, cada uno determina lo que es adecuado y sólo puede valorarse moralmente desde él mismo. Verdadero y moral sería aquello a lo que cada uno decidiera comprometerse en el reconocimiento de otras libertades. Para Menke, el

²⁴ Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?*, 18. La verdad sería el original (*Urbild*) y la libertad reflejo suyo (*Abbild*).

²⁵ Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?*, 24.

²⁶ Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?*, 28.

²⁷ Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?*, 30.

error de esta posición está en “una comprensión radicalmente nominalista de la creación”²⁸. Frente a ello, piensa que el hombre es sujeto de una relación de alianza con Dios, que es fundamento de la creación, por lo que lo creado tiene un significado que remite al don de Dios. Hay un proyecto y un destino, un camino y un contenido en la relación con Dios. El hombre no decide de forma particular y en cada caso lo que es verdadero y bueno. Está referido a la creación, por la que se da una objetividad que el hombre recibe. Y el don de Dios se comunica de forma personal, hasta el extremo de que la verdad termina identificándose con una persona. Por tanto, la verdad no es un objeto o una ley que se imponen, sino una persona, Jesucristo, con quien se entra en relación personal. De nuevo, la libertad y la verdad no se contraponen ni limitan; la verdad remite a una relación personal en libertad.

En conclusión, si la verdad es fundamento de la libertad, la unión con ella será ejercicio de libertad, por lo que se crece en libertad mediante la vinculación con la verdad. Así lo explica Menke: “Cuando con el esfuerzo de mi entendimiento, que se pregunta críticamente, me vinculo a la verdad de Dios, que se hace accesible a través de Cristo y en la Iglesia que está en comunión con Él, me vinculo al origen y fundamento de mi libertad”²⁹. Con estas insistencias, Menke se distancia de la idea de autonomía entendida como independencia radical y capacidad para determinarse sólo desde sí mismo. Por eso, frente al planteamiento de Striet y de Wendel, formula un concepto de libertad: “La libertad no es autonomía, sino la capacidad del hombre para abrirse siempre más intensamente, hablando filosóficamente, a la verdad del ser y, hablando teológicamente, a la verdad del amor del Creador trinitario”³⁰.

2. Algunas consideraciones sobre el debate

Para intentar profundizar en algunas de estas cuestiones, a continuación se van a considerar algunos aspectos que han aparecido en el debate y son importantes para pensar lo que es la libertad.

²⁸ Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?*, 24.

²⁹ Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?*, 99.

³⁰ Karl-Heinz Menke, “Das libertarische Verständnis von Glauben und Offenbarung. Saskia Wendels Pläyoder für ein undogmatisches Christentum”, *Forum Katholische Theologie* 38 (2022): 116-134.

a) La libertad como principio

La postura del llamado “libertarismo”, que defienden Striet y Wendel, pone la libertad como principio originario y último de la realidad. Se trata de una forma de pensar nominalista, que establece como principios la voluntad y la consecuente contingencia. Todo es contingente porque depende de las decisiones libres que se tomen. Entonces, el único principio de lo real sería la libertad.

La teología de la libertad en ámbito germano ha sido potenciada por el pensamiento de Thomas Pröpper, del que Striet fue discípulo y colaborador. El teólogo de Münster hace un análisis trascendental de la libertad como principio hermenéutico para pensar toda la teología. Sin embargo, no se pueden entender las ideas de Striet como un desarrollo de su pensamiento, puesto que lleva la reflexión a extremos que dudosamente se puedan concluir del razonamiento de Pröpper. En las reflexiones de Striet no siempre se ve la coherencia y el peso de los argumentos³¹. Pröpper propone un razonamiento teológico que, se comparta o no, ilumina la reflexión. Y una idea fundamental de su teología es que la libertad, más que lo originario, es un principio hermenéutico fundamental. Lo decisivo para Pröpper es la revelación de Dios, en la que se ha comunicado como amor infinito, más grande que el cual no puede pensarse otro. En realidad, da la impresión de que Striet invierte el planteamiento de Pröpper, pues considera que Dios es esencialmente libertad³². Según Pröpper, en coherencia con la revelación bíblica, Dios es esencialmente amor, y eso sólo es pensable desde la libertad³³.

³¹ Por ejemplo, desactiva toda referencia a Dios con la idea de que es un concepto y en ningún caso se puede afirmar su existencia más que como un acto de fe (cf. Striet, *Ernstfall Freiheit*, 16). El tener que hablar de Dios con conceptos, y por tanto antropomórficamente, no significa que no se pueda pensar su realidad y, por otra parte, la fe es más que un acto de confianza en algo que no se pueda mantener racionalmente. Además, esa argumentación niega la posibilidad de la teología, porque si no es posible reconocer la revelación de un Dios real, sólo es posible hablar de Dios filosófica o experiencialmente, no desde una racionalidad creyente. Es muy llamativo que Striet considere que la Biblia es juzgada desde el criterio que establece la modernidad en la dignidad del hombre (cf. Striet, *Ernstfall Freiheit*, 33). Parece que se cuestiona el hecho de la revelación de Dios.

³² “Porque Jesús sólo puede haber sido mediación del Dios que se revela a sí mismo, si la esencia del único Dios es, en conjunto, libertad”: Striet, *Ernstfall Freiheit*, 89.

³³ Cf. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2011), 488-500. Stürzekarn subraya que en el pensamiento de Pröpper “la libertad entra en juego por el concepto de amor”: Kerstin Stürzekarn, *Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2015), 199.

El amor es incomprensible sin la libertad y sólo como generador de libertad puede entenderse la realización del amor. Entonces, teológicamente, la libertad no es el principio originario. De hecho, la libertad está referida a otras libertades con las que se realiza y a valores y principios desde los que se ejercita. Por tanto, la libertad es un principio fundamental de la realidad, pero no es ni único, como pretendería una actitud nominalista, ni originario, como defiende el llamado “libertarismo” contemporáneo.

En la lógica de este razonamiento teológico, tampoco la verdad es un principio único y originario. Significa una dimensión de objetividad y universalidad, pero su conceptualización remite al origen de la realidad. El principio originario que da sentido a la realidad y, por tanto, ofrece contenido a la idea de verdad y orientación a la de libertad es el amor. Cuando Menke insiste en hablar de la creación de Dios y vincula la verdad al don de Dios y a la persona de Jesús, aunque no lo explicita, parece que apunta en esta dirección. La verdad está relacionada con el amor y la libertad es condición de posibilidad de un amor real. Lo originario, entonces, no es la libertad. Desde un punto de vista teológico, lo originario, el fundamento y el sentido de todo es el amor. Y, entonces, si Dios es amor absoluto, no cabe pensar que pudiera no amar. Su libertad es expresión y vivencia del amor que es y vive.

Aquí aparece un aspecto importante para el concepto de libertad. No se trata de una realidad en sí, sino de una condición de posibilidad del amor y de la vida personal. Más que un criterio de contenido, la libertad es generadora de *un modo de ser*; tiene un carácter modal o adjetivo que asegura un sentido vital y hace posible una forma de vivir. En este sentido, más que *tener* libertad, el hombre *es* libre. La libertad es una cualidad de la vida personal, por la que alguien es y tiene capacidad para ser él mismo. Este carácter modal supone que es necesaria para pensar lo personal, pero muestra que la libertad no es lo originario; más bien, da razón del origen de la realidad y está referida a tal origen. Por eso, no puede ser ella causa de lo real. Incluye una capacidad creativa de la existencia personal, pero no crea la realidad en sí.

Ante las dificultades para aplicar a Dios un concepto moderno de libertad, Klaus von Stosch propone que “el discurso de Dios como amor sería un buen punto de apoyo para hablar de libertad en Dios”: Klaus von Stosch, “Impulse für eine Theologie der Freiheit”, en *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, ed. por Klaus von Stosch et al. (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2019), 224, doi: 10.30965/9783657792160_012.

b) Auto-determinación

El concepto moderno de libertad se basa en la capacidad para determinarse a sí mismo. Desde lo dicho anteriormente, se entiende que no se trata de una determinación absoluta, desde la nada y en la indiferencia. La determinación de sí mismo se realiza en relación con el origen y el destino personales, en referencia a valores y principios y en relación con otros; pero si no se decidiera por sí mismo y no tuviera lugar una auténtica determinación de sí mismo, no se entiende cómo se podría seguir hablando de libertad. Esto sitúa ante dos cuestiones: el condicionamiento de la libertad y la posibilidad de orientarse libremente en contra del propio ser.

El ideal de determinarse a sí mismo sueña, en ocasiones, con una determinación absoluta, sin condicionamientos ni influencias. Pero la libertad, siendo formalmente incondicional, se realiza materialmente de forma condicionada³⁴. Entre la libertad absoluta y el determinismo está la realidad de una libertad que se ejercita condicionadamente. A veces se ha confundido determinismo y condicionamiento; pero mientras el determinismo niega la libertad, los condicionamientos hacen posible una libertad real. El ser biológico, la vivencia histórica, las relaciones personales, las situaciones sociales, culturales y espirituales son condiciones de posibilidad de la libertad. Ciertamente, hay condiciones que pueden dificultar o facilitar el ejercicio de la libertad, lo cual destaca el aspecto histórico, práctico y político que afecta a la realización de la libertad. Lo que está claro es que sin condicionamientos no es posible la libertad, puesto que no existe únicamente desde sí, sino referida a un origen, a un sentido y a un contenido de determinación.

Por otra parte, la capacidad para determinarse a sí mismo se encuentra con la crítica de que en realidad sólo uno es libre cuando se determina hacia el bien, hacia lo verdadero, hacia lo que uno realmente es. Aquí aparece lo que, en mi opinión, es una confusión en la idea de libertad. Es verdad que la libertad no es lo originario y, por tanto, está orientada hacia el ser y hacia la verdad, hacia la belleza y hacia el bien. Sin embargo, esa orientación no significa que sólo siguiendo ese camino uno sea libre. Cuando uno puede actuar de otra manera, e incluso negarse a sí mismo, no significa que deje de ser libre, sino que a su libertad se le abre una posibilidad propia de la historia. No es esencial a la libertad la posibilidad de la negación (lo cual se hace

³⁴ Cf. Pröpper, *Theologische Anthropologie* I, 511-512. Emilio J. Justo, *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013), 96-82.

evidente en la libertad divina), pero si en el hombre se diera tal posibilidad, sigue siendo un ejercicio de la libertad.

En la teología, san Agustín distinguió entre libre albedrío, que siempre permanece en el hombre, y libertad, que es fruto de la gracia y el hombre sólo puede vivirla en comunión con Dios. Detrás hay una comprensión filosófica y teológica que era adecuada en su momento, pero que quizá hoy no es fácil mantener. No se ve bien cómo uno sea responsable de sus actos, porque tiene libre albedrío y puede decidir, y a la vez no sea libre. El que hace el bien y se orienta hacia la verdad es libre; pero el que sigue un camino contrario al sentido de la libertad, también es libre. A mi modo de ver, aquí hay un punto en el que tienen razón quienes defienden el “libertarismo”. Se puede entender que haya una libertad herida y limitada por algunos condicionamientos negativos y alguien no pueda ser totalmente libre sin la ayuda de otros y sin el don de Dios; asimismo es comprensible que si uno ejercita la libertad en contra de su sentido, en contra de la libertad de otros y de sí mismo, esa libertad se debilite e incluso se pervierta, porque no se realiza desde su ser. Lo que no parece comprensible es un ejercicio de la libertad que no sea libre. Cuando se afirma que el que actúa en contra de la verdad, del amor, del bien o de Dios en realidad no es libre, se dice algo difícil de entender. En todo caso, aunque haya algo de verdad en ello, está mal formulado, porque es conceptualmente contradictorio hablar de una “libertad no verdadera”³⁵.

c) Verdad y libertad

En todo este debate el tema central es la relación que la libertad tiene con la verdad. No ayuda a la reflexión plantearlas en oposición ni hablar de “compatibilismo”, un término que habitualmente se refiere a la relación entre libertad y determinismo³⁶. En relación con la verdad, la idea de com-

³⁵ “Quien libremente asesina, es ciertamente responsable de ello, pero no es libre. Por supuesto ha actuado libremente, pero pervierte con ello su libertad”: Florian Bruckmann, “Endlich begnadete Freiheit. Subjektkonstruktion bei Pröpper und Levinas”, *Theologie und Glaube* 99 (2009): 88. La explicación es contradictoria: asesina libremente, pero no es libre. La afirmación final sobre la perversión es lo que se entiende, pues pervertir es consecuencia de una acción libre. El planteamiento de Bruckmann se puede entender por su asunción de la propuesta de Levinas, que presenta la libertad como consecuencia del deber ético. Pero desde un planteamiento común, ser libre es condición para considerar que alguien es responsable.

³⁶ Cf. White, *Fate and Free Will*, 223-247. Ruben Schneider, *Sein, Gott, Freiheit. Eine Studie zur Kompatibilismus-Kontroverse in klassischer Metaphysik und analytischer Religionsphilosophie* (Münster: Aschendorff, 2016), 61-289.

patibilismo no hace más que complicar un tema ya difícil por sí mismo, pues lleva a pensar la verdad como algo que determina y parece contrario a la libertad. También introduce confusión la tendencia a identificar al yo humano con la libertad y a Dios con la verdad. Y tampoco es adecuado oponer libertad a autoridad, autonomía a heteronomía, determinación de sí mismo a obediencia. La negación de uno de esos polos anula algo real, por lo que el camino consiste en pensar juntas realidades que se necesitan recíprocamente. Libertad y verdad se reclaman y sólo son comprensibles la una desde la otra.

En el pensamiento contemporáneo hay planteamientos que tienden a pensar la libertad sin que dependa de una verdad objetiva y universalizable, proponiendo una comprensión relativista. Se trata de una forma de pensamiento que, desde un punto de vista moral, lleva a contradicciones, porque no se renuncia a considerar acciones buenas o malas, justas o injustas. La moralidad se establecería desde la propia decisión, lo cual no se podría universalizar y, por tanto, no se podría defender que una acción es justa o injusta, porque dependería de aquel que lo decide y no podría imponerse a otros. Sin algo objetivo es difícil pensar que haya una moralidad que se pueda reconocer como tal más allá del acuerdo, que siempre será provisional y particular. Con esto se desvanecería toda forma de reivindicación o de denuncia, porque lo que nos parece terrible lo deciden algunos y no tiene por qué ser reconocido por todos. Por tanto, sin referencia a algo verdadero, es difícil hablar de moral. Las normas morales que establezca la libertad de algunos serían provisionales y arbitrarias, sin puntos sobre los que sostenerse³⁷. Por otro lado, se sabe por experiencia que no se puede aceptar todo lo que alguien decida libremente, porque desgraciadamente también podría ser algo injusto, maligno o equivocado. ¿No muestra esta experiencia que reconocemos, aun intuitivamente, algo verdadero o falso, bueno o malo?

Otra idea fuerte del planteamiento “libertario” es difícil de mantener sin referencia a la verdad: el reconocimiento de la libertad del otro. Si no hay algo común, no sólo desde el interés sino por una solidaridad objetiva, no se encontraría un fundamento para pensar que uno deba reconocer la dignidad de otro. El hecho mismo del deber implicar una verdad que trasciende a la propia libertad. Si la libertad del otro merece reconocimiento incondicional,

³⁷ Para el cuestionamiento de una ética sin anclajes, cf. Thomas Schärfl, “Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte”, *Theologie und Philosophie* 93 (2018): 358-363.

hay un elemento común, objetivo y universalizable que está en la órbita de lo que llamamos verdad.

Realmente es difícil pensar la libertad como absoluto, pues está referida a elementos que la trascienden. Sin relación con la verdad, la libertad se queda sin sentido, sin finalidad y sin contenido. Ser libre implica apertura a algo, capacidad para algo; la verdad ofrece contenido para esta tendencia y para la realización de la propia existencia. El hombre se determina a sí mismo, pero ¿cómo, hacia dónde, con qué contenido? Ese sentido y contenido se lo ofrece la verdad a la libertad, para que pueda realizarse y no quede vacía o se ejercite de forma desquiciada. La apelación a la dignidad de cada persona, al reconocimiento de la libertad de los demás y a la defensa de los derechos humanos apunta en esta dirección de algo que trasciende a la libertad y a lo cual cada ser humano queda remitido. ¿No es eso una referencia a la verdad?

Por otra parte, aunque la libertad es un modo de creatividad, no crea de la nada. La pretensión de crear valores, principios y verdades implica una locura, porque se quiere que la libertad cree lo que sólo se puede reconocer. Los principios absolutos, los valores universales, los derechos fundamentales no son creados; tienen la condición de que están dados y sólo pueden ser reconocidos y seguidos. La libertad pende de esos principios. Si ella los creara, cada ser humano sería origen de la realidad y la convivencia sólo sería una búsqueda del poder. La verdad a la que está remitida la libertad es su garantía para poder ser vivida por cada ser humano. La verdad, entonces, no sólo es referencia para el ejercicio de la libertad; además, es garantía para que pueda mantenerse.

Si la libertad está referida a la verdad, también la verdad es incomprendible sin la libertad. La idea de verdad incluye su manifestación, comunicación y racionalidad. Estos caracteres remiten a alguien que vea, acoja, entienda; por tanto, la verdad necesita una libertad que la busque, la descubra y la realice. Sin verdadera libertad no es pensable una auténtica verdad. La objetividad y universalidad de la verdad tienen que ver con lo común compartido y con el don indisponible e inesperado por parte del que es libre, y no con imposición. Es más, teológicamente, la verdad entraña una dimensión personal de relación y de concreción que llega a su manifestación en la persona de Jesús (Jn 14,6). Él es la verdad que llama a la relación y a la acogida. La comprensión personal de la verdad y su relación con el amor ayudará a situar adecuadamente su relación con la libertad.

La insistencia de Menke en el tema de la conciencia resulta iluminador para esta relación entre verdad y libertad. Lo que es verdadero no es creado por la libertad, pero sí ha de ser reconocido y vivido libremente. Esta es una tarea de la conciencia como capacidad del hombre para descubrir la verdad

y para vivirla. Es tan importante la libertad, que el hombre debe seguir su conciencia, aunque estuviera equivocada. Pero lo que no puede pretender es que lo que él hace en conciencia sea verdadero. Joseph Ratzinger lo explica con claridad: “Es incuestionable que debemos seguir siempre el veredicto evidente de la conciencia, o, al menos, que no debemos obrar en su contra. Cosa muy distinta es saber si el fallo de la conciencia, o lo que alguien considere como tal, tiene razón siempre, si es infalible”³⁸.

Esta relación entre verdad y libertad muestra otro elemento del concepto de libertad. Ser libre no consiste en mantenerse desvinculado e indiferente; la determinación de sí implica vinculación. Es una acción personal y, en ese sentido, autónoma la que va dando forma a la existencia humana. El ideal de absoluta indiferencia, además de quimérico, no es humanizador. Uno es él mismo cuando se vincula a otros y a un proyecto vital. Como se ha visto, Menke utiliza la idea de “auto-vinculación”, y el filósofo Mariano Álvarez lo formuló magistralmente: “No es la ausencia de toda vinculación lo que caracteriza la libertad. Esta consiste más bien en la capacidad de vincularse mediante razones a algo en la acción”³⁹.

3. La esencia de la libertad

A partir de estas reflexiones, ¿qué aspectos pueden ayudar para pensar el concepto de libertad?

a) **Carácter global**

La libertad es algo constitutivo y configurador de la realidad personal, por lo que nunca se formulará un concepto acabado. Siempre habrá que pensar lo que es y lo que implica, porque en ello está en juego la identidad humana y el misterio de la persona. El carácter configurador de la libertad, que da un modo de ser a la existencia, afecta a los diversos aspectos que forman la realidad personal⁴⁰. Se trata de un concepto global, porque implica

³⁸ Joseph Ratzinger, “Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista”, en Joseph Ratzinger, *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio* (Madrid: BAC, 2018), 92. Cf. Menke, “Das libertarische Verständnis von Glauben und Offenbarung”, 130-134.

³⁹ Mariano Álvarez Gómez, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura* (Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2007), 104.

⁴⁰ Cf. Emilio J. Justo, *La libertad. De la experiencia al concepto* (Madrid: BAC, 2016), 84-97.

diversas dimensiones y capacidades. La libertad es posibilidad de elección, responsabilidad, determinación de sí. Asimismo pone en juego la razón, la voluntad, la decisión, la acción. Ser libre implica razonar para decidir y querer para actuar. Por tanto, la razón, la voluntad, la deliberación y la acción intervienen en la realización de la libertad.

El carácter global de la libertad muestra su condición modal. Se trata de la capacidad para darse a sí mismo una forma de existencia⁴¹. Se puede, entonces, entender la libertad como la capacidad que tiene la persona para determinarse a sí misma vinculándose. Esto no es posible sólo desde sí mismo, sino abierto a principios y valores trascendentes. El ejercicio de la libertad necesita criterios reflexivos, principios metafísicos, referencias teológicas, valores morales. Además, la realización libre de sí mismo acontece en la relación con otros seres personales. En realidad, la libertad es un concepto de relación porque está implicada la persona en su referencia y solidaridad con otros y con el origen fundante de su ser⁴². Se es libre con otros y para otros; con Dios y ante Dios.

b) Amor creativo

La dimensión relacional de la libertad apunta hacia los otros y hacia su origen. Si la libertad no es lo originario, queda remitida a aquello que es principio del ser. En su esencia el ser es relación y el ser humano existe como relación. De hecho, viene a la existencia como un don gratuito. La experiencia del nacimiento muestra que cada persona viene de más allá de sí misma y está puesta en una constitutiva relación con otros. Al mismo tiempo, nacer implica la novedad de quien no existía y ahora ya es alguien absolutamente real y valioso. Esa novedad se da en la apertura de quien tiene que hacer su vida. La libertad presupone algo que antecede y algo que trasciende. Hay otros con los que se vive y con los que se está en una esencial solidaridad. Esta relación fundamental manifiesta que lo originario de la realidad es el amor, el cual sólo es comprensible como un acontecimiento de libertad, pues la diferencia con

⁴¹ “La libertad podría también entenderse algo así como imperativo del hombre a ponerse en relación con su propia existencia”: Martin Breul y Aaron Langenfeld, “Streit um die Freiheit. Pläyoder für eine transdisziplinäre Reflexion des Freiheitsbegriff”, en *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, ed. por Klaus von Stosch et al., 519, doi: 10.30965/9783657792160_025.

⁴² Sobre la dimensión social de la libertad, cf. Martin Hailer, “Frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt’. Zur Frage nach dem theologischen Proprium des Freiheitsbegriffs”, en *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, ed. por Klaus von Stosch et al., 433-438, doi: 10.30965/9783657792160_021.

el otro, la posibilidad del don y el gozo del encuentro necesitan una distancia y una capacidad creativa que son lo propio de la libertad. Ser libre significa mantener la diferencia personal (originalidad) y poner algo propio en la realidad (creatividad). Diferencia y creatividad son elementos esenciales del amor, y eso es lo que define a la libertad.

Así pues, la libertad es capacidad creativa. No crea los valores o las verdades; pero sí crea una forma de vivir la verdad y un ejercicio personal de los valores morales. Darse una existencia concreta responde a la capacidad humana que llamamos libertad. Y esta capacidad creativa tiene su fundamento y su sentido en el amor que constituye la esencia de la realidad humana y del ser de Dios.

Conclusión

En este estudio se ha pretendido reflexionar sobre la idea de libertad que se maneja en el debate teológico. Para concluir, se recogen algunas ideas que han aparecido y podrían ayudar a pensar el concepto de libertad. En primer lugar, la libertad no es lo originario, sino que se entiende en referencia a otros aspectos fundamentales y primarios, como la relación y el amor. Además, la idea de libertad está relacionada con la verdad, como referencia de objetividad y de orientación. Y hay que insistir en que, sin duda, pertenece al concepto de libertad una real autonomía, que se ejercita vinculándose. La libertad, entonces, es un concepto relacional y tiene un carácter modal, porque realiza un modo de ser. Por ser libre, la persona tiene capacidad para darse una forma de existencia.

Esa capacidad para configurar la propia existencia comporta creatividad. Por su libertad, el hombre es un ser creativo, lo cual presupone la autonomía personal, una esencial relación con otros y una constitutiva referencia a algo trascendente. En definitiva, la libertad está referida a la verdad y se relaciona con el amor. Lo originalmente nuevo del amor, lo que cada persona pone como propio en la relación con otras personas, proviene de la libertad personal, puesto que la libertad es la capacidad creativa del amor.

Referencias bibliográficas

Álvarez Gómez, Mariano. *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2007.

Breul, Martin, y Aaron Langenfeld. “Streit um die Freiheit. Pläyoder für eine transdisziplinäre Reflexion des Freiheitsbegriff”. En *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, editado por Klaus von Stosch et al., 515-523. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2019, doi: 10.30965/9783657792160_025.

Breul, Martin, y Aaron Langenfeld. “Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse”. *Theologie und Philosophie* 92 (2017): 346-370.

Bruckmann, Florian. “Endlich begnadete Freiheit. Subjektkonstruktion bei Pröpper und Levinas”. *Theologie und Glaube* 99 (2009): 74-91.

Hailer, Martin. “‘Frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt’. Zur Frage nach dem theologischen Proprium des Freiheitsbegriffs”. En *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, editado por Klaus von Stosch et al., 423-447. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2019, doi: 10.30965/9783657792160_021.

Helmus, Caroline. *Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2020.

Justo, Emilio J. *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013.

Justo, Emilio J. *La libertad. De la experiencia al concepto*. Madrid: BAC, 2016.

Menke, Karl-Heinz. “Das libertarische Verständnis von Glauben und Offenbarung. Saskia Wendels Pläyoder für ein undogmatisches Christentums”. *Forum Katholische Theologie* 38 (2022): 116-134.

Menke, Karl-Heinz. “Macht die Freiheit wahr?”. *Herder Korrespondenz* 71/3 (2017): 46-49.

Menke, Karl-Heinz. *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2017.

Orozco, Raúl. “Introducción”, en Karl-Heinz Menke. *¿La verdad nos hace libres o la libertad nos hace verdaderos?*. Didaskalos: Madrid, 2020, 9-16.

Prevosti Vives, Xavier. *La libertad, ¿indeterminación o donación? El fundamento ontológico del libre albedrío a partir de la Escuela Tomista de Barcelona*. Toledo: Cor Iesu, 2020.

Pröpper, Thomas. *Theologische Anthropologie I*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2011.

Ratzinger, Joseph. “Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista”. En Joseph Ratzinger. *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*. Madrid: BAC, 2018.

Schärfl, Thomas, “Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte”. *Theologie und Philosophie* 93 (2018): 358-363.

Striet Magnus. *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bationen*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2018.

Striet, Magnus, y Stephan Goertz. “Katholizismus im Umbruch – Vorwort zur neuen Reihe”. En “*Nicht außerhalb der Welt*”. *Theologie und Soziologie*, editado por Magnus Striet, 7-8. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2014.

Striet, Magnus. “*Ius divinum* – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistisches Absicht”. En *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, editado por Stephane Goertz y Magnus Striet, 91-128. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2014.

Striet, Magnus. “Naturrechtsfantasien und Zeitgeist”. *Herder Korrespondenz* 71/4 (2017): 50-51.

Striet, Magnus. “Wunderbar, man streitet sich”. *Herder Korrespondenz* 71/2 (2017): 13-16.

Stürzekarn, Kerstin. *Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2015.

Von Stosch, Klaus. “Impulse für eine Theologie der Freiheit”. En *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, editado por Klaus von Stosch et al., 195-224. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2019, doi: 10.30965/9783657792160_012.

Wendel, Saskia. *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnis von Glauben und Offenbarung*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2020.

White, Heath. *Fate and Free Will. A Defense of Theological Determination*. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame, 2020.

LOS POBRES EN LA OBRA DE CIPRIANO DE CARTAGO

THE POOR IN THE WORK OF CYPRIAN OF CARTHAGE

MARIO LORENTE MUÑOZ

Universidad de Murcia.

Grupo de Investigación Antigüedad y Cristianismo
(Contratado Predoctoral FPI de la Fundación Séneca)

mario.lorentem@um.es

Orcid: 0000-0002-5877-1233

Recibido 6 de septiembre de 2022 / Aceptado 18 de octubre de 2022

Resumen: En este trabajo se pretende abordar el papel de los pobres a través de los diferentes escritos conservados en la obra de Cipriano de Cartago. Para ello, se realizará un recorrido en profundidad por los principales vestigios escritos referentes a los huérfanos, las viudas, los moribundos o las personas necesitadas en general, sobre las cuales incide colectivamente el obispo cartaginés a través de su vasta obra, empezando, en primer lugar, por sus cartas a los miembros más importantes de la Iglesia católica del siglo III, y pasando, a continuación, por obras aparentemente menos conocidas, como *De Opere et eleemosynis* o *De Mortalitate*, escritos todos ellos que, además de beber directamente del contexto histórico persecutorio llevado a cabo contra los cristianos por el Imperio romano, recogen testimonios de la actitud de los cristianos ante el estallido de una plaga que asoló el orbe romano durante diez largos años.

Palabras clave: Cipriano de Cartago; Pobres; Persecución de Decio; Siglo III.

Abstract: The aim of this paper is to explore the role of the poor through the different writings preserved in the work of Cyprian of Carthage. To this end, an in-depth survey will be made of the main traces of writings referring to orphans, widows, the dying and the needy in general, on whom the Carthaginian bishop had a collective influence through his vast oeuvre, starting firstly with his letters to the most important members of the Catholic Church in the 3rd century, and subsequently moving on to apparently less known works, such as *De Opere et eleemosynis* or *De Mortalitate*. These are all writings which, in spite of drawing directly from the historical context of persecution carried out against Christians by the Roman Empire, contain testimonies of the attitude of Christians to the outbreak of a plague which devastated the Roman orb for ten long years.

Keywords: Cyprian of Carthage; Poor; Decian Persecution; 3rd century.

Contexto histórico: el Edicto de persecución de Decio (250) y la respuesta de Cipriano

En el año 245 el emperador Filipo El Árabe nombró como comandante de las legiones del Danubio a Trajano Decio, un militar, defensor de los valores tradicionales romanos, el cual creía en la restauración del paganismo, que se había visto bastante mermado a causa de la buena sintonía entre Filipo y los cristianos.

Este acercamiento del emperador con los negacionistas a rendir culto a los dioses paganos provocó que se empezase a formar una mala opinión pública en torno a Filipo. Por ello, en el año 248, cuando Filipo mandó a Trajano Decio a sofocar la revuelta de Pacatiano con sus tropas de Mesia y Panonia, los soldados, enojados por la firma de un tratado, por parte de Filipo, con los sasánidas, mostraron su apoyo a Decio para que expulsase del poder a éste, y se convirtiese en nuevo emperador. No obstante, su proclamación no se haría efectiva hasta el año 249, momento en el que se enfrentaron los ejércitos de Filipo y Decio en Verona, cuando se disponía a tomar la capital del Imperio. Finalmente, el enfrentamiento se decidió con la derrota y muerte de Filipo, y con la toma de Roma por Decio.¹

Al fin, Decio había conseguido alcanzar el poder imperial. Sin embargo, carecía de la suficiente legitimación política para mantenerse en el mismo. Por ello, puso en marcha una demanda exigida por buena parte del pueblo romano, la restitución del paganismo clásico. Adquiriendo para ello el título de *restitutor sacrorum*.²

Una vez en el poder, su primera medida fue la promulgación de un Edicto en el otoño del año 249, en el que las autoridades romanas atacaban directamente a los cristianos.³ Convirtiéndose así en el primer decreto imperial que declaraba una persecución sistemática y general contra los cristianos de toda la historia del Imperio romano.⁴

Pronto el miedo y la preocupación se hizo extensible entre todos los cristianos, puesto que, con la llegada al poder de Decio, se puso fin a uno de los

¹ Fray Pablo de San Nicolás, *Antigüedades eclesiásticas de España, en los quatro primeros siglos de la iglesia* (Madrid: Imprenta de Juan de Ariztia, 1725), 177.

² (EA, 1973, nº 235; Raúl González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano. Una aproximación crítica* (Madrid: Signifer Libros, 2005), 60.

³ Simón Metafraste, *Menologios griegos*, X, 24).

⁴ Giulio Giannelli Santo Mazzarino, *Trattato di storia romana*, 2 (Roma: Tumminelli, 1956), 319.

momentos más pacíficos de la comunidad cristiana en el Imperio desde sus comienzos. De hecho, Eusebio de Cesarea recordaba a Filipo como un hombre que había sido “*demasiado benévolo con ellos*”.⁵ Además, en ningún momento previo el gobierno de Roma se había preocupado por establecer un comportamiento legal concreto para/con los cristianos.⁶ Por ello, cada emperador había mostrado una opinión diferente en base a la convivencia de los cristianos con el Estado.

No obstante, esta situación cambió a partir de la ratificación como emperador por el senado de Decio el tres de enero del año 250, momento en el que el nuevo emperador acudió al Capitolio a sacrificar al dios Júpiter por la paz del Imperio, e hizo temblar los cimientos de la cristiandad.

Entre sus primeras medidas como emperador se encontraron la obligatoriedad de que todo ciudadano romano rindiese culto a los dioses paganos (*Sacrificati*). Demostrando así su piedad ante ellos, por medio de múltiples formas, ya fuesen libaciones, ofrecimientos de incienso (*Thurificati*), o la ingesta de carne sacrificada,⁷ a excepción de los judíos, con los que Roma mantenía antiguos privilegios, los cuales se amparaban en tradiciones pretéritas.

En el fondo, el Edicto de Decio encerraba un acto de lealtad político-religiosa de todos los ciudadanos romanos,⁸ a excepción de los judíos, el cual podía ser utilizado como un instrumento de violencia por parte de las autoridades locales contra todos aquellos ciudadanos que no pensasen igual que el Estado romano. En palabras de Sordi, el emperador estaba acusando, de forma implícita, a todos los ciudadanos de ser impíos.⁹

La principal fuente para conocer el transcurso de esta persecución se encuentra en los libelos; documentos emitidos por las administraciones oficiales, en los que se hacía constar que los ciudadanos que los pedían habían cumplido los respectivos sacrificios paganos, sin tener por qué haberlos

⁵ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 41, 9.

⁶ Narciso Santos Yanguas, “Decio y la persecución anticristiana”, *Memorias de historia antigua* 15-16 (1994-1995): 144.

⁷ Carolline Da Silva Soares, “Decius restitutor sacrorum: o edito de Décio e a ruptura política em relação à perseguição contra os cristãos no Império Romano (século III d.C.)”, *Anais da Semana de História UFES* 10 (2016): 4.

⁸ Andreas Alföldy, “Zur den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts”, *Klio* 31 (1938): 323-348.

⁹ Marta Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano* (Armanda Rodríguez Fierro trad.) (Madrid: Ediciones Encuentro, 1988), 102.

realizado en realidad. El primero de ellos fue descubierto en 1893,¹⁰ en El Fayum, aunque hoy día conocemos más de cincuenta, entre ellos, el *Pap. Berolin* (1893) y el *Pap. Reiner* (1894).

Los líbelos consistían en una petición formal, validada por la administración oficial, con fecha y firma, que posiblemente estuvieron escritos por el propio interesado, o por un escriba, y que iban dirigidos a una comisión de supervisión, que se encargaba del control de la persecución a nivel local.¹¹ Por ello, en todos los líbelos se repetía una misma estructura:

Primero comenzaban con la dirección de la comisión a la que iban destinados, y continuaban con el nombre del interesado, su filiación, su lugar de nacimiento y de residencia, su edad, sus honores, y su declaración de lealtad religiosa, y de haber cumplido con los sacrificios paganos pertinentes,¹² según Meyer, esta última sección en primera persona.¹³ Para finalizar, en la última parte del documento aparecía la confirmación de que el sacrificio había sido realizado conforme a lo dispuesto en el Edicto de Decio,¹⁴ y aparecía la fecha de dicho momento, que solía variar desde mediados de junio, hasta mediados de julio del 250.¹⁵

A través de su contenido se puede conocer que los miembros integrantes de las comisiones eran elegidos por los consejos locales, y variaban en número en función del tamaño, la riqueza, y la importancia administrativa de la ciudad,¹⁶ por lo que había ocasiones en las que magistrados locales también se convertían en miembros de estas comisiones, lo que acababa suponiendo un posible reducto de coerción,¹⁷ puesto que estos miembros elegidos debían desempeñar dos funciones, aparentemente muy dispares, como eran por un lado la supervisión de los sacrificios y la certificación de los líbelos, y por otro la imposición de penas y castigos ejemplares contra

¹⁰ Ludwig Mitteis & Ulrich Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde*, I, 2 (Leipzig: B. Teubner, 1912), 151.

¹¹ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 41, 23.

¹² John Knipfing, "The libelli of the Decian persecution", *The Harvard Theological Review* 16, 4 (1923): 347.

¹³ Berlin-Brandenburgische Akademie Der Wissenschaften, *Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin: Realschul-Buchhandlung, 1910), 25.

¹⁴ Paul Keresztes, "The Decian libelli and contemporary literature", *Latomus* 34, 3 (1975): 761.

¹⁵ Henri Leclercq, "Les certificats de sacrifice païen sous Dèce en 250", *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 4 (1915): 52 et 188.

¹⁶ John Knipfing, "The libelli of the Decian persecution", 350.

¹⁷ *Ibid.*, 353.

los insurrectos.¹⁸ Es decir, contra todos aquellos habitantes del Imperio, que se negasen a sacrificar, independientemente de si fuesen ciudadanos o no, de un género u otro, o adultos o niños. Para ello, cada provincia aplicaba de forma particular el decreto, y utilizaba todos los mecanismos a su alcance para verificar que se respetase, como los censos y las tasas económicas.¹⁹

Además, solo los que sacrificaran, derramando una libación, o participando de la carne de las víctimas inmoladas, tendrían derecho a recibir un líbello o certificado.²⁰ Por ello, en todos ellos se suele repetir la siguiente fórmula: “Yo, el solicitante, siempre he asistido, de manera ininterrumpida, a todos los sacrificios y libaciones, y he manifestado piedad a los dioses”.²¹

En el caso de los cristianos, la adquisición de estos libellos suponía la oportunidad de no perder la vida. Sin embargo, su tenencia también se convertía en una encrucijada moral. Pues, la religión católica prohibía cualquier tipo de acercamiento con el paganismo. Sin embargo, muchos fieles débiles decidieron, durante el transcurso de la persecución, convertirse en creyentes libeláticos. Es decir, en cristianos compradores de certificados, a cambio de mantenerse con vida, en unos instantes en los que, tras la llegada al poder de Decio, se empezaron a producir numerosas revueltas puntuales de carácter local, que buscaban únicamente restaurar el orden clásico romano, incluso, antes de la promulgación del Edicto de Decio, en diciembre del 249. De hecho, según nos cuenta Aurelia Charis, hubo algunos cristianos que, deseando regresar a la comunidad tras finalizar la persecución de Decio, intentaron hacer desaparecer sus libellos, señas de apostasía.²²

La única alternativa posible al rechazo de los certificados libeláticos para los cristianos significaba la muerte. Por ello, en el siglo III se abren dos modos diferentes de afrontar la persecución desde el bando cristiano: por un lado, rendir culto a los dioses paganos, renunciar al cristianismo durante el transcurso de la violenta persecución, y esperar el perdón de la comunidad en un tiempo de paz futuro, o, por el contrario, entregar la vida por la fe, lo que significaba convertirse en un mártir.

¹⁸ *Id.*

¹⁹ Gustav Schoenaich, *Die libelli und ihre bedeutung für die christenverfolgung des kaisers Decius* (Glogau/Leipzig: Nischkowsky, 1910), 10.

²⁰ Raúl González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, 61.

²¹ John Knipfing, “The libelli of the Decian persecution”, 356-357.

²² Gerhard Plaumann Ed., *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen* (Berlin: Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen zu Berlin, 1913), 117.

Además de los mártires y de los apóstatas, empezaron a surgir también grupos en la Iglesia alternativos, que intentaron salvar las exigencias del Edicto de Decio a su propia manera: los primeros, los *stantes*, o también conocidos como consistentes; eran aquellos que no se habían presentado públicamente, cuando se les había pedido acudir a realizar los sacrificios a los dioses, y, por otro lado, los libeláticos orientales; que, a diferencia de la opinión que tenía la iglesia occidental, sobre que la adquisición de líbelos solo podía considerarse apostasía en Oriente, ellos pensaban que quienes habían comprado líbelos no habían cometido ningún pecado, sino, todo lo contrario, habían utilizado sus bienes económicos para librarse de los sacrificios, por lo que demostraban ante todo su valentía de desprenderse de cualquier riqueza para salvar su alma, antes de verse obligados a pecar.²³

La respuesta al problema de los apóstatas se abordó tras el final de la persecución de Decio en diversos concilios africanos, en los que participó Cipriano de Cartago. Sin embargo, no tenemos respuestas testimoniales concretas sobre dicha temática hasta medio siglo después, cuando, en un momento de paz, se reúnen de nuevo un grupo de obispos en Elvira, y condenan la apostasía como un pecado gravísimo, que podía costar la expulsión de la comunidad a sus fieles.

El conflicto con los apóstatas desembocó incluso en profundas divisiones internas dentro de la propia Iglesia, “*algunas de las cuales dieron lugar a cismas, como el de Novaciano en Roma, que se prolongarían durante siglos*”,²⁴ y el cual llegaría a contar con un número elevado de adeptos hasta el siglo VII, instante en el que desapareció, debido a su carácter extremo y poco conciliador, puesto que, en su doctrina, Novaciano negaba la posibilidad de la absolución a los apóstatas, debido a que consideraba que la Iglesia no tenía potestad para perdonar a los que habían decidido renunciar a Cristo durante la persecución.

La Iglesia se enfrentaba por tanto a dos posturas totalmente antagónicas sobre la forma en la que afrontar la persecución de Decio: por un lado, según Filoramo,²⁵ se encontraban los que preferían una muerte atroz, antes que re-

²³ Raúl González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, 62.

²⁴ Ramón Teja, El cristianismo y el Imperio romano, En Manuel Sotomayor Muro y José Fernández Ubiña Eds., *Historia del cristianismo, I. El mundo antiguo* (Madrid: Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2003), 310.

²⁵ Giovanni Filoramo & Daniele Menozzi Eds., *Storia del cristianesimo. L' antichità* (Roma/Bari: Laterza, 2001), 248.

nunciar a su fe para salvarse, y, por otro, según Cipriano, existían tanto fieles como sacerdotes que habían permitido un relajamiento del dogma cristiano durante el transcurso de la persecución:

Cada uno buscaba engrosar su hacienda y, olvidándose de la pobreza que practicaban los fieles en tiempo de los apóstoles, y que siempre debieran seguir, no tenían otra ansiedad que la de acumular bienes con una codicia abrasadora e insaciable. No se veía en los sacerdotes el celo por la religión, ni una fe íntegra en los ministros del santuario; no había obras de misericordia ni disciplina en las costumbres (...) Muchos obispos, que deben ser un estímulo y ejemplo para los demás, despreciando su sagrado ministerio, se empleaban en el manejo de bienes mundanos, y, abandonando su cátedra y su ciudad, recorrían por las provincias extranjeras los mercados a caza de negocios lucrativos, buscando amontonar dinero en abundancia, mientras pasaban necesidad los hermanos en la Iglesia(...) Qué castigo no íbamos a merecer por tales iniquidades, puesto que ya tiempo había advertido la justicia divina con estas palabras: si abandonaren mi ley, y no siguieren mis juicios, si profanaren mis preceptos, y no observaren mis mandamientos, castigaré con la vara sus maldades y con el azote sus delitos; (*De Lapsis*, VI; trad. J. Campos).

Para el romano de la época, la creencia en las supersticiones cristianas suponía una maldad para la mente y para el espíritu.²⁶ Por ello, en el Edicto de Decio también se prohibía la celebración de rituales de culto cristianos en espacios públicos, durante el día, especialmente los funerarios,²⁷ bajo penas de fuertes torturas,²⁸ muerte, y confiscación de bienes por el fisco imperial;²⁹ medidas impuestas, todas ellas, por los procónsules,³⁰ en el caso de que fuesen descubiertos, los cristianos, practicándolas. Sin embargo, antes de que esto sucediese, hubo muchos cristianos que, para no perder sus vidas, decidieron exiliarse, antes de ser ejecutados por haber cometido delitos de lesa majestad y sacrilegio contra la autoridad imperial.

El modo de ejecución variaba según el delito por el que habían sido procesados, y, según la condición social, de los cristianos condenados. Por ello,

²⁶ Plinio, *Epístola* X, 96, 4.

²⁷ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 40.

²⁸ Gregorio de Nisa, *De Vita Gregorii Thaumaturgi*, III.

²⁹ Cipriano de Cartago, *De Lapsis*, X, y *Epístola* XIX, 24.

³⁰ Cipriano de Cartago, *Epístola* LVI.

en el caso del cristiano, acusado por sacrilegio, su muerte sería a través de decapitación, en el caso de que fuese *honestior*, y, a través de crucifixión en el circo, en el caso de que fuese *humilior*.³¹

A nivel local, los efectos de la persecución no fueron siempre igual de duros, y, de hecho, variaron muchos de ellos en función de las políticas más o menos amigables de los gobernadores locales hacia los cristianos. Por ejemplo, en Egipto, según los testimonios de Eusebio de Cesarea, la población romana persiguió, capturó y torturó de forma muy violenta a los cristianos. Llegando al punto incluso de originar la propia violencia numerosos focos de desorden civil dentro de la ciudad de Alejandría,³² y, provocando incluso que el gobernador de Alejandría, llamado Sabino, hiciese arrestar durante este tiempo al obispo de la ciudad, Dionisio, maestro de Eusebio, el cual se encontraba preparado para huir de la ciudad junto a un grupo de compañeros que lo seguían.³³ Sin embargo, un grupo de tropas romanas lo escoltaron y lo escondieron en el desierto,³⁴ en un tiempo donde la violencia se había extendido hasta un nivel tan alto, que, incluso, los propios romanos se enfrentaban entre sí, con el único deseo de imponer su opinión sobre el bando enemigo.

La vida de los cristianos exiliados fue muy dura. Muchos perecían durante el trayecto, y otros tantos se convertían en víctimas de los bandidos de los caminos.³⁵ Pero, no tenían más remedio que huir, si no querían morir. De hecho, hubo provincias del Imperio en las que la persecución se hizo más focalizada en un determinado colectivo. Por ejemplo, en Siria, de la que se conocen pocos testimonios sobre la aplicación del Edicto de Decio, se sabe que las acciones jurídicas estuvieron concentradas fundamentalmente en los obispos y en los miembros del clero,³⁶ y, en Asia Menor, según Gregorio de Nisa, el gobernador mostraba en público los instrumentos de tortura, que se utilizarían contra todos aquellos que se negasen a cumplir el culto al emperador.³⁷

Esta última medida tuvo que ser bastante efectiva porque incluso el obispo de Esmirna, Euctemone, fue al templo de Némesis con una guirnalda, y juró solemnemente que nunca había sido cristiano,³⁸ o, el propio Cipriano de

³¹ Ulpiano, *Digesto*, I, 1.

³² Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 41, 9-10.

³³ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 40, 4-5.

³⁴ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 40, 6-8, VII, 11, 22, y VII, 11, 23.

³⁵ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 42, 1-4.

³⁶ *Cronicón Pascual*, 258.

³⁷ Gregorio de Nisa, *De Vita Gregorii Thaumaturgi*.

³⁸ Cipriano de Cartago, *De Lapsis*, II.

Cartago, en África, se apresuró a esconderse; acción que fue muy criticada por una facción de la Iglesia cartaginesa,³⁹ pese a manifestar, Cipriano, que su huida se debía “*ad procurandam quietem*”, o lo que es lo mismo, para alcanzar la paz.⁴⁰

La primera acción persecutoria de Decio finalizó en marzo del 251. Coincidiendo justamente con la llegada al obispado de Roma de Cornelio.⁴¹ Sin embargo, a partir de este año la persecución se volvió mucho más violenta; los destierros y las confiscaciones de propiedades se incrementaron, y el número de apóstatas aumentó con respecto a la primera oleada persecutoria, con motivo de la intervención del procónsul de Cartago.⁴²

Durante el transcurso de esta segunda oleada de persecución, un gran número de miembros del clero solicitarían de nuevo líbelos, con los que salvarse de los estragos de la persecución, como, por ejemplo, Trófimo, obispo de Arlés, o Basílicos y Marcial. Incluso, nos transmite Santos Yanguas, que algunos presbíteros llegaron a unirse a las comisiones locales, y conspiraron contra la Iglesia.⁴³

Finalmente, la política anticristiana de Decio culminó con el surgimiento de una peste en el Imperio, que sirvió para que la Iglesia católica pusiese solución al problema de los apóstatas, puesto que, a través de ella, el cristianismo consiguió encontrar un mecanismo con el que los creyentes, que habían caído en pecado durante el primer brote de persecución de Decio, pudiesen recobrar de nuevo su recto camino en la fe cristiana. Para ello, la comunidad cristiana decidió emplear como método de perdón la imposición de penitencias; todas ellas de obligado cumplimiento a los fieles, deseosos de regresar a la Iglesia cristiana, y encontrar, de nuevo, el consuelo de Cristo, en tiempos donde la peste acechaba, y traía, muy a menudo, la muerte. De hecho, tras la muerte de Decio contra los bárbaros, en la batalla de Abrito, su sucesor, Trebonio Galo, aprovecharía la peste para elaborar un nuevo Edicto, en el que obligó, al igual que Decio, a sacrificar a los dioses paganos a los cristianos. No obstante, su persecución fue momentánea y poco fructífera.⁴⁴

³⁹ Rosa Mentxaka, *El Edicto de Decio y su aplicación en Cartago con base en la correspondencia de Cipriano* (Santiago de Compostela: Andavira, 2014), 71 y 277.

⁴⁰ *Ibid.*, 68.

⁴¹ Cipriano de Cartago, *Epístola LXIX*, 3, 1-2.

⁴² Cipriano de Cartago, *Epístola X*, 4, y *Epístola XII*, 2.

⁴³ Narciso Santos Yanguas, “Decio y la persecución anticristiana”, 153.

⁴⁴ George Oborn, “Why did Decius and Valerian proscribe Christianity?”, *Church History* 2, 2 (1933): 71.

Sobre la peste se conoce que tuvo origen en Etiopía, desde donde se extendió rápidamente al resto de provincias del Imperio.⁴⁵

Llegó a Roma dos años después de su nacimiento, y causó estragos durante quince largos años, según Filóstrato de Atenas.⁴⁶ Pues, entre sus principales víctimas se encontraron Hostiliano, hijo de Treboniano Galo,⁴⁷ y los emperadores Claudio II y Aureliano.⁴⁸

La principal fuente para conocer su alcance y efectos resulta Cipriano de Cartago, el cual relató con todo lujo de detalles los dolorosos síntomas y secuelas que dejó esta enfermedad a la persona que la contraía:

La fortaleza del cuerpo se disolvía, las entrañas se disipaban de golpe, un fuego profundo provocaba heridas en la garganta, los intestinos se agitaban con vómitos continuos, los ojos se incendiaban por la fuerza de la sangre, en algunos casos, la putrefacción cortaba pies y extremidades, y los andares se deterioraban, la audición se bloqueaba, y la vista se cegaba.⁴⁹

Para Cipriano, esta pandemia resultaba una prueba de fe con la que liberar el alma de la vida terrenal, en la que existía únicamente sufrimiento:

Muchos de nosotros estamos muriendo en esta mortalidad, es decir, muchos de nosotros estamos siendo libres del mundo. Esta mortalidad es una plaga para los judíos y paganos, y enemigos de Cristo; para los siervos de Dios, es una salida saludable... Sin ninguna discriminación, los justos mueren con los injustos... Los justos son llamados a refrescarse, los injustos son llevados a la tortura; la protección se da más rápidamente a los fieles; el castigo a los infieles... Esta plaga y peste, que parece horrible y mortal, busca la justicia de todos y cada uno.⁵⁰

No obstante, hubo mucha población pagana que culpó a los cristianos de haber provocado la ira divina, por haberse negado a rendir culto a los dioses paganos, como Demetriano. Por ello, los dioses, enojados con el mundo te-

⁴⁵ Orosio, *Historia contra los paganos*, VII, 21.

⁴⁶ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, IV, 29.

⁴⁷ Jörg Schlumberger, *Die Epitome de Caesaribus* (München: C.H. Beck, 1974).

⁴⁸ Zósimo, *Nueva Historia*, I, 46; *Historia Augusta, Vita Claudii*, 12, 2; Eutropio, *Breviario*, 9, 11; y Zonaras, *Epítome Historiarum*, 12, 26.

⁴⁹ Cipriano de Cartago, *De Mortalitate*, 14.

⁵⁰ Irwin Sherman, *The power of plagues* (California: ASM Press, 2006), 127.

renal, habían decidido mandar la peste como condena divina. No obstante, para Cipriano, solo los rectos en la fe de Cristo tendrían salvación posible. Por tanto, los paganos que no decidiesen convertirse, morirían en el olvido por su falta de creencia.⁵¹

Tú acusas del crimen de la peste y la enfermedad, aunque por la propia peste y la enfermedad se detectan o aumentan los crímenes de los individuos, mientras que la misericordia no se muestra, los débiles, la avaricia y la rapiña esperan, con la boca abierta, a los muertos.

Asimismo, los efectos de la pandemia fueron funestos. Alejandría vio reducida su población de 500.000 habitantes a 200.000.⁵² Macedonia y Tracia quedaron despobladas.⁵³ Y, además, en Roma morían 5.000 personas al día.⁵⁴

La hambruna se extendió entre la población a causa de la escasez en las reservas de grano egipcio y norteafricano. Y el número de pobres cristianos aumentó de manera exponencial, ya que fueron muchos los habitantes que dejaron de buscar una esperanza en la curación física, y se centraron en obtener una sanación espiritual.⁵⁵

A todos ellos se dirige Cipriano, pues ante lo que parecía para muchos el fin del mundo inminente,⁵⁶ primero con una persecución, y después con una epidemia, para el obispo cartaginés resultaba una oportunidad y una obligación; una oportunidad porque permitió al cristianismo experimentar un crecimiento religioso y una consolidación sin precedentes, y una obligación porque requería el sustento económico constante de los fieles desamparados, para los cuales se creó un fondo específico.

Los pobres en Cipriano de Cartago

El primero de los documentos epistolares del obispo cartaginés en el que se hace mención expresa sobre el cuidado de los fieles más necesitados

⁵¹ Amber Kearns, *A plague in a crisis: differential diagnosis of the Cyprian Plague and its effects on the roman empire in the third century ce.* (Tucson: The University of Arizona, 2018), 15.

⁵² Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VII, 21.

⁵³ Zósimo, *Nueva Historia*, I, 46.

⁵⁴ *Historia Augusta, Gallus*, 5, 5.

⁵⁵ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VII, 21.

⁵⁶ Cipriano de Cartago, *De Mortalitate*, 16-24.

tiene lugar en las *cartas V y VII*, primeras misivas que escribe Cipriano tras producirse el inicio de la persecución contra los cristianos por orden del emperador Decio.⁵⁷

En dichas cartas Cipriano expone los motivos de su forzada huida como consecuencia del estallido de la persecución en Cartago, e indica que todavía el primer brote persecutorio no ha alcanzado una fuerte amenaza para el seno de la Iglesia.⁵⁸ No obstante, deja como responsable del cuidado de los más necesitados a Rogaciano, presbítero cartaginés, el cual quedaría al mando de la comunidad cristiana cartaginesa hasta el instante en el que Cipriano pudiese de nuevo regresar a la ciudad.⁵⁹

Asimismo, entre el grupo de gentes necesitadas mencionadas por el obispo cartaginés se encuentran: viudas, enfermos, pobres y extranjeros venidos a Cartago en busca de una mejor vida.⁶⁰

Con el objetivo, por tanto, de salvaguardar a todos los desamparados, Cipriano, en la segunda parte de la *carta VII*, informa a Rogaciano de que ha dejado parte de su dinero particular en su poder con la intención de evitar que viudas, enfermos o extranjeros caigan durante su ausencia en la mise-

⁵⁷ De la que culpa en parte a la Iglesia debido a su poco interés previo al estallido de la persecución en el cuidado de los pobres; *De Lapsis*, 11 y *Epístola XI*; Edwina Murphy, “Sell your possessions: Cyprian, Luke and wealth”, *Colloquium* 49, 2 (2017): 19; Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2007), 52.

⁵⁸ Cipriano de Cartago, *Epístola VII*, 1, 1; “*oportet nos tamen paci communi consulere et interdum quamuis cum taedio animi nostri deesse uobis, ne praesentia nostri inuidiam et uiolentiam gentilium prouocet et simus auctores rumpendae pacis, nos qui magis quieti omnium consulere debemus*” y Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 52-54.

⁵⁹ Cipriano de Cartago, *Epístola VII*, 1, 2; “*sed et peregrinis si qui indigentes fuerint sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum conpresbyterum nostrum dimisi*”.

⁶⁰ Cipriano de Cartago, *Epístola VII*, 1, 2; “*uiduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis. Sed et peregrinis si qui indigentis fuerint*”. Esto es lo que dice Olson sobre la labor de Cipriano para/con los más desfavorecidos: “Abrió su casa a todos los visitantes. Ninguna viuda se quedó sin recibir regalos, ningún ciego se quedó sin un compañero que lo guiara, ningún cojo se quedó sin bastón, ningún abandonado por los poderosos no encontró un protector que lo amparara. Estas cosas, como decía Cipriano, eran el deber de cualquiera que quisiera agradar a Dios. Y así, siguiendo el ejemplo de todo hombre bueno e imitando siempre a los más virtuosos, se convirtió también en digno de imitación”; Roger Olson, *Historia da Teologia Cristã* (São Paulo: Vida, 2001), 120.

ria.⁶¹ Aun así, sabiendo el obispo por sí mismo que su fortuna podría no ser suficiente,⁶² le escribe a Rogaciano seguidamente que también ha mandado, de manera adicional,⁶³ otra cantidad económica con la que poder ayudar al resto de necesitados, de aproximadamente 250 sestercios,⁶⁴ muy posiblemente una suma monetaria enviada a Cartago por el acólito Narico, ya que fue él mismo el encargado de hacer llegar la carta desde la ubicación incierta en la que se escondía Cipriano hasta la ciudad de Cartago en la que se encontraba Rogaciano.⁶⁵

⁶¹ Ricard Salcedo Gómez, *El "corpus" epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 53.

⁶² Cipriano cedió toda su fortuna a la comunidad cristiana cuando accedió al obispado cartaginés. No obstante, según Poncio, parte de su hacienda le fue devuelta una vez culminó la persecución, en especial, unos jardines, donde en el año 258 los soldados romanos encontraron al obispo orando, antes de ser encarcelado y muerto durante la persecución de Valeriano; Cipriano de Cartago, *Epístola LXXXI*, 1 y Poncio de Cartago, *Vita Cypriani*, 2. "Quién de los antiguos o de los más celebrados veteranos en la fe hubiera intentado siquiera hacer tal cosa"; Poncio de Cartago, *Vita Cypriani*, 2. Es posible, según Countryman, que Cipriano, aprovechando que resultaba ser su único fideicomisario en lo relativo a cuestiones económicas dentro de la diócesis cartaginesa, decidiera recuperar sus haciendas en un momento de paz en el que ya no eran necesarias para hospedar a pobres necesitados; William Countryman, *The rich Christian in the church of the early empire: contradictions and accommodations* (Oklahoma: Edwin Mellen Press, 1980), 187.

⁶³ Cipriano de Cartago, *Epístola VII*, 1, 2; "misi eidem per Naricum acoluthum aliam portionem".

⁶⁴ Cipriano de Cartago, *Epístola XIII*, 7.

⁶⁵ El rápido y amplio nivel monetario capaz de movilizar la comunidad cristiana cartaginesa en este tiempo tan convulso, como resultaba ser el siglo III, ha llevado a algunos autores, como Mazzarino, a exponer la posibilidad de la existencia de dos economías completamente paralelas; por un lado, la estatal, en control del poder romano, y, por otro, la eclesiástica, en poder de la Iglesia y de cada una de las comunidades cristianas del orbe romano, una posibilidad más que probable, ya que durante el siglo III la Iglesia comenzaba a experimentar un gran crecimiento no solo en el número de fieles, sino también en las donaciones que recibía de los mismos a su ingreso en la comunidad, lo que ha sido visto por muchos autores como la antesala de la gran expansión económica, política y social que experimentará el cristianismo durante los siglos III y IV, ya que, por ejemplo, en el año 251, la Iglesia de Roma creó 154 ministerios nuevos y admitió a más de 1500 nuevos fieles; Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Knopf, 1987), 268, y Giulio Giannelli Santo Mazzarino, *Trattato di storia romana*, 451. Además, un ejemplo de este hecho lo encontramos en la *epístola II* de Cipriano de Cartago, en la que un profesor de teatro se niega a convertirse en cristiano debido a que su conversión requería no poder continuar con su profesión, considerada pagana e intolerable para un cristiano. No obstante, al final de la carta, Cipriano informa al nuevo posible creyente que no se preocupe por el sustento económico, si su deseo continúa en ser cristiano,

Dichas epístolas dicen así:

En cuanto a la distribución del dinero, bien sea a los retenidos en la cárcel después de haber confesado... bien a los que siendo pobres e indulgentes... ruego que nada echen en falta, pues la pequeña suma que ahí se allegó fue distribuida entre los clérigos con el objeto de que fueran muchos los que tuvieran con que subvenir las necesidades... “Además, “si hubiera entre ellos quienes sufrieran necesidad, socorredlos de mi propio dinero que dejé en poder de Rogaciano”.⁶⁶ No obstante, “como aquella cantidad pudiera estar gastada toda, por el acólito Narico le mando otra suma para que con toda largueza y prontitud se socorra a los necesitados.”⁶⁷

El segundo de los escritos de Cipriano de Cartago en el que el obispo cartaginés se dirige de nuevo a los más necesitados se encuentra visible en la *epístola XIV*,⁶⁸ escrita por Cipriano a los presbíteros y diáconos de Cartago durante la primavera del año 250, una vez había sido iniciada la persecución contra los cristianos por mandato del emperador Decio.

En dicha epístola, Cipriano anima a los clérigos cartagineses a mantenerse rectos en la fe durante la persecución anticristiana, y aboga a los fieles a que perseveren en las directrices marcadas por la Iglesia en cuanto a fe y rectitud frente a los persecutores.⁶⁹

ya que, si se traslada a la diócesis cartaginesa, tendría alimento y ropa sin ningún problema; Cipriano de Cartago, *Epístola II*, 2, 3.

⁶⁶ Son muchos los escritos que hablan de que el obispo cartaginés dejó todo su dinero a la comunidad al hacerse cristiano. El primero en mencionar dicho supuesto es San Jerónimo, el cual afirma que Cipriano dejó todos sus bienes a los pobres cuando se convirtió en cristiano; *De viris illustribus*, 67. No obstante, no fue el único autor en mencionarlo, ya que Poncio, su discípulo, matiza que lo dio casi todo (*Vita Cypriani*, 2), lo que demuestra claramente el gran interés del obispo cartaginés por ayudar a los más necesitados de la comunidad cartaginesa, bien porque había sido un grupo el cual lo había ayudado, haciendo presión, a que fuera elegido obispo, o bien porque Cipriano consideraba necesario, en tiempos de peste, no solo proteger a los miembros de la comunidad cristiana de la epidemia, sino también contener su posible expansión vírica; Peter Brown, *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian empire*, (Madison: University of Wisconsin Press, 1992), 90.

⁶⁷ María del Mar Novas Castro, “La persecución según Cipriano de Cartago”, *Scripta Fulgentina* 5, 9-10 (1995): 194.

⁶⁸ Cipriano de Cartago, *Cartas* (María Luisa García Sanchidrián Ed.) (Madrid: Editorial Gredos, 1998), 100-103.

⁶⁹ Cipriano de Cartago, *Epístola XII*, 2, 2 y *Epístola XIV*, 2, 1-2.

Así, con la intención de conseguir llegar a lo más íntimo de los corazones de los clérigos cartagineses, Cipriano, en primer lugar, se lamenta de todos los clérigos caídos en el martirio durante la persecución de Decio, y se apena por no poder regresar con los miembros de la comunidad cartaginesa por miedo a caer preso en manos de los paganos,⁷⁰ como bien le había informado previamente Tértulo sobre las más que posibles consecuencias impredecibles de su más que ansiado regreso.⁷¹ Por ello, Cipriano indica a los clérigos cartagineses que se ocupen de todos los posibles quehaceres acaecidos en la comunidad mientras él no pueda regresar.⁷²

Asimismo, y de manera específica en relación a los pobres, Cipriano le pide a los clérigos cartagineses que no se olviden de los pobres, ya que, debido a su más que posible pobreza, resultaban un grupo peligroso, que podía apostatar del cristianismo y convertirse al paganismo con gran facilidad.⁷³

Entre los presbíteros a los que hace alusión Cipriano en dicha carta, además de Tértulo, se encuentran Donato, Fortunato, Novato y Gordio. Sobre Novato, se conoce que se unirá al diácono Felicísimo, y que formará parte del cisma que llevará su nombre,⁷⁴ y sobre Fortunato se sabe que aparecerá en el año 252 en Cartago como rival de Cipriano, al ser partidario de Felicísimo.⁷⁵ Asimismo, tanto Donato como Fortunato, Novato y Gordio, se mostraron desde el principio contrarios a la elección de Cipriano como obispo de Cartago. Por ello, todos ellos decidirán desde el primer momento apoyar el cisma de Felicísimo contra Cipriano por el obispado de Cartago.

En cuanto al tercero de los escritos, en los que se hace alusión en la obra de Cipriano de Cartago sobre el cuidado de los pobres, resulta importante la *epístola XII*,⁷⁶ escrita en la primavera del año 250, durante el transcurso de la persecución de Decio, en concreto, en el año en el que tiene lugar su co-

⁷⁰ Cipriano de Cartago, *Epístola XIV*, 1, 2; “*tamen potius uisum est adhuc interim latebram et quietem tenere respectu utilitatum aliarum quae ad pacem omnium nostrum pertinent et salutem*”.

⁷¹ Cipriano de Cartago, *Epístola XIV*, 1, 2; “*ut cautus et moderatus existerem, nec me in conspectum publicum, et maxime eius loci ubi totiens flagitatus et quaesitus fuisset, temere committerem*”.

⁷² Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 66.

⁷³ Cipriano de Cartago, *Epístola V*, 1, 2; Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 66; Andrew Hamilton, “La reconciliación de las comunidades”, *Revista latinoamericana de Teología* 31 (1994): 83.

⁷⁴ Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 68.

⁷⁵ Cipriano de Cartago, *Epístola LIX*, 9, 1; “*maxime quando et Fortunati nomen iam satis nosset, qui est unus ex quinque presbyteris iam pridem de ecclesia profugis*”.

⁷⁶ Cipriano de Cartago, *Cartas*, 92-94.

mienzo, y su contenido va dirigido a los presbíteros y diáconos de la capital cartaginesa, en especial al presbítero Tértulo, ya que Cipriano implora en ellos, en primer lugar, que cuiden de los más necesitados, como así lo había hecho saber a los clérigos cartagineses Cipriano en sendas cartas previamente redactadas, y, en segundo lugar, pide a la comunidad que se encargue de dar sepultura digna a los cuerpos de los confesores caídos durante el transcurso de la persecución de Decio.⁷⁷

De forma particular, Cipriano solicita a los presbíteros y diáconos cartagineses que atiendan a los confesores encarcelados, y que cuiden de los más necesitados, ya que a él le resultaría imposible debido a su repentina huida por miedo a ser capturado y apresado por la justicia romana.

Asimismo, el obispo cartaginés solicita a sus hermanos que se tenga un especial cuidado con los cuerpos de los confesores torturados en la cárcel, los cuales además de recibir sepultura, deberían ser venerados en el día del año de su muerte. Por ello, el obispo pide que se haga una lista con los días en los que cada confesor había muerto, para que se pudiese celebrar en el futuro una misa, junto a la del resto de mártires caídos durante la persecución de Decio.⁷⁸

Igualmente, de manera específica en relación a los pobres, Cipriano implora a la comunidad cristiana cartaginesa de nuevo que aumente su celo en las ayudas a aquellos cristianos que más lo necesitaran, ya que, según el obispo cartaginés, ellos particularmente representaban un ejemplo para el resto de pobres del Imperio.⁷⁹

El siguiente de los ejemplos en los que Cipriano de Cartago hace mención expresa a la comunidad sobre el papel de los pobres resulta ser la *epis-*

⁷⁷ Paralelamente, en el lado pagano también se llevaron a cabo políticas de cuidado en relación al enterramiento de los pobres o de los más necesitados. No obstante, su motivación no se debió nunca a un sentido puramente religioso, sino más bien higiénico, ya que el Estado romano con dicha acción lo que quería evitar era la expansión de la epidemia de peste presente en tiempos de los emperadores Galo y Volusiano; Kyle Harper, “Pandemics and passages to Late Antiquity: rethinking the plague of c. 249-270 described by Cyprian”, *Journal of Roman Archaeology* 28 (2015): 258.

⁷⁸ Cipriano de Cartago, *Epístola* XII, 2, 1; “*denique et dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus*”.

⁷⁹ Cipriano de Cartago, *Epístola* XII, 2, 2; “*pauperibus quoque, ut saepe iam scripsi, cura ac diligentia uestra non desit, his tamen qui in fide stantes et nobiscum fortiter militantes Christi castra non reliquerunt; quibus quidem nunc maior a nobis et dilectio et cura praestanda est, quod nec paupertate uicti nec persecutionis tempestate postrati, dum domino fideliter seruiunt, ceteris quoque pauperibus exemplum fidei praebuerunt*”.

tola VIII,⁸⁰ ya que en ella el obispo exhorta a la comunidad a socorrer a las viudas, a los pobres encarcelados, a los desterrados, e, incluso, a los catecúmenos enfermos de gravedad a que sean perdonados por la Iglesia cartaginesa si se veía peligrar sus vidas.⁸¹

Asimismo, en la presente epístola se hace alusión también a otras cuestiones de relevancia, como que la silla episcopal de Roma se encuentra vacante debido a la muerte del obispo de Roma, Fabián,⁸² durante la persecución de Decio, o que el clero romano igualmente conoce la huida repentina de Cipriano de su silla episcopal, gracias al subdiácono Cremencio,⁸³ como consecuencia directa también de la persecución.⁸⁴

A su vez, en la presente epístola se menciona que la persecución se encuentra a punto de comenzar, por lo que se podría fechar la carta a comienzos del año 250, ya que el Edicto de Decio entra en vigor durante los primeros meses del primer año del emperador vestido de púrpura.

Igualmente, la presente carta también aconseja a los cristianos que se mantengan firmes en la fe no solo con palabras, sino también con hechos,⁸⁵ y que se haga retroceder a los cristianos que, deseosos de apostatar, se dispusiesen a sacrificar ante un tribunal.⁸⁶

Tampoco debe la firme Iglesia abandonar a los apóstatas, dice la presente carta, ya que debe exhortarles a que se arrepientan en primer término.⁸⁷ No

⁸⁰ Cipriano de Cartago, *Cartas*, 75-78.

⁸¹ Cipriano de Cartago, *Epístola VIII*, 3, 1; “*siue uidae siue thlibomeni qui se exhibere non possunt siue hi qui in carceribus sunt siue exclusi de sedibus suis utique habere debent qui eis ministrent: sed et caticumeni adprehensi infirmitate decepti esse non debebunt, ut eis subueniatur*”.

⁸² Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 89.

⁸³ *Ibid.*, 90.

⁸⁴ Cipriano de Cartago, *Epístola VIII*, 1, 1; “*didicimus secessisse benedictum papatem Cyprianum a Cremencio subdiacono, qui a uobis ad nos uenit certa ex causa, quod utique recte fecerit*”.

⁸⁵ Cipriano de Cartago, *Epístola VIII*, 2, 2; “*nec enim hoc solum uerbis uos hortamur, sed discere poteritis a plures a nobis ad uos uenientes quoniam ea omnia nos deo adiuuante et fecimus et facimus cum omni sollicitudine et periculo saeculari*”.

⁸⁶ Cipriano de Cartago, *Epístola VIII*, 2, 3; “*sed et ascendentes ad hoc quod compellabantur reuocauimus*”.

⁸⁷ En relación al perdón de los apóstatas, dice Cipriano lo siguiente: “Aplicte a las buenas obras que pueden lavar tus pecados, sé constante y generoso en dar limosna, con lo que las almas se liberan de la muerte. Lo que el Adversario intentaba hacer suyo, que sea de Cristo. Un hombre no debe conservar y amar ese patrimonio que lo atrapó y causó su caída. Ese patrimonio debe ser rechazado como un enemigo, huir de él como un salteador de caminos; los que lo poseen deben temerlo como temerían el veneno o la espada. Que lo que

obstante, llegado el caso en el que el débil cristiano hubiese apostatado, tiene la comunidad cristiana cartaginesa que otorgarle una segunda oportunidad con la que reparar su error. De hecho, si se encontrara el apóstata muriendo, y hubiese pedido perdón previamente, no se le podría negar el sacramento.⁸⁸

Asimismo, el clero romano pone de nuevo especial cuidado en que los cuerpos de los mártires y los confesores muertos no queden sin sepultura alguna. Por ello, con la intención de que toda la Iglesia católica quede enterada del mensaje transmitido en esta presente epístola, se mandarían copias de ella a todas las comunidades,⁸⁹ por lo que tuvo que llegar a conocimiento de Cipriano gracias al subdiácono Cremencio, encargado de entregar la presente epístola al clero cartaginés, directamente desde Roma.⁹⁰

A su vez, otro testimonio interesante en el que se menciona dentro de la obra de Cipriano de Cartago el papel de los pobres resulta ser un fragmento inserto dentro de su *epístola XLI*,⁹¹ escrita entre enero y febrero del año 251,⁹² una vez ya había sido iniciada la persecución contra los cristianos por parte del emperador Decio.

Uno de los autores de la presente carta resulta ser Numídico, sacerdote cartaginés nombrado directamente por Cipriano,⁹³ encargado de sufragar las ayudas eclesiásticas a los fieles cristianos necesitados,⁹⁴ y de postular a los candidatos a futuros cargos eclesiásticos cartagineses.

En cuanto a su labor, no obstante, no fue nada sencilla, ya que tuvo que hacer frente también al mal hacer de Felicísimo, clérigo cartaginés previamente mencionado, y líder cismático contrario al orden clerical cartaginés

quede de ella sirva sólo para reparar la culpa del pecado. Que tu generosidad sea sin demora, sin escatimar, que toda tu riqueza sea gastada en la curación de su herida; utilicemos nuestros bienes y nuestras riquezas para hacer que Nuestro Señor esté en deuda con nosotros, pues un día será nuestro Juez. Tal fue el rico fruto de la fe en el tiempo de los Apóstoles, que así fue como la primera asamblea de creyentes observó los mandatos de Cristo: dieron de inmediato, y generosamente. Dieron todo para que los Apóstoles lo distribuyeran, pero no tenían esos delitos que reparar”; Cipriano de Cartago, *De Lapsis*, 35.

⁸⁸ Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 91.

⁸⁹ Cipriano de Cartago, *Epístola VIII*, 3, 4; “*petimus uos, qui habetis zelum dei, harum litterarum exemplum apud quoscumque poteritis transmittere per idoneas occasiones, uel uestras faciatis, siue nuntium mittatis*”.

⁹⁰ Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 92.

⁹¹ Cipriano de Cartago, *Cartas*, 179-181.

⁹² Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 193.

⁹³ *Ibid.*, 192.

⁹⁴ Cipriano de Cartago, *Epístola XLI*, 1, 2; “*cumque ego uos pro me uicarios miserim, ut expungeretis necessitates fratrum nostrorum sumptibus istis*”.

controlado por Cipriano, el cual se opuso desde el primer momento a cualquier disposición del obispo. De hecho, tal fue su oposición que incluso, en dicha carta, los miembros de la comunidad cartaginesa mencionan que, con el objetivo de que Cipriano no consiguiera su cometido, por ejemplo, con los pobres o con la elección de candidatos al clero, no dudó incluso en utilizar la violencia y la intimidación contra la comunidad clerical cristiana.⁹⁵ Asimismo, llegó su oposición a tal punto que incluso obligó a los cristianos africanos a tener que elegir entre si iban con él o contra él.⁹⁶

El siguiente de los ejemplos en el que se menciona la importancia que tenía para Cipriano los pobres en su obra se encuentra en la *epístola LII*,⁹⁷ una carta emitida por Cipriano en respuesta a su colega Cornelio,⁹⁸ el cual le había informado del regreso de un grupo de confesores romanos cismáticos a África, fieles a Novato, y contrarios a la unidad de la Iglesia.⁹⁹

La datación de esta carta se enmarca en el verano del año 251, durante el transcurso de la persecución de Decio, y en ella Cipriano se compromete a informar a la comunidad africana del peligro que supone la llegada de los aliados cismáticos de Novato, entre los que se encuentran Evaristo y Nicóstrato, obispo y diácono respectivamente, los cuales, según Cornelio, habían causado un gran número de maldades en la Península Italiana, entre ellas, por ejemplo, en el caso de Evaristo, abandonar el obispado, y nombrar a su sucesor, llamado Zeto, para dedicarse por completo a difundir el ideario cismático de Novato.¹⁰⁰

No obstante, la labor de Cipriano no queda únicamente en avisar a la comunidad africana sobre la llegada de este grupo de herejes, sino que reside también en indagar y exponer algunos apuntes muy interesantes sobre la raíz del problema cismático, como es en especial describir quién era Novato. Según Cipriano, Novato era una persona que empleaba todo tipo de engaños para conseguir su cometido, y que andaba movido por la envidia, ya que

⁹⁵ *Id.*, “*ille intercesserit ne qui posset expungi neue ea quae desideraueram possent diligentiae uestrae examinatione discerni, comminatus sit etiam fratribus nostris qui primi expungi accesserant potentatu inprobo et terrore uiolento quod secum in monte non communicarent qui nobis obtemperare uoluissent*”.

⁹⁶ Cipriano de Cartago, *Epístola XLI*, 2, 1; “*interim cum Felicissimus comminatus sit non communicaturos in monte secum qui nobis obtemperassent, id est qui nobis communicarent*”.

⁹⁷ Cipriano de Cartago, *Cartas*, 206-211.

⁹⁸ Cipriano de Cartago, *Epístola XLIX*.

⁹⁹ Ricard Salcedo Gómez, *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 272.

¹⁰⁰ Cornelio, *Epístola L*, 1, 2; “*Euaristum uero cum auctor schismatis fuisset, successorum plebi cui antea praefuerat Zetum in locum eius episcopum esse constitutum*”.

había intentado oponerse previamente a la ordenación de su persona como obispo de Cartago.¹⁰¹

Asimismo, expone Cipriano, con el estallido de la persecución de Decio, Novato había iniciado un cisma, el cual había atraído un gran número de fieles a la herejía,¹⁰² y nombrado como diácono a Felicísimo, su hombre de confianza.¹⁰³

Igualmente, entre sus horrendas acciones, nos transmite Cipriano, se encontraban haber atacado con la herejía las comunidades cristianas de Roma y Cartago,¹⁰⁴ haber quitado a los huérfanos, viudas y necesitados las ayudas que la Iglesia les proporcionaba,¹⁰⁵ haber dejado morir de hambre y sin sepultura a su padre, y haber matado a golpes a su mujer embarazada, provocando, como consecuencia directa, que ésta sufriera un aborto.¹⁰⁶

Finalmente, Cipriano manifiesta que Novato era conocedor de que iba a ser excomulgado. Por ello, aprovechando el inicio de la persecución de Decio, y la inestabilidad social producto de la misma, decide iniciar su cisma.¹⁰⁷ No obstante, el obispo cartaginés confía en que pronto sus aliados se alejen de él y decidan regresar al correcto camino de la Iglesia.¹⁰⁸

Asimismo, de manera alternativa a lo que resulta propiamente el contenido de las cartas del obispo cartaginés, Cipriano también realiza severas alusiones a los pobres en múltiples líneas de toda su obra, ya que para él los más necesitados resultaron siempre un instrumento a cuidar y proteger no

¹⁰¹ Ricard Salcedo Gómez, *El "corpus" epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 273.

¹⁰² Cipriano de Cartago, *Epístola* LII, 2, 2; "*posteaquam ab urbe ille discessit (...) nos primum discordiae et schismatis incendium seminavit, qui quosdam istic ex fratribus ab episcopo segregavit, qui in ipsa persecutione ad evertendas fratrum mentes alia quaedam persecutio nostri fuit*".

¹⁰³ Cipriano de Cartago, *Epístola* LII, 2, 3; "*ipse est qui Felicissimum satellitem suum diaconum nec permittente me nec sciente*".

¹⁰⁴ *Ib.*, "*plane quoniam pro magnitudine sua debebat Carthaginem Roma praecedere, illic maiora et grauiora commisit. Qui istic aduersus ecclesiam diaconum fecerat, illic episcopum fecit*".

¹⁰⁵ Cipriano de Cartago, *Epístola* LII, 2, 5; "*spoliati ab illo pupilli, fraudatae uiduae, pecuniae quoque ecclesiae denegatae*".

¹⁰⁶ *Ib.*, "*pater etiam eius in uico fame mortuus et ab eo in morte postmodum nec sepultus*".

¹⁰⁷ Cipriano de Cartago, *Epístola* LII, 3; "*propter hoc se non de presbyterio excitari tantum, sed et communicatione prohiberi pro certo tenebat, et urgentibus fratribus imminabat cognitionis dies quo apud nos causa eius ageretur, nisi persecutio ante uenisset*".

¹⁰⁸ Cipriano de Cartago, *Epístola* LII, 4, 2; "*ceteros uero nobis adunabit dei patris misericordia et Christi domini nostri indulgentia et nostra patientia*".

solo por la capacidad de atraer nuevos fieles, sino porque ciertamente creía en el papel de la Iglesia como cuidadora y guía del cuerpo y el alma de los más desfavorecidos.

De hecho, un ejemplo claro al respecto resulta su obra *De opere et eleemosynis*,¹⁰⁹ elaborada entre los años 253 y 256,¹¹⁰ según Rettberg, ya en tiempo de la plaga,¹¹¹ y dirigida a la comunidad en general. En ella, el obispo cartaginés enfatiza que la caridad y la limosna deben ser para los cristianos una obligación,¹¹² ya que su práctica comporta en ellos la pobreza.¹¹³ Asimismo, el obispo insta a los cristianos a combatir la avaricia, y exhorta a los ricos a practicar la generosidad, como dos posibles vías de redención ante una salida del camino recto de la fe cristiana.¹¹⁴

Según Cipriano, ya no sirve solo la oración y el ayuno para ser un buen creyente, sino que las buenas acciones de los cristianos deben ir acompa-

¹⁰⁹ Cipriano de Cartago, "Sobre las buenas obras y las limosnas", En *Obras. Tratados. Cartas* (Julio Campos Ed.) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964), 229-252.

¹¹⁰ Ricard Salcedo Gómez, *El "corpus" epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)*, 441.

¹¹¹ Edward Watson, "The De Opere et Eleemosynis of St. Cyprian", *The Journal of Theological Studies* 2, 7 (1901): 433.

¹¹² Un *vinculum fraternitatis* y un *vinculum concordiae* para todos los cristianos; Juan Antonio Gil Tamayo, "La Iglesia como ministerio de comunión en Cipriano de Cartago", *Anuario de Historia de la Iglesia* 12 (2003): 417, y William Countryman, *The rich Christian in the church of the early empire: contradictions and accommodations*, 195. "Excelente y buena obra es, hermanos amadísimos la limosna saludable, poderosa ayuda de los creyentes, garantía de nuestra segura salvación, firme protección de la esperanza, amparo de la fe, medicina del pecado, cosa que está en mano de quien quiera hacerla, cosa magnífica y fácil, corona de la paz sin los riesgos de la persecución, verdadero y el mayor don de Dios, necesario a los flacos, glorioso para los fuertes. Con su ayuda el cristiano consigue la gracia espiritual, merece de Cristo juez, y hace cuenta que tiene a Dios por deudor"; Cipriano de Cartago, *Epístola LXXVI*, 1, 3.

¹¹³ De manera ilustrativa, Cipriano se sirve en *De opere et eleemosynis* del pasaje de Lucas, 19, 8-9 en el que Cristo llama a Zaqueo después de que éste hubiese prometido dar a los pobres la mitad de sus bienes en compensación de todos sus fraudes terrenales cometidos. Según el obispo cartaginés, "el que tiene la verdad de la fe, también teme a Dios, y, por ello, el que teme a Dios, también piensa en él cuando socorre a los pobres"; Cipriano de Cartago, *De Opere et eleemosynis*, 8; Pablo, *Gálatas*, 3, 6 y *Romanos*, 4, 3.

¹¹⁴ "La caridad es un gran apoyo de los creyentes, es una garantía saludable de nuestra seguridad; es un sostén de la esperanza, es una protección para la fe, es un remedio para el pecado; es una realidad al alcance de todos, es grande y es fácil, es la corona de la paz sin el peligro de la persecución; es el verdadero y más alto don de Dios, necesario para los enfermos y glorioso para los fuertes, con cuya ayuda el cristiano completa la gracia espiritual, tiene mérito ante Cristo el juez, Hace deudor a Dios"; Cipriano de Cartago, *De Opere et eleemosynis*, 26.

ñadas de la misericordia para/con los pobres de la comunidad, un grupo necesitado que representaba una prueba viviente a superar por todos los verdaderos cristianos, los cuales debían demostrar a Dios su verdadero deseo de conseguir su gracia.¹¹⁵

Por ejemplo, un símil a colación con estas férreas líneas se encuentra también en otro texto de Cipriano, en el cual el obispo cartaginés matiza sus ideas sobre la caridad para/con los pobres:

Para que entendamos que estas obras de caridad se dan a Dios, y que quien hace estas cosas es favorecido por Dios, Cristo llama a los corbanos los dones de Dios, y nos dice que la viuda ha echado sus dos ácaros en los dones de Dios, para que sea cada vez más evidente que quien es misericordioso con los pobres presta a Dios interés.¹¹⁶

Para Cipriano, la peste que asolaba Cartago en tiempos en los que escribía este tratado se había convertido en una suerte para los cristianos,¹¹⁷ ya que había sido mandada por Dios como una prueba divina para el espíritu de los hombres, para que los sanos ayudaran a los enfermos, los amos se apiadaran de los criados, los violentos pusiesen fin a la violencia, los codiciosos abandonaran su avaricia, los orgullosos truncasen su orgullo, y los ricos, viéndose solo a las puertas de la muerte, distribuyeran sus riquezas entre los pobres.¹¹⁸

¹¹⁵ Cipriano de Cartago, *De Opere et eleemosynis*, 5, 6.

¹¹⁶ Charles Bobertz, “Almsgiving as patronage: the role of the patroness in third century north african Christianity”, *Studia Patristica* 94 (2017): 83.

¹¹⁷ Según Poncio, su biógrafo, la plaga fue “una execrable enfermedad devastadora de proporciones asombrosas que golpeaba cada día a un número ilimitado de personas, invadiendo las casas cada ocho horas, ante el terror del pueblo”; Poncio, *Vita Cypriani*, y, según Cipriano, “todos se horrorizaban, lloraban, trataban de evitar el contagio, abandonaban despiadadamente a sus familiares, como si alejándose del moribundo pudieran escapar de la muerte. Tirados en la ciudad, a lo largo de las carreteras, ya no había cuerpos humanos, sino cadáveres amontonados, suplicando, ante el destino común, la piedad de los viajeros. A nadie le importaba nada más que las crueles ganancias; nadie se asustaba al pensar que una herida así pudiera caer”; Cipriano de Cartago, *De unitate ecclesiae*.

¹¹⁸ Cipriano de Cartago, *De Mortalitate*, 16; “*Quid deinde illud, fratres dilectissimi, quale est, quam pertinens, quam necessarium, quod pestis ista et lues, quae horribilis et feralis videtur, explorat justitiam singulorum, et mentes humani generis examinat, an infirmis serviant sani, an propinqui cognatos pie diligant, an misereantur servorum languentium domini, an deprecantes aegros non deserant medici, an feroces violentiam suam comprimant, an rapaces avaritiae furentis insatiabilem semper ardorem vel metu mortis exstinguant, an cervicem flectant superbi, an audaciam leniant improbi, an pereuntibus caris, vel sic aliquid*

Por ello, de nada importan las posesiones terrestres, dice Cipriano en su *De Mortalitate*, ya que solo nuestras nobles obras, como cuidar a los enfermos o distribuir nuestra riqueza entre los pobres, nos permitirán llegar al verdadero paraíso; una patria alejada de la vida mortal, y un destino repleto de tesoros celestes.¹¹⁹

Asimismo, Cipriano en su obra *Ad Quirinum* exhorta a los cristianos a que cuando preparen una cena, llamen al pobre, al débil, al ciego o al cojo a la mesa,¹²⁰ y que cualquier catecúmeno, en pleno proceso de instrucción para ser convertido en futuro cristiano, ejerza el cuidado de los pobres como una práctica fundamental y necesaria con vistas a poder conseguir en el futuro el ansiado bautismo.¹²¹ Pues, según Cipriano, una vez llegue el día del juicio, la mezquindad y la avaricia no tendrán ninguna excusa ante Cristo, puesto que solo los caritativos tendrán su recompensa,¹²² y solo los que ayudaron al pobre y al necesitado realmente se movieron por consideración a su hermano o a Cristo,¹²³ como, por ejemplo, la viuda que echó a los dones de

divites indigentibus largiantur et donent sine herede morituri. Ut nihil aliud mortalitas ista contulerit, hoc christianis et Dei servis plurimum praestitit, quod martyrium coepimus libenter appetere, dum mortem discimus non timere. Exercitia sunt nobis ista, non funera. Dant animo fortitudinis gloriam, contemptu mortis praeparant ad coronam”.

¹¹⁹ “Nosotros tenemos por patria el paraíso, por padres a los patriarcas; ¿por qué, pues, no nos apresuramos y volvemos para ver a nuestra patria, para poder saludar a nuestros padres? Nos esperan allí muchas de nuestras personas queridas, nos echa de menos la numerosa turba de padres, hermanos, hijos, seguros de su salvación, pero preocupados todavía por la nuestra. ¡Qué alegría tan grande para ellos y nosotros llegar a su presencia y abrazarlos, qué placer disfrutar allá del reino del cielo sin temor de morir, y qué dicha tan soberana y perpetua con una vida sin fin! Allí el coro glorioso de los apóstoles, allí el grupo de los profetas gozosos, allí la multitud de innumerables mártires que están coronados por los méritos de su lucha y sufrimientos, allí las vírgenes que triunfaron de la concupiscencia de la carne con el vigor de la castidad, allí los galardonados por su misericordia, que hicieron obras buenas, socorriendo a los pobres con limosnas, que, por cumplir los preceptos del Señor, transfirieron su patrimonio terreno a los tesoros del cielo. Corramos, hermanos amadísimos, con insaciable anhelo tras éstos, para estar enseguida con ellos; deseemos llegar pronto a Cristo”; Cipriano de Cartago, *De Mortalitate*, 26.

¹²⁰ Cyprian, *Ad Quirinum* 3.1: *Cum facis prandium aut cenam, noli uocare amicos tuos neque fratres neque uicinos neque diuites, ne forte et illi reuoluent te: et fiet retributio tibi. Sed cum facis epulum, uoca mendicos, debiles, caecos, clodos, et felix eris, quoniam non habent retribuere tibi: restituetur autem tibi in resurrectione iustorum.*

¹²¹ Andy Alexis-Baker, “Ad Quirinum Book Three and Cyprian’s catechumenate”, *Journal of Early Christian Studies* 17, 3 (2009): 364.

¹²² Mateo, 25, 31-46.

¹²³ Cipriano de Cartago, *De opere et eleemosynis*, 23.

Dios mucho más que a todos los demás, pese a sabiendas de que no tendría alimento con el que comer después,¹²⁴ el que vendió todas sus posesiones y se las entregó a los más necesitados,¹²⁵ o, por ejemplo, la virgen cristiana que, además de sacrificar su cuerpo a través de la virginidad, dedicó su vida también al cuidado de los más pobres.¹²⁶

Conclusiones

Para Cipriano, los pobres resultan un elemento eclesiástico sumamente importante en su discurso teológico, puesto que suponen, en primer lugar, un grupo social creciente como consecuencia del estallido de la crisis económica acaecida en el Imperio romano durante el siglo III, y, en segundo lugar, puesto que resulta labor de los padres de la Iglesia cuidar y proteger a las ovejas descarriadas y en peligro del rebaño, como bien se ha estado ejemplificando durante el desarrollo de este presente trabajo.

A pesar de ello, honestamente, no conocemos en profundidad porque muestra Cipriano tan grande interés en evitar que los más desfavorecidos de la comunidad perezcan durante la peste. No obstante, en mi opinión acerca

¹²⁴ Lucas, 21, 2-4.

¹²⁵ Cyprian, *Ad Quirinum*, 12, 33; Sobre la donación de los bienes a los pobres, también escribe Cipriano en su obra *De unitate* lo siguiente: “En aquellos días, (fieles cristianos) también vendían sus casas y haciendas, y acumulaban un tesoro en el cielo, dando el dinero a los apóstoles, para que lo distribuyeran entre los necesitados”; *De unitate ecclesiae*, 26.

¹²⁶ Cipriano de Cartago, *De habitu virginum*, 11; “*ut uirginitatis perferre gloriam liceat, ut ad Domini praemia uenire contingat, multorum precibus exora*”. Esto es lo que dice Cipriano acerca de la virgen que lleva una vida opulenta y se considera rica:

“Dices que eres opulenta y rica, y crees que has de usar de los bienes que posees por voluntad de Dios. Úsalos norabuena, pero para objetos provechosos; úsalos para fines honestos; úsalos, pero para lo que Dios manda y quiere. Los pobres han de conocer que eres rica; los necesitados que eres opulenta; pon las rentas de tu patrimonio en manos de Dios, alimenta a Cristo, agencia con las oraciones de muchos el poder de lograr la corona de la virginidad, el poder de llegar a la recompensa de Dios. Pon tus tesoros donde no puede cavar ningún ladrón, donde no puede irrumpir ningún saqueador. Compra heredades, pero más bien celestiales, cuyas cosechas sin interrupción estén a cubierto de toda inclemencia del mundo, donde la cizaña no las consuma, ni el granizo las machaque, ni el sol las abrase, ni la lluvia las pudra. Pecas, pues, *contra* Dios por esto precisamente, si piensas que te ha otorgado las riquezas con el fin de disfrutar de ellas sin tener en cuenta tu salvación... Por el contrario, los grandes patrimonios son una tentación, si no se destinan las rentas a usos nobles; de modo que cada uno con sus riquezas debe redimir más que acrecentar sus pecados”; Cipriano de Cartago, *Obras*, 130-131.

de todo lo que se ha dicho al respecto, creo que se tuvo que deber a múltiples idearios que tuvieron que darse en este contexto social cambiante y funesto para cualquier grupo desamparado.

Obviamente, ni tengo la facultad de poder pensar lo que pasaba por la mente de Cipriano, ni creo que exista una explicación única a este amplio deseo de Cipriano de cuidar a los más desfavorecidos. No obstante, la realidad es que fue uno de los padres de la Iglesia que más se involucró con este colectivo durante todo el siglo III. Además, causas tuvieron que existir muchas. Sin embargo, como bien se ha estado exponiendo en el presente trabajo, yo las resumiría en las siguientes: primero, caridad cristiana, como la que manifestaron los autores cristianos del Antiguo Testamento en boca de Jesús, a través de Pablo; segundo, un posible interés encubierto debido a la elección de Cipriano como obispo de la diócesis de Cartago, ya que, los pobres suponían en este tiempo una gran presión popular, y Cipriano, como respuesta a su posible ayuda, habría cedido a la Iglesia, tras su nombramiento, todos sus bienes privados, los cuales no tuvieron que ser pocos, ya que el obispo cartaginés procedía de una familia noble; y, tercero, además de los anteriores factores mencionados, una más que posible forma de contener la epidemia de peste que asoló el Imperio desde comienzos del año 250 hasta el 260, puesto que, no debemos minusvalorar siquiera que los pobres resultaban ser un grupo social desnutrido, el cual podía servir de vehículo fácil de propagación de la enfermedad, una constante que debía ser controlada si no se quería aumentar exponencialmente el número de muertos.

Bibliografía

Alexis-Baker, Andy. “Ad Quirinum Book Three and Cyprian’s catechumenate”. *Journal of Early Christian Studies* 17, 3 (2009): 357-380.

Alföldy, Andreas. “Zur den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts”. *Klio* 31 (1938): 323-348.

Berlin-Brandenburgische Akademie Der Wissenschaften. *Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin: Realschul-Buchhandlung, 1910).

Bobertz, Charles. “Almsgiving as patronage: the role of the patroness in third century north african Christianity”. *Studia Patristica* 94 (2017): 75-84.

Brown, Peter. *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian empire* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992).

Countryman, William. *The rich Christian in the church of the early empire: contradictions and accommodations* (Oklahoma: Edwin Mellen Press, 1980).

Da Silva Soares, Carolline. “Decius restitutor sacrorum: o edito de Décio e a ruptura política em relação à perseguição contra os cristãos no Império Romano (século III d.C.)”. *Anais da Semana de História UFES* 10 (2016): 1-8.

De Cartago, Cipriano. “Sobre las buenas obras y las limosnas”. En *Obras. Tratados. Cartas* (Julio Campos Ed.) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964).

— “El porte exterior de las vírgenes”. En *Obras. Tratados. Cartas* (Julio Campos Ed.) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964).

— *Cartas* (María Luisa García Sanchidrián Ed.) (Madrid: Editorial Gredos, 1998).

Filoramo, Giovanni, & Menozzi, Daniele, Eds. *Storia del cristianesimo. L' antichità* (Roma/Bari: Laterza, 2001).

Gil Tamayo, Juan Antonio. “La Iglesia como ministerio de comunión en Cipriano de Cartago”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 12 (2003): 412-417.

González Salinero, Raúl. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano. Una aproximación crítica* (Madrid: Signifer Libros, 2005).

Hamilton, Andrew. “La reconciliación de las comunidades”. *Revista latinoamericana de Teología* 31 (1994): 77-89.

Harper, Kyle. “Pandemics and passages to Late Antiquity: rethinking the plague of c. 249-270 described by Cyprian”. *Journal of Roman Archaeology* 28 (2015): 223-260.

Kearns, Amber. *A plague in a crisis: differential diagnosis of the Cyprian Plague and its effects on the roman empire in the third century ce.* (Tucson: The University of Arizona, 2018).

Keresztes, Paul. “The Decian libelli and contemporary literature”. *Latomus* 34, 3 (1975): 761-781.

Knipfing, John. “The libelli of the Decian persecution”. *The Harvard Theological Review* 16, 4 (1923): 345-390.

Lane Fox, Robin. *Pagans and Christians* (New York: Knopf, 1987).

Leclercq, Henri. “Les certificats de sacrifice païen sous Dèce en 250”. *Bulletin d’ancienne littérature et d’archéologie chrétienne* 4 (1915): 52ss.

Mentxaka, Rosa. *El Edicto de Decio y su aplicación en Cartago con base en la correspondencia de Cipriano* (Santiago de Compostela: Andavira, 2014).

Mitteis, Ludwig, & Wilcken, Ulrich. *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I, 2 (Leipzig: B. Teubner, 1912).

Murphy, Edwina. “Sell your possessions: Cyprian, Luke and wealth”. *Colloquium* 49, 2 (2017): 11-23.

Novas Castro, María del Mar. “La persecución según Cipriano de Cartago”. *Scripta Fulgentina* 5, 9-10 (1995): 181-204.

Oborn, George. “Why did Decius and Valerian proscribe Christianity?”. *Church History* 2, 2 (1933): 67-77.

Olson, Roger. *Historia da Teologia Cristã* (São Paulo: Vida, 2001).

Plumann, Gerhard, Ed. *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen* (Berlin: Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen zu Berlin, 1913).

Salcedo Gómez, Ricard. *El “corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258)* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2007).

San Nicolás, Pablo. *Antigüedades eclesiásticas de España, en los quatro primeros siglos de la iglesia* (Madrid: Imprenta de Juan de Ariztia, 1725).

Santo Mazzarino, Giulio, Giannelli. *Trattato di storia romana*, 2 (Roma: Tumminelli, 1956).

Santos Yanguas, Narciso. “Decio y la persecución anticristiana”. *Memorias de historia antigua* 15-16 (1994-1995): 143-182.

Schlumberger, Jörg. *Die Epitome de Caesaribus* (München: C.H. Beck, 1974).

Schoenaich, Gustav. *Die libelli und ihre bedeutung für die christenverfolgung des kaisers Decius* (Glogau/Leipzig: Nischkowsky, 1910).

Sherman, Irwin. *The power of plagues* (California: ASM Press, 2006).

Sordi, Marta. *Los cristianos y el Imperio romano* (Armanda Rodríguez Fierro trad.) (Madrid: Ediciones Encuentro, 1988).

Teja, Ramón. “El cristianismo y el Imperio romano”. En Sotomayor Muro, Manuel, y Fernández Ubiña, José. Eds. *Historia del cristianismo, I. El mundo antiguo* (Madrid: Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2003), 293-327.

Watson, Edward. “The De Opere et Eleemosynis of St. Cyprian”. *The Journal of Theological Studies* 2, 7 (1901): 433-438.

RELIGION, IMMIGRATION AND INTEGRATION IN CASTILLA AND LEON

RELIGIÓN, INMIGRACIÓN E INTEGRACIÓN EN CASTILLA Y LEÓN

JESÚS ALBERTO VALERO-MATAS
Facultad de Educación
Universidad de Valladolid
javalero@uva.es
Orcid: 0000-0002-7330-1635
ResearchID:D-5355-2016

PABLO COCA JIMÉNEZ
Facultad de Educación
Universidad de Valladolid
pablo.coca@uva.es
Orcid: 0000-0002-4639-8937

Recibido 24 de mayo de 2022 / Aprobado 30 de octubre de 2022

Abstract: This paper analyzes the processes of change in the study of the integration of immigrants in Spain, specifically in Castilla y León, their religiosity and the meaning of religion in their integration. The majority of immigrants residing in Spain declare themselves to be believers and practitioners of their religion, hence knowing about coexistence and their religious practices. A quantitative/qualitative study is used as it helps us to understand the relationship between the importance of religion and social participation as a factor of integration. From the study it is extracted, the low tendency to the relations with other cultures and the little social and cultural participation, makes difficult the integration of some ethnic/religious groups. Religiosity increases as integration decreases, this is a consequence of people locking themselves into their ethnic/religious group. Muslims have more difficulties integrating, mainly due to cultural and religious differences.

Keywords: Castilla and Leon (Spain); Immigrant; Integration; Religiosity; Religious minorities.

Resumen: Este trabajo analiza el proceso de cambio en el estudio de la integración de los inmigrantes en España, concretamente en Castilla y León, su religiosidad y el significado de la religión en su integración. La mayoría de los inmigrantes que residen en España se declaran creyentes y practicantes de su religión de ahí conocer la convivencia y sus prácticas religiosas. Se recurre a un estudio cuantitativo/cualitativo pues nos ayuda a conocer la relación entre la importancia de la religión y la participación social como factor de integración. Se observa que, la baja tendencia a las relaciones con otras culturas y la escasa participación social y cultural, dificulta la integración de algunos grupos étnicos/religiosos. La religiosidad aumenta a medida que desciende la integración, esto es consecuencia a que las personas se encierran en su grupo étnico/religioso. Los musulmanes tienen más dificultades para integrarse, principalmente por las diferencias culturales y religiosas.

Palabras clave: Castilla y León (España); Inmigrantes, Integración; Minorías religiosas; Religiosidad.

1. Introduction

Religion is a complex social fact that it can only be understood through other simpler social facts. According to this, Durkheim defines religion as a solidarity system of beliefs and practices related to sacred things. In other words, beliefs and practices that come together in the same moral community, called the Church. Second, the functional interpretation of religion. This perspective highlights the role that religion plays in society. For Luhmann, member this perspective, religion is as a social function of the global social system, and thus preserves its contextual relationship with the latter. The religious system remains, despite the functional specification, as a social system where a multiplicity of functions must be satisfied at the same time. Throughout human evolution, religion has occupied a predominant place in society, although the different social transformations have relegated religion to a secondary place, but it continues to play an important role. This relevance placed religion as a dependent variable in Durkheimian thought. Facts and social changes influence facts and religious changes. Bajzek state that some sociologists consider that religious events can be essentially reduced to their social causes. Then, religion is only understandable in terms of the demands of social systems. In this sense, the analytical development exposed by Milanesi and Cervera they describe different integrating functions of religion and worship: 1) The eminently social function: symbolic projection of the social ethos and whose purpose is elicit feelings of dependency and trust from the group. As well as availability for cooperation and altruism in society. 2) The disciplinary function, educating in solidarity and social self-denial through the renunciation of something offered in sacrifice. 3) The recreational function: parties, folklore and artist expressions that accompany the rite. It has the power to reduce tensions and keep individuals in the social roles of the group. Functionalists contend that religion serves several functions in society. Religion, in fact, depends on society for its existence, value, and significance, and vice versa. Theorists like Durkheim or Sapir understood religion as a basic social institution that fulfilled positive functions, that is, it was a source of social solidarity, and it provided peace and inner comfort to the individual. In addition, it provides individuals with belonging to a community. Other theorists like Marx, Sumner and Keller or Thomas O’dea have pointed out the dysfunctional of religion. Religion is a form of alienation because it is a human invention that comforts man from the sufferings in this world, diminishes revolutionary capacity and legiti-

mizes oppression. Both perspectives in the study of religion and especially in the case of immigration have to be included.

New perspectives have emerged regarding religion. For example, that the religion has been revalued and conceptualized in terms of its relevance to the ideals of tolerance, equality, pluralism and human rights. In addition, different theories exist on how religiosity is impacted by international migration. For example, who focused on the role of religion in the processes of social integration and religious assimilation of migration flows in host societies. On the other, theories that emphasize the limits, symbolic borders, and barriers produced by religious diversity that contribute negatively to inclusion, through creating segregated communities. Finally, who state that migration has a theologizing effect, arguing that it increases the religious participation and spiritual beliefs. Arguments in favor of the theologizing effect argue that the unstable period following migration might make a migrant more reliant on the supernatural, spiritual world. Furthermore, the religious community offers many benefits to migrants, for example regarding employment, language classes and social services. The community could also serve as a refuge against racism and feelings of exclusion.

2. Religion in a plural context

In plural societies, religion acquires a double meaning on the one hand, it is an element of identity, because many foreigners seek to maintain their religious belief in the host country. Second, religion serves as an instrument of support for foreigners seeking work, prosperity, etc., acquiring the function of reception and social support.

In these plural contexts, interreligious dialogue is necessary for a coexistence, where it is possible to dialogue, share, learn, cooperate and respect each other among the believers of the different religions. Migratory movements have produced changes in the urban religious landscape. This move makes people in the same neighborhood interact with different religious beliefs. People, who pray and dress differently, live together (Golemboski, 2021). They no longer live on the other side of the world, they live next door, they work together, and their children go to school with our other children. Your children may marry others of a different religion and ethnicity. This religious diversity is present in some countries than in others. Interreligious dialogue seeks understanding in difference, and he must accept the questions that the personal faith of the other provokes in the experience of the other's personal experience.

Interreligious dialogue needs to know the rituals of other beliefs, but also, to know the other beliefs in order to value, analyze and discuss them from a common framework. All religions, when they enter into dialogue, need to undertake a reflective journey within themselves and their own beliefs, that is, an intra-dialogue. Intra-religious dialogue occurs into context, silence, and the mystical experience. The primacy of silence over “the Word” entails the preference for unity as a mystical human experience, since silence is one; the words are many. Therefore, to improve religious practice, it is not necessary to change religion, but to improve the practices and understandings within the religion that one follows.

When someone comes to another country, especially where the culture and beliefs are very different, he relies on related religious-cultural environments. Then it can happen that, he uniquely relationships with people of the same belief and culture. This ends up generating ghettos and reproducing the original models, without participating in the coexistence and cooperation between beliefs and cultures.

In the reception process, religious organizations become very important¹ in helping immigrants who arrive in Spain, and in this specific case in Castilla y León, both from the private and public dimension. They are not only sheltering some believers, also responding to basic needs and in some cases in return. A welcome within the contexts of coexistence can be a key element for interreligious dialogue, and avoid clashes of civilizations/religions.

3. Methodology

Some social investigations for decades use different sources of data, research, theories or methods. In these cases, exploratory methods and techniques as well as in the descriptive quantitative methodology is used. That is, both deductive and hypothetical inductive inference apply. This type of mixed methodological approach to the results is significant, as well as the precision and transparency of the analysis².

¹ Cfr. Aguilar, M. I. Diálogo Intra-religioso en Raimon Panikkar: el silencio en el diálogo cristiano-hindú. *Cuadernos de teología* 11, (2019): e3245. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2019-0001>

² We have followed to Tashakkori A, Creswell JW. Editorial: The New Era of Mixed Methods. *Journal of Mixed Methods Research*. 1, (1) (2007): 3-7. doi:10.1177/2345678906293042. Molina-Azorin, J.F., Tari, J.J., López-Gamero, M.D., Pereira-Moliner, J., & Pertusa-Ortega, E. The Implementation and Advantages of Mixed

In this case, we have chosen for a mixed methodological integrating exploratory bibliographic and quantitative information integrating exploratory bibliographic and quantitative information. In the study, we used questionnaires, bibliographic review and analysis of empirical and statistical secondary sources; these instruments allowed us to observe how relationships change over time, since they are linked to the context.

The research has consisted of two phases, a first one of bibliographic review on the state of the question and, a second, more operative, through an empirical analysis focused on religion/ society.

3.1. Data Collection

The research carried out 209 surveys with immigrants residing in the Autonomous Community of Castilla and León. A probability sampling for convenience was chosen.

Table 1. Characteristics of the Sample.

Characteristics interviewed.	Description	Dates
Sex/immigrant	<i>Women</i>	41,5%
	<i>Men</i>	58,5%
Average Ages	<i>Immigrant</i>	39 years old
Average educational level	<i>Women</i>	Primary Education
	<i>Men</i>	Secondary Education

Instrument

Questionnaire

To know the degree of social integration and the implication with their religious beliefs, a questionnaire was designed. Moreover, it structured into two blocks. One to know the degree of integration. Made up of a group of subjective and objective questions related to religion. A) Integration questions: where we wanted to know the degree of integration in the host society and its social relationships with ethnically and religiously different people; B Block relationship with religion, it was sought to know its links with religion, effects,

Methods in Competitive Strategy and Management Systems. *International journal of multiple research approaches*, 10 (1) (2018): 412-421. doi:10.29034/ijmra.v10n1a28, because they approach the analysis from mixed methods research.

degree of involvement, etc.; C) Control block, several sociodemographic variables were included. Educational level, they were requested to enter the highest educational level achieved by following the following options: 1 (primary education), 2 (Secondary education), 3 (Professional training/high school), 4 (Degree), 5 (Doctorate). In age, this was required of them. Sex was coded as 0 male 1 female; finally, D) Segmentation block: in order to be able to analyze whether there were differences between population segments, variables such as the type of province of belonging were included in this block, and, to have a greater dimension and data management, was added to the control block.

The validation of the questionnaire went through two processes, the calculation of validity and that of reliability. For validity, the Delphi Technique was used³ and ten experts participated (5 Spanish and 5 foreigners) following the observations of Grisham. The process developed on validation matrices, submitted to a panel of experts. The general calculation of the questions posed in the questionnaire was of 94%, 85% of quality assessment and 8% did not have the quality standards. The study rejected them.

Instrument validation

The study did 209 valid questionnaires for a confidence level of 95% for the proportion most unfavorable $p = q = 50$ and sampling error of 4.9%. The statistical analysis used the SPSS 26. A univariate descriptive analysis was performed; the standard deviation, the coefficient of variation, the homogeneity, as well as the kurtosis and asymmetry were calculated. Variables were crossed and the chi-square test to find out if there was a relationship between them.

Reliability analysis

Cronbach's Alpha⁴ used to measure reliability, following the criteria of Cohen, Manion and Morrison. The results of the analysis were $\alpha = 0.797$ for the integration questions and $\alpha = 0.819$ for the group of religion questions. This indicates a good / acceptable internal reliability, being between 0.6 and 0.8.

³ We have used the delphi methodology following the guidelines of García-Ruiz, M. E., y Lena-Acebo, F. J. Aplicación del método Delphi en el diseño de una investigación cuantitativa sobre el fenómeno FABLAB. *Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales*, 40 (2018): 129-166. <https://doi.org/empiria.40.2018.22014/>

⁴ Frías Navarro, D. Análisis de fiabilidad de las puntuaciones de un instrumento de medida Alfa de Cronbach: un coeficiente de fiabilidad. *Apuntes de SPSS (Valencia: Universidad de Valencia 2019)*, 171.

Survey Administration

The data for this study come from 209 surveys administered in September to December 2019 to immigrants residing in Castilla y León. Churches, temples and immigration aid centers permission was sought. We left the questionnaires at the centers, and the immigrants had to fill them out and return them. We explain them, that the survey was anonymous and their participation voluntary. We informed to them that it was a university research, and not a study by the Government of Spain. 209 surveys out of 224 were completed.

Study Location

The place of the study was the Autonomous Community of Castilla y León. It is a territory within Spain formed by a new province with an area of 94,224 km². It is the largest autonomous territory in Spain. It has a population of 2,394,918 people, distributed according to age groups, from 0 to 14 years old, 11.66%, from 15 to 65 years old, 62.68% and over 65 years old, 25.65%.

Table 2. Population in Castilla y León (%).

		Spanish		Foreing
	Women	50,77%		51,10%
	Men	49,02%		48,90%
Total		94%		6%

The percentages of foreign population in Castilla y León is as follows, Africa (19.82%), non-EU (2.69%), America, (30.16%), Asia (5.14%), Oceania (0, 05%), Stateless (0.041%), and EU (Schengen area) (42.1%). So the foreign population is very unequal and with different religious beliefs. The study did not analyze the population of the EU (Schengen area) or the US and Canada, as they have special mobility regimes.

4. Results

4.1. Religious behavior of immigration

Religious identity constitutes a central element of analysis, since it is one of the most persistent characteristics preserved by the descendants of

immigrants⁵, even though they have lost the language and multiple cultural characteristics of the country of their ancestors⁶. Religion is part of the most intimate experiences of the person, but in some way, to the sphere of personal intimacy and feeling can be reduced. Religion permeates the life of the person, the family and social groups and, to a certain extent, determines their priorities⁷.

The mosque becomes a center for religious practice, welcoming, meeting and especially identifying for Muslims. When many Muslims arrive in a city they look for a mosque or, failing that, a cultural center run by Muslims, as their first. In Castilla y León, foreign Muslims residing have boosted mosques. The cultural center is the meeting point of Muslims and where the mosque is located. This is by the desire to preserve their identity, customs, traditions and religion. They want their children to keep up their values and customs together with the Spanish education. Therefore, mosques do not have an exclusively religious, cultural and social character⁸.

When immigrants arrive in a country, their space for meeting and socializing is very limited, and in some cases, in the first moments, they do not find that favorable context as security. Only those who enter the country through immigration networks find that possibility. Lacking this socialization network, immigrants look for a favorable context, and this is usually the church, the mosque, the temple, etc. In these places, in addition to sharing their beliefs, they interact with other immigrants, but they also meet other citizens of their country. The prayer centers, depending on the communities, can be very heterogeneous, but also homogeneous. Of course, but with common elements, belief and immigration. This helps to establish relationships that serve to exchange experiences. This informality gives way to exchanging key information for many of them to find a job, social benefits, regularize their situation, lawyers, etc. This makes religious centers fulfill the function of socialization. Newcomers can start the process of redefining identity, and help to integrate into the host society.

⁵ Cfr. Ben-Nun Bloom, P, Arikan, G, & Lahav, G. The effect of perceived cultural and material threats on ethnic preferences in immigration attitudes, *Ethnic and Racial Studies*, 38(10) (2015): 1760-1778. DOI:10.1080/01419870.2015.1015581

⁶ Cf. García, P. La inmigración: un nuevo reto para la Iglesia Católica in González Martínez E. (ed.), *Anuario Americanista Europeo*, (Madrid: Redial/CEISAL, 2005), 35-47.

⁷ See Osorio García de Oteyza, M. The religious factor in the integration of immigrants in Spain. *Cauriensia*, 13 (2018): 605-617. //doi.org/10.17398/2340-4256.13.605

⁸ Cfr. Valero-Matas, J.A. Las minorías religiosas en Castilla y León, (Barcelona: Icaria-Fundación Pluralismo y Convivencia, 2012), 107.

Another fact that occurs in certain groups of immigrants who practice a certain belief, initially attend a place of worship to be clothed and comply with the beliefs. After a while, when national community acquires a group dimension, they end up selecting a certain place of worship as a reference center. That is, for example, many Colombians attend their religious obligations at the Church of Our Lady of Carmen in Valladolid. Ecuadorians gather in the San Ignacio de Loyola Church. There they feel as a family because they exchange experiences, concerns, talk about their places of origin, etc. In this way, they maintain ties with their country and serve them to claim their particular local identity. In Castilla y León, there have had no fusion of the host religion with the native popular religiosity of the immigrant⁹ as in the United States, that this takes an important place. Immigrant religious communities' transfer their local icons to the host religious community. This is because this practice recognized and accepted by American society.

This is a consequence of the importance of the Catholic tradition in the United States, and therefore, the incorporation of these elements of particular and even local identities is accepted. In Castilla y León that does not happen, but it does not mean that Ecuadorians, Peruvians, Mexicans, etc., residents of Castilla y León have abandoned the local festival. They celebrate it, without having the transnational dimension of events such as those in Madrid or Barcelona, where the communities are more closely related and with larger groups. This can lead to a superficial integration process, that is, at first, they participate, but when an optimal level of coexistence reached, then it produces an investment phenomenon. By grouping in national-local communities, a disintegration takes place. The groups have acquired an important size that begins a process of endogamous relations, maintaining their local or national culture. This has not happened in Castilla y León, but yes, in Barcelona and some towns in Andalusia. As it happens with a large group of the Philippine community who have found in the Church of San Agustín a meeting point for said community¹⁰.

In the case of evangelical Christians, they practice another type of relationship. They are multiethnic churches where there is homogeneity they are the ones who establish the identity codes of congregational, Presbyterian or Episcopal organization.

⁹ Cf. Deguma, J.J, Case, M,S,& Tandag, J.N. Popular Religiosity: Experiencing Quiapo and Turumba, *American Research Journal of Humanities & Social Science*, 2 (6) (2019): 1-11.

¹⁰ See Vida Nueva magazine, summary 2832

4.2. Questions about the integration of immigration. Integration indicators

One of the important questions to know the degree of integration of immigration is to know their participation in different events or social, religious and cultural activities of different social and ethnic groups. As they say Kogan, Fong & Reitz there are studies make sound theoretical foundations on the link between religious affiliation and minorities' socioeconomic and cultural integration, indicate that they are not conclusive.

4.2.1. Participation in events or activities

One of the questions was about his participation in different religious cultural activities. The study revealed a high rate of participation in cultural, social and religious activities, mainly with their culture of origin. 72.3% said they participated in some activity compared to 27.7% of them who said no. Of the immigrants who participate in activities or events, 31.1% attend immigrant meetings, being the most common. 23.5% attend religious events. 6.3% attend cultural events of other cultures or ethnic minorities. Another 4.2% say that it is easy for them to make friends from different cultures and religions, and finally 34.9% do not participate in anything related to culture or religion. Most immigrants seek to reaffirm their identity, as well as to find ties of union with other people in a similar situation, local culture, etc¹¹.

Analyzing by mainland (see table 3), it is observed that Africans and Asians are the ones who most attend meetings with people from their country or mainland (39.8% and 39.4%). In addition, people from this mainland attend other activities not related to cultural and religious themes. Those who most attend religious events are immigrants from outside-EU and Latin Americans with 31.6% and 32.6% respectively.

Relations with other social, ethnic and religious groups are essential to know the degree of integration and social participation. Three questions

¹¹ Cf. Ambrosini, M. Participación religiosa e integración de los inmigrantes. Una reflexión entre América y Europa, entre historia y actualidad. *Migraciones*, [S.l.] 23 (2008): 11-44. Alaminos Chica, A & Santacreu Fernández, O. La integración cultural y social en las migraciones intraeuropeas. *Migraciones*, 30 (2012) 13-42. Frödin, O., Fredholm, A. & Sandberg, J. Integration, cultural preservation and transnationalism through state supported immigrant organizations: a study of Sweden's national ethnic associations. *CMS*, 9 (2021): 35. <https://doi.org/10.1186/s40878-021-00245-1>

were asked, considered important to promote social integration, You share gatherings or other social relationships with members of another religion or culture, You spend leisure time with people outside your religious community (do you have a coffee, watch football games, go to the park with the children, and so on.); You get involved in neighborhood problems.

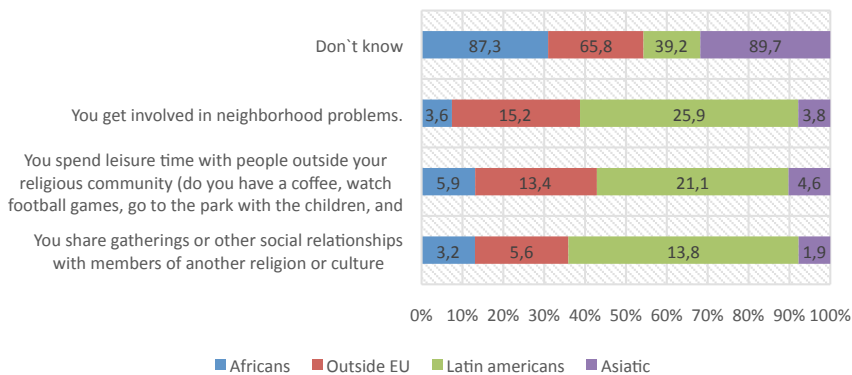
The data show that the majority of immigrants who arrived in Castilla y León are not involved in having a relationship with people of other cultures or beliefs (see Figure 1).

Table 3. Participation in events or activities/ as an indicator of integration.

Participation in events/activities.	Africa	no UE	Latin America	Asia
Attendance at social / cultural events of other ethnic groups	10,5%	10,9%	9,1%	5,2%
Ease of making friends from other cultures	6,2%	9,6%	19,2%	2,3%
Attendance at religious events	28,3%	31,6%	32,6%	4,1%
Meetings of immigrants from my country/mainland	39,8%	38,1%	36,9%	39,4%
None of the above/Others	15,2%	9,8%	2,2%	49%
Total	100%	100%	100%	100%

Source: GICIPORE survey, 2020

Figure 1. Relationship sharing by continent.



The most active group are Latin Americans, who maintain more or less the same average (25.9%, 21.1% and 13.8%). Although, the language can be a condition that favors integration with the Spanish. However, there are other factors, which the culture will establish, as other cultural groups, such as Asians and Africans are not involved. Since their participation in the questions

consulted, their percentages are very low, as shown in figure 1. Participation in the community is essential for the integration of immigration, if it remains outside; it ends up generating small subgroups within a neighborhood. Giving way to the generation of sub-ghettos within a ghetto, and that will provide conflicts between the different groups, seeking a defense of their territory¹².

As Fitzpatrick said, there is evidence that the immigrant community is the beachhead into the new society. It provides for the immigrant a base of security, peace, and psycho-social satisfaction while he learns to adjust to the new and strange world into which he has come. Had he no such basis of security, the too sudden exposure to a strange culture could be an upsetting shock.

Table 4. Correlations between level of integration and Continent of origin, and Level of integration and Religiousness.

Correlations

		Level of integration	Continent of origin
Level of integration	Pearson Correlation	1	-,222**
	Sig. (2-tailed)		,001
	N	209	209
Continent of origin	Pearson Correlation	-,222**	1
	Sig. (2-tailed)	,001	
	N	209	209

**Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed)

Correlations

		Level of integration	Religiousness
Level of integration	Pearson Correlation	1	,558**
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	209	209
religiousness	Pearson Correlation	,558**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	209	209

**Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed)

Finally, the integration of people is complex, and it is difficult to achieve an optimal degree of assimilation. Culture and religion can be bridges or barriers

¹² Cf. Saiz, A., & Wachter, S. M. Immigration and the Neighborhood. *American Economic Journal: Economic Policy*, 3(2) (2011): 169-188. <http://dx.doi.org/10.1257/pol.3.2.169>

in the integration process¹³, especially when it comes to people with diametrically opposed cultural and religious values¹⁴. Every time is mounting evidence that religious affiliation and individual religiosity play an important role in immigrant integration in terms of individuals' attainment, educational, socio-economic outcomes, employment opportunities and earnings, political orientations¹⁵. Our analysis reveals two important issues; on the one hand, people from the African and Asian continents have the lowest integration rates (24.3% and 16.7% respectively). These people are not very participative in cultural activities (in the city, in the neighborhood, etc.), low participation in religious events unrelated to their belief, little interaction with people of different cultures, and so on. A second fact, depending on religious belief, religiosity can be a bridge or barrier in integration. That is, African, Muslim and religious people have the lowest integration rates (17.9%), while Latin American, Christian and religious people have the highest integration rates (59.4%). (See Table 4).

Although our research cannot affirm this, because there were more men than women in the research sample, gender could influence integration, both as a bridge or a barrier. As Kouros & Papadakis indicate, women tend to be more religious than men are. They can help or hinder assimilation, depending on their status in the religious and cultural community.

b) Religious behavior

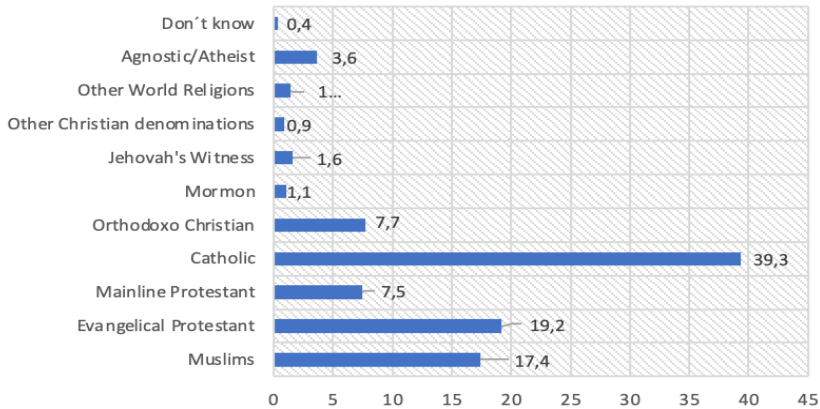
We observed two questions from the data obtained in the study; on the one hand, the immigrants who arrive in Castilla y León are believers of different faiths. As Table 3 shows, the majority are Catholic and come mainly from Latin America. Evangelicals with 19.2% follow this and the third largest belief is Muslim with 17.4%. The data indicate that in Castilla y León there is religious diversity, although not all beliefs have a temple where they can pray. There are no synagogues, so Jews have to move to other nearby places. The same thing happens with the Hindus, they have no place of worship.

¹³ Cf. Van Tubergen, F & Sindradóttir, J.F. The Religiosity of Immigrants in Europe: A Cross-National Study. *JSSR*, 50(2) (2011): 272–288. doi:10.1111/j.1468-5906.2011.01567.x

¹⁴ See Penninx, R. Problems of and solutions for the study of immigrant integration. *CMS*, 7 (2019): 13. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0122-x>

¹⁵ Cfr. Harder, N, Figueroa, L, Gillum, R, M, Hangartner, D, Laitin, D, & Hainmueller, J. Multidimensional measure of immigrant integration. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115 (45) (2018): 1483-11488; DOI:10.1073/pnas.1808793115

Figure 2. Beliefs of immigrants from Castilla y León (percentage/ Research Sample)



According to the analysis, many of the immigrants identify with religion, and it is mainly for reasons of tradition or necessity. Among those consulted, 27.7% did not participate in anything. The 73.3% who declared participating in some activity, 34.9% did not participate in anything. Moreover, their main attendance was to meetings with compatriots or from the same continent. Among those immigrants who indicated to go to church, they did not do so regularly or according to the demand of their beliefs. Only 36.1% attended church on the day of worship.

Some of the immigrants consulted would like to attend most frequent religious events, reading the Gospels, attending the temple, participating in religious and spiritual life, but two reasons prevented it. One: work, schedules, trips, etc., and others, the distance to places of worship. Not all beliefs have nearby religious centers. Members of some religions had to travel between 40 and 100 kilometers to go to their religious center. Therefore, this is inconvenient.

Among the self-professed practitioners, they are heavily involved with their beliefs. They feel religion as an important part of their life; they perceive it as a spiritual identification that gives meaning to their life. From the data obtained from the research, there is involvement of immigrants with religious-spiritual life, as stated by 43.1%, but also a significant group (34.4%) gives little importance to religion in their life. Perhaps this is due to the high secularization of world society¹⁶.

¹⁶ Cf. Casanova, J. The Secular and Secularisms. *Social Research*, 76,4 (2009):1049–1066. Stolz J. Secularization theories in the twenty-first century: Ideas, evidence, and problems.

Table 5. Attendance at religious events.

	%
Never	5,7
Rarely	20,5
Several times a year	19,1
Once a year	12,9
The days of worship	36,1
Several times a week	5,4
Don't know	0,3
Total	100

Source: GICIPORE survey, 2020

Table 6. Importance of religion in immigrants.

Very important.	3,9
Somewhat important	39,2
Neutral	14,4
Somewhat unimportant	21,5
Very unimportant	12,9
Don't know	8,1
Total	100

Source: GICIPORE survey, 2020

In the case of the Muslim community that arrived in Castilla y León, they maintain the same dynamics as the rest of the Muslims in Spain. They don't develop a homogeneous collective, as we believe. Their characteristics are subject to different contexts, migration process, gender, nationality, etc., and to the conversion, both of Spaniards who embrace Islam and foreign converts before arrival in Spain. Although the first impression is to perceive a greater conversion of men, reality shows, at least in Castilla y León, a feminization of the conversion to Islam. This because of two facts, either by mixed marriages, or by individual feelings towards this religion without having gone through a marriage. Even so, the conversion in Castilla y León is very low; it does not reach 1%.

In Castilla y León in the 70s of the last century, Muslims came to study at the University of Valladolid. Some married Spanish women and settled

Presidential address. *Social Compass*, 67(2) (2020): 282-308. doi:10.1177/0037768620917320.
 Müller T. Secularisation theory and its discontents: Recapturing decolonial and gendered narratives. Debate on Jörg Stolz's article on Secularization theories in the 21st century: ideas, evidence, and problems. *Social Compass*, 67(2) (2020):315-322. doi:10.1177/0037768620917328

here. In the 80s, there were also groups of Muslims, especially Moroccans, who came looking for employment, and in some cases, they brought their families and in others, they created new families here. Despite this, not all women were converted; most of them maintained their Christian beliefs, their atheism or agnosticism. In fact, a Lebanese doctor with more than 40 years in Castilla y León commented that neither his children nor his wife practice Islam, and when it is the time of Ramadan, he goes to his country to celebrate it with his family Muslim. Another Muslim from Salamanca, who arrived 26 years ago, reflected in the same terms. When I got married, my wife did not practice any religion, she now she agrees to participate in some Muslim events, although she has not converted. However, my daughter, if she practices the Muslim faith. Finally, a Muslim from Burgos, from the Middle East, said that none of his children has embraced the Muslim faith. They have followed her mother's main belief, the Catholic, although none of them practices it. They declare themselves Catholic, but not practicing.

Most of the members of the Latin American community residing in Castilla y León are Catholics. The second largest group are evangelicals. In smaller proportions, there are Mormons, Adventists, Protestants, and some atheists / agnostics. This is due in a way to the growth that took place in the eighties of the last century in Latin America. For immigration, Christian creeds in all their dimensions are an instrument of social articulation and identity. Although, as we have indicated in the text, immigration has not been a determining factor in the religious change, but it has been in the increase of confessions other than the Catholic (dominant belief in Spanish society). However, it has increased considerably, with the arrival of immigration, mosques or oratories, as well as evangelical churches. In the latter case, it makes its structure and management favor its expansion. Reality that does not happen with other denominations.

Discussion and conclusions

Some scholars suggest that the context of immigration, and therefore its integration, is important, because it will facilitate or hinder their integration into the host society. They also consider that immigration has varied substantially between old and new immigrants. According to Xie, & Greenman new immigrants from Latin America and Asia are considered racial / ethnic minorities in America, and their minority status can hinder their full integration into the white middle class. They ask themselves whether the racial / ethnic barriers to the assimilation of new immigrants are now much higher or qualitatively different from previous barriers.

While for Abramitzk, Boustan &, Eriksson the new generations come into contradiction with cultural identity, being an obstacle to assimilate into American society. However, the longer they stay in the country, the more they incorporate the new cultural values. This reality does not occur with the Muslim community in Europe, who are little assimilated, and have more difficulty integrating¹⁷.

There are various theses that the integration policies of European governments, based on multiculturalism have been a failure¹⁸ and instead of achieving integration, rather a reverse process has taken place, generating a rejection, and producing segregation and self-exclusion. On the other hand, Portera considers that multiculturalism has not solved the problems of integration, but it will be possible with interculturalism, which is an approach that favors diversity. Otherwise, Virgili believes that any multicultural and intercultural policy should be abandoned and other elements of social cohesion should be sought. And stop falling into the “exotic” because it does not favor either one or the other and says “those intellectuals and activists so eager to embrace any type of demand, as long as it comes from a” minority “, would do better to remember that the most little of the earth is the individual, whose vibrant polychromy no group can reproduce”.

In the integration / coexistence process, social and political participation occupies an important place. This game implies accepting the social and cultural values of the host society. To participate socially and politically, it is necessary to have trust in the institutions¹⁹, an issue that several studies highlight, the mistrust of some immigrant groups in Europe, hindering their integration and participation. Fact that does not occur in the US, possibly due to the way of understanding immigration, especially its assimilationist model. The lack of participation in civil society may be in the low educational training of immigration, as suggested by some research. The low involvement of immigrants and some immigrant groups means that political participation does not flow, as is the case as Pérez Castaño points out that Islam has not managed to overcome political anonymity, and therefore acquire a broader participatory

¹⁷ Bisin, A, Patacchini, E, Verdier, Th, Zenou, Y. Are Muslim Immigrants Different in Terms of Cultural Integration? *Journal of the European Economic Association*, 6 (2-3) (2008): 445–456, <https://doi.org/10.1162/JEEA.2008.6.2-3.445>

¹⁸ Cf. Cante T. The ‘Failure’ of Multiculturalism. In: *Interculturalism*. (London: Palgrave Macmillan, 2012) https://doi.org/10.1057/9781137027474_4

¹⁹ Cf. Angenendt, S., Barrett, P. M., Laurence, J., Peach, C., Julianne, S., & Winter, T. *Muslim Integration: Challenging Conventional Wisdom in Europe and The United States*. (Washington, D.C: Center for Strategic & International Studies, 2007), 1-17.

dimension. However, there is also the opinion of academics that this lack of participation in civil society is supported by political decisions²⁰.

When immigrants arrive in another country, they do so with symbolic references of their culture of origin, with religion as one of the most important and backbones of their cultural ties. According to this, religious beliefs acquire an important place in the social integration of migrants. As some research indicates, on the one hand, religion can be interpreted as a bridge, facilitating social integration by creating a strong sense of belonging among its parishioners (regardless of their place of birth) and by encouraging church members born in the Foreign. To become more active within your new community. However, differences in religious beliefs can also serve as barriers to this process²¹. As has been happening throughout migratory movements and due to the religious doctrine of the majority of beliefs, religious membership has the instrumental purpose of providing “refuge, respectability and resources” to first and second-generation immigrants who seek identity. In addition, sense of belonging, leadership, upward mobility and an entry into political life²². Religion is a determinant in a wide range of factors, now, the broader social conditions, including sociopolitical, can separate even more to religious groups. It is essential to consider the effects of religion in a transnational context²³.

The study points to large differences between the populations of the continents and religious groups. The cultural factor is decisive in social relations, and therefore in social and political participation. Asians and Africans choose to interact more with people of their ethnic group / continent, while Americans and not the US beat, they are more open to relationships with other cultures. They share activities with other immigrants different from their culture and religion. Although they are not very believers, religion occupies an important place in their daily life. Combining these, two points, and taking into account previous research, we can concluded that the low

²⁰ Kolnberger, T., Koff, H. Addressing seeming paradoxes by embracing them: small state theory and the integration of migrants. *CMS*, 9 (2021):14. <https://doi.org/10.1186/s40878-021-00222-8>

²¹ Cf. Conner, N. Religion And The Social Integration Of Migrants In Dublin, Ireland, *Geographical Review*, 109(1) (2019): 27-46, DOI:10.1111/gere.12295

²² Cf. Foner, N., & Alba, R. Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion? *The International Migration Review*, 42(2) (2008): 360-392. <http://www.jstor.org/stable/27645255>

²³ Schnittker, J. *Religion, social integration, and depression in Europe: Evidence from the European Social Survey*. *Social Science & Medicine*, (2019) 112376–doi:10.1016/j.socscimed.2019.112376

tendency to relationships with other cultures, and the scant social and cultural participation, hampers an integration of some ethnic / religious groups. Consequently, religiosity will increase in reaction to integration as people lock themselves around the homogeneous ethnic / religious group. The study uphold that Muslims have more difficulties integrating, mainly due to cultural differences and religion. The more religious there are the less integration. This also implies self-isolation and relating only to members of their cultural and religious communities. The Asian community, for cultural reasons rather than religious reasons, has low integration rates. Lastly, Latin Americans and outside the US have the highest levels of integration. The religious question (being Christian) and a close culture (Western) are a bridge to integration. In other words, religion (especially highly religious people) and a very different culture set barriers to integration.

Religion may well be an agent of integration or segregation in the host society. This will depend on the distance or proximity of cultural and religious values.

Bibliographic references

Abramitzky Ran, Boustan Leach and Eriksson Katherine. Do Immigrants Assimilate More Slowly Today than in the Past? *Am Econ Rev Insights*, vol. 2(1) (2020), 125-141. doi: 10.1257/aeri.20190079. PMID: 32968736; PMCID: PMC7508458.

Aguilar, Mario Ignacio. Diálogo Intra-religioso en Raimon Panikkar: el silencio en el diálogo cristiano-hindú. *Cuadernos de teología* vol. 11(2018), e3245. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2019-0001>

Ambrosini, Mauricio. Participación religiosa e integración de los inmigrantes. Una reflexión entre América y Europa, entre historia y actualidad. *Migraciones*, 23 (2008) 11-44.

Bajzek, J. 2006. *Sociologia della religione* gennaio, Torino: Elledici.

Beckford, J.A. 2019. Religions and migrations – old and new, *Quaderni di Sociologia*, 80: 15-32.

Carol, S., & Schulz, B. 2018. Religiosity as a bridge or barrier to immigrant children's educational achievement? *Research in Social Stratification and Mobility*, vol. 55: 75-88.

Durkheim, E. 2008. *The Elementary Forms of Religious Life*. Abridged Edición Oxford: Oxford University Press.

Golemboski, D. 2021 Pluralism, conflict, and justification: the stability function of religious exemptions, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol 24(4): 460-484, DOI:10.1080/13698230.2018.1555685

Hirschman, C. The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review*, 38(3) (2004) 1206–1233. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00233.x>

Kogan, I, Fong, E & Reitz, J.G. 2020. Religion and integration among immigrant and minority youth, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 46 (17): 3543-3558, DOI:10.1080/1369183X.2019.1620408

Kouros, T., & Papadakis, Y. 2018. Religion, Immigration, and the Role of Context: The Impact of Immigration on Religiosity in the Republic of Cyprus. *Journal of Religion in Europe*, vol. 11: 321–347 <https://doi.org/10.1163/18748929-01104003>

Luhmann, N. 2007. *La religión de la sociedad*, Madrid: Trotta.

Milanesi, G. & Cervera, J.M. 2008. *Sociología de la Religión*, Madrid: CSS.

Panikkar, R. 2014. *Mysticism and spirituality: spirituality, the way of Life*. (M. Carrara Pavan, Ed.) (Vol. 1). New York: Orbis Books.

Pérez Castaños, S. 2021. El Islam en España. Un intento fallido de sobrepasar el anonimato político, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, vol. 12. Extra-1: 46-55. <https://doi.org/10.24197/jstr.Extra-1.2021.46-55>

Portera, A. 2020. Has multiculturalism failed? Let's start the era of interculturalism for facing diversity issues, *Intercultural Education*, vol. 31(4): 390-406, DOI: 10.1080/14675986.2020.1765285

Valero-Matas, J.A. 2012. *Las minorías religiosas en Castilla y León*. Barcelona: Icaria-Fundación Pluralismo y Convivencia.

Valero-Matas, J.A., & Sánchez Bayón, A. 2018. Relaciones de la inmigración hispana con la Iglesia en el área de Washington D. C., Virginia y Maryland. *Migraciones*, vol. 45: 89-117. <https://doi.org/10.14422/mig.i45.y2018.004>

Virgili, T. 2020. Whose 'Identity'? Multiculturalism vs. Integration in Europe. *European View*, vol. 19(1): 45–53. <https://doi.org/10.1177/1781685820915087>

Xie, Y., & Greenman, E. 2011. The social context of assimilation: testing implications of segmented assimilation theory. *Social science research*, vol. 40(3): 965–984. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2011.01.004>

DONDE HABITAN LOS CANÓNICOS: LAS RESIDENCIAS CANONICALES EN MALLORCA (SIGLOS XIII A XV)

WHERE CANONS LIVE: THE CANONICAL RESIDENCES IN MAJORCA
(13TH TO 15TH CENTURIES)

ALBERT CASSANYES ROIG
Facultat de Filosofia i Lletres
Universitat de les Illes Balears
albert.cassanyes@uib.cat
Orcid: 0000-0002-6046-9201
ResearchID: AAA-8628-2020

Recibido 14 de octubre de 2022 / Aprobado 7 de noviembre de 2022

Resumen: El presente trabajo pretende estudiar la gestión que el cabildo catedralicio de Mallorca realizaba de las casas canónicas que destinaba a residencia de los canónigos durante la Edad Media. A partir de las fuentes del propio archivo capitular, se ha podido documentar la normativa que regulaba la concesión de las casas, así como los problemas que hubo en su aplicación, que se explican por las necesidades habitacionales y los intereses personales. Además, el cabildo controló las reformas que se llevaban a cabo en las residencias canónicas, aunque estas fueron financiadas por los propios canónigos. Todo ello ha permitido aproximarse a la vida cotidiana de los prebendados y comprender el funcionamiento de las casas canónicas y la participación del cabildo en el mercado inmobiliario.

Palabras clave: Cabildo catedralicio de Mallorca; Casas canónicas; Edad Media; Estatutos capitulares; Mercado inmobiliario.

Abstract: The present work intends to study how the cathedral chapter of Majorca arranged the canonical houses destined to accommodate the cathedral canons during the Middle Ages. Based on the sources of the chapter archive, it was possible to document the rules that regulate the concession of the houses and the problems in their application, which could be explained by housing necessities and personal interests. Moreover, the chapter controlled the refurbishment made in the canonical houses, although the canons funded the works. All of that permitted an approach to the prebendaries' daily life and understanding the system of canonical houses and the chapter's participation in the Majorcan housing market.

Keywords: Canonical Houses; Cathedral Chapter of Majorca; Chapter Statutes; Housing Market; Middle Ages.

Introducción

Todos necesitan una casa¹. Esta afirmación también es válida para la Edad Media, un período cuyas viviendas han sido estudiadas desde la Arqueología y la Historia del Arte, mayormente, aunque también ha habido aportaciones desde la Historia². Tanto las casas de los artesanos o campesinos humildes como las de los grandes nobles son conocidas. En cambio, no abundan los trabajos específicos sobre las casas del clero secular, que no se diferenciarían formalmente de las residencias de los otros grupos sociales³. Para el caso de la Corona de Aragón, un referente que se podría tomar en consideración es la obra de Josep Lladonosa, que estudió la ciudad de Lérida a partir de la documentación archivística y elaboró una síntesis histórica de cada calle de la ciudad⁴. En el libro se mencionan numerosas casas habitadas por canónigos, situadas, sobre todo, en el barrio que se extendía por el cerro,

¹ El presente artículo se enmarca dentro del proyecto titulado “Identidades colectivas y solidaridades de grupo en la Edad Media (PID2022-136257NB-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (investigador principal: Dr. Flocel Sabaté). Abreviaturas utilizadas: ACA (Actas Capitulares); ACM (Archivo Capitular de Mallorca); CC (Cabreos, Códices y Repertorios); MC (Mensa Capitular).

² No es posible indicar aquí la vasta bibliografía existente sobre las casas medievales. A modo de ejemplo, sirvan las aportaciones recientes de María Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón, eds., *La casa medieval en la Península Ibérica* (Madrid: Sílex, 2015); Tina Sabater Rebassa, ed., *La casa medieval en Mallorca y el Mediterráneo. Elementos constructivos y decorativos* (Gijón: Trea, 2021); Isabelle Rémy y Aymat Catafau, «Maisons urbaines à Perpignan dans le lotissements du XIII^e siècle. Archéologie et textes, visions comparées», *Rodis* 3 (2021): 57-84.

³ Algunas excepciones son José Antonio Fernández Flórez, «Las casas del cabildo catedralicio en la ciudad de León», *Archivos Leoneses* 75 (1984): 31-156; M. Victoria García Ruiz, «El patrimonio urbano de la iglesia catedral de Málaga a fines de la Edad Media: las casas de los beneficiados de la Iglesia», *Baetica* 33 (2011): 203-223; y, sobre todo —aunque de cronología moderna—, M. Dolores Campos Sánchez-Bordona, «El espacio residencial privado y su proyección social en la ciudad del Antiguo Régimen. Las casas del cabildo catedralicio leonés», en *Actas del Tercer Congreso Nacional de Historia de la Construcción. Sevilla, 26-28 de octubre de 2000. Volumen I*, ed. por Amparo Graciani García et al. (Madrid: Instituto Juan de Herrera, 2000), 183-191; y Daniel Mena Acevedo, «Las residencias urbanas del cabildo catedralicio compostelano (1578-1843)», en *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna*, coord. por Cristina Borreguero Beltrán et al. (Burgos: Universidad de Burgos, 2021), 315-331.

⁴ Josep Lladonosa Pujol, *Els carrers i places de Lleida a través de la història*. ed. por Joan Ganau i Casas (Lérida: Empresa Municipal d’Urbanisme de Lleida, 2007).

alrededor de la catedral. A pesar de ello, Lladonosa no llevó a cabo ningún estudio de conjunto: los datos que aporta son fragmentarios.

El presente artículo pretende unir la historia de la Iglesia con la historia de la vida cotidiana para abordar un aspecto importante del día a día de los canónigos de Mallorca. Así, se quiere estudiar las casas canónicas desde el punto de vista físico, es decir, determinar su ubicación en el entramado urbano. Se tendrá igualmente presente la normativa relativa a estas viviendas, que regulaba, sobre todo, el acceso de los prebendados a las mismas y las condiciones de su disfrute. En tercer lugar, se pretende conocer cuál era el procedimiento que se seguía para emprender las reformas destinadas a mantener y mejorar el estado de la edificación. A cada uno de estos objetivos se va a destinar un apartado del presente trabajo.

Para alcanzar las metas fijadas, se ha revisado la documentación de época medieval del Archivo Capitular de Mallorca, más concretamente, los libros de actas capitulares y de Mensa Capitular; se han recopilado todas las noticias relativas a las residencias de los canónigos halladas en estas series. También ha sido utilizado el libro de estatutos capitulares, conocido como *Llibre de la Cadena*, que reúne las diferentes constituciones aprobadas por el cabildo mallorquín desde su fundación hasta el siglo XVI⁵. Igualmente fundamental es el denominado *Capbreu d'en Manresa*, un cabreo de 1405 en el que se recogieron los bienes inmuebles y derechos que poseía la Iglesia de Mallorca⁶. Todo ello ha permitido una aproximación a las residencias capitulares y a su administración, lo que supone un avance en el conocimiento de la ciudad medieval y su contexto.

1. Las casas del cabildo de Mallorca

De acuerdo con el *Capbreu d'en Manresa*, el cabildo mallorquín tenía un total de ciento setenta y ocho casas intramuros de la ciudad de Mallorca⁷. Parte de estos inmuebles le había sido cedida durante el proceso de dotación

⁵ ACM, CC, 3418.

⁶ ACM, CC, 3385; Albert Cassanyes Roig, «La città dei canonici: i beni immobili del capitolo di Maiorca (secolo XIV)», en *La città globale. La condizione urbana come fenomeno pervasivo*, ed. por Marco Pretelli, Rosa Tamborrino e Ines Tolic (Turín: Associazione Italiana di Storia Urbana, 2020), 482.

⁷ Cassanyes Roig, «La città dei canonici...», 484-485.

de la Iglesia mallorquina⁸, en el siglo XIII; el resto procedía de donaciones posteriores o habían sido compradas por la institución capitular⁹. Como se comentará más abajo, la mayoría de estos inmuebles estaba cedida en enfiteusis a laicos, pero algunas casas estaban a disposición de los miembros del cabildo, que residían en ellas junto a sus familiares.

Algunos prebendados poseían una casa capitular en virtud del cargo que ostentaban. Era el caso de las dignidades más importantes de la catedral mallorquina: el arcediano, el sacrista, el chantre y el deán¹⁰. Por ejemplo, la casa del arcediano, que era la principal dignidad catedralicia de Mallorca, estaba situada delante del huerto del convento de Santo Domingo, y afrontaba con dos calles —actuales Palau Reial y Estudi General— y tres casas diferentes¹¹. Se conocen algunos elementos del edificio gracias a unas obras realizadas en 1432. Así pues, la residencia del arcediano tenía las estancias propias de una casa habitable, como una cocina y un comedor, pero también unas letrinas, quizá situadas fuera del espacio doméstico. Había, igualmente, una serie de infraestructuras dedicadas al cuidado de los animales, como un establo y un corral cubierto con tejas, además de un pajar, un huerto y una fuente por la que manaba el agua de la acequia, conducida a la casa del arcediano mediante un caño¹². Más oscura es la referencia a la *myna d'emunt*,

⁸ Sobre este proceso, véase Pere Xamena Fiol y Francesc Riera Montserrat, *Història de l'Església a Mallorca* (Palma: Moll, 1986), 42-46.

⁹ Por ejemplo, el canónigo Llorenç Serralli vendió una casa al cabildo por ciento sesenta libras. ACM, MC, 2747, f. 69v.

¹⁰ Albert Cassanyes Roig, «El capítol catedralici de Mallorca a la segona meitat del segle xv», *Anuario de Estudios Medievales* 48, n.º 2 (2018): 593-595.

¹¹ ACM, CC, 3385, f. 5r-v: [...] *situat devant l'ort del monastir dels frares predicadors de la dita ciutat, e afronta de una part en la carrera pública qui passa entre lo dit hort e lo dit alberch, vers lo Castell Real de la dita ciutat, e d'altra part ab l'alberch del honrat en Jaume Castayó, e d'altra part ab l'alberch d'en Pere Sala, e, d'altra part ab un alberch canonical lo qual vuy posseix l'onrat Jamme Desplà, canonge de Mallorca, e d'altra part ab una travessa pública, partint de la desusdita carrera pública vers la lotje dels Cavallers*. Diego Zaforteza y Musoles, *La ciudad de Mallorca. Ensayo histórico-toponímico. Tomo V* (Palma: Ajuntament de Palma, 1988), 16-17; Gabriel Bibiloni Canyelles, *Els carrers de Palma. Toponímia i patrimoni de la ciutat* (Palma: GB, 2012), 558.

¹² ACM, CC, 3385, f. 5r. La importancia del agua que corría por el caño del arcediano se pone de manifiesto por el intento del cabildo que el canónigo Bernat Rossell pudiera acceder a ella, dado que vivía en una casa pegada a la del arcediano. ACM, ACA, 1610, f. 62v. El agua que se utilizaba en la ciudad procedía de tres fuentes cercanas, y era conducida por una acequia hasta el interior de las murallas. Desde allí, se distribuía mediante una red de canalizaciones. Algunas personas podían obtener de las autoridades licencia para conectar al sistema general un caño que llevara el agua directamente a sus viviendas. Reis Fontanals Jaumà,

que podría referirse a un espacio subterráneo o a una especie de almacén. Un adarve permitiría recorrer toda la casa¹³. Como se puede observar, la residencia del arcediano era amplia y cómoda, muy acorde con el *status* que merecía por su dignidad¹⁴.

Las casas del sacrista y del chantre o capiscol no se conocen con tanto detalle. Por lo que respecta a la casa del sacrista, estaba situada en la parte posterior de la catedral, delante de la sacristía y cerca de una puerta menor, quizá en la calle actual de Sant Pere Nolasc¹⁵. Más oscura es la ubicación de la casa del capiscol, que afrontaba con tres calles¹⁶; la fosilización del hecho en la toponimia urbana, que conserva en nombre de la calle del Capiscolat, es un buen indicio de su situación¹⁷. Del mismo modo que el arcediano, tanto la casa del sacrista como la del chantre tenían espacios abiertos —un huerto, y un patio y un corral, respectivamente— y un caño de agua procedente de la acequia¹⁸. La casa del deán no estaba demasiado lejos de las residencias de las otras dignidades, y, como sucede con el chantre, la toponimia urbana aún conserva el nombre de la calle del Deganat¹⁹. Sin embargo, el *Capbreu d'en Manresa* no explicita la ubicación de esta casa, aunque sí que menciona numerosas viviendas del cabildo que afrontaban directamente con ella²⁰.

Un plànol de la sèquia de la Vila del segle XIV (ciutat de Mallorca) (Palma: Ajuntament de Palma, 1984), 9-11 y 24-25.

¹³ ACM, ACA, 1622, f. 18v-19r.

¹⁴ Véase Campos Sánchez-Bordona, «El espacio residencial privado...», 187-188.

¹⁵ ACM, CC, 3385, f. 5v: [...] *és situat pres la portella de la sgléya de la Seu de Mallorca vers la sacristia de aquella, e afronta lo dit alberch e hort de una part en partida ab la carrera pública qui passa devant lo portal del dit alberch, e en part ab l'alberch d'en Blay Despou, e part ab l'alberch d'en Juan Sans, e d'altra part ab una travessa qui partint de la dita carrera pública va vers las stablas del palau del señor bisbe, e d'altra part en part en la carrera pública devant lo dit palau, e en part ab l'alberch del binifet d'en Barenquer Bou quondam que obté en Guillem Segur; e en part ab l'alberch del binifet de Mossèn Nona Sans, e d'altra part ab l'alberch canonical que vuy posseyex l'onrat mossèn Francesch Negrell*. Zaforteza Musoles sitúa la casa del sacrista en la plazuela de la calle de Sant Bernat. Zaforteza y Musoles, *La ciudad de Mallorca...*, 146-147. En cambio, Bibiloni afirma que la casa del sacrista no estuvo allí hasta el siglo XVII. Bibiloni Canyelles, *Els carrers de Palma...*, 673.

¹⁶ ACM, CC, 3385, f. 5v-6r: [...] *és situat prop la dita sgléya, e afronta de duas part ab carreras públicas, e d'altra part ab l'alberch dels succehidors d'en Mathia Oliver, e d'altra part en part ab la carrera pública, e en part ab casas del benifet de mestre Vicens quondam*.

¹⁷ Bibiloni Canyelles, *Els carrers de Palma...*, 234.

¹⁸ ACM, CC, 3385, f. 5v y 6r.

¹⁹ Bibiloni Canyelles, *Els carrers de Palma...*, 288.

²⁰ ACM, CC, 3385, f. 7v-8r.

Identificar las casas que estaban a disposición de los otros miembros del cabildo no es fácil, dado que no siempre se indica su ubicación, aunque hay algunas excepciones. Por ejemplo, la casa que poseía el canónigo Francesc Negrell estaba situada ante el palacio episcopal y al lado de la casa del sacrista²¹, mientras que la vivienda que habían ocupado tanto Gisbert de Tregurà como Pere Roig estaba al lado del castillo real²², y, más concretamente, en la denominada *costa de n'Adarró*²³. Por su parte, la casa canonical que tenía Jaume Desplà estaba pegada a la casa del arcediano²⁴. En la misma zona habría la residencia canonical ocupada por Pere Lledó, la vivienda con huerto de la que disfrutaba el canónigo Dalmau Cifre, y la que poseía Pere Soler²⁵, entre otras. Así pues, se perfila con facilidad un barrio catedralicio en la ciudad de Mallorca, que se corresponde con el de la Almudaina. A pesar de su reducido tamaño, era el que reunía las principales instituciones de poder, pues en este se ubicaban la catedral, el palacio episcopal y el castillo, sede de las instituciones reales²⁶.

Correspondía al obispo y al cabildo ceder las casas canonicas a los prebendados de la catedral mallorquina²⁷. El único requisito para poder disfrutar de una de estas viviendas era ser canónigo, independientemente del nivel económico de cada uno; hubo algunos prebendados que tenían residencias familiares en la ciudad y, a pesar de ello, obtuvieron una casa canonical²⁸. Cabe indicar que la concesión de estas viviendas era vitalicia, de modo que se liberaba cuando se ocasionaba la vacante del canónigo que la poseía, ya

²¹ ACM, ACA, 1615, f. 13v; ACM, CC, 3385, f. 5v.

²² ACM, ACA, 1617, f. 53r.

²³ ACM, ACA, 1617, f. 121r. La *costa de n'Adarró* era una cuesta que comunicaba la parte alta de la ciudad con la zona baja, cerca de la desembocadura del torrente de la Riera. La calle transcurría entre los muros del castillo real y del convento de Santo Domingo.

²⁴ ACM, CC, 3385, f. 5v y 9r.

²⁵ ACM, CC, 3385, f. 6r-v y 8r-v, respectivamente.

²⁶ Cassanyes Roig, «La città dei canonici...», 484. Este mismo fenómeno es documentado en León por Campos Sánchez-Bordona, «El espacio residencial privado...», 184-185.

²⁷ En 1372 se dijo al canónigo Berenguer Borró que [...] *hospicii quos vos ratione prebende et ex collacione episcopi et capituli Maioricensis habeatis et possidetis ac tenetis per vostra propria habitacione* [...]. ACM, ACA, 1610, f. 38v.

²⁸ Fue el caso, por ejemplo, de Gabriel Cerdà, sacrista entre 1453 y 1491, que tenía una casa familiar en la parroquia de Santa Eulalia. Maria Barceló Crespi y Albert Cassanyes Roig, «L'inventari del béns de Gabriel Cerdà: aspectes de la vida quotidiana en una possessió de Santa Margalida (1491)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 73 (2017): 246.

fuera por muerte o por resignación de la prebenda²⁹. Sin embargo, los canónigos podían renunciar al disfrute de una casa canonical sin abandonar el canonicato; así lo hizo Pere Roig el 6 de marzo de 1405³⁰. También Nicolau Muñoz dejó su casa el 28 de noviembre de 1488 debido a los problemas de salud que arrastraba³¹. La vivienda fue otorgada inmediatamente al canónigo Gabriel Burguet, a quien tocaba en virtud de los estatutos capitulares. Sin embargo, Burguet declaró ante notario que permitiría que Muñoz residiera en la casa canonical durante el resto de su vida sin ningún impedimento³². Parece ser que el nuevo poseedor de la vivienda se mostró caritativo con el anciano canónigo Muñoz, pero se desconoce si este aceptó la invitación de Burguet; si así lo hizo, sería por breve tiempo, ya que Nicolau Muñoz falleció a fines de aquel mismo año de 1488 o inicios del siguiente³³.

A fin de regular la concesión de las vacantes, en 1338 se aprobó un estatuto que establecía que la casa libre tenía que ser cedida al canónigo más antiguo que residiera en Mallorca y que no disfrutara de una vivienda canonical³⁴. Así se hizo, por ejemplo, el 9 de mayo de 1376, cuando se cedió la casa en la que hasta entonces había vivido Bernat Fabra, recientemente fallecido, al canónigo Guillem Valls³⁵. Este disfrutó de la vivienda durante veintiséis años, y, tras su muerte, acaecida en 1402, fue otorgada a Guillem Ferrer de la Palma, que era el *antiquiori canonico de interessentibus, et non habentibus proprium hospicium canonicale*. El prebendado tomó posesión de la casa el día siguiente a través de la habitual ceremonia de cerrar y

²⁹ Es habitual que en la documentación se explicita que la casa era otorgada a un canónigo por la muerte de otro, cuyo nombre se refiere.

³⁰ ACM, ACA, 1617, f. 53r-v.

³¹ ACM, ACA, 1624, f. 174v: [...] *propter ipsius domini Nicolai sue persone indisposicionem et ad ipsum canonicatum accedere non valentem etc.*

³² ACM, ACA, 1624, f. 174v: [...] *dominus Guabriel Burguet requisivit me, predictum notarium, ut post premissa continuarem qualiter ipse volebat et concedebat in manu mei, dicti notarii publici, prout concessit ut dictus dominus Nicolaus habitare possit et valeat in predicto hospicio quoad ipse Nicolaus volet, etiam si toto tempore vite ipsius Nicolay illud inhabitare volverit absque aliquo impedimento [...]*.

³³ ACM, MC, 2792, sf.

³⁴ ACM, CC, 3418, f. 82r-83r. El problema de los canónigos ausentes fue una constante durante los siglos medievales. Cassanyes Roig, «El capítol catedralici...»: 599-600; Josep Amengual i Batle, «De la expansión mediterránea de la Corona a la marginalidad del Reino de Mallorca (1349-1581)», en *Iglesias de Mallorca, Menorca e Ibiza*, coord. por Josep Amengual i Batle (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), 221 y 275-276.

³⁵ ACM, ACA, 1611, f. 24r-v.

abrir las puertas con la llave³⁶. La vigencia del estatuto fue muy larga y se aplicó durante los siglos bajomedievales: en 1407 fue otorgada al canónigo Francesc Descans la casa vacante por muerte de Pere Soler³⁷; en 1411 se entregó otra a Nicolau Tolza³⁸; Jaume Martí recibió una casa en 1433³⁹. Todos estos canónigos cumplían los requisitos, fijados por el estatuto de 1338, para poseer una vivienda canonical: residir en Mallorca y no tener otra casa del cabildo.

Uno de los beneficios del estatuto de 1338 era que agilizaría la concesión de los inmuebles, dado que solo habría que determinar quién era el canónigo más antiguo, sin tener presente otros derechos. Esto se observa, por ejemplo, en la sucesión del canónigo Pere Galiana. El 18 de febrero de 1377 se notificó la muerte de este prebendado, y ese mismo día su casa fue entregada a Nicolau Rossell⁴⁰; en cambio, no se trató sobre su sucesión en la canonjía hasta finales de abril, dos meses después del óbito⁴¹. A pesar de que la mayoría de concesiones de viviendas canonicas fueron tranquilas, no siempre era fácil determinar quién era el canónigo más antiguo. Así, en 1373 se produjo una controversia que enfrentó a Jaume Ribes, por una parte, y Reinald Mir y Bernat Rossell, por la otra. Ribes había sido designado canónigo tras la muerte de Bernat de Finestres, pero se había presentado un recurso contra su nombramiento y este fue suspendido. Mientras se aclaraba su situación, Reinald Mir y Bernat Rossell accedieron al canonicato. Por ello, cuando una casa quedó vacante, las dos partes reclamaron la precedencia para sí. La solución a la controversia pasó por una concordia arbitrada por los canónigos Berenguer Borró y Gisbert de Tregurà, que sentenciaron a favor de Jaume Ribes⁴². Otro episodio sucedió en 1433, cuando se otorgó a Jaume Martí la casa canonical que había quedado vacante por muerte de Francesc Negrell.

³⁶ ACM, ACA, 1617, f. 21v; Tomás Puñal Fernández, «Análisis documental de los rituales de posesión en la Baja Edad Media», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval* 15 (2002): 135.

³⁷ ACM, ACA, 1617, f. 80v. Descans era *antiquiori prebendato dicte Ecclesie residenti, et hospicium proprium non habenti* [...].

³⁸ ACM, ACA, 1617, f. 121r: [...] *domino Nicholao Tolzani, antiquiori residenti in presenti, et hospicium non habenti* [...].

³⁹ ACM, ACA, 1622, f. 21v.

⁴⁰ ACM, ACA, 1611, f. 78r-v.

⁴¹ ACM, ACA, 1611, f. 84r-87r.

⁴² ACM, ACA, 1610, f. 166v-169bisv: [...] *declaramus et arbitramur quod dictum venerabilem Jacobum de Rippis esse et debere conseri antiquum canonicum et non novum ac esse priorem et antiquiorem predictis dominis Raynaldo Mir et Bernardo Rosselli et omnibus aliis qui post ipsum Jacobum [...] fuerunt in canonicos recepti* [...].

El prebendado la aceptó, aunque manifestó que lo hacía sin perjuicio de un pleito que mantenía con el canónigo Pere Campins por la casa que había poseído Llorenç Serralli, fallecido en 1431⁴³.

Una vez recibida la casa, los canónigos pasaban a poseerla en su totalidad. En todo caso, los usos que podían hacer de las viviendas estaban limitados. En octubre de 1298, en un momento bastante inicial de la vida de la diócesis restaurada, fue aprobada una norma que prohibía que los poseedores de casas canónicas pudieran alquilarlas o siquiera cederlas a terceros. El objetivo de la medida era evitar que los canónigos se vieran inmersos en actividades de lucro, que se consideraban perniciosas para el honor tanto del cabildo como de sus miembros⁴⁴. También hubo limitaciones en las reformas, como se comentará más abajo. Otras prohibiciones fueron extensivas a todos los canónigos, independientemente de su lugar de residencia, dado que tenían que ver más con la moral que con la gestión de los inmuebles del cabildo. Por ejemplo, en 1371 se prohibió que los prebendados cohabitaran con mujeres que no fueran de su familia, a fin de evitar los peligros que ello suponía⁴⁵.

2. El problema habitacional

A principios del siglo XIV, el cabildo catedralicio de Mallorca adoptó el número de canónigos que mantendría hasta el Concordato de 1852: quedó integrado por veintidós prebendados⁴⁶. La situación ideal para la institución habría sido otorgar una casa a cada uno de los canónigos para que residiera en ella. Sin embargo, se encontró con un problema habitacional importante, dado que los inmuebles que podía destinar a los canónigos no eran suficientes por el número de prebendados que había⁴⁷. En consecuencia, los canó-

⁴³ ACM, ACA, 1622, f. 21v: [...] *sine prejudicio juris sibi competentis in hospicio canonicali dudum vacantis per obitum honorabili Laurencii Serrallini, quondam canonici dicte Ecclesie, de quo pendet lis inter ipsum dominum Jacobum Martini et prenomatum venerabilem Petrum Cambini, quodquidem hospicium uterque ipsorum pretendit sibi pertinere [...]*.

⁴⁴ ACM, CC, 3418, f. 32v-33r. Véase Silvia María Pérez González, «Clérigos en sociedad: el despliegue vital del clero secular andaluz en la Baja Edad Media», *Edad Media* 10 (2009): 284.

⁴⁵ ACM, CC, 3418, f. 151v-152v.

⁴⁶ Cassanyes Roig, «El capítol catedralici...»: 589.

⁴⁷ Se desconoce el número de casas que el cabildo podía destinar a los canónigos, dado que ni se dispone de una lista de todos los prebendados con residencia canónica en el mismo momento ni es posible reseguir la ocupación de las casas por las lagunas existentes en la documentación.

nigos que no conseguían un hospicio canonical se veían obligados a buscar un lugar donde vivir junto a sus familiares. El cabildo lamentaba que estos prebendados solían residir entre laicos y en zonas lejanas a la catedral, lo que frecuentemente los distraía de sus obligaciones canonicas y no asistían a los oficios divinos⁴⁸. Además, el precio de la vida en la isla afectó a la Iglesia mallorquina: dado que las rentas que los canónigos percibían no eran suficientes para llevar una vida digna, de acuerdo con su posición social, muchos de ellos se ausentaban, lo que iba en detrimento de la solemnidad del culto⁴⁹. Los que permanecían en Mallorca, pero no poseían una casa canonical, se veían obligados a alquilar viviendas al precio que se pagaba entre los laicos, es decir, sin ninguna rebaja por su condición eclesiástica, como sí que sucedía en las viviendas del cabildo⁵⁰.

Queriendo ayudar a los canónigos sin casa canonical a poder residir en una, el 11 de marzo de 1332 fue acordado por el obispo Berenguer Batlle y el cabildo que los prebendados que poseyeran un albergue canonical y que, por motivos justificados, se tuvieran que ausentar durante un largo tiempo de la diócesis de Mallorca, podrían ceder su casa a otro canónigo de su elección⁵¹. Esta cesión, que afectaba también a las casas de las dignidades, era temporal, dado que, regresando el primer poseedor de la casa, el segundo debía entregársela con alguna mejora, realizada con conocimiento de dos canónigos⁵². La solución, como se puede observar, era parcial y, sobre todo, limitada en el tiempo, pero permitía que, durante unos meses o años, un canónigo pudiera disfrutar de una casa canonical que, de otro modo, permanecería vacía.

Es muy probable que se produjeran abusos en la aplicación del estatuto de 1332 y que se otorgaran las residencias canonicas a personas que ni siquiera pertenecían al cabildo. Ello condujo a que el obispo Antoni de Galiana y los capitulares confirmaran, el 17 de junio de 1371, el estatuto, y que, además, insistieran en que las casas fueran cedidas a los canónigos más antiguos que no dispusieran de una⁵³. Sin embargo, el 12 de marzo de 1393, el obispo Lluís de Prades y el cabildo aprobaron la revocación del estatuto,

⁴⁸ ACM, CC, 3418, ff. 80v-81r.

⁴⁹ ACM, CC, 3418, f. 86r-v.

⁵⁰ ACM, CC, 3418, f. 81r.

⁵¹ El canónigo ausente tenía derecho a destinar un espacio a la percepción de sus rentas y al almacenaje de sus bienes propios. ACM, CC, 3418, f. 81v.

⁵² ACM, CC, 3418, ff. 81r-82r.

⁵³ ACM, CC, 3418, f. 150v-151v.

sin que se indiquen los motivos de la decisión⁵⁴. A pesar de ello, en 1432 se concedió al canónigo Joan Salvà la casa que poseía Jordi Gual *eius absentia durante*⁵⁵. El cabildo dejó bien claro en el acta capitular que la asignación temporal de la vivienda se realizó *sequentes formam statuti dicte Ecclesie*, hecho que demuestra que la normativa de 1332, a pesar de su derogación en 1393, todavía estaba vigente, al menos en parte.

A finales del siglo XV aún se documenta la aplicación del estatuto. Así, el 27 de enero de 1478, el cabildo cedió la casa *in qua nunch honorabilis Valls habitat* al canónigo Arnau de Marí, que era el prebendado más antiguo que no disfrutaba de una casa canónica⁵⁶. Como se indica en el acta capitular, el canónigo Gabriel Valls todavía residía en la casa, pero pocos meses antes se le había dado permiso para que pasara a la corte real, dado que Valls era el chantre de la capilla real de Juan II de Aragón⁵⁷. En previsión de la larga temporada que Valls pasaría fuera de Mallorca, se decidió alojar en su casa a otro canónigo que lo necesitara. Sorprende que no se haga referencia alguna al carácter temporal de la cesión, como se había previsto en el derogado estatuto de 1332, ni que se mencione una posible renuncia a la casa por parte de Gabriel Valls, que estuvo presente en la reunión⁵⁸. Quien también se aprovechó de esta práctica fue el propio obispo de Mallorca. Por ejemplo, el 2 de octubre de 1480, el prelado, entonces Diego de Avellaneda, pidió al cabildo que tuviera a bien conceder la casa del ausente chantre Juan de Borja al noble Pedro de Avellaneda, sin duda pariente del propio obispo⁵⁹. No hay ninguna indicación que haga sospechar que se tratara de un clérigo, de modo que el prelado habría utilizado el estatuto para dar alojamiento a un familiar.

La práctica de ceder las casas de los canónigos ausentes a otras personas tenía el doble objetivo de aprovechar las escasas viviendas canónicas, que podían permanecer vacías durante largas temporadas, y garantizar su adecua-

⁵⁴ ACM, ACA, 1615, f. 33v-34r.

⁵⁵ ACM, ACA, 1622, f. 17v-18r.

⁵⁶ ACM, ACA, 1624, f. 49r.

⁵⁷ ACM, ACA, 1624, f. 45r. Juan II ya había pedido en 1466 al cabildo que autorizara el traslado de Gabriel Valls a la corte para oficiar la Semana Santa y permanecer en esa durante dos años. El cabildo solo accedió a la primera petición. ACM, ACA, 1624, f. 8a, 9r y 10v-11r; Cassanyes Roig, «El capítol catedralici...»: 600-601.

⁵⁸ ACM, ACA, 1624, f. 49r.

⁵⁹ ACM, ACA, 1624, f. 74v. Quizá era su hermano, casado con Elionor de Palau, citado por Pedro de Montaner Alonso, «La persecución de las élites durante la Alemania de Mallorca: datos para una crónica de saqueos y asesinatos, 1521-1523», *Memòries de la Reial Acadèmica Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 30 (2020): 110.

do mantenimiento. El 28 de agosto de 1482, los procuradores del canónigo Esperandeu Espanyol, que estaba ausente de la diócesis de Mallorca, acordaron la cesión de la casa del prebendado al cabildo para que la otorgara a *alicui honeste persone*. El propósito final era evitar que la vivienda se deteriorara e incluso llegara a amenazar ruina⁶⁰. Igualmente, en 1488 el cabildo reconoció que le correspondía la *cura et protectio* de la casa del capiscol, que estaba ausente de Mallorca, por lo que fue cedida al canónigo Miquel Oliva⁶¹.

En todo caso, y a pesar del estatuto de 1338 que determinaba que las casas vacías debían ser entregadas al canónigo más antiguo, los problemas para acceder a una vivienda provocaron algunos conflictos entre los prebendados, sobre todo cuando había que determinar quién era el más antiguo y, por tanto, tenía prioridad a la hora de recibir una casa canonical. En 1394 hubo un enfrentamiento entre los canónigos Guillem Ferrer de la Palma y Pere Lledó, que reclamaban para sí la casa del arcediano, cuyo alojamiento podía ser otorgado a otro prebendado porque no residía en Mallorca⁶².

Es posible que hubiera canónigos que vivieran en casa de otros prebendados, quizá como parte integrante de sus familias. Esta opción solo se documenta una vez, en 1432, cuando se indica que el canónigo Pere Sorts *suam habitationem fovet in hospicio honorabili domini archidiaconi*⁶³. El uso del verbo *fovet* expresa una idea de asistencia, casi de acogida, lo que viene a indicar que Sorts no se alojaba en la casa del arcediano —entonces Bernat Jornet— porque este estuviera ausente de Mallorca, sino por otros motivos. También ha sido comentado el caso del canónigo Nicolau Muñoz, a quien Gabriel Burguet permitió residir en su casa hasta que falleciera⁶⁴. La falta de estudios sobre las familias canonicas en Mallorca no permite esclarecer la cuestión.

A pesar de los problemas que tenían los canónigos para acceder a una vivienda digna de su cargo, el cabildo participó activamente en el mercado inmobiliario de Mallorca. En el *Capbreu d'en Manresa* se puede observar que muchas de las casas que la Iglesia poseía en 1405 estaban establecidas a diferentes personas que, a cambio del disfrute del inmueble, abonaban el censo correspondiente, ya fuera en moneda mallorquina o en especie⁶⁵.

⁶⁰ ACM, ACA, 1624, f. 86v.

⁶¹ ACM, ACA, 1624, f. 169v.

⁶² ACM, ACA, 1615, f. 57v.

⁶³ ACM, ACA, 1622, f. 18v.

⁶⁴ ACM, ACA, 1624, f. 174v.

⁶⁵ Cassanyes Roig, «La città dei canonici...», 485-486.

Algunos años antes, en noviembre de 1401, el cabildo autorizó la venta de una casa por parte del procurador de las distribuciones cotidianas de la catedral⁶⁶, y en 1406 vendió a Guillem de Sant Joan una casa en la cotizada zona de la Almudaina⁶⁷. Décadas más tarde, en 1483, el cabildo encargó a los canónigos Joan de Soldevila y Cristòfor de Marí que establecieran en una casa a Bernat Baulenes, rector de la parroquia de San Jaime⁶⁸. Incluso en 1373 el obispo y el colegio capitular autorizaron al rector de Lluçmajor a dar en enfiteusis un campo de forraje que había al lado de su casa, tras haber comprobado los beneficios que se podrían conseguir con la operación⁶⁹. El cabildo era una persona jurídica, una institución plenamente insertada en la vida urbana y en la sociedad bajomedieval, de modo que participaba de todas sus dinámicas⁷⁰. En todo caso, la gestión de estos bienes inmobiliarios se realizaba conjuntamente. Cuando en 1406 el notario Bernat Tauler presentó una suplicación al cabildo para que le fuera reducido el laudemio de la casa en la que estaba establecido⁷¹, se nombró una comisión, formada por los canónigos Francesc Negrell y Llorenç Serralli, para que reconociera la casa y determinara la respuesta que debía darse a aquella petición⁷². Una semana más tarde, el cabildo aprobó la reducción del laudemio, *attendentis operatoribus jam factis*⁷³.

Para finalizar, no es infrecuente encontrar en las casas pertenecientes al cabildo —sobre todo en las situadas en el barrio de la Almudaina— a personas vinculadas a la catedral. Algunas casas estaban reservadas a los poseedores de ciertos oficios o prebendas, como las residencias que era ocupadas por los titulares del beneficio *d'en Sant'Eugènia* y del beneficio de las Candelas, o el *alberch de la doma*, que poseía el hebdomadario Gabriel Capellà⁷⁴. Otras veces, en cambio, se facilitaron casas a personas que servían en la catedral. Fue el

⁶⁶ ACM, ACA, 1617, f. 17v.

⁶⁷ ACM, ACA, 1617, f. 64v.

⁶⁸ ACM, ACA 1624, f. 112r.

⁶⁹ ACM, ACA, 1610, f. 136r-138v.

⁷⁰ La gestión del patrimonio inmobiliario ha sido muy bien estudiada en Burgos por Hilario Casado Alonso, «Crecimiento urbano y mercado inmobiliario en Burgos en el siglo XV», en *Mercado inmobiliario y paisajes urbanos en el Occidente europeo (siglos XI-XV)* (Pamplona: Institución Príncipe de Viana, 2007), 662-689.

⁷¹ De acuerdo con el *Capbreu d'en Manresa: Item, un alberch d'en Bernad Taulart, notari, situat dins la dita Almudayna, lo qual és tingut axí com demunt a cens de XIII sous pagadors tots añys a Pascha, e a Sant Miquel [...]*. ACM, CC, 3385, f. 7v.

⁷² ACM, ACA, 1617, f. 66r.

⁷³ ACM, ACA, 1617, f. 66r-v.

⁷⁴ ACM, CC, 3385, f. 7r-v, 8r y 7v-8r, respectivamente.

caso de Joan Rotlan y Ramon Porter, que ejercieron diferentes cargos catedrales a finales del siglo XIV y que residieron en sendas casas bajo dominio del cabildo, aunque el *Capbreu d'en Manresa* no especifica que abonaran ningún censo anual⁷⁵. Igualmente, en 1489, los canónigos cedieron al sochantre Pere Trull una casa, situada al lado de la residencia del chantre, que hasta entonces había poseído un tal Bujosa. A cambio, el sochantre tenía la obligación de destinar quince libras a la reparación de la vivienda, que debería ser reconocida por los obreros de la catedral, en el plazo de seis meses⁷⁶.

3. Casas y reformas

Dado que las casas canónicas pertenecían al cabildo, era esta institución la que se encargaba de velar por su correcto mantenimiento⁷⁷, y, en ocasiones, sufragar las obras⁷⁸. Así, los canónigos obreros podían recibir el encargo de visitar las casas para valorar su estado⁷⁹. Por su parte, el 23 de junio de 1372 se aprobó un estatuto que disponía que dos prebendados elegidos anualmente por el obispo y el cabildo —no necesariamente los obreros— debían encargarse de reparar las deficiencias provocadas *tam propter incuriam quam oblivioem*⁸⁰. Sin embargo, el cabildo solía recurrir a la opinión de expertos para valorar las necesidades de las casas, atendiendo su carácter especializado⁸¹. Por ejemplo, el 28 de marzo de 1392, los canónigos acordaron que

⁷⁵ ACM, CC, 3385, f. 8r-v.

⁷⁶ ACM, ACA, 1624, f. 172v: [...]. *fecerunt gracia discreto Petro Truy, prebitero, primixerio Sedis, de domibus que fuerunt de Bujosa, sitis ad latus hospicii precentorie Maioricarum [...]. Cum pacto tamen quod hinc ad sex menses proxime teneatur ponere in reparacionibus dictarum domorum xv libras, et postea ad cognicionem magnificorum operariorum*. También documentado en Málaga por García Ruiz, «El patrimonio urbano...»: 216.

⁷⁷ Este férreo control se podría explicar también por el valor que tenían las casas. Campos Sánchez-Bordona, «El espacio residencial privado...», 185.

⁷⁸ Por ejemplo, el cabildo financió el arreglo de la sala y el dormitorio —con su terrado— de la casa canonical de Bernat Oliver. ACM, MC, 2769, f. 60r; ACM, MC, 2770, f. 45v.

⁷⁹ ACM, ACA, 1624, f. 72v: *Ffuit facta electio de honorabilibus archidiacono et decano tanquam operariis Maioricarum, per visitationibus hospiciorum de capitulo*. No se conocen libros de visitas de las casas canónicas, como sí que sucede en otros lugares. Campos Sánchez-Bordona, «El espacio residencial privado...», 183-185.

⁸⁰ ACM, CC, 3418, f. 160v.

⁸¹ Los canónigos obreros siempre solían contar con el asesoramiento de maestros de obras u otros profesionales de la construcción. Jaume Sastre Moll, *La Seu de Mallorca (1390-1430)*. *La prelatura del bisbe Lluís de Prades i d'Arenós* (Palma: Consell de Mallorca, 2007), 67-69.

los *lapiscidae* Bartomeu Torres, Lleonard Dalmau y Bartomeu Alós⁸², junto con los carpinteros Jaume Francesc⁸³ y Antoni Sanarres, examinaran la casa canónica que poseía Francesc Negrell para determinar la necesidad, o no, de proceder a reparar algunas habitaciones de la casa y estabilizar el muro que cerraba el recinto por la parte del mar. Tras la debida visita de reconocimiento, los cinco hombres tendrían que jurar ante los Santos Evangelios la necesidad de llevar a cabo las obras⁸⁴. Algunos años más tarde, en 1432, el carpintero Jaume Anget⁸⁵ y Guillem Sagrera, entonces maestro mayor de las obras de la catedral⁸⁶, visitaron la casa del arciano y establecieron las reformas que era necesario llevar a cabo, que presupuestaron en un total de veintisiete libras y media —el coste total de las obras, realizadas por el *lapiscida* Simó Cifre⁸⁷, fue de veintiocho libras, cuatro sueldos y cuatro dineros⁸⁸.

A fin de financiar las reparaciones, reformas o nuevas construcciones de inmuebles, el estatuto *Ruine reparacioni necessarie*, de 23 de junio de 1372, estableció la creación de una especie de fondo. Todos los canónigos que disfrutaran de una residencia capitular estaban obligados a aportar anualmente cinco libras mallorquinas —incrementadas a diez en el caso del prelado— al fondo, excepto en el caso de que gastaran una cantidad equivalente en obras en sus propias casas⁸⁹. La creación de este fondo estuvo relacionada con el

⁸² Bartomeu Torres y Lleonard Dalmau eran picapedreros, mientras que Bartomeu Alós era maestro de la cantera. Sastre Moll, *La Seu de Mallorca...*, 385.

⁸³ Jaume Francesc era el maestro carpintero mayor de la catedral. En 1400 había fallecido, dado que el 13 de abril de este año, el obispo Lluís de Prades y tres canónigos se reunieron en sesión capitular para elegir a su sucesor en el *officium magistri ffrabri fusteri*. Su sucesor fue Guillem Vila, carpintero de la ciudad de Mallorca. ACM, ACA, 1616, f. 266v. Véase Magdalena Cerdà Garriga, «Los Salort (1429-1523). Una familia de carpinteros de la Mallorca bajomedieval», *Anuario de Estudios Medievales* 49, n.º 2 (2019): 454, nota 5.

⁸⁴ ACM, ACA, 1615, f. 13v.

⁸⁵ Jaume Anget fue carpintero de la catedral entre 1417 y 1441. Cerdà Garriga, «Los Salort...», 457, nota 15.

⁸⁶ Joan Domenge i Mesquida, «Guillem Sagrera, maître d'œuvre de la cathédrale de Majorque. Aspects métriques et économiques du travail de la pierre (1422-1446)», *Histoire & mesure* 16, n.º 3-4 (2001): 373-403.

⁸⁷ Sobre la familia Cifre, véase Antònia Juan Vicens, *Lapiscida vel ymaginarius. L'art de la pedra a Mallorca a la baixa edat mitjana* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2014), 254-259.

⁸⁸ ACM, ACA, 1622, f. 19r-19av. Las obras se llevaron a cabo en un plazo de once días.

⁸⁹ ACM, ACA, 1610, f. 62r-v; ACM, CC, 3418, f. 160v-161v. La cantidad recaudada sería usada por los canónigos encargados de las reparaciones durante el año siguiente, empezando en la festividad de San Juan. En caso de impago, se procedería a embargar parte de la porción canónica del prebendado deudor.

litigio existente entre el cabildo, por una parte, y el arcediano Francesco Tebaldeschi, cardenal del título de Santa Sabina, por la otra. El purpurado reclamaba al cabildo que se hiciera cargo de las reparaciones de la casa que le correspondía como arcediano, a lo que ese se negaba⁹⁰. El caso llegó hasta la Curia Romana, y el 27 de febrero de 1372 el auditor Hugo Fabra citó a las dos partes ante la corte pontificia; fueron elegidos como procuradores capitulares el canónigo Bartomeu Puig d'Auluc y los beneficiados Francesc Descans, Simó Colom y Lluís de Casamala, los tres bachilleres en Derecho, a los que se concedieron amplios poderes⁹¹. Lamentablemente, se ignora, por ahora, cuál fue la resolución de la Curia Romana.

A pesar de que se desconoce cómo funcionó el fondo, sí que hubo una cierta gestión del mismo a lo largo del siglo xv. De hecho, en 1483, el cabildo acordó absolver al canónigo Joan de Soldevila de la deuda acumulada con el fondo, resultado de la ausencia del prebendado⁹². Esto demuestra que hubo una contabilidad del fondo y un control de los pagos, aunque los retrasos e impagos por parte de los canónigos debieron de ser habituales. De hecho, a inicios del siglo xvi hubo una cierta actividad de fiscalización de los pagos. Así pues, el 17 de febrero de 1514, el cabildo encargó a los canónigos Antoni Joan Busquets y Joan Borràs que visitaran las casas canonicas, incluso las residencias de las dignidades, y que revisaran los libros de cuentas para determinar si se habían destinado cinco libras anuales a las reparaciones de estas casas o a la construcción de nuevas viviendas⁹³. Unos años más tarde, el 8 de febrero de 1520, el cabildo autorizó al sacrista Nicolau de Montanyans a exigir a los herederos del sacrista Gabriel Cerdà las pensiones impagadas para la reparación de la casa de la dignidad⁹⁴. El 14 de junio del mismo año se facultó al sacrista a acudir a la vía judicial⁹⁵, señal, por tanto, que los herederos de Cerdà no habrían estado demasiado predisuestos a pagar amigablemente el monto que se les requería.

En cualquier caso, la cantidad recaudada para el fondo debió de ser exigua e insuficiente para sufragar los gastos de las reformas más importantes. Ello

⁹⁰ ACM, ACA, 1610, f. 1r-v y 22r-23r.

⁹¹ ACM, ACA, 1610, f. 38v-42r.

⁹² ACM, ACA, 1624, f. 113r. El acuerdo fue tomado después de que el deán Bartomeu Sureda y el canónigo Antoni Juan visitaran la casa y consideraran que no había obras urgentes que realizar. También hubo que tener la aprobación explícita del canónigo Gaspar Albertí, que pasó a residir en la casa.

⁹³ ACM, ACA, 1627, f. 147v.

⁹⁴ ACM, ACA, 1628, f. 124v.

⁹⁵ ACM, ACA, 1628, f. 134v.

obligaría el cabildo a buscar nuevas formas de financiación. Así pues, cuando el canónigo Berenguer Borró tuvo que realizar obras en su casa, el cabildo le prestó ochenta y cinco libras que había conseguido gracias a la venta de cinco morabetinos censales al presbítero Guillem Girona⁹⁶. Por su parte, en la sesión capitular del 6 de mayo de 1392, se trató sobre la posibilidad de recurrir al censal para financiar las reformas en la casa canonical poseída por Francesc Negrell⁹⁷. Sin embargo, la fórmula más habitual consistió en que los canónigos pagaran las reparaciones de sus propias casas. Los ejemplos son muy abundantes. El 2 de enero de 1372, el sacrista Jaume de Fornells abonó las treinta libras que aún debía de las ciento sesenta y cinco que habían sido gastadas en las obras de mejoramiento de la casa de su dignidad, y que habían sido sacadas de los bienes de su antecesor en el cargo, el cardenal Raimon de Canilhac⁹⁸. En 1400, Pere Roig y Jaume Muñoz, procuradores del canónigo Joan de Pròixida, consignaron al cabildo mallorquín todos los réditos que el prebendado percibiría durante el mes de diciembre, a los que añadieron cien sueldos más procedentes de los frutos de su canonicato; el destino de este dinero debía ser la reparación de la casa del mencionado canónigo⁹⁹. En 1432, el cabildo autorizó a los canónigos Pere Sorts y Joan Borràs a emprender una serie de reformas, que financiarían los propios prebendados, aunque se estipuló que, en el caso de que los canónigos fallecieran o tuvieran que abandonar sus viviendas antes de que terminaran las obras, se les tendría que restituir parte del dinero, a ellos o a sus respectivos herederos¹⁰⁰.

Ante esta situación, el cabildo solía compensar los gastos realizados por los canónigos en la reforma de sus casas. Estas compensaciones podían consistir en el reembolso del dinero, como sucedió en 1461, cuando el cabildo entregó al canónigo Jaume Berard siete libras y media por *los adops del seu alberch*¹⁰¹. Otro ejemplo tuvo lugar en 1464, cuando el prebendado Miquel López recibió treinta libras de la Mensa Capitular para reformar la casa que ocupaba desde hacía pocos meses¹⁰². Otra forma de compensar los gastos era la exención de ciertos pagos. Por ejemplo, en 1483, el canónigo Gabriel Valls tuvo que destinar una ingente cantidad de dinero a obras en su vivienda. Conscientes de este desembolso extraordinario, el cabildo decidió que, durante cuatro años, Valls

⁹⁶ ACM, ACA, 1610, f. 38r-v.

⁹⁷ ACM, ACA, 1615, f. 15v. Aunque se fijó una cantidad de seis libras censales, el acuerdo está tachado, señal que no se ejecutó.

⁹⁸ ACM, ACA, 1610, f. 2r.

⁹⁹ ACM, ACA, 1616, f. 11r.

¹⁰⁰ ACM, ACA, 1622, f. 18v.

¹⁰¹ ACM, MC, 2766, f. 49v.

¹⁰² ACM, MC, 2769, f. 60r.

no abonara los pagos correspondientes ni a los aniversarios ni a las limosnas de la catedral, y, además, se le permitió recibir un adelanto de sus ingresos de hasta cincuenta libras¹⁰³. No muchos años más tarde, el 13 de octubre de 1486, el cabildo eximió al canónigo Antoni Busquets del pago de las pensiones censales a las que estaba obligado por la residencia canonical en la que vivía. El motivo de esta medida fue, igualmente, la profunda reforma realizada por Busquets, cuyo monto superaba con creces el valor de las pensiones excusadas¹⁰⁴. En 1492, el canónigo Antoni Joan Busquets, que había accedido hacía solo dos años al canonicato, solicitó al cabildo que le fuera reconocida la concesión de la casa en la que había residido su tío Antoni Busquets, y que estaba vacante desde la renuncia de este en 1490¹⁰⁵. A fin de convencer al resto de los capitulares, el canónigo Busquets volvió a apelar a las obras realizadas por su tío, que habían permitido convertir en habitable un edificio en el que no se podía vivir¹⁰⁶. El gasto, pues, justificaría el mayor derecho de Antoni Joan Busquets a poseer la casa canonical, incluso por delante de otros prebendados más antiguos.

Conclusión

El estudio de las casas canonicas de Mallorca es una manera de aproximarse a la vida cotidiana de los canónigos de la catedral. El cabildo ponía una serie de viviendas a disposición de sus miembros para que pudieran cumplir mejor sus obligaciones y vivir con el decoro que su cargo implicaba. Por este motivo, la mayor parte de las casas se concentraba en el barrio de la Almudaina, en el área más cercana a la catedral. A las dignidades correspondían unas casas bastante amplias y cómodas, con derecho a agua. Los otros prebendados, por su parte, tenían que esperar a que les tocara una residencia cuando fueran los canónigos más antiguos sin disfrutar de una, de acuerdo con el estatuto de 1338. Esta normativa, que regulaba el acceso a las

¹⁰³ ACM, ACA, 1624, f. 113r.

¹⁰⁴ ACM, ACA, 1624, f. 147r: *Et hoc fecerunt attento quod ipse Antonius hospicium canonicale quod ipse inhabitat [...] melioravit et refecit, et multo maioris pretii fecit quam antea esset.*

¹⁰⁵ Precisamente, Antoni Busquets renunció al canonicato para entregárselo a su sobrino Antoni Joan Busquets. Cassanyes Roig, «El capítol catedralici...»: 604-605. Parece ser que, además de la prebenda, le hizo entrega de la casa canonical. ACM, ACA, 1624, f. 188v.

¹⁰⁶ ACM, ACA, 1624, f. 188v: [...] *quod antea penitus inhabitabile erat, nunch factum est habitabile [...].*

viviendas, se observó durante los siglos bajomedievales, y las controversias en su aplicación no abundaron. Solo se dieron problemas cuando no era posible determinar la precedencia de cada canónigo, como sucedió en el caso de los prebendados Jaume Ribes, Reinald Mir y Bernat Rossell.

Los capitulares que no recibían una casa canonical debían arrendar viviendas o residir en inmuebles familiares, lo que perjudicaba sus funciones litúrgicas y los obligaba a vivir en condiciones no siempre idóneas para su cargo. El cabildo intentó solucionar este problema cediendo las casas de los canónigos ausentes a otros que estuvieran en la diócesis, aunque las frecuentes revocaciones del estatuto de 1332 hacen sospechar que esta medida no fue demasiado bien recibida. Todo ello indica una situación complicada en el mercado inmobiliario de la ciudad de Mallorca, en el que el cabildo participó vivamente. Sin embargo, aún hay que profundizar en el estudio de esta actividad.

Una de las cuestiones que se han puesto de relieve en este trabajo es la gestión de las reformas. Dado que las casas pertenecían al cabildo, era esta institución la que se encargaba de supervisar todas las obras de mantenimiento y mejora que se llevaban a cabo en aquellas. La financiación de las reparaciones fue uno de los principales problemas, y, a pesar de crear un fondo común en 1372, parece ser que no tuvo demasiada continuidad y que las obras tendieron a ser abonadas por los propios capitulares, que, a cambio, recibían exenciones económicas por parte del cabildo.

En definitiva, el presente artículo ha estudiado la gestión de las casas canónicas, su concesión a los prebendados y su proceso de reforma. Se trata de un aspecto novedoso en la diócesis mallorquina —aunque existen trabajos similares en otras latitudes— que permite aproximarse a la vida cotidiana de los canónigos de la catedral, que, a pesar de su cargo, necesitaban un lugar donde residir. Se han establecido las bases a partir de las cuales continuar la investigación, tanto en un ámbito más general —la participación en el mercado inmobiliario— como particular —los objetos que se hallaban en las casas a partir de inventarios. Se abre, pues, la puerta al estudio del lado más humano de los miembros del cabildo catedralicio mallorquín.

Referencias bibliográficas

Amengual i Batle, Josep. «De la expansión mediterránea de la Corona a la marginalidad del Reino de Mallorca (1349-1581)». En *Iglesias de Mallorca, Menorca e Ibiza*, coordinado por Josep Amengual i Batle, 215-378. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020.

Barceló Crespí, Maria y Albert Cassanyes Roig. «L'inventari del béns de Gabriel Cerdà: aspectes de la vida quotidiana en una possessió de Santa Margalida (1491)». *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 73 (2017): 243-263.

Bibiloni Canyelles, Gabriel. *Els carrers de Palma. Toponímia i patrimoni de la ciutat*. Palma: GB, 2012.

Campos Sánchez-Bordona, M. Dolores. «El espacio residencial privado y su proyección social en la ciudad del Antiguo Régimen. Las casas del cabildo catedralicio leonés». En *Actas del Tercer Congreso Nacional de Historia de la Construcción. Sevilla, 26-28 de octubre de 2000. Volumen I*, editado por Amparo Graciani García, Santiago Huerta Fernández, Enrique Rabasa Díaz y Miguel Ángel Tabales Rodríguez, 183-191. Madrid: Instituto Juan de Herrera, 2000.

Casado Alonso, Hilario. «Crecimiento urbano y mercado inmobiliario en Burgos en el siglo xv», en *Mercado inmobiliario y paisajes urbanos en el Occidente europeo (siglos xi-xv)*, 631-689. Pamplona: Institución Príncipe de Viana, 2007.

Cassanyes Roig, Albert. «El capítol catedralici de Mallorca a la segona meitat del segle xv». *Anuario de Estudios Medievales* 48, n.º 2 (2018): 587-614.

Cassanyes Roig, Albert. «La città dei canonici: i beni immobili del capitolo di Maiorca (secolo xiv)». En *La città globale. La condizione urbana come fenomeno pervasivo*, editado por Marco Pretelli, Rosa Tamborrino e Ines Tolic, 481-489. Turín: Associazione Italiana di Storia Urbana, 2020.

Cerdà Garriga, Magdalena. «Los Salort (1429-1523). Una familia de carpinteros de la Mallorca bajomedieval». *Anuario de Estudios Medievales* 49, n.º 2 (2019): 453-478.

Díez Jorge, María Elena y Julio Navarro Palazón, eds. *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex, 2015.

Domenge i Mesquida, Joan. «Guillem Sagrera, maître d'œuvre de la cathédrale de Majorque. Aspects métriques et économiques du travail de la pierre (1422-1446)». *Histoire & mesure* 16, n.º 3-4 (2001): 373-403.

Fernández Flórez, José Antonio. «Las casas del cabildo catedralicio en la ciudad de León». *Archivos Leoneses* 75 (1984): 31-156.

Fontanals Jaumà, Reis. *Un plànol de la sèquia de la Vila del segle xiv (ciutat de Mallorca)*. Palma: Ajuntament de Palma, 1984.

García Ruiz, M. Victoria. «El patrimonio urbano de la iglesia catedral de Málaga a fines de la Edad Media: las casas de los beneficiados de la Iglesia». *Baetica* 33 (2011): 203-223.

Juan Vicens, Antònia. *Lapiscida vel ymaginarius. L'art de la pedra a Mallorca a la baixa edat mitjana*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2014.

Lladonosa Pujol, Josep. *Els carrers i places de Lleida a través de la història*, editado por Joan Ganau i Casas. Lérida: Empresa Municipal d'Urbanisme de Lleida, 2007.

Mena Acevedo, Daniel. «Las residencias urbanas del cabildo catedralicio compostelano (1578-1843)». En *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna*, coordinado por Cristina Borreguero Beltrán, Oscar R. Melgosa Oter, Ángela Pereda López y Asunción Retortillo Atienza, 315-331. Burgos: Universidad de Burgos, 2021.

Montaner Alonso, Pedro de. «La persecución de las élites durante la Alemania de Mallorca: datos para una crónica de saqueos y asesinatos, 1521-1523». *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics* 30 (2020): 83-157.

Pérez González, Silvia María. «Clérigos en sociedad: el despliegue vital del clero secular andaluz en la Baja Edad Media». *Edad Media* 10 (2009): 275-305.

Puñal Fernández, Tomás. «Análisis documental de los rituales de posesión en la Baja Edad Media». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval* 15 (2002): 113-148.

Rémy, Isabelle y Aymat Catafau. «Maisons urbaines à Perpignan dans le lotissements du XIII^e siècle. Archéologie et textes, visions comparées». *Rodis* 3 (2021): 57-84.

Sabater Rebassa, Tina, ed. *La casa medieval en Mallorca y el Mediterráneo. Elementos constructivos y decorativos*. Gijón: Trea, 2021.

Sastre Moll, Jaume. *La Seu de Mallorca (1390-1430). La prelaturo del bisbe Lluís de Prades i d'Arenós*. Palma: Consell de Mallorca, 2007.

Xamena Fiol, Pere y Francesc Riera Montserrat. *Història de l'Església a Mallorca*. Palma: Moll, 1986.

Zaforteza y Musoles, Diego. *La ciudad de Mallorca. Ensayo histórico-toponímico. Tomo V*. Palma: Ajuntament.

OBLIGATORIEDAD Y FUNCIONES DE LA JURISPRUDENCIA DEL TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA

BINDING NATURE AND FUNCTIONS OF THE JURISPRUDENCE OF THE TRIBUNAL OF THE ROMAN ROTA

YESHICA MARIANNE UMAÑA CALDERÓN
Universidad Pontificia Comillas
Universität Erfurt
yeshica.umana_calderon@uni-erfurt.de

Recibido 8 de noviembre de 2021 / Aceptado 2 de diciembre de 2021

Resumen: La presente contribución tiene como objetivo principal examinar el valor de la jurisprudencia y ofrecer una reflexión para determinar si las funciones que le son atribuidas por el ordenamiento canónico, le revisten de obligatoriedad, y si en consecuencia, deben los tribunales eclesiásticos de las Iglesias Particulares resolver las causas de acuerdo a los mismos criterios aplicados por el Tribunal de la Rota Romana. En este sentido, es conveniente empezar por exponer el concepto de jurisprudencia y analizar detenidamente las funciones que le son otorgadas por el legislador; tales como la interpretación y la suplencia en caso de *lacuna legis*.

Palabras clave: Jurisprudencia; Rota Romana; Interpretación; Suplencia; Tribunales.

Abstract: The present contribution aims to examine the value of jurisprudence and to offer a reflection to determine whether the functions attributed to it by the canonical legislation, endow it with obligatory nature, and whether consequently, the ecclesiastical tribunals of the particular churches, ought to resolve the causes according to the same criteria applied by the Tribunal of the Roman Rota. In this sense, it is convenient to begin by explaining the concept of jurisprudence and by analyzing in detail, the functions granted by the legislator, such as a mean for interpreting the law and as a source to supply in case of *lacuna legis*.

Keywords: Jurisprudence; Roman Rota; Interpretation; *Lacuna legis*; Tribunals.

La jurisprudencia es un aspecto esencial de todo ordenamiento jurídico que permite a jueces y a aquellos que intervienen en el proceso canónico, como a estudiosos de la ciencia canónica, conocer los criterios interpretativos y supletorios, según los cuales se aplican las normas que conforman el Derecho Canónico, y el modo en el que se reseuelven casos concretos. De ahí que para obtener un conocimiento más profundo del derecho canónico, y sobre todo, de su correcta aplicación, no basta limitarse al estudio de los cánones del Código de Derecho Canónico, sino que es necesario reconocer que la jurisprudencia de los tribunales eclesiásticos, y para efectos de este artículo, del Tribunal de la Rota Romana, posee funciones atribuidas por la ley canónica, que permiten examinar estos criterios procesales, analizar el modo de actuar del juez en un proceso canónico y eventualmente, resolver la causa con una mayor fidelidad al espíritu de la ley.

El inicio de este artículo desarrolla el concepto de jurisprudencia de la Rota Romana y las condiciones para que esta llegue a formarse. Posteriormente se estudian las fuentes de la obligatoriedad de esa jurisprudencia y se señala en qué casos hay que seguir los criterios jurisprudenciales; pues se trata de casos en los que esta jurisprudencia interpreta la ley y suple la falta de la ley que debe haber. Por último, se hace una reflexión acerca de la función de la jurisprudencia de la Rota Romana como garante de la unidad de la jurisprudencia de la misma Rota y de los tribunales eclesiásticos inferiores.

El tema de la jurisprudencia supone, por una parte, un estudio del modo en el que diversos jueces han realizado su función jurisdiccional sobre un mismo asunto y de las motivaciones que les llevaron a decidir de forma afirmativa o negativa, pero siempre todos ellos coincidiendo en una misma resolución. Por otra parte, este estudio implica reconocer que debe existir un equilibrio entre, la obligatoriedad para distintos jueces de las decisiones tomadas por esa jurisprudencia, y el deber de resolver cada caso según su propia conciencia.

Así pues, es indispensable aludir a los diversos discursos papales en los cuales se hace referencia al valor que debe darse a la jurisprudencia, dado que su contenido representa más que simples orientaciones o exhortaciones; es fuente de una verdadera obligación para aquellos a quienes se dirige. El legislador, consciente del riesgo que representa tener una pluralidad de criterios subjetivos, con influencias culturales o simplemente personales, que suponen una amenaza a la estabilidad del fundamento mismo del derecho matrimonial, ha dotado a la jurisprudencia canónica de funciones que sirven como control de esta subjetividad y protegen los principios fundamentales de derecho, que se refieren a la igualdad de los fieles ante la norma, la certe-

za jurídica y la aplicación de la analogía según el principio *ubi eadem ratio est, ibi eadem iuris dispositio esse debet*.

Al mismo tiempo, el principio de libertad del juez para resolver un caso concreto debe ser respetado en todo momento. Esta libertad supone la responsabilidad de formar rectamente la conciencia conforme a la cual se dictará una sentencia determinada. Una debida formación de la conciencia comprende el debido conocimiento de la norma, el examen de los hechos y de las pruebas y el estudio de la jurisprudencia de la Rota Romana. Tanto para actuar conforme a ella, como para separarse de una determinada corriente jurisprudencial, si el caso en particular así lo requiere.

1. Noción de jurisprudencia

a) Derecho Romano

Desde el punto de vista etimológico jurisprudencia se refiere al conocimiento del derecho: *ius* derecho y *prudentia* conocimiento. En el derecho romano arcaico el *ius* se consideraba algo sagrado y, por lo tanto, se reservaba a los sacerdotes quienes interpretaban la ley con criterios vinculantes dada la naturaleza divina de aquella.

En el periodo preclásico del derecho romano la figura de los sacerdotes se sustituye por los *iuris prudentes* quienes daban respuestas u opiniones a las consultas hechas para casos particulares. Su relación con la jurisprudencia reside en el hecho de que la aplicación que hacían de las leyes y sobre todo las interpretaciones, influían en la evolución de las leyes, valor que continuó durante el periodo clásico que se caracterizó por la destacada aportación de juristas como Ulpiano que definió la jurisprudencia como conocimiento de las cosas divinas y humanas y ciencia de lo justo y de lo injusto¹.

Zaccaria Varalta definió la jurisprudencia como: “*munus consulendi rectae legum interpretationi et applicationi fit praevalens in magistratibus apud quos paulatim mos invaluit ius dicendi iuxta auctoritatem sententiarum iam antea a probatis iudicibus in similibus similiter editarum*”². En los tribunales, el sentido de la jurisprudencia adquiere un sentido mayor de obli-

¹ A. Stankiewicz, «L'unità della giurisprudenza e il ruolo della Rota Romana»: *Ius Ecclesiae* XXII (2010) 593.

² Z. Varalta, *De iurisprudentiae conceptu*, pág. 42, en V. de Paolis, *La giurisprudenza del tribunale della Rota Romana e i tribunali locali*: *Periodica* 98 (2009) 293.

gatoriedad “*Imperator noster Severus rescripsit, in ambiguitatibus quae ex lege proficiscuntur, consuetudinem aut rerum perpetuo similiter iudicatarum auctoritatem vim legis obtinere debere*”³.

Los *iuris consultis* daban respuestas para el emperador y, eventualmente, la función judicial se desarrolló más en las magistraturas que emanaban decisiones según el modo común de decidir en los casos similares, así que la decisión del magistrado durante el imperio no sólo resolvía el caso en cuestión, sino que se convertía en regla vinculante para todos⁴.

b) Derecho Canónico

García Failde define la jurisprudencia como: el conjunto de sentencias dadas por los jueces de un mismo órgano judicial de un modo uniforme constante sobre una materia, interpretando de manera unívoca una misma norma legal⁵. Por su parte, Pompedda añade el elemento de la *uniformidad horizontal*, según el cual, la jurisprudencia debe entenderse no sólo como la interpretación repetitiva en sentido unívoco de la norma, sino que se debe incluir en el concepto la uniformidad horizontal, es decir, común entre los tribunales colegiados dentro del mismo órgano jurisdiccional⁶.

Desde el punto de vista material, la jurisprudencia es el complejo de decisiones uniformes, es decir, aquellas emitidas uniformemente por los tribunales en el efectivo ejercicio de su función jurisdiccional⁷; mientras que, en sentido formal, es la autoridad atribuida a estas decisiones uniformes, sobre todo cuando se emiten por un tribunal superior en relación a los tribunales inferiores⁸.

De lo anterior destacan dos aspectos, la uniformidad de criterios y que esta uniformidad no se da por una sola sentencia, sino que es el conjunto de decisiones lo que produce una práctica constante. La uniformidad consiste en que esas decisiones se toman en un mismo sentido, afirmativo o negativo. En otras

³ Cf. *ibidem*, 293.

⁴ W. L. Daniel, *The notion of Canonical Jurisprudence and its Application to the Tribunal of the Roman Rota and Causes of Nullity of Marriage*, en: K. Martens (ed.) *Justice and Mercy have met, Pope Francis and the reform of the marriage nullity process* (Washington 2017) 275.

⁵ Cf. J. J. García Failde, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad matrimonial*, (Salamanca 2003) 533.

⁶ M. F. Pompedda, *La giurisprudenza come fonte di diritto nell’ordinamento canonico matrimoniale Quaderni dello Studio Rotale I* (1987) 49.

⁷ Z. Varalta, *De iurisprudentiae conceptu*: *Periodica* 62 (1973) 40.

⁸ De Paolis, *La giurisprudenza del tribunale della Rota Romana*, 294.

palabras, no es el repetido tratamiento de las mismas cuestiones lo que crea la jurisprudencia, sino el hecho de que esas mismas cuestiones sean examinadas y decididas de la misma manera. La jurisprudencia entonces se forma cuando entre varias decisiones hay unidad de criterios en la interpretación que los tribunales realizan de la ley general al momento de aplicarla al caso concreto⁹.

Llama la atención que, aunque en sentido material las sentencias de los tribunales locales podrían formar jurisprudencia, ésta no tiene la autoridad de la jurisprudencia de la Rota Romana, pues es así como lo ha dispuesto el legislador. El canon 19 habla de *la jurisprudencia y práctica de la Curia Romana* y aunque también la Signatura Apostólica es un tribunal de la Curia Romana, y además supremo, su función no es estudiar el mérito de la causa.

La redacción del can. 1501 del Código de cánones de las Iglesias Orientales, que no habla de la jurisprudencia de la Curia Romana sino de *la jurisprudencia eclesiástica*, podría suscitar interpretaciones en el sentido de incluir la jurisprudencia de los tribunales inferiores. No obstante, Juan Pablo II resolvió la cuestión definitivamente en muchas de sus alocuciones al Tribunal de la Rota Romana, entre ellas, la pronunciada en 1992: “si restringimos el significado de dicha expresión a las causas de nulidad de matrimonio, resulta evidente que, en el plano del derecho sustantivo, es decir de mérito, por jurisprudencia debe entenderse, en el caso, exclusivamente la procedente del Tribunal de la Rota Romana.”¹⁰.

2. Valor y obligatoriedad de la jurisprudencia

La jurisprudencia de la Rota Romana goza de gran autoridad y es valorada con una gran estima, por el prestigio y sabiduría de sus jueces, y particularmente por la uniformidad de las razones que invocan para casos diversos semejantes. Es por este motivo que los jueces de los tribunales inferiores no deben apartarse de ella sin motivos suficientes. No existe, sin embargo, ninguna prescripción que disponga que los jueces de los tribunales inferiores tienen la obligación seguir en contra de su conciencia la jurisprudencia de la Rota Romana.

La función jurisdiccional del juez es la que determina la obligatoriedad o no obligatoriedad de la jurisprudencia. Así pues, dado que la función del juez no es legislativa sino interpretativa, esta interpretación no crea la ley,

⁹ R. Rodríguez Ocaña, «El tribunal de la Rota y la unidad de la jurisprudencia» *Ius Canonicum* XXX 60 (1990) 438.

¹⁰ Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 23 de enero de 1992: AAS 85 (1993) 140-143.

sino que es declarativa de la ley¹¹. Así lo afirma el canon 16 del actual CIC al establecer que la interpretación hecha por medio de sentencia sólo obliga a las personas para las que se ha dado¹² y no para otras personas como serían los jueces de los tribunales inferiores.

La jurisprudencia es una orientación para el juez de tal suerte que su libertad de juzgar no se convierta en una decisión arbitraria. El valor de la jurisprudencia, en este sentido consiste en ser uno de los instrumentos de los cuales se sirve el juez para llegar a una recta interpretación de la ley y para formarse la certeza moral necesaria para aplicar la ley y le da seguridad de que resuelve la causa de forma justa. Por consiguiente, aunque en principio los jueces de los tribunales inferiores deben seguir los criterios de la jurisprudencia de la Rota Romana, esto no excluye que existan casos en los que los jueces puedan y deban disentir y separarse de los criterios establecidos por la jurisprudencia de la Rota Romana.

Los jueces tienen una obligación de conocer la *ratio iuris* que se ha seguido para formar esta jurisprudencia y de hacer un discernimiento en todo caso de si es consistente o no respecto de la causa que debe resolver. El valor de la jurisprudencia no depende únicamente de la autoridad de cual emana, sino principalmente de su valor intrínseco, es decir, de que sea recta, común, sana y cualificada. Si el juez concluye después de hacer un estudio detenido y profundo sobre una determinada orientación de la jurisprudencia que, para este caso concreto, no es recta o sana o cualificada entonces puede y debe apartarse de esa jurisprudencia¹³.

El valor de la jurisprudencia, en este sentido consiste en ser uno de los instrumentos de los cuales se sirve el juez para llegar a una recta interpretación de la ley y para formarse la certeza moral necesaria para aplicar la ley y le da seguridad de que resuelve la causa de forma justa.

3. Relación entre la jurisprudencia y la costumbre

Autores como Klaus Mörsdorf manifiestan que la jurisprudencia firme y constante de la Rota Romana no produce por sí misma una ley objetiva y, por lo tanto, no es jurídicamente vinculante para los tribunales inferiores;

¹¹ M. F. Pompedda, «La giurisprudenza come fonte di diritto nell'ordinamento canonico matrimoniale»: *Quaderni dello studio rotale* (1987) 52.

¹² Cf. Canon 16 § 3

¹³ García Failde, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos*, 535.

a menos que por la costumbre se haya convertido en norma¹⁴. El consentimiento del legislador puede dotar a la jurisprudencia de la fuerza de una norma consuetudinaria y por el constante modo de resolver las cuestiones de la competencia de los tribunales. Si la jurisprudencia se ha convertido en costumbre, puede ser obligatoria tanto para el Tribunal de la Rota Romana como para los tribunales inferiores¹⁵.

A diferencia de la ley canónica que se publica en el *Acta Apostolicae Sedis*, la costumbre es aquella norma objetiva no escrita, introducida por la repetición de actos de una comunidad con intención de obligarse. Para que la costumbre tenga fuerza de ley es necesario entonces que se dé esta repetición de actos, que la comunidad tenga la intención de obligarse y la aprobación de la autoridad. La obligatoriedad de la costumbre no nace al margen de la autoridad, aunque no provenga de ésta la iniciativa de introducir la costumbre. De los cánones relativos a la costumbre se deducen los requisitos que se necesitan para referirse propiamente a la costumbre en sentido canónico y, por lo tanto, a una norma objetiva.

De acuerdo al canon 24 es necesario el elemento de la racionalidad en la costumbre¹⁶, es decir, el comportamiento de la comunidad debe ser conforme a la razón, conforme con la verdad y con los fines de la comunidad cristiana; en segundo lugar, es necesaria la repetición de actos de la comunidad. El canon 25 precisa que esta comunidad no es la que necesita tener poder legislativo sino la que debe ser capaz de ser sujeto pasivo de la ley¹⁷; en tercer lugar, ese ánimo de obligarse. La comunidad debe tener esa conciencia de querer introducir derecho y de querer auto obligarse, sin esa intencionalidad no podría hablarse de costumbre; y, por último, el canon 23 establece que se requiere la aprobación del legislador¹⁸.

El comportamiento racional de la comunidad con la intención de introducir un nuevo derecho está ya provisto de una innegable dimensión jurídica. No es la aprobación del legislador lo que constituye la costumbre, sino que le da fuerza de ley al comportamiento de la comunidad sin modificar su naturaleza.

¹⁴ Cf. K. Mörsdorf, «Die Autorität der rotalen Rechtsprechung», 432 en: S. Killermann, *Die Rota Romana, Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit*, (Frankfurt 2009) 216.

¹⁵ García Failde, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos*, 541, 542.

¹⁶ Cf. Canon 24.

¹⁷ Cf. Canon 25.

¹⁸ Cf. Canon 23.

La costumbre adquiere fuerza de ley por una confluencia de la voluntad de los fieles que se expresa a través de un determinado comportamiento y de la intervención autoritativa del legislador que se expresa a través de la aprobación¹⁹. Esta se puede dar de dos maneras: especial y general o legal. La aprobación especial es aquella por medio de la cual el legislador al tener conocimiento de esta repetición de actos de la comunidad les da su aprobación antes de que haya transcurrido el tiempo establecido por la ley o a través de la promulgación de una ley que tiene como contenido el uso que se está instaurando dentro de una comunidad determinada²⁰. Esta aprobación, a su vez, puede ser expresa (implícita o explícita) o tácita. La aprobación legal es la que resulta de la misma normativa y no de la intervención directa del legislador²¹.

En el caso de la jurisprudencia estas condiciones para que pudiese obtener fuerza de ley no se han dado y es poco probable que se den.

En primer lugar, no está claro cuál sería la comunidad que realiza la repetición de actos, que tiene la intención de obligarse y que es capaz de ser sujeto pasivo de la ley, la autoridad de la que emanan las sentencias que forman la jurisprudencia, es decir, la Rota Romana; o los sujetos a los que van dirigidas estas sentencias, que como es sabido son únicamente las partes en la causa.

Por otra parte, no consta que el legislador, en este caso el Romano Pontífice, haya hecho ningún tipo de aprobación de la jurisprudencia de la Rota Romana. La aprobación legal de la costumbre, de la cual habla el canon 26 por transcurso del tiempo, se refiere a la costumbre *contra legem* y *praeter legem*. La *ratio legis* de las sentencias que forman la jurisprudencia no pretende ir ni contra la ley ni más allá de la ley, sino llegar a la solución de la causa de un modo justo, según el espíritu de la ley y conforme con la verdadera intención del legislador al momento de promulgarla.

¹⁹ Cf. V. De Paolis – A. D’Auria, *Le Norme Generali Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, (Città del Vaticano 2008) 171.

²⁰ *Ibidem*, 171.

²¹ *Ibidem*, 172.

4. Benedicto XVI, *Ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae*, 26 de enero de 2008²²

Antes de comenzar a hablar sobre el contenido de esta alocución, considero importante hacer un par de reflexiones acerca del valor y la autoridad de las alocuciones papales.

En primer lugar, las alocuciones al Tribunal de la Rota Romana requieren un asentimiento del entendimiento y de la voluntad. Las alocuciones no provienen de un autor más sino del Romano Pontífice, lo que le da un valor intrínseco que no tienen otros autores²³. Por ello, obligan en cuanto es una enseñanza del Papa acerca de una norma concreta. Es precisamente en esta alocución en la que Benedicto XVI reflexiona sobre el valor de los discursos del Romano Pontífice al Tribunal de la Rota Romana. Afirma que son una guía para la actividad de todos los tribunales de la Iglesia, en cuanto que enseñan con autoridad lo que es esencial sobre la realidad del matrimonio²⁴.

En segundo lugar, el canon 17 da unos criterios primarios y secundarios de interpretación de la ley²⁵. Los criterios secundarios son aquellos que se aplican cuando, a pesar de haber aplicado el criterio principal, permanece la duda. Uno de ellos es averiguar el motivo por el cual el legislador ha emanado la ley y qué le llevó a escoger uno u otro término. En el caso de las alocuciones al Tribunal de la Rota Romana estas son una manifestación de la *mens legislatoris*. Es una de las formas en las que el Romano Pontífice aclara, como legislador universal, el contenido de las normas que de él emanan.

Ahora bien, con motivo del centenario de la reinstauración hecha por Pío X del Tribunal de la Rota Romana, el Papa Benedicto XVI se dirigió a los miembros de este Tribunal para hablar sobre el valor de la jurisprudencia rotal en la administración de justicia de la Iglesia.

El Papa expresó que el valor jurídico de las sentencias de la Rota supera el aspecto formal que se le atribuye como precedente judicial y por ello su relevancia no se limita al ámbito de las causas en que se emiten. Se trata de decisiones que, de alguna manera, afectan a toda la sociedad, pues estas sentencias van determinando lo que se puede esperar de los tribunales. Los sistemas judiciales buscan soluciones para que respetando la realidad con-

²² Benedicto XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 26 de enero de 2008: AAS 100 (2008) 84 – 88.

²³ Canon 752 CIC.

²⁴ Benedicto XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 26 enero de 2008: AAS 100 (2008) 87.

²⁵ Canon 17.

creta de los casos se apliquen los mismos principios y normas generales de justicia evitando la arbitrariedad de criterios subjetivos²⁶.

Continúa señalando que la jurisprudencia de la Rota Romana tiene, además de un valor intrínseco racional, un valor por el hecho de que se trata de una instancia superior en grado de apelación ante la Sede Apostólica y que este valor no viene concedido por la ley sino que pertenece a su propia naturaleza de ser un tribunal cuya función es administrar la justicia de tal suerte que se haga de acuerdo a criterios iguales para aquellas causas que esencialmente pueden llegar a ser iguales.

En materia matrimonial señala el Papa que la jurisprudencia debe entenderse en cuanto ejercicio de la *prudentia iuris* por medio de la cual es posible estudiar correctamente la realidad jurídica de lo que es el matrimonio en su dimensión humana y salvífica, devolviendo a las sentencias de la Rota Romana su verdadero valor²⁷.

Por esta razón, el Papa exhorta a los tribunales inferiores a ver la jurisprudencia rotal “como obra ejemplar de sabiduría jurídica, realizada con la autoridad del Tribunal establemente constituido por el Sucesor de Pedro para el bien de toda la Iglesia”²⁸. Y anima a la propia Rota a hacer un esfuerzo para alcanzar una unidad de criterios de justicia. La misma naturaleza universal de la Iglesia junto con las diversidades culturales que forman parte de ella pueden suponer, en sus propias palabras, un peligro de que se formen jurisprudencias locales que estén alejadas de la interpretación común de la norma y de la doctrina de la Iglesia acerca del matrimonio²⁹.

5. La jurisprudencia de la Rota Romana en conexión con los tribunales de grado inferior

La relación entre el Tribunal de la Rota Romana y los tribunales de las Iglesias particulares es una expresión de la relación entre la Iglesia universal y la Iglesia particular. La función de juzgar de las Iglesias locales está vinculada al *munus* del Obispo diocesano en su Iglesia particular, la cual no puede ser entendida sin la Iglesia universal y viceversa. Del mismo modo, el Tribunal de la Rota no puede prescindir estructuralmente del juicio de los tribunales loca-

²⁶ Benedicto XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 26 enero de 2008: AAS 100 (2008) 85.

²⁷ 86.

²⁸ 87.

²⁹ *Ibidem*, 87.

les. Su función es confirmar o revocar el juicio emitido por los jueces locales sobre la valoración de los principios jurídicos, las argumentaciones relativas a éstos y las valoraciones de los hechos y de las pruebas³⁰.

El canon 1443 establece que la Rota Romana es un tribunal constituido por el Romano Pontífice para recibir apelaciones³¹. La Rota Romana es absolutamente incompetente para juzgar las causas en primera instancia, salvo las excepciones contenidas en el canon 1405 §3 y las que el Romano Pontífice le hubiera encomendado en virtud del canon 1404 §2.

El art. 126 de la Constitución apostólica *Pastor Bonus* es donde se establece el auxilio a los tribunales locales a través de las decisiones rotales entre las dos funciones principales de la Rota Romana. Para Montini el término “decisiones” es más preciso que “sentencias”, porque la Rota Romana ayuda a los tribunales locales no sólo a través de sus sentencias sino también a través de los decretos confirmatorios y otras decisiones provenientes de cualquier instancia rotal³². Pero el contenido de esta disposición no especifica cuál debe ser la respuesta de los tribunales locales ante esta obligación de ayuda encomendada a la Rota.

A este respecto, el proemio de la Instrucción *Dignitas Connubii* afirma que para conseguir esa unidad fundamental de jurisprudencia, es necesario que todos los tribunales de grado inferior miren a los Tribunales Apostólicos, es decir, al Tribunal de la Rota Romana y al Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica³³. Asimismo, desde los primeros discursos al Tribunal de la Rota Romana, los Papas han ofrecido diversas orientaciones sobre la relación entre el ejercicio de la función jurisdiccional de la Rota Romana y la de los tribunales locales.

a) Alocuciones de los Papas en torno a la jurisprudencia de la Rota Romana

Algunas de las primeras alocuciones, desde Pio XII a Pablo VI, abordaron la relación que debe existir entre la jurisprudencia de la Rota Romana y los tribunales inferiores. En 1941 Pio XII expresaba la gran estimación con la que ya contaban las decisiones de la Rota dentro del resto de los

³⁰ G.P. Montini, «La Rota Romana e i Tribunali Locali»: *Studi giuridici* 87 (2010) 49.

³¹ Cf. Canon 1443.

³² Montini, *La Rota Romana* 54 nt. 43.

³³ Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, *Dignitas Connubii*, (25-I-2005) Proemio.

Tribunales eclesiásticos, y que al ser mayor la autoridad de la que goza, tanto más debe cumplir e interpretar fielmente la norma según la mente del Romano Pontífice³⁴.

Juan XXIII en la alocución de 1959 expresa que la importancia de la Rota, se debe a su historia y a la cantidad de trabajo realizado cada año, por las colecciones monumentales de sus decisiones que ofrecen una norma segura sapiencial y procedimental al resto de los Tribunales³⁵.

Por su parte, Pablo VI en su último discurso de 1978, exhorta a los miembros del Tribunal de la Rota por continuar siendo un ejemplo para los tribunales eclesiásticos. Recuerda que sus decisiones y la jurisprudencia que de ellas emana son un punto de referencia para estudiosos del derecho y sedes judiciales³⁶.

En 1981, Juan Pablo II enuncia tres funciones importantes que deben desempeñar los tribunales inferiores: Inmediata disponibilidad de los tribunales diocesanos y regionales a seguir las directivas de la Santa Sede, de la jurisprudencia rotal y la fiel aplicación de la norma, tanto sustancial como procesal, que contribuye a la necesaria atención de la familia. No deben recurrir a innovaciones supuestas o probables, ni a interpretación sin una confirmación objetiva de la norma canónica y sin el apoyo de jurisprudencia calificada. Juan Pablo II calificó este tipo de innovaciones como temerarias. Por último, exhorta a hacer un examen sereno, atento, meditado, completo y exhaustivo de las causas matrimoniales, de conformidad con la recta doctrina de la Iglesia, el derecho canónico y la sana jurisprudencia canónica que ha estado madurando sobre todo por contribución de la Rota Romana³⁷.

En 2008 se expresó Benedicto XVI manteniendo la misma línea argumentativa. En esta ocasión, apuntó que sería impropio ver una yuxtaposición entre la jurisprudencia rotal y las decisiones de los tribunales inferiores. Estos tienen la obligación de hacer que la administración de justicia sea inmediatamente accesible y de investigar y resolver las causas. En la práctica, esta función está a veces ligada a la cultura y a la mentalidad de los pueblos. Añadió que en todo caso, las sentencias deben estar siempre fundadas en los principios y normas comunes de justicia³⁸. Y finalmente, concluye con una cita de Juan Pablo II diciendo que, en virtud de la necesidad de la ju-

³⁴ Pío XII, *Discurso a la Rota Romana*, 3 octubre 1941: AAS 33 (1941) 422.

³⁵ Juan XXIII, *Discurso a la Rota Romana*, 19 octubre 1959: AAS 51 (1959) 823.

³⁶ Pablo VI, *Discurso a la Rota Romana*, 28 enero 1978: AAS 70 (1978) 186.

³⁷ Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 24 enero 1981: AAS 73 (1981) 232.

³⁸ Benedicto XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 26 enero 2008: AAS 100 (2008) 86.

jurisprudencia confiada al cuidado del Tribunal de la Rota Romana, los otros tribunales deben adaptarse a esta jurisprudencia rotal³⁹.

Finalmente, Benedicto XVI en 2012 expresó que la unidad hermenéutica del magisterio de la Iglesia contenido en las alocuciones a la Rota Romana y en la jurisprudencia rotal, así como las declaraciones emanadas de otros dicasterios de la Curia Romana, no descalifica las funciones de los tribunales locales, los cuales, al estar llamados a afrontar las situaciones reales complejas que se dan en cada contexto cultural, deben proceder con un sentido de verdadera reverencia por la verdad acerca de la ley. Deben ejercer ejemplarmente la comunión en la disciplina como un aspecto esencial de la unidad de la Iglesia⁴⁰.

b) Deber de los tribunales locales de adherirse a la jurisprudencia de la Rota Romana

Las alocuciones mencionadas anteriormente ponen de manifiesto que los tribunales eclesiásticos inferiores deben actuar de una manera determinada respecto de las funciones que el Tribunal de la Rota Romana está llamado a cumplir. Una omisión por parte de los tribunales locales de seguir las exhortaciones del Romano Pontífice, especialmente en materia matrimonial, produciría consecuencias perjudiciales para la doctrina de la Iglesia y en consecuencia para los fieles.

El autor Rodríguez Ocaña habló de un estudio realizado por la doctrina acerca del aumento del número de procesos de nulidad matrimonial y del incremento de las sentencias afirmativas. Algunos autores calificaron esta tendencia como un cambio de la presunción *pro vinculo* por la presunción *pro nullitate*. Este estudio citó entre los motivos que han dado lugar a este cambio la disminución del influjo de la jurisprudencia rotal en los tribunales inferiores, a pesar de las exhortaciones de los Romanos Pontífices⁴¹. El autor también citó a Grochowski quien habla de una renuencia hacia los Tribunales Apostólicos como si su intervención constituyera una ofensa para los tribunales inferiores⁴².

³⁹ 88.

⁴⁰ Benedicto XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 21 enero 2012: AAS 104 (2012)107.

⁴¹ Rodríguez Ocaña, *El tribunal de la Rota y la unidad de la jurisprudencia*, 430.

⁴² Z. Grochowski, «Processi di nullità matrimoniale nella realtà odierna», 19, 20 en: Rodríguez Ocaña, *El tribunal de la Rota*, nt. 41.

El alto valor que se ha dado a la autoridad extrínseca de la jurisprudencia de la Rota, por encima del valor intrínseco de las sentencias, es para algunos autores una manifestación de la baja estima hacia las aptitudes de los jueces de los tribunales locales. De ahí que surjan iniciativas para reafirmar sus capacidades jurisdiccionales por medio de la formación de su propia jurisprudencia. “A lo largo de Canadá y Estados Unidos hay ahora numerosos tribunales matrimoniales competentes, eficientes y juiciosos. Sus decisiones tienen exactamente la misma fuerza aplicativa e interpretativa que las decisiones de la Rota y con mayor frecuencia la misma fuerza supletiva, dado que generalmente el valor real de la jurisprudencia no es extrínseco (basado en la autoridad) sino intrínseco (basado en el mérito de los argumentos legales)”⁴³.

Los Papas han sido concluyentes al rechazar todo tipo de innovaciones hechas a través de la formación de jurisprudencias locales, calificándolas de imprudentes y temerarias. Especialmente si estas llegan a producir tendencias interpretativas que van contra las normas de derecho natural y contra la esencia del matrimonio. Sin embargo, es indudable que no pocos tribunales locales cuentan con jueces altamente calificados, y que sus sentencias pueden llegar a tener un gran valor por las aportaciones doctrinales de sus motivaciones. Además, como se mencionó en líneas anteriores, el juez es independiente a la hora de resolver las causas.

En palabras de Urbano Navarrete, el juez es jurídicamente libre para juzgar, según su interpretación del derecho y prescindiendo de las sentencias emanadas en precedencia por el mismo juez o por otros, aunque sean de grado superior de jurisdicción, incluida la Rota Romana⁴⁴. Sin embargo, esto no justifica el pluralismo jurisprudencial que algunos tribunales locales pretenden crear, sobre todo en materia matrimonial. Especialmente, en virtud de que tanto la norma como los criterios interpretativos deben ser comunes para toda la Iglesia.

Por otra parte, aunque la libertad del juez prevalece sobre la obligatoriedad de adherirse a la jurisprudencia de la Rota Romana, no deja de ser cierto que una de las partes que componen las sentencias es la exposición de los motivos por los cuales el juez decidió de una o de otra manera. Esta argumentación debe estar formada por diversos criterios incluyendo la valoración de la jurisprudencia rotal. Si el juez desconoce esta jurisprudencia o,

⁴³ L. G. Wrenn, «Notes on Canonical Jurisprudence»: *The Jurist* 29 (1969) 68.

⁴⁴ U. Navarrete, «Independencia de los jueces eclesiásticos en la interpretación y aplicación del derecho: formación de jurisprudencias matrimoniales locales», en ID., *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II* (Madrid 2007) 1085-1124.

aun conociéndola, decide arbitrariamente no aplicarla, estaría en contradicción con las funciones que el Código le atribuye.

6. Funciones de la jurisprudencia de la Rota Romana

En esta sección, partiendo de las afirmaciones de las páginas anteriores, se concretan las funciones que ejerce la jurisprudencia de la Rota Romana.

a) Función interpretativa

La primera de las funciones que menciona el Código es aquella de interpretar auténticamente la ley por medio de las sentencias que forman la jurisprudencia.

Esta interpretación es vinculante exclusivamente para las partes involucradas en la causa. En no pocas ocasiones, como se mencionó anteriormente, los Papas han reconocido la función que ejerce la jurisprudencia de la Rota como guía y orientación en la interpretación de la ley, con lo cual la Rota ha adquirido una creciente autoridad, por cuanto se refiere a la evolución de la norma.

La ley canónica emana de la autoridad con potestad legislativa en la Iglesia y sirve para establecer lo que es justo y orientar la conducta de los fieles en relación con los demás y con la Iglesia de manera vinculante.

Una de las características de la ley canónica es la generalidad. A diferencia de los actos jurídicos singulares, como las sentencias o los decretos singulares, la ley no se limita a un caso determinado. Está dirigida a la comunidad en general y se refiere a una situación hipotética. La labor del juez eclesiástico consiste en encontrar un equilibrio entre esta generalidad, y las exigencias de justicia al momento de aplicar la ley al caso concreto.

Para lograr este equilibrio, el juez debe hacer una correcta interpretación de la ley. De este modo, podrá descubrir el sentido y el espíritu de la ley, la *mens legislatoris* y el mensaje para la comunidad a la que se dirige acerca de la realidad que protege.

Se dice que la interpretación debe hacerse de acuerdo al espíritu de la ley, porque la intención del legislador determina la obligación y la esencia de la ley. La interpretación habrá de hacerse conforme a la razón evitando convertir la ley en injusta o inaplicable. De ahí podemos deducir que la interpretación de la ley no es una tarea que se limita a los casos en los que la ley es oscura o dudosa. No se trata únicamente de esclarecer el significado de las palabras utilizadas por el legislador.

En palabras de Javier Otaduy “es una fantasía pensar que los *dubia legis* sean dudas provocadas por la construcción del mensaje normativo”⁴⁵. La interpretación es, en cambio, una labor necesaria y permanente, no ocasional, en virtud de estar directamente unida a la aplicación de la ley.

El canon 16 §3 habla de la interpretación administrativa que emana de un acto administrativo, como un rescripto, y de la interpretación judicial que se hace por vía de sentencia judicial. En este caso, la interpretación no tiene efectos generales sino particulares, por lo que afecta sólo a las personas a las que estos actos se dirigen.

Se les llama también interpretación auténtica particular *per modum sententiae iudicialis aut actus administrativi*. A diferencia de la interpretación auténtica legislativa, no tiene efectos de ley.

Aunque sigue siendo una cuestión discutida en doctrina, según Javier Otaduy en su comentario exegético al canon 16, del Código se deduce que sólo la interpretación con carácter general y obligatorio es interpretación auténtica y que la interpretación por medio de sentencia o de acto administrativo, si bien emana de la autoridad, no debe considerarse auténtica en sentido estricto⁴⁶.

Benedicto XVI Ad Rotae Romanae Tribunal, occasione inaugurationis Anni Iudicialis, 21 de enero 2012.

En este discurso el Papa se dirige a la Rota Romana para abordar el tema de la interpretación de la ley canónica en orden a su aplicación de acuerdo a los cánones 16 §3 CIC y 1498 §3 CCEO. Señala que en el caso del derecho canónico, la ley canónica no puede encerrarse en un sistema normativo meramente humano, sino que debe estar unida a un orden justo de la Iglesia⁴⁷ y para interpretar correctamente la ley se tiene que entender correctamente la realidad que reglamenta y que contiene elementos de derecho natural y de derecho divino.

La interpretación se hace en orden a su aplicación. En palabras del Romano Pontífice “la sintonía con el verdadero sentido de la ley de la Iglesia se convierte en una cuestión de amplia y profunda incidencia práctica en la

⁴⁵ J. Otaduy, «Positivismos Ingenuos. A propósito del discurso de Benedicto XVI sobre interpretación de la ley canónica (21.I. 2012)»: *Ius Canonicum* 54 (2014) 33.

⁴⁶ J. Otaduy, *Comentario al canon 16*, 353

⁴⁷ Benedicto XVI, *Discurso al Reichstag*, 22 septiembre 2011: AAS 103 (2011) 663 – 669.

vida de las personas y de las comunidades”⁴⁸. Por último, señala que deben aplicarse todos los medios jurídicamente vinculantes para asegurar la unidad en la interpretación y en la aplicación de las leyes, es decir, el magisterio de la Iglesia, especialmente el contenido en los discursos a la Rota Romana, la jurisprudencia rotal y las normas emanadas de otros dicasterios de la Curia Romana.

b) Suplencia en caso de *lacuna legis*

La segunda función es la suplencia de la ley. El vacío en la legislación que dificulta al juez eclesiástico el cumplimiento de su función, por no disponer de normas específicas para su aplicación y resolución de la causa, es lo que se conoce como *lacuna legis*. Habrá laguna en la legislación sólo donde el derecho positivo no pueda directa ni indirectamente asegurar una solución justa a las omisiones inevitables del legislador⁴⁹.

En el Código de Derecho Canónico latino el legislador lo explica en el canon 19, mientras que en el Código de Cánones para las Iglesias Orientales lo hace en el canon 1501. El contenido de estos cánones es, de cierta forma, una aceptación implícita de que en el ordenamiento canónico pueden encontrarse lagunas de ley que deberán suplirse conforme a los criterios ofrecidos y los límites establecidos.

Son estos recursos los que dan plenitud al ordenamiento canónico, pues se considera pleno aquel ordenamiento que, aun conteniendo lagunas legislativas, proporciona soluciones para colmar los vacíos legislativos que en éste se encuentran.

Como señala J. J. García Failde, las lagunas jurídicas son un fenómeno no sólo inevitable sino también necesario. Por una parte, es imposible prever todas las vicisitudes de la realidad social que se encuentra en constante proceso evolutivo y, por otra parte, la pretensión de regularlo todo mediante normas concretas, a veces, no harían más que poner trabas odiosas y debilitar la función de gobierno⁵⁰.

Por cuanto respecta a la función del juez eclesiástico, ésta no cesa por encontrarse en el supuesto en que falte una norma jurídica para resolver el caso concreto. Según el canon 1457 §1, los jueces no pueden rehusarse a administrar justicia cuando son cierta y evidentemente competentes. La

⁴⁸ Benedicto XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 21 enero 2012: AAS 104 (2012) 107.

⁴⁹ Pompedda, *La giurisprudenza come fonte di diritto*, 51.

⁵⁰ García Failde, *El juez, intérprete y creador de leyes*, 848.

laguna de ley no puede ser considerada como un motivo de incompetencia o de inhibición⁵¹.

En otras palabras, la labor del juez en este caso va más allá de la interpretación de la norma, su tarea se basa en identificar no sólo la ley que no existe y que debería existir, y crear por sí mismo la norma que ha de aplicar desempeñando así una función similar a la del legislador, según los criterios establecidos por el propio ordenamiento, evitando cualquier exceso por parte del mismo juez⁵².

Jurisprudencia y praxis de la Curia Romana

Es el modo en que los dicasterios actúan en el ámbito de su competencia, que puede servir como derecho supletorio en el caso en que no haya una norma aplicable a un caso concreto. En el caso de la Rota Romana será por vía judicial mientras que la praxis de la Curia Romana se refiere a la vía administrativa.

Como mencioné antes, sólo es aplicable esta función a la jurisprudencia de la Rota Romana y, en todo caso, la praxis de la Curia Romana y no de los tribunales inferiores. Aunque las curias diocesanas pueden generar su propia jurisprudencia y praxis siempre que no sea contraria a la de la Curia Romana, puesto que se puede aplicar por analogía con lo dispuesto por el canon 19 a la jurisprudencia y praxis diocesana para la suplencia de la ley particular que falte⁵³.

La función de la jurisprudencia para suplir las lagunas de ley ha sido confirmada por el Romano Pontífice en un par de alocuciones al Tribunal de la Rota Romana. En 1984 Juan Pablo II menciona que, aunque la jurisprudencia no alcanza la firmeza de la figura *auctoritas rerum perpetuo similiter iudicatarum*, sigue desempeñando una labor notable al colmar las eventuales lagunas de ley⁵⁴.

Cabe destacar que aunque en materia matrimonial prevalecen las aportaciones de la Rota Romana, a la Curia Romana también pertenece el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica y, en el caso del fuero interno, la Penitenciaria Apostólica.

⁵¹ J. Otaduy, *Comentario al canon 19*, 383.

⁵² M. F. Pompedda, *La giurisprudenza come fonte di diritto* 51

⁵³ J. Otaduy, *Comentario al canon 19*, 397.

⁵⁴ Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 26 enero 1984: AAS 76 (1984) 646.

La competencia de la Signatura Apostólica incluye la materia administrativa. Esto significa que la actividad de la Signatura Apostólica puede servir de orientación y guía para las autoridades eclesiásticas de los tribunales locales, en los casos en que en la praxis de la función administrativa y judicial las autoridades inferiores se hallen en el supuesto de una laguna legislativa⁵⁵.

c) Salvaguarda y promoción de la unidad de la jurisprudencia

El art. 126 de la Constitución apostólica *Pastor Bonus*, regula la función de salvaguardar y promover la unidad de la jurisprudencia. Rodríguez Ocaña señala que, en el caso de la redacción del art. 126 de *Pastor Bonus*, el término jurisprudencia no debe entenderse como el modo usual de proceder de los tribunales, sino como la manera de resolver los procesos, la interpretación que los tribunales realizan de la ley al momento de aplicarla al caso que deben resolver⁵⁶.

Por otra parte, el proemio de la instrucción *Dignitas Connubii* exhorta a los tribunales de grado inferior a que miren a los Tribunales Apostólicos, especialmente en materia matrimonial al Tribunal de la Rota Romana, para conseguir la unidad fundamental en la Iglesia⁵⁷.

La unidad de la jurisprudencia se hace necesaria por la pluralidad de pronunciamientos judiciales en un tribunal y, al mismo tiempo, por la pluralidad de tribunales que juzgan las causas y que constituyen una masa de interpretaciones singulares sobre un dato normativo que requiere necesariamente un criterio ordenador⁵⁸.

No pocos autores objetaron el término diciendo que esta función llevaría inexorablemente a la aniquilación de un pluralismo legítimo de la jurisprudencia; debido a una uniformidad impuesta por los tribunales de grado superior, en detrimento a la libertad e independencia de cada tribunal en sus decisiones⁵⁹.

⁵⁵ Pompèdda, «Introduzione agli articoli 121 – 125 della Costituzione Apostolica Pastor Bonus», en: P. V. Pinto, *Commento alla pastor Bonus e alle norme susidiarie della Curia Romana* (Città del Vaticano 2008) 173.

⁵⁶ Rodríguez Ocaña, *El tribunal de la Rota y la unidad de la jurisprudencia*, 437.

⁵⁷ Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, *Dignitas Connubii*, Proemio.

⁵⁸ G. P. Montini, *L'unità della giurisprudenza* en: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, *Quaderni della Mendola* (1998) 222.

⁵⁹ C. Begus, *L'armonia della giurisprudenza*, (Roma 2003) 10; M. J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, (Roma 2006) 146.

La unidad de la que se habla no es sinónimo de uniformidad que extinga o apague el legítimo pluralismo, sino que es unidad en cuanto a las cosas esenciales para las cuales sólo puede haber unidad en la Iglesia⁶⁰.

Para autores como J. Otaduy hablar de unidad de la jurisprudencia es redundante puesto que la jurisprudencia en sentido técnico no puede ser más que uniforme. Por lo tanto, la intención del art. 126 es probar su existencia desde la ley, promover su empleo y atribuir esta función a un órgano jurisdiccional determinado⁶¹.

Benedicto XVI expresó que, por la universidad y la diversidad de culturas jurídicas en la Iglesia, existe el peligro de que se formen jurisprudencias locales, por lo tanto, se insta a los jueces a buscar los medios oportunos para que la jurisprudencia rotal sea cada vez más manifiestamente unitaria, y que sea efectivamente accesible a los agentes de justicia para que se encuentre una aplicación uniforme en todos los tribunales de la Iglesia⁶².

Con estas declaraciones se puede observar que la unidad de la jurisprudencia es una función que efectivamente está encomendada a la Rota Romana, pero a la cual no sólo están llamados los tribunales inferiores, sino también la propia Rota. Los criterios de los tribunales supremos servirán de orientación y promoverán la unidad de la jurisprudencia de los tribunales locales en tanto exista también entre ellos una relativa unidad de criterios interpretativos para los casos similares.

La Rota Romana no tiene un órgano especializado en llevar a cabo la tarea de la unidad de la jurisprudencia y la *Pastor Bonus* no especifica el procedimiento con el cual se cumple con esta función. Uno de los medios que benefician a la unidad de la jurisprudencia es que esta unidad se dé en el propio Tribunal de la Rota. Montini manifiesta que una jurisprudencia disforme o en conflicto en el interior de un tribunal supremo obstaculizaría estructuralmente su función institucional de función de la unidad de la jurisprudencia, ya que los tribunales inferiores podrían legítimamente adherirse a una u otra línea jurisprudencial concurrentes en el mismo tribunal supremo⁶³.

⁶⁰ De Paolis, *La giurisprudenza del tribunale della Rota Romana*, 304.

⁶¹ J. Otaduy, *Comentario al canon 19*, 397.

⁶² Benedicto XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 26 enero 2008: AAS100 (2008) 88.

⁶³ G.P. Montini, «L'unità della giurisprudenza: Segnatura Apostolica e Rota Romana», en: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*, XXIV Incontro di Studio (Milano 1998) 228.

Uno de los instrumentos de los cuales podría servirse la Rota Romana para unificar la jurisprudencia, es hacer accesible su propia jurisprudencia. Actualmente su acceso presenta diversas dificultades.

En primer lugar el uso de la lengua latina, idioma en el que son redactadas y publicadas en la colección *Sacrae Romanae Rotae Decisiones* (SRRD) o en revistas especializadas las sentencias rotales y que representa una dificultad para algunos miembros de los tribunales eclesiásticos.

En segundo lugar, no se publican la totalidad de las sentencias y tampoco se publican en un periodo corto después de su elaboración. Cuando el tiempo es considerablemente amplio, la doctrina utilizada para la elaboración de las sentencias pudo haber evolucionado significativamente, llevando a los jueces de los tribunales locales a apartarse de ella.

En algunas revistas especializadas se publican sólo algunas que son consideradas las más relevantes y es probable que se tenga un acceso más fácil a la publicación de las sentencias del tribunal del lugar que las de la Rota Romana.

Considero que actualmente pueden ser aprovechados los diversos avances tecnológicos que facilitan la distribución masiva de información, lo cual facilitaría el acceso a la jurisprudencia de la Rota Romana en cada uno de los tribunales del mundo.

Conclusión

La jurisprudencia se forma por el conjunto de decisiones uniformes emitidas por los tribunales en su función jurisdiccional. A pesar de que la jurisprudencia no es obligatoria para el juez al momento de resolver un caso concreto, su autoridad sigue siendo innegable y el juez eclesiástico no puede apartarse de ella sin argumentos suficientes que lo justifiquen. En el caso de la Rota Romana, su jurisprudencia tiene una autoridad tanto extrínseca como intrínseca.

Esto no quiere decir que la jurisprudencia de los tribunales diocesanos carezca de valor y que, por consiguiente, no se le deba estima. Algunos tribunales han tenido entre sus jueces a grandes personajes cuyas aportaciones al derecho canónico han trascendido más allá de los confines de los tribunales locales en el que desempeñaron sus funciones.

Tal es el caso de Mons. Juan José García Failde, Decano Emérito del Tribunal de la Rota Española, quien con sus conocimientos no sólo de derecho canónico sino de medicina y psiquiatría, ha hecho enormes contribucio-

nes, en especial pero no limitado, a la materia matrimonial, que han influido no sólo a nivel local sino al Tribunal de la Rota Romana.

Los jueces de los tribunales inferiores y de la misma Rota no están obligados a aplicar automáticamente, a cada caso que tienen que resolver, esa jurisprudencia. La función de la jurisprudencia es orientativa. Los jueces deben seguirla mientras no se trate de una situación en la que se tengan argumentos en contrario para disentir y apartarse de una determinada línea jurisprudencial.

De acuerdo a las disposiciones del actual Código de Derecho Canónico, la jurisprudencia de la Rota Romana sirve como intérprete de la ley y como supletoria de las normas que falten; interpretación y suplencia que son obligatorias solamente para las partes para las que fue dada la sentencia en el caso concreto. Se le atribuye además la obligación de velar por la unidad de la jurisprudencia en la Iglesia. Siempre con respeto a un sano pluralismo, que impida que la unidad se convierta en una uniformidad contraria a la naturaleza misma de la Iglesia.

Referencias bibliográficas

Romanos Pontífices.

BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana* (26-1-2008): AAS 100 (2008) 84-88.

BENEDICTO XVI, *Discurso al Reichstag*, (22-IX-2011): AAS 103 (2011) 663-669.

BENEDICTO XVI, *Discurso a la Rota Romana* (29-I-2012): AAS 104 (2012) 103-107.

JUAN XXIII, *Discurso a la Rota Romana*, (19-X-1959): AAS 51 (1959) 822-825.

JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana* (24-I-1981): AAS 73 (1981) 228-234.

JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana* (26-I-1984): AAS 76 (1984) 643-649.

JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana* (23-I-1992): AAS 85 (1993) 140-143.

PABLO VI, *Discurso a la Rota Romana* (28-I-1978): AAS 70 (1978) 181-186.

Pío XII, *Discurso a la Rota Romana* (3-X-1941): AAS 33 (1941) 421-426.
Curia Romana.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Dignitas Connubii*, (25-V-2005).

Fuentes jurídicas canónicas

Codex Iuris Canonici (25-I-1983): AAS 75/II (1983) 1-317.

Codex Canonicum Ecclesiarum Orientalium (18-X-1990): AAS 82 (1990) 1045-1364.

Autores

ARROBA CONDE, M. J., *Diritto processuale canonico* (ROMA 2006).

BEGUS, C., *L'armonia della giurisprudenza* (ROMA 2003).

DANIEL, W. L., "The notion of Canonical Jurisprudence and its Application to the Tribunal of the Roman Rota and Causes of Nullity of Marriage", en: K. Martens (ed.) *Justice and Mercy have met, Pope Francis and the reform of the marriage nullity process* (WASHINGTON 2017) 271-304.

DE PAOLIS, V., "La giurisprudenza del tribunale della Rota Romana e i tribunali locali", *Periodica* 98 No. 2 (2009) 275-319.

DE PAOLIS, V., D'AURIA A., *Le Norme Generali Commento al Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press (Città del Vaticano 2008).

GARCÍA FAILDE, J. J., *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad matrimonial* (Salamanca 2003).

GARCÍA FAILDE, J. J., "El juez, intérprete y creador de leyes": *Revista Jurídica de Catalunya*, Vol. 94, 3 (1995) 843-858.

KILLERMANN S., *Die Rota Romana, Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit* (FRANKFURT 2009).

MONTINI, G. P., "La Rota Romana e i Tribunali Locali", *Studi giuridici* 87 (2010) 41-61.

NAVARRETE, U., "Independencia de los jueces eclesiásticos en la interpretación y aplicación del derecho: formación de jurisprudencias matrimoniales locales", en Id., *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II* (Madrid 2007) 1085-1124.

OTADUY, J., "Comentario al canon 16", en *ComEx*, I, 351-358.

OTADUY, J., "Comentario al canon 19", en *ComEx*, I, 380-398.

OTADUY, J., "Positivismos ingenuos. A propósito del discurso de Benedicto XVI sobre interpretación auténtica de la ley canónica" (21-I-2012): *Ius Canonicum* 54 (2014) 23-44.

POMPEDDA, M. F., "La giurisprudenza come fonte di diritto nell'ordinamento canonico matrimoniale" *Quaderni dello Studio Rotale* (1987) 47-68.

RODRÍGUEZ OCAÑA, R. "El tribunal de la Rota y la unidad de la jurisprudencia": *Ius Canonicum* XXX 60 (1990) 423-448.

STANKIEWICZ, A., "L'unità della giurisprudenza e il ruolo della Rota Romana", *Ius Ecclesiae* XXII (2010) 591-610.

VARALTA, Z. "De iurisprudentiae conceptu": *Periodica* 62 (1973) 39-57.

WRENN, L.G., "Notes on Canonical Jurisprudence" *The Jurist* 29 (1969) 65-78.

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE LO SAGRADO Y LA DIMENSIÓN POÉTICO-ANTROPOLÓGICA DEL HABLA

ON THE SACRED AND THE POETIC-ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF SPEECH

JON MENTXAKATORRE ODRIOZOLA

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Mondragon Unibertsitatea
jmentxakatorre@mondragon.edu
Orcid: 0000-0002-7101-0084

Recibido 9 de mayo de 2022 / Aprobado 30 de septiembre de 2022

Resumen: El presente texto estudia la línea de diálogo entre Platón, Aristóteles, Humboldt y Heidegger acerca del fundamento del habla y su dimensión antropológica, a partir de obras selectas sobre filosofía del lenguaje. Se muestra la tradición interna de lectura de sus textos y las conclusiones del desarrollo del pensamiento filosófico a través de ellos. Se dejan abiertas nuevas vías de estudio desde la hondura que el ser humano y la palabra muestran sobre la belleza y lo sagrado.

Palabras clave: Antropología lingüística; Habla; Poesía; Sagrado; Visión del mundo.

Abstract: The following text analyses de dialogue among Plato, Aristotle, Humboldt and Heidegger on the same the basis of speech and its anthropological dimension, based on selected works on philosophy of language. The paper shows the inner tradition of reading of their texts and the conclusions of the development of the philosophical thinking through them. The text opens new paths of research through the depth that the human being and the word show on the beauty and the sacred.

Keywords: Linguistic Anthropology; Poetry; Sacred; Speech; Worldview.

1. Introducción

A lo largo de la historia de la filosofía occidental, la reflexión sobre el lenguaje se ha visto nutrida por importantes aportaciones que han forjado una tradición de diálogo sobre la base del ser humano constituido como hablante natural. En especial, destacan las obras de Platón, Aristóteles, Humboldt y Heidegger, por su genuina contribución y diálogo interno, que deriva en la hondura del ser humano y su contacto con lo bello y lo sagrado.

Más allá de los trabajos que han expuesto los puntos más decisivos de las obras de dichos autores sobre el lenguaje (Barney 2001, Cesare 1999, Froment-Meurice 1998, Salus 1969, Wrathall 2011) y la relación entre ellas (Araos 1990, Gadamer 1998a, 1998b, 1999, Lledó 2008, Segura 2015), el objetivo de este texto es trazar una línea clara de su interrelación, que comienza con una antropología que se distancia de lo divino y parte de la sólida relación sujeto-objeto, pero que desemboca en un contexto que sitúa al ser humano en relación de síntesis con el ser y cercanía para con la trascendencia de lo pulcro y lo sacro.

Para ello, en primer lugar, se estudiarán las contribuciones de los áticos, y en segundo lugar la de los germanos, en relación mutua. La revisión de la antigua cuestión de la autenticidad natural o arbitrariedad del lenguaje conducirá a la síntesis entre sujeto-objeto o significante-significado, que mostrará al ser humano en tanto que hablante que hace eco de la palabra de lo trascendente. Por lo tanto, al pretender abarcar, o enmarcarse en, tan grande espacio de autores y obras, el objetivo de este texto es enfocar y poner de manifiesto el valor de dos premisas inherentes al pensamiento clásico que son principios rectores en el moderno, y cuyo desarrollo exige proponer nuevas perspectivas teo-antropológicas para repensar la naturaleza de la criatura humana.

2. Entre *physei* y *thesei*

a) Platón

Crátilo es el diálogo platónico que trata de dilucidar la cuestión de la capacidad y adecuación de los nombres para mostrar cómo son las cosas; es decir, cómo y por qué puede el lenguaje mostrar o significar correctamente las cosas. Dejando de lado todo origen divino o sagrado del lenguaje, tanto

la invocación homérica a las Musas como el primigenio canto de las aves¹, la obra discute la cuestión de si el ser humano da nombre acorde a la realidad o de forma arbitraria; modos defendidos por Crátilo y por Hermógenes, respectivamente. De modo que Platón plantea la cuestión: ¿Existe o no relación natural entre la palabra y lo nombrado?

Crátilo dispone que, por naturaleza misma (383a, *φύσει*), existe rectitud en la denominación de las cosas, para todo el mundo, y que no es capricho de la respuesta sonora del acuerdo entre gentes. Así, el nombre enfoca la cosa de modo concreto, llamándola a presencia; hace verla de manera determinada, tal como es por naturaleza. Al contrario, Hermógenes presenta el lenguaje como institución de la convención o el acuerdo. Nombre y verbo, por lo tanto, son arbitrarios, fruto de la razón que legisla a un grupo de personas que forman comunidad. En consecuencia, el referente puede ser modificado, alterado, sin hacerlo mejor o peor que su precedente, porque no se lo concibe proveniente de la naturaleza de aquello que designa. Y, además, ante ello, Sócrates no concibe que pueda haber certeza en la polisemia del mundo o el multilingüismo, sino que ha de haber univocidad entre palabra y ser. Incluso cuando señala que distintas palabras en un mismo idioma refieren lo mismo, para él las palabras, aunque de distinto modo, dicen exactamente lo mismo (393b); porque es el ser humano el que da nombre, y no lo divino o el ser a sí mismo (*vid.* Barney 2001, 107-137).

Por todo ello, tras descartar tanto la posibilidad de una correlación natural entre palabra y objeto, y la posibilidad de que los nombres dependan de aquellos con poder de persuasión o para ejercer la violencia —a la medida del ser humano, según Protágoras—, para Platón, la verdad o falsedad de la palabra deberá buscarse dentro de los límites del lenguaje como sistema, en la coherencia del discurso. No obstante, dicho planteamiento también le supone un problema, porque el retórico o el poeta puede ser buen constructor de lo que presenta —tal como reconocía de Gorgias—, y así hacer que todo nombre sea aparentemente verdad, aunque no llegue a hacer que esta dependa de aquello que se mantiene: el ser, originalmente fuera e independiente del lenguaje.

Así pues, Platón recurre a la praxis del nombrar, que busca enfocar y discriminar las cosas entre ellas. El denominar así lo indica, en el sentido de *ονομάζειν*: presentar la cosa trayéndola de entre las demás. Con ello, la

¹ Mejía (2001, 8) aclara que, además del origen divino del lenguaje, su disposición para significar «en el sentido del verbo griego *semainein*: dejar que la cosa enfocada por el lenguaje se nos haga manifiesta», está ya muerta en *Crátilo*.

razón podrá descubrirla en lo que efectivamente es, en su verdad, entre el resto; solo así se puede decirse *madera* y estarse seguro de no confundirla con piedra. Sin embargo, es importante notar que el nombre, desde el ser humano lejos de lo divino, no nombra al ser en lo que es en sí, en su apertura y donación, sino en contraposición a lo demás; es decir, tomando como referente de sentido una totalidad de particularidades que no es. Platón logra así defender que la institución de nombres no es arbitraria —sino que deriva de la pericia del sabio, que no es poeta (*vid.* Lledó 1961, 43-45)—, y que la verdad depende de la coherencia del discurso (*vid.* Lledó 2008, 31-34).

b) Aristóteles

Tras Platón, Aristóteles también revisa con detalle la cuestión de si los nombres significan por naturaleza o por convención en *Sobre la interpretación*, obra en la que *Crátilo* está muy presente. Para el pensador, la significación por naturaleza ha de descartarse desde el principio —pues tal como se ha referido junto a Sócrates, hay variedad de hablas, incluso dialectales—, de modo que pone el foco directamente en la diferencia en la expresión, en la convención del nombre. Y lo hace en tanto que símbolo (16a27-28)². Pues la convención no significa *arbitrariedad* en su peor sentido para Aristóteles, sino plenitud del encuentro con aquello que se muestra (*cf.* *Metafísica* IV.2, 1003a 30-35), y plenitud al compartir tal experiencia en grupo, que hace comunidad en un mismo mundo de sentido. Por eso, *convención* significa propiamente *convivencia*, de la que surge el acuerdo en tanto que asentamiento desde el entendimiento mutuo. En la convivencia se concuerda en la palabra, connaturales una y otra a todo ser humano (*Política* I.2, 1253a 9-10).

Para Aristóteles, el ser humano está por naturaleza llamado a, inclinado a, hacer de su vida, hábito y costumbre en el habla. Habla que se actualiza en la palabra dada a significar, llamar, nombrar. Habla como apertura previa al mundo que se desarrolla mediante el hábito semántico o capacidad simbólica particular de la lengua en cuestión.

De modo que la relación natural entre palabra y cosa apartada por Platón es llevada por Aristóteles a la propia naturaleza del ser humano, a su disposición al habla como carácter constitutivo del ser humano. Y es parte de tal naturaleza convivir, concordar, con el resto de seres, el significado que habrá de llevarse al habla. La palabra, por lo tanto, aunque distinta dependiendo de

² Tal como Gadamer advertía (1998a, 133-138), *συνθήκη* suele traducirse por *convención*, pero mejor sería decir *simbolismo*; *cf.* Araos (1990, 136).

la comunidad, no es arbitraria, porque es convención basada en una disposición natural a llenar el habla. Así pues, tal como dice Araos, para Aristóteles, «la naturaleza queda inscrita dentro de la convención» (2001, 140), la cual es, en esencia, simbolismo.

En consecuencia, el hecho de que el significado de la palabra provenga de la naturaleza del ser no queda totalmente descartado, porque el reconocimiento a dos partes del *σύμβολον* indica, necesariamente, que el ser humano recoge y acepta de la naturaleza al igual que esta recoge y acepta de él. Y algo más queda abierto: la capacidad simbólica del habla alude al hecho de que el ser humano tiene un lugar, como artista, en el entramado de sentido de los seres y la creación. Porque en Aristóteles, *λόγος* es, antes que pensamiento, lenguaje —a diferencia de para Platón—. Queda abierta, por lo tanto, una posibilidad para llegar a lo bello o lo divino, que apela al acuerdo compartido de la palabra.

3. Entre escucha y poesía

a) Humboldt

La línea filosófica de Platón y Aristóteles concluye en que el ser humano es ser que llena el habla de palabra, y que esta se basa en el simbolismo o acuerdo entre el apelante y el apelado. Sin embargo, dicha relación, no deja de basarse en un pensamiento dualista sujeto-objeto; dualismo o dicotomía que Humboldt quiere superar. Para el proyecto antropológico del prusiano, es necesario buscar el modo de deshacer la separación entre sensibilidad e intelecto provocada por el racionalismo ilustrado. Y para ello, Humboldt recurrirá en su *Einleitung* a la imagen que se da en el lenguaje, como nexo de unión entre todo ser o criatura y el ser humano, como creación de lugar o contexto semántico donde lo nombrado adquiere pleno significado.

Teniendo muy presente a Kant, Humboldt no considera al sujeto agente pasivo que refleja el orden de los seres que conoce, sino que participa en la elaboración del objeto epistemológico mediante el lenguaje, donde considera que realmente ocurre la configuración de datos sensibles formados *a priori*. El lenguaje es para Humboldt lugar, vehículo o dimensión del desarrollo espiritual del ser humano, habilidad que no es obra, sino obrar (1990, 27-28); que no es concepto, sino participación³. Ello quiere decir que, en

³ Vid. pp. 55; 73; 77; 83. Cfr. Gadamer (1998b, 146-148).

vez de concebir al ser humano separado del mundo y señalando a los seres, el lenguaje lo hace cercano y participativo. Todo lo nombrado queda en relación, y adquiere coherencia grupal, en la belleza del lenguaje, cuando el aliento se vuelca sobre lo experimentado y lo recoge en sonido que el expirante mismo recibe.

Cuando la impresión subjetiva se vuelve representación objetiva en el lenguaje, sujeto y objeto se hacen uno en la síntesis de la palabra. De modo que tal participación en y de la realidad supone la superación del correlato sujeto-objeto, férreo en el pensamiento cartesiano-kantiano, por la simultaneidad de lo externo-interno (1990, 76-77; 82-85; *vid.* Cesare 1999, 30-40). Para Humboldt, por lo tanto, el lenguaje es el lugar de encuentro del ser humano con la realidad, que hace de esta mundo habitable. El sonido significativo es soporte y garante de coherencia y conocimiento de la sobreabundancia de la realidad dada, así como de la convivencia en ella (*cf.* Lledó 2008, 44-48).

En consecuencia, la diversidad de lenguas es muestra de la particularidad e irreductibilidad de la intimidad (compartida) del ser humano con la realidad. Cada lengua lleva consigo las coordenadas de una visión de mundo (*Weltansicht*), que alumbrada de modo particular la belleza de la realidad, y que responde al presente y a la tradición de la que es parte de modo dinámico y abierto —y no cerrado o definido como pueden ser la concepción del mundo (*Weltanschauung*) o la imagen del mundo (*Weltbild*)—. El mundo, por lo tanto, no es relativo, sino que resulta ser configuración imaginativa por la que penetrar en el polisémico significado de la realidad. De modo que el lenguaje posibilita orientar e investigar la sobreabundancia que no se agota en la visión de mundo, y que puede enriquecerse mediante el contacto de otras configuraciones significativas (1990, 32-35; 228; *vid.* Cesare 1999, 47-52).

El lenguaje, en consecuencia, no será nunca producto (*ergon*), que puede o debe mirarse como objeto externo, sino que siempre es proceso (*energeia*), actividad, en el que el hablante forma parte del mundo que habla y oye al hablar. Para Humboldt, por lo tanto, el lenguaje es el lugar de pertenencia a la humanidad, porque actualiza de manera única y creativa lo universal, el habla (1990, 65; 1991, 33-59). Consecuentemente, el esquema sujeto-objeto ático-ilustrado se vuelve acontecimiento-escucha que envuelve al ser humano y al mundo en la palabra dada, lo cual indica que el ser humano no es un ser social que organiza la naturaleza mediante reflexión conceptual, sino que es parte de la naturaleza descubriendo la trascendencia de la realidad mediante la palabra creativa.

b) Heidegger

En *De camino al habla*, a la vez que entrelaza su texto con *Sobre la interpretación* de Aristóteles (1990, 183), Heidegger dialoga de principio a fin con Humboldt (1990, 11; 242-243), para llegar a decir que el habla erige, en síntesis entre sujeto-objeto, una visión de mundo en la que «una humanidad particular alcanza su propia expresión» (1990, 224). De modo que las tan imperantes palabras de Heidegger sobre la instauración del ser o fundamentación de mundo mediante la poesía tienen su raigambre en la palabra creativa u obrante de Humboldt (1985, 137-138; *cf.* Wrathall 2011, 119-155). Por ello, llegará a decir que aquel que participa de la intimidad con la realidad, el sabio, es el poeta, que forja el lenguaje adecuado que configura o modela el mundo habitable, y ofrece al ser humano orientación y desarrollo de espíritu (*cf.* Lledó 2008, 135-136).

La visión de mundo señalada por Humboldt se vuelve para Heidegger lugar en el que hablante y seres se atraviesan y logran un acuerdo en un medio que es intimidad y diferencia. En esa región de concordia y correspondencia, indica Heidegger, el ser humano halla y emplea la esencia del habla en tanto que escucha al son del silencio (1990, 29). Es decir, para Heidegger el habla es, ante todo, recepción y eco de la manifestación del ser. La palabra humana, por lo tanto, exhala nombre con el aliento al modo en el que lo ha inhalado *en* el acontecimiento. Al retraerse, al vaciarse para ser llenado, el mundo encuentra espacio de creación en el ser humano. De ahí que su palabra sea, en consecuencia, poética:

Hacer poesía, *dichten*, significa: re-decir (*nach-sagen*), esto es, decir de nuevo la eufonía pronunciada por el espíritu del Retraimiento. Antes de ser un decir en el sentido de la afirmación, hacer poesía es, durante la mayor parte del tiempo, un oír. El Retraimiento recoge primeramente la escucha en su eufonía para que esta atraviere sonoramente el decir donde resonará (1990, 65; *vid.* Froment-Meurice 1998, 65-66).

En el asombro y la escucha, el ser humano conoce cómo nombrar, y se reconoce como parte de lo dicho en el nombre. En consecuencia, la poesía forja un mundo sobre la realidad dada, de entre todo lo posible, porque recoge la visión o escucha primordial del ser humano ante la presencia del ser. Por lo tanto, la palabra poética es región de memoria y conocimiento donde se participa del entramado de seres, sin dicotomía dual:

Cuando la presencia misma es pensada como aparecer, entonces reina en la presencia la emergencia hacia lo claro, entendido como desocultación (*Unverborgenheit*) [...] El ámbito de la relación sujeto-objeto se abandona cuando el pensamiento entra a considerar la experiencia citada en la que aparece la verdadera procedencia del aparecer (1990, 122-123).

De modo que lo que la palabra participativa designa es la propia participación del ser humano ante la sobreabundancia del ser en el claro (*Lichtung*) de su recepción. Lo que tal palabra significa es la propia relación, el propio acto por el que se cumple el símbolo entre lo humano y lo real. Y en ese recoger la plenitud de la manifestación del ser, en esa convención que indica lo natural del acontecimiento, el habla se llena de lo sagrado, fuente de lo bello. Al decir de Heidegger, «lo Sagrado otorga la palabra y viene ello mismo en esta palabra. La palabra es el acontecer de lo Sagrado» (1983, 95).

En consecuencia, el encuentro con la belleza, no mediante abstracción, sino por participación en el desocultamiento o desvelamiento (*αλήθεια*) del ser, otorga al habla primordial el don de la presencia lo sagrado. Por eso, «la objetividad pasa a ser vivencia», dice Heidegger (2010, 58)⁴, y el ser humano deja de ser señor para ser pastor y vecino del ser (2000, 12). Por eso mismo, en tanto que compañero y compatriota del ser, el ser humano lo conduce a su plenitud por la belleza y cuidado de la palabra (*vid.* Segura 2015, 245).

De modo que, tras Humboldt, y en línea de diálogo con Platón y Aristóteles, Heidegger vuelve, desde lo plenamente antropológico, al encuentro y reconocimiento de lo sagrado, como verdadera fuente de la palabra. La premisa que fundamentaba las cuestiones áticas, la distancia de la función de lo divino en el habla, vuelve, en pleno siglo XX, como fuente de toda significación y fundamentación de visión de mundo.

4. Conclusiones

Desde el siglo V a.C. hasta el XX d.C., para los autores estudiados, no es relevante tratar del origen histórico del lenguaje, sino del ser humano en tanto que hablante constituido que conoce mediante la palabra. Ahora bien, surgen pensamientos de filosofía del lenguaje que cuestionan el origen, fundamento y operabilidad de este para significar, para apelar y mostrar cosas rec-

⁴ Que supera la dicotomía entre significante y significado señalada en *Sobre la interpretación* (16a3-8); *cfr.* Froment-Meurice 67-71, Gadamer 1999, 571-581).

tamente. Ante las posturas sobre la naturalidad o arbitrariedad de la palabra, sobre las premisas de la distancia entre sujeto-objeto y lo divino-humano, el discurso surge como el lugar donde poder decir verdad (Platón), o el nombre compartido como articulación de significado reconocido (Aristóteles). Sin embargo, sobre las premisas de la síntesis entre sujeto-objeto y la cercanía a lo trascendente, la palabra surge como imagen sonora, participativa y configurativa de mundo (Humboldt), y posteriormente como el vehículo o receptáculo poético de lo sagrado (Heidegger). La respuesta a la significatividad del lenguaje, por lo tanto, implica las posibilidades de la teo-antropología en la que se enmarque.

Así, la línea de diálogo de Platón a Heidegger, a través de y recogiendo las aportaciones de Aristóteles y Humboldt, indica que el nombrar no es caprichoso, sino que responde a la mutua adecuación entre ser y hablante. Ahora bien, el recorrido planteado a puesto en claro la importancia de la dirección que dos ideas imprimen a la filosofía del lenguaje tratada, a saber, la relación sujeto-objeto, y la distancia-cercanía de lo sacro.

Las relaciones entre ser humano y mundo, y ser humano y lo sagrado aparecen entretrejidas. Se vuelve pertinente, por lo tanto, pensar que la antropología que estrecha la teología limita el propio pensamiento antropológico, mientras que la búsqueda de ensanchamiento del pensamiento antropológico mediante las implicaciones de una primordial poesía u oralidad exige tener en cuenta a la teología. Mientras que la filosofía y aportaciones de los autores tratados es bien conocida, un estudio comparativo muestra que es necesario tener en mente un amplio espectro de ideas que apelen tanto a la significatividad del lenguaje como al ser humano como hablante, y que, hoy día y para futuras investigaciones, pueden formularse como (des)encantamiento, (des)secularización o (in)pulcritud. La filosofía del lenguaje que estudia la dimensión poético-antropológica del habla, por lo tanto, podría ser un sólido sostén para una metafísica que, además, vuelva a articular lo bello y lo sagrado desde lo humano que sale a su encuentro en el habla.

5. Bibliografía

Araos, Jaime. «Lenguaje, convención y naturaleza en Platón y Aristóteles». *Revista de Filosofía* 35-36 (1990), 127-141.

Aristóteles. *Sobre la interpretación, en Tratados de lógica (Órganon) II*. Madrid: Gredos, 1995, 24-81.

Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1999.

- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2003.
- Barney, Rachel. *Names and Nature in Plato's Cratylus*. Nueva York: Routledge, 2001.
- Cesare, Donatella. di. *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Froment-Meurice, M. *That Is to Say: Heidegger's Poetics*. Stanford: SUP, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Planeta, 1998a.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método (II)*. Salamanca: Sígueme, 1998b.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método (I)*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Heidegger, Martin. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel, 1983.
- Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. México: FCE, 1985.
- Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal-Guitard, 1990.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2010.
- Humboldt, Wilhelm von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Humboldt, Wilhelm von. *Escritos sobre el lenguaje*. A. Sánchez Pascual (ed.). Barcelona: Península, 1991.
- Lledó, Emilio. *El concepto poiesis en la filosofía griega: Heráclito-Sofistas-Platón*. Madrid: CSIC, 1961.
- Lledó, Emilio. *Filosofía y lenguaje*. Barcelona: Crítica, 2008.
- Mejia, E.: «El lenguaje en Platón y Protágoras: la crítica platónica del convencionalismo». *Daimon. Revista de Filosofía* 23 (2001), 7-20.
- Platón. *Diálogos (I-II)*. Madrid: Gredos, 2011.
- Salus, P.H. (ed.). *On Language: Plato to von Humboldt*. Nueva York: Holt, Reinholt, and Winston, 1969.

Segura, C. «Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 20.2 (2015), 231-249.

Wrathall, M.A. *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: CUP, 2011.

NOTAS Y COMENTARIOS

LOS LUGARES DE CULTO COMO EXPERIENCIA EDUCATIVA (III): FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA. LA BASÍLICA DE LA SAGRADA FAMILIA DE BARCELONA, UN EJEMPLO PARADIGMÁTICO

PLACES OF WORSHIP AS AN EDUCATIONAL EXPERIENCE (III):
THEOLOGICAL BASIS. THE BASILICA OF THE SAGRADA FAMILIA IN
BARCELONA, A PARADIGMATIC EXAMPLE.

ÀNGEL JESÚS NAVARRO GUAREÑO*
Orcid: 0000-0002-3393-5342.
angeljesusng@blanquerna.url.edu

ELOI ARAN SALA*
Orcid: 0000-0003-1155-7990
eloias@blanquerna.url.edu

ANNA DE MONSERRAT VALLVÈ*
Orcid: 0000-0002-2240-7085
annamv@blanquerna.url.edu

FRANCESC XAVIER MARÍN TORNÉ*
Orcid: 000-0002-9915-5023
xaviermt@blanquerna.url.edu

ANNA EVA JARABO FIDALGO*
Orcid: 0000-0001-6822-2361
anaevajf@blanquerna.url.edu

Recibido 5 de octubre de 2021 / Aprobado 15 de noviembre de 2021

Resumen: El presente artículo expone la riqueza mistagógica que tienen los espacios religiosos de culto dando muestra especial del magnífico ejemplo paradigmático que a este respecto representa la Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona. El propósito principal es manifestar la necesidad de recuperar y reactualizar el uso de los espacios sacros como espacios educativos vigentes. Esta tesis se establece, en este tercer artículo, desde una fundamentación teológica después de haber expuesto en dos artículos anteriores las perspectivas pedagógica y arquitectónica que avalan que los espacios de culto son unos espacios extraordinarios y únicos para generar y desarrollar auténticas experiencias educativas llenas de significado y de oportunidades para la educación del siglo XXI.

Palabras clave: Basílica de la Sagrada Familia; Espacio de culto; Experiencia educativa; Itinerarios mistagógicos; Propuestas educativas.

Abstract: This article presents the mystagogical wealth that religious places of worship have, with the Basílica of the Sagrada Família in Barcelona being a magnificent paradigmatic example in this regard. The main purpose is to express the need to recover and update the use of holy places as current educational spaces. This thesis is established, in this third article, from a theological basis, after having presented in two previous articles the pedagogical and architectural perspectives that support that places of worship are extraordinary and unique spaces to generate and develop authentic educational experiences full of meaning and opportunities for education in the 21st century.

Keywords: Basílica of the Sagrada Família; Educational experience; Educational proposals; Mystagogical itineraries; Place of worship.

* FPCEE Blanquerna (Universitat Ramon Llull)

Introducción

Como hemos podido observar en los anteriores artículos, tanto en la fundamentación pedagógica, como en la fundamentación arquitectónica de los espacios sacros o culturales, se apuntaban ya elementos teológicos esenciales que acompañan indefectiblemente a ambas perspectivas. Los lugares de culto son emplazamientos muy especiales donde arquitectura, pedagogía y teología se fusionan en una misión mistagógica singular. En ellos se producen también y por encima de todo, experiencias religiosas. En un espacio de culto se promueve la educación de la fe, y se ordena espacialmente todo él para que esta “experiencia de fe” sea factible. En este artículo abordaremos cómo ese ordenamiento pedagógico y arquitectónico se fundamenta a su vez en un orden teológico que explicita y manifiesta una fe. La liturgia, la catequesis y la mistagogía serán los elementos que desarrollaremos aquí para la comprensión de esta fundamentación teológica, así como para vislumbrar su plasmación fáctica en las posibilidades de visita y contemplación de un espacio sacro, y más concretamente a través del ejemplo paradigmático que representa la basílica de la Sagrada Familia de Barcelona.

1. El espacio litúrgico como espacio mistagógico

Todo espacio litúrgico conduce necesariamente a la dimensión mistagógica de la comunidad celebrante que lo ha edificado. La asamblea que es llamada a reunirse en ese espacio litúrgico “construido” pasa a ser, así, participante activa del proceso mistagógico al que impele toda celebración litúrgica¹. Más aún si esta celebración es eucarística, ya que, según la tradición teológica católica, en ese caso es la misma asamblea convocada la que “se transforma en el misterio de Cristo”².

La *mistagogía* es el proceso de “introducirse en el Misterio”, y por ello no ha de extrañarnos que en la liturgia de cualquier religión los edificios o espacios sagrados intenten conducir a los creyentes a “introducirse”, de manera sinestésica (que englobe todos los sentidos), en ese misterio al que

¹ Bert Daelemans. (SJ) “Principios teológicos para un espacio mistagógico”. *Revista Phase* 59 (2019): 439.

² Daelemans, 2019, 439.

quiere acercarse todo acto litúrgico, que es *per se* una auténtica propedéutica de la celebración de la fe³.

Y es que la fe se afirma en unas proposiciones conceptuales (el credo), a la vez que se manifiesta en unas celebraciones (la liturgia). *Crear y celebrar* son elementos que van íntimamente unidos en el acto de fe. La materialización de estos elementos exige, a su vez, un tiempo y un espacio adecuados. Y es aquí donde los creyentes buscan la formalización de unos espacios dirigidos, precisamente, a manifestar (vivir) esa fe en comunidad (asamblea) en unos tiempos concretos y preestablecidos⁴.

Estos espacios sagrados, o espacios de fe, tienen como objetivo la celebración de unos ritos conducentes a la experimentación del Misterio. Y es en este sentido que estos son espacios mistagógicos, es decir, espacios de introducción en el misterio. Así pues, podemos afirmar que todo espacio cultural es un espacio acotado por la simbología necesaria para la práctica litúrgica. Y por ello, cuando los arquitectos diseñan estos espacios lo hacen siempre teniendo presente esta dimensión mistagógica, y así los espacios reflejan, según la mentalidad teológica de cada época, los diferentes elementos simbólicos que posibilitan mejor la experiencia mistagógica⁵.

La orientación, el lugar dentro de la ciudad⁶, población o en el entorno natural; la altura, los contrastes entre luz y sombras, las dimensiones y los volúmenes de los espacios interiores o de las siluetas exteriores; los elementos ornamentales o decorativos, los elementos estructurales, los elementos basales todo, absolutamente todo, en los espacios arquitectónicos sagrados tenía, y aún hoy día tiene, una lectura simbólica y mistagógica. La arquitectura siempre ha estado ligada a su dimensión y objetivo funcional, y en el caso de la arquitectura religiosa no solo es así, sino que toma una especial relevancia dado que la religión parte de un lenguaje eminentemente simbólico. La función de la arquitectura religiosa es, precisamente, plasmar ese lenguaje simbólico en sus propias hechuras⁷.

³ Bert Daelemans. (SJ) “Teotopia: en quin sentit l’arquitectura esdevé teològica”. *Revista Qüestions de Vida Cristiana* 254 (2016): 28.

⁴ Rafael Ángel García Lozano. “De la teología a la identidad en la arquitectura religiosa contemporánea”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 2(2), (2011): 22-27.

⁵ José Quintanilla Chala. “Con lo material ‘dar a ver’ lo inmaterial: Transformaciones desde el interior. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 7 (2020): 78-87.

⁶ Rafael Ángel García Lozano. “Templo y ciudad: La misión de la arquitectura religiosa contemporánea”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 1 (2007): 234-241.

⁷ Rafael Ángel García Lozano. “La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea”. *ATUCSC*, 12, 1, (2010): 83.

2. Simbología, estaticidad y espacio arquitectónico de la fe

El acto litúrgico manifiesta de manera dinámica ese lenguaje simbólico que conduce a la experiencia mistagógica. Sin embargo, la arquitectura religiosa, a pesar de compartir ese mismo propósito, por su naturaleza estática se ve obligada a procurar esa misma experiencia desde una simbología prefijada e inmóvil. Así, mientras la liturgia puede cambiar, y de hecho cambia con el paso del tiempo movida por las diversas sensibilidades teológicas con las que se confronta, la arquitectura religiosa cambia en sus estilos y modelos respecto a las obras nuevas que se proyectan y que se ejecutan, pero esa capacidad se diluye, evidentemente, en las obras ya acabadas.

La *permanencia* es, pues, un elemento constitutivo de la arquitectura religiosa, y esta vocación de permanencia debe contemplarse en la teología y en el lenguaje mistagógico que esa misma arquitectura del espacio sagrado intenta mostrar. Por ello, la arquitectura sacra, especialmente en lo que se refiere a los templos católicos, procura manifestar aquellos elementos teológicos más básicos y principales, pues estos son a su vez los elementos de “permanencia” de la fe (en el caso cristiano: la cruz/crucero, la luz/oscuridad, el lugar del altar, la elevación del techo, etc...)⁸. En la proyección y diseño de un espacio sagrado, y sobre todo si este espacio se destina a la administración de sacramentos, estos elementos simbólicos fundamentales siempre están presentes⁹.

Pero la fe no se vive estáticamente. Como la misma naturaleza humana que la sostiene, la fe vive en cada persona creyente como un itinerario de vida, o sea, de manera mutable y dinámica. Y ya hemos señalado que la arquitectura, sobre todo cuando se proyecta y perfila, es plenamente dinámica, pero una vez conseguida la edificación este espacio sacro, con el paso del tiempo, va perdiendo esta *dinamis* original. Y en aquellos espacios edificados muy antiguos incluso pierden parte de su significado simbólico, ya que el contexto social y cultural en el que se edificaron ha desaparecido casi totalmente del acervo contemporáneo¹⁰.

⁸ Antonia María Perelló. *Las claves de la arquitectura*. Barcelona: Ed. Planeta, 1994, 62ss.

⁹ Eduardo Segura Fernández. La configuración del espacio sagrado: Esencia sacramental y existencia cristiana. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 2(2), (2011): 136-139.

¹⁰ Giuseppe Giacalone, Maria del Mar Viladot y Eloi Aran Sala. “Quebraderos litúrgicos en el diseño de arquitectura religiosa actual”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 7 (2020): 170-181.

3. Simbología interpretativa de la fe: la mirada sobre el espacio sacro.

Los edificios sagrados, no obstante, sí poseen un aspecto dinámico permanente. No se trata aquí tanto de recuperar la simbología de los elementos arquitectónicos fijos como de la mirada que sobre estos elementos se establece. Efectivamente, no muta la estaticidad de unos elementos materiales, pero sí la capacidad que tienen el ojo y el intelecto humano para descifrar, comprender y aprehender el significado simbólico que esos mismos elementos guardan. Porque, aunque los espacios sagrados transmiten la simbología del Misterio que quieren de alguna manera representar, el sentido de lo sagrado es muy diferente de una época a otra, de un contexto cultural y espacial a otro, y aún de una persona a otra¹¹.

Así los espacios sagrados pueden diseñarse para facilitar, ampliar y posibilitar esta mirada. Un espacio simbólico abre la posibilidad de unas miradas diversas y plurales, ya que es la misma complejidad hermenéutica la que lo permite. Pero la dinamicidad que permite esa mirada sobre el simbolismo de una determinada arquitectura requiere a su vez una educación de esa mirada. O sea, se precisa capacitar a la persona que observa esa arquitectura para interpretar los elementos simbólicos que se le presentan. De otra manera, sin la significación de los elementos simbólicos, la mirada podría resultar vacua.

Ya en la Edad Media los arquitectos diseñadores de catedrales y conjuntos monásticos procuraban dotar a sus construcciones de elementos simbólicos destinados a facilitar la potestad magisterial del cuerpo eclesial¹². Más aún si se consideraba la dificultad inherente a cualquier instrucción religiosa llevada a cabo en un contexto de analfabetismo generalizado. Capiteles, jambas, columnas y frontales de arcos, eran los lugares preferidos en la arquitectura medieval, dada su exposición, para ser dotados de bajorrelieves y conjuntos escultóricos que poseían una función simbólica y catequética. Los clérigos eran los encargados de hacer notar a los fieles los mensajes inherentes a esos detalles escultóricos que, en la fuerza de su imagen

¹¹ Esteban Fernández-Cobián. (coord.). *Sixteen Views of Vatican II from Architecture*. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 2020, 8-37.

¹² Bert Daelemans. “Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu: Matices e implicaciones eclesiológicas de la arquitectura eclesial postconciliar”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 6 (2019): 2-25. Steven Schloeder. “La arquitectura del Cuerpo Místico: Cómo construir iglesias tras el Concilio Vaticano II”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 2(1), (2013):7-25.

simbólica, ayudaban en la didáctica de transmisión del misterio religioso. Especialmente eran significativos los itinerarios catequéticos a través de los claustros internos y de los elementos ornamentales externos (capiteles, gárgolas, jambas, arcos...) Los fieles, en su observación e interpretación simbólica, se abrían así a la historia sagrada, a la enseñanza moral o a la práctica sacramental de la Iglesia¹³.

4. La mirada catequética de la arquitectura de la basílica de la Sagrada Familia

Y es precisamente este valor catequético una de las características principales de la arquitectura gaudiniana del templo de la Sagrada Familia de Barcelona¹⁴. No cabe la menor duda sobre la intencionalidad catequética de la genialidad arquitectónica de Gaudí, y mucho menos aún si nos referimos a la Sagrada Familia¹⁵. De hecho, todo el templo proyectado por Gaudí es una síntesis teológica que recoge “*el resumen y la conjunción del misterio cristiano, un conjunto simbólico reflejo de la fe trinitaria, ... la arquitectura como expresión del Dios encarnado*”¹⁶

Es absolutamente imposible, pues, contemplar, analizar, interpretar o tan siquiera comprender, la arquitectura gaudiniana de la Sagrada Familia sustrayéndose a su finalidad catequética y de exaltación de la fe. Porque sería como sustraerse a su sentido originario y último, al sentido de su propio ser. Arquitectura, Dios, fe y Gaudí, son caras de un mismo prisma. No pueden separarse una de la otra sin perder el objeto mismo de contemplación. Por ello, decía el escultor Etsuro Sotoo (quizás el que mejor ha interpretado el espíritu de la obra gaudiniana de la Sagrada Familia tras el propio Gaudí): “*Se dice que Gaudí construía el templo más bello del mundo. Pero en realidad es al revés: la Iglesia le construía a él. La belleza más grande no es la del templo, es la del espíritu.*”¹⁷

¹³ Luz Muñoz Covalán y Gracia Ruiz Llamas. “El arte de enseñar a través del arte: el valor didáctico de las imágenes románicas.” *Educatio Siglo XXI* 20 (2003): 227-244.

¹⁴ Alba Arboix-Alió y Magda Mària i Serrano. “Liturgia y espacio urbano en Barcelona”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 3 (2013): 132-141.

¹⁵ Armand Puig. *La Sagrada Família segons Gaudí. Comprendre un símbol. Barcelona: Pòrtic. 2010.*

¹⁶ Puig, 2010, 18.

¹⁷ Joseph Ratzinger. *La belleza. La Iglesia*. Madrid: Encuentro, 2006, 7.

Para Antoni Gaudí la Basílica de la Sagrada Familia será su gran obra maestra, la obra que lo encumbrará internacionalmente y a la que dedicará sus últimos diez años de vida. En este sentido, ciertamente, la experiencia acumulada le servirá a Gaudí para idear una serie de innovaciones en la gestión del espacio y en la originalidad figurativa que alcanzarán en la Sagrada Familia su máximo esplendor¹⁸. Su vida se recluirá en ese proyecto con el que se obsesionará hasta empeñar su trabajo, todo su tiempo y sus propios recursos. Se encontrará con una obra ya iniciada de acuerdo con los parámetros de la estética de la arquitectura gótica y que él debe completar insuflándole un nuevo espíritu¹⁹. Aquel “dandy” que dirigía sus obras sin descender del carruaje²⁰ en la década de 1870, morirá en 1926 como un pobre mendigo, atropellado por un tranvía. Sus ropas sencillas y ajadas, y la falta de documentación, hicieron que lo confundieran con uno de esos cientos de pedigüños que pululaban por la ciudad. Su cuerpo y su ropaje no reflejaban ya la grandeza de su espíritu, la genialidad de su obra. Lo había abandonado todo; él mismo se había abandonado, fruto de la pasión profunda que sentía por una fe que se hacía templo...

Contemplar la obra de Gaudí, pues, nos obliga a hacerlo también desde la perspectiva de la fe. Porque esta fe puede compartirse o no, puede vivirse o no... pero en todo caso no puede separarse ni de la intención del arquitecto, ni de la comunidad que la promueve, ni del simbolismo que refleja... O se considera también y fundamentalmente la fe cuando se contempla la arquitectura del templo, o la Sagrada Familia no puede revelarse a sí misma realmente como es²¹. Tanto es así que podemos afirmar que Gaudí vivió a partir de su obra una fe que se hacía *misión*, que era catequética²². Y por ello estaba totalmente dispuesto a que su propia obra participara de esa misión

¹⁸ Eduardo Delgado Orusco. “Entre el suelo y el cielo. Notas para una cartografía de la arquitectura y el arte sacro contemporáneo”. *Aisthesis*, 39 (2006): 36-38.

¹⁹ Juan Gómez y González de la Buelga. “La inspiración gótica en el templo expiatorio de la Sagrada Familia de Gaudí”. *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, vol.17, 1, (2013): 161-178.

²⁰ Puig 2010, 21.

²¹ Ramon Espel, Josep Gómez-Serrano, Rosa Grima y Antonio Aguado. “La evolución de la construcción del Templo de la Sagrada Familia”. *Informes de la construcción*, vol.61, 516 (2009): 5-20.

²² ...”La propuesta de Gaudí constituye todo un programa: es preciso recuperar todo el símbolo y la fuerza del mensaje cristiano. Éste es el programa de la Sagrada Familia”. Puig 2010, 42.

catequética con la que él contemplaba su fe. Y el culmen de este principio misional fue la Sagrada Familia²³.

Toda la arquitectura de la Sagrada Familia, como hemos dicho, muestra, transmite y proclama una fe. Una fe que se vislumbra ante los ojos de quien contempla sus formas: pináculos y torres, puertas y dinteles, columnas y secciones, ventanales y colores... todo habla, interpela y muestra una fe. Todo el conjunto y cada uno de sus elementos simboliza esa fe: las cuatro torres centrales de los evangelistas; las doce torres (repartidas entre las tres portaladas) de los apóstoles; la torre central de Jesús y, a su lado, la de María; las puertas de la Natividad, la Pasión y la Gloria con sus conjuntos escultóricos²⁴. Un compendio de la vida y mensaje de Jesús y de la fe de la Iglesia que se ha calificado de “arquitectura onírica”²⁵.

5. Itinerarios hacia el misterio

Pero un compendio tan amplio de fe, mostrado a su vez en un conjunto tan monumental, hace difícil su correcta comprensión si no se lleva a cabo a través de una mirada educada o catequizada, justamente por la amplitud de su mensaje simbólico y de su hermenéutica compleja²⁶.

Acercarse a un edificio que es en sí mismo un complejo compendio de la fe católica comporta una dificultad comprensiva e interpretativa ingente. Si alguien desconoce absolutamente el mensaje y la vida de Jesús reflejados en piedra en el conjunto arquitectónico de la Sagrada Familia, ¿cómo puede comprender y apreciar esa obra? Pero si, por otro lado, quien se acerca a ese mismo templo es un doctor en teología católica, ¿cómo leerá esas mismas piedras? La mirada de ambos personajes será muy distinta porque, aunque ambos observen las mismas imágenes y puedan apreciar la obra desde unas mismas perspectivas físicas, el enfoque hermenéutico será absolutamente divergente. Mirarán lo mismo, sí, pero contemplarán realidades muy distintas.

²³ Enrique Robira. “Un estudio filosófico y teológico de la estética sagrada: el templo de la Sagrada Familia de Antoni Gaudí”. *Nuevo Pensamiento*, vol. III, 2 (2013): 221-237.

²⁴ Armand Puig. “Las puertas de la basílica de la Sagrada Familia de Barcelona”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 22 (2013): 235-255.

²⁵ Esteban Fernández-Cobián y Eduardo Delgado Orusco. “La persistencia del surrealismo en la arquitectura religiosa española del siglo XX”. *DEARQ* 08, (2011): 136.

²⁶ Juan Bassegoda Nonell. “Símbolos y simbolismos ciertos y falsos en la obra de Antonio Gaudí”. *Anales de Literatura Española*, n.15 (2002): 231-236.

Y sin embargo la obra de Gaudí pretende ser una manifestación de fe que permita ambas miradas y lecturas: la del lego y la del doctor. Porque como decía Etsuro Sotoo, y hemos apuntado antes, es mucho más importante el espíritu de la obra y el mensaje que encierra que no la belleza o la impresionabilidad de sus formas. Y este mensaje tiene, a nuestro entender, cinco claros itinerarios interpretativos. Cinco itinerarios mistagógicos que pueden ordenarse en gradación a la capacidad de comprensión e interpretación de cada persona que contemple la Sagrada Familia.

6. Cinco itinerarios mistagógicos posibles en la basílica de la Sagrada Familia

En efecto, el conjunto arquitectónico de la Sagrada Familia permite al menos cinco itinerarios diferentes de comprensión del mensaje de fe que encierra su monumentalidad. Itinerarios que creemos deberían también estar presentes en cualquier propuesta educativa al entorno de un lugar sacro, especialmente de un templo. Los ordenamos aquí según la capacidad hermenéutica de aquellas personas que se acerquen a contemplar esta obra, en función de su conocimiento previo del mensaje cristiano así como de su disposición interior:

1. *Itinerario Antropológico* (la vida de Jesús y su mensaje). De la puerta de la Natividad a la puerta de la Pasión
2. *Itinerario Externo o Catecúmeno* (el diálogo entre Mundo/Iglesia) Claustro y exterior del perímetro del templo.
3. *Itinerario Interno o Catequético* (el desarrollo de la propia fe). Deambulatorio interior al perímetro de la nave del templo.
4. *Itinerario Sacramental* (la celebración de la fe; los sacramentos). De la puerta de la Gloria hasta el altar de la Eucaristía.
5. *Itinerario Místico* (la elevación de la fe). Itinerario externo/interno hacia las elevaciones de los diversos elementos arquitectónicos (Torres de la Natividad, Coros del templo, Huerto de la Pasión, Torres de los apóstoles, Sala sobre el altar del templo en la Torre de María, Salas sobre el crucero de la nave en la Torre de Jesucristo y Cruz de Jesucristo) que culminan en los balcones de la Cruz de Jesucristo.

7. Hermenéutica de los cinco itinerarios mistagógicos

Podemos afirmar que al menos uno de ellos, *el segundo itinerario* (externo o catequético) fue realmente pensado y contemplado por el mismo

Gaudí. Ya que fue el autor mismo quien proyectó el trazado y construcción del deambulatorio exterior por el perímetro del templo. Los otros itinerarios pueden, sin duda, intuirse; pero no podemos atribuirlos directamente a la voluntad explícita del genial arquitecto, pues no tenemos constancia fehaciente de ello.

No obstante, podemos contemplar la absoluta genialidad del arquitecto en el diseño de ese claustro-deambulatorio exterior. En efecto, mientras los arquitectos medievales contemplaban los claustros como elementos destinados al interior de los monasterios o colegiatas, Gaudí lo construye en el exterior del perímetro del templo, no dentro de éste ni como elemento cerrado. Para Gaudí el claustro es un elemento exterior y evangelizador, no ya destinado a facilitar la meditación de los clérigos sino como catalizador y transmisor de la fe para el mundo entero.

Los claustros medievales guardaban en su interior un jardín que servía de reposo y que llamaba a la contemplación de la naturaleza y su armonía como obra de Dios. El claustro de Gaudí, en cambio, encierra en su interior el mismo templo ya que éste es concebido como parte de la naturaleza misma que refleja la obra de Dios. El templo de Gaudí es una montaña (exterior) que encierra un bosque (en su interior). El jardín interior de aquellos monasterios antiguos es ahora la Jerusalén celestial; sus fuentes son ahora las aguas del bautismo; sus frutos son el pan y el vino de la Eucaristía; el trino de sus pájaros es la acción de gracias del matrimonio, sacramento del amor; el frescor de sus sombras es ahora la brisa del perdón (penitencia) de un Dios que se revela en su propia creación; y el aroma de sus hierbas aromáticas es el perfume de los sacramentos de unción (el bautismo, la confirmación, el orden sagrado, la unción de enfermos).

¡Una absoluta genialidad! Para Gaudí el jardín es el auténtico templo de Dios porque sus elementos son todos obra de la Creación. Y el templo de Gaudí recoge la fuerza reveladora de esa naturaleza, la interpreta en sus sacramentos y la ofrece al mundo, a todo el mundo, a través de ese claustro exterior que dialoga, proclama y expone la fe en Dios.

El *itinerario primero*, desde la portalada del Nacimiento hasta la portalada de la Pasión, es quizás el más sencillo y básico de los itinerarios posibles. Por eso lo llamamos “antropológico”, ya que nos anuncia la vida histórica de Jesús. Tiene tres estaciones elementales: 1) Ante la fachada del Nacimiento, donde se puede indagar sobre el Jesús que nació en Belén, sobre su anunciada venida y sobre el misterio de su encarnación. 2) En la nave central, a donde se accede desde la puerta de la Natividad, y que indaga sobre la vida y mensaje de Jesús y sobre la Iglesia que lo conmemora y celebra. 3) Y ante

la fachada de la Pasión, a la que se pasa desde el interior de la nave, que nos narra su muerte y que nos abre al sentido salvífico de su vida.

El *itinerario segundo* nos permite recorrer el claustro y el perímetro del templo. Este itinerario es el más utilizado aún hoy por los visitantes de la basílica, especialmente por los turistas. Permite una visión simple, pero básica, de la monumentalidad del templo y nos acerca a la finalidad esencial de su simbolismo. Por otro lado, es el itinerario que antes se facilitó, ya que ambas fachadas se construyeron incluso antes del cerramiento de la bóveda del templo. Permitiendo así mantener los elementos simbólicos más acuciantes y básicos del proyecto arquitectónico gaudiniano.

El *itinerario tercero*, en cambio, puede hacerse junto al primero y segundo, pero requiere un mayor conocimiento eclesiológico y sacramental, ya que el deambulatorio interior del templo nos muestra ante todo la lectura eclesiológica (ventanales de iglesias diocesanas y santuarios marianos) y litúrgica (capillas de la Penitencia y el Bautismo, coros y altar) que la Iglesia realiza sobre la vida y el mensaje de Jesús, porque nos enseña la perspectiva de la fe comunitaria y el proceso de interiorización y aceptación de esa fe, así como la respuesta celebrativa que esa aceptación comporta. Por eso, mientras el deambulatorio exterior lo podemos llamar “catecúmeno” pues dialoga con el mundo sobre la fe en Jesús, el deambulatorio interior lo podemos llamar “catequético”, porque pretende profundizar e instruir en esa fe, preparando así al deambulante para una posterior celebración.

En cambio, los itinerarios siguientes (cuarto o sacramental, y quinto o místico), ya requieren una disposición especial del propio espíritu para poderlos transitar con garantías ya que están destinados a la vivencia y experiencia de la fe desde dos perspectivas posibles: la litúrgica/sacramental, y la mística/espiritual. Liturgia y mística presuponen un grado de fe, y no precisamente de bajo nivel, sino de un nivel militante y convencido.

De hecho, *el cuarto itinerario*, el sacramental, es el itinerario estándar para el que todos los templos católicos, por lo general, están diseñados. Es el itinerario de introducción al misterio más claro y simbólico, pues contempla el paso del creyente al interior de la comunidad eclesial (la asamblea de fe - la nave de la iglesia) desde su puerta principal (normalmente dispuesta hacia el mediodía - sur, como la portalada de la Gloria), que recoge la plenitud de la luz (la fe), hacia el altar de la Eucaristía, donde esa fe y ese Misterio se hacen sacramento, y, en el catolicismo, presencia real del mismo Misterio, con el que se entra en comunión.

Por su parte, *el quinto itinerario*, el místico, queda reservado a aquellos espacios contemplativos que tanto dentro como fuera del templo permiten

al deambulante detenerse en ellos y ejercitar la “contemplatio” interior de la fe. Recordemos que “contemplar” etimológicamente ya quiere decir “con el templo”, o sea, unirse al ser mismo del templo, esto es, “hacerse templo” o lugar de la revelación de la divinidad. Por eso la finalidad de este itinerario es conseguir un “templo interior” en el propio deambulante. Así, quienes se adentran en este itinerario transitan por espacios y perspectivas que transforman su interior en el mismo templo que admiran.

En realidad, estos espacios de “*contemplatio*” ya existen en el interior y exterior de la misma obra ya realizada. Algunos ejemplos de estos posibles espacios serían los coros, el balcón tras la figura de San Jorge (bajo el rosetón de la portalada de la Gloria), la sala de la torre de María (sobre el presbiterio), el huerto tras la cruz de la portalada de la Pasión, los balcones sobre las diferentes torres, la sala sobre el crucero, el balcón de la gran cruz de Jesucristo... En todos estos espacios se podrían preparar unos recursos meditativos que ayuden al deambulante en su propósito de elevar la experiencia de fe y configurar su yo interior como templo de revelación de lo sagrado²⁷.

De esta manera observamos cómo la Sagrada Familia permite una secuencia propedéutica de mistagogías diferentes. Desde la visión más simple hasta la más sofisticada, todas las miradas pueden vehicularse en itinerarios hermenéuticos diferenciados que satisfagan las distintas necesidades intelectuales y espirituales de cada visitante de tan magnífico templo. Y esto que exponemos para el análisis mistagógico de la Sagrada Familia, de hecho, lo podríamos exponer, aunque en escala variable y con matices diferenciados, para cualquier otro espacio sacro o de culto.

Los espacios de culto son, pues, una auténtica experiencia educativa de presente y de futuro. Recuperarlos en las programaciones pedagógicas de los diversos currículos educativos, también desde la perspectiva de la innovación educativa, no sólo es una oportunidad sino casi una verdadera obligación cultural.

Conclusiones

A modo de conclusiones, recordemos ahora aquellos puntos que los estudios de la OCDE señalaban como vitales (y que referenciamos en nuestro primer artículo al exponer la fundamentación pedagógica) para encarar la

²⁷ Rodolf Puigdollers. La Sagrada Familia de Barcelona. Cuando las piedras gritan. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2014.

apuesta por una verdadera pedagogía significativa para el siglo XXI, y que se reflejan en los espacios sagrados en general, y con mayor abundancia aún en el ejemplo paradigmático de la Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona:

1) *Los aprendices en el centro*; esto es, todo espacio sacro, especialmente los templos, coloca al “iniciado” en el centro de su ser, pues han sido pensados y diseñados para que el individuo “experimente” el trascendente.

2) *La naturaleza social del aprendizaje*; los espacios sagrados son lugar de “asamblea” (ecclesia - iglesia), ya que reflejan la labor comunitaria en el aprendizaje de una fe, y en la formación de una identidad colectiva.

3) *Las emociones como parte del aprendizaje*; los centros de culto buscan “impresionar”, o lo que es lo mismo “poner presión emocional” a los individuos que los penetran. De tal manera que no dejan indiferente las miradas que en ellos se ciernen. Aún hoy en día son los lugares sacros los más visitados y referenciados en cualquier itinerario turístico, porque entre otras cosas “emocionan” a los visitantes.

4) *Reconocer las diferencias individuales*; pero los lugares sacros tienen una hermenéutica muy particular, que puede desarrollarse de maneras muy distintas, permitiendo al visitante comprender y aprehender su mensaje en diversos niveles. Todos los lugares sacros tienen “itinerarios mistagógicos”, y, como hemos visto, algunos de ellos, como la Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, se explicitan en niveles bien diferenciados y graduales, dando respuesta así a las necesidades y disposiciones de cada individuo

5) *Incluir a todos*; los lugares sacros son lugares iniciáticos, cierto, pero no excluyen a los no iniciados. De hecho, los templos (incluida la Basílica de la Sagrada Familia) se abren a cualquier persona que los quiera visitar. No se exige ni pertenencia ni militancia. Los templos “ofrecen” a todo el mundo, su propia visión de fe.

6) *Evaluación para el aprendizaje*; las visitas a los lugares sacros, especialmente a los templos, abren la mente a la reflexión, a la evaluación de lo que se ve, y de lo que no se ve o se intuye. Animán a la ponderación de sensaciones y simbolismos. Y siempre ayudan a interpretar, ni que sea en parte, el entorno cultural y social de un contexto.

y 7) *Construir conexiones horizontales*; Con todo lo anterior podemos afirmar que los espacios de culto ayudan a conocer, comprender y relacionar los muchos elementos culturales y sociales que en ellos se manifiestan. Identifican lugares, ciudades e incluso naciones... Son privilegiados lugares de conexión con las comunidades que los han edificado. Magníficas oportunidades para una experiencia educativa llena de significado.

Referencias documentales y bibliográficas

Arboix-Alió, Alba y Mària i Serrano, Magda. “Liturgia y espacio urbano en Barcelona”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 3 (2013): 132-141.

Bassegoda Nonell, Juan. “Símbolos y simbolismos ciertos y falsos en la obra de Antonio Gaudí”. *Anales de Literatura Española*, n.15 (2002): 231-236.

Daelemans, Bert. (SJ) “Teotopia: en quin sentit l’arquitectura esdevé teològica”. *Revista Qüestions de Vida Cristiana* 254 (2016):23-48.

Daelemans, Bert. (SJ) “Principios teológicos para un espacio mistagógico”. *Revista Phase 59* (2019):437-460.

Daelemans, Bert. “Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu: Matices e implicaciones eclesiológicas de la arquitectura eclesial postconciliar”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 6 (2019): 2-25.

Delgado Orusco, Eduardo. “Entre el suelo y el cielo. Notas para una cartografía de la arquitectura y el arte sacro contemporáneo”. *Aisthesis*, 39 (2006):36-38.

Espel, Ramon, Gómez-Serrano, Josep, Grima, Rosa y Aguado, Antonio. “La evolución de la construcción del Templo de la Sagrada Familia”. *Informes de la construcción*, vol.61, 516 (2009): 5-20.

Fernández-Cobián, Esteban (coord.). *Sixteen Views of Vatican II from Architecture*. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 2020.

Fernández-Cobián, Esteban y Delgado Orusco, Eduardo. “La persistencia del surrealismo en la arquitectura religiosa española del siglo XX”. *DEARQ* 08, (2011): 134-145.

Fernández-Cobián, Esteban “Arquitectura religiosa contemporánea: El estado de la cuestión”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 1 (2007): 8-37.

García Lozano, Rafael Ángel. “De la teología a la identidad en la arquitectura religiosa contemporánea”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 2(2), (2011): 22-27.

García Lozano, Rafael Ángel. “Templo y ciudad: La misión de la arquitectura religiosa contemporánea”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 1 (2007): 234-241.

García Lozano, Rafael Ángel. “La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea”. *ATUCSC*, 12, 1, (2010): 75-90.

García Lozano, Rafael Ángel. “De la teología a la identidad en la arquitectura religiosa contemporánea”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea 2*, nº2 (2011): 22-27.

Giacalone, Giuseppe, Viladot, Maria del Mar y Aran Sala, Eloi. “Quebraderos litúrgicos en el diseño de arquitectura religiosa actual”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 7 (2020): 170-181.

Gómez y González de la Buelga, Juan. “La inspiración gótica en el templo expiatorio de la Sagrada Familia de Gaudí”. *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, vol.17, 1, (2013): 161-178.

Muñoz Covalán, Luz, y Ruiz Llamas, Gracia. “El arte de enseñar a través del arte: el valor didáctico de las imágenes románicas.” *Educatio Siglo XXI 20* (2003): 227-244.

Perelló, Antonia Maria. *Las claves de la arquitectura*. Barcelona: Ed. Planeta, 1994.

Puig, Armand. *La Sagrada Familia segons Gaudí. Comprendre un símbol*. Barcelona: Pòrtic. 2010.

Puig, Armand. “Las puertas de la basílica de la Sagrada Familia de Barcelona”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 22 (2013): 235-255.

Puigdollers, Rodolf. *La Sagrada Familia de Barcelona. Cuando las piedras gritan*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2014.

Quintanilla Chala, José. “Con lo material ‘dar a ver’ lo inmaterial: Transformaciones desde el interior”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 7 (2020): 78-87.

Ratzinger, Joseph. *La belleza. La Iglesia*. Madrid: Encuentro, 2006.

Robira, Enrique. “Un estudio filosófico y teológico de la estética sagrada: el templo de la Sagrada Familia de Antoni Gaudí”. *Nuevo Pensamiento*, vol. III, 2 (2013): 221-237.

Schloeder, Steven. “La arquitectura del Cuerpo Místico: Cómo construir iglesias tras el Concilio Vaticano II”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 2(1), (2013):7-25.

Segura Fernández, Eduardo. “La configuración del espacio sagrado: Esencia sacramental y existencia cristiana”. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, 2(2), (2011):136-139.

BIBLIOGRAFÍA

BÍBLICA

Lavayen Juan, Marcelo Eduardo, *La Biblia Latinoamérica, La Palabra en manos de los humildes*, San Pablo 2023, 240 pp, 13,5 x 21 cm.

Sólo quienes viven en medio de la necesidad, quienes se niegan a sí mismos para ayudar a aliviar el sufrimiento ajeno, son los que pueden empatizar con la impasividad de aquellos que quieren hacer algo más por amor a Dios y al prójimo. Parece ser que aún hoy la opción por los pobres, los humildes, los oprimidos, los marginados, “los nadie”, etc, es tachado de comunista, olvidando o negando lo que nos enseñó el mismo Jesucristo. El deseo del padre paulino argentino, Rubén Darío Bergliafa, más allá de un motivo ideológico, pudo ser satisfecho gracias al autor Marcelo Eduardo Lavayen Juan y a su trabajo de investigación. La Iglesia argentina y la dictadura militar por el año 1976, habían querido prohibir *La Biblia Latinoamérica* acusándola en casi todos los medios argentinos de marxista y diabólica. Fue juzgada como la oportunidad del comunismo de introducir sus ideas en el pueblo, negando su auténtica naturaleza que es simplemente una traducción que él pudiera comprender, al alcance de todos y todas y no únicamente de algunos privilegiados. Ya han pasado cincuenta años de su primera edición en esta misma Editorial San Pablo (entonces, Ediciones Paulinas), con más de 60 millones de ejemplares difundidos y traducida a más de diez idiomas. Este libro, *La Biblia Latinoamérica. La Palabra en manos de los humildes*, ahonda en las vidas de quienes hicieron posible tan honorable trabajo, cuyo protagonista principal fue el sacerdote diocesano Bernardo Hurault de la mano del padre Ramón Ricciardi y la colaboración de la hermana Paulina.

Para nuestro autor, recopilar toda la información necesaria y los datos para la composición de este libro fue algo laborioso. Nos cuenta que tuvo que desplazarse incluso a Chile, donde comenzó esta historia contada entre diálogos, para hablar directamente con las personas que compartieron esta aventura con el padre Hurault. Un panorama mundial político y eclesial algo complejo y polarizado debido a la Guerra Fría (comunistas y capitalistas) y el Concilio Vaticano II (conservadores y reformistas). El duro escenario en el que se encontraban estos sacerdotes franceses misioneros al sur de Chile bajo la represión de Augusto Pinochet Ugarte y la situación en varios países de América Latina sometidos a las dictaduras aliadas a E.E.U.U. y a su Plan Cóndor, no hicieron fácil la transmisión del mensaje evangélico. Muchos relacionaban el comunismo con el ateísmo entre ellos, nuestra misma Iglesia. Pero bajo el pretexto comunista estaba el hambre de E.E.U.U. de hacerse con la hegemonía mundial y los recursos naturales de los países llamados del tercer mundo, sembrando el terror y a través del empobrecimiento de los mismos. Es por ello comprensible que el mismo padre Bernardo, siendo sacerdote, se reconociera anticlerical y poco papista. Él, como tantos, deseaba una auténtica reforma eclesial consumada que acabara con la lacra que propicia el mal y el escándalo. Además, soñaba con la posibilidad de construir un nosotros eclesial, donde nadie fuera excluido y los laicos de todas las clases sociales, especialmente los no tan doctos, campesinos, la gente sencilla, la clase obrera, pudieran acceder a la Palabra de Dios, comentarla, proclamarla, estudiarla, escrutarla, propagarla, sin el sometimiento o la sujeción clerical o religiosa. Estamos en el año 2023 y aunque ya hemos dado algunos pasos, nos cuesta avanzar.

Monseñor Idelfonso María Sansierra, obispo de San Juan (Argentina), calificó esta *Biblia* de “satánica, sacrílega, inmoral”. No hay necesidad de más razones para desear indagar en las causas que le movieron a realizar tan duras críticas. Pero claro está que los medios de comunicación argentinos en manos del gobierno dictatorial y estos obispos (Sansierra, Plaza,

Tórtolo) que lo apoyaban, llegando a absolver a verdugos, fueron los encargados de condenarla, entre otros libros. Monseñor Plaza también hizo su aporte diciendo que fue inventada por el mismo Fidel Castro para promocionarse en Chile en 1974, durante el Gobierno del presidente Salvador Allende. Debe ser que estos obispos no sabían, no escuchaban o no veían cómo el terrorismo de Estado destruía casas, detenía, secuestraba y asesinaba a personas inocentes a través de la red de detención que había en todo el país. Seguramente, las madres que protestaron en la Plaza de Mayo en el año 1975 por sus hijos que fueron secuestrados y asesinados eran también, al igual que el contenido de *La Biblia Latinoamérica*, promotoras del comunismo. Tampoco tuvieron que presenciar la pobreza, ni el hambre, el desempleo, ni el desorbitado aumento de la deuda externa que hacía imposible que el propio país subsistiera por sí mismo. Es posible que la misma Palabra de Dios les señalara algo que perturbaba sus conciencias y por eso les molestaba tanto su presencia. Pero no todos los obispos argentinos pensaban igual. Cabe resaltar que en Chile, fue la misma cúpula eclesiástica el sector que se opuso con más fuerza al autoritarismo. Este tipo de propaganda, inevitablemente, repercutió en su venta y difusión. Debido al revuelo que habían ocasionado algunas ilustraciones y comentarios que ésta contenía, se pronunció la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe indicando al Episcopado argentino, las primeras modificaciones que tenían que realizarse además de la creación de un suplemento aclaratorio. El gobierno, no conforme con eso, acabó por dictar el cierre de Ediciones Paulinas en el país.

El Papa Francisco, entonces Jorge Bergoglio, superior de los jesuitas en Argentina y Uruguay, aparece en este episodio queriendo proteger a sacerdotes que la defendían, quienes después fueron secuestrados y torturados. Esta realidad latinoamericana, obviamente, ha influido en su papado, aclarando que su *modus operandi* no es por ser comunista como muchos lo tildan, sino porque ha palpado la miseria y entiende que si calla, se convierte en cómplice y contribuye al pecado de omisión que ha cargado durante años la Iglesia Universal. Uruguay acabó por prohibirla. En otros países de Latinoamérica también trataron de hacerlo.

Esta obra también nos lleva al germen del Concilio Vaticano II, al Pacto de las Catacumbas. Sin esta reforma y la posibilidad de utilizar la lengua vulgar, el padre Bernardo no hubiera podido llevar a cabo su misión, ni los fieles laicos hubiéramos podido adentrarnos en los textos sagrados, cosa que los protestantes ya nos llevaban ventaja. Él mismo comprobó que donde ellos iban enviados, no entendían la Palabra de Dios procedente de las traducciones que portaban.

Gracias también a “los abstemios”, el P. Hurault con ayuda del P. Ramón Ricciardi como secretario, comenzó su estudio y a recopilar material para la creación de esta nueva Biblia para el pueblo llano. A este esfuerzo se sumaría una monja carmelita llamada Paulina quien ayudó a mecanografiar los esbozos. Más tarde, “los chiquillos” contribuirían a su rectificación.

Los obstáculos y contratiempos no faltaron como el escaso capital y la quiebra de la Editorial Castilla, la cual publicó los primeros ejemplares aún imperfectos y de poco rigor lingüístico que irían mejorando con las correcciones que el mismo P. Bernardo Hurault iba realizando. Tampoco podemos pasar por alto la importante labor del paulino padre Francisco Ante, clave en la gestión y elaboración de las sucesivas ediciones a lo largo de decenios en la Editorial Paulina (Ediciones Paulinas), ni la contribución en la difusión de la Editorial Verbo Divino, quienes influyeron para que *La Biblia Latinoamérica* llegara no sólo a toda América Latina sino también hasta Occidente (pag. 96).

El principal motor del P. Bernardo Hurault no era traducir la Biblia, sino darle solución a un problema que impedía que un pueblo sediento de Dios pudiera nutrirse de su Palabra y aprender todo lo que enseña, no sólo religiosamente, sino también antropológicamente. Era una cuestión pastoral.

He tenido la oportunidad de vivir seis años en Colombia. Un país rico en recursos pero dividido en estratos donde los ricos residen apartados de los pobres, el salario mínimo no permite vivir dignamente y la salud y la educación son un privilegio. Hasta el modo de ser Iglesia es muy distinto al de España. La carencia parece avivar y fortalecer la fe de las comunidades y hacer que sean más unidas, sin que existan tantas diferencias entre los fieles, jerarquía y laicos. En Occidente presumimos de llevar el cristianismo a América Latina, pero son ahora ellos quienes pueden enseñarnos a ser Iglesia y a recuperar la genuidad y sencillez del Evangelio. Este libro es una gran pieza de este rompecabezas mundial que de una forma simple y entretenida, nos aporta y amplía información histórica, ayudando a entender mejor el panorama eclesial y su devenir. Creo que todas estas experiencias transmitidas nos muestran y aclaran cada día más, qué es y qué no es Palabra de Dios, que el hábito no hace al monje y que ser cristiano siempre debe ir unido al testimonio de vida. Sin duda, sabe reflejar muy bien la parábola del grano de mostaza.

María José García López

Pérez i Díaz, Mar, *¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? La teología paulina del evangelio de Marcos*. Estella (Navarra) 2022, 277 pp., 16,5 x 24 cm.

A lo largo de la historia de la teología se han dado toda clase de opiniones sobre las relaciones entre el Evangelio de Marcos y San Pablo: los que niegan toda dependencia (Werner, Taylor, León-Dufour, etc.), los que defienden dicha relación pero con reservas (Lagrange, Seeley, Schenk, etc.) y los que, como la autora, defienden que Marcos tiene en cuenta la teología paulina (Volkmar, Marcus, Pikaza, etc.). El texto trata de probar las afirmaciones y pasajes del Evangelio de Marcos que tiene en cuenta la teología paulina en sus cartas así llamadas auténticas y con la finalidad de saber cuáles fueron las líneas de exposición de la vida y pensamiento de y sobre Jesús, que se dieron tanto en la cultura judía como en la pagana. Y en dos géneros literarios diferentes: el narrativo y el epistolar.

Se analiza, en primer lugar, la palabra «evangelio» que es central en la enseñanza del cristianismo como transmisión del mensaje de salvación de Dios; «evangelio» vendría a significar en Marcos «Jesucristo», aunque arranca su escrito determinado por el genitivo: «Evangelio de Jesucristo» (1,1). En Pablo, usado «evangelio» por doquier, significaría el anuncio de la salvación divina, la potencia de salvación revelada en cruz de Cristo (1Cor 1,17-30). Otra dependencia de Pablo la expone Marcos en la incompreensión de los que rodean a Jesús: la familia, Pedro, Judas, la mujeres que huyen atemorizadas; en concreto, la familia de Jesús (Mc 3,21-35; 6,1-6) se relaciona con los viajes de Pablo a Jerusalén para ver a Santiago. Los discípulos siguen y acompañan a Jesús y los envía a anunciar el evangelio (Mc 6,7-13). Ellos son los privilegiados de conocer los misterios de Reino (Mc 4,10-12; cf 1Cor 15,51; Rom 11,25-33), aunque no comprenderán el sufrimiento y la cruz de Jesús, por eso lo abandonarán (Mc 14,50) y Judas y Pedro, con finales diferentes, lo traicionarán y negarán su relación (Mc 14,32-42). Pablo mantendrá buenas relaciones con Pedro menos el incidente de Antioquía, donde Pedro cede a las posiciones de Santiago sobre los judaizantes (Gál 2,7-9) y Pablo se mantiene en su misión con los incircuncisos. No obstante, Pablo nunca fue incluido en los testigos de la resurrección, aunque Pablo ya había tenido el encuentro con el Resucitado camino de Damasco y afirma que se había aparecido a todos los apóstoles, donde también se incluye él.

Otro tema importante es la ley y ya desde el comienzo del Evangelio (Mc 1,21-45), a lo que se añade coger espigas en sábado, curar al hombre de la mano seca también en sábado

(Mc 2,1-3,6) y el concepto de pureza según lo entiende la Ley y Jesús (Mc 7,21-23). Pablo acentúa mucho la crítica a la ley en sus cartas, sobre todo porque el hombre está incapacitado para cumplirla al margen de Cristo. La ley descubre el pecado y no da la capacidad para superarlo (Rom 1,18-3,20; 7; Gál 3,10). Por eso Cristo ha venido a liberar al hombre de la ley (Rom 3,20; 4,13; Gál 1,4-5; etc.).— El papel de los gentiles en Marcos y Pablo también es importante. En el Evangelio tenemos el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20), todos los alimentos son puros (Mc 7,9), la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30), la curación del sordomudo (Mc 7,31-37), la multiplicación de los panes a los cuatro mil (Mc 8,1-10). Aunque el Evangelio es posterior a las cartas paulinas, si encuentra Pablo una justificación de su misión entre los incircuncisos (Rom 11,13; 15,16.18; Gál 1,16), centrándose más la acción de Pedro en los judíos (Gál 2,8-9).— Lo mismo podemos decir sobre el final del templo: la afirmación fundamental de Jesús es que el amor a Dios y al prójimo vale más que todos los holocaustos y sacrificios que se ofrecen a Dios en el templo (Mc 12,33par); Jesús predice su destrucción (Mc 13,1-2); lo acusan de su destrucción en el Sanedrín (Mc 14,58) y cuando muere en la cruz el velo del templo de rasga de arriba abajo (Mc 15,37-38). Marcos transmite cronológicamente la pasión, muerte y resurrección de Jesús en la que se distinguen ocho fechas que, al decir R. Brown, remiten a una narración previa que Marcos usa (Mc 14,1-16,8). También las mujeres están presentes en el Evangelio desde el principio hasta el final. Son las que le guardan fidelidad, le sirven, le acompañan hasta la cruz, denuncian las leyes injustas, son pobres y desinteresadas y aman a Jesús hasta su muerte en cruz. Pablo les da su importancia dentro de la comunidad y le ayudan en su misión evangélica.

Marcos presenta a Jesús incomprendido, perseguido y condenado por las instituciones religiosas, con la cruz como centro de su revelación filial divina, en contra de cierto triunfalismo de la resurrección. Con todo, Pablo le da mucha preponderancia a la cruz como experiencia central de la fe. «La cruz es locura, pero también es poder de Dios» (Rom 1,1-7; 1Cor 1,18; Mc 15,39). Por eso el crucificado ha salvado a los hombres, venciendo a su mayor enemigo: la muerte (1Cor 1,23; Gál 3,1; Mc 16,6) (268).

Francisco Martínez Fresneda

Silva Retamales, Santiago, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret*. Madrid 2022, 479 pp., 14,6 x 20 cm.

El texto trata de las dimensiones socioculturales de los Evangelios para comprender mejor la vida y la misión de Jesús. Se desarrolla en siete temas: Palestina en tiempos de Jesús. La religión. Enfermedades, demonios y milagros de Jesús. La identidad en la sociedad de Jesús. Honor-vergüenza, valores socio-culturales fundamentales en Israel. La comensalidad en Israel y de Jesús. Matrimonio y familia. Descendencia y subsistencia.— Después de exponer la historia de Israel, sobre todo la época del Judaísmo, se centra el estudio en Galilea con sus gobernantes —dominada por la aristocracia de los herodianos o sucesores de Herodes el Grande—, sus cultivos, la variedad de su territorio y la diversidad de su población; es tierra de paganos por su helenización. El lago de Galilea daba lugar al principal actividad comercial como es la pesca, pues el pescado es el alimento fundamental de la población. Las autoridades vendía el derecho de venta a los jefes de los publicanos, que, a su vez, lo arrendaban a otros, como es el caso de Leví (Mc 2,14). En la agricultura se daban dos formas de comercio llevada por los aparceros y los arrendatarios (39). A estos oficios se unían los de los pastores, los apicultores, los albañiles, los prestamistas, o los técnicos de la madera, del hierro y de la

piedra, oficio de José y de Jesús.— La religión se centra en el judaísmo en el segundo templo y comprende desde la vuelta del destierro en el año 537 a.C. hasta su destrucción por el Imperio en el año 70 d.C. El centro de la religión es la elección y el amor de Dios de Israel que lo constituyó como tal entre todos los pueblos de la tierra. Es lo que Jesús cita como mandamiento principal de la Ley (Mc 12,30 par; Dt 6,4-5). Hay también que acentuar su monoteísmo; el conocimiento y cumplimiento de las Escrituras; el sentido de pertenencia al pueblo elegido; la observancia de los preceptos de la Ley y los ritos que le identifican como etnia, como la circuncisión, el descanso sabático, etc.; y el culto al Señor en el templo de Jerusalén.

El promedio de vida no superaba normalmente los 40 años y muchos fallecían antes: solo el 30% de los niños que nacían sobrevivían y entorno a los 6 años fallecía otro 30%. Antes de los 40 años, con tanta enfermedad como se daba, fallecía un 90%. La plenitud de la vida se alcanzaba a los 20 años. Además la concepción generalizada de entonces sobre la enfermedad es que se daba por haber cometido un pecado; de ahí que no se buscaran medios materiales ni médicos que curasen las enfermedades físicas, sino a Dios que es el que perdonaba el pecado y devolvía la salud. La lucha contra la enfermedad tenía tres campos: la familia es la que intervenía en primer lugar cuando aparecía alguna enfermedad en cualquiera de sus miembros. Cuando esta fallaba entonces se acudía a los magos y exorcistas y que en Israel eran hombres de Dios (173). Por último estaban los médicos, que apenas curaban porque su preparación era escasa; los superaban los médicos egipcios y babilonios. Los milagros de Jesús partían de la fe-confianza del enfermo, aunque las posesiones diabólicas intervenía desde su condición de Hijo de Dios.— La identidad en Israel la da la familia y no la persona individual. Cuando Jesús dice que para seguirle hay que tomar la cruz y negarse a sí mismo afirma que hay que dejar la familia, desprenderse de la familia, que es la fuente de identidad, y, por consiguiente, entraña la negación de sí. Y se cambia a la nueva familia de Jesús (Lc 14,26-27). En Israel, en concreto, la identidad viene por la condición sexual, hombre o mujer, la familia gobernada por el padre y el pueblo perteneciente al Señor. La identidad de Jesús se la da Dios Padre, pues es su Hijo amado, como se atestigua en el bautismo, la transfiguración, cuando muere en la cruz, etc. Es el que ha enviado Dios al mundo para salvarlo respondiendo a un acto de amor previo divino (cf Jn 3,16).

El honor es la condición del varón que se relaciona con la paternidad, con la autoridad, con el oficio y con la defensa de la familia en la sociedad. A ello se une el trabajo por el que se alimenta la familia, la instrucción a los varones, además de la enseñanza y práctica religiosa. El honor de la mujer se llama vergüenza entendida en un sentido positivo: «el pudor o recato como valor social [...] Esta vergüenza se expresa en prudencia, modestia, mesura, moderación, discreción, sumisión a los intereses de la familia y exclusividad sexual con el marido» (296).— Sobre la comensalidad. Las comidas eran dos al día: una por la mañana y otra por la tarde, que era la más importante. En la vida de Jesús las comidas son ocasión de la revelación de la misericordia y amor divinos. En ellas, comiendo con los publicanos y pecadores, los introducía en el reino, cambiando radicalmente sus vidas para bien. Por eso se le acusa como «comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 19,20) Y la comida de despedida que Jesús hizo con sus discípulos es la que la Iglesia conserva como su testamento y reproduce constantemente en cada momento del día en sus comunidades. Y, por último, se destaca en el texto dos elementos culturales del matrimonio: es una relación humana que integra la sexualidad, la economía y la religión; y la segunda es que dicha relación no es sólo entre la pareja que se une, sino entre las familias de la que forman parte. Una obra muy rica y exhaustiva en el tema tratado.

Francisco Martínez Fresneda

THEOLOGICA

Ansorge, Dirk, *Historia de la teología cristiana. Épocas, pensadores, derroteros*. Santander 2023, 424 pp., 17 x 24 cm.

El texto trata la Historia de la Teología según los paradigmas del pensamiento, no siguiendo la historia lineal de doctrinas y autores. Y se entiende por paradigma una suma de supuestos de conceptos teológicos que se toman como evidentes y permanecen por los siglos. A esto se suman dos cuestiones importantes. El primero es el testimonio creyente de los pensadores teológicos. Ellos no exponen la reflexiones sobre la verdad revelada desde una perspectiva neutra como pueden ser las matemáticas o la física. La convicción interior de la fe en Cristo se distancia de la teología mítica, natural y laica. Se trata de una fe personal que hace que el pensamiento se aleje de la neutralidad, ya que el pensador se implica vitalmente en el razonamiento (22). La segunda cuestión es la filosofía como fundamento de los razonamientos creyentes. En el momento que el cristianismo se extendió por el Imperio fue necesario contrastar los principios fundamentales de la fe y sus exigencias éticas con la filosofía que predominaba, fundamentalmente el neoplatonismo y que los intelectuales romanos exigían. A partir de aquí se plantea el Autor las diferentes épocas de la teología en la que se pueden distinguir la Antigüedad tardía, la Edad Media, la Reforma y las Edades Moderna y Contemporánea.

En los siglos primeros del cristianismo, se desarrolla la teología trinitaria por la revelación bíblica y el soporte que le da la filosofía platónica y neoplatónica: el bien está por encima de todo; está más allá del ser. Dicho bien trascendente es fundamento y origen de todo. De la unidad original se pasa a la multiplicidad de la realidad gracias al *logos* que entrelaza todo lo existente y como palabra y razón, *nous*, viene a ser el arquetipo de la realidad. Orígenes trata de Dios como Trinidad: el Hijo procede del Padre por generación eterna. Esto manifiesta un perenne fluir de vida divina que lleva consigo un sin principio cronológico, aunque su ser, su principio ontológico, esté en el Padre. El Hijo siempre está en el Padre, como el esplendor en la luz. No es que el Padre exista primero y después genere al Hijo, pues esto supondría que Dios exista un tiempo sin su Sabiduría. El Padre es la Bondad —Orígenes iguala el ser y la bondad como el platonismo—, y de la Bondad nace el Hijo del que procede el Espíritu. Cada uno tiene su propia «hipóstasis», con sentido individual de «persona», muy alejado del modalismo. Nicea, Éfeso y Calcedonia son los centros de la reflexión teológica que centran la identidad de Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre, salvando la dimensión humana de Jesús no obstante fuera el verdadero Hijo de Dios, de naturaleza divina y consustancial al Padre.

En la Edad Media aparece Aristóteles con su doctrina de la eternidad del mundo, el necessitarismo metafísico y la existencia de una única alma racional universal. Tomás sigue a Aristóteles donde su filosofía la utiliza para darle una mayor profundidad a la teología, aunque, a la larga, la encerró en la estructura de la metafísica que le obliga a la autonomía del mundo y del ser humano, además de la eternidad del mundo, y, con ello, distinguir los dos fuentes de conocimiento: el natural y el de la revelación.

La Escuela Franciscana sigue la experiencia creyente de Francisco de Asís conformado a Cristo pobre y crucificado. Para Buenaventura, que sigue a Agustín y el neoplatonismo, la mediación de la Palabra hay que entenderla siempre como un paradigma desde el que desarrolla todo conocimiento basado en la Revelación. Acentúa, por consiguiente, la subordinación del orden natural al revelado, pues la Revelación ha impreso en la creación y, naturalmente, en la mente humana la posibilidad de poder elaborar un verdadero y auténtico co-

nocimiento. Este camino, diverso al de Aristóteles y Tomás de Aquino, como a la experiencia mística que margina las exigencias especulativas, sitúa al hombre en un centro de relaciones en el que se cruzan la línea de la historia que viene del Creador y la de la vuelta al Padre por la inteligencia y la voluntad. En esta situación, la Escritura ofrece la estructura cognoscitiva para conocer el mundo y la salvación humana, donde se comienza por la *stabilitas fidei*, se continua con la *serenitas rationis*, para terminar con la *suavitas contemplationis*.— Escoto dará prioridad a la libertad como presupuesto esencial de la relación de amor de las hipóstasis divinas buenaventurianas y cuya consecuencias será la historicidad de Jesús como sacramento de dicho amor: el servicio. Guillermo de Occam niega la relación entre el concepto abstracto y la realidad de las cosas, lo que lleva consigo el rechazo de toda objetividad para el pensamiento. Si lo universal no existe como fundamentación de la realidad, cualquier juicio queda vacío de por sí. A ello se suma la identificación de la sustancia, cualidad y accidente, la incognoscibilidad de Dios por la inteligencia al no ser objeto de la intuición humana y la omnipotencia de la voluntad divina, de lo que se deduce que la moral queda sin fundamento objetivo alguno, y donde la razón no interviene para la distinción entre el bien y el mal. Occam descubre del derecho subjetivo. Es el derecho unido al sujeto como poder individual que le concede la libertad personal de obrar según sus principios y opciones vitales, concepción muy distante de la doctrina común del derecho en el que lo justo versa sobre la armonía entre las cosas y las personas, o la potestad que posee el hombre dada por la ley. En cualquier caso, esta concepción del derecho subjetivo proviene de la visión que Occam tiene sobre el individuo, en la que esencia y existencia coinciden, negando cualquier viso de universalidad frente al realismo craso de la concreta realidad de cualquier ser.

A continuación se expone la Reforma luterana y la Contrarreforma tridentina, la teología y la filosofía del Renacimiento, Ilustración, Idealismo, Romanticismo, Teología Liberal, Dialéctica y Modernismo hasta la segunda mitad del siglo XX, donde se vuelve a sentir en el cristianismo el pensamiento católico con K. Rahner, von Balthasar, etc.

La *Gaudium et Spes* del Vaticano II abren las perspectivas de los *loci theologici* que en su tiempo propuso Melchor Cano. De la exclusiva tradición dogmática se abre a que la cultura, la ciencia, la política, la economía, la sociedad, etc., indique los retos a la reflexión teológica (348). De aquí nacen la Teología de la Liberación (Gustavo Gutiérrez, L. Boff, etc). La prioridad en el diálogo con las culturas y las situaciones diferentes de los cristianos en ellas nace una pluralidad litúrgica impensable en tiempos atrás. Se dan también la Teología feminista contra el patriarcado de la Iglesia E. Schüssler Fiorenza, M.C. Lucchetti Bingemer), la Teología Política y de la Esperanza (J. Moltmann y J.B. Metz), la del diálogo con el judaísmo, la teología ecuménica y la del pluralismo reñligioso. Por último se estudia brevemente la sistemática teológica actual —época posmetafísica y postsecular— fundada en la fenomenología, filosofía trascendental, antropología cultural y filosofía analítica.— La traducción y redacción de José Manuel Lozano-Gotor Perona inmejorable.

Francisco Martínez Fresneda

Estévez López, Elisa - Depalma, Paula (Eds.), *Ventanas a la sinodalidad*, Verbo Divino, Navarra 2023, 272pp, 14,0 x 21,0 cm.

La sinodalidad es un tema controvertido y abierto a la reflexión como parte del proceso de escucha que desea permeabilizar y ser insertado en toda la Teología. De ahí nace esta contribución además del deseo de construir un nosotros eclesial integral. Este aporte también

nos permite seguir desarrollando el conocimiento progresivo de Dios a través del Misterio Trinitario, su economía salvífica y la función sacramental de la Iglesia en el mundo de hoy que tienen como base principal en común, el Amor. Para no reducirlo a un mero slogan del momento o capricho de unos cuantos que desean hacer cambios inútiles, es importante explicar que más allá de eso existe una necesidad no sólo hermenéutica sino también práctica de expresar algo que es constitutivo e intrínseco al ser de la Iglesia como Pueblo de Dios, comunidad y sociedad. Por ello no debemos estancarnos en errores del pasado, siendo capaces de abrir un camino que permita pensar en un futuro comunitario mejor, convirtiéndonos en esa Iglesia imagen de Cristo coherente con el Evangelio, la Iglesia que verdaderamente Dios quiere; reflejo de Jesús con los demás. *Ventanas a la sinodalidad* quiere, por tanto, demostrar a través de la complementariedad del aporte teológico femenino de diferentes miembros de la Asociación de Teólogas Españolas, esa multiplicidad unitaria que caracteriza a la Iglesia. Este trabajo logra armonizar a través de la unión de diferentes tesis teológicas, la posibilidad de una Iglesia de iguales más fidedigna.

La sinodalidad por ser una dimensión constitutiva del ser de la Iglesia, no es algo que surge de la nada sino que nace del seno trinitario. Este trabajo de investigación pone como modelo por excelencia, fuente y culmen de toda relación, el Misterio Trinitario; tres Personas en un baile eterno de donación recíproca y absoluta. Por tal razón es importante entender el concepto de amor en clave trinitaria para la comprensión del propio Misterio, su dinamismo *ad intra* y *ad extra* en virtud de la encarnación que es amor dialógico expresado en la creación y en el encuentro del Otro con los otros. Dios encarnado en Cristo, se hizo en todo igual a nosotros excepto en el pecado y nos muestra a través de sus gestos, palabras, su vida, cómo debemos relacionarnos y organizarnos como Pueblo de Dios sin que eso aminore su divinidad. Este primer capítulo es el pórtico de la elaboración de una Antropología teológica relacional más coherente, completa y adecuada, capaz de expresar de una mejor forma, la realidad antropológica eclesial.

El capítulo segundo presenta la inclusión como elemento principal para entender la sinodalidad y el plan salvífico de Dios. Partiendo de la premisa de que una iglesia excluyente no cumple con el ideal universal y cristiano, prosigue su autora con un análisis para abordar la problemática que la palabra inclusión ha supuesto principalmente para la mujer. La inclusión en cualquier ámbito social resulta finalmente siendo una clasificación de la dignidad humana por categorías, grados, según su valor marcado por la raza, sexo, lugar de procedencia, religión, etc. En teoría, los vocablos “comunidad”, “Cuerpo de Cristo”, “Pueblo de Dios”, “Cuerpo místico” expresan unidad, fraternidad, igualdad, donde nadie se encuentra supeditado al otro como sucede en la *perijóresis* divina, aunque haya diversidad de miembros.

Teniendo claro esto, la misión o corresponsabilidad de cualquier bautizado o bautizada en la Iglesia o la representación de Cristo en el mundo, debe estar en función de la capacidad, formación, preparación y carisma, además del testimonio, más que por la suerte o desdicha de haber nacido hombre o mujer, ser ministro ordenado o laico. La figura del *alter christus* sólo tiene su razón de ser por el bautismo y no depende de una ontología sexual o únicamente del orden ministerial, sino que es un deber misional y un compromiso cristiano de todo bautizado.

Continúa el siguiente capítulo invitando a valorar a las personas independientemente de su condición, a través de la intersubjetividad y así fomentar las buenas relaciones. La intersubjetividad y la sinodalidad están íntimamente conectadas por la escucha recíproca para que pueda haber encuentro y comunión. Dejar a todos los miembros del Cuerpo de Cristo ser plenamente en la misma condición de dignidad lleva consigo conversión y renuncia. No podemos caminar juntos como Iglesia si anulamos o negamos ese principio. El Concilio

Vaticano II explica muy bien esta concepción de Pueblo de Dios, aunque nos encontramos con una discapacidad práctica que opone resistencia y combate contra la Verdad salvífica.

Sin la cultura del cuidado no lograríamos terminar de definir la sinodalidad que tampoco puede desvincularse de la función de la Iglesia como “sacramento universal de salvación” (LG48). Si la Iglesia no es capaz de cumplir su misión principal, directamente deja de ser creíble, deja de ser Iglesia. Lo hemos podido comprobar con los escándalos y casos de abusos. Cabe resaltar, que la espiritualidad franciscana como escuela y legado, gracias a la figura de S. Francisco de Asís, nos ha dejado numerosas claves útiles, prácticas y necesarias, no sólo para elaborar una teología del cuidado, sino también para promoverlo en todas las dimensiones relacionales como vemos hoy a través de la figura del Papa Francisco (*Laudato si, Fratelli tutti, Amoris laetitia*). Dicho cuidado desborda los límites éticos y queda claro que no es un privilegio atribuido exclusivamente a unos cuantos o algo que deba de salir de ciertas personas, sino que es responsabilidad de todos, bautizados y no, aunque haya sido una cualidad principalmente femenina.

Alcanzar un nuevo paradigma de masculinidad al estilo de Jesús es complicado y más cuando para ello se debe cambiar la concepción de poder y privilegios por el de servicio. Hay quienes hablan de una democratización de la Iglesia en sentido negativo y de un posible cisma para poner trabas a la sinodalidad, alegando cambios doctrinales en contra del Magisterio. Para tranquilizar a todos los que tienen dudas al respecto, lo único que se desea cambiar y este libro lo explica muy bien, es la concepción de Iglesia hegemónica y clericalista donde aún se distribuyen los roles según el género, por una Iglesia sinodal justa, igualitaria y equitativa, como exigencia evangélica y moral.

El capítulo sexto comenta que la ciudadanía de las mujeres no siempre fue reconocida. Aunque las mujeres estamos en la Iglesia y constituimos la mayoría de los miembros del Pueblo de Dios, parece no ser suficiente para garantizar nuestra presencia a la hora de tomar decisiones importantes que afectan a todos los fieles. El reconocimiento de la ciudadanía eclesial debería llevar implícito el poder participar en la triple misión de Cristo, Sacerdote, Profeta y Rey, en virtud de nuestro bautismo. También en el ámbito del conocimiento y del saber de Dios la mujer ha sido silenciada. La evidencia de que el Espíritu Santo también actúa en el corazón de las mujeres lo vemos claramente en María, madre de Dios. La Iglesia está llamada a salir y a dialogar con el mundo a la luz del Evangelio para que siga siendo testimonio y fermento. Ante la crisis actual en la Iglesia, surge el deseo de volver a los orígenes.

Entender nuestra realidad como Cuerpo de Cristo es reconocer la diversidad ministerial que hay dentro de ella. La riqueza múltiple y diversa que también es expresada litúrgicamente, ayuda a pensar la necesidad de una Iglesia plural, Iglesia sinodal. Haciendo un breve recorrido podemos contemplar los ministerios y funciones que han desempeñado las mujeres en la Iglesia a lo largo de la historia.

El discernimiento es fundamental para la toma de decisiones. El capítulo ocho insiste en la importancia de trabajar el discernimiento comunitario en todos los ámbitos (parroquial, diocesano, universal) para poder alcanzar consensos como fruto de obediencia al Espíritu, necesarios para el bien común y la misión de la Iglesia.

Todo este trabajo concluye considerando que este camino sinodal que estamos realizando de escucha, discernimiento, propuestas, cambios que implican conversión, etc, abre horizontes a la misión de la Iglesia y nuevos espacios y dimensiones para la evangelización, donde la mujer, sin duda, tiene un papel fundamental.

Aún recuerdo cuando asistí vía *online* al primer “Pintxo Teológico” del curso 2022-2023, *Miradas de mujeres sobre la sinodalidad*, que celebró la Asociación de Teólogas Españolas. Ese día tuve el privilegio de escuchar a Nathalie Becquart, socióloga, bachiller en Filosofía y

Teología, consultora de la Secretaría General del Sínodo de Obispos y subsecretaria del próximo Sínodo donde expresó precisamente la necesidad de elaborar una nueva Antropología relacional en clave de reciprocidad. Estas ventanas, teológicas, antropológicas y eclesiológicas relacionales, desarrolladas en los nueve capítulos que componen este libro, saben plasmar muy bien esta idea y enlazarla con la sinodalidad.

Leer esta obra permite desvelar muchos tabúes sobre el verdadero sentido de esta palabra que no es ideológico, además de que considero que es un trabajo de investigación que permite sistematizar, ampliar y completar la Antropología Teológica ya estudiada desde una perspectiva integral.

María José García López

González Marcos, Isaac – Lazcano González, Rafael (Eds.), *XXV Aniversario Jornadas Agustinianas (1998 – 2023)*, Agustiniana, Madrid 2023, 303pp, 14,5 x 22,0 cm.

La primacía del Amor es la base y el motor que ha llevado tanto a la Teología Agustiniana como a otras líneas de pensamiento, a seguir trabajando y avanzando en el área de la ciencia y el conocimiento; búsqueda inherente del ser humano. Una hiperracionalización del mundo anulando de nuestro ser aquello para lo que fuimos creados, nos desnaturaliza y deshumaniza. Aunque pueda sonar algo exagerado, ya no nos lleva a actuar en virtud o en favor del bien común, sino en beneficio únicamente de comprobar los límites del mundo y la capacidad racional del ser humano, ignorando o haciendo caso omiso, al daño que podemos ocasionar. El conocimiento puede alcanzar su plenitud y la humanidad puede ir perfeccionándose positivamente únicamente por y en el Amor, de lo contrario, nuestra ciencia en vez de ser útil, la volvemos estéril, egoísta y destructora. Por ello, se ha realizado este gran homenaje al Centro Teológico San Agustín, *XXV Aniversario Jornadas Agustinianas (1998-2023)*, para que así podamos conocer y apreciar la trayectoria, el trabajo y el esfuerzo puestos durante tantos años, como fruto de esa unión tan especial, única y fecunda; ciencia y caridad.

Como no podía ser de otra manera, este libro comienza con la historia del Centro Teológico San Agustín. Él nace de un proceso de colaboración en las tareas académicas entre varios centros de estudios teológicos donde en principio, los estudiantes profesos pertenecientes a las diferentes provincias de agustinos, realizaban sus estudios eclesiológicos. Aunque el objetivo final se trataba de erigir un único centro (CTSA), el inmediato era la mutua ayuda. Su desarrollo no fue fácil, existieron muchos inconvenientes y problemas tanto en la formación de los *Estatutos* como en la adaptación y convalidación de asignaturas. También hubo dificultad en la incorporación de otros centros, órdenes y culturas, pero todo era parte de la construcción, crecimiento, consolidación, florecimiento y mejora en el *Plan de estudios* de lo que hoy es el Centro Teológico San Agustín.

Pero nada de esto hubiera sido posible sin cada una de las personas nombradas en los Anexos y a continuación de la breve historia. Ellas son las verdaderas protagonistas quienes Isaac González Marcos y Rafael Lazcano González han querido afectuosamente inmortalizar aquí.

Pero el tema principal al que se debe todo son las Jornadas Agustinianas. Ha sido una grata sorpresa el poder descubrir como uno de los precursores, al P. Luis Marín de San Martín, OSA, entonces director del centro. Actualmente, además de ser obispo agustino, es conocido por ser subsecretario de la Secretaría General de Sínodo. Este trabajo permite comprender

mejor de dónde viene ese deseo de construir puentes, dialogar con las diferentes culturas y reflexionar sobre la fe y la Iglesia en el mundo de hoy de cara al tercer milenio. Claramente todo ese interés brota de esa impronta agustiniana que lo ha forjado y que ha inspirado a muchos más a continuar formándose para contribuir efectivamente a la evangelización.

Sabemos que cada Jornada ha sido un reto. Encontrar un tema, buscar ponentes, un lugar e incluso decidir una fecha, no han estado exentos de algún conflicto. Empezar un proyecto de este tipo, cuando la familia es numerosa y todos son distintos, es complicado, pero nada que no haya podido solucionarse. La experiencia de estos encuentros es tan gratificante que borra finalmente cualquier altercado que pueda presentarse en el transcurso. Contemplar cada ejemplar editado y publicado como resultado de cada Jornada Agustiniana, confirma que ha valido la pena pasar por cualquier dificultad.

Haciendo un análisis de los temas abordados en las Jornadas desde el principio y comparándolos con los escogidos estos últimos años, podemos observar una progresión. *El transhumanismo en la sociedad actual*, *Eutanasia ¿desafío a la vida?*, *El papel de la mujer en la Iglesia*, *La Iglesia y la sinodalidad*, entre otros, son prueba de que no han querido quedarse atrás en el tiempo y han preferido acompañar la actualidad.

Honra a sus autores esta iniciativa, no sólo de conmemorar el *XXV Aniversario Jornadas Agustinianas (1998-2023)*, sino también de plasmar el impacto que estas han tenido en las diferentes revistas científicas. Cabe expresar, que nos place como Instituto Teológico de Murcia O. F. M., gracias a la Revista de Estudios e Investigación, *Carthaginensia*, ser parte, aunque de forma indirecta, de las Jornadas Agustinianas. Esperamos que nuestra valoración y crítica les haya podido ayudar a crecer y avanzar constructivamente.

Carthaginensia ha cooperado con varias reseñas. Tanto la profesora ordinaria de Teología en el Instituto Teológico de Murcia OFM, Marta Garre Garre, doctora en Teología (págs. 154, 162, 171, 179), como el sacerdote franciscano Francisco Martínez Fresneda, OFM, doctor en Teología y profesor emérito del Instituto Teológico de Murcia OFM (pág. 166), han sido autores de ellas.

Pero la mención más llamativa, sin duda, es la del profesor ordinario de Teología en el Instituto Teológico de Murcia OFM, Bernardo Pérez Andreo, doctor en Teología y en Filosofía y actual director/editor de *Carthaginensia*, por sus palabras al hilo de la reseña/recensión de las Jornadas 2022 (págs. 180-182, 185). La controversia, irremediablemente, forma parte de la reflexión y también es necesaria para avanzar en este camino de la investigación y seguir suscitando nuevas inquietudes. Y es que si todo fueran palabras aduladoras, caeríamos en el conformismo y en la no necesidad de hacer algo más por mejorar. *La Iglesia y la sinodalidad* es una cuestión aún abierta que está dando mucho de qué hablar, que no todos quieren acoger y que se presta a veces para confundir a quienes no son diestros en el asunto.

Satisfechos de todo lo logrado, concluyen con la esperanza de seguir haciendo una lectura adecuada de los signos de los tiempos eclesiales para que la Jornadas Agustinianas, continúen avivando las ansias de saber y removiendo las entrañas de quienes apasionadamente buscan servir a la Verdad.

Me gustaría aprovechar el momento para felicitar a la familia agustiniana por este veinticinco aniversario y agradecer de corazón, la confianza depositada en nosotros y el gran aprecio transmitido.

La complejidad eclesial hoy proporciona muchos puntos que necesitan ser reflexionados. La polarización cada vez es más notoria que hace imposible la armonía y la unidad. Política, ecología, guerra, migración, comunidad LGTBI (inclusión), familia (monoparental, reconstituida, homoparental, tradicional), ecumenismo, ministerios e igualdad, etc, asuntos a veces escabrosos, pero realidades existentes en la Iglesia. La vía más rápida y simple es el rechazo,

la negativa o directamente callar, dejar las cosas como están porque es más sencillo exponer algo que agrade a todo el mundo. Pero existe confusión, duda e incertidumbre en el Pueblo de Dios al grado de cuestionar el ministerio del Papa Francisco. Estas próximas Jornadas podría ser una muy buena oportunidad para arrojar algo de luz y seguir construyendo la Iglesia que el Señor quiere.

María José García López

Polanco, Rodrigo, *Hans Urs von Balthasar I, Ejes estructurales de su Teología*, 362 pp; *Hans Urs von Balthasar II, Aspectos centrales de su Trilogía*, 550 pp, Encuentro 2021, 15,5 x 22 cm.

“Seremos, yo el Autor, en un instante, tú el teatro y el hombre el recitante”. Sigue la función en este gran teatro del mundo donde el Autor continúa revelando su acción en la Historia de forma totalmente innovadora. Gracias al arte cuya fuente es la razón, podemos ir más allá y alcanzar una mayor comprensión del Misterio a través de su lenguaje. La intencionalidad muy lograda de nuestro autor, Rodrigo Polanco, presbítero, doctor en Teología (Roma) y profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, es hacer de una obra tan vasta y difícil de leer como es la magna Trilogía (*Gloria, Teodramática, Teológica*) de uno de los teólogos más importantes de nuestro tiempo, Hans Urs von Balthasar, accesible y más fácil de asimilar para todos los lectores de lengua hispana, además de darla a conocer en Latinoamérica. Este fabuloso trabajo, que le llevó diez años, dividido en dos volúmenes, *Hans Urs von Balthasar I, Ejes estructurales de su Teología*, y *Hans Urs von Balthasar II, Aspectos centrales de su Trilogía*, no reemplaza el original. Se trata de una ayuda para leer a Balthasar y a partir de él, reflexionar la fe. Aunque estos dos volúmenes pueden leerse de forma independiente, son complementarios. Rodrigo Polanco que reconoce no ser un crítico de Balthasar sino alguien que desea ser justo con su planteamiento, recomienda no leer a Balthasar de forma fragmentada para evitar sacar de contexto su reflexión.

Estos ejemplares constan de tres partes fundamentales subdivididas en diferentes apartados. Una, son los aspectos introductorios para comprender a Balthasar como su biografía, un esbozo de su pensamiento, su relación personal y teológica con Adrienne von Speyr y unas pinceladas sobre lo que escribió en su Trilogía. Otra, es la analogía de los trascendentales del ser, estructura múltiple que contiene belleza, bondad y verdad (estética teológica, teodramática y teológica) de donde parte su teología (*Ejes estructurales de su Teología*). Finalmente, desarrolla los *Aspectos Centrales de su Trilogía* con los temas teológicos más importantes de la fe, siempre desde una perspectiva católica (Revelación, Trinidad, Antropología, Cristología, Encarnación, Soteriología, Pneumatología, Eclesiología, Escatología).

Balthasar fue un hombre extraordinariamente dotado intelectualmente. Hasta el año sesenta él había escrito muchos libros, artículos, introducciones, conclusiones, comentarios, prólogos, etc. Una cantidad descomunal sobre otros autores, pero nada que ver con su Trilogía. En su primer periodo como escritor se le reconoce como un patólogo. Fue antes del Concilio Vaticano II, al que no fue invitado como perito por ningún obispo, cuando él decidió empezar a crear su propia aportación.

La vida de cada autor no es independiente al pensamiento, por ello Polanco inicia su primer volumen con la biografía de Hans Urs von Balthasar, no para contar su historia, sino los motivos fundamentales que determinaron o influyeron en su trabajo. El haber estudiado germanística (Literatura, Filosofía, Historia del pensamiento Occidental,...), su

vocación gracias al llamado de Dios y a la espiritualidad ignaciana, su formación en la Compañía de Jesús con Erich Przywara en Múnich (Neoescolástica filosófica, lectura del mismo Tomás de Aquino confrontado con la Filosofía Moderna) y con Henri de Lubac en Lyon (Patrística, especialmente Agustín, Ireneo de Lyon, Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor) poniéndole en contacto con las fuentes cristianas, fueron elementos que marcaron la sistematización de su teología. Muchos datos interesantes que nos permiten visualizar de una mejor manera las distintas dimensiones que forjaron a este gran teólogo, pero sin duda, el momento más importantes y crucial en su trayectoria teológica fue conocer a Adrienne von Speyr. Él encontró en ella una teología muy profunda, teología narrativa mística extraída de su propia experiencia, de la que sacó sesenta volúmenes, componente que él va a utilizar en su Trilogía. Nos cuenta Rodrigo Polanco que Adrienne y Balthasar formaban una única misión, teología y vocación que les llevó a fundar la Comunidad de San Juan (Instituto secular), pero no sin antes él dejar la Compañía de Jesús. La reflexión teológica que salía de ambos servía para alimentarse mutuamente. La intención de Balthasar no fue otra que hacerlas inseparables. Él mismo afirmaba que la una sin la otra no son comprensibles hermenéuticamente. Balthasar pone en diálogo la teología de Adrienne, su profecía, y su carácter sistemático-cristológico, con toda la tradición cristiana y la cultura occidental para beneficio y misión de la Iglesia.

Los temas más relevantes son, sin duda alguna, Trinidad y Antropología. Lo que Balthasar realiza es una analogía de relación entre Dios, el ser humano y la creación, pero siempre pasando por una teología apofática. El fundamento primero y último de todo es indispensable para él comenzar a hilar su teología, otra forma de presentar una antropología sin fisuras donde es inevitable caer en la especulación. El ser humano existe como un ser limitado en un mundo también limitado, pero su razón está abierta a la trascendencia, a todo ser. La experiencia dialógica del ser humano nos lleva hasta las características trascendentales del ser, es decir, hasta su estructura más íntima, donde la revelación juega un papel fundamental. Para que Dios se revele y pueda ser acogido por todo ser humano que es su imagen, debe adaptarse a él, por tanto, tiene que elegir lo que es común a todo ser humano y a toda la creación; el ser que es bello, bueno y verdadero. Entonces, la belleza, la bondad y la verdad, siempre en ese orden y como unidad co-extensiva al ser que traspasa los tres trascendentales polarmente, aunque se analicen por separado, son el elemento basilar, universal, lo común a todo ser. Es por este motivo que la revelación también debe poder presentarse en esta misma estructura. El ser y la existencia, la revelación, es en concreto, el Logos hecho carne, la forma (Ghoethe, Christian von Ehrenfels) de Cristo, la gloria como concepto joánico de la unidad de la cruz y la resurrección de Jesús, que impacta (estética teológica, belleza, llamado), atrae, suscita la fe y exige una respuesta, una acción libre (teodramática, bondad, vocación, misión); relación dialógica de autodonación amorosa que desvela la verdad (teológica, el otro y el Otro) y que abre el horizonte a un futuro escatológico esperanzador.

Como buen artista, Balthasar tuvo la genialidad de explicar el cristianismo desde una “doctrina de la belleza trascendental del ser”. Su gran talento y creatividad le permitieron interpretarlo como una teo-dramática, utilizando el “instrumental del teatro” para comprender la acción de Dios con el ser humano en el mundo a través de su recorrido histórico, donde la Iglesia hace parte de la historia. Cabe resaltar una mariología integrada en la eclesiología, cuya clave es la Iglesia constituida por la respuesta humana, en particular, por la acción de María (no por la acción de Pedro).

Rodrigo Polanco documenta la teología de Balthasar con fuentes bibliográficas, nombres de autores, filosofía que la sustenta, etc., aclarando que el capellán de Basilea no quiso expo-

ner un criterio sino sintetizar e integrar lo mejor del cristianismo y la literatura. Balthasar lo plantea diciendo que “aquello que integra más, es más verdadero, aquello que separa, divide, es menos verdadero”.

Para cualquier autor que realiza una obra que abarca tantas dimensiones teológicas en las que todas están interrelacionadas, es inevitable no tener puntos de inflexión como hacer de ellos comentarios de todo tipo. Conflictos semánticos, criticar la absolutización del método histórico o no reconocer el elemento socio-político de la salvación, pueden ser causa de vituperios. El descenso a los infiernos de Cristo, teología del infierno que tiempo atrás estaba mitologizada y poco profundizada y que él pretende iluminar, también promueve la contrarréplica. Igualmente invitan a no limitarse a una lectura fugaz de Balthasar. Esta obra es una buena guía para aprender cómo realizar una tesis o un trabajo. Los aportes inéditos que Balthasar hace al pensamiento teológico actual son muy útiles e inspiran la utilización de nuevos métodos hermenéuticos, y sobre todo, invitan a seguir pensando y dialogando la teología, pero siempre teniendo presente que el cristianismo es una *praxis*, o como Balthasar nos enseñó; “un drama”.

María José García López

PHILOSOPHICA

Arana, Juan, *Filosofía natural*, Sapientia Rerum. Serie de Manuales de Filosofía 6, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2023, 476 pp. 25 x 18 cm.

Después de una prolongada trayectoria en el campo de la filosofía de la naturaleza y tras haber redactado ya varios libros de texto sobre ella, Juan Arana nos regala en su madurez intelectual otro precioso “manual”. Como era de esperar, no sólo se nutre de sus muchas publicaciones sobre esta materia, sino también de su larga experiencia (como testimonio elocuente de su dominio de estos temas, cabe consultarse el extenso elenco de su obra en las pp. 451-458). En este sentido, se ha de advertir desde el inicio que, pese a ser muy instructivo para cualquier lector —y, por supuesto, también para quien cursa los estudios teológicos, el destinatario principal de esta colección— esta obra sobrepasa las limitaciones de un mero manual de iniciación a un campo del saber filosófico. Arana nos regala algo más que un libro informativo. Se trata de una verdadera obra personal en que cristaliza un pensamiento consolidado a lo largo de muchos años de estudio. Pero hemos de insistir en que este rebasamiento de los limitados horizontes que suelen tener los manuales no convierte este libro en un escrito intrincado, tan comprometido con las discusiones académicas y los altos niveles de especialización que resulte en la práctica inasequible para los alumnos en sus primeros años universitarios. Todo lo contrario, uno de los rasgos más destacables de la pluma de Arana es su amenidad e incluso una risueña jovialidad que hace amable el recorrido por temas que son, en no pocas ocasiones, algo subidos. Todo ello está adobado de un esmerado empleo de la lengua española que hermosea el conjunto.

Lamento un poco haberme prolongado en elogiar el chispeante estilo del libro, no vaya alguien a pensar que toda su energía se desagua en la forma, pues no es así. Vayamos, pues, por fin al contenido. Consta de quince capítulos distribuidos en dos partes. Después de un capítulo introductorio acerca de la filosofía de la naturaleza en general y su inserción dentro del panorama filosófico y científico, comienza la primera parte, de un tamaño sensiblemente mayor que la segunda (295 pp. frente a 116 pp.). Se titula “Metafísica, filosofía natural y

ciencia” y consiste en un recorrido histórico en que Arana entrelaza con gran pericia la historia de la filosofía y de la ciencia con los puntos principales de filosofía de la naturaleza que van saliendo al paso de diferentes episodios.

Puesto que el autor apuesta decididamente por pensar la naturaleza tal como la conocemos hoy, el camino por el que nos acompaña no se detiene en exceso en etapas pretéritas del desarrollo científico. Por este motivo, le basta el segundo capítulo para abordar las aportaciones principales de los sistemas de pensamiento de la Antigüedad y del Medioevo. Así proporciona un marco para comprender el nacimiento de la ciencia moderna en el Renacimiento, tema al que dedica el capítulo tercero. Allí aprovecha para mostrar las “raíces cristianas de la ciencia natural moderna”, disolviendo los tópicos que acusan al cristianismo y, en concreto, a la Iglesia Católica, de haber puesto trabas al desarrollo de la ciencia.

Se ha de insistir en el beneficioso efecto del trabajo de Arana durante los últimos años que queda recogido en este libro. Como él mismo indica, ha estado coordinando “un proyecto de investigación sobre la cosmovisión de los grandes científicos en los siglos XVI al XX, examinando en cada volumen las actitudes vitales de los cuarenta hombres de ciencia más gloriosos del periodo. La conclusión es inequívoca: no solo no domina el enfrentamiento entre la ciencia y la religión, sino que el cristianismo en general y la Iglesia católica en particular siguieron siendo en el ínterin el factor dominante de inspiración y motivación” (p. 110). Como es bien sabido, este trabajo ha sido publicado en cuatro excelentes volúmenes aparecidos en Tecnos desde 2020 cuyos títulos son: *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX, ... del siglo XIX ... de la Ilustración y ... de los grandes creadores de la ciencia moderna* (este último ha salido hace tan sólo unos meses). Todo el libro se ve enriquecido con los resultados recogidos en estas publicaciones amén de su abultado conocimiento de la historia de la ciencia, y de la personalidad y escritos de los científicos más eminentes.

Después del capítulo dedicado al Renacimiento, en el cuarto describe las corrientes naturalistas, panteístas y mecanicistas de la primera modernidad, para ocuparse en el quinto de la interesante relación entre científicos y filósofos durante la Ilustración. Es ésta la época que marca un completo extrañamiento entre ambas comunidades de intelectuales. Mientras que muchos filósofos fueron protagonistas de perfilar la nueva ciencia en los albores de la modernidad, en época ilustrada ya no son capaces de seguir los sofisticados desarrollos de la ciencia, sobre todo porque su fortuna se cifra en el empleo de las matemáticas, un saber cada vez más ajeno a los filósofos. Ello no les impide empero apropiarse —en ocasiones, algo fraudulentamente— del prestigio de la ciencia para defender sus elucubraciones.

El capítulo sexto está dedicado en su integridad a la concepción kantiana de la ciencia y la filosofía, que Arana enjuicia con severidad, afirmando que Kant no ha comprendido de manera correcta la naturaleza de la ciencia newtoniana tan admirada por él. Como consecuencia de sus planteamientos, nacen los modelos de pensamiento que triunfan en el siglo XIX de corte idealista, positivista y materialista, a los que dedica el capítulo séptimo. También trata en este capítulo sobre el nacimiento del evolucionismo.

En el capítulo octavo estudia la gran eclosión de la física contemporánea con la relatividad y la cuántica, así como las más recientes corrientes evolucionistas, con toda la potencialidad especulativa que estos nuevos descubrimientos implican. Son los científicos quienes se convierten en los verdaderos autores de la filosofía de la naturaleza que se está desarrollando en esta época. En este capítulo nos acompaña Arana hasta nuestros días, en que se demuestra cada vez más necesaria una especulación fundada en los logros de la ciencia.

El recorrido histórico de la primera parte suscita el interés por los grandes temas de la filosofía de la naturaleza que se ha de elaborar en el presente. Por eso, toda la segunda parte está consagrada a una serie de “Discusiones temáticas” en que Arana va abordando, a modo

de ensayos bastante independientes unos de otros, los problemas fundamentales que acucian hoy a quien se lance a pensar la naturaleza en que estamos inmersos.

Para inaugurar estas “discusiones”, dedica el capítulo noveno a contrastar la naturaleza “idealista” o bien “realista” de la mecánica cuántica. Los contraintuitivos resultados de esta nueva rama de la física obligan al pensador a formular preguntas clásicas de carácter epistemológico y gnoseológico. El resto de los capítulos están dedicados a cuestiones de elevada significatividad antropológica. El décimo estudia el problema de la “naturalización de la conciencia”, reivindicando la imposibilidad de reducir ésta a mera “naturaleza”, tal como Arana había defendido en su libro *La conciencia inexplicada* (Biblioteca Nueva, Madrid 2015). El capítulo undécimo aborda la naturaleza de la vida, contrastándose tanto con el vitalismo como con el mecanicismo en una apuesta humanista que no desdeña empero —como era de esperar— la capacidad explicativa de la ciencia en la región de los vivos e incluso en la de los seres humanos. También el capítulo duodécimo vuelve a tocar la conciencia, a propósito ahora de la especificidad humana, mientras que el decimotercero se ocupa de la relación existente entre la constitución biológica del cerebro y la libertad del hombre. El capítulo decimocuarto versa sobre la problemática del transhumanismo: esta corriente nos obliga a considerar los problemas éticos que podría suscitar buscar el mejoramiento humano por medios técnicos. Tal es la temática del último capítulo, acerca de la edición genética, en el cual nos acerca a interrogantes candentes que están hoy en día sobre la mesa y nos ocuparán en un futuro inmediato.

Este repaso a los asuntos examinados por Arana nos permite vislumbrar la capacidad del autor de mostrar un gran abanico de cuestiones históricas aproximándonos también a otras más recientes. Una de los mayores virtudes del libro es lo muy actualizado de las investigaciones sobre las cuales trabaja. Es, en definitiva, como decíamos al principio, un excelente manual que será de muy provechosa ayuda, en primer lugar, a un alumno ayuno de suficientes conocimientos científicos, pues le proporcionará una buena iniciación al panorama contemporáneo de la ciencia; pero, en segundo lugar, también hará las delicias de quien disponga de cierta formación científica, facilitando su iniciación en buena parte de los problemas filosóficos. Ahora bien, pese a la evidente utilidad de esta lectura para un público muy amplio, creo que los estudiosos de filosofía en general encontrarán aquí toda suerte de estímulos intelectuales, mientras que los profesionales de la filosofía de la naturaleza (y otras especialidades adyacentes) hallarán muchas sugestivas propuestas dentro de su campo.

David Torrijos Castrillejo

Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor. Preparación para la contemplación*, Salamanca 2022. 253 pp., 21x14 cm.

Nos encontramos ante una obra singular y célebre que debe su nombre al comienzo del salmo 68,28: «Allí los va guiando Benjamín, el más pequeño». No conviene confundir este breve tratado con otra obra del victorino, *Beniamin maior o De gratia contemplationis*, obra más extensa que completa a esta y que interpreta trológicamente la descripción que hace Ex 37,1-10 del arca de Moisés. Ricardo de San Víctor (1110-1173) concibe este versículo del salmo como una referencia a la contemplación, que es la unión del alma con Dios. Por tanto, comprobamos al inicio que *Beniamin minor* es, como dice el subtítulo, una preparación para la contemplación, en concreto, una descripción minuciosa a partir de algunos personajes ve-

terotestamentarios (desde Jacob y sus mujeres, Lía y Raquel, hasta el propio Benjamín), del recorrido que lleva a cabo el alma hasta llegar al éxtasis contemplativo.

La edición que reseñamos es bilingüe (latín-español) y está a cargo del filólogo Eduardo Otero, quien elabora una introducción a la obra que funciona como una invitación a su lectura. En ella contextualiza al autor, pone en común a los dos *Beniamin* y esboza una antropología de la contemplación contenida en ambos tratados. Concluye la introducción con una bibliografía certera y actualizada sobre el autor y la escuela de San Víctor.

La obra se estructura en 87 breves capítulos que comienzan con el análisis del nombre y la historia de cada uno de los doce hijos de Jacob, los cuales representan las doce virtudes que deben ser cultivadas por el alma que busca la contemplación. Desde Rubén (la fuerza), hasta Benjamín (la humildad), pasando por descendientes tan importantes como Judá (la caridad), Levi (el temor de Dios) o José (el discernimiento).

Precisamente, Ricardo trata a continuación sobre la necesidad del discernimiento (*discretione*), que es la capacidad de distinguir entre lo bueno y lo malo, virtud esencial para la contemplación, ya que ayuda al alma a evitar los obstáculos que pueden impedir su unión con Dios. El victorino señala que el discernimiento se adquiere a través de la experiencia y la oración. El alma debe aprender a distinguir entre las cosas que son verdaderamente importantes y las que no lo son. También debe aprender a diferenciar entre los tiempos y las circunstancias en las que es apropiado actuar y en las que es mejor abstenerse. Además, «es preciso que el discernimiento llegue después de todas las virtudes, ya que debe juzgarlas todas» (cap. 67, pág. 193).

En los capítulos finales se describen las tres etapas de la contemplación. «La primera se halla por debajo de la razón, la segunda con la razón, la tercera sobre la razón» (cap. 74, pág. 211). Por un lado, la contemplación sensible, en la que el alma experimenta la presencia de Dios a través de los sentidos; es una etapa imperfecta, ya que está limitada por las percepciones sensoriales. Por otro lado, la contemplación intelectual, en la que el alma experimenta la presencia de Dios a través de la inteligencia; es una etapa más perfecta que la contemplación sensible, ya que no está limitada por los sentidos. Por último, la contemplación espiritual, en la que el alma experimenta la presencia de Dios directamente, sin intermediarios; es la etapa más perfecta de la contemplación, ya que es una unión plena con Dios.

Recomendamos este libro por su importancia dentro del corpus de la teología espiritual cristiana, ya que constituye una auténtica preparación para contemplar a Dios con la impronta de la escuela victorina. Además, la nueva traducción que nos ofrece esta edición permite una lectura más ágil y profunda de este clásico medieval.

Antonio Martínez Macanás

VARIA

Battaglia Vincenzo, *È Il signore. Invito ad un' esperienza cristológica*. Ed. Antonianum, Roma 2022. 253 pp 24 x 17 cm.

Trabajaba y soñaba yo en un ámbito: tres personas, una guerra en un Cantón del siglo Diecinueve. Triada: Un tirador guerrero, matamoros, general estridente; un obispo en ese terreno apartado y casi huyendo; un creyente, hombre de paz, profesor, salvador de pobres en tal guerra. Recibo el libro de Battaglia, y me echo a comparar las dos cosas y si cabe la comparación. No en vano en la portada del libro han proclamado: “Invitación a una experiencia”

(ante El Señor, Jn 21, 7).” El libro está construido sobre relatos de los evangelios transmitiendo la historia de Jesús de Nazaret que ha culminado en la Pascua y abierta a la Parusía. De pronto se me ocurre: ¿y si el libro de Battaglia lo situamos frente al Cantón (años 1873-1875)? El libro nos ha puesto también en la portada: “Invito a una experiencia”. ¿Este libro quizás nos valdría. ¡Nos invitan formas de vivir, que llevamos dentro las personas. La forma de Vincenzo en este libro es una clave. Por ejemplo, esta forma primera : Cercare (buscar) como bandera evangélica: qué cosa buscáis venid y veréis/ todos te buscan. El Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido. Naturalmente el autor supongo que no va a amañar textos contra textos. Más bien es que buscando claves, hermosuras de agua de Tiberiades hemos de avanzar, hemos de convivir y descubrir. La primera parte del libro es una fulgente palabra. Las otras partes hacen lo propio. Las guías de cada tramo también se agarran a una palabra. Las palabras son una confesión de fe. De cinco tramos se ha valido Battaglia: a) Buscar; b) Se necesita solo una cosa; c) Aparte, estar en vela; d) Tocar, experiencia, conmovir; e) Con la mirada. En los cinco capítulos se abre una entrega de acercamiento del corazón, y que ha de sentirse, porque está llegando adonde está el amado. Ciertamente, estamos en teología serena de amor, pero a la par hay querencia porque se necesita un corazón que empuja. Y es que se necesita. El segundo capítulo hasta lo vibra. Dice: La sola casa necesaria. Este vocablo último lo repite dos veces (e-e/a-a), fonética que arrastra dentro, y puede. No es causalidad.” De una sola cosa es necesidad, efectivamente, Maria ha elegido la mejor parte. Durar es mío amor (Jn 15.9). No se sitúan aquí exhaustivas citas evangélicas. Más bien es que temas concretos se valen de los evangélicos en directo. Este libro se ha construido sobre la lectura interpretativa de historia de Jesús de Nazaret que culmina en la Pascua abierta a la Parusía. El es el corazón, el centro, el motivo fundamental de la historia de la salvación, de la vida cristiana y de la teología. Curiosamente, se comienza con expresión que enseña lo que viene en medio ya que los discípulos han salido de la barca. De ahí que les diga el Señor: “pasemos a la otra orilla (Mc. 4, 35)”. Pasemos es invitación que lleva de parábola grande. No podemos quedarnos quietos sin la vida cristiana. Aquí las metáforas valen oro. Nuestra vía puede bambonearse con advenimientos que parecen una prueba en nuestra fe. Apunta Battaglia a hoy mismo: tragedia de la guerra de Ucrania. ¿Qué cosa está sucediendo, que cosa nos está sucediendo, y tú Jesús qué cosas estás haciendo? La facha no se casa con el miedo. ¿No tenéis ahora fe? (Mc 4, 40) veamos capítulos: La primera vez que se encuentra buscar es cuando San Lucas pone a Jesús entre los doctores. Experimenta poner en práctica “buscar”. Debemos tenerlo tenazmente. Dos parábolas: el Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido. O esto otro: el Reino es como un mercante que va a busca, perlas, va y vende y las compra. Buscar, pues, varias palabras: ver, guardar, contemplar, cobrar, preciosas, cobrar, observar, e ir al Maestro el Mesías. El tema, sigue: Jesús no les reprende a los apóstolos, responde llevando una invitación: Venís y lo veréis (Jn 1, 39). Y est otro conjunto: El Hijo del Hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc. 9,10) Ahora nos acordamos de la obras de Battaglia: “El perfume del amor. Un recorrido de Cristología”. Hablamos de una afectiva emoción. Ese arco conviene con lo de ahora. De hecho, la visita de las mujeres al sepulcro es punto que aquí cuenta: acierta, se expanden. Tener fija la mirada de Jesús, amplia, para nuestra ruta. Mujer por qué llorar, qué buscas. O esto: si Jesús no la hubiera buscado y encontrado; de que ella lo siguiera a Galilea. De no otra motivación, si no la del amor que escoge y conquista. Acierto, pues, de que esta primera parte del libro sea hermosa por sus pasos; preparar: venite e vederete. Sentimos quedarme en la resención primera solamente. Obliga el espacio. Las otras partes se expanden: tener fija la mirada de Jesús; prepararse al encuentro con el Exoso Señor Jesús; Mi herencia es estupenda (Salmo 16). Una voz el Amado mío, míralo que viene. En fin. Un agradecimiento a nuestro autor, toquemos porque siempre hay belleza, siempre esencial, siempre sentido, no resentido jamás. Feliz cada pági-

na. Los tres de marras siento que nos valdrían si los comparamos debidamente. Es el valor del perfume de Vincenzo. Lo necesitamos.

Francisco Henares Díaz

Camps Sáez, Ambrosio, *Convento de San Bernardino en Fuente Álamo*, Hospicio. Murcia 2022, 24, pp. 24 x 6 cm.

El DRAE traspinta ese latín (Hospicio) y aclara: “Casa para albergar y recibir peregrinos y pobres”. O bien: “Un asilo en que se da mantenimiento y educación a niños pobre, expósitos o huérfanos que viven” Pues del todo, los franciscanos caben en hospicio, viven y suelen recoger comida, necesidades para llevar a los frailes de la Provincia franciscana, y a los pobres. Ayudas a las comunidades de la Provincia de Cartagena. La mayoría de grupos estos frailes visitaban a la Orden Tercera de San Francisco, compraban el hábito sayal para su muerte. Amor y muertes posiblesUna forma de oración y de amor. Era un deseo requerido. Fueron cientos de terciarios en Murcia, Lorca, Cartagena y pueblos de dicha Provincia. Era una forma de ayudar a los frailes el dicho sayal. Ocurría bastante. El cronista Padre Horteiga apunta en 1750 que en la Provincia existen 38 conventos, nada menos, y cinco hospicios: en el Bonillo (Albacete) Bullas (Mu), Calasparra. Honrrubia (Cuenca), Orcajo (dudoso si existió). En tal sentido, un poco tardío, llegaron los frailes a Fuente Álamo no sin recordar que en este pueblo había enfermedades, paludismos, catarrales. Quizás esto replegó la llegada de avenirse a esta tierra cercana a Cartagena. Todo esto y más nuestro autor Ambrosio ha tenido el favor de escribir un pequeño libro, ya que casi nadie se había acordado. Es interesante que nos enteremos de nombres, y hechos aunque fuesen poco tiempo. Acercarse a rebuscar ya es mérito en un pueblo. Hasta en llamar la atención del nombre de este convento para bien de los vecinos del pueblo repitiendo el nombre de San Bernardino de Siena, santo italiano importante antiguamente. Abre Ambrosio en pocas páginas una serie de admiraciones: datos geográficos, fundación del convento, nombres de frailes y de gente de la calle, situación del pueblo, porque se sabía poco de ello. Hasta se nos ofertan testamentos que aportan patrimonio, nombres interesantes, fundación sobre fray Andrés, sacerdote, que apenas conocíamos. Nos oferta también nuestro autor el Catastro de la Enseñada (1749-1759) hablando del sitio, habitantes del pueblo 3.332, dos sacerdotes (clero secular) y la iglesia del pueblo (San Agustín que sigue hasta hoy). De los frailes franciscanos ahí el Catastro nombrado habla de 16 sacerdotes, seis hermanos legos, una pequeña iglesia. Hoy eso sería un Potosí de franciscanos y de vocaciones. Cita Ambrosio nombres de frailes y de terciarios, aunque hubo cronista del pueblo y hasta hay una historia de fraile que indica cómo se vivía en el final del siglo dieciocho. Se trata de una señora viuda del pueblo que funda un patrimonio sobre algunas de sus propiedades en torno a la secularización de uno de los frailes de ese convento. Por otro lado, Ambrosio no olvida puntos de los citados terciarios, y cómo fueran desposeídos los frailes y sus conventos. Los vecinos lo estaban viendo, sabido es que echar a los frailes y quitar los conventos estaba a manos de los políticos del desastre. El derrame de la Iglesia esos siglos llena los cientos y cientos de casos. El libro de Ambrosio está prologado por el padre Pedro Riquelme, franciscano que ha sido largos años sabio profesor de Historia de la Iglesia en el Teológico de Murcia. Alumno ha sido Ambrosio en tiempos recientes. Bien venidos investigadores. No es la primera vez que nos ha otorgado Ambrosio entregas para nuestras tierras. Gracias también a pueblos cercanos a Cartagena- Murcia.

Francisco Henares Díaz

Castaño Santa, Pedro, *La otra cara de la Catedral Antigua. Parroquia de Santa María la Antigua (Cartagena 1967-1976)*. Cartagena 2022, 116, pp. 24x17 cm.

La mayoría de nuestras recensiones arrojan temas de Cristología bíblica, teología de los Papas, historia de las religiones, o credibilidad de la apuesta cristiana, etc. Sin embargo, hay veces cuyo tirón, es estiramientos, experiencia y recuerdos de valías misioneros quizás en España, y en el extranjero. No olvida, por ejemplo, la revolución de curas, frailes, monjas, y cristianos/as. O la nada que adonada, amplitud de la nada actualmente. ¿Dónde las remociones que remontaban, el Vaticano II a partir de Cristo e Iglesia, es decir, otro modo en pie de los evangelios, vida a vida. El autor de este libro con 80 años de pie firme recuerda unos años que vivimos algunos con él y no suelta una Iglesia que no puede arrastrarse como si fuera eso una más de las muchas pérdidas. O lo que parece si abrimos por dentro y por fuera. Somos de esa generación. Pedro fue un cura obrero que se colocó, además de un sacerdote que se fue a vivir en los restos de la catedral de Cartagena (rota siglos y siglos y siguen las restañadas). Pedro se puso en la vieja catedral y vino y advino público que acompañaba al salto que estábamos creyentes, y eso hemos creído nosotros, y nos duele el tobillo en más de un paso dado. En torno a la Catedral. Libros religiosos, y aires nuevos. Liturgias de comunidad, confusión de una Iglesia que iba adelante y pareció pararse, sacerdotes todos como manda el bautismo más teológico, pero sin buscar ruidosos, o dando explosión ante algunos obispos, o militares imponentes en ciudad militar que espía, y acortaba avanzar como tantos españoles quizás extrañados de cómo se avanza. Este libro es sencillo narrando Pedro y otros ese vivir y convenir, pero también intervenir, ciertamente. Se ha vendido el libro en un zas y zas, se zarpa para no hundirse, para contar. Una historia que se achica, pero Pedro y otros se empeña en no desaparecer. El libro llama la atención por la tira de fotos, de personas de esa época, no muy lejana, lugar pobre, pero esa Iglesia se extendía en otras Iglesia de Cartagena. Sobre todo en los más sencillos barrios. Había por tanto una renovación conciliar. Sede a la par de la HOAC, la JOC y otros grupos Cristianos. Podemos decirlo: en pocos lugares de España corrió este estilo esos años. Corrieron esas aperturas. He ahí Hermandades obreras de Acción Católica. Cuadernos moviéndonos como revistas y libros en ascuas. El jesuita Mariano se unía a los libros ZYX, el buen número de teólogos de Europa, e Hispanoamérica, pequeños libros muy renovadores. Y Franciscanos jesuitas, otras órdenes, monjas en barrios bajos. Este libro de Pedro viene a invadir una historia de Cartagena en concreto, invadir la historia de 1960-1980 más o menos. Ciertamente está por narrar esta historia en hechos, nombres, periódicos, iglesias, gentes, etc. Son años de política cercana a un poder que no nos dejaba hablar. Se escribe en este libro: “Tuvimos una fortaleza, aunque no durara abiertamente”, ni demasiada, pero valía la pena. Hasta el ecumenismo tuvo su espacio, ya que lo alcanzó en la historia de Cartagena, Siglo Diecinueve y nosotros de antes y de hoy. En este libro vemos realidades de importancia, acercamiento de sedes de clandestinas, sacerdotes progresistas en buena parte y lo que tanto silencio había sufrido en esos años, centros de formación a mayores y jóvenes, hombres y mujeres. Se logró un comedor ahí y en otras parroquias. Las casas de Acogida era también una demostración. Todos los aprecio empujaban a nombres, grupos, maneras de libertad, y a la vez presiones de la policía y situaciones llamativas, como la de ir a la cárcel más de un cura, o convertía conventos que hicieron de cárcel, ya que estaba prohibida tal cárcel por acusación de que se salían- decían- de la religión católica. Libro este de Castaño que recoge los años que vivimos no sólo por estos extravíos cuando a la par seguían y siguen en Hispanoamérica y en otros sitios pisoteados. Esta época del libro relatos en España están todavía por correr, he dicho antes. Las muchas fotos de este libro cantan tanto los muertos habidos y bastantes todavía vivos para contarlos. Seguro que este libro se editará las bellas

estampas, y los deseos que nos llevaron. En fin, agarremos y aprendamos la cita del Libro de los Hechos en la Biblia (8. 14-17). Palabra de Dios: Pues aún no había bajado el Espíritu sobre ninguno; estaban sólo bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les imponían las manos y recibían el Espíritu Santo. Aprieta Pedro Castaño. No cejes. Aún estamos vivos

Francisco Henares Díaz

Castellanos Franco, Nicolás. *Memorias, vida, pensamiento e Historias de un obispo del Concilio Vaticano II.* Ed. RL Pozuelo de Alarcón. Madrid 2021. 381 pp 24x17.

La vida, pensamiento e historia de un obispo del Concilio Vaticano II puede decir mucho, pero el recorrido de este fraile agustino al que han impuesto de obispo y encima español volcado en su Palencia y su Bolivia (1978) te deslumbra. Delita el lector: hay temas para moverse, desde luego. Coges el Sumario del libro (20 capítulos) y te pasmas porque el obispo Nicolás no ha parado acá y allá en América (su Bolivia), encima tiene la costumbre de tener alegría y quehacer. casi 400 páginas, y recalarse resulta tan vivo que no aburre cosas de personas jóvenes y de maduras. “Siempre se aprende hartito, te deja y corre a más vías. Dice entonces la misión de aquí y de allá: lo primero de todo es acercarse a su mundo y escucharlos, pedirles permiso para entrar en su mundo. No tener miedo, hablar de todo”. Parecido al Papa Francisco. Pilles lo que pillas por estas cualquiera de las páginas del libro te saltan, estás abriendo paso. La vida nos enseña que solos, desunidos, enfrentados o confrontados sin Dios, es ser descansos falsos para los demás. Procura bien el descanso para los demás. Recuerda cómo lo decía Gandhi (15-1-1948). “Nombres Nuevos” es un espacio. “Los casi nada”. Nombres Nuevos es la pedagogía del cuidar a los otros. Traducimos, pues, en hacer pequeños relatos liberadores. Son esos, los “casi nada” que luego sumados hacen casi todo. Sí ciertamente, Sí aquí se ha montado un libro que nos tiene cazados. No podemos mirar para otro sitio, Si te dice cientos de cosas es un boliviano en Santa Cruz de la Sierra, pero en esperanzas de España, hermanadas. Somos agustinos, porque copiamos a San Agustín, que oraba así: “Tarde te amé belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé”. Son 21 los capítulos. Todos te llenan de Gratitud vs Gratitud. Adonde se presente el obispo Nicolás es seguro que lo oyes, seguro que no te vas, siempre te quedas. Un montón de lances te arrastran. Casi un nuevo lenguaje: La España en que nací y vivo/ el virus que cambió el mundo/ palabras mágicas y contantes de una vida/ Un Pastor y obispo/ Párroco de una parroquia Hipona de Cristiandad / Me duele la Iglesia y me gozo en la Iglesia/ Vivir en camino/ Y muchas personas medidas en el Proyecto Hombres. Nuevos en manos bolivianas. Abriendo páginas del libro todo es fuerza, todo nos rodea, cojamos, pues. su “enredador” y repartamos renglones. Los necesitamos. Nicolás, el teólogo misionero expresa la fe en una teología nueva con lenguaje distinto, es el nuevo paradigma. Está en punta cultural. A pesar de todos los errores y caminar. Valiente acaba poniendo enfrente a Hans Küng, fallecido hace unos meses, pero juntando a unos papas y no tanto a otros. Con Pablo de Tarso concluyen “Memorias” de este libro sublime: “Por todas partes nos aprietan pero no nos ahogan, apurados, pero no desesperados (2 Cor. 4, 8-9). A lo largo de su Pontificado, el Papa Francisco ha pedido en numerosas ocasiones que la economía adopte un enfoque ético, y que se ponga a la persona en el centro de la economía, al tiempo que la justicia que ha fustigado el capítulo salvaje, viva responsable y atice a las desigualdades. Felicitemos al obispo Nicolás. No paró nunca. Salvó siempre. Que lo diga también el Prólogo de José Bueno.

Francisco Henares Díaz

Castillo, José María, *Declive de la religión y futuro del Evangelio*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2023, 240 pp 20 x 15 cm.

Llegados a cierta edad ya no hay tiempo que perder y nos dedicamos a lo esencial de la vida. Esto es lo que le sucede a José María Castillo. En sus últimas obras vemos un envite de urgencia ante la deriva de una Iglesia que no termina de retomar el camino del Evangelio, que se atascó en la vía de la religión, siendo como es el cristianismo un modo de vivir, de vivir el Evangelio de Jesús, y no un conjunto de normas, prácticas y ritos como suelen ser las religiones. El cristianismo no debería ser una religión, sino una forma de vida según Cristo, pero la quiebra de los siglos tercero y cuarto, al decir de Castillo, empujaron al cristianismo por la senda opuesta al camino que hasta entonces fue el cristianismo. Hay que advertir que ya se veía esta senda errónea en el siglo segundo y muy al comienzo, cuando surge el episcopado monárquico como forma de asegurar la unidad de las comunidades. Pero, en lo esencial, Castillo está en lo cierto: el cristianismo tomó un camino erróneo en el siglo tercero y cuarto que aún no ha sido capaz de deshacer. El libro que tratamos pretende poner al cristianismo en el camino de la vida que es seguir a Cristo, que es el Evangelio de Jesús.

El libro está dividido en cincuenta y cinco epígrafes breves que van desarrollando el tema central de forma sencilla, pero profunda y sistemática. El argumento central se desarrolla progresivamente en los epígrafes, pero se puede resumir en lo siguiente: el evangelio es un modo de vivir que hace a quien lo sigue ponerse al servicio de los demás y descentrar su vida, siendo la pobreza y la debilidad las claves de comprensión de lo que Castillo denomina *homo evangelicus*, frente al *homo religiosus* que centraría su existencia en vivir para sí, mirando por su propia salvación, intentando cumplir las normas, seguir los ritos y creer los mitos religiosos. Ambas formas de ser son opuestas y contradictorias; no es posible ser *religioso* y *evangélico*. ¿Cómo hemos llegado a que la religión haya aprisionado al Evangelio? Esto lo responde Castillo a lo largo del libro, pero es sencillo ver cómo el proceso que Brown denominaba como romanización del cristianismo debía llevar inexorablemente a la pérdida del Evangelio y su sustitución por la religión, siendo además la religión oficial de un Imperio que, como todos, utiliza la violencia como medio de control.

La Iglesia de Francisco está intentando hacer un cambio de rumbo respecto a esa iglesia medieval de factura constantiniana, pero los cambios son lentos porque el proceso de modificación de una institución milenaria es necesariamente lento. Muchos son los que se oponen a este cambio, a este giro hacia el Evangelio que el Papa Francisco ha imprimido con su papado. El freno a los cambios viene desde distintos ámbitos, pero lo esencial de esta resistencia está en la pérdida de poder que siente el clericalismo ante estos cambios. El gran mal de esta Iglesia está en el clericalismo que la ha invadido desde incluso antes del giro que denuncia Castillo hacia la religión. Pues el clericalismo es el núcleo de una estructura que se organiza para el poder y el servicio propio. Este clericalismo tiene su raíz en una visión gnóstica del mundo y de la Iglesia, donde existirían dos órdenes del ser: el orden natural que coincidiría con el de los bautizados, y el orden sobrenatural que coincide con el de los varones, bautizados y consagrados mediante el Orden sacerdotal. Estos dos órdenes del ser están vinculados, pero existe una jerarquización absoluta, por la que solo los que han accedido al Orden sacerdotal pertenecen realmente a lo divino y por ello son sus representantes en el mundo. La reforma de Francisco va en la línea de eliminar esta visión gnóstica en la Iglesia y por este camino la conduce de vuelta al Evangelio.

Nos dice Castillo que la reforma principal de Francisco no estriba en la estructura de la Iglesia, siendo esta importante, sino en la vida que él mismo, como seguidor de Jesús, ejemplifica. Es precisamente su forma de vivir el Evangelio lo que irrita a sus adversarios, porque pone ante los ojos lo que el mismo Jesús hizo y quiso para su Iglesia.

Es de valorar la propuesta final del libro de una simplificación de la Iglesia, donde las diócesis coincidan con comunidades de personas que se conocen y sus representantes sean elegidos por la comunidad, donde la presidencia de la Eucaristía, simplificada como memorial de la vida de Jesús, recaiga sobre personas, hombres o mujeres, de vida evangélica y donde todos vivan en el seguimiento de Jesús. Este sería el futuro del Evangelio en una Iglesia que viva en los pasos de Jesús.

Bernardo Pérez Andreo

Chomsky, Noam, *¿Quién domina el mundo?*, Penguin Random House, Grupo Ed. S.A.U. 2023, 398 pp. 23 x15 cm.

La celebridad del alto calibre en Chomsky, bien porque se mire desde la Lingüística, bien por la Filosofía (revolucionando el campo), bien porque se entra por saberes que queman, ¿quien domina, el mundo? y no tenerlo tan claro observando nuestro vivir más cercano, es decir: abramos ya la puerta. Ahí lo tenemos, y esto porque carriles más modernos nos arrear (abundantes). Jamás me había yo embolado en tal carro llevándome de la mano, demostrándome que no me inventan. No hay quien me llene tanto, creo. Lo cual me obliga a una recensión de por donde van los tiros. primeramente ponernos, en duda: ¿quién domina a quién? Más claro: ¿quién domina el mundo con 400 páginas que con este libro hay . Con frecuencia los autores dejan una introducción y cumplen. En cambio, aquí todo es más. Por eso te pone lo primero: “La cuestión planteada por el título de este libro no puede tener una respuesta simple y definitiva” ¿Razón? El mundo es demasiado complejo para que eso sea posible, nos dice Noam. Aún así, no es difícil reconocer las grandes diferencias. Nos vale por ejemplo, lo que sabemos: que desde la segunda Guerra Mundial , USA ha sido el primero entre desiguales y lo es todavía. Véase un abanico de asuntos desde Israel-Palestina, Irán–Latinoamérica; la guerra contra el terrorismo, de la organización económica al derecho y la justicia. Se juntan, pues, los dos pasos: a) el mundo lo es encarnizado, implacable, documentado, disparado. b) La clave de nuestro tiempo espera que abra la boca Chomsky. En esta obra, el análisis de la presenta situación argumenta que USA por medio de sus de sus políticas donde el militarismo es evidente, o mejor en su amor una devoción es mantener un imperio de escala mundial, una catástrofe que destroza los bienes comunes del planeta”, y por si alguien lo duda ahí está el programa de asesinatos mediante drones hasta la amenaza de una guerra nuclear. O los puntos críticos que se echan encima en Irak, Irán, Afganistan, Israel, Israel- Palestina y algunos más en Europa. Y lo que es peor si es que caben. Nos apunta el autor: “Mientras la mayor parte de la población es empujada a la apatía desviada hacia el consumo o el odio vulnerable a las corporaciones y a los ricos se les permite cada vez más lo que les plazca”. Continuamente Noam saca rellevar gestos, citas, incluidas las religiosas derrumbadas con la sangre increíble. Por ejemplo, el caso de Latinoamérica es revelador: aquellos que exigían libertad y justicia, allí no son admitidas en el panteón de los disidentes respetables. Fijémonos: llamó el Muro de Berlín, y una semana después, a seis destacados intelectuales (todos sacerdotes jesuitas en América Central “les volaron la cabeza por órdenes directas del alto mando salvadoreño”. Lo hicieron un batallón armado y estrenado por Washington que ya había dejado un espantoso rastro de sangre y terror. Por lo pronto, a los jesuitas no se les hizo homenaje como disidentes respetables, ni tampoco como ellos en todo el hemisferio sur. Así habla Chomsky. Lo dice sabiamente: Reversión de Valores. Igualmente, la Unión Soviética ha hecho mártires religiosos, dice Noam. Son muchas las páginas de este calibre (cfr. 329-378) los que nos inundan y no falta el amplio índice temático. Se intenta en esta obra explorar la cuestión de

quien gobierna el mundo. “No queda mucho tiempo”, nos avisan. He ahí como aprendizaje: La responsabilidad de los intelectuales, el Retorno. La mano invisible del poder. Cambiar nuestro vivir. No oír: Nada para los demás. La guerra de clases en USA y en tantos sitios. Amor de la humanidad. Libro este valiente y enterado. Aplauso a la edición. No olvidemos: “No queda mucho tiempo”.

Francisco Henares Díaz

De Aizpurúa, Fidel, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís*. Vitoria 2023, 187 pp., 13,3 x 21 cm.

Con ocasión del VIII centenario de la aprobación de la *Regla Bulada* F. de Aizpurúa hace un comentario *social* de la misma y contribuye desde dicha perspectiva a su actualidad. La RB se ha comentado desde muchas perspectivas: histórica, de la teología de la vida religiosa, de la fundamentación bíblica, de la vida de Jesús, etc., porque los horizontes que tenía la RB en nada se parecen a la Iglesia y a la Orden en la actualidad. Como afirma expresamente el Autor: «[Hay que combinar] una valoración del componente histórico lo más fiel posible, un análisis filológico atinado porque el lenguaje es materia siempre viva y también un esfuerzo de lectura ahondada, metalingüística, que se adentre en los temas tratando de aproximarse a su espíritu» (6-7).

Francisco parte del sentido de la vida que nace de la experiencia del seguimiento y conformación de Jesús como se describe en los Evangelios e inserto en un mundo de relaciones humanas, pues somos imagen y semejanza de Dios que es una triple relación de amor. Por eso el paradigma de la vida franciscana, donde conducen los doce capítulos de la Regla, son el Evangelio, como lo proclama Francisco al inicio de sus páginas, un amor experimentado en una relación fraterna. En concreto, la lectura social hace posible que se mire la realidad por la realidad del texto; es una sensibilidad que relaciona al lector con el mundo en el que vive y afecta a la experiencia personal. El libro trata capítulo por capítulo los 12 de los que consta la RB. Se leen con atención, sigue la reflexión que lleva a una interpretación del relato y sus aplicaciones sociales posibles, que son las que enriquecerán al lector con lo que se humanizará el hecho social. Y siempre dentro de la estructura y visión franciscana de la existencia. Cada capítulo se divide en 5 o 6 apartados.

El c.1 destaca la desapropiación de sí para hacer posible que los demás entren en el campo de la percepción personal, y se hace con reverencia, es decir, con amor, y la obediencia a los superiores es la ofrenda de la vida personal que funda la fraternidad. Después se aplica a la economía, al discernimiento de la realidad que hace posible hacer propio la pobreza de los otros antes que ser austero. C.2: Ante la única manera de comprender la sociedad moderna como es la productividad y la venta, existen otras muchas realidades sociales y humanas que están muy lejos de la productividad, como son la atención, formación y cuidado de los niños, los ancianos, los enfermos mentales, los disminuidos psíquicos, los marginados. La RB aleja del poder y del dominio sobre los demás y sitúa su conciencia en la libertad que se inserta en la relación fraterna. C. 3: La paz como acción esencial en la misión franciscana, que la alimenta una oración experimentada en libertad. Francisco la vive en su interior, y no le fue nada fácil alcanzarla; lucha por la paz en la sociedad, con la Jerarquía, entre pueblos enfrentados y también con los musulmanes, negando la violencia viniera de donde viniera (cf. mi ensayo sobre La paz en Francisco, Madrid 2007). C. 4: El vivir sin dinero o pecunia sería usar el dinero o la tarjeta bancaria con más solidaridad, con transparencia, con disposición social, etc., y saber distinguir entre las cosas necesarias y superfluas. C. 5: El trabajo, regulado por la

justicia, debe atender también a las personas débiles que no pueden producir como los demás en el desarrollo de sus responsabilidades sociales, además de evitar la explotación y el abuso de los que necesitan trabajar, sobre todo los migrantes y los ilegales. C. 6: La limosna se pide cuando no alcanza para comer el salario del trabajo; es acudir a la mesa del Señor cuando no ha sido posible que se pague la indicado según justicia, que es la que hay que defender siempre, sobre todo teniendo satisfechos los cuatro elementos fundamentales de la vida al decir de la UNESCO: la comida, la bebida, la formación y la sanidad. Y usar las subvenciones públicas, porque es dinero de todos, para las misiones de la Orden.

C.7: La misericordia se transforma muchas veces en generosidad con los menesterosos. Sin generosidad la vida se atrofia, se deshumaniza (106). Nunca olvidar la carta más bella y más evangélica que se ha escrito sobre la misericordia en la historia del cristianismo: La carta a un ministro de Francisco, y que olvidaron inexplicablemente los papas Juan Pablo II y Francisco en los años que dedicaron a la relación más hermosa que Dios ha mantenido en Jesús con toda la humanidad: 1980.2016 C. 8: La fraternidad es el paradigma de la vida franciscana, donde la relación del Ministro con los hermanos se funda en la relación fraterna, que tanta obsesión tenía Francisco sobre su fortaleza para cumplir misión de la Orden en el mundo. La vida evangélica vivida desde las relaciones fraternas y en la fraternidad fue la que fundó el mismo Jesús con sus discípulos (cf Mc 3,14), antes de las cuatro acciones básicas que tenían las comunidades de Jerusalén: escucha de la Palabra, Cena del Señor, oración y compartir los bienes (cf Hech 2,42). C. 9: La predicación de los hermanos ha de ser sin litigios con los jerarquía, con el permiso del obispo y ministro, sencilla y breve en sus palabras, que diga lo que vive el predicador, fraterna y compasiva, que integre la belleza y fomente la solidaridad. CC. 10,11,12: discernir las relaciones y las situaciones vitales, de la cultura, de la política, de las instituciones del mundo, etc.; la fraternidad debe permanecer unida y no fraccionarse con relaciones externas que la pongan en peligro y, por último, dice Francisco a sus hermanos que vayan por el mundo, entre sarracenos y otros infieles, como Jesús envió a sus discípulos (cf Mc 16,15-18).—La dimensión social de la RB es enriquecedora y Fidel de Aizpurúa la expone con claridad.

Francisco Martínez Fresneda

Guerra, José Antonio, *«El Espíritu del Señor y su santa operación». Origen y sentido de la fraternidad franciscana*. Vitoria 2023, 212 pp., 13,3 x 21 cm.

José Antonio Guerra establece una relación entre la bula «Solet annuere» en la que el papa Honorio confirma la Regla de la Orden en 1223, a petición de Francisco y demás hermanos, y la Regla de 1220, llamada «La vida de los hermanos» o RNB. La admiración y aprecio del Papa por Francisco era evidente. Con todo, habrían sus discrepancias entre Francisco y el Papa, por ejemplo en la concepción del año de probación o el noviciado: lógicamente el Papa trataría de la disciplina y la probación humana y religiosa del candidato para un género de vida tan difícil, exigencia que Francisco la orientaría más al seguimiento creyente y humano de Jesús pobre. Esto es importante cuando se mira la contestación de Francisco a un grupo de religiosos que convocó un Capítulo General en el año 1220 para ordenar la Orden según los presupuestos tradicionales de las grandes órdenes religiosas. Francisco respondió: «Esta es la vida del Evangelio de Jesucristo...» (RNB Pról.2), afirmación que estaría en conformidad, seguramente, con el papa Honorio III. Sin embargo, Th. Desbonnets defiende que la Regla de 1223 (RB) se aleja de las actitudes fundamentales de Francisco en el seguimiento de Jesús,

y que presentó en su día al papa Inocencio III en 1209-1210 y reafirmó en su *Testamento* de 1226. Incluso afirma que se da un paso atrás en la ausencia de las citas evangélicas de la RB. Sin embargo, el Papa sigue la expresión primera de Francisco: «La Regla —Francisco «La vida»— de los hermanos menores...», no es otra que vivir el Evangelio, y en él encuadra los consejos evangélicos de pobreza, obediencia y castidad; más preciso que la RNB. El P. Guerra también desautoriza a Desbonnets cuando afirma que los cambios habidos en la RB de 1223 obedece más a una evolución del modo de vivir de los hermanos más que a una profunda evolución de la experiencia de los frailes del Evangelio de Jesús (cf RB 6,7-8; 10,6.8-10). Y pide Francisco la aprobación de la RB al Papa aunque ya no fuera General de la Orden. De hecho Francisco siguió influyendo en muchas decisiones que tomaron la Orden y la Santa Sede con relación a la vida de los hermanos. Lo mismo se observa en el empleo de la palabra la «vida» de los hermanos y el uso de «regla», que cada vez es más frecuente al tomar el sentido de la «vida de los hermanos» (cf RB 1,1; 2,1; 10,1.3.4; 12,4; etc.); y lo mismo sucede con la expresión «hermanos menores». Definitivamente las relaciones de Francisco con Honorio III llegan a un punto de común acuerdo: la Regla de la Orden abre un nuevo camino a la presencia de la vida religiosa en la Iglesia, no identificándose con las anteriores reglas monásticas o eremíticas. Además, la Regla de la Orden sólo tiene sentido dentro del marco de la comunidad cristiana o Iglesia.

También se pueden relacionar Honorio III y Francisco comparando la RB y el Testamento, sobre todo los vv.14-15, que podría ser «el segundo relato de una historia» (83): «Y después que el Señor me dio hermanos, nadie me enseñaba qué debería hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló...». Parece que Francisco se refiere a los primeros frailes que se unieron a su vida de seguimiento de Jesús crucificado, sin embargo aclara el autor que se refiere a un momento de la vida de Francisco en el que se tendrán más en cuenta la vida y esperanzas de los hermanos según expresa revelación divina. Francisco podría contrastar opiniones sobre los nuevos cauces por donde debía discurrir la Orden y escuchar las opiniones de los hermanos. Pero en última instancia su convencimiento viene del Señor, al que estaba unido por pura experiencia creyente, y que no es otro que seguir a Jesús según el Evangelio.

El apartado de la Conclusión abarca la mitad del texto —108 páginas— y se explican dos párrafos muy importantes de la RNB 9,10-12: «Y confiadamente manifieste el uno al otro su necesidad, para que le encuentre lo necesario y se lo suministre. Y cada uno ame y cuide a su hermano, como la madre ama y cuida a su hijo (cf 1Tes 2,7), en las cosas en las que Dios le dará gracia. Y el que no come, no juzgue al que come (Rom 14,3)», y de la RB 6,7-8: «Y, dondequiera que estén y se encuentren los frailes, muéstrense familiares mutuamente entre sí. Y confiadamente manifieste el uno al otro su necesidad, porque, si la madre cuida y ama a su hijo (cf 1Tes 2,7) carnal, ¿cuánto más amorosamente debe cada uno amar y cuidar a su hermano espiritual?». Poco se ha tenido en cuenta estos párrafos trascendentales para la comprensión de la vida franciscana como relación fraterna; de hecho, a lo largo de VIII siglos se han desarrollado muy poco. La afirmación «amar y nutrir al hermano espiritual» Francisco «creyó que había logrado decir lo que quería, apuntando al corazón del Evangelio y señalando la clave desde la que el amor cristiano es practicable. «La santa operación del Espíritu del Señor» (RB 10,8) es para Francisco la base y la condición esencial de toda la vida franciscana en el seno de la vida cristiana» (161).

El P. José Antonio Guerra se pregunta cómo la Orden no ha seguido al pié de la letra la doctrina fraterna de Francisco; que los hermanos se quieran como una madre a un hijo en razón del Espíritu del Señor. Por ser la Orden una fraternidad que funciona por el valor personal de las relaciones y no como una ejército o una compañía regido por normas generales fundadas en principios doctrinales, ha podido redescubrir esta dimensión fraterna que siempre ha estado latente en la Familia Franciscana. Pero por darle valor al hermano, a lo real, a

lo concreto, a lo individual, y no al grupo entendido como un conjunto de personas con una misión o función determinada, han sido las culturas las que conforman el sentido fraterno que Jesús tuvo con sus discípulos, como judío que era (cf Mc 3,13-19). Y cada cultura y cada generación ha captado y entendido de forma diferente el mensaje de San Francisco, y máxime en nuestra cultura latina donde la Santa Sede, con la teología escolástica y neoescolástica, ha sido determinante en la comprensión de la vida religiosa y franciscana. Los Escritos de Francisco, como los Evangelios de Jesús, siempre influyen en la vida de los creyentes y de los franciscanos, pero el ángulo desde donde se leen varían por las culturas y las generaciones que la reformulan. Y no olvidemos que la Orden crece por culturas, pues las ideologías la dividen y rompen.— Es un texto precioso para la fundamentación de la vida fraterna en la Familia Franciscana y basado en expresiones antropológicas y creyentes de Francisco que ha sabido explicar con maestría el P. José Antonio Guerra.

Francisco Martínez Fresneda

Morales Arráez, Jorge Gerardo, *El sello del Siervo. El carácter y la espiritualidad sacerdotal a la luz de la teología de M.-J. Le Guillou*, Madrid 2022, Ediciones Universidad San Dámaso, 578 pp., 24x17 cm.

Presentamos una obra que va más allá de una mera tesis doctoral de tantas que se defienden y que quedan en el olvido. Lo importante de esta obra es que en primer lugar está dentro de un proyecto de investigación que la facultad de Teología de la Universidad eclesial de San Dámaso lleva a cabo en la recuperación de los escritos conciliares del teólogo dominico M.J. Le Guillou. Esto nos lleva a darnos cuenta que, si queremos que las tesis doctorales no queden en la investigación de un doctorando, y que sirvan como puente de profundización para los estudios que las facultades eclesial desarrollen, debemos cuidar que estén en proyectos que enriquezcan y marque la línea de investigación que desde las facultades se quiera desarrollar.

En segundo lugar, es una obra que profundiza en la teología sacerdotal que si bien para algunos ya quedó bien definida en el Concilio Vaticano II, sin embargo está más que visto que no podemos hablar de una teología sacerdotal unificada sino que hay una dispersión que observamos en los diferentes movimientos eclesiales que tenemos en la Iglesia.

El hecho que esta obra la haya escrito un formador de seminario hace que su contenido sea mucho más rico porque muestra dos cosas muy importantes que todo formador debe tratar de hacer ver en sus discípulos, por un lado el esfuerzo, la necesidad del trabajo para llevar a cabo y conseguir aquello que se quiere y es desde el estudio y la lectura como se conseguirá y un sacerdote nunca debe olvidarse de leer y estudiar, debe estar siempre formándose para que su testimonio y sus palabras resuenen en medio de nuestro mundo. Por otro lado, el sacerdote debe tener claro lo que es y lo que pretende con su servicio reflejo del Siervo que nos enseña que el servicio es la razón de nuestro ministerio.

Entrando en el contenido del libro nos encontramos una distribución que ayuda a su comprensión y lectura, ya que su distribución en tres partes nos lleva a la presentación del *status questionis*, la teología sacerdotal en el autor que sirve de base, y una tercera parte donde se desarrolla la teología y espiritualidad sacerdotal que se quiere exponer.

Lo primero de todo es presentar la realidad del ministerio sacerdotal en una sociedad donde ser sacerdote es un valor en desuso porque se vive en la filosofía del momento, del todo cambia, esa filosofía de un mundo líquido que no perdura en el tiempo y nos lleva

a no ser capaces ni de formar la mentalidad de la existencia de la persona y lo que ella es, tanto en el género masculino y femenino como en el compromiso vital que la persona puede llevar adelante en la vocación a la que es llamada.

Todo ello nos lleva a que necesitamos una filosofía y teología con contenidos serios que aporten un carácter que lleve a garantizar la identidad de las personas y en el caso que nos ocupa, la identidad del sacerdote como servidor que debe marcarse y formarse en las etapas primeras de formación del seminario, donde no todo vale y el esfuerzo por hacer una estructura fuerte que nos lleve a vivir en una sociedad líquida de un cuerpo serio y fuerte a la vida sacerdotal.

La parte primera de la obra además de presentar los presupuestos metodológicos y teológicos con los que nos vamos a encontrar en las partes sucesivas nos presenta por parte del autor una mirada a la historia para saber de donde venimos y sobre todo darnos cuenta de la situación real que vivimos ahora y que nos tiene que llevar a desanclarnos del pasado.

Al ser una tesis centrada en la figura del dominico Le Guillo no cabe duda que es también una recuperación de la doctrina del Vaticano II y unos pilares de una nueva y necesaria doctrina teológica sobre el sacerdocio ministerial.

Llegamos a la crisis de identidad sacerdotal que vivió y vive la Iglesia en los años 70 y 80 y que por extensión se vuelve a dar en nuestros días, de ahí, la actualidad y necesidad de esta obra para asentar la teología sacerdotal, sobre todo en la búsqueda de una espiritualidad propia del sacerdocio que afiance el papel del sacerdote sin necesidad de espiritualidades que no son propiamente sacerdotales sino de asociaciones o grupos particulares.

La segunda parte de la obra es el resultado de muchos años que el autor ha dedicado al estudio de la obra y documentación no conocida ni publicada del teólogo dominico y que ha centrado en la teología sacerdotal. Hace el autor un recorrido a la par que con el legado ecuménico señalando un antes y después del Concilio Vaticano II. No cabe duda que fue esos estudios ecuménicos del padre dominico los que le abrieron la puerta para su participación en el Concilio.

Señala el autor como el pensamiento teológico de Le Guillou en su reflexión sobre el sacerdocio ministerial nos lleva a una necesaria renovación de dicho ministerio con una espiritualidad equilibrada fundamentada en la enseñanza conciliar. Teniendo claro que dicho ministerio sacerdotal sólo se puede fundamentar en el ministerio de Cristo, de ahí la necesidad de unir la teología sacerdotal con la cristología, ambas disciplinas deben ir unidas.

Desde esta cristología, Le Guillou, aporta una visión nueva del ministerio sacerdotal a la luz del siervo sufriente. Por ello el autor titula la obra el sello del Siervo, en virtud del cual Cristo sella y asocia de manera especial a los Apóstoles, a sus sucesores los obispos y a sus colaboradores los presbíteros, para que lo representen sacramentalmente como cabeza de la comunidad conformándolos a imagen de su siervo sufriente en su abajamiento y exaltación entregando su vida por las ovejas como el buen Pastor.

La tercera parte de la obra dedicada al cuidado del carácter sacerdotal y a la espiritualidad del ministerio presbiteral, una situación de cambio de época que nos lleva a un nuevo planteamiento desde unos mimbres que no se pueden desechar por ser el origen del ministerio.

Se debe partir de repensar la identidad sacerdotal, que el autor no quiere que olvidemos que viene de Cristo y se va haciendo diariamente en la misión profética, que se realiza en la comunidad eclesial, salvando una negativa mentalidad de funcionariado que en ocasiones se pues establecer en el ámbito del sacerdote que olvida sus raíces y origen. Hay que evitar que se instale la rutina en la vida del sacerdote y se olvide de la grandeza que conlleva el ministerio.

No podemos olvidar que el cambio de época se destaca un secularismo en el que el sacerdote es dejado al lado de toda decisión comunitaria, y sin embargo, el sacerdote no puede

olvidar su tarea misionera y hacerse presente incluso en los ambientes donde no es bien recibido, al menos al principio, se trata en definitiva de darse, de entregarse como el Siervo y en ese don hacerlo por los hermanos a los que no olvida y a los que debe acompañar.

Para ello se necesita una fuerte espiritualidad que sostenga la identidad del sacerdote y al sacerdote como persona, donde se descubra que la entrega por el mundo se hace realidad por la presencia del Espíritu Santo que le alienta en el servicio a la Iglesia. En la ordenación, el sacerdote, ha sido ungido para santificar, la palabra proclamada y la celebración de los sacramentos sumamente unidos entre sí. Una vuelta más a que el servicio sacerdotal es la manifestación del mismo Cristo, no se puede dar separado lo uno de lo otro. Por ello, el sacerdote no sólo tiene la potestad de celebrar sino la obligación de hacerlo con la comunidad eclesial.

De ahí que no sólo sean ungidos para santificar sino también para apacentar, cuidar del pueblo de Dios que se le encomienda. Autoridad pastoral que tiene dos vertientes una la comunitaria, el lugar donde el sacerdote está inserto y la otra la cristológica, ya que esa autoridad pastoral no se funda en sí misma, sino que depende del mismo Cristo.

Una última parte dedica el autor, partiendo de la pastoralidad comunitaria, con el cuidado de la hermandad sacerdotal, donde se debe dar la comunión con el obispo como sucesor de los apóstoles de los cuales son colaboradores necesarios los presbíteros y la fraternidad sacramental del presbiterio que debe evitar el individualismo y la soledad del ministerio, por lo que es necesario la comunión entre los hermanos.

En definitiva, un libro muy recomendable para leer en los seminarios y utilizarlo en la formación permanente del clero, ya que nos encontramos con un instrumento para cimentar de una manera fuerte la identidad sacerdotal de los candidatos al sacerdocio y un toque de atención y de revitalización para el clero que camina en un mundo de dificultades y secularismo y que debe llevar a reconstruir un identidad y misión en la sociedad y en la Iglesia como fieles seguidores de Cristo. Felicitamos al autor y esperamos nuevas publicaciones que vengan a desarrollar lo aquí escrito desde su propia reflexión teológica sacerdotal.

Miguel Ángel Escribano Arráez

Sánchez Álvarez, Pilar, *Inteligencia espiritual y espiritualidad cristiana*. Murcia 2023, 264 pp., 16,5 x 24 cm.

En nuestra cultura occidental se ha pasado de la Modernidad y Posmodernidad a un nuevo paradigma llamado Transmodernidad como una superación de la Posmodernidad y de sus críticas a la razón absoluta moderna. La Transmodernidad incluye al transhumanismo que trata de mejorar la dignidad humana por medio de la razón aplicada a las dimensiones físicas, psíquicas y racionales de las personas. Este movimiento no tiene en cuenta a Dios y se centra en la historicidad y cultura de los pueblos sin apelar a trascendencia alguna. Con todo, se puede distinguir en nuestra cultura una dimensión trascendente inscrita en el ser humano, que se concreta en la religión entendida como una sistema de creencias, prácticas, rituales y símbolos que hace posible la relación con lo trascendente; en segundo lugar en la religiosidad que es un cuerpo de conocimientos, comportamientos, valores, etc., que dan sentido a una vida; y, por último, está la espiritualidad que es la capacidad humana de trascendencia que supera las coordenadas espacio temporales de la existencia humana (49-50). No obstante esto, se comprueba en la cultura occidental una antropología sin Dios, el mal instalado en las relaciones humanas y sociales, el escándalo de los cristianos, junto

a un agnosticismo generalizado. Pero, a la vez, se observa que la religión aún está presente en las sociedades, y la creencia en Dios, aunque existe una grave crisis de las instituciones religiosas, como sucede con el cristianismo, amplía su presencia en sociedades.

El concepto de espiritualidad, analizando las exposiciones de los autores más relevantes de este tema, es la relación entre conciencia, sede de la libertad personal, con el ser superior al hombre y que supone la transformación humana para bien. Y responde la espiritualidad a tres necesidades del hombre perteneciente a toda cultura: darle a la vida un sentido; tener esperanza o que la vida esté abierta al futuro y, por último, «tener fe en uno mismo, en los otros o en Dios» (80). De ahí que la espiritualidad se entienda en la actualidad con la capacidad humana de conocer y asumir su propio yo relacionado con la naturaleza y con Dios. La espiritualidad, que es ciertamente universal, la estudia la física cuántica, la cosmología, la psiquiatría, la antropología, la sociología, la neurología, etc. No es, por consiguiente, algo ajeno la ciencia humana. Se da una espiritualidad laica que no tiende ni supone ni lleva a Dios, o la espiritualidad secular la que se imparte en las aulas universitarias. Existe la espiritualidad con Dios; está la llamada arquetípica de las religiones del Libro; la espiritualidad fundada en los dioses olímpicos con su pensamiento precristiano; y la espiritualidad cristiana católica que abarca a todo hombre y a todo el hombre incluida la creación.— La inteligencia espiritual es darle un sentido al propio yo, a la vida, a la muerte y a la historia humana. Por ello responde a las preguntas esenciales y existenciales del hombre, lo que entraña tomar el control y la responsabilidad de los pensamientos, sentimientos, acciones y valores (140). La inteligencia espiritual es la aptitud para desarrollar la espiritualidad; no es medible, porque se considera una característica de la inteligencia en general y se asocia a la conducta y su manifestación cotidiana.

Se puede educar la espiritualidad trabajando la inteligencia espiritual, ya que la espiritualidad afecta a todo el ser humano y a todas las personas de este mundo. Ella hace posible que controlemos nuestra vida frente a las continuas invasiones y propuestas que tenemos de todo tipo en la vida actual. De ahí que se deba cuidarla, valorarla, servirla, en definitiva, educarla en sus tres dimensiones fundamentales: conocimiento espiritual, vivencia espiritual y coherencia entre el comportamiento y los valores. Propone la Autora todo un programa escolar de la inteligencia espiritual, que en las sociedades laicas puede sustituir a la espiritualidad cristiana en los centros no religiosos, pero sería una preparación muy adecuada para dar después el paso a la fe en Cristo. La inteligencia espiritual se puede tratar en los centros educativos con unos objetivos concreto, contenidos: programas de educación moral y educación en valores, educación emocional, favorecer el sentido crítico y las elecciones alternativas, el silencio y la reflexión, a los que se suman las actividades, los recursos, los métodos y las técnicas.— Por último, la espiritualidad cristiana se presenta desde su originalidad con relación a las demás religiones: se centra en el seguimiento y conformidad con la vida de Jesucristo, Dios hecho hombre. Se hace hincapié en el encuentro personal en la historia por medio de una relación de amor, que es la identidad del Dios cristiano (1Jn 4,8.18) y el motivo de la encarnación de la Palabra divina (Jn 3,16).— Es una obra bien estructurada y escrita, donde el lector se pone al corriente de los paradigmas del pensamiento actual y de su dimensión más profunda, como es la espiritualidad y su comprensión humana y cristiana. Es un texto necesario para todo educador.

Francisco Martínez Fresneda

Triviño, Victoria M^a. Osc., *El abrazo del Serafín. De Hildegard von Bingen a Clara de Asís*, Ed. Desclée de Brouwer 2019, 206 pp, 21x13 cm.

Conocida clarisa española, nos acude con frecuencia, bien para conferencias, bien para abundantes publicaciones. Por ejemplo: “Orar con los Padres de la Iglesia” (2014), a palabra en odres nuevos, presencia y latido. Una mirada hacia el Sínodo de la palabra.” Entra en el estadio influyente, puesto que se está ahora valiendo, gracia de Dios, una serie de féminas célebres por su mente y santidad buscada que llegue. Y es que se ofrecen caminos no para nosotros sólo, sino por una deseada actitud. Y son muy dispuestas. De hecho, nuestra autora ha publicado otros textos. Por ejemplo: “De Hildegard von Bingen a Clara de Asís”. En toda las tres partes del “Abrazo del Serafín” nos acaparan unas cuantas mujeres célebres, medievales, casi todas. Tres capítulos nos enseñan: a) Maestras medievales y su tiempos; b) “Iluminación y vida como ofrenda”, c) “El abrazo del Serafín”. El libro viene acompañado de dos franciscanos: fray A. Bondan y fray V^o. Terradillos. Un primer capítulo puede sonar y resonar gracias a mujeres medievales de nombre. Existen otras, y bien que las deberíamos conocer. Señales de fuerza. Digamos nombres: la expuesta Hildegard, Clara de Asís, Matilde de Magdburgo, ngela de Foligno, y también quizás Margarita d’Oignt, María de Amberes. Admira Porete (¿un poco menos?), Hadewijch. Nos agrada que de todo esto saquemos luz. Abrir caminos de acercarse a la Mística, mujeres nos importan adelante. Dice bien Sor Triviño: “Velas para tiempo de oscuridad... El Dios inalcanzable... El Dios que habita en nosotros”. El capítulo habla con lenguaje que anima, es decir “iluminación y vida como ofrenda”. El lector de este libro se ve ocupado forzosamente a tomar en cuenta que son siglos XII- XIII que se lanzan con espacios apocalípticos. Cuesta planamente parecerse a fines del mundo.

¡Harto no fuera! Hildegard lo tenía claro. Y si hay cambio, hay lenguajes de cara nueva. Digamos iluminación y hasta ofrenda y nos dirán que pronunciamos en chino. Y claro que no es así, pero está en vilo el hablador. La vida como ofrenda se entra en el sacerdocio santo. O entras en la Biblia y Nuevo Testamento, o no captas la Triviño lo acerca a nuestro lenguaje y cercanía para entender. Por ejemplo, la luz de fuego toma a Hildegard. La luz de fuego toma a Clara. Invitación a entrar en el horno si se pone. Lo curioso es que el lenguaje es paradoja y hasta tiene uno que echar mano a la cultura oral. O si no “pregunta a la esposa”. El lenguaje se arrima al paradigma del abrazo. La Edad Media no nos está liando. Al revés: tiene y es capítulo tercero de este libro; del abrazo del Serafín Crucificado. No sé -pobre de mí- de quién es el bello, ardiente y gustoso de la portada del libro (no lo pone la editorial D. de Brouwer). Los que sí estamos es poner a Francisco de Asís. El Serafín, la portada susodicha, que nos anuncia: de Hildegard von Binger a Clara de Asís. ¿Hemos dicho mundo en cambio el medieval?. ¿Entonces qué queríase decir? Pregunta a la esposa. Francisco en La Verna como experiencia trinitaria... Apuntemos el final: mujer y hombre. Clara crucificada, deseo cumplido y las otras citadas. Por ejemplo: Sor Juana de la Cruz. La Santa Juana (1481-1534). Debíamos pararnos con esta, porque quedan muchos caminos que nos irán saliendo en adelante. La mujer goza de muchas luces. Sor Treviño nos alcanza esas luces. Felicidades, y que páginas del deseo nos las descubran.

Francisco Henares Diaz

LIBROS RECIBIDOS

Giménez, Josep, *Lo último desde los últimos. Esbozo de esperanza y escatología cristianas*, Sal Terrae, Santander 2018

Pueyo Velasco, Francisco Javier, *La plenitud terrena del Reino de Dios en la Historia de la Teología*. I-II. Ediciones Cor Iesu, Toledo 2020, 368.300 pp., 15 x 21 cm.

Silva Retamales, Santiago, *El Discurso del Monte o la donación de Dios como Padre*. Interpretación de Mateo 5-7. PPC, Madrid 2018, 355 pp., 14,5 x 22 cm.

Hernández Carracedo, José Manuel, *La caracterización de Jesús en las notas del narrador del evangelio de Juan. Una guía de lectura para el relato*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2020, 374 pp., 16 x 24 cm.

Amunarriz Urrutia, Antxon, *Teología Franciscana en el medioevo*. Estudios Franciscanos, Madrid 2021, 134 pp., 15 x 23 cm.

Montero, Feliciano - de la Cueva, Julio – Louzao, Joseba (Eds.), *La historia religiosa de España contemporánea: Balance y perspectivas*, Publicaciones Universidad de Alcalá, Madrid 2017, 607 pp.

Laonet Zabala, Juan María, *La figura de María en Santo Tomás de Villanueva*, Madrid 2020, 251 pp.

Pantarotto, Martina, *Santa Maria delle Grazie di Bergamo. Il convent e la biblioteca*, Centro Studi Antoniani, Padova 2018, 107 pp.

Orlando, Luigi, *Il vangelo della vita*, Ecumenica Editrice-Bari, Bari 2022, 367 pp, 23,5 x 13,5 cm.

García Ruiz, Víctor, *San John Henry Newman. Ensayo biográfico*, San Pablo, Madrid 2020, 371 pp. 22 x 13 cm.

Fisichella, Rino, *Juan Pablo I. La sencillez, estilo de vida*, San Pablo, Madrid 2020, 327 pp. 22 x 13 cm.

Jiménez Blasco, Julio, *Nicolás Castellanos Franco. Un obispo del Concilio Vaticano II. «Nada para los pobres, sino todo con los pobres»*, San Pablo, Madrid 2020, 779 pp. 22 x 13 cm.

Cantavella, Juan, *Martín Descalzo, un cura entre la prensa y la literatura*, San Pablo, Madrid 2020, 341 pp. 22 x 13 cm.

Salzano Acutis, Antonia – Rodari, Paola, *El secreto de Carlo Acutis. Por qué mi hijo es considerado un santo*, San Pablo, Madrid 2020, 377 pp. 22 x 13 cm.

Puente, Julio, *Ideas para vivir*, Visión libros, Madrid 2022, 496 pp. 23 x 14 cm.

Leonet Zabala, Juan María, *Dios Creador según Santo Tomás de Villanueva*, RL Editor, Madrid 2023, 319 pp. 23 x 15 cm.

Lezcano, Rafael, *Tesaurus Agustiniano. Tomo XI: Fray Luis de León*, RL Editor, Madrid 2023, 406 pp. 24 x 15 cm.

Lezcano, Rafael, *Tesaurus Agustiniano. Tomo XII: León Almaraz Manso*, RL Editor, Madrid 2023, 406 pp. 24 x 15 cm.

Bernal Lorente, José Manuel, *Las mujeres del evangelio. Aproximación bíblica*, PPC, Madrid 2022, 295 pp. 17 x 11 cm.

Guijarro Oporto, Santiago, *La memoria viva de Jesús. Dinámicas de la transmisión oral*, Sígueme, Salamanca 2023, 225 pp. 21 x 15 cm.

Lampe, Peter, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín*, Sígueme, Salamanca 2023, 610 pp. 21 x 15 cm.

Kessler, Hans, *¿Resurrección? El camino de Jesús hasta la cruz y la pascua*, Sígueme, Salamanca 2023, 200 pp. 21 x 15 cm.

Keith, Chris, *El evangelio como manuscrito. Dinámicas de la traducción escrita*, Sígueme, Salamanca 2023, 316 pp. 21x15 cm.

Beers, Holly, *Anthia de Éfeso. Una semana en la vida de una mujer del siglo I*, Sígueme, Salamanca 2023. 185 pp. 21x15 cm.

Enxing, Julia, *Culpa y pecado de [en] la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 2023, 302 pp. 21x15 cm.

REVISTA *CARTHAGINENSIA* POLÍTICA EDITORIAL

Misión

Carthaginensia, revista de estudios e investigación, es el órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia OFM, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Ponticia Antonianum (Roma). Es una publicación semestral que presenta a la comunidad académica los aportes más actuales en los campos de la 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.

Visión

Esta publicación pretende estar en los más prestigiosos sistemas de indexación nacional e internacional. Para ello esta revista está abierta a todas las colaboraciones de nivel internacional, buscando siempre la solvencia investigadora, la integración sinérgica de las ciencias sociales y humanas y la capacidad crítica y creativa en los artículos.

Público al que se dirige

Los productos que se visibilizan en Carthaginensia están dirigidos a la comunidad académica, interesada en conocer los avances de investigación en las áreas reseñadas.

La Revista se envía a las bibliotecas de distintas universidades, institutos, centros de estudio, casas de formación y seminarios con los que se mantiene comunicación e intercambio.

Instrucciones a los autores y autoras

Los autores y autoras interesados en publicar en Carthaginensia deberán presentar contribuciones originales y tener en cuenta que se privilegiarán tres clases de artículos:

- a. Artículo de Investigación científica con soporte crítico.** (6.000-9.000 palabras)
Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- b. Notas y comentarios.** (2.000-5.000 palabras)
Artículos de investigación de menos extensión que expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter personal, etc.
- c. Documentos.** (6.000-9.000 palabras)
Presentación de documentos escritos o ediciones críticas.

Para su publicación es necesario que el escrito sea pertinente e inédito. El artículo debe tener las siguientes características:

- Formato Word o similar (se proporciona un modelo para la elaboración del artículo)
- Extensión: puede oscilar entre 6.000 y 9.000 palabras.
- Letra: Times New Roman, tamaño 12.
- Espacio: sencillo
- Margen: 3 cm en todos los costados.

Debe ser presentado el título del artículo, en castellano e inglés, seguido del nombre de autor, la filiación (facultad, Universidad o institución) junto al ORCID y/o ResearchID, y el mail de contacto, un resumen (de 100 a 150 palabras) y máximo cinco palabras clave, en español e inglés. Se evitará el uso de mayúsculas, quedando restringido a siglas o abreviaturas que así lo requieran. En notas a pie de página y bibliografía, los nombres de autores se escribirán en versales.

La bibliografía se ubicará al final del artículo ordenada alfabéticamente, con un máximo de 25 referencias y no más de 3 del propio autor. El sistema de citación seguirá el CHICAGO-DEUSTO (<http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/otraspub/otraspub07.pdf>).

Proceso de recepción, arbitraje y publicación

1. El autor o autora debe enviar directamente el artículo por medio de la sección para autores de la web de Carthaginensia, cumpliendo con los requisitos que allí se expresan para someter un artículo y utilizando el modelo para redacción de artículos proporcionado por la revista: <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/information/authors>.
2. El autor o autora se compromete a presentar un artículo inédito y original.
3. Una vez recibido, se presentará a dos árbitros o pares académicos que emitirán su concepto en un formato en el que se establecen los criterios de evaluación. Dicho concepto se comunicará oportunamente al autor del artículo. En el caso de disparidad de criterios de los árbitros, se considerará la posibilidad de enviar el artículo a un tercer árbitro para que emita un último concepto y el Editor tomará la decisión sobre la publicación. Se realizará arbitraje “doble ciego”, en el que el autor no conocerá el nombre de sus árbitros ni el árbitro conocerá el nombre del autor del artículo que está evaluando. Las fechas de recibido y arbitrado aparecerán al principio de cada artículo. Una vez concluido el proceso, el Editor/Director toma la decisión final de publicación.
4. El procedimiento de arbitraje recurre a evaluadores y evaluadoras externos que son expertos en sus áreas de conocimiento.
5. Una vez aceptado se dará curso a la revisión de estilo, edición y publicación.
6. Finalizado el proceso de arbitraje se comunicará al autor la aceptación o no del artículo.

Disposiciones generales

El contenido es plena responsabilidad de los autores.

El envío de artículos al correo electrónico de la Revista no implica su publicación.

La recepción, arbitraje y publicación de los artículos no implican remuneración.

El servicio prestado por el comité científico, comité editorial y los árbitros no implican remuneración.

Los textos aceptados para su publicación podrán ser divulgados a través de medios virtuales.

Los tiempos de impresión y de envío por correo postal son factores ajenos que no comprometen las políticas editoriales de la Revista.

Comité Editorial

El Comité Editorial de la Revista genera las políticas editoriales y apoya los procesos de edición y publicación.

Comité Científico

El Comité Científico ejerce un cuidado permanente por el aseguramiento de la alta calidad de los productos académicos, con el fin de cumplir la Misión y las metas de visibilidad e indexación nacional e internacional.

Revisores y revisoras

El par académico es una persona perita en aquellos temas específicos que son abordados por los autores o autoras de los artículos. Su función consiste en velar por la calidad del artículo particular que se le envió, de tal modo que los artículos que se publican en la Revista sean pertinentes y hagan un aporte a la filosofía, la teología y otras disciplinas afines.

Envío de la Revista

A cada autor se enviará un ejemplar y el pdf del artículo. Igualmente, a las instituciones con las que se tiene canje y a aquellas instancias que avalan las dinámicas de indexación se enviará un ejemplar.

Suscripción

Para recibir la Revista, las instituciones o personas particulares pueden diligenciar y enviar el formulario o comunicarse a los teléfonos o al correo electrónico que aparecen al final de cada número.

Frecuencia de publicación

Carthaginensia se publica de forma semestral, los meses de enero y julio, con una paginación de unas 250 páginas.

Exención de responsabilidad

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Declaración ética y de buenas prácticas

El equipo editorial de Carthaginensia está comprometido con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, los artículos son evaluados por pares externos anónimos con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. En todo momento se garantiza la confidencialidad del proceso de evaluación y el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por el Comité Científico o el Consejo Editorial. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles quejas, reclamaciones o aclaraciones que un autor desee formular al equipo editorial o a los evaluadores.

Carthaginensia declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados del proceso de evaluación. Se utilizarán medios digitales online para la detección del plagio. Al aceptar los términos y condiciones expresados, los autores han de garantizar que los artículos y los materiales asociados a él son originales y no infringen los derechos de autor. Los autores deben también justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que el trabajo propuesto no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Datos editoriales y tirada

- Año de fundación: 1985
- Fotocomposición: Compobell
- Imprenta: Compobell
- Tirada: 450 ejemplares
- Depósito legal: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341
- e-ISSN: 2605-3012

CARTHAGINENSIA JOURNAL

EDITORIAL POLICY

Mission

Carthaginensia, a journal of studies and research, is the body of cultural and scientific expression of the Theological Institute of Murcia OFM, a center accredited to the Faculty of Theology of the Pontifical University of Antonianum (Roma). It is a biannual publication that presents to the academic community the latest contributions in the fields of Theology, Philosophy, Church History and the Franciscans in Spain and America, Franciscanism, Humanism and Christian thought, and current issues in the field of ecumenism, ethics, moral, law, anthropology, etc.

Vision

This publication endeavors to be one of the most prestigious systems of national and international indexing. As such, it is open to all for international collaborations always seeking the sound investigation, the synergistic integration of social and human sciences and the critical and creative dimensions in the articles.

Readership

The articles in Carthaginensia address the academic community interested in knowing the progress of the research in specific areas mentioned above.

The journal is sent to libraries of various universities, institutes, research centers, formations houses and seminaries with whom communications and exchange are maintained.

Instructions to the Authors

Authors interested in publishing their work in *Carthaginensia* must submit original contributions and take into consideration the three types of work that will be favored :

- a. Scientific research article with critical support (6,000-9,000 words)
Document that presents, in detailed manner, the original findings of research projects. The structure generally contains four major sections: introduction, methodology, findings and conclusions.
- b. Notes and Commentaries (2000-5000 words)
Research papers expressing less extensive views, experiences, personal analysis , etc.
- c. Documents (6,000-9,000 words) Presentation of written documents or critical editions.

For publication, the work shall be relevant and unpublished. The article should have the following characteristics :

- Length: it can be between 6,000 and 9,000 words.
- Font: Times New Roman, size 12.
- Space: common
- Range: 3 cm on all sides.

In the submission, the title of the article must be presented (in Spanish and in English) followed by author's name (with institutional affiliation, faculty and university, email address) joint the ORCID number and ResearchID, an abstract (100-150 words) and maximum of five key words in Spanish and in English. The use of capital letters will be avoided.

The bibliography is placed at the end of the article in alphabetical order. The citation system will be used CHICAGO-DEUSTO (<http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/otras-pub/otraspub07.pdf>).

Process of Reception, Review and Publication

1. The author must send the item directly to <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/information/authors>.
2. The author undertakes to submit an unpublished and original article
3. Once received, it will be submitted to one or two academic arbiters who will issue his/their concept in a format where the evaluation criteria are established. This concept would be communicated to the author of the article. In case of a difference of opinion among arbiters, the possibility of sending the article to a third arbiter is considered to issue a final concept and the editor will decide on its publication. "Blind" arbitration shall be conducted, wherein neither the author knows the name of the arbiters and nor the arbiters know the name of the author of the article being evaluated. The dates of receipt and arbitration appear at the end of each article.
4. The arbitration procedure uses external reviewers who are experts in their areas of discipline.
5. The result of the arbitration process either for the acceptance or rejection of the article will be communicated to the author within six months of receipt at the least.
6. Once accepted, it shall undergo revision of style and editing before publication

General provisions

The content is entirely the responsibility of the authors.

Submitting articles to e-mail address of the journal does not imply publication.

The reception, arbitration and publication of the articles do not involve compensation.

The service provided by the scientific committee, editorial board and referees service does not involve remuneration.

The texts accepted for publication may be disclosed through virtual means.

Print times and mailing by post are extraneous factors that do not compromise the editorial policies of the journal.

Editorial Board

The Editorial Committee of the journal generates the editorial policies and supports the editing and publication.

Scientific Committee

The Scientific Committee has the permanent mandate of assuring the quality of the academic work in order to fulfill the mission and goals of national and international visibility and indexing.

Arbiters

The arbiters or academic peer is an expert in the specific issues that are addressed by the authors of the articles. Its function is to ensure the quality of the particular item that was sent, so that the articles published in the journal are relevant and thus make a contribution to philosophy, theology and related disciplines.

Shipping Magazine

Each author will be sent a revue and pdf of article. Similarly, a copy will be sent to the institutions with whom the publication maintains collaboration and those that support dynamic indexing.

Subscription

To receive the Journal, the institutions or individuals can fill out and submit the form or call by phone or email listed at the end of each number.

Publication ethics and best practices statement

The editorial team of Carthaginensia is committed to the academic community by ensuring the ethics and quality of its published articles. In compliance with these best practices, articles are evaluated by two external, anonymous, peer reviewers according to criteria based solely on the scientific importance, originality, clarity, and relevance of the submission. The journal guarantees the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the reviewers and authors, the reviewed content, the critical reports submitted by the reviewers, and any other communication issued by the Scientific Committee or Editorial Board. Equally, the strictest confidentiality applies to potential complaints, claims, or clarifications that an author may wish to direct to the editorial team or the article reviewers.

Carthaginensia declares its commitment to the respect and integrity of work already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as being plagiarized, or having fraudulent content, will be eliminated from the evaluation process. In accepting the terms and conditions of publication, authors must guarantee that the article and the materials associated with it are original and do not infringe copyright. The authors will also have to state that, in the case of joint authorship, there has been full consensus of all authors concerned and that the article has not been submitted to, or previously published in, any other medium.

Editorial data and print

- Year of foundation: 1985
- Photocomposition: Compobell
- Printing: Compobell
- Roll: 450 copies
- Legal deposit: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341
- e-ISSN: 2605-3012

PUBLICACIONES

INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

I SERIE MAYOR

1. **Nieto Fernández, A.**, *Orihuela en sus Documentos I. La Catedral. Parroquias de Santas Justa y Rufina y Santiago*. (ISBN 84-85888-05-7) Murcia 1984, 663 pp. 15 x 22 cm. (PITM MA 1). P.V.P. 19,23 €

2. **Rodríguez Herrera, I./ Ortega Carmona, A.**, *Los escritos de San Francisco de Asís*. (ISBN 84-85888-08-1) Murcia 2003 (2ª Ed.), 761 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 2). P.V.P. 41,00 €

3. **Nieto Fernández, A.**, *Orihuela en sus Documentos II. Economía y Sociedad. Siglos XIV-XIX. Edic. F.V. Sánchez Gil*, (ISBN 84-85888-10-3) Murcia 1988, 321 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 3). P.V.P. 12,62 €

4. **Sánchez Gil, F.V.- Martínez Fresneda, F. (Eds.)**, *De la América española a la América americana*. (ISBN 84-96042-02-X), Murcia 1991, 196 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 4). P.V.P. 10,22 € —AGOTADO—

5. **Nieto Fernández, A.**, *Orihuela en sus Documentos III. Los Franciscanos en Orihuela y su Comarca. Siglos XIV-XX*. Eds. F.V. Sánchez Gil - P. Riquelme Oliva. (ISBN 84-86042-06-02) Murcia 1992, 419 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 5). P.V.P. 17,43 €

6. **Oliver Alcón, F.- Martínez Fresneda, F. (Eds.)**, *América. Variaciones de futuro*. (ISBN 84-86042-03-8) Murcia 1992, 964 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 6). P.V.P. 20,00 €

7. **Sanz Valdivieso, R., (Ed.)**, Pontificia Comisión Bíblica/Comisión Teológica Internacional, *Biblia y Cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La verdad de los dogmas*. Texto bilingüe. (ISBN 84-86042-05-4) Murcia 1992, 274 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 7). P.V.P. 15,03 €

8. **Borobio, D.**, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S.XVI)*. (ISBN 84-86042-04-6) Murcia 1992, 193 pp., 17 x 24 cm. (PLTM MA 8). P.V.P. 10,82 €

9. **Riquelme Oliva, P.**, *Iglesia y Liberalismo. Los Franciscanos en el Reino de Murcia, (1768-1840)*. (ISBN 84-86042-11-9) Murcia 1993, 663 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 9). P.V.P. 20,00 €

10. **Álvarez Barredo, M.**, *Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías*. (ISBN 84-86042-07-0) Murcia 1993, 229 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 10). P.V.P. 15,03 €

11. **García Aragón, L.**, *Summa Franciscana*. (ISBN 84-86042-09-7) Murcia 1993, 1150 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 11). P.V.P. 30,00 €.

12. **Chavero Blanco, F.**, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*. (ISBN 84-86042-10-0) Murcia 1993, 293 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 12). P.V.P. 15,03 €

13. **Marín Heredia, F.**, *Torrente. Temas bíblicos* (ISBN 84-86042-16-X) Murcia 1994, 234 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 13). P.V.P. 10,03 €

14. **Iborra Botía, A. (Ed.)**, *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de la Biblioteca de la Provincia Franciscana de Cartagena*. (ISBN 84-86042-19-4) Murcia 1994, 503 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 14). P.V.P. 24 €

15. Riquelme Oliva, P. (Ed.), *El Monasterio de Santa Verónica de Murcia. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-17-8) Murcia 1994, 498 pp., 21 x 27 cm. (PITM MA 15). P.V.P. 30,05 €

16. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Perspectivas sobre la Familia.* (ISBN 84-86042-21-6) Murcia 1994, 354 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 16). P.V.P. 12,00 €

17. Nieto Fernández, A., Los Franciscanos en Murcia. San Francisco, Colegio de la Purísima y Santa Catalina del Monte (siglos XIV-XIX). Eds. R. Fresneda-P. Riquelme (ISBN 84-86042-18-6) Murcia 1996, 522 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 17). P.V.P. 18,03 €

18. Martínez Blanco, A., *Los derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y de la enseñanza.* (ISBN 84-86042-22-4) Murcia 1995, 315 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 18). P.V.P. 15,03 €

19. Mellado Garrido, M., *Religión y Sociedad en la Región de Murcia.* (ISBN 84-85888-11-1) Murcia 1995, 302 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 19). P.V.P. 14,42 €

20/2. San Antonio de Padua, Sermones Dominicales y Festivos. I: De Septuagésima al XIII Domingo después de Pentecostés y Sermones de la Virgen. Texto bilingüe latín-español. Ed. Victorino Terradillos. Traducción: Teodoro H. Martín. Introducción: R. Sanz Valdivieso. Murcia 1995, CV-1128 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/1). **II: Del decimotercer Domingo después de Pentecostés hasta el tercer Domingo después de la Octava de Epifanía.** Murcia 1996, 1230 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/2). P.V.P. : en tela 84,14 €; en rústica 72,12 €.

21. Álvarez Barredo, M., *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología.* (ISBN 84-86042-30-5). Murcia 1996, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 21). P.V.P. 12,02 € —AGOTADO—

22. Muñoz Clares, M., *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular:* (ISBN 84-86042-31-3). Murcia 1996, 155 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). AGOTADO

22. Muñoz Clares, M., *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular:* (ISBN 84-85888-70-2). Murcia 2018 (2ª Ed.), 166 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). P.V.P. 20,00 €

23. Martínez Fresneda, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura.* (ISBN 84-86042-34-8). Murcia 1997, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 23). P.V.P. 15,00 €

24. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos IV. Musulmanes y judíos en Orihuela: Siglos XIV-XVI.* (ISBN 84-86042-35-6). Eds. M. Culiáñez - M. R. Vera Abadía. Murcia 1997, 720 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 24). P.V.P. 15,00 €

25. Riquelme Oliva, P., *Vida del Beato Pedro Soler. Franciscano y mártir lorquino (1826-1860).* (ISBN 84-86042-38-0). Lorca 1998, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 25). P.V.P. 7,50 € —AGOTADO—

26. Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Exposición sistemática de su predicación.* (ISBN 84-86042-36-4). Madrid 1998, 303 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 26). P.V.P. 15,00 € —AGOTADO—

27. San Buenaventura, Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo. (ISBN 84-86042-39-9). Edición bilingüe latín-español. Presentación: Miguel García-Baró. Traducción Juan Ortín García. Edición, introducción, notas e índices F. Martínez Fresneda. Murcia 1999, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 27). P.V.P. 15,00 €

28. Gómez Cobo, A., *La "Homelia in laude Ecclesiae" de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración.* (ISBN 84-86042-43-7) Murcia 1999, 755 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 28). P.V.P. 15,00 €

29. Parada Navas, J.L. (Ed.), *Políticas familiares y nuevos tipos de familia.* (ISBN 84-86042-40-2) Murcia 1999, 239 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 29). P.V.P. 12,00 €

30. Uribe, F., *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís.* (ISBN 978-84-86042-44-5) Murcia 2010 (2ª ed.), 656 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 30). P.V.P. 36,35 €

31. Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8.* (ISBN 84-86042-46-1) Murcia 2000, 228 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 31). P.V.P. 15,00 €

32. Oltra Perales, E. / Prieto Taboada, R., *Reflexiones en torno a la presencia y ausencia de Dios. (Un diálogo entre dos amigos).* (ISBN 84-86042-48-8) Valencia 2000, 254 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 32). —AGOTADO—

33. Manzano, G.I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3.* (ISBN 84-86042-45-3) Murcia 2000, 525 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 33). P.V.P. 15,00 €

34. Riquelme Oliva, P. (Dir.), *Restauración de la Orden franciscana en España. La Provincia franciscana de Cartagena (1836-1878). El convento de San Esteban de Cehegín (1878-2000).* (ISBN 84-86042-49-6) Murcia 2000, 665 pp., 21 x 29'7 cm. (PITM MA 34). P.V.P. 30,00 €

35. Henares Díaz, F., *Fray Diego de Arce. La Oratoria Sacra en el Siglo de Oro.* (ISBN 84-86042-51-8) Murcia 2001, 722 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 35). P.V.P. 15,00 €

36. García Aragón, L., *Concordancias de los Escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-86042-55-0) Murcia 2002, 511 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 36). P.V.P. 20,00 €

37. Muñoz Clares, M., *Monasterio de Santa Ana y La Magdalena de Lorca.* (ISBN 84-86042-57-7) Murcia 2002, 454 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 37). P.V.P. 20 €

38. Gómez Villa, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia..* (ISBN 84-86042-58-5) Murcia 2002, 158 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 38). P.V.P. 6 €

39. García García, M., *Los Franciscanos en Moratalla. Historia del Convento de San Sebastián.* (ISBN 84-86042-59-3) Murcia 2003, 205 pp., 17 x 24 cm (PITM 39). P.V.P. 12 €

40. Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21.* (ISBN 84-86042-61-5) Murcia 2004, 590 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 40). P.V.P. 30,00 €

41. González Ortiz, J.J., *Transmisión de valores religiosos en la familia.* (ISBN 84-86042-62-3) Murcia 2004, 310 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 41). P.V.P. 15,03 €

42. Oltra Perales, E., *Vocabulario franciscano* (ISBN 84-609-7396) Valencia 2005, 245 pp. 17 x 24 cm. (PITM MA 42) PVP 12 €

43. Carrión Íñiguez, V.P., *Los conventos franciscanos en la provincia de Albacete. Siglos XV-XX. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-67-4) Murcia 2006, 855 pp., 22 x 30'5 cm. (PITM MA 43). PVP. 60 €

44. Álvarez Barredo, M., *Habacub. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro.* (ISBN 978-84-86042-66-0). Murcia 2007, 252 pp., 17 x 24 (PITM 44). PVP. 12,60 €

45. Gómez Ortín, F.J., *Contribución al Catálogo y Bibliografía de Salzillo. El Salzillico.* (ISBN 84-86042-68-2). Murcia 2007, 181 pp., 17 x 24 cm. (PITM 45). PVP: 20,00 €

46. Casale, Ubertino de., *Árbol de la vida crucificada.* (ISBN 978-84-86042-70-7). Edición: Luis Pérez Simón, Murcia 2007, 1583 pp, 17 x 24 cm. (PITM 46). P.V.P. 65,00 €

47. Lladó Arburúa, M., *Los fundamentos de derecho natural.* (ISBN 978-84-86042-69-1). Murcia 2007, 242 pp., 17 x 24 cm. (PITM 47). PVP: 22,00 €

- 48. Ortega, Manuel.,** *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia Franciscana de Cartagena.* Ed. P. Riquelme Oliva. (ISBN 978-84-86042-77-6). Murcia 2008, 397 pp., 17 x 24 cm. (PITM 48). PVP: 15,00 €
- 49. Parada Navas, J.L. – González Ortiz, J. J. (Eds.),** *La familia como espacio educativo.* (ISBN 978-84-86042-81-3). Murcia 2009, 319 pp., 17 x 24 cm (PITM 49). PVP: 15,03 €
- 50. Manzano, Guzmán I.,** *Fe y razón en Juan Duns Escoto.* Edición bilingüe y versión española del Prólogo por Juan Ortín García. Ed. F. M. Fresneda. (ISBN 978-84-86042-71-4). Murcia 2009, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM 50). PVP: 15 €
- 51. Pérez Andreo, B.,** *La verdadera religión.* (ISBN 978-84-86042-79-0). Murcia 2009, 219 pp., 17 x 24 cm. (PITM 51). PVP: 15 €
- 52. Álvarez Barredo, M.,** *Los orígenes de la monarquía en Israel. I Sam 8-12.* (ISBN 978-84-86042-82-0). Murcia 2009, 220 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 52). PVP: 15 €
- 53. López Cerdán, F.J.,** *Hacia una nueva comprensión del noviazgo en la sociedad postmoderna. Retos éticos y pastorales.* (ISBN 978-84-86042-87-5). Murcia 2010, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 53). PVP: 20 €
- 54. Gómez Ortín, F.J.,** *Filologando* (ISBN 978-84-86042-88-0) (Murcia 2010, 512 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 54). P.V.P. 20 €
- 55. Pérez Simón, L.,** *La compasión de María, camino de identificación de Cristo, en el «Árbol de la vida crucificada de Jesús», de Ubertino de Casale.* (ISBN 978-84-86042-90-5) Murcia 2010, 344 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 55); PVP 20,00 €
- 56. Escribano Arráez, M. Á.,** *La Iglesia ante la legislación civil de familia en España.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2011, 244 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 56); PVP 20,00 €
- 57. Álvarez Barredo, M.,** *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos.* Ed. Espigas. Murcia 2011, 225 pp., 17 x 24 cm. (Serie Mayor 57). P.V.P. 15 €
- 58. Riquelme Oliva, P. - Vera Botí, A.,** *El Convento de San Francisco de Murcia.* (ISBN 978-84-85888-26-9, Murcia 2014, 380 pp., 21 x 29,7 cm. (PITM MA 58). P.V.P. 40 €
- 59. Álvarez Barredo, M.,** *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales.* (ISBN 978-84-85888-28-3), Murcia 2014, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 59). P.V.P. 15 €
- 60. Henares Díaz, F.,** *Los misterios de la vida Cristo en la predicación de franciscanos españoles del siglo de oro (1545-1655)* (ISBN 978-84-85888-30-6), Murcia 2014, 762 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 60). P.V.P. 20 €
- 61. Martínez Riquelme, A.,** *Concilio Vaticano II. Llamada del Espíritu y respuesta de la Iglesia. Brújula para navegantes. Vol. I/II* (ISBN Obra completa 978-84-85888-31-3; vol. I 978-84-85888-32-0; vol. II 978-84-85888-33-7), Murcia 2015, 1865 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 61). P.V.P. 50 €
- 62. García Lozano, F.J.,** *Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur.* (ISBN 978-84-85888-34-4), Murcia 2015, 462 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 62). P.V.P. 20 €
- 63. Molina Parra, N.B.,** *El Reino de Dios en el pensamiento eclesiológico y escatológico de San Francisco de Asís, según sus escritos y las fuentes hagiográficas del siglo XIII y XIV.* (ISBN 978-84-85888-38-2), Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 63). P.V.P. 30 €
- 64. Riquelme Oliva, P. (ed.),** *Escritos de fray Junípero Serra.* (ISBN 978-84-85888-41-2), Murcia 2015, 978 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 64). P.V.P. 40 €
- 65. Gómez Ortín, J.,** *Cúmulo.* (ISBN 978-84-85888-43-6), Murcia 2015, 396 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 65). P.V.P. 20 €

66. San Antonio de Padua, Sermones dominicales y festivos. Ed. F. Martínez Fresneda (ISBN 978-84-85888-40-5), Murcia 2015, 1445 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 66). P.V.P. 40 €

67. El Evangelio como forma de vida. A la escucha de Clara en su Regla. Trad. José Hernández Valenzuela (ISBN 978-84-85888-45-0) Murcia 2016, 694 pp. 17x24 cm. (PITM MA 67)

68. Álvarez Barredo, M., *El trito-Isaías (Is 56-66). Enfoque literario* (ISBN 978 –84–85888–54–2), Murcia 2017, 269 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

69. Henares Díaz, F., *Cien años de periodismo religioso (1915-2015)* (ISBN 978 –84–85888–63–4), Murcia 2017, 384 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 69). P.V.P. 20 €

70. Llamas Roig, V., *In via Scoti. La sediciosa alquimia del ser* (ISBN 978 –84–85888–67–2), Murcia 2018, 350 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 70). P.V.P. 20 €

71. Lazcano, R. (ed.), *Historia Sacra de Nuestra Señora de Regla de Diego de Carmona Bohórquez* (ISBN 978 –84–85888–74–0), Murcia 2019, 746 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 71). P.V.P. 40 €

72. Gómez Ortín, J., *Lorquincias* (ISBN 978 –84–85888–76–4), Murcia 2019, 262 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 72). P.V.P. 20 €

73. Martínez Fresneda, F., *Saber y sabor de Dios en Cristo. Pensamiento franciscano* (ISBN 978-84-85888-79-5), Murcia 2019, 598 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 73). P.V.P. 30 €

74. Álvarez Barredo, M., *El Libro de Jonas. Criterios transversales, literarios y teológicos* (ISBN 978-84-85888-87-0), Murcia 2020, 295 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 74), P.V.P. 25 €

75. Gómez Ortín, F.J., *Catálogo personal. Provincia Franciscana de Cartagena (1520-1835)* (ISBN 978-84-85888-90-0), Murcia 2021, 151 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 75), P.V.P. 25 €

76. Guzmán Manzano I., *Hacia una teología de Jesús. Visión sistemática de Juan Duns Escoto* (ISBN 978-84-85888-94-8), Murcia 2021, 439 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 76), P.V.P. 25 €

II. SERIE MENOR

1. Martínez Sastre, P., *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho canónico* (ISBN 84-85888-03-0) Murcia 1983, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 1). —AGOTADO—

2. Martínez Sastre, P., *Las monjas y sus monasterios en el nuevo Código de Derecho Canónico* (ISBN 84-85888-04-1)) Murcia 1983, 171 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 2).P.V.P. 5,41 € —AGOTADO—

3. García Sánchez, F. M., *Francisco de Asís. El Desafío de un pobre* (ISBN 84-85888-06-5) Murcia 1984, 199 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 3). P.V.P. 9'02 €

4. Martínez Sastre, P., *Los fieles laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico.* (ISBN 84-85888-07-3) Murcia 1984, 197 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 4). P.V.P. 5,41 €

5. Marín Heredia, F., *Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas.* (ISBN 84-86042-01-1) Murcia 1990, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 5). P.V.P. 5,41 €

6. Marín Heredia, F., *Mujer. Ensayo de teología bíblica.* (ISBN 84-86042-08-9) Murcia 1993, 97 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 6). P.V.P. 4,81 € —AGOTADO—

7. Riquelme Oliva, P., *La Murcia Franciscana en América.* (ISBN 84-86042-12-7) Murcia 1993, 270 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 7). P.V.P. 7,21 €

8. Martínez Sastre, P., *Francisco siglo XXI.* (ISBN 84-86042-13-5) Murcia 1993, 2ª ed., 100 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 8). P.V.P. 5,00 € —AGOTADO—

- 9. Martínez Sastre, P.,** *Carisma e Institución* (ISBN 84-86042-14-3) Murcia 1994, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 9). P.V.P. 5,41 €
- 10. Marín Heredia, F.,** *Diálogos en la Luz.* (ISBN 84-86042-15-1) Murcia 1994, 300 pp. 12 x 19 cm. (PITM ME 10). P.V.P. 9,02 €
- 11. Marín Heredia, F.,** *Jesucristo visto por un ángel.* (ISBN 84-86042-22-9) Murcia 1994, 336 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 11). P.V.P. 9,02 €
- 12. Díaz, C.,** *Esperar construyendo.* (ISBN 84-86042-20-8) Murcia 1994, 237 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 12). P.V.P. 9,02 €
- 13. Rincón Cruz, M.,** *Certeza* (1988-/994). (ISBN 84-86042-25-9) Murcia 1995, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 13). P.V.P. 5,31 €
- 14. Martínez Sastre, P.,** *Puntualizando. El Derecho Canónico al alcance de los Laicos.* (ISBN 84-86042-32-1) Murcia 1996, 120 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 14). P.V.P. 5,41 €
—AGOTADO—
- 15. Marín Heredia, F.,** *Una sola carne. Tras las huellas del Israel de Dios.* (ISBN 84-86042-37-2) Murcia 1998, 268 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 15) P.V.P. 9,02 €
- 16. Merino, J.A.,** *Caminos de búsqueda. Filósofos entre la inseguridad y la intemperie.* (ISBN 84-86042-42-9) Murcia 1999, 309pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 16). P.V.P. 12,00 €
- 17. Parada Navas, J.L.,** *Ética del matrimonio y de la familia.* (ISBN 84-86042-41-0) Murcia 1999, 209 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 €
- 18. Martínez Fresneda, F.,** *La Paz. Actitudes y creencias, Desarrollo práctico por J.C. García Domene* (ISBN 84-86042-53-4) Murcia 2003 (4ª Ed.), 410 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 18). P.V.P. 12,02 €
- 19. García Sánchez, F. M.,** *El Cántico de las Criaturas.* (ISBN 84-86042-54-2) Murcia 2002, 365 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 19). P.V.P. 12,00 €
- 20. Pérez Simón, L.,** *San Antonio de Padua. Vida, Historia, Devoción* (ISBN 84-86042-52-6) Madrid 2002, 160 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 20). P.V.P. 9 € —AGOTADO—
- 21. Martínez Fresneda, F./ Parada Navas, J.L.,** *Teología y Moral franciscanas. Introducción* (ISBN 84-86042-56-9) Murcia 2006 (3ª Ed.), 324 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 21).P.V.P. 12 €
- 22. García Sánchez, F. M.,** *Floreceillas Santaneras.* (ISBN 978-84-86042-72-1). Murcia 2008, 262 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 22). PVP: 10,00 €
- 23. Gómez Ortín, F.J.,** *Guía Maravillense.* (ISBN 978-84-86042-74-5). Murcia 2008, 234 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 23). PVP: 10,00 €
- 24. García Sánchez, F. M.,** *Hagamos soledad.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2010, 232 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 24); PVP 10,00 €
- 25. Martínez Fresneda, F.,** *Jesús* (ISBN 978-84-86042-95 -0) Murcia 2012, 367 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 25). P.V.P. 12 €.
- 26. Berzosa Martínez, R.,** **Pueblo de Dios, inculturación y pobres. Claves teológico-eclesiales del Papa Francisco** (ISBN 978-84-85888-47-4) Murcia 2016, 200 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 26). P.V.P. 15 €.
- 27. Nicolás Soler A.,** **Desde el Sagrario del dolor. La fe en camino con la enfermedad** (ISBN 978-84-85888-56-6) Murcia 2017, 273 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 27). P.V.P. 15 €.
- 28. Ruiz Verdú, P.,** **Paráfrasis de las oraciones de la Eucaristía. Reflexión y oración** (ISBN 978-84-85888-86-3) Murcia 2020, 264pp. 13 x 16 cm. (Serie Menor 28). P.V.P. 15 €.

SERIE TEXTOS

1. **Martínez Fresneda, F.**, *Jesús de Nazaret*. (ISBN 84-86042-63-1). Murcia 2006 (2ª ed.), 883 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 1). P.V.P.: Rústica, 24,90 €; Tela, 37,35 €.

2. **García Domene, J.C.**, *Enseñanza religiosa escolar: Fundamentos y Didáctica*. (ISBN 84-86042-65-8) Murcia 2006, 296 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 2). Incluye CDRom. P.V.P. 15 €

3. **Uribe, F.**, *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu*. (ISBN 84-86042-64-X) Murcia 2007 (2ª ed.), 378 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 3). 19,05 €.

4. **Prada Camín, M. F.**, *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara multimode titulis praedicta claritatis!* (ISBN 978-84-85888-21-4) Murcia 2013, 294 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 4). 15 €.

5. **Historia y Evangelio**, *Actas I Centenario Muerte de Madre Paula Gil Cano*, Murcia 2 de junio de 2012, 18 y 26 enero 2013 (ISBN 978-84-85888-24-5) Murcia 2013, 246 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 5). 14 €.

6. **Martínez Fresneda, F.**, «*Debo dejar a Dios por Dios*» (Carta 2, 11). *Biografía teológica de la Madre Paula Gil Cano*, (ISBN 978-84-85888-22-1) Murcia 2013, 446 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 6). 20 €.

7. **Parente, U.**, *Biografía de la Madre Paula Gil Cano*, (ISBN 978-84-85888-36-8) Murcia 2015, 451 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 7). 20€.

8. **Martínez Fresneda, F.**, *El Evangelio domingo a domingo (A-B-C) Reflexión y meditación*, (ISBN 978-84-85888-53-5) Murcia 2017, 655 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 8). 20€.

9. **Martínez Fresneda, F.**, *Jesús, Hijo y Hermano*, (ISBN 978-84-85888-59-7) Murcia 2017 (2ª ed.), 607 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 9). 25€.

10. **Martín Fernández, A.**, *Buscadme en las palabras* (ISBN 978-84-85888-61-0), Murcia 2017, 416 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 10). P.V.P. 15 €

11. **Gómez Cobo, A.**, *Sendas de Evangelio. De la mano de Jesús en Tierra Santa* (ISBN 978-84-85888-72-6), Murcia 2019, 204 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 11). P.V.P. 15 €

12. **Quintana Giménez, L.**, *¡Mirad la humildad de Dios! El rito eucarístico de la conmixión* (ISBN 978-84-85888-92-4) Murcia 2021, 118 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 12). P.V.P. 15 €

CUADERNOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

0. *El Instituto Teológico de Murcia OFM. Centro Agregado*, Martínez Fresneda, F. (Ed). (ISBN 978-84-86042-73-8), Murcia 2008, 84 pp., 13,5 x 21 cm.

1. *Sobre la Tolerancia y el Pluralismo*, Sanz Valdivieso, R. (ISBN 978-84-86042-75-2), Murcia 2008, 86 pp., 13,5 x 21 cm.

2. *Apuntes de Bioética*, Parada Navas, J.L. (ISBN 978-84-86042-76-9), Murcia 2008, 92 pp., 13,5 x 21 cm.

3. *La familia cristiana: misterio humano y divino*, Botero Giraldo, J.S. (ISBN 978-84-86042-78-3), Murcia 2009, 64 pp., 13,5 x 21 cm.

4. *El Yihad: concepto, evolución y actualidad*, Gutiérrez Espada, C. (ISBN 978-84-86042-80-6), Murcia 2009, 70 pp., 13,5 x 21 cm.

5. *150 años con Darwin: perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía*. Encinas Guzmán, M^a R. – Lázaro Pulido, M. (ISBN 978-84-86042-84-4), Murcia 2009, 136 pp., 13,5 x 21 cm.
6. *La educación para la convivencia en una sociedad plural*, Ortega Ruiz, P. (ISBN 978-84-86042-85-1), Murcia 2010, 78 pp., 13,5 x 21 cm.
7. *Globalización en perspectiva cristiana*, Pérez Andreo, B. ((ISBN 978 – 84 – 86042–89–9) Murcia 2011, 77 pp., 13,5 x 21 cm.
8. *Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores del cambio global*, López Bermúdez, F. (978-84-86042-93-6) 94 pp., 13,5 x 21 cm.
9. *Educación para la igualdad de varones y mujeres y la prevención de la violencia de género*, Escámez Sánchez, J. –Vázquez Verdera V. (978-84-85888-12-2) 67 pp., 13,5 x 21 cm.
10. *Eutanasia y muerte digna: hacia una bioética del buen morir a la luz de la moral católica*, García Férrez J. (978-84-85888-15-3) 68 pp., 13,5 x 21 cm.
11. *Economía para la Esperanza. Cómo virar hacia un sistema económico más humano*, Lluch Frechina E. (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.
12. *La credibilidad de la fe cristiana*, Oviedo Torró L. (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.
13. *Europa. Una historia, un proyecto cristiano*, Pikaza X. (978-84-85888-27-6) 74 pp., 13,5 x 21 cm.
14. *Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona*, Villalba Lucas M. (978-84-85888-50-4) 116 pp., 13,5 x 21 cm.

Pedidos a: **Librería Franciscana**

Dr. Fleming, 1

E-30003 MURCIA

Tel.: 968 23 99 93

Fax: 968 24 23 97

Correo: info@editorialespigas.com

www.itmfranciscano.org/publicaciones

RESEÑAS

Ansorge, Dirk, *Historia de la teología cristiana. Épocas, pensadores, derroteros* (FMF) 326-327; **Arana, Juan**, *Filosofía natural* (DTC) 334-336; **Battaglia Vincenzo**, *È Il signore. Invito ad un' esperienza cristológica* (FHD) 337-339; **Camps Sáez, Ambrosio**, *Convento de San Bernardino en Fuente Álamo* (FHD) 339; **Castaño Santa, Pedro**, *La otra cara de la Catedral Antigua. Parroquia de Santa María la Antigua (Cartagena 1967-1976)* (FHD) 340-341; **Castellanos Franco, Nicolás**, *Memorias, vida, pensamiento e Historias de un obispo del Concilio Vaticano II* (FHD) 341; **Castillo, José María**, *Declive de la religión y futuro del Evangelio* (BPA) 342-343; **Chomsky, Noam**, *¿Quién domina el mundo?* (FHD) 343-344; **De Aizpurúa, Fidel**, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (FMF) 344-345; **Estévez López, Elisa - Depalma, Paula (Eds.)**, *Ventanas a la sinodalidad* (M^aJGL) 327-330; **González Marcos, Isaac - Lazcano González, Rafael (Eds.)**, *XXV Aniversario Jornadas Agustonianas (1998 - 2023)* (M^aJGL) 330-332; **Guerra, José Antonio**, «El Espíritu del Señor y su santa operación». Origen y sentido de la fraternidad franciscana (FMF) 345-347; **Lavayen Juan, Marcelo Eduardo**, *La Biblia Latinoamérica. La Palabra en manos de los humildes* (M^aJGL) 321-323; **Morales Arráez, Jorge Gerardo**, *El sello del Siervo. El carácter y la espiritualidad sacerdotal a la luz de la teología de M.-J. Le Guillou* (MAEA) 347-349; **Pérez i Díaz, Mar**, *¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? La teología paulina del evangelio de Marcos* (FMF) 323-324; **Polanco, Rodrigo**, *Hans Urs von Balthasar I, Ejes estructurales de su Teología*, 362 pp; *Hans Urs von Balthasar II, Aspectos centrales de su Trilogía* (M^aJGL) 332-334; **Ricardo de San Víctor**, *Beniamin minor. Preparación para la contemplación* (AMM) 336-337; **Sánchez Álvarez, Pilar**, *Inteligencia espiritual y espiritualidad cristiana* (FMF) 349-350; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (FMF) 324-325; **Triviño, Victoria M^a. Osc.**, *El abrazo del Serafín. De Hildegard von Bingen a Clara de Asís* (FHD) 351.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

