

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 021-4381

Volumen XXXIII
Enero-Junio 2017
Número 63

SUMARIO

Vicente Llamas Roig <i>Cracking intencional en la metafísica de Enrique de Gante</i>	1-62
José Ángel Agejas Esteban y Salvador Antuñano Alea ¿Qué idea de Universidad? Reflexiones sobre su identidad a partir del desarrollo histórico	63-90
Giovanni Patriarca <i>La metodología científica de la Escolástica Tardía de la Escuela Franciscana a la vía moderna</i>	91-108
María Jesús Hernández Bastida El Espíritu Santo: Aliento de Vida, Comunión activa y Capacitador de posibilidades en Basilio de Cesarea, Ricardo de San Víctor y Nicolás de Cusa.	109-128
Ramiro Délio Borges de Meneses <i>Da pessoa ao corpo vivo pela «abertura» ao espírito segundo Edith Stein: um sentido para a humanização hospitalar</i>	129-149
Indalecio Pozo Martínez <i>Bibliografía histórica sobre la Santa Cruz de Caravaca (1541-1900)</i>	151-180
José Javier Aliaga Cárceles <i>El Tratado de la Sagrada luminaria de Juan González Villar (Madrid, 1798): una controversia sobre las luces en la liturgia en la España de la Ilustración</i>	181-201
NOTAS Y COMENTARIOS	
Francisco Javier Gómez Ortín <i>Iglesia antigua de Santa Catalina del Monte: Capillas de San Antonio y San Diego</i>	203-206
Marta María Garre Garre <i>El testimonio como categoría teológica fundamental</i>	207-214
Pilar Sánchez Álvarez <i>Jesucristo. Soledad y Compañía. A propósito de un libro de Olegario González de Cardedal</i>	215-221
Gonzalo Fernández <i>Los reinos cristianos de Asturias y León</i>	223-235
BIBLIOGRAFÍA	237
LIBROS RECIBIDOS	289

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN 0213-4381**

**Volumen XXXIII
Enero-Junio 2017
Número 63
<http://www.itmfranciscano.org/>
revistacarthaginensia
E-mail:
carthaginensia@itmfranciscano.org**

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 eclesial 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

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Jorque Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sánchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

Secretaría y Administración

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

La suscripción para 2017 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Director at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Subscription rates for 2015: Spain and Portugal, 40 €; abroad \$ 60, postage and handling included. Single or back issues: 20 € or \$ 30.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

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 XXXIII - Enero-Junio - Número 63

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).

Indexación de Carthaginiensia

ATLA American Theological Library Associations

CIRC Clasificación Integrada de Revistas Científicas

Dialnet

Dulcinea

ERIH PLUS European Referencen Index for the Humanities and Social Sciences

Latindex-Catálogo

MIAR

NTA New Testament Abstract, Boston College

OTA Old Testament Abstract, Catholic Biblical Association

RESUMEN - SUMMARY

VICENTE LLAMAS ROIG

Cracking intencional en la metafísica de Enrique de Gante 1-62

Revisión de un plan ontológico que reelabora, con profunda vocación sistémica y neta renta teológica, el patrón de composición «quod est» + «quo est» propuesto por Boecio para la criatura. Enrique de Gante aboga por una distinción puramente intencional entre «quod est» y «quo est», y, sobre la base de un desajuste entre ser simpliciter (en la doble modalidad de esse, esencial y existencial) y ser de subsistencia, plantea un modelo estructural bilineal, en el que la línea intencional esencial, articulada como una sucesión de momentos ontológicos que culmina en la subsistencia individual inactual (esse hoc aliquid), fluye hacia la existencial, saldando en su conexión el concreto subsistente actual (esse hoc aliquid in actu).

Palabras clave: esencia, existencia, subsistencia, intención, singularidad, causa (formal / ejemplar).

Intentional breakup in Henry of Ghent's Metaphysics

Review of an ontological plan which redesigns, with a deep systemic focus and clear theological rent, the pattern of composition «‘that which is’ (quod est) + ‘whereby it is’ (quo est)» proposed by Boethius for the creature. Henry of Ghent (Henricus Gandavensis) advocates for a purely intentional distinction between «quod est» and «quo est», and, upon the base of an imbalance between being simpliciter (in the double modality of esse, essential and existential) and being of subsistence, poses a bilinear structural model in which the essential intentional line, articulated as a series of ontological moments which culminate in the non-actual individual subsistence (esse hoc aliquid), flows towards the existential one, sorting out the actual concrete subsistent (esse hoc aliquid in actu) by means of its connection.

Keywords: Essence, existence, subsistence, intention, singularity, cause (formal/exemplary).

Recibido el 20 de abril de 2015/ Aceptado el 9 de enero de 2017

JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN Y SALVADOR ANTUÑANO ALEA

¿Qué idea de Universidad? Reflexiones sobre su identidad a partir del desarrollo histórico 63-90

La abundancia de universidades y la diferencia de modelos educativos presentes en ellas lleva a los autores a preguntarse por la identidad y elementos esenciales de la institución universitaria. Se propone que tales elementos constitutivos son la comunidad de profesores y alumnos, la síntesis de saberes, la formación integral, la aportación al bien común y muy señaladamente la primacía de la verdad –buscada, encontrada y comunicada-. Para mostrarlo se hace primero un análisis histórico del desarrollo de la Universidad desde su origen medieval, se reconducen después los diversos tipos de universidades actualmente observables a “tres versiones rivales”

–universidad introvertida, universidad extrovertida, universidad dialógica- y finalmente se ve cómo en todos ellos el elemento determinante del carácter universitario es, de alguna forma aunque no en todas con el mismo grado de intensidad, el *amor veritatis*.

Palabras clave: Universidad introvertida, universidad extrovertida, universidad dialógica, origen de la universidad, primacía de la verdad.

What Idea of University? Reflections on its identity from its historical development

The abundance of universities and their different educational models lead the authors to search for the Universities identity and essential elements. The elements proposed as constitutive of the University are: the community of professors and students, the synthesis of knowledge, integral formation, the contribution to the common good and, in a very special way, the primacy of Truth—searched, found, communicated. All this is shown firstly by an historical analysis of the development of the University from its medieval origins; then by a recasting of the different kinds of universities into “three rival versions”: the introverted university, the extroverted university, and the dialogical university; and finally, by pointing how in all of them, even if not always found at the same level, the element that determines the character of the University is ultimately the *amor veritatis*.

Keywords: Introverted university, extroverted university, dialogical university, origin of the University, primacy of Truth.

Artículo recibido el 1 de junio de 2016 / Aceptado el 16 de diciembre de 2016

GIOVANNI PATRIARCA

La metodología científica de la Escolástica tardía de la Escuela Franciscana a la vía moderna

91-108

Este ensayo pretende ser una introducción general a aquel cambio importante que se produjo entre el siglo XIII y XIV, tanto en la especulación filosófica como en la metodología investigativa, fundamentado en un conjunto de innovaciones. En este proceso tuvo la *Escuela Franciscana* una influencia fundamental. De forma gradual se sentaron las bases que implicaron una profunda metamorfosis en la observación de la naturaleza – mediante la recolección analítica y metódica de datos y pruebas – dando lugar a un desarrollo sin precedentes – sobre todo en las ciencias matemáticas y físicas – que se apoya en una instrumentación técnica protomoderna.

Palabras clave: Historia y filosofía de la ciencia, filosofía medieval, filosofía comparada, historia del franciscanismo.

The Scientific Methodology of the Late Scholastics. From the Franciscan School to the «via moderna».

This essay intends to be a general introduction to the important change that took place in the Thirteenth and Fourteenth centuries – both in philosophical speculation and in research methodology – based on a set of innovations. In this process, the *Franciscan School* had a fundamental influence. Gradually there was a profound me-

tamorphosis in the observation of nature – through analytical and meticulous collection of data and evidences – leading to an unprecedented development – especially in the mathematical and physical sciences – which is supported by a protomodern technical instrumentation.

Keywords: History and Philosophy of Science, Medieval Philosophy, Comparative Philosophy, Franciscan History.

Recibido 9 de enero de 2016 / Aceptado 18 de diciembre de 2016

MARÍA JESÚS HERNÁNDEZ BASTIDA

El Espíritu Santo: Aliento de Vida, Comunión activa y Capacitador de posibilidades en Basilio de Cesarea, Ricardo de San Víctor y Nicolás de Cusa 109-128

Perspectiva de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, como Aliento- Dador de vida, Comunión- Relación y Creador de posibilidades dentro de la específica relacionalidad del mundo y Dios. En esta reflexión pneumatológica nos dejamos guiar por Basilio de Cesarea y su centralidad en el Espíritu como Aliento de Vida, Ricardo de San Víctor y el Espíritu como relación-comunión, condilectus del Padre y el Hijo, y Nicolás de Cusa, donde el Espíritu es el generador distintivo de posibilidades en la acción creadora de la Trinidad.

Palabras clave: Espíritu, relación, comunión, creación.

The Holy Spirit: Breath of Life, Active communion and Creator of possibilities in Basilio de Cesarea, Ricardo de San Víctor y Nicolás de Cusa.

The article attempts an approach to the Third Person of the Holy Trinity, as Breath-Giver of life, Communion-Relationship and Creator of possibilities within the specific relatedness between the world and God. In this pneumatological consideration we are guided by Basilio de Cesarea and his centrality in the Spirit as Breath of Life, Ricardo de San Víctor and the Spirit as relationship-communion, condilectus of the Father and the Son, and Nicolás de Cusa, who finds in the Spirit the distinctive possibility-generator in the creating action of the Trinity.

Keywords: Spirit, relation, communion, creation.

Recibido 30 de septiembre de 2016 / Aceptado 24 de enero de 2017

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES

Da pessoa ao corpo vivo pela «abertura» ao espírito segundo Edith Stein: um sentido para a humanização hospitalar. 129-149

Neste texto procuramos uma aproximação ao pensamento de Edith Stein, no sentido de determinar uma fundamentação pedagógica e antropológica para a humanização em saúde. A fecundidade e valor do pensamento fenomenológico desta filósofa torna possível uma nova forma de ver a humanização em saúde a partir do conceito de pessoa e de formação.

Palavras-Chave: Edith Stein, Humanização em Saúde, Pessoa e Formação.

From the person to the body alive by the “openness” to the spirit according to Edith Stein: a sense for hospitalary humanization.

In this paper we seek an approximation to the thought of Edith Stein, in order to determine an anthropological and pedagogical basis for the humanization of health. The fertility and value of phenomenological thought of this philosopher makes possible a new way of seeing the humanization of health from the concept of person and training.

Keywords: Edith Stein, Humanizing Health, Person, and Training.

Recibido 3 de abril de 2016 / Aceptado 30 de enero de 2017

INDALECIO POZO MARTÍNEZ

Bibliografía histórica sobre la Santa Cruz de Caravaca (1541-1900) 151-180

La leyenda e historia de la Vera Cruz de Caravaca se ha transmitido a través de capítulos puntuales que autores como el canónigo Antonio de Honcala o el dominico Alonso Chacón le dedicaron en sus obras respectivas. El primer libro dedicado específicamente a tratar sobre la aparición y milagros de la reliquia de Caravaca se debe al clérigo local Juan de Robles Corbalán, obra de referencia y de consulta obligada. Fue resumida y traducida a varios idiomas durante el siglo XVII, siendo utilizada como principal fuente de inspiración para la edición de toscos Romances que popularizaron la leyenda y milagros entre el público menos instruido. Aún hoy sorprende el elevado número de libros, opúsculos y pliegos publicados entre 1541 y 1900 que aluden o tratan por extenso sobre la conocida Cruz y que, en gran medida, explican su amplia difusión en los territorios católicos de Europa y América.

Palabras clave: Cruz de Caravaca, Aparición, Leyenda, Bibliografía.

Historic bibliography about The Holy Cross of Caravaca (1541-1900)

The legend and the history of the Vera Cross of Caravaca has been transmitted through the first chapters that the authors like the canon, Antonio de Honcala or the Dominican, Alonso Chacon dedicated to it in their respective works. The first book which is especially dedicated to the apparition and the miracles of the relics of Caravaca is the work of the local clergy, Juan de Robles Corbalan, which is a work of reference and obliged consultancy. It was summarized and translated into several languages in XVII Century, and is being used as the main source of inspiration for the edification of the artless romance that popularized the legend and the miracles among the people of little knowledge. Up to date, we get surprised by the elevated number of books, booklets and sheets published between 1541 and 1900, that allude or indicate widely about the known Cross and widely explains its wide diffusion in the catholic territories of Europe and America.

Keywords: The Cross of Caravaca, apparition, legend, bibliography.

Recibido 21 de febrero de 2016 / Aceptado 15 de diciembre de 2016

JOSÉ JAVIER ALIAGA CÁRCELES

El Tratado de la Sagrada luminaria de Juan González Villar (Madrid, 1798): una controversia sobre las luces en la liturgia en la España de la Ilustración. 181-201

El deseo de profundas reformas emprendido por la dinastía borbónica en el siglo XVIII, y acrecentado durante el último tercio del siglo, bajo el gobierno de Carlos III, encontró un frente para la crítica en las luminarias que configuraron la visión espacial de los templos católicos, tema que generó un profundo debate en el que los tradicionalistas no se mostraron impasibles. La detracción de esta práctica, fuertemente arraigada en la cultura barroca, se manifestó desde distintos ámbitos de actuación. Como respuesta a todas las medidas y críticas, se encontraba la otra cara de la moneda, que estuvo presidida por el tratado de Juan González Villar, que se trazó como principal objetivo legitimar la práctica de las sagradas luminarias defendiendo su uso en la tradición cristiana a lo largo de la historia.

Palabras clave: luminarias, Ilustración, abusos, reformas, Iglesia.

Tratado de la Sagrada luminaria by Juan González Villar (Madrid, 1798): a controversy about the lights in the liturgy during the period of the illustration

There was a Desire of deeper reforms boosted by the Bourbon dynasty in the XVIII Century. This Desire was increased in the last third of the century, when governing Charles III, who found a forefront for the critics in the luminaires. The luminaires created a special vision of the Catholic temples. This issue generated a deeper debate which was very deep-rooted in the Baroque culture, was showed from different fields. On the other side, Juan González Villar created a treaty was legitimate the practise of the Sacred luminaires justifying such use in the Christian tradition along the history.

Key words: luminaires, illustration, abuses, reforms, Church.

Recibido 30 de abril de 2016 / Aceptado 30 de enero de 2017

AUTORES/AUTHORS

José Ángel Agejas Esteban, Segovia, 15 de diciembre de 1966. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Facultad de Filosofía. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España, j.agejas@ufv.es.

José Javier Aliaga Cárcelos, Murcia, 3 de enero de 1993. Máster Universitario en Investigación y Gestión del Patrimonio Histórico-Artístico y Cultural. Facultad de Letras. Universidad de Murcia, España. josejavier.aliaga@um.es.

Vicente Llamas Roig, Águilas, 25 de octubre de 1968. Doctor en Artes y Humanidades por la Universidad de Murcia. Profesor del Instituto Teológico de Murcia, España. vllamas-roig@yahoo.es.

Salvador Antuñano Alea, Ciudad de México, 3 de junio de 1965. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Facultad de Humanidades. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España, s.antunano@ufv.es.

Ramiro Délio Borges de Meneses, Vila de Lajes, Açores, 21 de noviembre de 1949. Doctor en Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad Católica de Portugal. borges272@gmail.com.

Gonzalo Fernández, Valencia, 9 de septiembre de 1954. Doctor en Historia. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Literaria de Valencia, España. Gonzalo.fernandez@uv.es.

Marta María Garre Garre, Murcia, 2 de enero de 1973. Licenciada en Teología Fundamental. Instituto Teológico de Murcia, España. martagarregarre@gmail.com.

Francisco Javier Gómez Ortín, Doctor en lenguas románicas por la Universidad de Murcia. Instituto Teológico de Murcia. España. fgortin@hotmail.com.

M^a Jesús Hernández Bastida, Murcia, 18 de diciembre de 1957. Licenciada en Teología Fundamental. Profesora de EEMM, Murcia, España. mrjesus22@gmail.com.

Giovanni Patriarca, Marino, Roma, 7 de diciembre de 1975. Doctor en Filosofía. Visiting Professor - Facultad de Filosofía - Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma, Italia. G_patriarca@yahoo.it.

Indalecio Pozo Martínez, Caravaca de la Cruz, 27 de marzo de 1958. Licenciado en Geografía e Historia. Director del Museo de la Vera Cruz y Museo de la Fiesta de Caravaca. Murcia, España, indaleciopozo@hotmail.com.

Pilar Sánchez Álvarez, Sevilla, 31 de enero de 1947 (Licenciada en Teología Fundamental). Profesora (jubilada) de EEMM, Murcia, España. pisaal@gmail.com.

ÁRBITROS/REVIEWERS

- Jose Pedro Angelico,** Facultad de Teología. Universidad Católica de Porto, Portugal.
- Samuel Dimas,** Facultad de Teología. Universidad Católica de Porto, Portugal.
- Joao Duque,** Facultad de Teología. Universidad Católica de Porto, Portugal.
- José A. Molina Gómez,** Facultad de Letras. Universidad de Murcia, España.
- Manuel Lázaro Pulido,** Facultad de Teología. Universidad Católica de Porto, Portugal.
- Luís Leal,** Facultad de Teología. Universidad Católica de Porto, Portugal.
- Mario Andrés Peñaranda,** Facultad de Teología. Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia.
- Ovidio Herney Pérez Velásquez,** Facultad de Teología. Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia.
- Xabier Pikaza Ibarrodo,** Universidad de Salamanca, España.
- Miguel Requena,** Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Valencia.
- Jesús Rivas Carmona,** Facultad de Letras. Universidad de Murcia, España.
- José Fernando Rubio Navarro,** Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia.
- Pedro Segado Bravo,** Facultad de Letras. Universidad de Murcia, España.
- Ignacio Verdú Berganza,** Facultad de Teología. Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia.
- Idoya Zorroza Huarte,** Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Navarra. Pamplona, España.

Recibido el 20 de abril de 2015/ Aceptado el 9 de enero de 2017

CRACKING INTENCIONAL EN LA METAFÍSICA DE ENRIQUE DE GANTE

INTENTIONAL BREAKUP IN HENRY OF GHENT'S METAPHYSICS

VICENTE LLAMAS ROIG¹

Resumen: Revisión de un plan ontológico que reelabora, con profunda vocación sistémica y meta-renta teológica, el patrón de composición <quod est> + <quo est> propuesto por Boecio para la criatura. Enrique de Gante aboga por una distinción puramente intencional entre <quod est> y <quo est>, y, sobre la base de un desajuste entre ser simpliciter (en la doble modalidad de esse, esencial y existencial) y ser de subsistencia, plantea un modelo estructural bilineal, en el que la línea intencional esencial, articulada como una sucesión de momentos ontológicos que culmina en la subsistencia individual inactual (esse hoc aliquid), fluye hacia la existencial, saldando en su conexión el concreto subsistente actual (esse hoc aliquid in actu).

Palabras clave: esencia, existencia, subsistencia, intención, singularidad, causa (formal / ejemplar).

Abstract: Review of an ontological plan which redesigns, with a deep systemic focus and clear theological rent, the pattern of composition <'that which is' (quod est) + 'whereby it is' (quo est)> proposed by Boethius for the creature. Henry of Ghent (Henricus Gandavensis) advocates for a purely intentional distinction between <quod est> and <quo est>, and, upon the base of an imbalance between being simpliciter (in the double modality of esse, essential and existential) and being of subsistence, poses a bilinear structural model in which the essential intentional line, articulated as a series of ontological moments which culminate in the non-actual individual subsistence (esse hoc aliquid), flows towards the existential one, sorting out the actual concrete subsistent (esse hoc aliquid in actu) by means of its connection.

Keywords: Essence, existence, subsistence, intention, singularity, cause (formal/exemplary).

¹ Águilas, 25 de octubre de 1968. Doctor en Artes y Humanidades por la Universidad de Murcia. Profesor del Instituto Teológico de Murcia, España. vllamasroig@yahoo.es.

INTRODUCCIÓN: LINEAMIENTOS ONTOLÓGICOS

Para Boecio, Dios es *<forma...quae est ipsum esse et ex qua esse est>*, en tanto en la criatura *<diversum est esse et id quod est>* (la criatura sería así un *<compositum ex quod est et quo est>*)². El término *<esse>*, como hace notar H. J. Brosch³, es un ‘infinitivo sustantivado’ concebido como *<forma essendi>* inexistente en modo separado. Una divergencia de enfoques: los teólogos vislumbran en el *<esse>* a Dios y en el *<quod est>* a la criatura. Los filósofos, en cambio, ven en el *<esse>* a las formas sustanciales (*ea quae subsistunt o <esse subsistentiis>*) y en el *<aliquid est>* a las accidentales (*esse aliquid his quae subsistentiis concomitatur*). La escuela franciscana conservó la fórmula de Boecio en su orientación genérica; Alberto Magno y Tomás de Aquino asumen la distinción real de principios *<quod est>* y *<quo est>*⁴, y Enrique de Gante cierra la estructura esencial del concreto finito

² Tomás de Aquino se hace eco, en repetidas ocasiones, de la nomenclatura boeciana: ‘... et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse, ut Boetius dicit’ –*De ente et essentia*, c. 4, ed. Leon. 43.376: 163 – 166.

‘... et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est’ –*In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1, ed. Mandonnet, vol. I, p. 227-.

‘... et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius. Et hoc est quod Boetius dicit... quod in omni eo quod est citra Primum, aliud est esse et quod est’ –*Quodlibetal* 2, q. 2, a. 1, ed. Leon. 25.2.214: 46 – 50.

También en: *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8; *S. Th.* I, q. 75, a. 5, ad 4 (en las inteligencias creadas se da composición de forma y *esse* participado, o como afirman algunos, de *quo est* y *quod est*); *SCG* II, c. 52 (en las sustancias separadas hay distinción y composición de *esse* y *quod est* –o sustancia-); *Quod.* 3, q. 8, a. 1, ed. Leon. 25.2.277: 44 – 48.

³ BROSCH, H. J., <Der Seinsbegriff bei Boetius>: *Philosophie und Grenzwissenschaften* (Innsbruck 1931), p. 58.

⁴ *Se verá cómo puede haber en el alma acto y potencia, examinando primero los seres materiales, y pasando de ahí a los inmateriales. En las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres cosas: la materia, la forma y el ser (esse). De éste es principio la forma, pues la materia participa del ser por recibir la forma. Así que el ser sigue a la forma. Mas no por ser principio del esse es la forma su ser (suum esse). Y, aunque la materia no llega al ser sino por la forma, ésta, en cuanto forma, no necesita para su ser de la materia, ya que el ser sigue a la forma; necesita de la materia en cuanto tal forma, que no subsiste por sí; no existe, pues, ningún inconveniente en que haya alguna forma, separada de la materia, que tenga el ser, y que el ser esté en dicha forma, pues la esencia tiene, respecto del ser, la relación de la potencia a su propio acto. Así, en las formas que subsisten por sí, se da potencia y acto, en cuanto que el ser es el acto de la forma subsistente, que no es su ser. En cambio, si hay alguna cosa que sea su ser –lo cual es propiedad exclusiva de Dios-, en ella no se da potencia y acto sino que es acto puro. Por eso dice Boecio en De Hebdomadibus*

que en los demás seres distintos de Dios se diferencian el ser y aquello por lo que es, o, como dicen algunos, lo que es (o existe) y aquello por lo que es (o existe). El esse es, en efecto, aquello por lo cual algo es (o existe), como el correr, aquello por lo que uno corre. Pues bien, como el alma es forma que subsiste por sí, puede haber en ella composición de acto y potencia, es decir, de ser y de lo que es, pero no de materia y forma –S. Thomae Aquinatis *Quaestiones Disputatae II: De anima*, q. un., a. 6, ed. Taurini – Romae 1942.

No es lo mismo estar compuesto de lo que es (quod est) y aquello por lo que es (quo est), y estar compuesto de materia y forma, pues si bien se puede llamar a la forma aquello con lo que es (quo est), a la materia no se le puede llamar con propiedad lo que es (quod est), ya que no existe más que en potencia. Lo que es (quod est) es aquello que subsiste en el ser (esse) –que en las sustancias corpóreas es el compuesto mismo de materia y forma, y en las incorpóreas, es la misma forma simple-, y aquello con lo que es (quo est) es el ser mismo participado, dado que cada cosa es en cuanto que participa del ser (esse). Por eso, también Boecio usa los términos en ese sentido en *De Hebdomadibus*, afirmando que en los seres distintos del primero no es lo mismo lo que es (quod est) y el ser [(.) quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat. Unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in (.) *de Hebdomad.*, dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse] –*Ibid. Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 1, ad 8.

Thomas explains that to be composed of ‘that which is’ (quod est) and that ‘whereby it is’ (quo est) is not the same to be composed of matter and form. While form may be described as that ‘whereby something is’, matter cannot, properly speaking, be referred to as ‘that which is’. ‘That which is’ (quod est) is that which subsists in the order of being (.). In contrast, that ‘whereby it is’ is the participated act of being (esse) itself, for a thing exists only insofar as it participates in esse (.). It is because of this usage that Thomas can distinguish between ‘that which is’ and esse as between essence and act of being. Mutatis mutandi, we might say much the same of Thomas’s understanding of supposit in his more frequent comparisons of this with nature. Just as the expression ‘that which is’ may be taken as signifying a concrete subject which exists, but with an emphasis on its quidditative aspect, so the term ‘supposit’ may be taken as signifying this same subject with this same quidditative emphasis along with the additional implication that the subject is ontologically complete and incommunicable. In this usage the individuated nature or essence is viewed as related to the subject or supposit as a formal part to the concrete whole. Since in material entities the concrete whole or subject includes individuating characteristics in addition to the specific essence. Thomas always defends real distinction between nature and supposit in such beings. And since such added individuating characteristics are unnecessary in created subsisting forms of angels. Thomas can identify nature and supposit in such beings when he understands supposit in this way, that is, when he concentrates on its quidditative aspect. On the other hand, we might emphasize the ‘is’ (est) in the expression ‘that which is’. We could then argue that the concrete existing entity, which we may still identify as a supposit, includes its act of being (esse) in addition to its nature or essence. So understood, the subject or supposit will differ

sobre la base de una distinción <*non re, sed sola intentione*> de esencia y ser de existencia, reelaborando el canon boeciano con la mirada puesta en el horizonte divino (la lectura en clave netamente existencial del <*esse*> boeciano reduce la criatura <*de se*> a ser en potencia; el ser actual lo recibe de otro –*in qualibet creatura differunt esse et quod est. Et quodammodo esse accidit ei quod est, quia ab alio sibi est*-)⁵.

El *Doctor Solemnis* extiende la abaliedad como signo creatural al mismo <*esse in actu simpliciter*>, al <*esse hoc*> según el cual se reconoce como sustancia, y al <*esse hoc aliquid*> (ser concretado):

- el <*esse existentiae*> es efecto del primer ente (*quod enim habet esse in actu, habet in quantum est effectus primi entis*)
- el <*esse hoc*> cifra una esencia propia, ejemplarizada en la divinidad (*quod vero habet esse hoc, habet a natura essentiae suae in quantum est exemplatum divinae rationis*)
- <*esse hoc aliquid*> (*quod vero habet esse hoc aliquid, habet a natura suppositi determinantis naturam, in quod divina actione acquiritur esse existentiae*), aun sin pronunciamiento al respecto en este pasaje, se adivina ya un conato de partidismo contra la individuación por la materia⁶, a la que se atribuye un <*esse existentiae*> propio⁷, con una confesa repugnancia a la distinción real que propone Egidio Romano de existencia y esencia, en términos de separación física.

really from its nature or essence even in created spirits, not merely in material beings. This will follow because in each case the existing supposit includes the act of being in addition to its essence or nature. In fact it is in this way that Thomas understands the supposit in Quodlibet 2, q. 2, a. 2 –WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy nº. 1), The Catholic University of America Press 2000, p. 250 – 251.

Terreno abonado para la distinción que la escuela tomista establecerá entre composición <*cum his*> y <*ex his*>. Aun desfasados algunos en sus propuestas, siguen siendo el referente clásico: FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Torino 1960, p. 352-sig; GEIGER, L. – B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942; GILSON, E., *L'être et l'essence*, Paris 1972, p. 116-sig.; HAYEN, A., *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1954, p. 239-sig; RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939.

⁵ ENRIQUE DE GANTE, *Quod.* 3, 9; 61vQ.

⁶ *Quod.* 25, 3; 156vY.

⁷ *Quod* 1, 10.

Se está delineando un patrón mixto en el que la secuencia vertical de momentos ontológicos (<esse hoc>, <esse hoc aliquid>) fluye hacia la horizontal (<esse in actu vel existentiae>).

Para exorcizar el necesitarismo al que se encauza la metafísica modal aviceniana, abriendo paso a la noción cristiana de creación, el gandavense soslayará la dicotomía ser-necesario <por sí>/<por otro>⁸, admitiendo, en contrapartida, la distinción entre <aliquid est ipsum esse> ('aquello que es el mismo ser') y el <esse intentionale> (la existencia 'intencionalizada' en el orden creatural). En el avicenisimo, el primer principio es <necesse esse>, fundiéndose en él existencia y esencia, identidad de la que se infiere su unicidad. Si la existencia compete sólo a lo singular, existencia y singularidad se hallarán inexorablemente anudadas (de ahí que la esencial existencia del *primum ens* traduzca una esencial singularidad: si el primer principio es esencialmente existente, será también esencialmente singular, esencialmente único. De este argumento, Enrique extrae una conclusión que tendrá un influjo poderoso en la generalización que Escoto hace de la *ratio plurificationis* en el escenario creatural en base a la indiferencia de la esencia <de se> a la singularidad: toda esencia no identificada con su existencia es susceptible de pluralidad, aun desasistida de cualquier otro principio de multiplicidad).

Existencia y subsistencia parecen solaparse (así, no siendo la existencia *de conceptu essentiae* para las sustancias inmateriales, tampoco lo sería la subsistencia), pero esa identidad es matizable. Forma y materia tienen un ser de existencia definido en el compuesto hilemórfico, mas no subsistencia; ésta es propia y exclusiva de lo existente, aunque no, sin más, de todo lo existente (la existencia es condición necesaria pero insuficiente para la subsistencia)⁹.

⁸ En el ser necesario <ab alio> se cumple una completa superación del no ser porque entraña un índice de necesidad en la línea de sus dos constitutivos metafísicos, en la línea de la esencia (<cuanto es, necesariamente es lo que es, y no otra cosa>) y en la del <esse> (el ente limitado, <cuando es, necesariamente es>). La separación de lecturas <in sensu diviso>/<in sensu composito> de la sentencia aristotélica <si algo es, necesariamente es cuando es> abrirá la senda del contingentismo modal, dará cauce a una lógica novedosa que rompe con el modelo frecuencial o estadístico de modalidades (*causa ut semper, causa ut in pluribus, causae ut in paucioribus, ut in raro, ad utrumlibet*) y pone en conjunción predicados mutuamente excluyentes, con pujante impacto en los métodos semánticos del *ars de obligationibus* y *secundum imaginationem* del quattrocento (Vid. KIELKOPF, Ch., <Duns Scotu's rejection of 'necessarily exists' as a predicate>, en *Journal of History of Philosophy* 16 (1978) 13- 21).

⁹ El que fuera *Magister actu regens* en la Facultad de Teología de la Universidad de París entre 1275 y 1292 parece distinguir un ser de existencia resolutivo de subsistencia (*esse subsistentiae, quod est esse suppositi rei in se subsistentis*) y un <esse existentiae

La diferenciación entre un ser de existencia <*simpliciter*> y un <*esse subsistentiae*>, a la postre, permite discernir la existencia como <*intentio*> de la perfecta existencia translucida <*in perfecta actualitate subsistentiae suppositi*>. Hay una estrecha conexión entre los órdenes esencial y existencial ('*tot*

simpliciter>, que no basta para aquélla (*quod est esse rei extra animam, sed in alio, ut sunt esse materiae et formae in composito*) [Cfr. *Summa*, 27, 1; 163rT]. La cuestión tiene un trasfondo cristológico: la tesis inicial de un doble ser de esencia en Cristo (*apellando esse essentiae omne esse quod convenit naturae rei absque eo quod in se subsistat* -163rV-), según sus dos naturalezas, conjugado con un solo ser de existencia divina (por identificación neta de existencia y subsistencia, se diría que Cristo carece de subsistencia propia por su condición humana y su *ratio subsistendi* está ligada al Verbo asumente, esto es, Cristo subsistiría con la <*subsistentia*> del Verbo que ha asumido su naturaleza humana, careciendo en su humana faz de subsistencia propia; tampoco tendría existencia humana, sólo ser de esencia –*quod Christus ratione humanae naturae nullum habet ex se esse actualis existentiae, sed solum ratione divinae naturae quod communicatur naturae humanae per assumptionem ad ipsam in unitate suppositi* –*Quod*. 3, 2; 49vF), derivará, en virtud de la posterior distinción entre <*esse existentiae simpliciter*> (ser de existencia que no basta para la subsistencia: <*esse existentiae simpliciter dictum, quod est esse rei extra animam, sed in alio, ut sunt esse materiae et formae in composito*>) y <*esse subsistentiae*> (<*quod est esse suppositi rei in se subsistentis*>, ser de existencia que otorga el subsistir independiente –*Summa* 27, 1; 163 rT), en la asimilación al primero del doble ser esencial previsto en principio: *unum est <esse ad aliquid> (ratione suppositi), et unum <esse actualis existentiae> (ratione solius naturae divinae), et duplex <esse essentiae> (ratione duplicis naturae: divinae/humanae)* [*Quod*. 3, 2; 50rFG]; frente a eso, distinguirá en *Summa* 27, 1; 163rX, <*secundum duplicem naturam*> (*in Christo*), *duplex <esse existentiae>* (a los que aludía en el argumento original como <*esse essentiae*>) *et unicum <esse subsistentiae>* (*quod non convenit naturis in quantum huiusmodi, nisi ratione qua habent esse in supposito*). La identificación lata de ser de existencia y subsistencia haría converger en la existencia el *principium individuationis* y la *suppositalitas* o *proprietas* supositiva (razón por la que la sustancia singular se constituye en *suppositum*). La postura inicial (doble *esse essentiae* reconocido a Cristo, según sus dos naturalezas, con un solo ser de existencia o subsistencia divino) es rectificadora, insistamos, en favor de un doble <*esse existentiae*>:

- *esse existentiae simpliciter (quod est esse rei extra animam)*, un <*esse (actualis) in alio*> que no otorga la subsistencia, cual es el de los componentes esenciales de la sustancia hilemórfica (*esse simpliciter materiae / esse simpliciter formae*)
- *esse subsistentiae (quod est esse suppositi rei in se subsistentis)*, que concede la subsistencia y corresponde al designado como <ser de existencia> en la *Quodlibetal* 3^a, por contraposición al doble <*esse essentiae*> (*omne esse quod convenit naturae rei absque eo quod in se subsistat*), que no llega a afianzar la perfecta existencia, entendida como 'existir independiente' (*quia non est perfecta existentia nisi in perfecta actualitate subsistentiae suppositi* -*Summa* 27, 1; 163 rV).

El interés de la rectificación rebasa los límites del problema ontológico en Cristo o la defensa de la mera distinción intencional, no física, entre esencia y existencia, imprimiendo un nuevo giro al análisis de la constitución del singular y el subsistente.

necessario sunt esse essentiae in eodem, et tot esse existentiae')¹⁰ que habilita la división <esse simpliciter>/<esse subsistentiae>, establecida *a priori* para el ser de existencia, respecto al propio ser esencial¹¹.

En el dominio creatural rige una distinción intencional entre <natura> y subsistente o <suppositum> (*res subiecta naturae, cuius est illa essentia ut participata ab ea*), diferencia que en la esfera divina sólo es atribuible a la *imperfecta cognitio* que el viador alcanza de Dios (*Deus = deitas*, en rigor es lo mismo decir Dios que divinidad o deidad, no hay distinción entre esencia y concreto subsistente). Cristaliza una novedosa interpretación de la composición boeciana [*quod est*] + [*quo est*] *in creaturis*, tomado el <quod est> por <ipsa res quasi substrata> y el <quo est> como <quidditas eius> (en la criatura se advertiría, entonces, un curioso desajuste entre *quidditas* y *essentia* en el que ésta asumiría el rol de subsistente –*quod est*–, y aquella el de <quo est>)¹². Otra plausible lectura, de la que se desprendería una noción más atemperada de supósito por extrapolación del ser subsistente al estadio esencial previo, apto para recibir la intención <existencia actualis> (el supó-

¹⁰ *Quod.* 10, 8; 423rQ.

¹¹ (.) *afirmado el paralelismo entre la estructura esencial y la existencial, el oficio de la intención existencia es representar inteligiblemente la transposición intacta de la intención esencia al orden de lo existente. No se da, por la sola razón de una diferencia puramente existencial, ninguna mutación estructural. Toda diferencia en el orden físico está preformada en una estructura del orden intencional. Luego, si el subsistente difiere de alguna manera real del mero existente (y los casos enumerados de la materia, la forma, los accidentes, la humanidad de Cristo, ..., fuerzan a aceptar la hipótesis), esa diferencia debe encontrarse preformada en la estructura intencional del orden de las esencias. La subsistencia, o sea aquello por lo que la esencia viene a ser subsistente en potencia (capaz ya no sólo de recibir un ser de existencia simpliciter sino un ser de existencia-subsistencia), debe ser una intención de orden esencial, que dé la última determinación estructural al concreto finito capaz de subsistir.* GÓMEZ CAFFARENA, J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante, Analecta Gregoriana*, vol. XCIII, Series Facultatis Philosophicae, sect. B (n.8), Roma 1958, p. 98.

¹² *'ex quod est et quo est, appellando quidditatem quo est, et essentiam quod est, quam in quaestionibus dictis de simplicitate Dei, appellavimus naturam sive suppositum'* (*Quod.* 4, 16; 131rA). Las fluctuaciones terminológicas son constantes, así, se nos ofrece también una triple <ratio rei dictae a ratitudine>: *essentia et participans ea et compositionem ex illis*. La esencia –*ut essentia est*–, *ratum quid est, et similiter participans eam ut participans, et similiter subsistens in utroque in quantum subsistens est in eis. Ita tamen quod subsistens non dicitur res nisi propter id quod participatur; ita quod essentia primo dicitur res, participans secundo, subsistens tertio; licet sola ratione seu intentione haec inter se differunt* –*Summa* 2, 34; 212rS . La esencia, en composición con un *principium subsistendi* (*participans ea*), resolvería al *subsistens* (<participans> como <principium subsistentiae> y <subsistens> en tanto que compuesto de esencia y principio de subsistencia).

sito, en su dimensión esencial, sería *<eius quod est aliquid perfectum in natura et essentia, ut quod in se natum est existere>*), aboga por la elucidación del *<quod est>* como *<cuius est esse>* (una nueva definición de subsistente), al cual se contrapondría el *<quo est in eo cuius est>* (esencia), o el propio *<esse>* (*essentiae/existentiae*), a título de principio más general del cual el mismo *<quo est>* sería una particular determinación (se trata, pues, de una dislocación del *<esse>* boeciano en *<quo est>* y *<esse>*).

La *ratio individuationis* –concebida originariamente como *ratio constitutiva suppositi*–, el principio privativo de divisibilidad (*per se/per accidens*), consiste en una doble negación que hace de las formas específicas creadas individuos subsistentes¹³:

- *ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem* (negación excluyente de comunicabilidad a inferiores lógicos, como la que acreditaría la especie respecto a los posibles individuos que la encarnasen)
- *ab extra omnem identitatem* (negación que impugna la comunicabilidad a iguales lógicos, a individuos co-específicos).

A las anteriores debe añadirse una decisiva negación de participación o de comunicabilidad como parte, aval último del *<esse hoc aliquid>*, que completaría la diferencia entre el *esse simpliciter* y la subsistencia en los órdenes esencial y existencial. La razón de individualidad es, en suma, una negación por la que la especie queda incomunicabilizada, separada¹⁴.

Para Escoto, en cambio, la doble negación que resuelve la *suppositalitas* define un momento extra-ontológico ulterior a la singularidad (ésta es *ultima realitas vel actualitas formae*, la última determinación positiva de la

¹³ *‘Et haec duplex negatio omnino formaliter rationem formae determinat, qua determinatione supra essentiam formae constituitur suppositum absolutum, quod vere dicitur hoc aliquid’*. *Quod.* 5, 8; 166rM.

¹⁴ *Est igitur dicendum quod in formis creatis specificis ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi est negatio qua forma ipsa... facta est indivisa omnino in supposito et a quolibet alia divisa... Quae quidem negatio non est simplex sed duplex: quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec quod tantum sit haec, non habendo scilicet intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei; et iterum tantum haec quod non sit aliqua aliarum suae speciei. Et haec duplex negatio omnino formaliter rationem formae determinat, qua determinatione supra essentiam formae constituitur suppositum absolutum, quod vere dicitur hoc aliquid, quasi tantum hoc et non aliud, nec intra nec extra, et sic nullo modo aliud quid –*Quod.* 5, 8; 166rM. Vid. *Summa* 32, 5 y 39, 3.*

forma específica que no se añade a ésta como formalidad; no es una *ratio* quiditativa reductiva –*quidditas* o formalidad contrayente-, una *formalitas addita ad speciem*, como la diferencia específica lo es respecto al género –así, entre género y especie corre una *distinctio formalis ex natura rei* que no media entre especie e individuo-, sino un *modus intrinsecus essentiae*: la haecceidad cumple, respecto de la *natura communis*, un papel semejante al de las *passiones disiunctae* o *ultimae differentiae entis* respecto de la esencia generalísima <ens>, el de un *quale* intraquiditativo que no modifica formalmente el contenido específico, careciendo de carga formal en sí misma, sino que lo modula)¹⁵.

La identificación inicial de existencia y subsistencia delega la *ratio individuationis* y la *ratio subsistentiae* o *ratio suppositi* en la misma existencia. Ésta sería, no sólo el principio de individuación, sino también la *suppositalitas* en virtud de la cual un ente sustancial concreto es subsistente. La posterior distinción entre <esse existientiae simpliciter>, como propia existencia sin subsistencia, y el <esse subsistentiae> (existir independiente, subsistencia que atesora el *suppositum*), distinción que revela a la subsistencia como algo que compete en exclusiva a lo existente, pero no sin más, en cuanto que existente (el accidente, la materia o la forma en el compuesto, la naturaleza humana de Cristo, ..., teniendo propia existencia –modalidad de <esse existientiae simpliciter>-), no tienen, en cambio, subsistencia propia), guía una novedosa ontología de lo creado.

El <esse subsistentiae> no añade sencillamente a la existencia <simpliciter> (al *esse existientiae simpliciter*) la independencia. La *suppositalitas* no aporta sólo a la existencia propia (*simpliciter*) el sesgo de independencia que emancipa al ser actual, elevándolo a la condición de existente autónomo como subsistente, no como entidad <in alio> (sea con ser de inherencia o con ser de participación esencial); no sólo troca la propia y nuda existencia

¹⁵ Tres momentos estructurales de lo ente en el programa sutil: <communitas naturae> (la comunidad de naturaleza es un momento ontológico de comunión real, pues la esencia, en cuanto tal, en su indiferencia a la universalidad y la singularidad, subyace como fondo indiviso de realidad infranumérica común a una colectividad de individuos existentes); un segundo momento ontológico, el de singularidad, posibilitante de la existencia, a expensas de una moción volitiva o *donatio essendi ab alio* (la *ratio singularitatis* es razón última de posibilidad para la existencia –la individualidad como signo de ultimación ontológica-, aunque no la otorga). Y, al fin, la <suppositalitas> o <incommunicabilitas secundum quid> (nos desenvolvemos en el orden creatural) cerraría la secuencia de momentos estructurales, confiriendo a lo ente una dimensión extraontológica, llevándolo más allá del nivel ontológico y del existencial comunicable.

en existir independiente. La carga ontológica de la *ratio subsistentiae* es más compleja.

Escoto, sobre esa hipótesis crepuscular, distinguirá entre una subsistencia comunicable (*per se ratio essendi vel ratio subsistendi communicabiliter*), propia de la naturaleza sustancial individuada (todo lo ontológico es comunicable, incluso la singularidad, de suerte que más allá de ésta no hay positividad óntico-predicamental alguna por la que lo incomunicable pueda ser tal: la condición de supósito no es *<ratio positiva>* intrínseca, al modo de la singularidad), y una subsistencia incomunicable (*esse per se incommunicabile vel esse subsistentiae incommunicabiliter*), que sólo agrega negación de comunicabilidad actual y aptitudinal (caso de la naturaleza sustancial) a la singularidad, resolviendo al *suppositum* (persona, si es de naturaleza espiritual) como instancia exuberante. La *ratio suppositi vel ratio subsistendi incommunicabiliter* expende obviamente negación de entidad ontológica, por ser todo lo ontológico comunicable.

Sólo en la criatura, no en Dios, se da diferencia intencional entre la esencia y el concreto subsistente¹⁶. Conceptualizados ambos (*naturam hic appellamus essentiam rei et quidditatem dictam nomine absoluto, quae dat esse rei quam significat definitio... Suppositum vero hic appellatur res subiecta naturae, cuius est illa essentia vel natura, ut participata ab ea*)¹⁷, la relación entre ellos se columbra al albur de la anuencia de la naturaleza *<in supposito singulari; vel communi, speciei vel generis>*. La aparente contradicción formal que extracta la etiqueta *<subsistente común>* se disipa en su evaluación como fórmula relacional entre lo común-abstracto y lo concreto, entre *equinitas* y *Equus*, animalidad y animal, corporeidad y cuerpo, etc.

Bordea esta ruta de análisis Escoto en la especulación que nutre la ontología del supósito, al afirmar que algo puede comunicarse de modo que aquello a lo que se comunica sea idéntico a lo comunicado¹⁸, como el universal se comunica al singular, pero también de manera que aquello a que se comunica esté relacionado con lo comunicado como al principio formal de su ser¹⁹, sea en calidad de principio *quo essendi* parcial (la forma se comuni-

¹⁶ ENRIQUE DE GANTE, *De simplicitate Dei: Summa* 28, 5.

Unde natura et suppositum sive res naturae in creaturis non differunt re sed sola intentione –*Summa*, 169vD-.

¹⁷ *Summa* 28, 5; 168vB.

¹⁸ (.) *potest aliquid communicari alicui sic quod illud sit ipsum quod communicatur*. DUNS ESCOTO, *Quodlibetales*, q. XIX, a.3, n. 81, ed. Alluntis, p. 695.

¹⁹ (.) *quod illud cui communicatur sit isto tanquam formali principio essendi*. *Ibid.*, p. 696.

ca a la materia informada), sea como principio total. Lo ontológico último, en tanto que comunicable, es aún razón de ser de algo rigurosamente último, algo que no es ‘razón de ser de/para otro’, lo incomunicable: *communicabile est alicui incommunicabili ratio essendi; incommunicabile non est ratio essendi alicui*²⁰.

Tanto en el estadio esencial como en el existencial se dan un <esse simpliciter> y un <esse subsistentiae>. El <esse simpliciter essentiae> confiere a una <aliquitas> estatuto intencional de esencia o de <esse aliquid>; el <esse simpliciter existentiae> concede a la esencia una existencia propia. Mas ni uno ni otro amortizan, respectivamente, al subsistente eidético o al *suppositum*, al concreto existente independientemente como supósito. Será el <esse subsistentiae>, en la neta línea ontológica, el que haga de la esencia – *esse aliquid* un <esse hoc aliquid> o subsistente individual, y el <esse subsistentiae> en el régimen existencial, el que convierta al subsistente individual de estatus puramente ontológico en auténtico <ens (*esse hoc aliquid*) *existens subsistens*>.

En ambos estadios, la diferencia entre el ser *simpliciter* y la subsistencia como actualidad extrema (ser de subsistencia: *per hoc enim quod in creaturis separate et distincte a quolibet alio in se existit, perfectionem actualitatis habet, quae dicitur esse subsistentiae in existentia extra intellectum*)²¹ radica en la negación de comunicación parcial: aun entidades existentes, asistidas entonces por la doble negación (*ab intra omnem diversitatem / ab extra omnem identitatem*), como los principios esenciales, mórfico e hilético, de la sustancia compuesta concreta, o como la naturaleza humana en Cristo, no son en sí subsistentes por faltarles precisamente la tercera negación, decisiva como *ratio subsistentiae*, que veta su condición de partes de un todo. El constitutivo último del <hoc aliquid>, la razón resolutive del subsistente, es, por tanto, la negación de la comunicabilidad como parte. Adviértase la

²⁰ Si eventualmente se aplica la razón de ‘incomunicable’ a la sustancia singular es sólo por cuanto ‘incomunicable’ se opone a lo común, a la quiddidad –*quod est communicabile pluribus*– que determina la singularidad, pero la sustancia singular no excluye toda comunicabilidad; lo incomunicable *per se* es el supósito (*suppositum sit per se aliquid incommunicabile*). La razón de ‘incomunicable’ (convertible con la *ratio suppositi*) no conviene a todo singular, asegura Escoto, sino sólo al que no es forma de otro de ninguno de los modos mencionados. La definición propuesta para el supósito es la siguiente: ‘singular ultimado que tiene forma, o ser por la forma, de manera que ningún ser lo posea como forma o principio quo de ser (*illud quod est ultimum habens formam, vel ens per formam, ita quod nihil habet ipsum tanquam formam sive principium quo essendi, tale est suppositum*’. *Ibid.*, a. 2, n. 41, p. 680).

²¹ ENRIQUE DE GANTE, *Quod*. 10, 8; 423r.

diferencia de postura con Escoto, que contempla una comunicabilidad intrínseca para la naturaleza sustancial singular como *principium quo essendi* integral de un supósito propio, no sólo la comunicabilidad como parte de los elementos esenciales, además de una *communicabilitas* extrínseca, que traduce una *ratio fundamentalis dependentiae* para toda naturaleza creada, sustancial o accidental, respecto de un supósito extraño, camuflada como una pasión disyuntiva del ente, una polaridad opuesta a la repugnancia *simpliciter* a la dependencia como comunicable de la divinidad que notifica en ésta una positiva *incommunicabilitas simpliciter*. Sería así, para el Sutil, la negación de comunicabilidad extrínseca actual y aptitudinal, razón de supositalidad *per se* –con prevalencia, incluso en la naturaleza haecceizada, credencial ontológica plena de un supósito ya constituido, de una comunicabilidad extrínseca de carácter obediencial o inaptitudinal-. Individuación y subsistencia, conjuntamente consideradas en principio, quedan así disociadas como motivos ontológicos disjuntos.

Se propone, en definitiva, una línea estructural esencial para el ente concreto, previa a su actualización, que sólo se transpone a un orden dispar cuando adviene la existencia.

PLAN ORTONORMAL DE CONSTITUCIÓN DEL ENTE CREADO: CRACKING ONTOLÓGICO

La diferenciación entre *<esse existentiae>* y *<essentia>* se despeja en el plano intencional. Dios conoce la esencia como una intención diversa del ser de existencia, de suerte que en la venia de su distinción (real, en tanto que anterior a la consideración del intelecto, si bien no *<real>* en el exagerado valor egidiano de diferencia *<inter rem et rem>*) y composición (*differunt in esse ... et intellectus ea capit distincta*), el entendimiento creado no hace sino conformarse al entendimiento absoluto.

La vía egidiana de dilucidación del carácter de la distinción, en la directriz de la estructura hilemórfica del ente sensible, queda abierta. Si la generación hace inteligible la discordancia materia – forma (*sicut generatio facit nos scire materiam esse differentem a forma*), la creación haría conocer la distinción esencia – ser (*sic creatio facit nos cognoscere essentiam esse differentem ab esse*), salvadas dos diferencias entre ambas composiciones: la preexistencia de la materia en la generación (contra la no preexistencia de la esencia en la creación) y la condición de potencia pura de la materia (frente a la actualidad de la esencia, que el *<esse>* vendría a completar *-illa autem*

actualitas et illud complementum dicitur esse-)²². La concepción del <esse> (o del *actus essendi*) como complemento de la *actualitas essentiae* infunde sentido físico al realismo de la composición, condensado en la anunciada fórmula egidiana <*differentia inter rem et rem*>²³.

Enrique cuestiona la legitimidad de la evaluación de la composición <*essentia*> - <*esse*>, decisiva en la sustancias separadas, en el plano de la realidad hilemórfica²⁴, rechazando, además, los argumentos favorables a la

²² El caso más típico de composición <*essentia*> - <*esse*> se presenta en la *substantia separata*, y Egidio Romano tratará de esclarecer la índole de la composición óntico-eidética a partir de la composición hilemórfica del ente sensible, por ser éste mejor conocido. El argumento que sustenta la vía egidiana es expuesto en *In I Sent.*, d. 8, pr. 2, q. 1 (f. 54 r) [ed. Hocedez, Gregorianum 1928, p. 100], recogido en *Quod*. I, 9; 6 v: <*Si creatura non est aliud re a suo esse, cum ipsum esse non potest a se ipso separari, esse non potest separari a re creata, et sic esset omnino incorruptibilis*>. El carácter de la composición *potentia/actus essendi* se dirime, pues, en el plano existencial, a la luz de la hilemórfica (*quam videmus in rebus materialibus intelligere aliquid de compositione substantiarum separatarum, et per ea generatione apprehendere aliquid de rerum creatione. Dicamus ergo quod sicut generatio facit nos scire materiam esse differentem a forma, sic creatio facit nos cognoscere essentiam esse differentem ab esse* –AEGIDIUS ROMANI, *Theoremata de esse et essentia*, th. 5^o, ed. Hocedez, p. 19, 15 – 22). Para Egidio, igual que para Alberto, el <*esse creabile*> de lo creado no es un ser propio del mismo, antes bien, depende de un <*esse concretissimum*>, Dios, a tal punto que la negación de la existencia de éste anonadaría a la criatura: <*constat quod essentia creaturae quantum est de se habet non esse* (.). *Si autem habet esse hoc est ex potentia creatoris producentis ipsum ad esse*> –AEGIDIUS ROMANI, *Quaestiones disputatae de Esse et Essentia*, q. 9, ed. Veneciana 1503 (reprod. Francfort d. M. 1968), fol. 21va, 34 – 37. Godofredo de Fontaines se suma a esa postura: *Et sic intelligit Anselmus quod creatura nihil aliud est quam ipsa creatoris essentia, cum scilicet non est creatura secundum se ipsam. Et sic est dicendum quod creabile, antequam creetur, si consideretur quantum ad quamcumque entitatem quae sibi nata est secundum se et in propria natura competere sive secundum esse essentiae sive secundum esse existentiae nec est aliud a Deo nec est etiam ipse Deus: quia ut sic nihil est in actu, sed solum potest esse potentia creatoris* –GODOFREDO DE FONTIBUS, *Quodlibet IX*, ed. J. Hoffmans, en *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Lovaina 1924, q. 2, p. 203, 14 – 20.

²³ Tomás de Sutton, tomista contemporáneo de Egidio, lo calificaría de ‘realismo exagerado o excesivo’. Frente a esa apuesta, Enrique de Gante opta por un ‘realismo moderado’, en el orden intencional.

²⁴ No es tanto censurable el esquema de la generación sobre el que se plantea, con presuposición de la esencia y posición adventicia del ser de existencia, cuanto el hecho de que la composición se alumbraba en un plano semejante al de la unión *hyle – morphé*. La *accidentalitas* del *esse existentiae*, su separación de la esencia, o la resolubilidad de existencia y esencia en la criatura, son presentadas en el plano del ser intencional. La argumentación de Enrique se sustenta en una razón de Avicena en pro de la unicidad divina: el primer principio es <*necesse esse*>, la existencia es en él absolutamente idéntica a la esencia. De esta conocida tesis se desprende la unicidad del *primum ens*, pues la existencia compete sólo a lo singular, y

existencia y singularidad son inseparables: si el primer principio es esencialmente existente, será también esencialmente singular, esencialmente único. El argumento, desarrollado en *Metaph.* 1, 8 (ed. Venet. 1495, f. 73va) y en 8, 5 (f. 99 r-v), es una de las brechas más agudas de Avicena en la Escolástica, uno de los istmos de penetración más neta (Tomás de Aquino lo recoge en *In II Sent.* 1, 1, 1; también en *S. Th.* I, 11, 3, o *Contra Gentes* 1, 42. Duns Escoto lo hace en *Ord.* I, d. 2, q. 1, a. 1, ed. Vat. II, n. 71, p. 171 – sig) y q. 3, n. 176, p. 232-sig). El argumento del libro 1º es, como lo califica Caffarena, más ‘formalista’: hipotetizados dos <necesse esse>, habrán de convenir y diferir en algo. Aquello en lo que difieran, bien es <necesse esse>, no pudiendo faltarle a ninguno de los dos, lo que revocaría su carácter de diferencia, contra lo supuesto; bien no es <necesse esse>, de suerte que ambos lo tendrían <ab alio>, lo que socavaría su condición de <necesse esse>. En el libro 8º cobra más relevancia, en cambio, el aspecto existencial. La lectura que de él hace Enrique es la siguiente: *Si [dispositio de Necesse esse] per seipsam fuerit hoc signatum, tunc impossibile est ut illa certitudo sit alii nisi illi... Si autem certitudo huius intentionis non fuerit huic signato ex seipso, sed ex alio a se* (como <humanitas> es a <hic homo>, explicó antes)..., *tunc proprium esse eius erit ei acquisitum ab alio a se, et sic non erit ipsum Necesse esse* –*Summa* 25, 3; 155r-v. Una crítica incisiva apelará al posible doble sentido (*formaliter / efficienter*) del <acquisitum ab alio a se>. En todo caso, Enrique extrae de la prueba una consecuencia no contemplada por Aquino: la esencia que no se identifica plenamente con la existencia es multiplicable. Lo es, aun desasistida de cualquier otra razón o principio de multiplicidad (*ex quo apertissime, quod necesse est ut non sit essentia creaturae in quantum creatura est, quin possit quantum est ex se in plura individua multiplicari, quantumcumque sit abstracta a materia* –*Quod.* 2, 8; 33vF). Aristóteles postuló la unicidad específica en las formas separadas, hiléofobas, a juicio del gandavense, porque las concebía como seres necesarios en los que la esencia se identifica con la existencia – subsistencia (con una acrimonia comprensible sólo a tenor de los decretos condenatorios de París, que golpea de lleno a Aquino, como bien apunta Caffarena, añade: *quod quaelibet earum sit Deus quidam et quoddam necesse esse, in quo non differunt essentia et esse et suppositum et existentia* –Ibid. 33rH). Identificadas <existencia> y <subsistencia> (*existentia sive subsistentia*) en esta primera etapa de su pensamiento, y aplicada a las sustancias inmateriales la identidad, la conclusión es plamaria: no incluyendo tales esencias la existencia, tampoco incluirán la subsistencia. En la concepción de Avicena van ligadas (como recuerda Enrique en *Quod.* 2, 1; 28vA) la indiferencia de la esencia a la singularidad o la universalidad y a la existencia –*quasi accidens* para la esencia- (en tanto la singularidad es razón de ultimidad ontológica y, por ende, condición de posibilidad última para la existencia, la indiferencia a aquélla determina la indiferencia a ésta)... *Sciendum quod in qualibet essentia sive natura creata est considerare duo:*

- *essentiam ipsam ut essentia est*
- *eius actualement existentiam sive subsistentiam.*
- *Quantum est ex ratione essentiae ut essentia est absolute, duplex est in ea indifferentia:*
- *indifferens est ad esse actualis existentiae et ad non esse*
- *indifferens est ad esse universale et particulare.*

Secundum Avicennam, essentia rei in quantum essentia est, est essentia tantum [se hace aquí eco Enrique del celeberrimo adagio aviceniano <equinitas est equinitas tantum>], *et sunt extra eius intentionem intentio universalis et particularis, sicut intentio existentis et non existentis.*

composición onto-eidética basados en la finitud de la esencia creada (la finitud de la esencia creada se debería, a juicio del gandavense, a una limitada imitación del ejemplar *–essentia divina–* que supone una participación limitada en su ser)²⁵. La accidentalidad del *<esse>* respecto a la esencia, defendida por Avicena (*illud esse modum accidentis habet, quasi supervenientis essentiae*)²⁶, la composición de existencia y quiddidad, tan censurada en su rigidez *<aliud et aliud>*, debe ser trasladada al plano intencional, adquiriendo dimensión real en el sentido de preceder a la operación racional o no ser un mero producto intelectual (*quodammodo re differunt essentia creaturae et esse eius*)²⁷, en un efugio próximo a la *<distinctio formalis ex natura rei>* escotista, y con un repunte de divergencia de las diferencias de razón entre ser y esencia en lo creado y en Dios²⁸.

Será la consistencia especial que Enrique conceda al *<esse essentiae>*, la que, como indica Caffarena²⁹, marque la inflexión metafísica respecto a la solución aquiniana: una distinción real *simpliciter* frente a una *distinctio*

²⁵ En los textos de Boecio que Egidio le opone, la finitud importa composición de un principio de plenitud y otro de concreción. Asumida para el *<esse>* boeciano una impropia connotación existencial, Enrique niega que los textos en cuestión refrenden una composición real, bastando con la distinción intencional para explicarlos.

²⁶ *Quod.* I, 9; 7 v.

²⁷ *Summa* 27, 1; 162 r N.

<Esse existentiae> y *<essentia>* son diversas *<intenciones>*, no diferentes *<razones>*: *<compositionem aliquam ponunt in re>* -*Ibid.* 28, 4; 168 r Y.

²⁸ *Ubi intelligo quod omnis creatura differt in esse et in intellectu, quia habet esse distinctum ab essentia in natura rei, et intellectus ea capit distincta; et quod solus Deus differt in intellectu tantum, sub alia scilicet ratione apprehendendo eius essentiam, sub alia vero eius esse* –*Summa* 22, 3; 132 r E.

²⁹ CAFFARENA, *o. c.*, p. 90 – sig. La distinción enriqueana es de inspiración avicénica, en tanto la aquiniana sería avicénico – boeciana. Esa discrepancia, sumada al valor especial que Enrique otorga al ser de esencia, instaura una verdadera desavenencia también en cuanto a la realidad de la distinción ser – esencia. Para Aquino, tal distinción (real – metafísica) se sitúa en un plano más existencial. En contrapartida, Enrique la trasloca a un plano más ideal, el del *<esse essentiae>*, fruto del entendimiento absoluto. Por encima de esa disensión, señala Caffarena un consenso primordial (en oposición al averroísmo latino, al aristotelismo puro del trescientos, que niega su realidad, y a los que, posteriormente, la harán sólo real en su fundamento –Suárez-): la distinción ser / esencia no es distinción física, si bien es independiente (como auténtica diferencia) del entendimiento humano y sus operaciones (*ante considerationem intellectus*). *El problema de la estructura esencial* –advierte Caffarena- *estaba en la fórmula boeciana encarnado en un problema más particular, de idéntico sentido, la constitución del individuo subsistente*. Y es en torno a la cuestión de la individuación o subsistencia (conceptos prácticamente equivalentes, durante mucho tiempo, para Enrique), donde se atisban los primeros signos de evolución en el pensamiento de ese autor.

intentionalis, cercana, como se dijo, a la <*distinctio realis secundum quid*> que propone Duns Escoto. Ninguna de las dos reductible a pura <*distinctio rationis*>, si bien la escotista es intermedia entre la real *simpliciter* y la diferencia de razón, en tanto la intencional, por ser de orden *quasi* ideal, no físico- existencial, tiene cierta afinidad con la de razón.

La existencia como tal carece de fundamento ideal en el intelecto divino (*esse existentiae nulla res habet rationem perfectionis idealis in Deo*³⁰). La esencia creada no es, *ante actum creationis*, un sujeto potencial que al entrar en composición con el <*esse existentiae*> rinda el concreto existente, sino un <*obiectum intellectionis*> para el entendimiento divino, potencial término del acto efectivo de creación. La crítica de Egidio Romano (*Nam si essentia non est in re extra per aliquam rem super additam, idem est essentiam esse in re extra quod essentiam esse essentiam. Quia ut ipsi concedunt essentia semper manet essentia. Vel saltem, si semper verum quod essentia est essentia, semper verum esset quod essentia esset in re alia*³¹) fuerza a Enrique a replegarse en el terreno intencional para salvaguardar la eternidad de la esencia. Romano no concibe un <*esse possibile terminative*> sin <*possibili subjective*>, a lo que el gandavense replica: <... *illud falsum est, quod scilicet, non est possibile terminative sine possibili subjectivi, si intelliguntur subiectum et illud cui subicitur differentia secundum rem, quod proprie facit possibile subjective. Bene tamen verum est si intelliguntur differentia secundum intentionem... Et contingit hoc semper circa actum qui est esse existentiae, sub quo primo et principaliter, per verum creationem, creatur in esse existentiae ipsum esse essentiae cuiusque*>³².

La creación compromete a un término potencial actuado e implica un <*motus*>, mas sólo bajo diferenciación intencional (*motus in ordine intentionali*). La creación se perfila, lejos del *modo unitario* de explicación que desprecia Caffarena, como razón última de consorcio de intenciones. Se atisba una <*intencionalización de la existencia*>, como <*intentio addita* (adventicia) *ad essentiam*> o una relación temporal a Dios como potestad eficiente (*esse existentiae*) sobreañadida intencionalmente a la esencia, que sólo translucía una relación eterna a Dios en su dimensión ejemplar –la accidentalidad del *esse existentiae* en tanto que adición intencional extrínseca a la esencia se dibuja como motivo resolutorio de la *creatio efficiens*, aldeaño a las variantes escotistas, objetiva y subjetiva, de la potencia -

³⁰ *Quodl.* 5, 4; 159rQ.

³¹ AEGIDIUM ROMANI, *Quaestiones de Esse et Essentia*, Ed. Vent., 1503, f. 29v.

³² *Quodl.* 11, 3; 443v.

modo de entidad³³. (*Est enim esse essentiae creaturae in re extra non per rem aliam superadditam, sed per hoc quod ipsa in se est terminus divinae operationis absque omni alio ei adveniente ex huiusmodi operatione praeter respectum ad operantem... sed ille respectus non est aliquid creatum obiective nisi per accidens, quia scilicet circa essentiam sequitur, quae creatur obiective, quae etiam respectu actus creandi est possibile obiective, respectu vero esse sive dicti respectus est possibile subiective, sicut etiam respectu mutationis quae est creatio... Et sic, magna est differentia secundum rem inter essentiam esse essentiam et inter essentiam esse existentiam extra³⁴).*

La <intencionalización de la existencia> se implementa con la <existibilidad de la esencia>³⁵. La existencia, en tanto que relación, pignoraría su

³³ Potencias objetiva (momento de naturaleza del ente contingente *ante actum creationis*, un 'ser posible' en virtud de la *Potentia Dei absoluta: potentia ad esse proprium et simpliciter illius quod est in potentia (...) est cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentalis ad primum esse, et fundatur in illa essentia, cuius est primum esse* –DUNS ESCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. II, ed. Vivès. VII, p. 536) y subjetiva (*potentia ad esse extrinsecum quasi et secundum quid illius, quod est in potentia ad illud esse (...) non est cuiuslibet entis, quia non est nisi illius, quod praeter esse proprium natum est recipere aliud esse ab alio* –*Ibid.*). Esta última expresada, por tanto, un 'poder recibir' como sujeto un acto de ser impropio, extrínseco, un *esse denominativum*, a instancia de otro ente. No es sólo la informabilidad *secundum quid* de un *subiectum*, sino también la respectividad pasiva a una acción que pudiera entrañar un cambio sustancial (radicada entonces en la materialidad *ex qua* de ese sujeto), o un poder ser sujeto-pasivo (siempre desde su *ratio suppositi*, dado que la pasión sólo puede ser de un supósito –*sensu communicabile*- existente) de una actualización formal recibida de otro (agente: la razón de la acción presupone la de supósito ... *actio autem non potest esse nisi suppositi existentis, ita quod ratio actionis praesupponit rationem suppositi*. D. ESCOTO, *Quodl.*, q. IV, ed. Alluntis, n. 1, p. 123). En su *esse simpliciter*, satisfecha la potencia objetiva que la esencia declara en sí misma a título de tal, estaría en disposición subjetiva a un ser impropio.

³⁴ *Quodl.* 11, 3; 443v

³⁵ La <existencia> ya no es entonces la existencia total, término de la acción divina, el constitutivo típico del mundo físico, radicalmente heterogéneo del ser intencional de las esencias; es por el contrario la intención que hay que añadir a la esencia contingente, considerada en su ser inteligible eterno, para que sea inteligible como actualmente existente. Así entendida, la <existencia> se ha <intencionalizado>, tiene ya cierta homogeneidad con la esencia y puede componer con ella: es la diferencia entre el mundo intencional y el mundo físico, vista desde el mundo intencional. Esa diferencia que es la <existencia intencionalizada> ha sido caracterizada por Enrique como una nueva relación que la esencia adquiere a Dios como Eficiente. Tal relación no es eterna; tampoco es el término total relativo (que es toda la esencia – existencia). Sino lo que se ha añadido intencionalmente a la esencia, que sólo envolvía una relación a Dios como Ejemplar- G. CAFFARENA, o. c., p. 129). En la concepción de la creación como <mutación intencional> por adquisición de la nueva

realidad a la de su fundamento, lo que induce inicialmente a desestimar una inteligibilidad propia (*respectus ideas non habent in Deo, quia nihil realitatis propriae important* ³⁶), si bien su peculiar carácter de intención la aparta de las relaciones predicamentales al uso (*relatio, ergo non idea*), reclamando una reconsideración ulterior (*intentio nova, ergo idea*). La inteligibilidad de la existencia como <*intentio addita*> es completamente distinta a la que recaba la esencia: si por idea se entiende el *conceptus essentiae*, la existencia no patrocina <idea> alguna, pues no circunscribe contenido esencial, sólo carga intencional. La distinción de la <*intelligibilitas existentiae*> (no ideal o ideo - praxica) y la <*intelligibilitas essentiae*> (ideogénica) marca la diferenciación en Dios de una <*scientia simplicis notitiae*> o <*intellectus incomplexi*> frente a una <*scientia visionis*> o <*intellectu complexo vel quasi complexo*>, un conocimiento <*operanda qua operanda*>, basado en ideas prácticas. Un conocimiento divino de las cosas no <*secundum essentiam*> o como objetos de ideación, sino en cuanto que objetos de la misma acción divina. Una ciencia práctica³⁷.

El problema de la estructura esencial del ente es abordado en *Summa* 25, 3, a propósito de la unicidad divina. En la criatura existente, afirma Enrique, de un principio viene el existir simplemente (*in creaturis enim, secundum theologiam intelligentiam, res existens in actu, ab alio habet esse in actu simpliciter*), de otro el <ser tal> (*ab alio <esse hoc>*), *et ab alio <esse hoc aliquid>*. Como se dijo, lo creado tiene el <*esse simpliciter in actu*> en tanto que efecto del primer ser (*quod enim habet esse in actu, habet in quantum*

relación que importa la existencia, esta sola como <*respectus*> no permite explicar el cambio, debe haber un <*absolutum*> receptivo de la relación que experimente la mutación, tal es la esencia en su <existibilidad> (*La esencia creada no adquiere en realidad sólo una relación. Ella misma se adquiere a sí misma, totalmente, bajo el respecto de existente; y por esa adquisición real (física) total, adquiere (en su inteligibilidad eterna) dicha relación. Como puede perecer totalmente, al cesar la acción divina, que la conserva en la existencia, así puede también perder la relación* (Ibid., p. 130). El pasaje ofrecido es concluyente: *Et quod arguitur contra hoc quod solus respectus non potest acquiri: Dicendum quod verum est, sed hic non solus respectus acquiritur, immo ipsa essentia ut est terminus creationis acquiritur sub ipso respectu, et per hoc respectus ille in ipsa. Et quia actio divina circa ipsam essentiam creaturae quoad ipsius conservationem est separabilis ab ipsa, ideo et respectus ille secundum actum est separabilis* -448vC-. La esencia <*in eo quod creatur ... obiective, acquiritur in ea respectus dictus subiective*> -Cfr. nota 5, p. 130.

³⁶ *Quod.* 5, 4; 159rQ.

³⁷ La *Quodlibetal* 8, 2, bajo epígrafe <*Utrum difformitas scibilium circa creaturas arguat aliquam difformitatem in scientia Dei*>, se ocupa explícitamente de esta cuestión. Vid. 301vG y H.

est effectus primi entis). El <esse hoc> viene de la esencia propia, ejemplarizada en Dios (*quod vero habet esse hoc, habet a natura essentiae suae in quantum est exemplatum divinae rationis*). El <esse hoc aliquid>, no se instruye en el pasaje si <per materiam> (como sostuviera Aristóteles) o por ciertas <disposiciones hipostáticas> (como asegura el Damasceno)³⁸.

La fractura intencional esencia – *esse existentiae* abre una doble línea de segmentación del concreto existente finito. La vertical ontológica y la horizontal efectiva (ser de existencia en sus rasgos habituales) definen un plan ortonormal de creación.

Momentos del régimen esencial de articulación del ente finito³⁹:

- **Esse simpliciter** (ya no el <esse in actu vel existentiae>, sino el ser análogo a las esencias de los diez predicamentos, que conviene a la criatura <ex quod in certitudine sua est exemplatum quoddam divini esse>⁴⁰, esto es, el <esse essentiae>)⁴¹.
- **Esse hoc** (el mismo <esse simpliciter> determinado ahora como sumo género de uno de los diez predicamentos –según una determinación análoga, no unívoca cual es la del género: <ipsum esse simpliciter dictum, contractum per certitudinem essentiae alicuius entis; a qua sumitur intentio qua ens dicitur res alicuius decem praedicamentorum>-).
- **Esse aliquid** (ser de la cosa aún más determinada, <in specie atoma sub genere (.) a quo sumitur intentio quae dicitur natura>⁴²: la <essentia>, en definitiva).
- **Esse hoc aliquid** (ser de la cosa en su ínfima determinación <determinatum in singulari supposito>; el subsistente considerado en su constitución esencial acabada, en expectativa de existencia).

La liturgia de fracciones intencionales que secuencian la <esencia singularizada> deyecta en el estrato existencial. Ese nodo ontológico culminante

³⁸ (.) *quod vero habet esse hoc aliquid, habet a natura suppositi determinantis naturam, in quod divina actione essentiae acquiritur esse existentiae. Quomodo autem hoc fiat aut per materiam (.), aut per alias dispositiones hypostaticas (.) non est praesentis inquisitionis* -Summa 25, 3; 153rB.

³⁹ *ista quinque differunt in omnibus creaturis: esse simpliciter, et esse hoc, et esse aliquid, et esse hoc aliquid, et esse hoc aliquid in actu* -Summa 26, 1; 157rC.

⁴⁰ Summa 26, 1; 157 rv.

⁴¹ El <esse simpliciter>, asumido en Summa 25, 3 como ser de existencia actual (*esse in actu*), amplía su significación.

⁴² *Ibid.*, 157vD.

(<esse hoc aliquid>) ingresa en el régimen horizontal que incorpora la intención existencial (no el simple existir sino el ser actual de subsistencia, el ser <hoc determinatum in supposito> cuando la esencia individuada lo recibe), eclosionando entonces el <esse hoc aliquid in actu> [*esse autem in actu est ipsum esse hoc determinatum in supposito, quando ipsa res in se recepit et in ipsa sua essentia actum primi principii et facta est eius effectus*]⁴³.

La propuesta forma parte de un programa metafísico más vasto que pone de manifiesto la insuperable diferencia entre Dios y la criatura. El <esse hoc aliquid> divino es *per se* <esse hoc aliquid in actu>, de modo que las líneas intencionales esencial y existencial cruzadas visan sólo para la entidad finita (si la *quidditas Dei* fuese una determinación particularizadora del *esse simpliciter divinum*, Dios sería finito –Dios no posee una quiddidad que sea determinación concreta de su ser, en tal caso bajo el signo de la finitud-; la esencia y el ser –plenitud incondicionada- divinos se identifican). La finitud se afinca en la tétrada ontológica que compila una triple modalización contractiva [*esse simpliciter* → *esse hoc (substantia)* → *esse aliquid (homo)* → *esse hoc aliquid (hic homo singularis)*]. La vertical intencional abatida, superpuesta a la horizontal, y con los momentos ontológicos vertebrales solapados, salda la divinidad, que no es dual o binario intencional.

La diferencia intencional entre ser y esencia se desvanece en la divinidad. El ser esencial divino (*esse simpliciter vel essentiae Dei*) es <per se> y sin determinación limitativa su misma esencia –*essentia qua Deus est, et esse eius simpliciter, non possunt in ipso differre, sicut differunt essentia et esse essentiae creaturae*-⁴⁴. Un colapso intencional en el horizonte divino, pues la hocceidad o la aliquididad obran una modulación intencional del simple ser (*esse simpliciter*) en subsistir (el ser *simpliciter* se transfigura intencionalmente en subsistir, o en subsistencia ontológica –en <quod est>-, hocceizado como <esse aliquid>.). El <esse> ratifica intencionalmente una aliquididad (singularizada, a la postre) como relación ejemplar intemporal en su inteligibilidad o temporal en su efectividad física (actual) a Dios. Es el conectivo (enlace) eterno (*essentiae*) o provisional (*existentiae*) a Dios como término indeterminado de causalidad ejemplar o eficiente, el lazo umbilical que relativiza lo creado en el orden intencional esencial a Dios como causa ejemplar, o en el orden intencional existencial a Dios como causa efectora. En la criatura, el <esse simpliciter> se distingue de la <essentia> común (*esse aliquid*) y de la esencia supositalizada (*esse hoc aliquid*), de ahí la se-

⁴³ *Ibid.*, 157vD.

⁴⁴ *Ibid.*, 157vF.

rie de desintegración intencional, en la que el <esse simpliciter> desciende por sucesivas determinaciones restrictivas hasta la subsistencia individual, apta, en tanto que estadio de ultimación ontológica, para recibir la intención de existente. En Dios no hay un hipotético <esse simpliciter> que deba ser constreñido por determinaciones limitantes conducentes a un *suppositum* al que la existencia, como intención distinta, le sea adventicia, donación *ab alio*, sino que en Él se identifican ser de esencia y esencia singular. El ser divino es por sí mismo, libre de toda determinación taxativa, su esencia (subsistente singular y existente). La divinidad (*esse aliquid*) es su mismo <esse simpliciter>, y es (*de se*) <esse hoc aliquid>, no susceptible de fragmentación o descompresión intencional, y de su esencia es el existir.

En Dios, <essentia est ipsum esse>⁴⁵, esencia y ser difieren sólo <secundum rationem significandi>, no como intenciones. De modo similar, <aliquid esse> y <esse hoc> (<hoc aliquid in supposito>) no se distinguen en Dios como intención universal y particular. La *divinitas* (*essentia qua Deus est*) y el <esse divinum simpliciter> no contrastan como la esencia y el *esse essentiae creaturae*, dada la suma actualidad que acopia Dios.⁴⁶ La suspensión de la discontinuidad intencional de esencia y ser de esencia en la criatura validaría la fórmula divina (*essentia est suum esse*) para la esencia creada, tratándose en este caso de un ser participado, en relación de dependencia ejemplar del subsistente supremo (*simpliciter et absolute dicendum est quod in creatura non est verum dicere quod essentia sit suum esse*)⁴⁷. Aunque el hiato intencional esencia / ser de esencia no sea tan marcado como la distinción de esa índole entre esencia y ser de existencia, lo cierto es que el análisis diferencial criatura – creador no puede ceñirse al orden existencial (Egidio), debiendo asumirse una composición *secundum participationem et*

⁴⁵ *Essentia enim Dei nihil est nisi suum esse: quod non est nisi esse hoc aliquid in actuali existentia* –*Summa* 26, 1; 157vF.

⁴⁶ *Unde essentia qua Deus est et esse eius simpliciter non possunt in ipso differre, sicut differunt essentia et esse essentiae creaturae; propter summam enim actualitatem Dei eius essentia est ipsum esse. Et differunt secundum rationem significandi solum (.). Similiter neque aliquid esse et esse hoc vel hoc aliquid in supposito possunt differre in Deo secundum intentionem universalis et particularis, quia haec in Deo non cadunt, eo quod non est divisibile nec intellectu, quasi essentia eius sit composita ex intelligibilibus intentionibus diversis... Similiter neque esse simpliciter et esse in actu possunt differre in ipso secundum intentionem entis secundum essentiam et non entis in actu, quia in Deo omnino nulla est potentia ad non esse, sed est purum Necesse esse in actu* –*Ibid.*

⁴⁷ *Summa* 21, 4; 127vP.

finitatem, precisamente la composición en la línea intencional eidética de estructuración de la entidad.

La moción metafísica del gandavense choca también con la de Gilbertus Porretanus, cuya doctrina trinitaria se fundaría en la distinción entre <*subsistentia*> y <*subsistens*>, dos acepciones del término <sustancia> (sustancialidad como condición de ser sin cualificaciones accidentales –subsistencia-, o sustancia como <lo que subsiste> -<*subsistens (id) quod est*>-)⁴⁸, que

⁴⁸ GILBERTUS PORRETANUS, *In Boeth. de trin.*, PL 64, 1281.

El primero de los sentidos, el de sustancialidad como subsistencia, sirve para fundamentar objetivamente la universalidad de los conceptos (los universales subsisten <*in quantum sunt subsistentiae*>, en tanto que esencias determinadas que no requieren adherencias para ser en el modo que les es propio: el universal no es realidad en sí, numéricamente <una>, sino la unificación por semejanza o por propiedades comunes de una colección de individualidades –<*universalitas*> como *ratio uniformitatis collectivae*-. Gilberto participa de la tesis de Abelardo que centra el fundamento objetivo de la universalidad, garante de su verdad, en la uniformidad colectiva), quedando restringido el segundo sentido al singular existente. Si géneros o especies son <sustancias> en cuanto que subsisten o son sin necesidad de accidentes, sólo los individuos son sustancias como verdaderos <subsistentes>. Los singulares <*subsistunt*> (subsisten) y <*substant*> (son sustratos reales de los accidentes, o existen, dotados de diferencias específicas y propias, como sujetos de inherencias, en cuanto son causas del <*esse inharentiae*> de los accidentes). El subsistente individual de índole racional es la persona –*In Boeth. de duab. nat.*, PL 64, 1375 – sig-. Quizá la aportación de mayor influjo en la lógica ulterior (de ser Gilberto el autor del opúsculo *De sex principiis*), sobre la base de la distinción entre <formas inherentes> a la sustancia (cualidad, cantidad y relación, las cuatro primeras categorías aristotélicas) y <formas asistentes> (las seis restantes categorías son catalogadas como modalidades externas que, sin inherir en la sustancia o unirse <*in esse*> a ella, intervendrían en el cambio de condiciones de la misma –de éstas versa el opúsculo-). La distinción entre materia y forma se aquilata al hilo de la diferenciación entre subsistencia y subsistente: la forma determina en el ser específico, la materia es el sustrato determinable por la forma (puede así reconocerse la materialidad en las esencias, en tanto que sujetos de caracteres que los determinan y concretan). Las realidades creadas se despliegan, como binarios hilemórficos, entre la forma simple (ser del Artífice o *forma originaria totium*) y la materia simple (la *hylé*, materia prima o informe que postulara Platón). La creación es una <*concretio*> o adición de sucesivas subsistencias (esencias) determinantes a un sujeto indeterminado (seres individuales diversificados por las subsistencias formales que atesoran: ser, corporeidad, sensibilidad, racionalidad,... -aun dos individuos homoespecíficos, con distinción numérica, se diferenciarían en las propiedades formales constitutivas, y faltando éstas, se distinguirían por la mera circunscripción local, que es también diferencia formal); es decir, la acción creadora se reduce a función formadora (para Alberto Magno, también el <*esse in effectu*> es una <*diffusio formae*>). Los entes naturales están dotados de materia y son móviles, Dios está eximido de ambas cosas, de ahí que las categorías empleadas en la inteligencia del mundo natural sean inadecuadas a la divinidad. El categorema <sustancia>, soporte de cualidades adventicias, es inapropiado como apelativo teologal. Aun la impropiedad del término <esencia> en referencia a lo divino es patente, pues ni su realidad

podrían haber inducido a la admonición por parte de algunos contemporáneos de una diferencia entre <deitas> (esencia única, forma común a la terna personal) y <Deus> (Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu, cada una de las realidades individuales, numéricamente distintas, que participan de la forma común de la <deidad>)⁴⁹. En *De Sex Principiis*, atribuido a Gilberto, las categorías aparecen distribuidas en dos grupos, el de las formas inherentes (que consideran la sustancia tomada en sí misma, grupo que incluye la relación por el carácter esencial que tiene para toda sustancia la relatividad a un término extraño) y el de las formas adventicias o circunstanciales (*formae assistentes: habitus, locación, acción, pasión*).

Entre las parejas de conceptos que Gilberto maneja usualmente en sus análisis figuran las diádas <substantia / subsistentia> y <essentia / subsistentia>⁵⁰. La primera pareja distingue lo sustantivo a los accidentes

subsistente (*quod est*) ni su subsistencia (*quo est*) son aprehensibles. La única afirmación pertinente acerca de Él es que su simplicidad esencial impide cualquier otra atribución: Dios es inteligible, pero no comprensible (*In Boeth. de duab. nat.*, 1361).

⁴⁹ Por participar de la <deitas>, cada una de las personas del símbolo trinitario es lo que es y cada una es Dios. La esencia divina como subsistencia única es real sólo en tres personas distintas. La doctrina trinitaria de Gilberto fue condenada en los Concilios de París (1147) y Reims (1148) y ferozmente combatida por Bernardo de Claraval (*Libellus contra capitula Gilberti Porretani*). Uno de los archidiaconos de Poitiers que denunciara la postura de su obispo ante el papa Eugenio III, tras la clausura del Concilio de Sens, le acusa de instaurar una tétrada divina, agregando a la terna de personas del símbolo ortodoxo la <forma deitatis>, quizás un error de interpretación, dada la identidad en Dios de <quod est> y <quo est> que defiende Gilberto. Las tres figuras incommunicables serían diversas unas de otras en virtud de una relación de origen, constitutiva de la persona en cuanto tal (paternidad, filiación, espiración) y extraña a la esencia divina única, que se descolgaría, entonces, como una cuarta realidad. La encarnación se justifica como <in-humanatio> o adopción de naturaleza humana por la segunda persona divina, mas no por la forma de la deidad. (*In Boeth. de duab. nat.*, 1388). La distinción entre <subsistencia> y <subsistente> se extenderá al ámbito psico-antropológico: la <subsistencia> humana (*quo est*) traduce una síntesis unitaria <alma + cuerpo>; lo <subsistente> sería el hombre íntegro en su existencia singular (*quod est*). El hombre no es verdaderamente alma ni cuerpo, considerados por separado. La muerte supone, pues, la disolución del hombre *ut homo*, sin perjuicio de la subsistencia de su parte primordial, el alma, que se destaca así como sustancia real o esencia subsistente, mas no como persona (la personalidad no atañe a la subsistencia humana –*quo est*–, sino al subsistente –*quod est*–).

⁵⁰ La tercera dualidad relevante sería <quod est / quo est>, un préstamo boeciano convenientemente gestionado: el <quod est> o <id quod> ('lo que es'), objeto de la ciencia natural, es conocido por su causa. El <quo est> o <id quo> ('por lo que'), lo que hace ser tal o cual al <quod est>, es la <potestas efficiendi>, una potencia a actuar, objeto de estudio de la matemática. La idea de la eficiencia de la forma, motivo típicamente albertiano, está esbozada en el pensamiento de Gilberto. <Quod est> y <quo est> son para el maestro de

de aquello que puede ser lo que es con abstracción de toda carga adventicia. En cuanto a su ser, *las cosas subsistentes* (sustancias) *son el ser de las subsistencias*. La dualidad <esencia / subsistencia> tiene un especial vigor teológico, hipotecando la relación <creaturae ad Deum>: *por la esencia de su principio un cuerpo es, por su corporeidad –corporalitate– un cuerpo es algo* (el *esse substantiarum*, que es, al tiempo, el de las subsistencias, proviene de la esencia divina, y la subsistencia da cuenta de lo que una cosa es en cuanto a su esencia)⁵¹. Para Gilberto, el ser de lo existente no ha de buscarse en su universalidad ni en su individualidad, por tratarse de una subsistencia (<subsistencia> es la sustancia en sí misma, y también los géneros y las especies, en cuanto que no están <bajo> ningún accidente).

Enrique supera el ‘extrinsecismo’ gilbertiano, no reconociendo el <esse simpliciter> a la criatura ya sólo <quadam extrinsecus participatione>, sino como el primero de sus principios internos, la primera intención con carácter genuinamente constitutivo.

La reticencia inicial de Enrique a la distinción entre ser de esencia y esencia, que no es, en definitiva, sino la discriminación entre <esse simpli-

Chartres algo distinto, sin que ello implique que sean ‘sustancias’. La dualidad <sustancia / subsistencia> es legible en clave <id quod / id quo>: la sustancia vendría expresada por la fórmula <id quod>, en tanto la subsistencia se insinúa como <id quo>.

⁵¹ *Todo ser procede, por tanto, del ser de Dios. Pero esto no significa en modo alguno que Dios informe las cosas creadas: ni siquiera lo hacen las mismas ideas. Éstas son <sustancias puras>, son los modelos (exempla) de las formas que se unen a la materia para constituir las cosas sensibles. Estas formas son llamadas <formas nativas> (formae nativae, formas originarias); se puede decir, según la ley de derivación de los nombres, que son <naturalezas>, <ser de los subsistentes engendrados, insertas (insita) en ellos de tal modo que permanecen allí siempre o, al abandonarlos, los destruyen>. En ellas hay que buscar lo universal: Juan de Salisbury atribuye la universalidad a las formas originarias (nativae), junto con Gilberto. La forma nativa es la copia de un original, no reside en el entendimiento divino, es inherente a las cosas creadas. El entendimiento la concibe insensible, singular en los seres singulares, universal en todos. Esta solución no es sino un plagio de las indicaciones de Boecio en su Isagoge, pero Gilberto se interesa por la psicología del conocimiento. Le interesa mucho más el origen de la forma nativa que encuentra en los seres de la misma especie, la <conformidad>, o como dice él, esa <deductio confirmativa> que los hace originarse de su modelo. A pesar del dinamismo que parece implicar esa palabra (deducción), no hallamos en él esa especie de historia metafísica de las formas que contaba Bernardo de Chartres; se trata más bien de relaciones de semejanza, de participación; su formalismo, o si se prefiere, su realismo, se expresa más en términos de estructuras que de procesos. Analiza más que deduce. Su método consiste en tender sobre las cosas una red de relaciones precisas entre términos opuestos y complementarios para leer de ese modo su sentido metafísico – VV. AA., *Historia de la Filosofía. La Filosofía Medieval en Occidente*, dir. Brice Parain, Siglo XXI, Madrid 2002, p. 123 - 124.*

citer> y <esse aliquid>, se entiende mejor, sin coincidencia de visiones, a la luz de la noción escolástica de <esse essentiae> como *cambium* ontológico de toda esencia. El <ens univocum>, la entidad en su indeterminación prepolar o predisyuntiva (esto es, no modalizada por diferencias últimas o extremos de *passiones disiunctae* a la manera de un meristema primario remanente) remite al fundamento metafísico de toda esencia que la hace ser tal: el <esse essentiae> nivela el valor unívoco del <ens ut essentia> (la esencia <ens> es provisorio participio presente del intransitivo *esse -essentiae-* sin *formalitas* suplementaria). La univocidad del ente expide esa comunísima predicabilidad <in quid> del ente en su neutro estatuto de esencia más general, a la que sólo se sustraen <passiones convertibiles simplices> y <ultimae differentiae entis> (pasiones disyuntivas)⁵². Tal como la <natura communis> es la

⁵² La *formalitas* <ens> (*formalis ratio entis*), incluida <in quid> por todo inteligible, excepto pasiones propias (real - *formaliter* diversas de la *ratio* <ens> - *distinctio formalis ex natura rei* de <ens>, <unum>, <bonum>, <verum>, ...-, pero real - *simpliciter* convertibles con ella - continencia unitiva por el ente de sus pasiones simples: formalidades diferentes en identidad real - *simpliciter*, unificadas en la realidad actual del ente-) y diferencias últimas del ente (modos intrínsecos de la entidad que no atesoran o circunscriben en sí mismos carga formal propia - no son *formalitates* en sí, ni, por ende, *formaliter ex natura rei* diversas de la entidad, como son las pasiones simples, sino virtuales modalizaciones disyuntivas de la entidad, intrínsecas polaridades de ésta), es la densidad eidética primordial, la matriz formal apolar común a creador y criatura. <Ens> es el fondo último de realidad metafísica, la *formalitas* o *quid* basal en la arquitectura quiditativa de lo real, la nota esencial que sostiene a lo existente como cimiento ontológico (y, por la condición de realidad infranumérica de la *essentia ut essentia*, por el valor constitutivo de toda formalidad, el índice menor de realidad *secundum quid* o disminuida común a todo lo que acredita ser actual). Las *passiones disiunctae* son funcionalmente equivalentes respecto a la esencia <ens> a la *haecceitas* en relación a la esencia específica (*natura communis*). La *haecceitas* es *modus intrinsecus naturae vel essentiae*, no un *quid* o *formalitas addita ad naturam*, sino un *quale* intraquiditativo que en nada modifica o amplía la factura formal de la esencia modulada (*frustra quaerit ratio singularitatis, et haec prima ratio singularitatis determinatae, per aliquid extrinsecum, tanquam per principium formale, quomodocumque extrinsecum sit causa aequalis concomitans, quia semper oportet quod prima ratio formalis singularitatis signatae sit per aliquid per se intrinsecum singulari* - *Quod.*, q. 2, a. 1, n. 24, ed. Alluntis, p. 53). La singularidad es concebida, no como <forma addita> o determinación de índole formal-quiditativa, sino como <ultima realitas formae> (*quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quod est actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem. Sed quoad hoc dissimilis, quia ista nunquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae* - *Op. ox.* II, d. 3, q. 5 - 6, ed. García, Quaracchi 1914, t. II, n. 287, p. 267). A semejanza de la haecceidad (*modus intrinsecus naturae*, modo singular intrínseco de la naturaleza común, o *ultima actualitas formae*), la *ultima differentia entis* es un *modus intrinsecus entis* (modo intrínseco de la esencia comunísima <ente> que nada agrega formalmente a ésta). La naturaleza común contiene virtualmente sus modalidades individuales

esencia específica participada por una colección finita de individuos, <ens> es la esencia común a cuantos individuos actuales o actualizables (posibles metafísicos) colonizan el nicho creatural, esto es, la base eidética genérica a toda esencia (en calidad de *natura communis*, de sustancia o accidente –y aun éste, absoluto o relativo, pues incluso la relación –ens formaliter ad alterum- es <entidad>)⁵³. Así como la *natura communis* se realiza modali-

como la esencia <ente> contiene *virtualiter* (no *formaliter*) sus pasiones disyuntivas (además de contener unitivamente las *passiones convertibiles simplices*). La *communitas naturae* supone la comunión metafísica de todos los individuos actuales en un fondo de realidad *secundum quid* que cifra su especie. La *univocatio entis* dicta la comunión real - metafísica de toda singularidad existente en un fundamento ontológico que traduce formalmente a la entidad (así, la *communitas naturae* es legible como restringida <*univocatio naturae*> o predicabilidad unívoca e <*in quid*> de la naturaleza común para un colectivo de individuos homoespecíficos, y la <*univocatio entis*> lo sería como *communitas realis entis*: participación formal de todo lo individuado actual en un magma de realidad eidética comunísimo). La haecceidad es la última positividad en el régimen de coordinación ontológico - categorial, una positiva cualificación o determinación cualitativa (no quiditativa –*quale intrinsecum*, no *quidditas* o *formalitas ultima*-) de la esencia que la corona ontológicamente disponiéndola a la existencia, sin otorgar ésta. La *incommunicabilitas* no añade positividad alguna ulterior a la *singularitas*, sólo <*negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae*> (Ord. III, d. 1, q. 1, n. 17, ed. Vivès XIV 45 a), mas no negación de comunicabilidad potencial (obediencial) en la forma de una <*communicabilitas extrinseca*>, <*per accidens*>, en la naturaleza sustancial creada incomunicada *per se* (por contraposición a la *incommunicabilitas simpliciter* divina, una <*repugnantia simpliciter ad posse communicare*>) que permitiría explicar, por ejemplo, la encarnación del Verbo (la naturaleza humana singular se persona extrínsecamente, adopta la personalidad divina propia del Hijo). *Communitas entis* (comunidad formal - quiditativa generalísima en la entidad), *communitas naturae* o comunidad real - natural en la especie (comunidades formales entitativa y específica, ambas variantes de comunidad real por el valor real *secundum quid* – constitutivo de la esencia <ens> o de la <*natura communis*>) y singularidad son los momentos ontológicos de estructuración del ente finito en la metafísica escotista. La singularidad sella el plan ontológico. La <*incommunicabilitas secundum quid*> o <*suppositalitas*> sería momento supra – ontológico ulterior a la singularidad.

⁵³ Cabe distinguir un <ens ad se> y un <ens ad alterum>. Este último es el accidente relativo, cuya *accidentalitas ad suum fundamentum* es el propio accidente (*accidentalitas entis ad alterum est accidens relativum vel ens ad alterum*). El <ens ad se> puede ser, a su vez, sustancial o accidental -accidente absoluto, con *esse inhaerentiae* (ser relacional a la entidad de naturaleza a la que el accidente procura el *esse secundum quid*) y *communicabilitas extrinseca* (ser relativo a la entidad supositiva-incomunicable o hipostática propia de la sustancia de inherencia) aptitudinales. El accidente absoluto es <ens essentialiter ad se> (como la sustancia) por cuanto su *accidentalitas ad fundamentum* no es el mismo accidente sino una *entitas formaliter ad alterum* o accidente relativo adventicio al absoluto, pero, a diferencia de la sustancia, carece de supósito propio o *per se*, se incomunicabiliza *per accidens* en el supósito intrínseco de la sustancia de inherencia –*suppositalitas per accidens*-.

zada bajo el signo de la *haecceitas*, o según modos intrínsecos singulares, la esencia generalísima <ens> se proyecta a la existencia afectada por pasiones disociativas. Pero <ens> no es simplemente una esencia más, sino el grado más común de uniformidad metafísica de todo lo real, la única esencia contraída a puro <esse essentiae>, sin tasa formal subsidiaria. En su valor lógico, el término <ente> se opone a la <nada>: lo que no entraña contradicción en sus notas formales vertebrantes. <Posible> o <necesario>, <potencial> o <actual> son ya polaridades dislocativas del <ente> en su versión metafísica, pues entre el valor lógico y el estatuto actual (real – *simpliciter*, en nomenclatura escotista) de la entidad, cotiza un valor metafísico, correlato real de la mera inteligibilidad, según el cual <ente> es lo que posee una esencia o tiene auténtica dimensión esencial, y por ende, un <esse essentiae> que da textura ontológica de esencia, lo que acredita la rúbrica de realidad *secundum quid* que procura el ser de esencia. Así, aun cuando no proceda una identidad entre <ens> y <esse essentiae>, lo entitativo, en su gravamen real, es custodio de un ser de esencia, tiene proporción metafísica como condición basal de posibilidad real para su existencia. La *univocatio entis*, su predicación quiditativa de Dios (*ens increatum*), de la creatura (*ens creatum*), de toda formalidad, excepto *propriae passiones entis*, esto es, *de géneros, especies, individuos y partes esenciales de los géneros*, la *duplex primitas (communitatis et virtualitatis)* concurrente en el <ente>, expresan, en última instancia, la comunión de la constelación completa de esencias en el <esse essentiae>. Todo singular actual es <ente> en cuanto provisto de una esencia que le hace ser lo que es, oponiéndose contingentemente dentro de los límites ontológicos que marca su esencia individuada al no ser, esen-

La accidentalidad de la relación (accidente relativo o *ens essentialiter ad alterum*) es la misma relación; la de la cualidad (accidente absoluto) no es la misma cualidad, sino una relación o accidente relativo, adventicio a la cualidad. La natura sustancial creada es, por consiguiente, <ens formaliter ad se>, <per se subsistens communicabiliter> (*aptitudinaliter subsistens*, o sólo *obedientialiter inhaerens*), con supósito potencial propio (<communicabilitas per se> o <ad suppositum intrinsecum>) y <communicabilitas extrinseca> o <ad suppositum alienum> (en cuanto que creada) de sesgo obediencial, no aptitudinal. El accidente absoluto es también <ens formaliter ad se>, pero naturaleza <aptitudinaliter inhaerens> (su perseidad entitativa - ontológica se reduce justamente a la no inherencia en acto), no <per se subsistens communicabiliter> (sólo obediencialmente podría subsistir como comunicable), y, en fin, con <communicabilitas extrinseca> o <per accidens> asimismo aptitudinal, carente de supósito propio. Aseidad formal, aptitud subsistencial como comunicable y comunicabilidad extrínseca inaptitudinal (sustancia) frente a aseidad formal, aptitud inherencial y a la comunicación extrínseca (accidente absoluto).

cia que es tal en virtud de un ser de esencia sobre el que recae el peso último de la primacía de comunidad quiditativa del ente⁵⁴.

¿Cómo podría ser una esencia tal sino por el <esse essentiae>? ¿Cómo puede, entonces, diferenciarse uno del otro, pese a asumir sin ambages una distinción terminológica equivalente –esse simpliciter y esse (simpliciter) aliquid-? (¿cómo podría ser un <esse aliquid> tal sino por el <esse>, tomado como ser de esencia?)

La distinción entre <esse essentiae> y <essentia> no es la que podría establecerse entre <res ut nomen> y <res a ratitudine> (aunque esta distinción se da de hecho, el gandavense se esfuerza por inscribir la diferencia entre ser de esencia y esencia dentro de la <res a ratitudine>): la esencia, constituida como tal por el <esse essentiae>, se separa intencionalmente de éste, por analogía a como lo hace del ser de existencia. Una y otra distinción acentúan la vocación potencial de lo creado, en el orden de la esencia y en el de la existencia. La criatura, en lo íntimo – esencial, es potencia, como potencial se enfrenta al ser de existencia que viene a actualizarla, y al ser de esencia, que no sobreviene a la esencia sino que la constituye (ella misma no es esencia sino actuada ya por el ser de esencia).

⁵⁴ *El ente no es unívoco en cuanto predicado quiditativamente de todos los inteligibles de por sí, ya que no lo es respecto de las diferencias últimas ni de las pasiones propias del ente. <Diferencia última> se la llama porque no tiene diferencia, porque no se resuelve en concepto quiditativo y cualitativo, determinable y determinante, sino que su concepto es tan sólo como el último género tiene un concepto tan sólo quiditativo (...). No pudiendo haber nada más común que el ente, y no pudiendo, a su vez, ser el ente común unívoco predicado de la quididad de todos los inteligibles por sí, ya que no les de las diferencias últimas ni de sus pasiones, digo que se sigue que nada es el objeto primero de nuestro entendimiento en razón de su comunidad como perteneciente a la quididad de todo inteligible por sí y, no obstante eso, digo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ente, ya que en él concurren esas dos primacías dichas, de comunidad y de virtualidad: todo inteligible por sí, o incluye esencialmente la razón de ente o está contenido virtual o esencialmente en lo que incluye esencialmente la razón de ente. En efecto, todos los géneros y especies e individuos, y todas las partes esenciales de los géneros, y asimismo, el ente increado, incluyen esencialmente al ente; y todas las diferencias últimas están incluidas esencialmente en alguno de esos entes y todas las pasiones del ente están incluidas en el ente y en sus inferiores virtualmente. Luego aquellos objetos respecto de los cuales no se dice el ente unívocamente predicado quiditativamente, están incluidos en aquellos respecto de los cuales el ente es unívoco de la manera señalada. Y así queda claro que el ente tiene la primacía de la comunidad quiditativa los primeros inteligibles, es decir, a los conceptos esenciales de los géneros y especies e individuos, y de las partes esenciales de todos éstos, y del ente increado, y tiene la primacía de la virtualidad a todos los inteligibles incluidos en los primeros inteligibles, es decir, a los conceptos cualitativos de las diferencias últimas y sus propias pasiones. DUNS ESCOTO, Ord. I, d. 3, q. 3 (Opera Omnia III, ed. Vat., p. 83 – sig.).*

El <esse essentiae> no se añade, en efecto, a la esencia (ésta no es <esencia> sino por aquél), más bien lo hace a <aliquo quod est de propria ratione generis sui>, algo que con la *ratio* o *intentio* <esse essentiae> resuelve a la esencia compuesta <ex eo quod est et esse (simpliciter)>⁵⁵. Se aprecia aquí el carácter mimético de la distinción intencional esencia/ser de esencia y esencia/ser de existencia: análoga norma de sectorización <id quod> + <id quo> a la del concreto actual arbitra a la esencia concretada, sin más que acotar el valor del <esse> (<esse existentiae>, que adviene intencionalmente a la esencia por la creación, en el primer caso; <esse simpliciter> o <esse essentiae>, que no se agrega a la esencia sino que la constituye en tal por causalidad ejemplar, en el segundo). El <quod est>, en el caso del <esse hoc aliquid existens>, sería la esencia singularizada (<esse hoc aliquid>, en la que <esse> reviste inequívoco hábito de <esse essentiae>), y en el de la esencia (<esse aliquid>) sería <aliquid> (*quod est de propria ratione generis sui*) posicionado, no como sujeto potencial en la creación (ésta no implica tal sujeto) –y, por ende, no como verdadera intención (de suerte que si los principios constitutivos <quod est> / <quo est> han de ser intenciones diversas, <aliquid> sólo podrá tomarse como una *ratio* <quod> *nominalis*, no *intentionalis*, no una *intentio* <quod> *essendi*)–, sino como término potencial de participación de una razón ejemplar divina.

Lo yuxtapuesto como *ratio* <quid> *essendi* al <esse simpliciter> en la fórmula binómica de composición intencional de la esencia (<esse aliquid>) no es, claro está, la misma esencia, resultante de esa composición. Ese ingrediente determinante es designado con diversas perífrasis, a falta de un término propio, hasta una definitiva denominación derivada justamente del <aliquid> que acompaña al <esse> en la etiqueta de registro de la esencia como pseudo - complejo intencional: <aliquitas>⁵⁶.

⁵⁵ *Esse essentiae non proprie dicitur addi essentiae, quia non est essentia proprie nisi illo esse, sed potius dicitur addi aliquo quod est de propria ratione generis sui, quod cum ratione esse constituit essentiam ex eo quod est et esse, quod est ipsum quo est* –*Quodlibetal* 10, 7; 416 rH.

⁵⁶ Énfasis en la idea: si en el concreto subsistente lo que se distingue del <esse essentiae vel simpliciter> (*quo est*) es el <hoc aliquid> (*quod*), en la esencia no individuada (<esse aliquid>), lo expuesto al <esse simpliciter> es el <aliquid> o <aliquitas> que, determinado gradualmente hasta la máxima concreción (*hoc aliquid*), constituye el <quod est> del singular subsistente. Así, se aprecia claramente la factura intencional del ente: el <quod est> nominal o <aliquitas>, ratificado intencionalmente por el *esse essentiae*, descendiendo por adición de

La misma esencia puede considerarse, en sentido analógico, por el valor puramente ideal de la aliquididad, <compositum ex quod est [aliquid] et esse [simpliciter vel essentiae]> (= *esse aliquid*)⁵⁷. Este planteamiento blande

sucesivas determinaciones –bien trabado tras la incorporación del <esse> o *quo est essentiae vel simpliciter*–.

<i>esse simpliciter</i> (quo est) + <i>aliquid</i> → < <i>esse aliquid</i> > (essentia)

<Esse> es el factor de consistencia ontológica de la esencia y persiste en la secuencia acumulativa de determinaciones del <quod est> (*aliquid*). El <quod est> basal o <*aliquid*> es decisivo en el engranaje ontológico vertical al estadio de <*hoc aliquid*>, de <algo concreto>, <esta> esencia o aliquididad eidética individuada.

⁵⁷ ¿Qué añade la subsistencia a la esencia? En la línea ontológica (*subsistere vel per se esse communicabiliter*), aporta la ‘hocceidad’, el signo de indivisibilidad o atomicidad que hace del <*esse aliquid*> (*aliquitas + esse simpliciter*) un <*esse hoc aliquid*>, no comunicable como parte, sino, en todo caso, en calidad de *principium quo essendi* total a otra instancia que no sea, a su vez, razón de ser *simpliciter* para una ulterior, el supósito (Escoto). En la metafísica sutil, la *ratio suppositi* (o *incommunicabilis*) denota <*per se ratio essendi (vel ratio subsistendi) incommunicabiliter*>, una razón negativa adicional a la <*ratio singularitatis*> (más allá de la singularidad no hay positividad alguna por la que el supósito pueda constituirse en tal; la *ratio positiva* última que completa la secuencia de momentos ontológicos de configuración del ente es la singularidad), pues incommunicabiliza a la sustancia concreta existente. En el plan enriquecido, pese a que la *ratio subsistendi* parece radicar en la imparticipabilidad o incommunicabilidad como parte, se insinúa, a la luz de la distinción entre subsistencia ontológica (*quod est perfectum in essentia, ut quod in se natum est existere: esse hoc aliquid*) y extraontológica (*perfecta existentia in perfecta actualitate subsistentiae suppositi*), una existencia que, a diferencia del *esse existentiae simpliciter*, concede la subsistencia definitiva a la sustancia singular. La propia noción de supósito como <*res subiecta naturae, cuius est illa essentia ut participata ab ea*> raya en la idea de la intrínseca comunicabilidad de lo ontológico, aun de lo ontológico ultimado (*esse hoc aliquid*, la sustancia individuada), informando del requisito adicional de una negación de comunicabilidad, no sólo como parte, sino como *ratio quo essendi* integral, para la resolución del *suppositum*. Por otra parte, juzgado el <*quo est*> una determinación del mismo <esse>, la fórmula de composición <*quod est + esse*> que procura lo creado como dual intencional legitimaría su descripción a título de complejo en el que la nota singularizante <*hoc*> determina al <*esse aliquid*> (esencia), en vez de ser comprendido como binario <*hoc aliquid + esse*>, dado que antes de la constitución de la esencia como <*esse aliquid*> por incorporación del <*esse simpliciter*>, la aliquididad referencial remite a la <*res ut nomen*>, no a la <*res rata*>, a la *res* aún no ratificada ontológicamente por el *esse essentiae*. En la línea existencial, que marca también la directriz entrópica del tiempo, lo creado es plexo de <*esse hoc aliquid*> (encapsulado en éste el *esse simpliciter vel essentiae*) y <*esse in actu*>. El proceso de estructuración del ente contingente se desglosa en dos fases de directrices encontradas. Primero se estructura la esencia en su ser intencional por imitación de Dios ejemplar –*por la posición intencional del entendimiento divino, conforme a la virtualidad de la esencia divina*, nos dice Caffarena (o. c., p. 107)–. En un segundo momento, la esencia ya constituida es puesta en acto por la

una aberración metafísica: la identificación del *<aliquid>*, que sólo refiere *<res ut nomen>* (huérfano, por ende, en ausencia del *<esse essentiae>*, de mesénquima ontológico), como *<quod est>*, si éste ha de ser un auténtico principio coadyuvante, es inadecuada. El *<aliquid>* es únicamente *<res nomen>*, y sólo la incorporación del *<esse simpliciter>* le confiere verdadero estatuto intencional como *<esse aliquid>*, lo ratifica ontológicamente como esencia (*<res rata>*, hasta su ultimación como *<esse hoc aliquid>*). Sólo tras la ratificación por el *<esse simpliciter>* como esencia, el *<aliquid>* (*res nomen* – lógica) deviene intención metafísica. Es el *<esse simpliciter>* el que inaugura la distinción intencional respecto al primer rédito ontológico, el *<esse aliquid>*; por consiguiente, es a partir de la apertura del escenario intencional tras la ratificación operada por el ser de esencia, con la irrupción en escena del *<esse aliquid>*, cuando quedaría habilitada, en rigor, la clave coligativa *<quod est + quo est>* como solución metafísica que conjuga intenciones dispares.

La declinación *<hoc aliquid>* es *ratio* o *gradus <quod>* para el ser *simpliciter*, pero estatuto intencional sólo poseen, sucesivamente, el *<esse simpliciter>* (primera intención metafísica), el *<esse aliquid>* o el *<esse hoc aliquid>* (*<hoc>* y *<aliquid>* son grados contractos de limitación de la intención primaria *<esse simpliciter>* que la especifican como esencia o *quidditas communis* o la individuán como esencia subsistente: el *<esse>* es el principio que otorga la condición de intención a los ontologemas *<esse hoc>*, *<esse aliquid>*), consecutivos estadios de la fracción intencional *<quod est>* excipiente del *<esse existentiae>*, diverso del *<quo est>* en el orden ejemplar. La esencia no es, por ende, híbrido intencional *<quod est>* + *<quo est>*, puesto que *<aliquid>* no es albumen ontológico del *<esse simpliciter>*. La esencia es sólo un compuesto en sentido analógico de *<quod est>* nominal (*res ut nomen* o *aliquitas*) y *<esse>* intencional (*esse essentiae*). Es este ser esencial *simpliciter* precisamente el que ratifica la *res nomen – aliquid* como *<res rata>* o esencia, en sus seriados grados de contracción, el que convierte la aliquididad nominal en auténtica esencia, discernible intencionalmente del propio *esse simpliciter*. Una innovadora capitulación del *<esse aliquid>* desviada del edicto boeciano *<quod est participat eo quod est esse ut sit; alio ero participat ut aliquid sit>*⁵⁸.

voluntad de Dios eficiente. *La primera parte del proceso es eterna en el campo del ser intencional*, la segunda acontece temporalmente en ese mismo campo, *cuando la criatura es, por un acto de voluntad divina, creada en el mundo físico, puesta totalmente, indiferenciadamente, como existente físico concreto –Ibid.*

⁵⁸ *Quodl.* 10, 7; 412vH.

<Aliquid> denota únicamente <res ut nomen>, no <res ut intentio> (*res rata*) – la creación no supone un sujeto potencial, sino un término potencial que participará, existiendo según su esencia, la perfección divina (de ahí la triple <ratio rei a ritudine>: *essentia/participans/subsistens*)-. Si la intención tiene cuantía metafísica -*ante considerationem intellectus*- debe estar ligada a alguna variante de causalidad extrínseca (cuyo saldo neto será una forma de <esse>) que la haga superar la mera condición de *res intellectiva*. Es el <esse creaturae>, concebido como <ratio essendi ab alio> (un poder externo) o nexo relacional *ad causam* el que da proporción onto - lógica a la <res nomen>, el que certifica el valor intencional (no puramente nominal) de la <res> o ratifica la dimensión esencial de aquello que lo engloba como *esse simpliciter*. Sólo en la ‘recepción’ del <esse essentiae> alcanza el *aliquid excipiens* la condición de intención metafísica, convertida en <res rata> (*esse aliquid*). Así pues, la línea intencional esencial – ejemplar se funda en el ser de esencia (primera intención en ese campo) que fecunda ontológicamente la <aliquidad> nominal abonándose como razón relacional a Dios – ejemplar (*primo scilicet ratio realitatis, et ratio essentiae, quam non habet res ex se, sed ex participatione exemplaris sui*). El raquis intencional de ese área sería: <esse essentiae> (ser de esencia), <esse aliquid> (esencia), <esse hoc aliquid> (singular subsistente en potencia al ser efectivo). El <esse essentiae> difiere intencionalmente de cualquiera de los otros dos (el ser de esencia también da cuenta de la participación extrínseca –*ipsum esse essentiae omnino est absque extrinsecus participatione*-, y la esencia tiene entidad intencional, no <ex se>, sino <ex participatione exemplaris>), pero <esse aliquid> y <esse hoc aliquid> se distinguen como estadios diversos de determinación (universal / particular) de una misma intención –*possit abesse per intellectum ei quod est aliquid, quod cum esse cadit in compositione, cum dicitur quod componitur ex quod est et quo est*-⁵⁹ (la signación <hoc> encarada por el <esse aliquid> no es <intentio addita ad essentiam>, como tampoco la <haecceitas>, en el orden sutil, es <formalitas addita ad naturam>)⁶⁰. La línea intencional temporal se asienta sobre el <esse existen-

⁵⁹ *Ibid.*, 417vQ.

⁶⁰ <Hoc> no es intención añadida al <esse aliquid> (como la <hocceitas>, en la metafísica sutil, no es tampoco <formalitas addita ad essentiam> sino <modus intrinsecus essentiae>, una modalización virtual intrínseca a la *natura communis* que la individúa), de suerte que el plexo intencional se disgregase en dos fracciones (*esse essentiae* y *aliquid*, o *esse essentiae* y *hoc aliquid*), representantes de los segmentos o *rationes essendi* <quod> y <quo> de la fórmula boeciana. <Aliquid> y <hoc aliquid> son determinaciones contrayentes del <esse essentiae> que lo especifican sucesivamente hasta la subsistencia individual

tiae> como intención distinta del ser de esencia, una <intentio adveniens> a título de razón relacional a Dios eficiente. La <hocceidad> no es en sí misma intención, pero modula intencionalmente al ser *simpliciter* hasta el estatus subsistencial ('arrastra' a la esencia con su intrínseco <esse simpliciter> a la subsistencia óptica). La onfalotomía es problemática, cuando no impracticable: difícil, seccionar el conector (*umbilicus* ontológico) con la divinidad que representa el ser de esencia porque el clampaje rescindiría un vínculo ontológico ejemplar, anoxando la esencia y amenazando la misma sustancialidad de lo eterno. Cosa diferente a cercenar el lazo efectivo transitorio en que consiste el existir *simpliciter*.

El sincretismo triádico establecido en *Summa* (a. 32, q. 4, 128 rTV) entre <ens – essentia – esse> y <lucens – lux – lucere> (y, como caso particular de la primera terna, <vivens – vita – vivere>, en razón del aforismo aristotélico <vivere viventibus est esse>) redunda en la identidad real en el subsistente concreto de las tres locuciones, con distinción intencional <in modo intelligendi>: <vivere> como <esse in effectu> *intentione et ratione differt ab ipsa anima*. La 'composición' intencional, no real, del <esse hoc aliquid> con el <esse existentiae> diversifica radicalmente a la criatura del creador (si en el programa aquiniano, la composición real <essentia – esse>, en virtud de la genética composibilidad del <esse creaturae>, se erige en *ratio creaturalitatis*, distinguiéndose primariamente como <esse> aquél del <ipsum esse subsistens>, imparticipable o imposible, el paradigma enriqueiano apunta a la composición intencional de esencia y ser como genuina reseña creatural) por implementar en ella la *abalieitas essendi*, aun cuando se admitiera una *creatio ab aeterno*. En Dios no hay <aliquid esse suum determinans>, únicamente <esse purum> (no es pertinente en el orden divino el adagio <res aut natura aliqua>, Dios es <esse solum>). No difieren, en la divinidad, <esse simpliciter> y <esse in actu> (*secundum intentionem entis secundum essentiam et non entis in actu, quia in Deo omnino nulla est potentia*, en tanto que <purum necesse esse in actu>). <Ipsum esse> recusa toda diferencia entre <esse simpliciter> y <esse aliquid>, o el <esse hoc aliquid> es una aquiescencia de la infinitud, libre de grados contractos de determinación (pensemos, de nuevo, en Escoto: la infinitud intensiva hace las veces, por lo que toca a lo divino, de la *haecceitas*. No en vano, la esen-

expectante de la existencia. <Hoc> es, en suma, el grado máximo de concreción del <esse aliquid>, la determinación última de la intención <esencia> que la habilita para recibir la intención <existencia>. <Esse aliquid> y <Esse hoc aliquid> son niveles o estadios diferentes de fijación de la intención <esencia>, que, en cuanto colegiada como intención, acopia <esse essentiae>.

cia divina es la única <de se haec> o <singularis de se>, no <indifferens de se ad singularitatem> como la esencia sustancial creada *ut essentia*. Aseidad y abalidad se cotejan como pasiones disyuntivas; si la entidad finita se descuelga también bajo la segunda afección, el ente infinito está amparado por una razón de <aseitas in esse> como positivo hito de increaturalidad)⁶¹. Se verá que la tesis avicénica <primum non habet quidditatem> remarca la <vehementia essendi propria Deo>: <ens necessarium> incoa <actualitas essendi>, complementada con la plenitud esencial que decreta la infinitud. El doble <esse> (<simpliciter / existentiae>) prescribe una diferencia intencional vetada *in divinis*, tanto como pudiera serlo una *distinctio in re*⁶².

Las dos vertientes ortogonales de franquicia de la entidad finita quedan perfectamente delineadas: por la vertical ontológica, el <esse simpliciter> desciende seriadamente por grados de determinación hasta la singularidad, que rinde el <concretum> como subsistente comunicable (no en calidad de parte, sino de principio *quo essendi* total del *suppositum*) -*esse hoc aliquid*-. La horizontal, sin progresión *in gradu entitatis*, lleva la <res rata> (*essentia*) a la existencia (*res existens*) por simple inepción del <esse in actu>.

La traslación del formato estructural esencial del concreto al orden existencial obedece al hecho de que el <esse> (sea de esencia o de existencia) pueda atribuirse a algo <ut cuius est> y <ut quo est in eo cuius est>. El subsistente ontológico, el subsistente en el estadio esencial previo en que sólo exhibe como <esse hoc aliquid> una aptitud natural a la inmediata recepción de la *intentio* <existentia actualis>, sería <eius quod est aliquid perfectum in natura et essentia, ut quod in se natum est existere>⁶³. El <cuius est esse> correspondería, como nueva convención formal, al <quod est> boeciano; en contraposición a él hallamos el <quo est in eo cuius est> (esencia), y también, en este contexto, el <esse>, un principio lato del cual sería una determinación particular el mismo <quo est> (latentes ambos, <quo est> y <esse>, en el <esse> instruido por el mártir de la *gens* Anicia, desdobra-

⁶¹ Doble identidad en Dios: *Si quidem intelligantur res et natura, ut aliqua intentiones diversae determinantes esse in Deo, ad modum quo intelliguntur in creaturis dicendum absolute quod Deus non potest dici <res aut natura aliqua> -sed potius esse solum-, quia nulla in eo omnino cadit compositio aut determinatio* –*Summa*, 26, 1, 157 vG.

⁶² (.) *duo esse, licet aliqua intentione differunt in creaturis... in Deo tamen penitus nec nec intentione differunt* –*Summa* 30, 2, 179 rDE.

⁶³ *Dupliciter attribuitur alicui, ut cuius est et ut quo est in eo cuius est. Primo modo solum est principaliter eius quod est aliquid perfectum in natura et essentia, ut quod in se natum est existere* –*Quod*. 7, 13; 268rT.

miento que responde a una disección más profunda sin perjuicio o defeción del canon boeciano).

El plan ortonormado de configuración intencional del ente finito draga dos líneas de prosecución <quod est> + <quo est>, esencial – vertical (según el valor <esse essentiae>) y existencial – horizontal (abierta al <quo est> como <esse existentiae>). El patrón pergeñado propugna la unión <ex quod est et quo est>, entendida como composición *ex* <essentia> -*in quantum est ipsa realitas dicta- et* <ipso esse participato>⁶⁴, siguiendo la horizontal, y una doble consecución en el orden del ser quiditativo (lineamiento vertical): la primera, sólo composición en sentido analógico en virtud de la consistencia ideal del elemento <a quo>, <res nomen> + <esse essentiae> (adición a la <res> como mero nombre de la relación a la razón ejemplar divina que la ratifica en cuanto participante de ella –*ratio realitatis, et ratio essentiae, quam non habet res ex se sed ex participatione exemplaris sui-*); la segunda, dentro de la <res> ya ratificada (*res rata*), entre el <esse quiditativum> y la determinación concreta que hace tal a la esencia (determinación consignada como <ratio realitatis a reor reris ... quam in se includit (essentia)>, por ser concebida como <res a reor> antes de la ratificación).

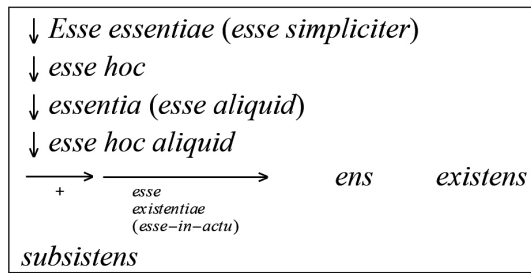
Una vez constituida la esencia por incardinación analógica <quod est> nominal (*aliquid* o *aliquitas*) + <quo est> intencional (*esse simpliciter*), podemos abstenernos de prorrogar su estatus de binario intencional apelando a la solvencia ontológica de la esencia en cuanto tal, y hacer así recaer sobre ella las sucesivas determinaciones (no intenciones, pues no devengan composición *quod* + *quo*, sino que afectan internamente al <quod est> de la línea eidética, a la intención invada por el *esse simpliciter*). Caffarena propone la siguiente secuencia estructural como síntesis de las relaciones planteadas⁶⁵:

[*res ut nomen* + *esse essentiae* = *res rata*] + *esse existentiae* = *res existens*

⁶⁴ *In quantum habet rationem idealem in divina essentia (.) est in sua essentia participatio quaedam divini esse, quod nondum est esse existentiae sed quidditativum, quod indicat definitio; ita quod in tali re est considerare differentia(m) per intentionem eorum quae sunt unum re. Primo scilicet ratio realitatis, et ratio essentiae, quam non habet res ex se, sed ex participatione exemplaris sui. Item scilicet ratio ipsius essentiae non secundum rationem essentiae sed secundum rationem realitatis a reor reris dictae quam in se includit, et ratio esse eius quidditativi. Unde res creata in simplicitate essentiae suae absque existentia actuali considerata, rationem compositionis habet ex quod est et quo est, sive ex essentia in quantum est ipsa realitas dicta, et ipso esse participato; ut secundum hoc omnis essentia creaturae recedat a divina simplicitate in qua essentia est ipsum esse –Quod. 5, 2; 154 rD – vE.*

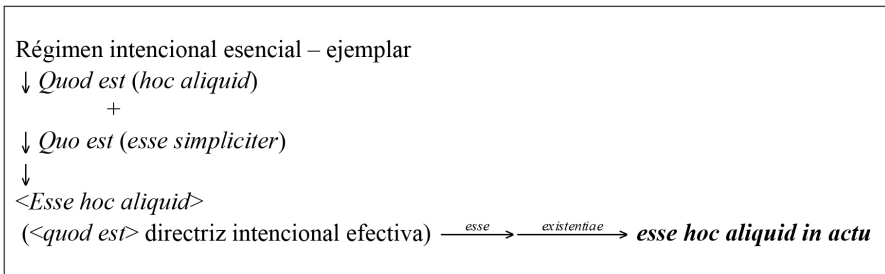
⁶⁵ o. c., p. 106 – sig.

El escrúpulo primitivo a admitir la distinción entre esencia y ser de esencia, pese a su equivalencia a términos (*esse simpliciter* y *esse aliquid*) cuya diferenciación se asume sin vacilación, vestigio de la repugnancia a vencer la oposición de las nociones de esencia y acto, es rectificado, compensado más bien, con la aceptación de la distinción intencional *essentia/esse essentiae* sobre la que edificar un plan metafísico bilineal de estructuración del ente creado: una traza horizontal retribuyente del mismo grado de entidad, sustentada en la disparidad intencional de esencia y ser de existencia, y, sobre la base de análoga distinción entre la esencia y el ser por el que ésta se constituye en tal (ser de esencia), una vertical de *momentos o grados de descenso de un principio de plenitud* al concreto compuesto para subsistir. La organización de las dos líneas de segmentación intencional [*quod est* + *quo est*] puede esquematizarse como sigue, mostrando la realidad relativa del ser de la criatura con su doble momento (*esse essentiae / esse existentiae*):



El paso del entendimiento divino de la perfecta identidad del conocimiento de su esencia a la primera alteridad productora del mundo intencional tiene como estación inicial de tránsito al *esse essentiae*. El problema boeciano de la conformación del concreto subsistente, con distinción frente al *<esse>*, no sólo del *<hoc aliquid>* (*<quod est>* boeciano), sino de la *<aliquitas>* (determinación específica), queda eclipsado, apunta Caffarena, por un análisis más pormenorizado que ya no atiende inmediatamente al constitutivo del ser subsistente como tal, ocupándose más bien de la *determinación del ser de esencia hasta la especie* (la esencia sería el ‘concretizante del ser’). A esa determinación, opuesta al ser de esencia universalmente considerado, se la denomina *<quod est>*⁶⁶.

⁶⁶ En la esencia (*<esse aliquid>*) como intención binaria *<quod est + quo est>*, *<esse>* codifica al *<esse simpliciter>* (*<quo est>* en la directriz intencional eidética, que ratifica la *res* o hace de la *<res ut nomen>*, *<res rata>*, en cuanto partícipe de una *<ratio aexemplaris>*) y



Los dos ejes de configuración tienen raíz teológica. El <*esse essentiae*> es <*esse*> creado, pero afrontamos ahora una discrepancia con las voces que exigen una acción volitiva <*ad intra*> intercalada entre la producción <*in esse intelligibili*> del ente finito, que no sería aún creación por ser natural el acto de pensamiento, no *motio contingens*, y la ejecución <*in esse essentiae*>, ésta ya sí verdadera creación (*productio rei secundum illud esse essentiae verissime est creatio; ipsa enim est mere de nihilo ut de termino*

<*aliquid*> a la <*aliquitas*> receptiva o <*quod est*> basal. Las concatenadas determinaciones del <*compositum ex quod est et esse simpliciter*> son contracciones graduales del <*quod est*> nuclear (<*aliquitas*>), no intenciones seriadas sufragantes de sucesivas fórmulas de composición <*quod est + quo est*>. El dividendo en la directriz ejemplar sería la intención <*quod est*> neta en la línea existencial, receptiva del <*quo est in actu*> o composable con la intención <*esse existentiae*>. En suma, la intención deyectiva de la directriz estructural esencial es el compuesto <*esse hoc aliquid*>, el concreto subsistente (*esse subsistens communicabiliter*), potencial receptivo de la intención existencia, que asume el rol de íntegro <*quod est*> en la línea intencional efectiva. El <*esse simpliciter*> juega el papel de <*quo est*> en el engranaje de determinaciones que escalonan la resolución ontológica del ente finito como *compositum* <*quod est*> + <*quo est*> de orden esencial, la intención <*esse*> engastada en las sucesivas fórmulas de especificación o gradación concretiva de la esencia como mixto intencional <*quod + quo*> o <*tertium quid ex quod est et esse*> se inscribe en el <*quod est*> culminante de la cadena de momentos esenciales (es precisamente el hecho de que este <*esse*> sea <ser de esencia> el que reduce el compuesto <*quod est + quo est*> en el dominio eidético a nudo <*quod est*> por contraste a la existencia, en tanto que mera potencia a ella). La asistencia del <*quod est*> definitivamente concretado por un <*quo est*> de índole diferente al <*esse simpliciter*> que dicho <*quod est*> envuelve pondría a éste en acto. Lo que distingue, pues, el régimen esencial de la ruta efectiva, habida cuenta que ambas líneas de craqueo del ente proceden analógicamente como vías rentables de un compuesto <*quod est + quo est*>, es el genuino valor del <*esse*>, sea como <*esse essentiae*> (línea intencional esencial), sea como <*esse existentiae*> (línea intencional existencial – eficiente). Esquemáticamente: *Compositum* <*quo est*> + <*quod est*> en la directriz intencional esencial: *esse (simpliciter)* + <*hoc aliquid*> = <*quod est*> en el régimen efectivo (<*esse hoc aliquid*> o esencia singular). *Compositum* <*quod est*> + <*quo est*> en la vertiente existencial: <*esse hoc aliquid*> + <*esse in actu*> = concreto existente.

a quo, et ad verum ens ut ad terminum ad quem –arguye Duns Escoto, en referencia a la esencia como *terminus creationis* en su entidad real disminuida⁶⁷). Aun cuando la esencia sólo se realice individuada (es decir, en su grado de determinación *<hoc aliquid>* o como *plexus -quod est + quo est- <esse hoc aliquid>* al que compete la existencia, no como mero *<esse aliquid>*) y su *realitas secundum quid* (infranumeral) *ut essentia* subyazca a la actualidad singular (Escoto), al margen de la cual la esencia carece de realidad alguna, ese fondo eidético de *<esse extra animam>* que sirve de fundamento ontológico al concreto existente se posiciona *<a quo>* según una relación real proporcionada a la realidad de su fundamento respecto a la divinidad. Hay pues, en la metafísica escotista, un doble *respectus realis creaturae ad Deum* que codifica una doble *<ratio creaturalitatis>* (*ratio fundamentalis dependentiae ad Deum*)⁶⁸: una relación fundada en la realidad menor de la esencia (*respectus realis secundum quid <esse essentiae* (o de la propia esencia) *ad Deum*) y una relatividad con base en el singular existente (*respectus realis simpliciter rei existentis ad Deum*). Tales razones relacionales suscriben una dependencia *simpliciter essentialis* que, en la forma de razón fundamental de dependencia – *passio disiunctae*, se opone a la aseidad, la *abalieitas* [frente a la *<communicabilitas extrinseca>*], una razón fundamental de dependencia *essentialis* sólo *ex parte fundamenti*: dependencia potencial –aptitudinal (accidente) / obediencial (sustancia)- de toda naturaleza creada como extrínsecamente comunicable de un supósito extraño. La *ratio formalis dependendi*, el acto de dependencia de un supuesto extrínseco, es adventicio a la naturaleza, en sí sólo potencialmente dependiente como comunicable]⁶⁹. Lo que confiere auténtico cuño intencional al

⁶⁷ *Ordinatio* I, d. 36, q. un, n. 3, ed. García I, p. 1171.

Polemizando con el gandavense sobre la increaturalidad de las ideas divinas, Escoto sentencia: (.) *creatio est productio de nihilo; sed si lapis (intellectus) praehabuit esse verum reale igitur quando producitur ab efficiente, non producitur de nihilo -Ibid.-*. *<Lapis intellectus>* no dicta el *esse simpliciter* o esencial de la piedra (criatura), sino el ser inteligible de aquélla como fundamento de una intrínseca relación al intelecto divino: *quia esse cognitum ab intellectu divino non ponit illud esse aliquid in entitate reali aliud a primo obiecto, quia esse cognitum ab intellectu divino non ponit illud esse in se, sed in intellectu praesentialiter -Op. ox. I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 16, García I, p. 653.*

⁶⁸ Esa doble respectividad real al creador se corresponde con la doble modalidad de *esse extra animam* admitida por Escoto: *esse essentiae* y *esse existentiae*. El *esse creatum* es dependiente del creador en su doble dimensión real, como ser de esencia o como ser de existencia, dos razones diferentes, aun coaligadas (una subsumida en la otra), de creaturalidad.

⁶⁹ Negación de comunicación extrínseca actual y de aptitud a la comunicación extrínseca [esto es, de dependencia formal (*essentialis ex parte fundamenti*, no *simpliciter essentialis*

<esse> en la metafísica enriqueana es su condición de <respectus ad Deum> (la esencia dotada de una inercia ontológica o <ratio tendentiae - attingentiae vel medium uniendi>), y lo que lo diversifica como intención (<esse essentiae / esse existentiae>) es su tara relacional a Dios - Ejemplar o a Dios - Eficiente. La esencia (<esse aliquid>), realmente idéntica al <esse essentiae>, no solapa con él como intención, aun incluyéndolo, porque la esencia subsistente es fundamento concreto de participación ejemplar, mientras que el ser de esencia se bosqueja como la misma razón intencional de participación de la esencia en el arquetipo divino.

El <esse> como <intentio> o <ratio participationis> intencionaliza, a su vez, al <esse aliquid> y al concreto subsistente, sin astringirse como intención a ellos. No en vano, el <esse essentiae> traduce una semejanza divina en la creatura (<divina similitudo>) y el <esse aliquid> es el fundamento de esa similitud (<esse aliquid habet ratione illius in quo fundatur respectus similitudinis>). La potencialidad del ser en su metamerización vertical reclama otros tantos momentos horizontales de decapado: el ser de esencia, primera intención vertical, está en potencia al ser de existencia (<esse per essentiam ad esse per existentiam simpliciter>), y el ser esencialmente (o según la esencia) algo (<esse aliquid secundum esse essentiae / aliquid per essentiam>) lo está al existir como algo, al ser algo según la existencia (<esse aliquid per existentiam>). La interna prioridad del <esse> simpliciter sobre la <aliquitas> (sea del ser de esencia sobre la aliquididad 'essente' o del ser de existencia sobre la <aliquitas> existente) es un eco de la prioridad intraentitativa del <esse latissimum> como <prima intentio creata> sobre el <esse aliquid>⁷⁰.

o en razón de la quiddidad de ambos extremos, como sería la dependencia *in essendo* de la criatura respecto del creador) y de potencia aptitudinal para depender como comunicable de un supósito impropio, ajeno] como razón de supositalidad propia (*per se ratio suppositi*), con una nota adicional de negación de entidad ontológica y una prevalente razón de comunicabilidad extrínseca o <per accidens>, insita en toda naturaleza sustancial creada, aun incomunicabilizada <per se> (la <ratio substantiae creatae> importa *abalieitas* o <ratio dependentiae simpliciter essentialis ad causam in essendo> y *communicabilitas* extrínseca inaptitudinal o <ratio fundamentalis dependentiae ut communicabile -essentialis ex parte fundamenti- ad suppositum alienum> -una razón fundamental, no una razón formal de dependencia o *actus dependendi*, potencia a la posición <a quo> en la dependencia como comunicado-).

⁷⁰ Et sic accipiendo esse –ut comprehendit omnia et ut comprehendit omne esse tam essentiae quam esse actuale- est valde latum et nihil est latius ipso; et quia est ita latum, ideo esse est illud in quo omnia conveniunt et in quo uniuntur; et ideo est prius omnibus – AEGIDIUS ROMANI, *Quaestiones de Esse et Essentia*, q. 12, ed. Venet., 1503, f. 29r.

Por tentadora que pudiera resultar la distinción de una *<intentionalitas es-sendi>* como *<formalis ratio tendentiae>* plegada al mismo *<esse simpliciter>* y una *<intentionalitas essentiae>* como razón formal de intencionalidad dispar de la intención *<essentia>*, esta clase de análisis imprime, más bien, un giro escotista al enfoque de la cuestión, que, apoyado en un precepto gnoseológico de economía, atajaría el peligro de una fuga *ad infinitum* en el régimen de entidades invocadas para la explicación de lo real. Patente el paralelismo de la digresión con la dicotomía modular de la accidentalidad: accidentes relativo (la *<accidentalitas entis formaliter ad alterum>* es la misma relación o accidente relativo) y absoluto (la *<accidentalitas entis ad se>* no es el propio accidente absoluto sino la razón formal de inherencia *-ratio informandi secundum quid-* del accidente absoluto en un sustrato, sea una sustancia u otro accidente absoluto, de modo que la inherencia actual, no simplemente aptitudinal, del accidente absoluto, comprometería tres entidades: *<substratum inhaerentiae>*, *<accidens absolutum inhaerens>* y la misma razón - acto formal de inherencia del *accidens absolutum -<formalis ratio inhaerendi>* o *<actu inhaerentiae>*- que es relación *ad substantiam* o accidente relativo fundado en la *<perfectio inhaerens>* o *<ens ad se>* incidente). Pretender, en consenso con el análisis brindado, que la diferencia del *<esse>* y el *<esse aliquid>* como intenciones estribase en la concordancia de la intencionalidad del *<esse>* con la intención *<esse>*, mas no la de la esencia con la intención que ésta sea –la intencionalidad de la esencia sería precisamente el *<esse essentiae>*, y no la esencia en sí-, equivaldría a relativizar al *<esse>* como intención, la conversión del ser en sí mismo en una razón de intencionalidad o abalidad formal, una *<formalis ratio attingendi>* sin visos *<ad se>*⁷¹, cuando, por el contrario, sabemos que es término de creación ejemplar (*esse essentiae*) o eficiente (*esse existentiae*) anterior en el orden natural al mismo *<esse aliquid>* y al subsistente actual, y ese expediente ontológico granjea cierto estatus absoluto. Si bien el *<intrinsicus adveniens>* pertenece sustancialmente al fundamento, el accidente relativo es externo, la

⁷¹ La relatividad del *<esse simpliciter>* no sería *intentionaliter* distinta, en esta hermenéutica, del mismo *<esse>*, pero la intencionalidad del *<esse aliquid>* sí que sería *intentionaliter* diversa del mismo *<esse aliquid>*. Éste fundamenta una intencionalidad ejemplar, pero no es su razón formal de intencionalidad (tal sería el *<esse>*). La esencia no es su misma *intentionalitas*, sino el fundamento de aquélla (*illud in quo fundatur intentionalitas*). La *<formalis ratio attingentiae>* de la esencia recae en el *<esse simpliciter>* que la permea. El *quasi* carácter de *<intrinsicus adveniens>* del *<esse simpliciter>* como factor de intencionalidad ejemplar choca con el rol de *<extrinsicus adveniens>* del existir *simpliciter* en la línea efectiva de intencionalidad.

<accidentalitas> anuncia un <extrinsecus adveniens>, flexión que desplazaría a la intencionalidad del seno mismo de la intención, descolgándola como una condición pregnante, no intestina, sin embargo, la intencionalidad de la esencia o del subsistente remite al <esse> que envuelve. Reducir el <esse> a su misma intencionalidad quebranta el carácter <ad se> de la intención que lo hospeda por injertar en ella la propia razón de intencionalidad (<esse>) como *abalietas in essendo*, o bien accidentalaría la intencionalidad respecto a la intención que la fundamenta. La segunda solución es improcedente. Sólo resta la primera: la intención es intrínsecamente relativa por albergar su propia <ratio tendentiae ad Deum>.

Lo creado es internamente relativo a Dios en términos de intencionalidad ejemplar o eficiente al alojar el <esse> a guisa de <intentionalitas essendi>. Frente a la <aseitas essendi>, genuina credencial divina, la <abalietas - intentionalitas in essendo>, cédula ontológica de creaturalidad. La <intentionalitas essendi>, el mismo <tendere in Deum>, y la <intentionalitas alicuius> (o la <intentionalitas subsistentis>) como extremo <a quo> de esa relación; el <esse ut intentio> constreñido a su intencionalidad (<esse> como <ratio intentionalitatis vel abalietatis>), la esencia o el subsistente, intención que la encubre, en el modo cercano al de *intrinsecus adveniens*, sin retraerse a su sola intencionalidad sino más bien a una determinación de ella. Las dos actas ontológicas parecen documentadas –aseidad y ser intencional-, sin embargo, el <esse> tiene consistencia intencional propia, no de simple relación.

En la criatura cabe hablar de un <esse subsistentiae>, mas no de <esse subsistens>, por cuanto en ella el ser no subsiste *simpliciter* sino como <esse aliquid> individuado: subsistente no es el mismo ser sino la esencia singular que abraza al ser *simpliciter* intencional (esencial o existencial). El <esse subsistens> no es, por otra parte, el <ipsum esse simpliciter> en subsistencia despojada, el mismo ser intencional que adorna a la criatura subsistiendo sin el favor de una aliquididad y una hocceidad que lo impelan a la subsistencia, sino un <esse> especial que, a diferencia del <esse simpliciter>, no es en sí intencional. El <esse simpliciter vel intentionale> es congénitamente insubsistente, precisamente porque se revela como <esse ab alio> en su intrínseca intencionalidad: un ser atingencial, producto intencional de causalidad ejemplar, la misma semejanza a Dios (*assimilatio ad*) o el <actus tendendi in> (*in – tendere*) de traza participativa. La textura del <esse simpliciter> varía con la modalidad de ser: el <esse essentiae> porta una intencionalidad similitudinal – ejemplificante, atemporal en su inteligibilidad (*ratio* ontológica *atingentiae* metéctica o de índole imitativa), mientras que el <esse existentiae> invita a la intencionalidad actual, caduca (remeda un *actus at-*

tingendi eficaz, una razón intencional de dependencia eventual). Ambos se desprenden, entonces, en formato de *<abalieitas in essendo>* de orden ejemplar o efectivo.

El *<esse existentiae simpliciter>* sería el factor intencional coyuntural de transposición de la esencia al plano existencial, tanto como el *<subsistere simpliciter>* la potencia promocional del subsistente ontológico (*esse hoc aliquid*) a la subsistencia actual, sin mudanza estructural alguna, pues toda distinción real ha de estar intencionalmente fundada, incluida la plausible diferencia entre el existente subsistente y lo existente sólo como accidente o como parte del subsistente actual. La distancia intencional entre el ser *simpliciter* esencial y la propia esencia no puede deberse al contenido diferencial de ésta, una mera aliquididad sin tonalidad intencional como tal, al margen del ser *simpliciter*, sino a la ratificación intencional o intencionalización que obra el *<esse simpliciter>* sobre esa sencilla *res* nominal en la forma de vínculo causal de índole ejemplar. En suma, la diferencia intencional que corre entre ser de esencia y esencia es la que media entre el puro ser intencional (que no es *<res>* por ausencia de aliquididad reificante, sino justamente *<esse rei simpliciter>*) y la *<res rata>*. La reificación ejemplar del *<esse>* (una lectura subvertida de la ratificación ontológica de la aliquididad *–res* nominal- por vía de causalidad ejemplar), de alguna manera, lo rotura, y bajo el corsé *<hoc aliquid>* ya no es propiamente un *<esse simpliciter>* (de esencia o de existencia) cuanto un *<esse subsistentiae>* (esencial o existencial), de suerte que el mismo carácter subsistencial del *<esse>* hocceizado fomenta la distinción intencional respecto al *<esse simpliciter>*. Equipolente al apoyo formal de toda distinción real – *simpliciter* según imperativo sutil sería la prefiguración intencional de toda diferencia en el orden físico dentro del sistema enriquezano. Transida por el *<esse>*, la *aliquitas* nominal deviene *<res rata>*, y el *<esse>* aliquidado o reificado en la esencia ya no es la misma intención *<ser simpliciter>* (*essentiae/existentiae*), a tal punto que bajo la última determinación contrayente fulgura como ser de esencia o de existencia que concede el subsistir independiente.

La terna intencional del *<esse>* está instaurada: *<esse quod convenit naturae rei>* (ser *simpliciter* de esencia), *<esse rei extra animam>* (ser de existencia *simpliciter*) y un *<esse suppositi rei in se subsistentis>* (ser de subsistencia). El ser *simpliciter* de la esencia dice potencia al existir *simpliciter* (así, la esencia está capacitada por su *<esse simpliciter>* para recibir el *<existere simpliciter>*). El ser de subsistencia *simpliciter* en el *<esse hoc aliquid>*, aquello por lo que la esencia concretada se constituye en subsistente en potencia, investida para la recepción del existir subsistente, habrá de tener dimensión intencional como última determinación conformativa

del singular finito que le faculte para la subsistencia. La potencia del <esse> a la <aliquitas> no es una potencia pasiva. Es ésta (*essentia creaturae, ut est aliquid per essentiam*), en cambio, la que atestigua una triple potencia (*per se est potentia*): <ad esse simpliciter> (en su doble faz: <ad esse per essentiam simpliciter> y <ad esse per existentiam simpliciter>) y <ad esse aliquid per existentiam>⁷². Reductivamente, se maneja un <quod est> (*hoc aliquid*) esencializado o existencializado como <esse hoc aliquid per essentiam> y <esse hoc aliquid per existentiam>, mas la primera intención horizontalizada no es tanto el <quod est> (*aliquitas per essentiam*) cuanto el mismo <esse essentiae> que incoa el expediente ontológico de la creatura.

EJES DE CREACIÓN

Para Enrique de Gante, el <esse simpliciter> es el primer censo intencional del acto creador, la primera intención producida o la <prima rerum creatarum> en el orden temporal (esa condición es reconocida al <esse> por Aquino, promulgando una prioridad inter- e intraentitativa del <esse> sobre la <essentia>: el <esse subsistens> goza de preeminencia sobre el <esse creaturae> o sobre la nómina de entidades partícipes de esta semejanza del ser divino, y dentro de la entidad creada, el <esse> precede a la esencia con la que entra en composición real)⁷³. La primera escala en el tránsito noológico de la perfecta identidad <noûs> - <ousía> divina en la *nóesis noéseos* (identidad <inteligencia divina – *divinitas*> en el acto de intelección autorreferida que anuncia al más notable de los seres) al régimen intencional es el <esse essentiae>. De hecho, se conjeturan en la mente divina tantos *respectus* ideales como esencias específicas creables (un solo <*respectus idealis*> testaría un mero conocimiento universal de la creación en la criatura).

⁷² *Quod.* 10, 7; 419 vX.

⁷³ Étienne Gilson (*El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona 2005, p. 110), J. F. Courtine (*Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, París 1990, p. 183), F. V. Steenberghen (*Le problème de l'existence de Dieu dans le De ente et essentia de Saint Thomas d'Aquin*, Mélanges de Fhellingink, vol. II, Lovaina 1951, p. 848) y otros convienen en la deuda de la fórmula <esse essentiae> con la distinción avicénica de un triple estado para la esencia. Sería ésta el humus o el cimientó último de la creación: asociada a la idea divina y como realidad que no puede ser creada, la esencia tendría un ser propio. En el sistema enriqueano, Dios es causa eficiente de la cosa en su existencia y causa ejemplar de la esencia (Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 57).

¿Cómo se significa el <modus creationis proprie dictae>? Ante actum creationis, la esencia no es un sujeto potencial del ser, como se anticipó. En cierta medida es al contrario. Aunque en la criatura coincidan como realmente idénticos el ser de esencia y el <esse aliquid per essentiam> -la <aliquitas> ‘essificada’ o permeada por el <esse>-, corre entre ellos una diferencia intencional (*quod licet res sive essentia creaturae ab eodem secundum rem habeat esse essentiale et esse aliquid per essentiam inter se tamen differunt intentione*)⁷⁴. Si el <esse aliquid> y el <esse essentiale> difieren entre sí <intentione>, la esencia misma se distingue de ambos <secundum rationem>.

El craqueo intencional cubre la ontogenia del subsistente singular hasta su delusoria emancipación actual:

- El ser de esencia (*esse simpliciter*) lo tiene la criatura en cuanto que es una semejanza divina.
- El ‘ser tal’ <esse hoc>, lo tiene <ratione illius in quo fundatur respectus similitudinis illius>⁷⁵.
- Respecto al ser de existencia como tal (*esse existentiae*) y al ser algo concreto en acto (*esse hoc aliquid in actu vel existens*) cabe señalar lo mismo, si bien, y aquí radica la novedad del plan metafísico bilineal enriqueiano, el <esse essentiae> mira a Dios como ejemplar (es una participación en el ser divino como causa formal -<esse essentiae est quaedam divina participatio secundum rationem causae formalis>-), en tanto el <esse existentiae> lo mira como eficiente (existir dice orden a Dios <secundum rationem causae efficientis>)⁷⁶.

La causalidad formal justifica la producción del ser de esencia. Por causalidad eficiente son puestos en existencia el ser de esencia y aquello de lo que es ser de esencia (*in existentia producuntur ipsum esse essentiae et id cuius est*), actualizándose el complejo biintencional <quod est + esse> constituido a semejanza divina por vía ejemplar.

⁷⁴ *Quod.* 10, 7; 418 v.

⁷⁵ *Licet ergo res sive essentia ab eodem secundum rem habet esse et esse aliquid, tamen differunt inter se intentione, ita quod ab alio secundum intentionem habet esse et ab alio habet esse aliquid. Esse nempe habet eo quod est divina similitudo, esse vero aliquid habet ratione illius in quo fundatur respectus similitudinis illius –Ibid.–*

⁷⁶ *Et omnino consimiliter sentiendum est de existere sive esse per existentiam simpliciter et de existere aliquid sive de esse per existentiam aliquid; praeter hoc quod, ut dictum est, esse essentiae est quaedam divina participatio secundum rationem causae formalis, quasi forma substantialis eius quod est aliquid per essentiam, existire vero secundum rationem causae efficientis, qua in existentia producuntur ipsum esse essentiae et id cuius est, productione ipsius essentiae in esse existentiae, et est aliquid accidentale ipsi essentiae –Ibid.–*

El *esse essentiae* es depositario pues, de una *ratio creaturalitatis* comprendida como relación permanente a Dios ejemplar, e incubando intencionalmente al *esse simpliciter* en virtud de *<ratio quo subsistendi>* ejemplarizada de creaturalidad, el subsistente individual (*esse hoc aliquid*) se erige en fiduciario de esa respectividad. La intención *<esse existentiae>* importa una razón efectiva de creaturalidad o *abalieitas in esse* entendida como relatividad interina a Dios eficiente, e inserto en calidad de *<quo est>* en el dual intencional *<quod + quo>* que es el subsistente actual (*esse hoc aliquid in actu*) posiciona a éste como extremo *<a quo>* de tal relación. El *esse essentiae* no es adventicio sino intrínsecamente constitutivo de la esencia como *assimilatio ad Deum* (participación por semejanza en el ser divino), *<quasi forma substantialis eius quod est aliquid per essentiam>*. El *esse existentiae* es, por contra, *<aliquid accidentale ipsi essentiae>*, fruto de un acto eficiente divino, pero la misma horma relacional liga al *<ser algo existente>* (*existere aliquid sive esse per existentiam aliquid*) con el *<ser de existencia>* en cuanto tal (*existere sive esse per existentiam simpliciter*) que al *<ser esencial>* con el *<ser algo en esencia>*. La causalidad eficiente arroja a la existencia al *<ser de esencia>* (*ipsum esse essentiae*) y a *<aquello de lo que lo es>* (*id cuius est*), transponiendo a la horizontal (dominio existencial) la estructura vertical que es la esencia como *<posible>*.

Si, dentro del concreto posible, el *<esse essentiae>* tiene prioridad sobre la *<aliquitas>*, en el mismo concreto ya existente el *<esse existentiae>* tiene preferencia sobre la *<aliquitas>* existente. Esa prelación *intra <esse hoc aliquid>* (en la doble dimensión del *<esse>*, *essentiae* y *existentiae*), del ser sobre la *<aliquitas>*, encubre la idea del *<esse>* como *<prima rerum creaturarum... et non est ante ipsum creatum aliud>*, extraída del *Liber De Causis*, pues antes pasa a la existencia en la creación efectiva el *<esse essentiae>* que la *<aliquitas>* (de ahí la precedencia del *<esse existentiae>* al *<esse per existentiam aliquid>*, del *<existere simpliciter>* sobre el *<existere aliquid>*). Rozamos, de nuevo, la potencia objetiva escotista: *<esse essentiae in ipsa essentia est quodam potentiale, ut per creationem producat obiective in esse existentiae... Esse vero aliquid per essentiam consimiliter est quoddam potentiale, ut per creationem essentiae producat in esse existentiae... Sed sicut in eodem prius natura est esse quam esse aliquid, et prius existere quam existere aliquid, sic prius creatur esse ut existat, quam esse aliquid ut existat aliquid>*⁷⁷. El ser de esencia es expelido a la horizontal por creación (*esse essentiae in esse existentiae proprie producit per creationem* –se ex-

⁷⁷ *Quod.* 10, 7; 418 v.

plica entonces el sesgo <simpliciter> extrapolado al <existere> o <esse per existentiam> como contrapeso al <existere aliquid>-, non in essentia ut in subiecto ei –se apresura a aclarar Enrique-, sino <in essentia ut aliquid eius et prima intentio in ipsa, et de qua per ipsius informationem producantur omnes aliae: ut, habendo respectum ad alias intentiones, ipsa essentia potius dicatur produci de esse>⁷⁸. El <esse essentiae vel simpliciter> deviene, por creación efectiva, <esse existentiae> o <existere simpliciter>, en tanto el concreto subsistente (*hoc aliquid subsistens*) devenga concreto subsistente actual (*hoc aliquid subsistens in actu*).

En síntesis, el <esse>, sea en el *plexum* analógico de la línea intencional eidética (*esse simpliciter + hoc aliquid*), sea en el consecuente a la línea existencial (*esse hoc aliquid + esse existentiae*), es fideicomitente de un *respectus ad Deum ut causam* en tanto que donación divina [creación como donación de <esse>, esencial (vertiente intencional ejemplar de la creación) o *in actu* (línea intencional efectiva de la creación)]. La criatura podría colegirse, en virtud del <esse>, como una asimilación modalizada y en acto al <esse subsistens>, y el <actus assimilandi> traduce la intencionalidad del <esse> creado como <ratio attingentiae vel tendentiae ad Deum>.

La septación <quod est + quo est> en la línea estructural - ejemplar o en la eficiente descansa en la distinción intencional de los elementos ensamblados. El <quod est> está en potencia al <quo est>: la <aliquitas>, en potencia al <esse essentiae> en razón del cual la esencia es tal; el <esse hoc aliquid> en potencia al <esse existentiae> que procura en la ruta eficiente la <res existens>⁷⁹. Conceptualizado el <esse simpliciter> como <ratio assimilandi a Deo> (cláusula de semejanza a Dios –la esencia como intención imitativa es *modus assimilandi*-) y el <esse existentiae> como intención efectiva, la

⁷⁸ *Ibid.*, 419 rV.

⁷⁹ Ese doble crédito relacional se encuentra en toda metafísica que distinga intencional o realmente <esse essentiae> y <esse existentiae>. Duns Escoto transige en las dos modalidades de ser *extra intellectum*, disponiendo una diferencia formal <ex natura rei> entre ellas. El *esse existentiae* reviste dimensión formal, aparte del hecho efectivo que sufraga, de ahí que la discriminación gnoseológica de esta variedad de ser marque la diástasis entre la <species sensibilis> y el <phantasma>, como la criba sensorial de la *haecceitas* (que no es *formalitas* o *quidditas* en sí, sino *quale* intraquiditativo o *modus intrinsecus essentiae*) decide la incognoscibilidad *de facto* (*in statu viatoris*) del singular, pese a su cognoscibilidad *de iure* (*in patria animae*), haciendo de la <quidditas rei sensibilis> (*indifferens <de se> ad singularitatem*) el objeto (que, por indiferente asimismo a la universalidad, debe ser <universalizado> o inteligibilizado en acto: conversión de la *quidditas rei* o de la *species sensibilis* que suscita en *species intelligibilis*, operado por el intelecto agente) adecuado al entendimiento viador.

creación quedaría amortizada en la línea intencional ejemplar como ratificación potencial - ontológica/<donatio essendi simpliciter> (donación de ser asimilativo) y en la ortogonal eficiente como <donatio existendi simpliciter> (ratificación efectiva). Dado que el <esse essentiae> está plisado en la intención <quod est> receptiva del <quo est> de la directriz efectiva, el término de la acción eficiente divina (<ens subsistens existens>) no sólo incluirá al <esse effectivum> de existencia – subsistencia, sino también al ser participativo - metéctico (ser de esencia).

El patrón ortonormal maneja dos ejes correspondientes a direcciones intersecantes de ratificación intencional, una directriz de ratificación ejemplar y otra de efectuación. Las axiales guían un sínodo de intenciones en el individual actual: la vertical eidética, el <quod est>, constituido intencionalmente con la inepción de un <esse> que eleva a la condición creatural a la esencia concretada, delatando el carácter ejemplar de la causalidad divina; la horizontal efectiva, el <quo est> (<esse existentiae>). Un plan de creación bidirectriz por concurso de dos intenciones diversificadas como términos de otras tantas variantes de causalidad⁸⁰.

Un triedro trirrectangular, definido por los versores tangencial, normal y binormal a la trayectoria (triedro intrínseco), cuyas derivadas respecto al arco paramétrico recorrido satisfacen ciertas relaciones plasmadas en una ecuación matricial (fórmulas de Frenet)⁸¹, puede ser adoptado como sistema de referencia no inercial en el estudio cinemático del punto material. Así, el plan metafísico enriquequiano integra las dimensiones lógica (<esse intelligibi-

⁸⁰ La metafísica escotista de momentos de posibilidad del ente finito a la que se aludiera en este ensayo se inspira justamente en Enrique de Gante. La concepción tomista y la enriquequiana de la presciencia divina distan notablemente. Para Aquino, Dios conoce la creación según su propio modo de ser (eternamente), de ahí la sospecha suscitada por esa visión de una <creatio ab aeterno>, que denunciaría Guillermo de la Mare en su *Correctorium*. Enrique se esforzó de atajar el problema distinguiendo dos momentos en la presciencia divina: presciencia <eterna> de los <posibles> en cuanto tales y conocimiento práctico o reflexivo sobre la voluntad según el cual Dios tendría presciencia eterna de lo actual en tanto que existente en virtud de su designio creador. Cfr. WIPPEL, J. F., <Divine Knowledge, divine power and human freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent>, en *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1985, p. 213 – 230.

⁸¹ El vector unitario tangencial se formaliza como la derivada del vector posicional respecto al arco de trayectoria recorrido. Su módulo es unitario por ser cuerda y arco infinitésimos equivalentes. Las fórmulas de Frenet relacionan las derivadas de los versores que conforman el triedro respecto al arco de trayectoria con los propios versores (las derivadas de los versores tangencial o binormal con el normal, y la de éste con los otros dos vectores canónicos del triedro), incorporando factores que cuantifican curvatura y torsión.

le), ontológica (*res rata*) y existencial (*res existens*) del ente finito (inteligibilidad – esencialidad – existencia fáctica). Las dos últimas, líneas del <esse simpliciter> de esencia y el <esse in actu>, congruas a la dos directrices de causalidad, ejemplar – eficiente (el <esse essentiae> como *ratio intentionalis* relativa a Dios ejemplar y el <esse in actu> como esqueje conectivo a Dios eficiente).

El desarrollo intencional del ente transporta al plano esencial – existencial que demarcan las axiales causales (bien entendida la existencia como intención adscrita al plano esencial – inteligible: la intencionalidad del ser de existencia resta una *ratio intelligibilitatis existentiae*), por contraste a la dimensión puramente lógica, no causal, noticia de la adecuación del entendimiento al ente real. Tal como las magnitudes cinemáticas o dinámicas más relevantes (velocidad y aceleración lineales instantáneas, *momentum* y fuerza) se inscriben en el plano osculador, fijado por los vectores unitarios tangencial y normal del triedro trirectangular característico de cada punto de la trayectoria (las angulares –momento cinético, velocidad o aceleración angulares- siguen la directriz del versor binormal), discurriendo, entonces, el movimiento en ese plano (la torsión del triedro intrínseco es sólo un parámetro rectificante), la consistencia extrapsíquica del ente finito queda comprometida en el plano intencional, determinado por las axiales causales esencial – ejemplar (ontológica) y existencial – efectiva, que dan medida del estatismo estructural y el dinamismo físico de aquél. Si la meridiana rectificante que fija el versor binormal para el movimiento confinado en el plano osculador es una directiva de modificación de orientación de dicha tectriz, la línea nominal – lógica es sólo un eje de acomodación del intelecto a las variables intencionales que perfilan la realidad de la entidad finita (ese eje sólo informa de la factura intramental de lo ente en calidad de *cogitatum*). Esto es, así como la evolución cinemática de la partícula transcurre en el plano osculador, la conformación real ('real' en el sentido débil que instruye el término <intención> como algo no sobrepuesto a <ratio> en su connotación lógica, y que en Duns Escoto tendrá el valor más firme de realidad *secundum quid* concedido a la formalidad) del ente signado por la finitud cristaliza en el plano definido por las modalidades de <esse> que integran la 'base canónica' del espacio intencional, sin mutación estructural sobre el eje causal efectivo.

En el orden enriquecido, la terna de coordenadas lógica, ontológica y existencial puede juzgarse intrínseca al ente creado en cuanto reveladora de su primordial condición lógica, de su íntima constitución esencial y de su ineluctable realidad física, es decir, de su intrínseca inteligibilidad, de su segmentación intencional y de su subsistencia actual, si bien la tríada no le

es ‘intrínseca’ por pertenecerle ‘en propiedad’, pues el ser de esencia, tanto como el de existencia, son intenciones recibidas que anuncian un doble haz de creaturalidad (la *ratio creaturalitatis* se despliega bidimensionada como una razón de resolubilidad intencional, es decir, se dedobra según las dos líneas de causalidad o ratificación intencional), y el <esse intelligibile> arrostra una exacción psíquica que sublima el <ob-yacere>. También el cambio de *momentum* (solidario a todo movimiento, salvo al rectilíneo uniforme) es siempre inducido <ab extrinseco>, reclama una acción externa (<omne movens ab alio movetur>)⁸².

INFINITUD Y SER NECESARIO. REVERSO DEL PLEXUM INTENCIONAL

El plan ontológico desarrollado para la criatura será sabotado, en su objetivo último, por una onto – teología que concilia la doble condición de <esse solum> (infinitud) y <necessitas essendi>⁸³.

El Ser Subsistente es, nos dice el archidiácono de Tournai⁸⁴:

- *Esse purum (naturam continet puram esse)*, impropia o ‘menos digna’ la denominación <ens> -*dignius sit dicere de Deo quod sit ipsum esse quam ens aut essentia*-. El ser puro que es medida de todo otro ser -*nihil aliud existens quam esse est mensura cuiuslibet esse*).
- *In quo <esse> et <id quod est>* (o bien, <quod est aliquid>), las fracciones intencionales de la entidad creada, no difieren como tales, sino sólo como razones que evidencian la simplicidad del mismo ser subsistente.

⁸² De hecho, la variación instantánea, modular o direccional, de cantidad de movimiento cuantifica la fuerza exterior responsable de la aceleración experimentada por el móvil, en mecánica newtoniana, deduciéndose de esa expresión formal de fuerza los principios fundamentales de la Dinámica, que para Newton gozaban de estatus axiomático.

⁸³ *Si quidem intelligantur res et natura, ut aliquae intentiones diversae determinantes esse in Deo, ad modum quo intelliguntur in creaturis, dicendum absolute quod Deus non potest dici res aut natura aliqua, sed potius esse solum, quia nulla in eo omnino cadit compositio aut determinatio* –*Summa* 26, 1; 157vG.

⁸⁴ *Ens quod non est nisi esse purum, quia nihil praeter esse, et per hoc in fine simplicitatis (.), in quo esse et id quod est, sive quod est aliquid, sive aliquitas eius differunt sola ratione (.); [quod] naturam continet puram esse ..., propter quod etiam non proprie dicitur ens, sed esse (.) et nihil aliud existens quam esse, est mensura cuiuslibet esse* –*Quod*. 11, 11; 465v – 466r.

En cuanto que <Ipsum esse> (exclusión de toda diferencia entre <esse simpliciter> y <esse aliquid> o <esse hoc aliquid>: *essentia qua Deus est et esse eius simpliciter non possunt in ipso differre, sicut differunt essentia et esse essentiae creaturae ... neque aliquid esse et esse hoc vel hoc aliquid in supposito possunt differre in Deo secundum intentionem*), el aspecto destacado del ser divino es la infinitud. La identificación de la esencia divina (o del ser de esencia) y el <esse existentiae> (la divinidad no es sino <esse hoc aliquid in actuali existentia>) conjura todo índice de potencia, descolgando a Dios del panorama ontológico restringido y resaltando la necesidad intrínseca de ese ser como superación de su condición de <esse hoc aliquid in potentia ad existentiam> (*neque esse simpliciter et esse in actu possunt differre in ipso secundum intentionem entis secundum essentiam et non entis in actu, quia in Deo omnino nulla est potentia ad non esse, sed est purum Necessesse – esse in actu*)⁸⁵.

La concepción de la divinidad como <Ipsum esse> incide en su simplicidad ontológica, dictamina ausencia de estructura intencional en la línea esencial; lo infinito no podría ser intencionalmente complejo (ser *simpliciter* o *essentiae*, esencia y <esse hoc aliquid> son indiscernibles bajo el signo de la infinitud intensiva). La comprensión de Dios como <Necessesse – esse> franquea la división de líneas intencionales, fusionándolas (*esse in actu est de essentia Dei*). Aun cuando la noción de <Ipsum esse> refuerce la posición ontológica neta de Dios como ser infinito (<ut cognito infinito pelago esse>) y en la idea de <Necessesse – esse> no se malverse la dimensión óptica estricta de instancia cuyo ser es nuda existencia aquiditativa (<Necessesse esse> *non habet quidditatem*)⁸⁶, ambas fórmulas están coaligadas. De la identidad esencia – ser de existencia resolutive del <Necessesse – esse> se accede a la identidad <esse> - determinación, patrimonial del ser infinito, y es precisamente el apotegma aviceniano el que conjuga los aspectos existencial (*necessitas essendi*) y ontológico (*ipseitas essendi*) al presentar a la divinidad como <esse purum ... sine intentione ei addita vel possibili addi>⁸⁷, puro ser no susceptible (<susceptibilidad> filtra potencia a ser) de determinación alguna (sin <locus>, por ejemplo, pues cómo habría de tener-

⁸⁵ *Summa* 26, 1; 157vF.

⁸⁶ Adhesión a la solución avicénica (*Necessesse esse non habet quidditatem*): *In Deo autem esse nullam potest omnino recipere determinationem, quia ipse non est nisi esse purum, incommunicabile, quo etiam existit in actu, sine omni alia intentione ei addita vel possibili addi* – *Summa* 26, 2; 158vN.

⁸⁷ Lo que en Escoto es <formalitas addita> con la diferencia real menor (*distinctio formalis ex natura rei*) aparejada, para Enrique parece ser <intentio addita> con la

lo el piélago infinito de ser *-infinitum pelagus divini esse-*; sin *<aliquid esse suum determinans>*, actualísimo).

<Quod est necesse esse> es la solución ontológica de la entidad que se sustrae a toda positiva determinación, que no es *<hoc quidditas aliqua>* en el sentido de que se diese en ella composición⁸⁸. El *<vacuum quidditativum>* es la nota conectora de *necessitas* y *puritas essendi*, en esa idea se funden necesidad e infinitud de ser. El *<esse simpliciter>* divino es incólume, absuelto de determinaciones concretantes, subsiste como *esse purus* sin cuota *<quod> essendi* intencionalmente diversa (*esse aliquid*) del mismo *<esse simpliciter>* que lo constituya en *<quidditas contracta>*. No devengando una intención *<quod est>* especificante o singularmente distinta del *<quo est>*, no es tampoco receptivo de un ser de existencia que cotize intencionalmente, sino que se despliega como *esse purus*, no como *esse quidditativum*. No hay, por consiguiente, en lo que respecta a Dios, transición intencional de *<esse simpliciter>* (*essentiae*) a *<esse existentiae>*. En tanto que ser puro es sólo acto de ser (*esse Dei abesse eius essentiae omnino non potest. Nunc autem nihil ens potest non esse nisi per hoc quod esse suae actualis existentiae potest abesse suae essentiae. Non autem potest hoc contingere in Deo*)⁸⁹. Como *<ipsum esse>* no es, en disonancia con el *<habens esse>*, receptor de lo que le hace ente.

La infinitud (*puritas essendi*) excluye la diferencia intencional en la línea de la esencia (entre ésta y ser de esencia, exento el *<esse>* de determinaciones coercitivas *-Deus est cuius essentia est suum esse simpliciter sine restrictione-*). La necesidad (*necessitas essendi*) conculca la efracción intencional de esencia y ser de existencia (*Deus est cuius essentia est existentia*), o entre un hipotético producto ontológico acabado (*esse hoc aliquid*) y el *<esse in actu>* del que es acceptor en el orden creatural. Finitud e infinitud son, entonces, modalidades ontológicas: la primera funda la doble línea de estructuración intencional del ente, la segunda se sustrae a ella. La línea de

consiguiente *<differentia intentionalis>*. La *<haecceitas>* es *modus (vel quale) intrinsecus* para la *quidditas*, no *<quid additum>*, formalidad ni intención metafísica.

⁸⁸ *Et ideo dicit Avicenna, 4 Metaphysicae, quod Necesse – esse non potest esse eiusmodi ut sit in eo compositio, ita ut sit hoc quidditas aliqua quae sit necesse – esse, et illi sit intentio aliqua, praeter certitudinem qua est necessitas essendi. Sed necesse esse non habet quidditatem, nisi quod est necesse esse, et haec est entitas. Et hoc ideo quia eius entitas nullam determinationem recipit, absolutam dico et positivam, sed solum negativam et comparativam* –*Summa* 26, 2; 157v – 158r.

⁸⁹ *Summa* 30, 2; 179rDE

la <aseitas in essendo> es la de la insolubilidad intencional, la de la <abaleitas in essendo> es, en contraste, la de la complejidad intencional⁹⁰.

Por otra parte, que Dios exista necesariamente (apriorización de la existencia divina) no debe confundirse –vía demostrativa- con el hecho necesario de la existencia divina en tanto existan las criaturas como efectos contingentes de su acción eficiente (aposterioridad de la existencia necesaria por argumentación <propter quid>)⁹¹. La inevitabilidad en el ser (*inevitabilis in esse*) es una implícita declaración de la noción de ser subsistente que corona la prueba desarrollada por Enrique (*eiusdem tamen rationibus, si quis inspicat, convincitur Deum habere esse necessarium; quia si Deus posset esse suum amittere, ipsum esse suum aliquid esse aliud re vel intentione a sua natura et essentia*). Si las pruebas escotistas, ajustadas a las divisiones del orden esencial (eminencia y dependencia, en sus subdivisiones correspondientes –finalidad/eficiencia), apelan a la posibilidad, en un momento intermedio <a priori> subsiguiente a las premisas relativas al ser contingente, reformuladas en términos <de possibile> (plano quiditativo), que encauce a la posibilidad lógico - metafísica del <esse a se>, necesario en razón de su misma aseitas, para el gandavense, la propia noción de ser subsistente en que desemboca el argumento expuesto pule la tara de complejidad intencional. En el ser subsistente no cabe la distinción intencional: <esse essentiae> y <essentia> se identifican, tanto como <essentia> y <esse in actu>, y puesto

⁹⁰ Destaca Caffarena, en la obra que ha servido de base a la especulación aquí desarrollada (p. 163) cuatro aspectos en relación a la fórmula <Ipsum esse subsistens>: 1) En ella se encuentran encapsuladas la necesidad y la infinitud divinas, en oposición a la doble composición intencional (líneas del ser *simpliciter* y de existencia) característica del ente participado –Dios es, podría decirse, <cuius essentia est existentia; cuius essentia est esse sine restrictione> (el primer miembro del díptico deroga la composición en el orden existencial, aboliendo la distinción intencional entre esencia y existencia; el segundo miembro revoca la discordancia intencional de esencia y ser *simpliciter vel essentiae*, y la determinación limitativa del <esse simpliciter>). 2) En las expresiones empleadas habitualmente por el gandavense predomina un sentido u otro (*necessitas / infinitas essendi*), con distinción más o menos nítida, según los contextos, pero, en todo caso, con una *obvia persuasión de la equivalencia real, del lícito paso* de un valor a otro. 3) Ese paso se efectúa en el sentido Necesario – Infinito por el argumento aviceniano <Necesse esse non habet quidditatem>, y en el sentido Infinito – Necesario por el argumento agustiniano que constituye para el Doctor Solemne la suma demostración del ser de Dios (*De moribus Ecclesiae Cath.* II, 1, 1. ML. 32, 1345 –Enrique se hace eco de él en *Summa* 21, 4; 128rX-). 4) No es viable asignar verdadera primacía a ninguno de los dos valores, de suerte que si hubiésemos de elucidar una <essentia metaphysica Dei> conforme a la mente de Enrique, envolvería a ambos.

⁹¹ (.) *aliud est probare quod necessarium est ponere Deum esse, et probare quod Deus habet esse necessarium, quod est impossibile ad non esse- Summa* 30, 178vC.

que la posibilidad de no ser es afín a la fraccionalidad intencional en un ente (un ente puede no ser en tanto su esencia y su <esse in actu> sean resolubles como intenciones dispares), Dios es inmune a la posibilidad de no ser (*esse Dei non est aliquid supra suam essentiam, neque esse illud quod sumitur ab ente simpliciter quo dicitur Deus esse aliquid per suam essentiam, neque quod sumitur ab ente in actu; quae duo esse, licet aliqua intentione differunt in creaturis... in Deo tamen penitus nec re nec intentione differunt*)⁹². La <actualitas essendi> (*quod est Necesse esse*)⁹³ abjura de la heterogeneidad intencional que marca el destino ontológico de la creación.

Si, en un juego lógico cruzado, se asumiese <intención> como razón de <in – tendere>, la intencionalidad en el original sentido de <ratio uniendi vel attingentiae> que le concede la gnoseología medieval (el acto intelectual –Escoto- o el objeto inteligible –Aquino- es intencional, en tanto que relativo –extremo <a quo> o fundamento de relación atingencial- a la res aprehendida), se diría que en la metafísica enriqueana hay una diferencia genética entre el <esse creaturae> y el <esse divinum>: el primero es intencional, el segundo no, y esa intencionalidad recoge un estigma de abaliedad en los órdenes de la causalidad ejemplar (en el que el <esse ab alio> despunta como <esse essentiae vel simpliciter>) y eficiente (axial causal en la que el <esse ab alio> o <esse creaturae> se postula como <esse existentiae vel existere simpliciter>). En el dominio creatural, la esencia es intencional, tendente a la composición con un principio distinto. El <esse essentiae> es intención de corte diverso al <esse existentiae>. El ser de esencia es una *intentio o principium <quo> essendi* que ratifica la res en la línea de la causalidad ejemplar. El ser de existencia es *principium <quo> o intentio essendi* que expatría la <res rata> (<res> ya ratificada quiditativamente, con auténtico estatus esencial, no puramente nominal, por causalidad ejemplar) del estricto dominio ontológico, y, por ende, es una intención en la línea de la causalidad eficiente (*intentio adveniens efficiens*).

Lo intencional es el <esse>, el estatuto metafísico de <intención> lo dispensa él, y sólo aquello que lo contenga (*esse aliquid, esse hoc aliquid*) luce rango de intención. Las dos vertientes de la intencionalidad (estructural - esencial y efectiva - física), correlativas a las variantes de causalidad extrínseca (ejemplar / eficiente), son la estela de las dos modalidades de <esse> (*essentiae / existentiae*), en tanto la esencia singular y el subsistente actual, réditos postremos, integran las dos variedades ópticas. La ratificación on-

⁹² *Summa* 30, 2; 179rDE

⁹³ *Quod*. 11, 3: 445vZ.

tológica de la <res ut nomen>, su constitución intencional en esencia, se debe al <esse essentiae> que inaugura la línea intencional de la causalidad ejemplar. Esa intrínseca intencionalidad del <esse> en el régimen creatural es, entonces, diferencia capital respecto al <esse purus subsistens>, al ser que subsiste en su pureza, exonerado de toda determinación, de la misma manera que el ser creado y el divino se distinguen primordialmente como <esse> en el orden aquiniano por la genética composibilidad del primero y la repugnancia *simpliciter* a la composición del segundo, no por el hecho de que el ser creado sólo se halle realmente en composición con un principio potencial que actualiza en calidad de *actus essendi*.

La <ratio ratificans> en que consiste el <esse essentiae> sugiere un *medium uniendi* o razón vinculante con la causa ejemplar (la intencionalidad del ser de esencia, como la del acto inteligente, podría entenderse como <tendere in causam exemplarem>), según el cual la esencia se prodiga como semejanza participada del ejemplar - arquetipo en la mente divina (el carácter de <similitudo obiecti> que aqueja al acto de intelección es intrapolable a la esencia respecto del prototipo divino). El <esse existentiae>, por su parte, es estatutariamente intencional como nexo actual con la causa eficiente –*tendere in Deum ut efficientem causam*–, en tanto que donación de ésta, a cuya voluntad queda sometida la *res existens*, el <esse hoc aliquid in actu>. Si algo define genuinamente al <esse> creatural en la especulación enriquiiana, sin distinción *a priori* entre ser de esencia y de existencia, es su rol intencional como <ratio uniendi> a la causa ejemplar – eficiente en cuanto que <esse ab alio>, en contraste con el <esse purus>, que no ostenta, por <esse a se>, estatuto metafísico de intención.

En el artículo 32 de la Summa (q. 4), el teólogo flamenco despeja el interrogante <Utrum Deo attributa significant de ipso aliquid positive an negative>, acometiéndolo sobre una sínfisis de momentos significativos del nombre que recuerda a la dicotomía matricial de la lingüística estructuralista en su reconducción de la dualidad <sinn – bedeutung>, y aun subrepticamente al triángulo semiótico (*ding – begriff – symbol*) de Pierce: *res significata* –realidad significada- y razón de significación o imposición nominal –*ratio/modus significandi* o *ratio impositionis nominis*. Del lado de lo real significado, cualquier nombre impuesto a Dios no designa ningún *absolutum* positivo, una realidad predicamental por semejanza (*communiter et translative - propter similitudinis proportionem*) o por propiedad (*per substantiam et rei – ratio perfectionis eius propria*) que pudiera hallarse en la divinidad haciéndola comprensible <distincte et in particulari> (repárese en la vocación cartesiana de la fórmula) al entendimiento creatural. Los nombres imputados a Dios sólo tienen vigor apofático –*ad negandum ali-*

quid ab eo- (atributos creaturales nominalmente transferidos a Dios que no pueden convenirle en forma alguna y que no se aplican para poner algo en Él –*non ad ponendum aliquid in ipso-*, sino para apartarlo –*ad removendum ad ipso-*. He aquí la <*via remotionis sive ablatione*>, una vía expoliativa en apariencia que enlaza secundariamente, sin embargo, con la <*via eminentiae*>, la teología superlativa del <*issimum*> –*omnia quae nobilitatis sunt simpliciter-*: Dios es, en nomenclatura pseudodionisiana, el <*supersubstantiale occultum*>⁹⁴) o relacional –*ad indicandum aliquem respectum in eo-* (por cuanto asocian el ser divino a alguna relación positiva, sea a lo real creado tal como existe fuera de Dios –*in respectu ad rem creatam ut extra Deum existentem-*, sea al entendimiento, en tanto éste concibe a Dios bajo un espectro de razones –*in respectu ad intellectum, ut esse Dei sub alia et alia ratione concipientem-*).

La infinitud, para el caso, es negación (*secundum rationem et impositionem nominis negationem importet*), si bien como <*negatio negationis*>, negación de algo negativo en sí mismo, la limitación o la privación, la infinitud *simpliciter* tendrá connotación subsidiaria positiva (*infinitum secundum istum modum vere positivum alicuius in re*)⁹⁵. La diferenciación interna al valor <*res significata*> entre <*res quam significata per nomen distincte et in particulari intelligimus*> (lo significado por el nombre que se entiende de forma concreta y distinta) y <*res quae significari per nomen distincte et in particulari intendimus*> (aquello que se tiene intención de significar con el nombre) permitirá al *Doctor Solemnis*, no obstante la amonestación de toda significación positiva y absoluta enquistada en el nombre, defender la positividad de su intención significante: la imposición de nombres a la divinidad con la intención de señalar algo positivo – absoluto en ella, indiscernible, eso sí, *re et intentione*, de la misma esencia divina. Algo no perceptible <*distincte et in particulari*> sino <*valde et in generali et incomplete*>, algo subliminal, que se insinúa confusamente bajo la densidad significativa negativa del nombre. Desde el otro punto de la diástasis, el <*modus significandi*> sumerge a la razón creada en la teología del <*hyper-*> (*modo eminentiori* de la pluralidad atributiva sublimada *secundum rationem*, sin diversidad real o según intención de significación).

La cuestión 9 del artículo 73 (*Utrum possit esse aliquod nomen proprium Deo quo significari aut nominari posset?*) complementa a la anterior.

⁹⁴ La provisoria <*via causalitatis*> cedería a la <*via remotionis*>, ésta, a su vez, a la <*via supereminentiae*>, y así, <*omnia auferimus*> siguiendo la jerarquía ontológica (motivo explícito en *De mystica theologia* (c. 2, ed. Chevalier, nota 17, p. 99)

⁹⁵ *Summa*, 44, 2; II, 14vR.

La connotación positiva del <*infinitum simpliciter*>, no juzgado <*sub modo privationis*> sino como prevención de lo que desborda al intelecto creatural (<*per quam intendimus insinuare nobis incomprehensibilem positionem*>) contrasta con la que podría denominarse <infinitud finitizada> o relativa, <*infinitum secundum quid*>, la de la forma subsistente en el vórtice aquiniano, ilimitada en tanto que anhilética o no contraída por materia alguna, pero cuyo ser se ciñe a una determinada naturaleza (*forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum suum esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter*)⁹⁶.

La esencia creada no es por sí misma actual, sino sólo por la acción eficiente divina. Dios es el ser por esencia (no puede, entonces, tener el ser por otro), puro existir autosuficiente o <*existens per se*>, aun cuando en él puedan distinguirse nominalmente (*secundum rationem nostram intelligendi*) un concreto receptivo de dos abstractas denominaciones, una nominal y otra verbal. Tal diferenciación se impone, en el horizonte creatural, como una distinción de intenciones, *ante considerationem intellectus*, mientras que, en el caso divino, no es más que una mera operación de la razón: la realidad divina es absolutamente simple, no requiere estructuración intencional como ‘existible’ o ‘posible existente’ (esa fragmentaria visual sigue la línea de la causalidad ejemplar que fluye hacia la existencia, remitiendo a él mismo). Dios no es ‘existible’ sino por ser ‘existente’, como afirma Caffarena (su sola posibilidad de ser, por la esencial *aseitas in essendo*, es su misma actualidad)⁹⁷. Antes es en Dios el <*esse*>, que encripta todo otro acto, que la esencia, que expresa hábito de ser o entidad (según la esencia puede reconocerse a Dios la entidad - *intelligitur enim ens tanquam habens essentiam et*

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 7, a. 2.

⁹⁷ Encontramos ya en Duns Escoto la división del <ser – posible> (posible metafísico) en: <*esse possibile ab alio*> y <*esse possibile a se*>. La aseidad de la posibilidad real metafísica de ser implica existencia o actualidad necesaria, por la no reflexividad o circularidad del orden esencial, en sus divisiones dependencial y eminential (*nihil est causa sui*). De hecho, el tríptico escotista de vías teológicas trifásicas (el cuadro de pruebas demostrativas de la existencia divina se atiene a las divisiones del orden esencial: subórdenes de dependencia – causalidad, en las variantes eficiencia y finalidad, y de eminencia) se organiza en torno a un momento intermedio <*a priori*> de transición al plano quiditativo, al horizonte de la pura posibilidad de ser, reformulando en términos <*de possibile*> las proposiciones referidas a la actualidad de los entes contingentes, cuya noticia es una verdad evidente, en contraste con el carácter de la proposición que afirma la existencia divina.

esse ipso informatum-, pero en tanto el hábito encierra en su forma nominal algo de ‘no actual’, no podrá predicarse de Dios sino en modo derivado)⁹⁸.

En la secuencia ternaria de atributos consecuente al *bonum*, el tríptico <*perfectum – totum – infinitum*>, perfección dicta compleción, exclusión de defecto o repulsión a la adición externa (*ratio perfecti est quod in se non sit diminutum in aliquo, et ideo nec natum additionem alicuius extra se in quantum huiusmodi*)⁹⁹. La infinitud alumbrada, además, la divergencia de la serie de perfecciones *in divinis*, esto es, la imposibilidad de llevar a fin la cadencia¹⁰⁰. La infinitud –*modo positive* o <*secundum modum vere positivum alicuius in re*>-, la infinitud <*cuius quantitatem accipientibus, nihil est accipere extra*>, aséptica de potencia y limitación (*absque omni ratione determinabilis contractionis et limitationis*), contrapuesta a la infinitud aristotélica, *sub modo privationis*, <*cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid accipere extra*> (la ‘infinitud finitizada’, gestación ideal del entendimiento en su fractura con la razón, que Hegel censura, frente a la condición de exuberancia perfecta que impone la infinitud divina¹⁰¹). La <*totalitas*> designa la omniabarcante simplicidad absoluta¹⁰², una <*contentiva intra se*> que trasciende el aparato de atributos creados.

⁹⁸ *Summa* 22, 3; 132rD.

⁹⁹ *Summa* 42, 1; II, 3vB.

¹⁰⁰ (.) *ut sicut perfectio in ipso est conditio quae sequitur eius actualitatem absque omni potentiae admixtione, quae quidem perfectio consistit in finis consummatione, perfectum enim (.) non est nisi illud quod habet complementum. Et sicut totalitas in ipso est conditio quae eius perfectionem continet quae quidem totalitas consistit in universi esse comprehensione; totum enim est cuius nihil est extra omnino... sic infinitas est conditio quae immediate sequitur in ipso eius totalitatem et simul perfectionem, quae quidem consistit in numquam deveniendo per discursum aliquem ad terminum complementi eius et perfectionum quas continet in se actu simul* –*Summa* 44, 1; II, 12vF.

Ex quo etiam patet quod infinitas perfectionis eius, quantum ad seipsam consistit in simul accepto; quantum autem ad intellectum creatum, in semper aliud et aliud, secundum rationem intelligendi, accipiendo –*Ibid.*, 12vH.

¹⁰¹ *Est ergo Deus ponendo infinitus infinitate quae est nata convenire formae simplici liberae ... Talis enim est ratione perfectionis exuberantis in suo esse, quod est maxime formale et absolutum in nullo receptum, sed secundum se et primo subsistens* –*Summa* 44, 1; II, 12rC.

¹⁰² *In hoc consistit totalitas quod universaliter omnium est contentiva intra se, sive sint in creaturis sive non sint in creaturis ad talia attributa quae forte sunt tantae excellentiae et dignitatis, quod nihil habent sibi correspondens in creaturis* –*Summa* 43, 4; II, 10vX.

<Ipsum esse> es el primer concepto bajo el que se significa a Dios¹⁰³. Siguen a éste tres nociones privilegiadas, que no refieren propiamente atributos (*attributa proprie dici non possunt*); tres <rationes primae conceptae in Deo> fundantes de cualesquiera otras¹⁰⁴:

- *Essentia*, que consigna al <esse> bajo nominación de hábito, no de acto (una significación menos digna que la de <purus actus>, como ya se apuntó).
- *Vivere*, una mayor determinación del <esse>.
- *Vita* [así como la <essentia> notifica al <esse> como hábito –*habitus essendi*- (hábito entitativo), no como acto, <vita> expresaría el <habitus vivendi>, el <vivere> como hábito en vez de acto]¹⁰⁵.

En tanto que acto perfecto (*propter quod esse est actus divinus perfectissimus*), el <esse> <contingens in se omnes alios, ut intelligere et vere>¹⁰⁶. Inteligir o querer son, entonces, actos *primo-essentiales* subsumidos en el acto puro de ser. La infinitud es soberana. En ella, o en el <esse purissimo> que la designa como acto primero y simple, radican cuantos actos esenciales convienen a Dios: Dios es <infinitum pelagus omnium eorum quae Deo conveniunt>¹⁰⁷.

El <esse purum subsistens> se nos presenta por contraposición al <esse ab alio>, o en sinonimia práctica con el ser <non ab alio>. Tomado el <esse> como ser de existencia, no cabrá asentir en la criatura que la esencia

¹⁰³ La fórmula tendría como referente la tautología del *Éxodo*: <Ego sum qui sum>, *inspiración última de la especulación enriqueana y sublima veritas para Tomás de Aquino*, apunta Caffarena.

¹⁰⁴ *Summa* 32, 1 ad 3; 189rF / 33, 1 ad 2; 204vN / 36, 2 ad 3; 233vF.

¹⁰⁵ La <ratio primi conceptus in Deo> debe ser la <ratio actus perfecti> -in eo quod est simpliciter primum omnium, debet ratio perfecti actus esse prima ratio conceptus in eo- (*non potentiae vel habitus, quoniam actus simpliciter praecedat habitum et potentiam*), y si en algo la potencia o el hábito precede al acto será reductible <ad aliquid prius quod est in actu>. Así, en Dios, <prima conceptio est esse, et quod non dicitur essentia nisi ab esse, et non e converso. Prior enim secundum rationem intelligendi debet intelligi in ipso ratio esse quam essentiae. Non enim est in ipso esse tanquam actus essentiae alicuius habitae in ipso; sed ipse est purum esse, et eo quod est esse dicitur essentia> –*Summa* 36, 2; 233vF.

¹⁰⁶ *Summa* 32, 1; 233r.

¹⁰⁷ *Esse enim contrarium non habet nisi non esse. Esse ergo id quod dicit, ut actum dicit simplicissimum et primum in Deo, in quo radicantur omnes alii actus divini primo essentiales, ut scire et intelligere* (.). *Et ideo congruissimus ordo est volentibus considerare divina, ab esse Dei purissimo, quod est primus conceptus in eo, inchoatur* –*Summa* 21, 4; 128rX.

sea *suum esse*¹⁰⁸, sólo en Dios es verdadera la aseveración¹⁰⁹. En la criatura, complejo intencional de <esse> y esencia, <producitur esse ab essentia> (se dice, para ella, el <esse secundum essentiam>). En Dios, en cambio, <non dicitur essentia nisi ab esse> [<prima conceptio in Deo est esse>], la razón de acto perfecto, acto de ser subsistente, con lo que <ab esse dicatur proprissime essentia>, no al contrario, como sucede con la criatura: *essentia Dei est suum esse* (entendido como existencia o *esse existentiae*), la esencia divina es su mismo existir].

CONCLUSIÓN

Los principios metafísicos integrales del ente proporcionan correlativas notas inteligibles que articulan la *notitia <entis>*: <quod est> y <quo est>, en su distinción real o intencional en la unidad del ente creado, son las piezas maestras vertebrales que suministran los noemas¹¹⁰ para la comprensión del concreto existente (se concibe <qué es> tal o cual ente como existente; la <ratio intellectiva> correspondiente al <quod est> como ingrediente metafísico objetivo del singular actual informa acerca de <qué es> dicho *concretum*, en tanto la *ratio* cogitativa relativa al <quo est> sería

¹⁰⁸ *Non potest concedi quod essentia creaturae est suum esse (.). In solo autem Deo verum est, quod de tali esse (existentia) loquendo, ipse est suum esse; et in hoc excedit simplicitatem omnis creaturae –Quod. 1, 9; 7vZ.*

¹⁰⁹ *(.) ut dignius sit dicere de Deo quod sit ipsum esse quam quod sit ens aut essentia quaedam; ut sicut in creaturis, quia non sunt purus actus (.) secundum rationem nostram intelligendi sic se habent essentia et esse essentiae, quod in eis producitur esse ab essentia, ut dicantur esse secundum essentiam quia sunt essentiae et naturae quaedam, sic in Deo quia est actus purus, secundum rationem nostram intelligendi se habent essentia et esse simpliciter, quod ab esse dicatur proprissime essentia, non autem e converso dicatur esse quia est essentia. Unde proprietas talis esse soli Deo convenit –Summa 21, 4; 128rX.*

¹¹⁰ *Corresponding to all points to the manifold data of the real (reelle) noetic content, there is a variety of data displayable in really pure (wirklicher reiner) intuition, and in a correlative 'noematic content,' or briefly 'noema' — terms which we shall henceforth be continually using [todo acto intencional tendrá un 'l – pole' (nóesis) y un 'object – pole' (noema). El <sinn> o sentido (meaning) del acto noético sería el 'full noema'. El <sinn> pertenece al noema, pero el 'full noema' es el objeto del acto en cuanto significado en el acto, el objeto percibido / juzgado en cuanto o tal como es (as) percibido / juzgado] –HUSSERL, E., *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, vol. I, trans. W. R. Boyce Gibson, Collier Books, Nueva York 1962, p. 238.*

indicativa de su ser efectivo o actual –si el mismo ser de existencia ha de ser intención diversa de la esencia, deberá tributar una nota inteligible propia, la idea de la existencia del ente cuya quiddidad remarca el <quod est>-). La insolubilidad metafísica (sea intencional o real *secundum quid*) de Dios, por rigurosa identidad de <quod est> y <quo est>, su absoluta simplicidad, rinde para él una única *ratio intellectiva*, un concepto no desglosable en gnoseologemas isomórficos (homomorfismo *ordo essendi – ordo cognoscendi*) a metafisemas <quod est> y <quo est> de funcionalidad objetiva: la noticia sobre *qué* sea Dios (*quod est*) es la misma certeza de su <esse in actu> o existencia (*existentia Dei est de conceptu essentiae*). La identidad metafísica <quod est> = <quo est>, trocada en sofisma <Deus est ipsum esse subsistens> (ausencia de composición real esencia - ser *in divinis*, o de heterogeneidad intencional en el ideario enriqueiano) que destierra a Dios de la esfera intencional creatural, implica fusión de noticias segmentarias <quod> y <quo>. Pensar *qué* sea Dios (*quod est*) equivale a pensar que Dios es o existe (*quo est*), pensar en su existencia como algo que le compete esencialmente, de manera que esencia y existencia obstan una brecha o *hiatum* intencional.

Desde la óptica kantiana, la proposición <Dios existe>, por interposición de <quod est> y <quo est> *in divinis*, o por la implícita inclusión del predicado en la noción del sujeto (la existencia divina es *de conceptu Dei*), no es catalogable como un juicio extensivo, y pues que la ciencia progresa sobre juicios sintéticos <a priori>, siendo aquélla la invitación radical de la teología, su carácter no ampliativo mina el estatus de ciencia de ésta. <Ens necessarium existit> es proposición analítico – hipotética, sólo categóricamente concluyente si se asume, cuando menos, la posibilidad real de su sujeto, no la simple posibilidad lógica, que sólo engasta un concepto vacuo y un predicado, la existencia, tan endeble como el propio sujeto que lo sostiene¹¹¹. De la esencia pensada sólo es lícito transitar a la existencia pensada (la concordancia de caracteres se acentúa, en el caso divino, por la conjeturada identidad de los términos), y así, la tentativa de salto a la predicación real con el <(id quo) nihil maius cogitari potest> del argumento anselmiano queda frustrada, como Aquino anticipara en su crítica, encallando viciosamente en una existencia <cogitata>. La función de cópula del <esse> en la sentencia <Deus est> anula su rol de predicado real. Esta idea, acodada sobre una

¹¹¹ Cfr. KANT, E., *Der einzig mögliche Beweisgrund 24 einer Demonstration des Daseins Gottes* 1, 1, 3 y *KrV B* (2 Aufl., 1787), 620 – 630.

angulosa teoría acerca de la inteligibilidad de la posición existencial, hace zozobrar, no obstante, el razonamiento presentado, atentando seriamente contra la inclusión de la *<necessitas existendi>* en *<das allrealste Wesen>*. De nuevo incurrimos en bucle: el ser realísimo sólo pensado entraña únicamente existencia concebida y la imposición predicativa del *<esse>* nada agrega a la posibilidad del sujeto vertida en su mismo concepto. La furtiva transición del orden lógico al ontológico.

Sea como fuere, si la *cognitio Deum* es noticia intuitiva, entonces, la intuición de la divinidad puede plantearse en términos de ‘visión’: la noticia perfecta del *<quod est>* divino sería la visión de Dios, la percepción inmediata de la deidad *in praesentia*. La diferencia entre los atributos divinos es irreal, surge *de la comparación al entendimiento creado*, que naufraga ante el *<totus pelagus divinae perfectionis>*: incapaz de concebirlo según una única razón, lo hace *<sub diversis rationibus et modis concipiendi>*, en vez de hacerlo *<totaliter unico simplici intuitu>*, como el mismo Dios capta su ser, para el que no vige, en la abolición *ex hypothesi* del intelecto creatural, diversidad de perfecciones o atributos, ni real (*secundum rem*), ni según la intención de significar (*secundum intentionem*), ni conceptual (*secundum rationem*).

El conocimiento abstracto del *<quod est>*, en tanto la abstracción no suponga cognición del objeto como existente, malogra la identidad de la razones inteligibles sufragadas por los elementos objetivos espinales del ente (*<quod est>* / *<quo est>*), transgrediendo la infractura óntico-existencial divina e imponiendo una fórmula demostrativa *<quia>*. Entre los argumentos demostrativos, las pruebas de corte ontológico serían las más arriesgadas e inadecuadas, en tanto su premisa es justamente una *notio quidditatis*, ya como algo ‘separado’ de la verdad del *<quo est>* que se persigue, aun con acoplamiento *<a posteriori>* (la secesión lógica premisa – conclusión insinúa una falsa fisura metafísica entre *<quod est>* y *<quo est>* que vulnera la irresolubilidad formal o intencional del ente cuya existencia pretende probarse), ya como algo que encierra en sí el propio *<quo est>*, tratándose, entonces, de itinerarios *<fidei ad rationem>* que no dejan lugar a la posibilidad de pensar la inexistencia del ser infinito (la conclusión estaría encastrada en la premisa, devaluando el carácter demostrativo del argumento).

El *<esse>* es la savia que circula por el líber de la creación, vitalizando sus haces vasculares. El hilo intencional con el Ejemplar y el Eficiente. De ahí que el ‘*egocidium*’, la aniquilación del *<quod est>* (sea supresión ontológica de la carga de *<hoc aliquid>* contrayente del ser, tamizadas quiddidad

y singularidad; sea, en parámetros psico-antropológicos, desasimiento del *noûs* patético) libere al *<esse>* o *<quo est>* para la perfecta unión mística. La nihilización - *adnihilatio* es sólo egotanasia, desprendimiento de *<quod est>*, subjetividad anulada. Como existencia desnuda o como *<esse>* despojado, el hombre se abismará en Dios, o reanudará, descalzo, sus pasos sobre la tierra a la conquista de una esencia, sin guiones o directrices ontológicas, sin excusas metafísicas, ensimismado, sin Dios. Y el deicidio teñirá de orfandad sus huellas.

Artículo recibido el 1 de junio de 2016 / Aceptado el 16 de diciembre de 2016

¿QUÉ IDEA DE UNIVERSIDAD? REFLEXIONES SOBRE SU IDENTIDAD A PARTIR DEL DESARROLLO HISTÓRICO

WHAT IDEA OF UNIVERSITY? REFLECTIONS ON ITS IDENTITY FROM ITS HISTORICAL DEVELOPMENT

**JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN¹
SALVADOR ANTUÑANO ALEA²**

Resumen: La abundancia de universidades y la diferencia de modelos educativos presentes en ellas lleva a los autores a preguntarse por la identidad y elementos esenciales de la institución universitaria. Se propone que tales elementos constitutivos son la comunidad de profesores y alumnos, la síntesis de saberes, la formación integral, la aportación al bien común y muy señaladamente la primacía de la verdad –buscada, encontrada y comunicada–. Para mostrarlo se hace primero un análisis histórico del desarrollo de la Universidad desde su origen medieval, se reconducen después los diversos tipos de universidades actualmente observables a “tres versiones rivales” –universidad introvertida, universidad extrovertida, universidad dialógica– y finalmente se ve cómo en todos ellos el elemento determinante del carácter universitario es, de alguna forma aunque no en todas con el mismo grado de intensidad, el *amor veritatis*.

Palabras clave: Universidad introvertida, universidad extrovertida, universidad dialógica, origen de la universidad, primacía de la verdad.

¹ Segovia, 15 de diciembre de 1966. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor Titular de Ética en la Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España, j.agejas@ufv.es.

² Ciudad de México, 3 de junio de 1965. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor Titular de Humanidades en la Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España, s.antunano@ufv.es.

Abstract: The abundance of universities and their different educational models lead the authors to search for the Universities identity and essential elements. The elements proposed as constitutive of the University are: the community of professors and students, the synthesis of knowledge, integral formation, the contribution to the common good and, in a very special way, the primacy of Truth—searched, found, communicated. All this is shown firstly by an historical analysis of the development of the University from its medieval origins; then by a recasting of the different kinds of universities into “three rival versions”: the introverted university, the extroverted university, and the dialogical university; and finally, by pointing how in all of them, even if not always found at the same level, the element that determines the character of the University is ultimately the *amor veritatis*.

Key words: Introverted university, extroverted university, dialogical university, origin of the University, primacy of Truth.

Introducción

Toda investigación que quiera acercarse a ver qué es en sí misma la Universidad³, cuál es su identidad y su misión, debería tener en cuenta tanto las imágenes en las que se muestra la universidad hoy, como el proceso histórico que ha traído a la institución universitaria a este punto; y deberá intentar encontrar las claves de comprensión que explican este proceso y esos datos. De otro modo, el discurso sobre la Universidad, por mucha coherencia interna que pueda tener, carecerá de consistencia real y será mucho más una imaginación idealista o un proyecto de ingeniería social que un estudio de la realidad. Por eso nuestra labor empieza por un estado de la cuestión que afronte justamente esos tres puntos: partiremos de la *génesis histórica y de su desarrollo* a lo largo del tiempo para ver qué continúa inalterado, qué se ha ganado y qué se ha perdido en ella; luego intentaremos ver las semejanzas y diferencias de los *diversos tipos de instituciones* que hoy se presentan a sí mismas como universidades y, finalmente, trataremos de probar cómo, en atención a unos criterios adecuados, el desarrollo histórico y la realidad presente muestran que todos esos tipos pueden en un momento determinado reducirse —al estilo del análisis de MacIntyre con la ética⁴— a *tres versiones “rivales”* de universidad.

³ El presente artículo ha sido elaborado por los autores en el marco del proyecto de investigación “Naturaleza, identidad y misión de la Universidad Católica” financiado por el Instituto John Henry Newman de la Universidad Francisco de Vitoria durante los años académicos 2012–2015.

⁴ Cf. ALASDAIR MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame University Press, South Bent, 1991. Versión castellana de Rogelio Rovira, presentación de Alejandro Llano: *Tres versiones rivales de la Ética*. Rialp, Madrid 1992.

1: Del “aprehender los saberes”⁵ al “consumo de educación superior”⁶

Entre la definición de Universidad que dan las *Partidas* del Rey Sabio (un texto compuesto en torno a 1265) y lo que Joanna Williams (en su obra de 2012) constata hoy en muchos centros universitarios hay sin duda una enorme diferencia. Por supuesto, no todo es blanco o negro: ni todas las universidades hoy son “centros expendedores de títulos y –a veces– conocimientos”, ni tampoco en la universidad medieval todo era puro amor al saber... Pero resulta claro que lo que se vivía en las aulas entonces y lo que se puede encontrar hoy en ellas, es en muchas cosas muy distinto –y no sólo por aspectos exteriores y materiales sino en intenciones y comprensión del quehacer mismo de la universidad –aquello a lo que debe dedicarse... Es evidente que hay una relación entre el cambio de la institución universitaria y el de la sociedad –o sociedades– en la que se encuentra. Lo que es menos evidente es que ese cambio en la universidad sea efecto o causa del cambio social: como agente de cultura, la universidad ha impulsado a veces ese cambio, en otras ha asumido rendidamente movimientos externos a ella, y todavía en otras se ha resistido a determinados cambios –y con ello en ocasiones ha generado nuevos cambios–. Al final, lo que encontramos es que hay una extremada variedad de estilos universitarios –por llamarlos de alguna forma–, tantos que a veces resulta difícil designarlos a todos con el mismo nombre...

Pero para llegar a discernirlos, quizás debamos afrontar, al menos a grandes rasgos, el desarrollo histórico de la Universidad. No se trata, evidentemente, de hacer ahora una historia de esta institución, pues ello cae, desde luego, fuera de nuestra capacidad, y también de nuestro propósito. Tampoco queremos una crónica, ni siquiera un resumen de ella, pues no

⁵ *Segunda Partida*, título 31, leyes 1–11: “De los estudios en los que se aprenden los saberes, e de los maestros e de los escolares”. La definición, en concreto en la ley 1: “*Que cosa es estudio, e quantas maneras son del, e por cuyo mandado debe ser fecho*: Estudio es ayuntamiento de maestros e de escolares que es fecho en algun lugar: con voluntad, e entendimiento de aprender los saberes”.

Cf. *Las Siete Partidas del sabio Rey don Alfonso el nono, nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de Su Magestad*. Impreso en Salamanca por Andrea de Portinaris, 1555. Edición del Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1985, tomo I, p. 114.

⁶ JOANNA WILLIAMS, *Consuming Higher Education*. Bloomsbury, London 2012, 3–4. La Doctora Williams mantiene un interesante blog donde suele tratar ideas relacionadas con la educación universitaria:

<http://jowilliams293.blogspot.com.es> (última consulta: 27 de mayo de 2016).

son tanto los datos lo que queremos ver, sino más bien su significado. Por eso, lo que intentaremos es trazar el esquema general de ese desarrollo y señalar en él determinados puntos de inflexión que creemos que afectan a la comprensión que los hombres de esos momentos tuvieron de lo que era y debía ser la Universidad, en función, naturalmente, de la imagen del hombre que poseían.

Como es sabido, el momento preciso en el que nace la Universidad es una cuestión discutida y sobre todo oscura. A finales del siglo XIX, el entonces recientemente unificado Reino de Italia, necesitado de mitos y liturgias que justificaran su instauración, se apresuró a celebrar el octavo centenario de la Universidad de Bolonia, fundada supuestamente en 1088, sobre la base de documentos universitarios de ese año, y en función de eso comenzó a pasar por la universidad más antigua. Pero la propia Alma Mater Bononensis conserva en su archivo dictámenes y cédulas igualmente universitarias de, al menos, dos décadas anteriores a esa fecha –cuyos facsímiles expone con orgullo en las vitrinas de sus salas nobles–. Parece que otros documentos certifican actividad universitaria en Oxford en 1096, lo que implica que esa Universidad inglesa tuvo que ser fundada con anterioridad a esa fecha –sin que pueda determinarse con precisión en qué momento–. Consta igualmente que en Salerno existía una escuela de medicina ya en el siglo IX, pero es discutible que pueda ser considerada universidad pues, aunque sus profesores parecen formar un gremio y ya no hacen lo mismo que en las escuelas monacales, faltan sin embargo rasgos y elementos de lo que propiamente puede llamarse universitario –no sólo la licentia ubique docendi, ni la libertad de estudio y enseñanza que quedarían sancionadas más tarde, sino quizás más básicamente la actitud propia de la integración de saberes–. En cualquier caso, si no son todavía universidad, los médicos de Salerno representan uno de sus más claros antecedentes. Otro antecedente son sin duda, como es sabido, las escuelas monacales, catedralicias y colegiales, en las que se conservan el trivium y el quadrivium y se los aplica al estudio de la teología y, después, del derecho.

Con todo esto parece cierto que, en algún momento entre el siglo IX y mediados del XI, de acuerdo con la estructura gremial de aquel tiempo, surgieron en la Europa cristiana –y no fuera de ella–, corporaciones de maestros, corporaciones de estudiantes y corporaciones conjuntas de maestros y estudiantes que empezaron a desarrollar una actividad de estudio, docencia e investigación que era diferente por muchas razones de lo que se había hecho antes y en otros sitios, aunque, naturalmente, contaba con las aportaciones de toda la tradición cultural previa. Los *términos* medievales para designar las corporaciones o gremios –este gremio de académicos y también

los de artes y oficios como los herreros y plateros— son fraternitas, confraternitas, natio, collegium y universitas. Y en atención a lo que la universitas magistrorum et scholarium⁷ hacía, también se la llamó Schola y Studium, y Studium generale, si lo que allí se enseñaba y aprendía eran diversas ramas del saber⁸. La actividad de esas corporaciones es clara ya en el siglo XII, en el XIII se consolida con una estructura jurídica propia y reconocida por Papas y Reyes, que favorecerán su multiplicación también en el XIV, de tal modo que estos siglos —XII, XIII y XIV— pueden considerarse como una primera época dorada de la universidad.

Si nos detenemos en esos nombres y en esta historia tan conocida es porque nos importa señalar dos cosas. La primera es que todavía en nuestro tiempo las universidades antiguas y nuevas, científicas y literarias, de gestión estatal o privada, parecen recurrir al origen de la institución para ratificar su propia legitimidad, como si lo que surgió en ese origen fuera lo auténtico —y ciertamente es lo originario, lo original y lo originante—. Esa especie de “retorno al principio” puede ser inconsciente, pero se manifiesta de muchos modos —por ejemplo en el ritual académico— y no deja de llamar la atención en una época, la nuestra, que ha querido romper tantos lazos con sus raíces. Es como si la conciencia contemporánea se olvidara por un momento de sí misma, de sus decisiones explícitas y, como un instinto o un acto reflejo, volviera la vista al origen para encontrar allí su propia identidad y razón de ser. Por eso es también significativa la segunda cosa que sobre esto queremos señalar: lo que aquella corporación realiza es Studium y Schola, que en su sentido etimológico primero es “afición” y “ocio”⁹. Es cierto que en ya en la Alta Edad Media estos términos tenían también otras acepciones, las mismas que les damos nosotros como “estudio” y “escuela”, pero aun así designaban un tipo de actividad sustancialmente distinto del trabajo manual, del que era preciso estar exento —o cuando menos dejarlo un momento de lado— para poder dedicarse a enseñar y a aprender artes liberales, teología, derecho y medicina.

⁷ Cf. ALEJANDRO IV, *Carta a la Universidad de París*, 4 de abril de 1255, introducción. *Bullarium Diplomatum*, III, Turín 1958, 602. Citado por JOSÉ TOMÁS RAGA, “Tutoría, enseñanza y aprendizaje”, en: FRANCISCO MICHAVILA, y JAVIER GARCÍA DELGADO, *La tutoría y los nuevos modelos de aprendizaje en la universidad*. Cátedra UNESCO de Gestión y Política Universitaria UPM—Comunidad de Madrid, 2003, 37.

⁸ Cf. *Segunda Partida*, 31, 1.

⁹ Cf. JOSEF PIEPER, *Musse und Kult*, I. Versión de Alberto Pérez Masegosa: JOSEF PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*. Rialp, Madrid 2003, 12.

Enseñar y aprender esas cosas y otras parecidas se había hecho siempre y en todas partes. Los egipcios y babilonios tenían sus centros de estudio, sus observatorios astronómicos y bibliotecas y los funcionarios chinos seguían una ardua carrera de estudios para poder acceder a sus oficios. Platón (427–347) reunió a sus discípulos en la Academia y Aristóteles (384–322) en el Liceo y Roma importó el sistema educativo griego y lo difundió por todo el Imperio. Los musulmanes tenían importantes madrasas y en la Córdoba del siglo X hubo escuelas de traductores y de medicina. Entonces, ¿qué era lo original de las cofradías medievales de maestros y estudiantes? Quizás en primer lugar el hecho mismo de la *corporación*: la asociación entre unos y otros suponía un tipo de relación distinto de lo anterior. Pero también la *actitud hacia el saber*: la contemplación tiene una consecuencia de acción. Los gremios medievales forman parte de la ciudad, de modo que se entiende que su actividad es para el bien común. Y la *perspectiva*: se enfoca el estudio no sólo ni principalmente con una mentalidad útil, sino con una perspectiva sapiencial, a partir de un criterio de integración de saberes con miras a una formación igualmente integral. Tal criterio estaba ya presente, es cierto, en la antigua filosofía griega –y no sólo en ella– y era la verdad, no como una mera idea especulativa sino como un logos que hace real y comprensible la existencia. Por las condiciones propias de la cultura que le da origen, la Universidad medieval va a entender que esa verdad es la verdad revelada, de tal modo que todo el quehacer universitario se entiende en realidad como una consecuencia del misterio de la Encarnación y una forma de acceder a él y vivirlo. Así, los maestros y escolares se constituyen en comunidad que busca aquella verdad con nombre propio que es principio de comprensión sapiencial de todas las cosas y poder así, a través del estudio y de la ciencia, rendir un servicio de caridad¹⁰ que contribuya al bien común. La armonía de comunidad, búsqueda de la verdad, síntesis de saberes, formación integral y bien común son entonces los elementos que parecen como esenciales, originales y distintivos de la universidad medieval respecto de los esfuerzos intelectuales anteriores.

Suele ponerse como clara manifestación de esto la elaboración de las grandes síntesis que son las sumas de teología del siglo XIII –particularmente las de Santo Tomás de Aquino (1225–1274), pero también las de Alejandro de Hales (1185–1245), San Buenaventura (1221–1274), San Alberto Magno (1193–1280), Enrique de Gante (1217–1293) o el Beato Juan

¹⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX: 19. Vid.: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm> (última revisión: 30 de mayo de 2016).

Duns Escoto (1266–1308)¹¹. De distintos modos, todos estos autores ponen como principio y fundamento del conocimiento la verdad divina –el Verbo– y a partir de allí pasan al estudio y comprensión de toda la realidad, ya sea por vía ascendente –Alberto–, descendente –Buenaventura– o ambas –Tomás–. En función de ese principio de integración, todas las realidades aparecen como ordenadas y es posible descubrir su sentido –significado y dirección. No es nunca una mera yuxtaposición de ideas –donde las ideas se entienden siempre vinculadas a los existentes concretos–, sino que se descubre un mundo de seres relacionados unos con otros y con aquel que les da fundamento y consistencia.

Las sumas son un buen ejemplo de síntesis de saberes también en otros tres aspectos. El primero es que ese principio de integración que ellas muestran con claridad está también presente de modo esencial, aunque quizás no tan claro, en los grandes maestros del siglo anterior –Abelardo (1079–1142), Guillermo de Champeaux (1070–1121), Hugo (1096–1141) y Ricardo (1110–1173) de San Víctor, por supuesto Pedro Lombardo (1100–1160) e incluso en un Anselmo (1033–1109)–, permanecerá todavía en los autores siguientes –Ockham (1280–1349)– y se renovará en épocas posteriores –Cayetano (1469–1534), Francisco de Vitoria (1483–1546) y la denominada Escuela de Salamanca, y más tarde la neo–escolástica–. El segundo aspecto que hay que resaltar de las sumas como ejemplo de síntesis de saberes es que, más allá de estar elaboradas por los autores concretos que las escriben, son en realidad el resultado de una “escuela” en varios sentidos: El primero y más inmediato es que lo que se pone por escrito es lo que constituye la materia de discusión entre el maestro y los discípulos en el aula. Pero también hay otro sentido, relacionado con el anterior: las sumas son una síntesis del saber del mundo hasta ese momento, de tal modo que en ellas intervienen no tanto el maestro que las redacta –que suele considerarse a sí mismo, como Tomás “el más insignificante de los celadores de la verdad”¹²– sino toda una “nube de testigos y defensores de ella”: los grandes maestros de todas las épocas, cuyas enseñanzas no han quedado restringidas a su tiempo sino que se hacen presentes en ese momento para iluminar a nuevos discípulos. Por eso, Bernardo de Chartres (+ 1124 ca.) puede decir, ya en el siglo XII, una frase que cifra todo el espíritu de una metodología científica –y de una

¹¹ Cf. ÉTIENNE GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*. Payot, Paris 1952. Versión castellana de Arsenio Palacios y Salvador Caballero: *La Filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 2007, 388.

¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra averroístas*, 5 in finem.

Vid: <http://www.corpusthomicum.org/oca.html> (última revisión: 30 de mayo de 2016).

visión de la realidad–: “Nos sumus quasi nani gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea”¹³. Por eso las sumas representan la labor de una comunidad que trasciende el tiempo y el espacio en su búsqueda de la verdad.

El tercer aspecto en que las sumas son una buena expresión de la síntesis de saberes es que reflejan bien la armonía de los cinco elementos que señalábamos como originales, esenciales y determinantes de la universidad medieval. Son fruto sin duda de la experiencia investigadora y docente, del estudio y la discusión, y la misma estructura formal que revisten –quaestiones, disputationes, distinciones– refleja el esfuerzo no sólo del maestro que las compone sino de toda una *comunidad de amadores de la verdad*¹⁴ en la que él vive; el propósito de comprender la realidad a la luz de la Encarnación determina también el principio de conocimiento sapiencial que pretende alcanzar; de ese conocimiento y de esa verdad se deriva también el tratamiento que las sumas pretenden hacer no sólo de todo lo divino sino también de todo lo humano, como contribución específica de la universidad al bien común –pues la verdad no se la comprende desligada de la solidaridad entre los hombres, sino comprometida vitalmente con ella–.

Con esto no pretendemos decir, ni mucho menos, que las sumas fueran obras perfectas e insuperables. Como obras humanas estaban naturalmente sometidas a todas las limitaciones de su tiempo y de sus propios autores y sin duda hay aspectos en ellas que deben ser no sólo matizados sino también revisados. Pero, a pesar de todo ello, sería miope –y mezquino– no ver en ellas un valioso, enorme esfuerzo por llegar a la comprensión más plena de la verdad. Quienes las llevaron a cabo partían de la convicción de que el hombre estaba orientado hacia la verdad y que, por eso, podía alcanzarla de algún modo. Entendían que la verdad estaba íntimamente relacionada con la realidad –con el ser– de modo que tenía consecuencias y manifestaciones vitales, morales, sociales. Entendían, igualmente, que esa verdad no se limitaba al orden físico, sino que podía dar sentido al todo de la existencia y que, por lo mismo, encontraba su plenitud en Dios, un Dios que se había hecho

¹³ Según el testimonio de Juan de Salisbury (1115–1180): IOANNIS SARESBERIENSIS, *Metalogicus* III: 4; PL 199: 900 C; Vid.: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1115-1180,_Joannis_Saresberiensis,_Metalogicus_\[Metalogicum\]_.MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1115-1180,_Joannis_Saresberiensis,_Metalogicus_[Metalogicum]_.MLT.pdf) (última revisión: 30 de mayo de 2016). Vid. et.: ÉTIENNE GILSON, *La Filosofía en la Edad Media, o.c.*, 253–256.

¹⁴ Cf. San Agustín, *Soliloquiorum*, I: 13, 22–14, 24.

Vid.: <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm> (última revisión: 30 de mayo de 2016).

hombre y que, con ello, había humanizado lo divino y divinizado lo humano –había dotado de dignidad divina al hombre–. En consonancia con esto –y a pesar de algunas voces disonantes o de que en algunos autores se subrayara más una que otra–, comprendían que la verdad tenía entonces que armonizar lo que el hombre podía conocer con su razón y lo que le era revelado por la fe, pues el autor de ambos modos de conocimiento –Dios– no podía entrar en contradicción consigo mismo.

El nominalismo –cuyas primeras formas estuvieron presentes en la universidad desde Roscelino (1050–1120)– cobró fuerza a partir del siglo XIII y cuestionó precisamente esa convicción sobre el acceso del hombre a la verdad y su carácter integral y vital. Es cierto que la institución universitaria se desarrolló con fuerza todavía en el siglo XIV –con la fundación de importantes centros como Heidelberg, Praga, Cracovia, Viena– e incluso en el XV –Lovaina, Escocia, Santiago–. Pero también es cierto que en este tiempo hay ya otra mentalidad de fondo y en las aulas y textos se advierte una fractura respecto de la universidad anterior: el llamado “giro antropocéntrico” es cada vez más claro y con él también una orientación divergente hacia el intelectualismo y el fideísmo; es difícil no ver el origen de estas tendencias en las tesis nominalistas. Las consecuencias de todo ello será el desarrollo posterior de la modernidad. En lo que toca a nuestro tema, importa señalar la gravedad del cambio que se da en la concepción misma de la verdad, que pasa de comprenderse como *algo esencialmente relacionado con la realidad* –el ser– a entenderse como una *interpretación* –teórica, intra-mental, subjetiva y contingente– de una realidad que, en el fondo, es inaccesible. Desligada así de su fundamento original, la universidad orientará su trabajo a una vertiente cada vez más práctica –cada vez más polarizada por la primacía de la voluntad en lugar de la primacía del entendimiento, la primacía del poder sobre la primacía de la verdad–.

Esto es también lo que parece verse claro en las universidades renacentistas. Tocado ya el principio de búsqueda de la verdad, en los claustros florecieron muy diversas escuelas. De la mano de los franciscanos, la filosofía de Escoto se irradió desde París durante gran parte del siglo XV¹⁵, mientras que los dominicos lucharon por establecer un tomismo quizás más aristoté-

¹⁵ Cf. ÉTIENNE GILSON, *La Filosofía en la Edad Media, o.c.*, 586–596. Vid. et.: RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, “La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria”. *Analecta Gregoriana* (XIV), Roma 1938:

https://books.google.es/books?id=4NMo_ojOyp4C&pg=PR7&lpq=PR7&dq=pedro+crockaert&source=bl&ots=emQruNcQ1u&sig=Cp1Bs1VIJAZ71g1X7_KNhUcGUcQ&hl=es&sa=X&ei=GGrPVPj0A4P0Us-JgMgP&ved=0CDAQ6AE

lico que el del mismo Tomás, para afirmar el realismo no sólo frente a los nominalistas sino también frente a un agustinismo más platonizante que el del propio Agustín. La variedad de corrientes, la abundancia de centros y la erudición de muchos de los maestros intensificaron la actividad universitaria. La sustitución del método silogístico–demostrativo por el nomológico–experimental–deductivo, llevó a que la razón perdiera interés por la *theoría* –contemplación y sabiduría– y se orientara cada vez más hacia el dominio del mundo físico con el desarrollo de las ciencias naturales, por una parte, y, por otra, hacia el dominio social con la filosofía política. La fe, en cambio, comenzó a dejar gradualmente los claustros universitarios y, en busca de una vivencia auténtica y no meramente especulativa, se refugió en las experiencias subjetivas aparentemente no necesitadas de reflexión. En ese contexto se fue abriendo paso el escepticismo y el pragmatismo. Y, en el proceso de consolidación de las naciones estado, el poder buscó extender su influencia también a la universidad –cuya independencia del poder político había sido una de las grandes conquistas del siglo XIII–. Así, no resulta extraño ver que frutos cuajados de la universidad renacentista son autores tan dispares como Vives, Moro, Montaigne, Maquiavelo, Lutero, Melanchton, Erasmo, Cayetano, Sepúlveda,...

En España, en el marco de la reforma isabelina, la universidad emprendió un fecundo período de renovación y esplendor. El Cardenal Ximénez de Cisneros afrontó la remodelación del Studium Generale de Alcalá y al transformarlo en universidad sentó el modelo de las universidades iberoamericanas que nacerían pronto (Santo Tomás en Santo Domingo –1538–, San Marcos en Lima –1551– y la Real Universidad de México –1551 en 1553 también Pontificia–). Como es sabido, la Universidad de Alcalá fue concebida como medio para la instauración de la *Civitas Dei*, como el espacio de preparación de quienes debían tener parte activa en la transformación del mundo según el *ordo christianus* –tanto en el reino como en la Iglesia, tanto en Europa como en las extensas tierras de ultramar entonces descubiertas–. Salamanca y Santiago habían contado ya con el favor de los Reyes Católicos y se constituyeron en importantes sedes y en ellas enseñaron eminentes personalidades formadas en el esplendor renacentista de la universidad parisina.

wAw#v=onpage&q=pedro%20crockaert&f=false (última consulta: 27 de mayo de 2016).

Entre ellos estaba el dominico Fray Francisco de Vitoria, discípulo de su hermano de orden Pedro Crockaert. El Maestro Vitoria obtuvo la cátedra de prima de Teología de la Universidad de Salamanca y desde ella contribuyó tan notablemente a la renovación de esa Casa que ha pasado a la historia como el “fundador” de la llamada Escuela de Salamanca¹⁶. Vitoria introdujo el estudio de Santo Tomás de Aquino, con lo cual abrió el camino hacia el realismo y hacia una búsqueda de la verdad integradora y vital. En consecuencia, sus investigaciones y su docencia no se cerraron ni a una racionalidad estrecha ni a un voluntarismo acrítico, sino que trabajó por bajar a los fundamentos de la realidad y desde allí resolver cuestiones tan importantes y arduas como la legitimidad de la guerra, la potestad del sumo Pontífice, el orden mundial a partir del matrimonio de Enrique VIII, la conquista y evangelización de América, ... Sus discípulos ocuparon puestos de responsabilidad en otras universidades –señaladamente la de Alcalá, la de Santiago, la de México y la de Lima–, en las audiencias de las provincias ultramarinas, en la corte real, en el cuerpo de funcionarios de la Corona, en los cargos de la Curia eclesiástica y en la jerarquía de la Iglesia. Esto hizo que su magisterio universitario reverberara eficazmente en la vida cultural, científica, eclesiástica y política de su época. En especial, ese magisterio despertó a una serie de alumnos que a su vez se convertirían en maestros y constituirían aquella “Escuela de Salamanca”: una corriente de pensamiento escolástico asentada sobre los principios de un tomismo abierto que pretendía indagar sobre la realidad para poder actuar en ella del modo más justo posible: de esta forma la verdad volvía a formar parte de la vida.

Los siglos XV y XVI son los de la consolidación del estado moderno que, como Cavanaugh ha analizado –en nuestra opinión, certeramente¹⁷–, suponen la absorción de las sociedades intermedias por parte del poder político, que de este modo se fortalece y absolutiza frente a unos individuos

¹⁶ Cf. JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS, “Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca en el siglo XV y su proyección en el XVI”. En: LUIS E. RODRÍGUEZ–SAN PEDRO BEZARES Y JUAN LUIS POLO RODRÍGUEZ (eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento, siglo XVI*. Salamanca, 2010, 221.

https://books.google.es/books?id=dTSRAwAAQBAJ&pg=PA221&dq=ockham+universidad+renacimiento&hl=es&sa=X&ei=e2_PVKtTg_xS_7GC4Aw&ved=0CDsQ6AEwBQ#v=onepage&q=ockham%20universidad%20renacimiento&f=false (última consulta: 30 de mayo de 2016).

¹⁷ Cf. WILLIAM CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence (Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict)*. Oxford University Press 2009. Versión castellana de Sebastián Montiel: *El mito de la violencia religiosa*. Nuevoinicio, Granada 2010.

cuya libertad –y seguridad– es cada vez más precaria. La Universidad no es desde luego ajena a ese proceso y su rendición al poder dominante es ya clara en determinadas fundaciones de esos siglos. No es casual, por ejemplo, en el conflicto de la Reforma, el papel de la Universidad de Wittemberg bajo la protección del Príncipe elector de Sajonia, ni tampoco los dictámenes que los doctores de las universidades inglesas firman a favor del divorcio de Enrique VIII, de cuya generosa munificencia disfrutaban ampliamente.

En ese contexto, la Escuela de Salamanca supondrá una notable excepción, pues su estudio no temerá cuestionar la legitimidad y el alcance no sólo del poder regio o imperial sino incluso la potestad pontificia. Ya en los inicios mismos de la Escuela el propio Vitoria indaga en los límites del poder, no para minarlo gratuitamente sino para encontrar todo el volumen de su verdad, sin temor a criticarlo cuando se excede de sus medidas, y sin complejo de defenderlo en sus justos títulos. Esta honestidad universitaria por buscar la verdad y comunicarla es una de las mayores contribuciones de la Escuela –de la Universidad– al bien común. Conscientes de ello, tanto el Emperador Carlos como el Príncipe Felipe no sólo no impidieron la actividad de Vitoria sino que la tuvieron en alta estima y le pidieron oportunamente consejo. Y en términos generales –a pesar de algunos casos como el del P. Mariana– los reyes de la Casa de Austria conservaron esa actitud respecto de toda la Escuela, por más que en ella se expusieran y defendieran tesis que auguraban la soberanía popular, el pacto social, la condena de la usura, o el mismo tiranicidio¹⁸.

El influjo de la Escuela de Salamanca pudo moderar en cierta medida la tendencia a la consolidación del poder del estado, propia de la época. La nueva dinastía, sin embargo, asumió esta tendencia desde el principio y –también como signo de distinción respecto de la Casa anteriormente reinante– llegó a proscribir el estudio de determinadas obras de aquellos autores. El siglo ilustrado es así, para las universidades, el período donde la rendición al despotismo es completa. Los príncipes llegan, como María Teresa de Austria y su hijo José II, a determinar hasta los planes de estudio que deben cursarse¹⁹. El servicio al estado –en especial en la formación de funcionarios– es antepuesto así a la búsqueda de la verdad y al conocimiento sapiencial. No es por tanto extraño que en el siglo XVIII la ciencia y la

¹⁸ Cf. FRANCISCO DE SUÁREZ, *De Charitate*, disp. XIII; *Defensio Fidei*, VI, 4.

¹⁹ Cf. JUAN MARÍA LABOA, “La estructura eclesiástica en la época moderna”. En: BERNARDINO LLORCA, RICARDO GARCÍA VILLOSLADA Y JUAN MARÍA LABOA, *Historia de la Iglesia*, vol. IV: *Edad Moderna: La época del absolutismo monárquico*. BAC, Madrid 1997, 238–245, especialmente 238 y 242.

filosofía encontrarán mejor caldo de cultivo fuera de las universidades –en sociedades científicas, con el patrocinio de particulares o por la iniciativa personal de algunos grandes hombres– y que la institución universitaria entrara en un período de anquilosamiento y decadencia.

La reforma de las instituciones promovida por Napoleón intensificó el control del estado sobre la Universidad y extendió ese modelo por la Europa continental. De este modo, los profesores universitarios se constituyeron en funcionarios del estado al servicio del poder político y la formación dada en las aulas se orientó, ya de modo explícito, a la construcción del ciudadano. Esta idea, que pervive todavía hoy en muchas instituciones –y en no pocos casos de ordenamientos jurídicos sobre educación–, parece a primera vista una variante de la contribución al bien común propia de las universidades medievales. Un análisis más detenido, sin embargo, muestra que en realidad no tiene casi nada que ver con ella. Se trata, más bien, de un paso más del desarrollo natural del dominio del estado sobre la persona, a la que priva de su carácter propiamente personal –lo que la persona es en sí misma, con todas sus circunstancias– y la reduce al papel de “ciudadano”, es decir, sujeto de derechos y obligaciones frente al estado²⁰. Una educación universitaria centrada en la formación del ciudadano no se interesa en el bien de la persona como tal sino sólo en lo que puede aportar a la construcción del estado, de acuerdo no ya con el bien común –que necesariamente incluiría el bien mismo de la persona– sino de acuerdo con el interés general determinado supuestamente por la mayoría, y dictado en realidad por quienes detentan el poder en un momento dado. Incluso dejando de lado el evidente carácter de ingeniería social que una educación universitaria como esta puede generar, queda claro que el ideal originario de la universidad como búsqueda de una verdad sapiencial ha dado paso a la finalidad pragmática de la voluntad de poder.

Un intento de recuperación de la voluntad de verdad y del afán del conocimiento renovó la universidad en el siglo XIX de la mano del Romanticismo –y concretamente del Romanticismo alemán–. Y esto se dio, además, como reacción directa y contestación al modelo de educación impuesto por las tropas napoleónicas: llamado por el gobierno prusiano a renovar la enseñanza universitaria, Wilhelm von Humboldt diseñó la Universidad de Berlín –que hoy lleva su nombre– sobre la vieja idea de la libertad de la persona

²⁰ Si ya Maquiavelo había separado la moral personal de la pública, las nuevas corrientes ilustradas tenderán a establecer la moral del Estado como base y fundamento de la moral de los individuos.

que con su búsqueda del saber contribuye al bien del conjunto. Es cierto que esta idea de libertad no era en rigor la misma de la universidad medieval, sino una idealización romántica. Pero con todo, era una idea que reivindicaba el valor de la persona frente al poder anónimo del estado. Con ella, y a la larga, Humboldt garantizó que la universidad alemana gozara no sólo de una libertad nominal sino también de la suficiente independencia política y económica necesaria para ejercer la docencia y la investigación. Y su propuesta fue fecunda y sentó las bases de la excelencia característica de las universidades germanas. A pesar de ello –o quizás precisamente por tratarse de una idea de libertad tal vez demasiado individualista–, su modelo no pudo evitar la fragmentación de los saberes, de modo que, por ejemplo, a medida que la investigación avanzaba hacia una mayor especialización, se corría cada vez más el riesgo de perder de vista el sentido global de conjunto. Sin embargo, y en términos generales, hay que considerar el impulso dado por Humboldt como muy benéfico para la institución universitaria.

Una corriente de renovación mucho más profunda –en tanto que apuntaba más directamente a sus fundamentos– aunque más lenta –pues carecía de los medios externos necesarios para ello– es la augurada por John Henry Newman, a partir tanto de su labor docente y tutorial en Oxford, como de sus esfuerzos en la Universidad Católica de Dublín. Es cierto que Newman encontró notables dificultades y resistencias para poder llevar a la práctica su proyecto educativo²¹. Pero su imagen de lo que debe ser la universidad volvía a poner las cosas en su sitio: aparecía de nuevo la primacía de la verdad en una educación verdaderamente liberal y, con ella, la integración de saberes, la relación armónica entre la fe y la razón, la configuración del mundo según una idea adecuada de bien común, todo ello vivido en una comunidad de profesores y estudiantes... La “teoría y la práctica” de esas ideas cuajaron en un volumen que Newman publicó con el título de *Idea of a University, Defined and Illustrated*²² y que desde su aparición en 1859 ha influido notablemente en las universidades anglosajonas y no sólo las católicas.

²¹ Cf. IAN KER, *John Henry Newman: A Biography*. Oxford University Press 1989. Versión castellana de Rosario Athié y Josefina Santana: *John Henry Newman: Una biografía*. Palabra, Madrid 2010, capítulos IX, X y XI.

²² Cf. JOHN HENRY NEWMAN, *The Idea of a University Defined and Illustrated*: I, discourse V. Edited by Frank M. Turner, Yale, New Haven–London 1996, 76 ss.

Cf. <http://www.newmanreader.org/works/idea/discourse5.html> (esta página de la Red transcribe la edición de Longmans, Green & Co., London 1907; última revisión: 27 de mayo de 2016).

Mientras Newman intentaba recuperar el sentido originario de la universidad, la industrialización reclamaba la formación de trabajadores competentes. Esto llevó, sobre todo en los Estados Unidos, a la fundación de universidades cuya finalidad era la capacitación laboral no ya en las artes liberales, sino en las profesiones y oficios más técnicos y prácticos²³. Es cierto que estas universidades permitían a sus alumnos el acceso a puestos de trabajo con una formación que les permitía desempeñar sus tareas eficazmente. Pero con ello estas universidades estaban también relegando la búsqueda de la verdad y el conocimiento sapiencial a un segundo término: favorecían lo útil en lugar de lo fundamental. En el siglo XX esta tendencia se incrementará tanto que incluso muchas universidades de larga y antigua historia humanista terminarán olvidando su propia tradición para orientar su enseñanza y su investigación hacia lo práctico y rentable, de modo que muchas veces lo que se hace en ellas no es, en el fondo, muy distinto de lo que podría aprenderse en las escuelas técnicas de artes y oficios²⁴.

Si todo esto es así, sería oportuno hacer un balance de la historia de la universidad en los últimos mil años y ver no sólo qué ha aportado ella a Europa, a Occidente y al mundo, sino también qué ha conservado, qué ha perdido y qué ha ganado a lo largo de esa historia. Y, visto esto, ser conscientes de la encrucijada en que la universidad se encuentra hoy y cuáles son los desafíos que realmente resultan más urgentes. Así, no parece descabellado –como conclusión de este primer epígrafe– decir que la universidad surge con cinco notas que la determinan en su esencia: 1) la comunidad de profesores y alumnos 2) que busca la verdad 3) para formarse integralmente en ella 4) como síntesis de saberes 5) y contribuir con ello al bien común. A pesar de las vicisitudes de la historia, hasta mediados del siglo XX la mayoría de las universidades valoraba, si no todos, sí varios de estos elementos como prioritarios de su propia misión, al menos como ideales a los que había que tender. Pero esos ideales han ido perdiendo fuerza a medida que otros fines –políticos, económicos, pragmáticos, ideológicos– los han ido desplazando. Eso ha generado, por una parte, una pérdida del sentido

²³ Cf. JOANNA WILLIAMS, *Consuming Higher Education*, o.c., 21–24.

²⁴ Junto con el desarrollo industrial y tecnológico, otros factores contribuyeron a desarrollar universidades y modelos educativos de este tipo: las derivas históricas, políticas y sociales de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, las Guerras Mundiales, el desarrollo de la Física–Matemática y la crisis del pensamiento metafísico y el nacimiento de la informática. Todo esto favoreció universidades centradas en resultados prácticos más o menos inmediatos y con un elevado nivel de exigencia científico–técnica, pero que en no pocas ocasiones se olvidaban de las implicaciones humanas y éticas de su trabajo.

sapiencial de las ciencias, su fragmentación, su pérdida de relación con la verdad, la separación entre las ideas y la vida,... Por otro lado, ha permitido un desarrollo técnico y material impresionante, ha contribuido al bienestar económico de la sociedad, ha servido de campo de movilidad social y de compromiso político, ha formado profesionales aptos para diversas tareas... Para poder sopesar los dos lados y afrontar del mejor modo posible las oportunidades y retos que tiene por delante, la universidad debería reflexionar sobre los modelos que hay detrás de lo que ha perdido y ha ganado en esta historia y ver en qué medida puede integrar lo mejor de cada modelo.

2: Distintos tipos de Universidad

El desarrollo último de la universidad parece ir por direcciones muy diversas –casi tantas como instituciones y centros–. Sin embargo, si se ve con un poco más de detenimiento, se tiene la impresión de que los cambios respecto de lo que ha sufrido la universidad en su larga historia hasta los inicios del siglo XX no son, en los últimos cien años, cambios sustanciales, sino más bien intensificación o desarrollo de alguno de los modelos o imágenes de la universidad surgidas hasta entonces. Tal vez eso sea consecuencia y expresión de la fragmentación de los saberes y de la pérdida de una noción sapiencial de las ciencias y de la crisis de humanidad sufrida en el siglo pasado –y de la que quizás todavía no nos hemos recuperado del todo–. O tal vez sea reflejo de un mundo plural y diverso en el que tiene que haber de todo. Así, hay universidades de gestión estatal y de gestión privada, universidades de ciencias, de letras y mixtas, universidades de confesión religiosa y de confesión laica, universidades con un fuerte componente ideológico y otras cuyo ideario es carecer de ideario, universidades técnicas y otras humanísticas... Sin embargo, en sí mismas, ninguna de ellas supone un cambio sustancial de la idea de universidad tenida hasta hace cien años; son más bien desarrollos de aspectos parciales de lo que hasta entonces se había pensado –y vivido–. Los colleges anglosajones que favorecen las Humanidades parecen querer llevar a la práctica lo propuesto por Newman, mientras que las universidades que buscan formar a sus estudiantes para la práctica profesional reproducen –e intensifican– el modelo universitario de la industrialización del XIX. Las instituciones que organizan su enseñanza según programas ideológicos y políticos, son en realidad variaciones y epígonos de los modelos de Napoleón y los déspotas ilustrados, como lo son, respecto del modelo de Humboldt, las que tienen un fuerte carácter investigador.

Hay, sin embargo, en ese desarrollo dos notas que tal vez sí constituyan un cambio sustancial en la idea de universidad, tan sustancial que pueden suponer su extinción y la aparición de formas nuevas de lo que se llama educación superior. La primera de esas notas es una intensificación cada vez mayor del carácter pragmático e instrumental de la universidad. Fue premonizada por Guardini²⁵ cuando advertía de los riesgos de que la antigua institución académica prefiriera la voluntad de poder a su vocación original de voluntad de verdad. No pocos planes y modelos pedagógicos muestran la instrumentalización de la universidad al servicio de la política, de las ideologías, de los intereses económicos o simplemente de los resultados pragmáticos —a veces tan pragmáticos (y tan legítimos) como prepararse para conseguir un puesto de trabajo—. El hecho de que esa instrumentalización sea menos explícita en unas instituciones que en otras, o incluso que atienda a motivos que tampoco sean malos en sí mismos, sólo significa que hay algunas universidades que están menos instrumentalizadas que otras.

Esa voluntad de poder a la que se refería Guardini no se manifiesta siempre, de modo explícito, como poder político ejercido por el gobierno o las instancias políticas —esto era ya así desde el inicio de la Modernidad—. Después de la Segunda Guerra Mundial, y sobre todo en los últimos treinta años, esa voluntad de poder se muestra también en el campo económico: el auge del sistema capitalista parece haber invadido también el espacio universitario y, como ha mostrado con claridad Joanna Williams²⁶, está configurando la universidad según sus propios modos y métodos y no es ninguna exageración decir que la está cambiando en algo que no ha sido hasta ahora. Así, no sólo se adopta el capitalismo en la gestión económica de la universidad y se genera una industria de merchandising donde las universidades se convierten en marcas comerciales, sino que los alumnos se denominan ya “usuarios” y “clientes”, los profesores se transforman en “proveedores de servicios”, los libros y artículos fruto de la investigación son “productos” —“outcomes, outputs”—, se privilegia la financiación de proyectos de investigación en la medida en cuya rentabilidad económica es previsible —y se discrimina a los que no tienen resultados prácticos inmediatos, por más que

²⁵ Cf. ROMANO GUARDINI, “¿Voluntad de poder o voluntad de verdad? (La cuestión de la universidad)”. Edición y traducción de Sergio Sánchez Migallón, en: *Tres escritos sobre la universidad*. EUNSA, Pamplona 2012, 70–72. Título original: “Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? (Zur Frage der Universität)”, en: ROMANO GUARDINI, *Wurzeln eines grossen Lebenswerkes. Band 4. Aufsätze und kleine Schriften*. Grünewald/Schöningh, Mainz–Paderborn 2003, 422–433.

²⁶ Cf. JOANNA WILLIAMS, *Consuming Higher Education*, o.c., 41.

sea los que pueden contribuir a profundizar en el sentido de humanidad—. No sólo: hemos llegado a ver que incluso la legislación en materia educativa ha pasado de la vieja intención ilustrada de generar “ciudadanos” al propósito de confesada ingeniería social de “formar consumidores responsables” y “trabajadores eficientes y competitivos” y a querer abandonar una educación en el conocimiento para favorecer un “aprendizaje en competencias” —todo lo cual, dejado aparte el trasfondo de innegable conductismo, suena a preparar las piezas necesarias para la maquinaria de producción capitalista—. Por supuesto, no todo en la educación universitaria va por allí, pero es necesario reconocer que tal parece la tendencia general —ya sea por rendición a la moda, por debilidad para la resistencia, o por convicción de base—.

La otra nota que puede suponer también un cambio sustancial en la idea de universidad es la irrupción de las llamadas nuevas tecnologías. La corta pero intensa experiencia de los últimos veinte años —desde la aparición y extensión de internet— nos hace ver con claridad que no se trata sólo de unas tecnologías como “herramientas”, sino también —y quizás antes, y quizás más— como “visión del mundo” capaz de reconfigurar la misma vida humana. No hace falta idear sueños futuristas alarmantes para darse cuenta de que nuestro modo de vida —de pensamiento y de conducta— es ya distinto del que era hace un cuarto de siglo —sin entrar a valorar si el cambio es en sí mismo a mejor o a peor—. Si esto es así en general, lo es también de modo particular en el ámbito universitario, y no sólo porque las nuevas tecnologías hayan entrado como poderosos instrumentos que potencian la labor investigadora y docente, ahorran tiempo, espacio y recursos —puede pensarse en el gasto de papel, por ejemplo—. El cambio que operan en la enseñanza afecta directamente a la relación profesor—alumno. Una de las ventajas es el acceso que puede tener el alumno a profesores que se encuentren en regiones remotas. Pero, al mismo tiempo, si, en la concepción habitual hasta ahora, el carácter personal (y por lo mismo presencial) de la relación profesor—alumno era uno de los elementos esenciales de la universidad, ¿en qué medida puede seguir hablándose de universidad cuando hay instituciones en que toda relación entre el docente y el discente es virtual? ¿Hay realmente mucha diferencia entre acudir a un “aula virtual” o ir a la biblioteca a leer un texto de Platón? La cuestión se plantea, sobre todo, cuando la enseñanza “en línea” se hace masiva. Con todo, respecto de esta segunda nota, sentimos que no tenemos todavía distancia suficiente para calibrar en qué medida y hacia dónde puede cambiar la imagen de la universidad. Pero no podemos dejar de señalar aquí el riesgo —o la oportunidad, según se mire— de que el cambio que opere en la vieja institución académica suponga la extinción de la universidad como la hemos conocido, con sus más y sus menos, en los últimos novecientos o

mil años y dé paso a otra forma de educación quizás más apta a los “nuevos tiempos” –sobre todo a las exigencias *pragmáticas* de estos nuevos tiempos–. Que esa nueva forma suponga, al mismo tiempo, una mayor sabiduría no queda garantizado por el mero recurso a las nuevas tecnologías –pero en cambio, sí se ve amenazado por la tendencia a lo pragmático y a la voluntad de poder que parecen ir parejas con ellas–.

3: Ideas sobre la Universidad: tres versiones rivales de educación superior

Por eso nuestro siguiente paso será reflexionar sobre las concepciones de universidad que hay detrás de los modelos que a lo largo del tiempo se han ido dando. Esto podría llevarnos demasiado lejos, si intentáramos analizar a fondo cada uno de ellos. Pero creemos que es posible encontrar vínculos entre los diversos tipos, de modo que, en analogía a lo que plantea MacIntyre respecto de la ética²⁷, todos ellos pueden ser reconducidos a una de tres visiones generales. Somos conscientes de que esta tarea es una reducción –en el doble sentido de reconducción y de simplificación– y si tiene la desventaja de perder en matices, tiene también la ventaja de captar lo esencial de cada corriente. Con esto, pretendemos cumplir lo que planteábamos al inicio de nuestra reflexión: dar cuenta de las imágenes en las que se muestra la universidad hoy y ver en ellas semejanzas y diferencias para, finalmente, establecer lo que puede constituir la identidad y la misión de la universidad.

Hace un momento aludíamos a una enorme variedad de modelos universitarios: de gestión estatal o privada, de confesión religiosa o laica, de orientación técnica, científica o humanística, de régimen externo e interno... ¿cómo encontrar en ellas un denominador común, más allá del mero nombre de “universidad” para poder clasificarlas? Más aún: ¿cómo poder decir que una es, si no “mejor” cuando menos “más universitaria” que otra? ¿Bastan para ello los índices usuales en función del número de premios nobel que sus claustros incluyen, de las patentes que registran, del número de alumnos y sus encuestas de satisfacción o directamente de la magnitud del presupuesto que manejan? ¿Por qué va a ser “más universidad” una que se dedica prevalentemente a la investigación que otra que lo hace a la docencia? ¿Cómo podrán compararse una universidad que busca “preparar a los jóvenes para el mercado laboral” con otra que quiere “formar ciudadanos” y ambas con otra que lo que pretende es “formar investigadores”? ¿Qué es, en definitiva,

²⁷ Cf. ALASDAIR MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. o.c.

lo que determina que algo sea en sí mismo “universitario”? Y, sobre todo, ¿qué es lo que lo determina cuando hay universidades tan distintas unas de otras y cuando a lo largo de la historia se han orientado de modo tan diverso y a veces a fines tan dispares y aun opuestos entre sí?

Tal vez resulte difícil responder directamente a esas preguntas, porque todo ello supone haber llegado ya a un criterio de universidad –y de verdad– suficientemente claro. Pero quizás resulte también difícil excluir de la categoría de “universitarias” a muchas instituciones que se llaman a sí mismas con tal nombre, y esto no sólo por la ausencia de la definición de aquel criterio, sino también por otra cosa: de una u otra forma, todas ellas suponen un modo de acceso a la realidad, y si algo es la universidad es precisamente esto: comprensión de lo real –en el sentido de “conocimiento–entendimiento” y también de “abrazo–inclusión”–. Dicho de otro modo: probablemente no sepamos qué es en sí misma la universidad, pero sabemos lo que no es: y no es algo dispuesto a excluir positivamente de su estudio algún aspecto de la realidad; de modo que, en la medida en que todas estas instituciones atienden algún aspecto de la realidad como materia de estudio, en esa medida parecen acercarse también a “lo universitario”, al menos de tal modo que, a primera vista, resulte temerario excluirlas de esta calificación. Dicho todavía de otra forma: tendemos a pensar que todas esas formas de universidad, por variadas y distintas que entre sí sean, son *de alguna forma* “universitarias”, pues en todas ellas hay algún rasgo de universidad que no sólo legitima que se las llame así, sino que, si se profundiza en él convenientemente, por la misma realidad de lo que la universidad es, puede conducir a un desarrollo cada vez mayor de ese carácter universitario. Volveremos sobre esta idea más adelante e intentaremos ilustrarla.

Puesto que el ser se manifiesta en el actuar –aunque no coincida con él–, quizás un primer indicio para poder clasificar a las universidades y discernir su carácter es atender a sus acciones, no sólo a las que de hecho realizan, sino también a las que pretenden realizar –y sobre todo a estas, porque, aunque no lleguen a cumplirlas del todo, son ellas, como fin que buscan, el principio de su actuar, pues “el fin es lo principal en todo”²⁸–. Es cierto que en una primera mirada podremos constatar que los fines siguen siendo muy numerosos y diversos. Pero podemos también distinguir diferencias muy claras: hay universidades que tienen una finalidad referida a ellas mismas, o a algún aspecto o elemento propio de la misma universidad; hay otras cuyo centro de acción está, por el contrario, fuera de la universidad, y hay otras,

²⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 6, 1450 a; *Metafísica* II, 2, 994 b.

finalmente que parecen querer integrar ambos fines en uno solo. Por denominarlas de alguna forma, podemos llamar a las universidades del primer caso “introvertidas”, a las del segundo “extrovertidas” y a las del tercero “dialógicas”²⁹.

Así, por ejemplo, la polémica sobre si la enseñanza universitaria debe estar centrada en la labor del profesor o en el estudiante, con la oposición entre una lección magistral de transmisión casi mecánica de conocimientos por un lado y la satisfacción de los alumnos como criterio de eficacia pedagógica por otro, es una discusión típica de universidades introvertidas, que toman como criterio orientador de su acción alguno de los elementos propios de la misma institución. En una discusión así resulta ya irrelevante mostrar el absurdo de oponer dialécticamente los dos polos que lejos de ser contrarios son respectivos —¿tiene sentido un profesor sin unos alumnos o unos alumnos sin profesor?—, porque el absurdo mayor es no ver que una universidad cerrada sobre sí misma —o sobre alguno de sus elementos intrínsecos— termina siendo estéril. Toda universidad debe tener profesores, y es bueno que ellos sean cada vez más mejores profesores —y este sería el destello de verdad que hay en una universidad introvertida que privilegia la labor profesoral—. Pero una universidad en realidad no puede existir para mayor gloria de sus profesores, porque entonces lo que estaría haciendo sería alimentar el egoísmo humano y la soberbia de modo incompatible con la justicia y la verdad. De forma similar, es evidente que no sólo una universidad sin alumnos carecería de sentido, sino que los alumnos deben participar directamente y en primera persona de los bienes que la universidad supone. Pero esto es una cosa —y es la verdad que late en quienes sostienen una educación “centrada en el alumno”— y otra cosa es hacer de ellos dictadores déspotas o clientes que siempre tienen la razón en las exigencias educativas. Por eso, una adecuada reflexión sobre las verdades complementarias y parciales de cada una de estas formas enfrentadas de modelo universitario puede conducir a su superación: si se considera bien qué es y en qué consiste la vocación del profesor y la del alumno, uno puede darse cuenta de que ninguno de los dos tiene su fin en sí mismo de modo absoluto y que se implican mutuamente para poder alcanzar su propia plenitud.

²⁹ Si los términos no estuvieran ya cargados de una connotación negativa que no pretendemos dar a nuestro análisis —que intenta ser, al menos aquí, sólo descriptivo y no valorativo— podríamos denominar también a las de la primera situación “auto-referenciales” en el sentido de que su actividad toma como punto de partida y término final su propia realidad; a las segundas, “alienadas”, en el sentido de que lo que hacen busca no su propio fin sino algo externo y extraño a ellas.

Fue tal vez el hecho de que durante un tiempo o en determinadas situaciones la universidad se encontrara en una actitud demasiado introvertida lo que generó la reacción opuesta: ¿qué sentido podría tener una institución centrada en sí misma? No es difícil que en ese estado dé la impresión de ser un club exclusivista de intelectuales exquisitos alejados de la realidad que viven en su torre de marfil. Si esa impresión se da, además, en una época que privilegia la utilidad práctica y el rendimiento económico y en la que aparece una clase precaria y desposeída, entonces no sólo parece lógico el rechazo social que produce una universidad introvertida, sino también que se busque desarrollar un modelo distinto, que ayude al desarrollo social, a la movilidad entre clases –incluso como instrumento de lucha entre ellas– y que favorezca la productividad y el bienestar material. Todo esto, en el fondo, aunque es distinto en sus realizaciones concretas, tiene la misma raíz de aquella nota que generó la universidad en sus inicios y que la ponía al servicio del bien común. Pero así como en el modelo anterior, la universidad centrada en los profesores o en los alumnos era una deformación de la verdad original de una comunidad nacida del ayuntamiento de maestros y escolares, en este caso la proyección hacia fuera de la universidad era también una deformación de aquel servicio original al bien común. Esta deformación hacía que la universidad perdiera en realidad su sentido propio y se convirtiera en instrumento de algo distinto de ella, según las circunstancias: la productividad, el bienestar socioeconómico, la lucha de clases, la propaganda ideológica, el poder político, los intereses del mercado...

Una universidad introvertida resulta a la larga estéril. Una universidad extrovertida pierde su propia identidad y termina siendo un instrumento al servicio del poder. Parece entonces que lo adecuado será encontrar una *via media* que intente armonizar ambos extremos. Pero esa armonía no es sencilla. No se consigue ciertamente por una yuxtaposición de los dos extremos, ni tampoco ordenando uno al otro. El difícil equilibrio se consigue tensando los dos extremos hacia un punto de referencia distinto de ellos mismos pero común a ambos. Ese punto de referencia no puede ser otro que la verdad –lo que nos devuelve a la antigua definición de *Las Partidas*: “aprehender los saberes”–. Lo que justifica el ayuntamiento de escolares y maestros es su tensión hacia la verdad. Lo que evita que la comunidad universitaria se encierre en sí misma es su tensión hacia la verdad. Lo que garantiza que pueda mantener su identidad sin servilismo al poder es su tensión a la verdad. Y es su tensión a la verdad la más importante de sus contribuciones al bien común, pues con ella podrá iluminar el sentido de todo lo demás –también la preparación profesional de los alumnos, la formación ciudadana, la producción económica y empresarial, el avance tecnológico y hasta la misma

labor de los políticos—. La verdad es así la que pone en relación y diálogo a toda la universidad, hacia dentro y hacia fuera, y posibilita todo encuentro. Por eso la *primacía de la verdad* es la que hace que una universidad sea auténticamente *dialógica*.

Al comenzar este apartado hacíamos alusión a una conocida obra de MacIntyre³⁰. En ella, el autor escocés califica a las tres teorías morales que explica como “rivales”, en el sentido de que tienen bases antropológicas opuestas y excluyentes. También aquí la analogía parece adecuada en relación con las tres versiones de universidad que se han descrito. Desde luego, la universidad extrovertida suele presentarse a sí misma como rival de la introvertida —y ello no es extraño si se piensa que frecuentemente ha surgido como reacción a un tipo de universidad alejada de la sociedad, demasiado “intelectualista”—. Pero esto mismo hace que la universidad introvertida se oponga a la extrovertida y no pocas veces responda a la reacción también de modo reaccionario. Así, no es difícil encontrar instituciones que no es que se hayan convertido a sí mismas en guetos: es que son casi sectas. Aunque en realidad sectarias pueden ser ambas, pues cuando cada uno de esos dos modelos afirma radicalmente el destello de verdad que poseen —y ambas poseen algún destello de verdad—, pero lo sacan del quicio de su ordo y lo blanden como espada en contra de otros aspectos de la realidad, entonces caen en la actitud propia de la herejía³¹.

La solución a ese conflicto sólo puede venir por la superación de ambas posiciones enfrentadas y su integración “por vía de elevación”³² en una visión necesariamente más amplia. Esto es lo que pretende el modelo dialógico —y por eso mismo, aunque no de modo reactivo, se presenta como alternativa a los dos modelos anteriores—. También por esto, hablar aquí de visión “rival” no es del todo preciso: porque aunque se presente como alternativa, no busca la desaparición de las otras dos visiones, sino su integración en una concepción más amplia, más armónica, que las conserve, las complete, las ponga en relación y las haga fecundas.

Podría pensarse que también esta tercera imagen de la universidad es “reactiva” en cuanto que reacciona frente a los dos modelos previos. Y en cierto modo puede ser que lo sea, si se piensa que Guardini reacciona frente

³⁰ Cf. ALASDAIR MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. o.c.

³¹ Cf. HILAIRE BELLOC, *The Great Heresies*. Introduction. Cavalier, 2015.

<http://www.ewtn.com/library/HOMELIBR/HERESY1.TXT> (última revisión: 30 de mayo de 2016).

³² Cf. ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *La Ética o es transfiguración o no es nada*. BAC, Madrid 2014, 15 ss.

a una universidad centrada en la voluntad de poder como Newman reaccionó frente a una universidad que olvidaba su raíz original. Pero, si se consideran las cosas más detenidamente, es posible descubrir que, en realidad, los otros dos modelos se desarrollan propiamente en los últimos siglos de la Modernidad, mientras que el modelo dialógico es el que está presente en el origen mismo de la universidad –de modo que, cuando Newman o Guardini lo muestran están, en el fondo, apelando a un retorno a lo auténtico: a la verdad que libera y vivifica–.

Conclusión: Necesidad de criterios para encontrar la esencia de la Universidad

Pero, ¿son estas tres versiones una mera divagación para hacer un elenco de universidades según una noción idealista y romántica? Porque, después de todo, ¿qué valor real tiene hoy la verdad? ¿Es que no posee cada quien la suya? ¿No está ya claro que si la Modernidad nos ha liberado de algo ha sido de los dogmatismos de épocas pasadas, en los que dominaba una idea unívoca de verdad? Más aún: en caso de que tal verdad existiera, ¿no es en sí misma una mera realidad intra-mental, un contenido de conciencia, una serie de proposiciones verbales más o menos coherentes entre sí pero carentes de todo correlato existencial? Todo esto habrá que discutirlo a su tiempo en relación con la identidad de la universidad. De momento baste decir que, si hemos llegado a hablar de aquellas tres visiones rivales, ha sido porque veíamos la necesidad de encontrar un criterio que nos permitiera distinguir “lo universitario” y nos parecía que un criterio más sólido que la magnitud del presupuesto o el número de alumnos o de publicaciones indexadas de sus profesores era el fin que como institución cada universidad declaraba perseguir: Si éramos capaces de determinar el fin que cada universidad buscaba, podríamos después compararlas y ver que si no parecen querer ir al mismo sitio una institución que busca preparar a sus estudiantes para el mercado laboral que otra que se conforma con que sus alumnos estén satisfechos con la labor de sus profesores, entonces parecía razonable o bien decir que no eran el mismo tipo de institución –y en consecuencia habría que designarlas con nombres distintos– o bien era necesario encontrar un denominador común que las pudiera incluir a todas a pesar de esas diferencias.

En nuestro recorrido vimos que los dos primeros modelos parecían remitir a algún elemento originario de la institución universitaria, pero que olvidaban otros. Y vimos también que sólo el tercer modelo podría incluir

a los otros dos dentro de su propia idea de universidad. Este tercer modelo, el que hemos llamado dialógico, podía incluir a los otros, porque su fin era la búsqueda de la verdad. Y si esto era su ventaja –pues entonces la integración de los otros dos modelos en este suponía haber encontrado un criterio para “medir” lo que es universitario y distinguirlo de lo que no lo es– era también su desventaja –pues la verdad no goza de mucho predicamento hoy en día, y, en ocasiones, menos que en ningún otro sitio en la universidad–.

Por otro lado, encontrábamos un fuerte indicio de que la búsqueda de la verdad era el criterio de lo universitario, pues las definiciones de universidad más antiguas la incluyen siempre de algún modo, como el fin que legitima el ayuntamiento de maestros y escolares, que justifica sus privilegios y exenciones –su libertad para la investigación y la docencia, por ejemplo–, que la dota de dignidad como institución benéfica, etc.

No sólo. Incluso en los otros dos modelos, por mucho que uno –el introvertido– se mire en el espejo y por mucho sentido práctico y utilitario que tenga el otro –el extrovertido–, por mucho relativismo y escepticismo que haya en el ambiente, la búsqueda de la verdad no ha desaparecido totalmente de las universidades. Se la quiere aunque sea orientada a la utilidad pragmática –el alumno que va a la universidad sólo para aprender un oficio, quiere aprender la verdad de ese oficio, al menos en su estado más elemental–. Se la busca aunque sea como un adorno que da esplendor al propio ego: una universidad “auto-referencial” quiere pasar por conocedora de las ciencias, ya sea en su investigación o en su docencia. Se la ambiciona por ella misma, pues la verdad tiene tal dignidad, que basta el oropel de su apariencia para justificar las manipulaciones más burdas. Por todo esto, nos parece que, aunque no deje de ser arduo, seguiremos el camino correcto si tomamos la búsqueda de la verdad como *telos* de la universidad, como misión suya, como criterio, canon y culminación de lo universitario.

Antes señalábamos que era posible encontrar en el origen de la universidad cinco notas que parecían serle esenciales. De ella, la que parece más determinante es la *primacía de la verdad*: atraídos por su belleza, profesores y estudiantes se constituyen en *comunidad para buscarla* –y la buscan no por separado sino comunitariamente–; de acuerdo con ella transfiguran su propia vida en un proceso de *formación integral* –y no sólo profesional, científica o técnica–; porque vislumbran su amplitud y variedad y la descubren como sabiduría, intentan lograr una *síntesis de saberes*, una integración sapiencial de las ciencias; porque descubren que una verdad así

conocida es un bien que se irradia, quieren comunicarla a la sociedad como una contribución original y valiosa al *bien común*³³.

Bibliografía citada:

ALEJANDRO IV, *Carta a la Universidad de París*, 4 de abril de 1255, introducción. *Bullarium Diplomatum*, III, Turín 1958, 602. Citado por JOSÉ TOMÁS RAGA, “Tutoría, enseñanza y aprendizaje”, en: FRANCISCO MICHAVILA, y JAVIER GARCÍA DELGADO, *La tutoría y los nuevos modelos de aprendizaje en la universidad*. Cátedra UNESCO de Gestión y Política Universitaria UPM–Comunidad de Madrid, 2003, 37.

ARISTÓTELES, *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid 1999.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid 1998.

BELLOC, H., *The Great Heresies*. Cavalier, Denham Springs LA 2015.
<http://www.ewtn.com/library/HOMELIBR/HERESY1.TXT> (última revisión: 30 de mayo de 2016).

CAVANAUGH, W., *The Myth of Religious Violence (Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict)*. Oxford University Press 2009. Versión castellana de Sebastián Montiel: *El mito de la violencia religiosa*. Nuevoinicio, Granada 2010.

FUERTES HERREROS, J.L., “Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca en el siglo XV y su proyección en el XVI”. En: LUIS E. RODRÍGUEZ–SAN PEDRO BEZARES Y JUAN LUIS POLO RODRÍGUEZ (eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento, siglo XVI*. Salamanca, 2010.

https://books.google.es/books?id=dTSRAwAAQBAJ&pg=PA221&dq=ockham+universidad+renacimiento&hl=es&sa=X&ei=e2_PVKtTg_xs_7GC4Aw&ved=0CDsQ6AEwBQ#v=onepage&q=ockham%20universidad%20renacimiento&f=false (última consulta: 30 de mayo de 2016).

GARCÍA VILLOSLADA, R., “La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria”. *Analecta Gregoriana* (XIV), Roma 1938:

https://books.google.es/books?id=4NMo_ojOyp4C&pg=PR7&lpg=PR7&dq=pedro+crockaert&source=bl&ots=emQruNcQ1u&sig=Cp1BslVIJAZ7IglX7_KNhUcGUcQ&hl=es&sa=X&ei=GGrPVPj0A4P0Us-JgMgP&ved=0CDAQ6AEwA

³³ Cf. *Segunda Partida*: proemio.

w#v=onepage&q=pedro%20crockaert&f=false (última consulta: 27 de mayo de 2016).

GILSON, É., *La Philosophie au Moyen Âge*. Payot, Paris 1952. Versión castellana de Arsenio Palacios y Salvador Caballero: *La Filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 2007.

GUARDINI, R., “¿Voluntad de poder o voluntad de verdad? (La cuestión de la universidad)”. Edición y traducción de Sergio Sánchez Migallón, en: *Tres escritos sobre la universidad*. EUNSA, Pamplona 2012, 70–72. Título original: “Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? (Zur Frage der Universität)”, en: ROMANO GUARDINI, *Wurzeln eines grossen Lebenswerkes. Band 4. Aufsätze und kleine Schriften*. Grünewald/Schöningh, Mainz–Paderborn 2003, 422–433.

JUAN DE SALISBURY, *Metalogicus*. En: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1115-1180,_Joannis_Saresberiensis,_Metalogicus_\[Metalogicum\],_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1115-1180,_Joannis_Saresberiensis,_Metalogicus_[Metalogicum],_MLT.pdf) (última revisión: 30 de mayo de 2016).

KER, I., *John Henry Newman: A Biography*. Oxford University Press 1989. Versión castellana de Rosario Athié y Josefina Santana: *John Henry Newman: Una biografía*. Palabra, Madrid 2010.

LABOA, J.M., “La estructura eclesiástica en la época moderna”. En: BERNARDINO LLORCA, RICARDO GARCÍA VILLOSLADA Y JUAN MARÍA LABOA, *Historia de la Iglesia*, vol. IV: *Edad Moderna: La época del absolutismo monárquico*. BAC, Madrid 1997.

Las Siete Partidas del sabio Rey don Alfonso el nono, nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de Su Magestad. Impreso en Salamanca por Andrea de Portinaris, 1555. Edición del Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1985, tomo I.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *La Ética o es transfiguración o no es nada*. BAC, Madrid 2014.

MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame University Press, South Bent, 1991. Versión castellana de Rogelio Rovira, presentación de Alejandro Llano: *Tres versiones rivales de la Ética*. Rialp, Madrid 1992.

NEWMAN, J.H., *The Idea of a University Defined and Illustrated*: I, discourse V. Edited by Frank M. Turner, Yale, New Haven–London 1996.

<http://www.newmanreader.org/works/idea/discourse5.html> (esta página de la Red transcribe la edición de Longmans, Green & Co., London 1907; última revisión: 27 de mayo de 2016).

PIEPER, J., *Musse und Kult*. Versión de Alberto Pérez Masegosa: JOSEF PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*. Rialp, Madrid 2003.

SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*. <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm> (última revisión: 30 de mayo de 2016).

SAN AGUSTÍN, *Soliloquiorum*. <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm> (última revisión: 30 de mayo de 2016).

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*. <http://www.corpusthomicum.org/oca.html> (última revisión: 30 de mayo de 2016).

WILLIAMS, J., *Consuming Higher Education*. Bloomsbury, London 2012, 3–4.

WILLIAMS, J., <http://jowilliams293.blogspot.com.es> (última consulta: 27 de mayo de 2016).

Recibido 9 de enero de 2016 / Aceptado 18 de diciembre de 2016

LA METODOLOGÍA CIENTÍFICA DE LA ESCOLÁSTICA TARDÍA DE LA *ESCUELA FRANCISCANA* A LA *VIA MODERNA*

**THE SCIENTIFIC METHODOLOGY OF THE LATE SCHOLASTICS.
FROM THE FRANCISCAN SCHOOL TO THE “VIA MODERNA”**

GIOVANNI PATRIARCA¹

Resumen: Este ensayo pretende ser una introducción general a aquel cambio importante que se produjo entre el siglo XIII y XIV, tanto en la especulación filosófica como en la metodología investigativa, fundamentado en un conjunto de innovaciones. En este proceso tuvo la *Escuela Franciscana* una influencia fundamental. De forma gradual se sentaron las bases que implicaron una profunda metamorfosis en la observación de la naturaleza – mediante la recolección analítica y meticulosa de datos y pruebas – dando lugar a un desarrollo sin precedentes – sobre todo en las ciencias matemáticas y físicas – que se apoya en una instrumentación técnica protomoderna.

Palabras clave: Historia y filosofía de la ciencia, filosofía medieval, filosofía comparada, historia del franciscanismo.

Abstract: This essay intends to be a general introduction to the important change that took place in the Thirteenth and Fourteenth centuries – both in philosophical speculation and in research methodology – based on a set of innovations. In this process, the *Franciscan School* had a fundamental influence. Gradually there was a profound metamorphosis in the observation of nature – through analytical and meticulous collection of data and evidences – leading to an unprecedented development – especially in the mathematical and physical sciences – which is supported by a protomodern technical instrumentation.

Keywords: History and Philosophy of Science, Medieval Philosophy, Comparative Philosophy, Franciscan History.

¹ Marino, Roma, 7 de diciembre de 1975. Doctor en Filosofía. Visiting Professor - Facultad de Filosofía - Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma, Italia. g_patriarca@yahoo.it

Introducción

En la historia del pensamiento filosófico se da por sentado que hay que darle su merecido crédito al proceso de floración proto-científica que tuvo precisamente origen en la Escolástica tardía y en su metodología². Fue aquí, donde de forma gradual y no exenta de dificultades, se sentaron las bases que implicarían una profunda metamorfosis en la observación de la naturaleza mediante la recolección meticulosa de datos, experimentos y ulteriores análisis, en medio de un clima de discusiones intensas y fructíferas.

Fue durante el marco histórico de los siglos XIII y XIV cuando ve la luz un ferviente movimiento cultural³ que produciría una serie de innovaciones tanto en la mentalidad general como en el *curriculum studiorum*⁴. Es entonces cuando las Universidades de Oxford y París se erigen como fuentes primordiales de la cultura europea. Fruto del mutuo intercambio nacen y se propagan algunas ideas que cambiaron sustancialmente el enfoque epistemológico del estudio de las “artes”⁵.

1. *El sustrato cultural*

El intento tomista de armonización del aristotelismo⁶ por un lado, y la visión platónico-agustiniana⁷ de la *Escuela Franciscana*⁸, por el otro, modificaron el sustrato común de referencia filosófica y teológica en un encuentro a veces muy problemático pero sin duda extremadamente fructífero. Es en

² A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949, pp. 1-2.

³ W.W. Rouse Ball, *A Short Account of History of Mathematics*, Dover Publishing, Mineola-N.Y. 1960, S. 167 un

⁴ C. Thurot, *De l'Organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au Moyen-Âge*, E. Dezobry, Paris 1850, p. 201. d 177.

⁵ Cf. G. Patriarca, “Die spätscholastische Methodik und die Dialektik der Naturbeherrschung”, en M. Martorana-R. Pascual-V. Regoli (ed.), *Raccolta di Saggi in onore di Marco Arosio*, Ricerche di Storia della Filosofia e Teologia Medievali II, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum-IF Press, Roma 2015, pp. 339-381.

⁶ A. Ghisalberti, “Presentazione”, in A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita & Pensiero, Milano 2004, p. VII.

⁷ J. Ritter, *Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neoplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Philosophische Abhandlungen V. Klostermann, Frankfurt am Main 2002, pp. 23-24.

⁸ M. Robson, *The Franciscans in the Middle Ages*, The Boydell Press, Woodbridge-U.K 2006, p. 63.

este mismo fecundo periodo cuando se difunden teorías numéricas⁹ – traídas de Oriente por Leonardo Fibonacci¹⁰ – que aun no siendo perfectamente aplicadas, van penetrando lentamente en el sustrato cultural¹¹.

Algunas doctrinas aristotélicas junto con su enfoque panteísta fueron puestas en cuestión quedando recluidas al espacio del *probable*¹². Este proceso crítico hacia el pensamiento de Aristóteles encuentra su origen en tierras inglesas durante el siglo anterior vinculado a las teorías de Robert Grosseteste (1175-1253), el cual, restando valor a los “silogismos demostrativos”, presenta con la técnica del *experimento controlado* un método innovador de investigación y de vanguardia¹³. Condición *sine qua non* para el éxito de los experimentos es la aplicación sistemática de las matemáticas sobre datos cuantificables, calificables y catalogados. Grosseteste llega incluso a apoyar las llamadas *leyes económicas de los fenómenos naturales* según las cuales la naturaleza misma se comporta y funciona de la manera más rápida y ordenada posible¹⁴.

Su discípulo Roger Bacon (1214-1292) enriquece tal visión de la práctica científica haciendo hincapié en el papel que juegan la observación y la experiencia. Esta innovación cultural se reconoce fácilmente en la evolución del pensamiento no sólo inglés sino también del resto del continente¹⁵. M. Colish define ingeniosamente esta época como “aristotélica, para-aristotéli-

⁹ J. Sesiano, *An Introduction to the History of Algebra. Solving Equations from Mesopotamian Times to the Renaissance*, American Mathematical Society, Providence 2009, pp. 93-124.

¹⁰ “Novem figurae indorum he sunt 9 8 7 6 5 4 3 2 1. Cum his itaque novem figuris, et cum hoc signo 0, quod arabice zephirum appellatur, scribitur quilibet numerus.” L. Fibonacci, *Liber Abaci*, Capitulo I, Biblioteca Nazionale di Firenze (Conv. Soppr. C.I. 2616) XIII. Siglo.

¹¹ W. Hein, *Die Mathematik im Mittelalter. Von Abakus bis Zahlenspiel*, WBG, Darmstadt 2010, pp. 108-109.

¹² U.R. Jeck, „Zenons Aporie des Topos, ihre Interpretation bei den griechischen Aristoteleskommentatoren bei Averroes, Avicenna und im lateinischen Mittelalter“, en J.A. Aertsen- A.Speer (Hrsg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 1997, S. 419-420.

¹³ E.A. Mackie & J. Goering (ed.), *Editing Robert Grosseteste*, University of Toronto Press, Toronto 2003, p. 135.

¹⁴ W. Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, (2. Auff.), Beck, München 1986, pp. 27-28.

¹⁵ U. R. Jeck, „Roger Bacon: Opus Majus“, en K. Flasch (Hrsg.), *Hauptwerke der Philosophie- Mittelalter*, Reclam, Stuttgart 1998, p. 218

ca y post-aristotélica”¹⁶ argumentando así el cambio de rumbo en la historia de la filosofía occidental.

A pesar de que la condena explícita del 1277¹⁷ contra la considerada como peligrosa deriva naturalista de molde averroísta¹⁸ tiene un cierto efecto de adormecimiento¹⁹ en la investigación y en las ciencias²⁰, la enseñanza de Juan Duns Escoto (1265-1308) – catedrático en París a principios del siglo XIV – es presagio de nuevos y potenciales cambios²¹. Resultado de su intento por lograr una convergencia entre la escuela franciscana²², fiel al tradicional neoplatonismo agustiniano, y la dominicana de fe aristotélico-tomista²³, fue una original tesis que acabaría distanciándolo de ambas escuelas²⁴.

Duns Escoto logra diferenciar entre sí los objetivos de aprendizaje del conocimiento implicados en el proceso de abstracción²⁵, y establece una gran distinción entre la comprensión de entes físicos por un lado, y entidades espirituales, por otro. En apoyo de esta sutil distinción formal hace uso de la “teoría de la intuición”, que – no debiendo interpretarse como “contemplación mística, agudeza psicológica o una sensación vaga y general”²⁶ – adquiere una connotación cognitiva muy específica.

Un estudio estructural de los fenómenos – nacido de este modo en el suelo de lo inteligible a través de la conceptualización natural o mediada por la intuición de los datos sensibles – deviene fundamental para el co-

¹⁶ M.L. Colish, *La Cultura nel Medioevo (400-1400)*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 513.

¹⁷ J.F. Wippel, „The condemnation of 1270 and 1277 at Paris“, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, VII, pp. 169-201.

¹⁸ M.R. Hayoun - A. De Libera, *Averroé e l'averroismo*, Jaka Book, Milano 2005, pp. 97-98.

¹⁹ K. Emery- A. Speer, „After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Ground for New Interpretations“, en J.A. Aertesens-K. Emery- A. Speer (ed.), *Nach der Verurteilung von 1277*, Miscellanea Mediaevalia 28, De Gryter, Berlin 2000, p. 7.

²⁰ E. Grant, “The Condemnation of 1277, God’s Absolute Power and Physical Thought in the Middle Ages“, *Viator*, X, p. 211-214.

²¹ R. Cross, *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon- Oxford University Press, Oxford 1998, p. 6.

²² T. Kobusch, *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, Geschichte der Philosophie- Band V, C.H. Beck, München 2011, p. 275.

²³ I. Biffi, *Figure Medievali della Teologia*, Jaka Book, Milano 2008, pp. 154-155.

²⁴ P. Haffner, *The Mystery of Reason*, Gracewing, Leominster 2001, pp. 101-102.

²⁵ Véase M. Carbajo Núñez (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e Ricerche nel VII Centenario della sua morte*, Vol. I-II, Antonianum, Roma 2008.

²⁶ M. L.. Colish, *op. cit.*, p. 495. (Traducción nuestra)

nocimiento de la realidad. He aquí el origen de la definición de *haecceitas* como principio de la identificación formal de los seres espirituales y materiales²⁷.

2. *Entre Oxford y París*

A pesar de algunas marcadas diferencias entre ambos, fue el pensamiento de Duns Escoto el que abrió las puertas de París²⁸ a la recepción filosófica de otro franciscano: Guillermo de Ockham.

Son éstos mismos los años de mayor desarrollo e influencia de los “*Calculatores*”²⁹ (Richard y Roger Swinshead, John Dumbleton, Guillermo de Heytsbury y Thomas Bradwardine) que, reunidos alrededor del cenáculo del Merton College³⁰, se caracterizan por el enfoque estrictamente matemático que dan a las ciencias físicas. Siguiendo las enseñanzas de Grosseteste y Bacon, y tomando literalmente el principio de la “navaja de Ockham”³¹, se especializan concretamente en la *cinemática*³², tema objeto de considerables estudios en París y también en Padua³³. Además, los matemáticos oxonienes – activos entre 1325 y 1350 – logran definir el teorema de la velocidad media que E. Grant describe como “la contribución más destacada en la historia de la Edad Media de la física matemática.”³⁴

También en el dominio de la filosofía se abre paso una metodología proto-científica a razón de algunos primeros descubrimientos que la encaminan hacia una incipiente modernidad en la que “se produce una disociación de

²⁷ W. Park, “Haecceitas and the Bare Particular”, *Review of Metaphysics*, 44 (1990), pp. 375–397.

²⁸ Véase G. Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Century*, John Wiley & Sons, Hoboken-N.J. 1968.

²⁹ Véase E. Dudley Sylla, *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion 1320-1350: Physics and Measurements by Latitudes*, Garland Publishing, New York 1991.

³⁰ H.J. White, *Merton College, Oxford*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, Chap. III-IV.

³¹ Véase D. Jacobs, *Ockhams Rasiermesser. Von einer mittelalterlich-objektivistischen zu einer neuzeitlich-subjektivistischen Erkenntnistheorie*, Grin Academic Publishing, München 2012.

³² Cf. S. Toulmin-J. Goodfield, *The Fabric of the Heavens. The Development of Astronomy and Dynamics*, University of Chicago Press, Chicago 1999, p. 213.

³³ J. H. Randall, *The School of Padua: And the Emergence of Modern Science*, Editrice Antenore, Padova 1961.

³⁴ E. Grant, *Le Origini Medievali della Scienza Moderna*, Einaudi, Torino 2001, p. 152. (Traducción nuestra)

la razón y de la fe”.³⁵ La concepción lógico-epistemológica desarrollada por Ockham opera en efecto una revolución en el pensamiento filosófico medieval tal, que será acusado de herejía y llamado a hacer frente a acusaciones en la corte papal de Aviñón. Condenado a la cárcel junto con Miguel de Cesena³⁶ y Bonagratia de Bergamo³⁷, emprendería posteriormente huida protegido por el emperador Ludwig IV de Baviera (1283-1347)³⁸.

Durante este proceso de constante reformulación se evidencia que el conocimiento humano resulta dividido en tres áreas: *la intuición, la abstracción y la fe*. Si la fe requiere la revelación y la gracia, las otras dos en cambio tan sólo requieren dones racionales. En la evolución de su pensamiento, Ockham prohíbe los inteligibles escotianos aplicando la intuición al mero conocimiento de los seres fenomenales. El “conocimiento inmediato” es la prueba de fuego para el aprendizaje de los objetos físicos porque proporciona una cierta comprensión de la existencia de esos objetos sin ningún proceso de razonamiento engañoso e inútil. Bajo esta perspectiva, toda proposición, para ser cierta y aceptable, debe ser inmediatamente evidente³⁹.

Si la abstracción se centra en la relación de ideas, la intuición es “*illa de qua dicendum est quod est cognitio experimentalis, et ista cognitio est causa proportionis universalis quae est principium artis et scientiae*”⁴⁰. La filosofía torna empírica: todo es y debe ser verificable. Su insistencia en la *economía del pensamiento* – según la cual es inútil perderse en los laberintos de una especulación viciosa – hará obsoletas muchas ideas sobre las cuales durante años se había acaloradamente discutido. La distinción entre esencia y existencia, así como entre materia y forma, van perdiendo el tradicional sentido lógico y metafísico.

Los *conceptos universales* no siendo más que signos, se revelan susceptibles de una pluralidad de interpretaciones. Por esta razón, son reales sólo los individuos y las entidades particulares. La consistencia ontológica de este

³⁵ E. Gilson, *La Filosofía nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 765.

³⁶ Véase C. Dolcini, *Il pensiero politico di Michele da Cesena*, Fratelli Lega, Faenza 1977.

³⁷ Véase E. L. Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, Brill, Leiden 2003.

³⁸ Cf. F. Tocco, *Storia dell’Eresia nel Medioevo*, I Dioscuri, Genova 1989, Capitolo II – Parte VI.

³⁹ D. Davison, „Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis“, en P. Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Beltz Athenäum, Weinheim 1994, p. 271.

⁴⁰ Citado por E. Gilson, *op. cit.*, p. 767

supuesto empuja a Ockham hacia la misma senda de Roscelino⁴¹, llegando a argumentar, en repetidas ocasiones, que la universalidad del *nomen* tiene un sentido puramente convencional y no se refiere a ninguna significación universal⁴².

El incumplimiento del *nominalismo* rompe con toda su vehemencia sobre la herencia filosófica tomando posesión de los centros de cultura y cambiando radicalmente la *forma mentis*. En el interior de esta corriente, se desarrolla una metodología, según la cual, los términos van a ser utilizados en su interpretación más estricta, evitando de este modo cualquier duplicidad o ambigüedad, y a su vez, les será otorgado el valor semántico propio de las partes del discurso, una vez analizados adecuadamente sus arreglos sintácticos⁴³. Esto, sin duda, es una invitación a hacer una clara distinción entre término y concepto⁴⁴. Mientras que el término es cualquier signo mental, oral o escrito en un sentido general, los conceptos se refieren a signos intencionales coincidiendo por lo tanto sólo con términos mentales⁴⁵.

El pensamiento ocamista se propaga rápidamente de la mano de especialidades locales en la Europa continental, gracias a la gran movilidad e influencia de los estudiosos de la escuela oxoniense en varias universidades. Entre ellos Walter Burley (1275-1345)⁴⁶ y Richard Kilvington (ca. 1302-1361)⁴⁷, siguiendo la formulación sistemática de Ockham, mitigan los excesos especulativos y sostienen en la física la *unidad de la forma sustancial* sobre la cual sientan las bases para la solución del problema del cambio cualitativo de las sustancias. Según esta influyente doctrina, la sustitución mutua de formas cualitativas en un sujeto provoca el aumento o disminución de una calidad en una sucesión de formas que desaparecen con la llegada de la siguiente. El mérito de Burley fue el de proponer en la física medieval

⁴¹ G. Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Metzler Verlag, Stuttgart 1992, p. 97.

⁴² K.D. Dutz- L. Kaczmarek (Hrsg.), *Rekonstruktion und Interpretation. Problemgeschichtliche Studien zur Sprachtheorie von Ockham bis Humboldt*, G. Narr, Tübingen 1985, pp. 5-6.

⁴³ A. Kühtmann, *Zur Geschichte des Terminismus*, Quelle & Meyer, 1911 – Kapitel I-II

⁴⁴ J. M. Bochenski, *Formale Logik*, K. Alber Verlag, Freiburg/München 2002, p. 81.

⁴⁵ D. Perler, *Theorie der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann Seminar, Frankfurt am Main 2004, p. 383.

⁴⁶ A.D. Conti, *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden 2013, p. 18.

⁴⁷ Véase N. Kretzmann- B. Ensign Kretzmann (ed.), *The Sophismata of Richard Kilvington: Introduction, Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. XIII-XIV.

soluciones innovadoras a la teoría del movimiento y del espacio vacío desarrolladas con un éxito considerable.

Esta tendencia lógico-empírica se ve reforzada en París con las enseñanzas de Gregorio de Rímini (1300-1358)⁴⁸, quien, como demuestran sus obras, es portavoz de las ideas de Walter Chatton (c. 1290–1343), Robert Holcot (c.1290-1349), Thomas Bradwardine (c. 1290-1349), Adam Wodeham (c. 1295-1358), Richard Fitzralph (c. 1300-1360) y William Crathorn, profundizando en primer término la cuestión del objeto del conocimiento científico⁴⁹. Desde un punto de vista más estrictamente especulativo, fue la obra de Nicolás de Autrecourt (principios de 1300 - después de 1350) la que aleja la academia parisina de la ortodoxia⁵⁰. La metafísica pierde de esta manera su valor absoluto y se convierte en “objeto de un tipo de conocimiento que no puede aspirar a la certeza de la fe ni a aquella experimental o lógica”⁵¹.

El advenimiento estimulante de las ideas “británicas” en Francia es causa de fuertes tensiones en la universidad de París y de vigorosas contiendas con las autoridades eclesiásticas. Una declaración oficial de la Facultad de Artes del septiembre del 1339 declara que “recientemente, algunos han tratado de enseñar tanto en público como en reuniones secretas, la doctrina de Guillermo de Ockham, como si se tratara de una doctrina oficial aceptada”, decretando que “nadie se atreva a presentar como oficial esa doctrina, ni escuchándola ni explicándola en público o secreto, ni tampoco convocando reuniones privadas para hablar de ello, así como hacer referencia a ella durante la explicación de los textos canónicos y en las disputas.”⁵²

Este documento acusatorio muestra cómo el pensamiento del filósofo inglés había penetrado en la academia parisina, influyendo tanto en la vida pública como en la privada. De estas mismas palabras se puede deducir que los círculos de estudiosos presentan y discuten en profundidad sus teorías. En este contexto, sin duda muy animado, la filosofía sufre un cambio en sus contenidos y metodologías. Las diversas expresiones de la Lógica,

⁴⁸ Cf. G. Leff, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester University Press, New York 1961.

⁴⁹ Véase S.J. Day, *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute S. Bonaventure, New York 1947.

⁵⁰ J. Franklin, *The Science of Conjecture: Evidence and Probability Before Pascal*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001, pp. 210-216.

⁵¹ M. Fumagalli Beonio-Brocchieri-M. Parodi, *Storia della Filosofia Medievale*, Laterza, Bari 1998, p. 437. (Traducción nuestra)

⁵²Citado en F. Bottin, *La Scienza degli Occamisti. La Scienza Tardo-medievale dalle Origini del Paradigma Nominalista alla Rivoluzione Scientifica*, Maggioli, Rimini 1982, p.135. (Traducción nuestra)

Metafísica, Matemáticas, Astronomía, Física, Filosofía y Teología especulativa empiezan ahora a tomar formas distintas, y de esta manera van a ir definiéndose con mayor claridad las áreas y líneas de demarcación entre las diferentes *artes*⁵³.

Debido a esta razón, un foco de atención a asuntos físicos y matemáticos o relacionados con las ciencias de la naturaleza implica un cambio en la metodología de experimentación y consecuencias relevantes desde el punto de vista epistemológico. El aristotelismo – aunque no pudiese ser transformado *hic et nunc* “en algo así como el newtonismo”⁵⁴ – se encaja y se funde en la nueva ciencia “en una visión del mundo completamente diferente”⁵⁵.

3. *El Colegio de Navarra y la Escuela de los Físicos*

Entre las instituciones que gravitan alrededor del *Studium Parisiense*, brilla por su fama y gloria el Colegio de Navarra⁵⁶, fundado en 1305 por Juana de Navarra, esposa de Felipe IV el Hermoso, poco antes de su muerte. Desde el principio, el Colegio – además de albergar una comunidad académica de “calidad excepcional”⁵⁷ – se distingue por una devoción fiel a la corona. El Colegio se encuentra en el Hotel de Navarra, edificio que la Reina Juana dejó para este fin en la Rue de St. André des Arcs. Los alumnos son preparados por un cuerpo docente residente que se ocupa no sólo de su formación intelectual, sino también de la espiritual.

El sistema de becas a menudo proporciona acceso a los hijos de familias modestas procedentes de toda Francia y del norte de España⁵⁸. Alrededor de 1315 el jefe de esta prestigiosa institución es Jean de Jandun (c. 1280-1328)⁵⁹, un amigo cercano de Marsilio de Padua, que introduce las más re-

⁵³ E. Peters, “Introduction”, en R. C. Dales, *The Scientific Achievement in Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1994, pp. 11-12.

⁵⁴ E. Grant, *op. cit.*, p. 249 (Traducción nuestra).

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ J. De Launoy, *Regii Navarrae Gymnasii Parisiensis Historia*, E. Martini, Paris 1677, Vol. II.

⁵⁷ M. Artigas, „Nicolas Oresme, Gran Maestro del Colegio de Navarra, y el Origen de la Ciencia Moderna”, *Príncipe de Viana (Suplemento de Ciencias)*, X/9 (1989), pp. 297-331.

⁵⁸ F. Le Roux de Lincy- L.M. Tisserand, *Histoire Generale de Paris. Paris et ses Historiens aux XIVe et XVe siècle*, Imprimerie Impériale, Paris 1867, pp. 36-40.

⁵⁹ Cf. L. Schmutge, *Johannes von Jandun: Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*. Hiersemann, Stuttgart 1966.

cientes teorías políticas y sociales⁶⁰. Su descripción de la Facultad es un testimonio elocuente del funcionamiento magistral del sistema escolar:

Las maravillas de los principios divinos, los secretos de la naturaleza, la astronomía, las matemáticas y remedios útiles que aportan las virtudes morales son revelados uno a uno. Allí se encuentra con una multitud de maestros sabios que no sólo enseñan la lógica, sino también todo el conocimiento que prepara a las ciencias superiores. Allí florecen ilustres maestros que están investigando, con la disposición de los espíritus preparados, los misterios de la naturaleza inferior y las virtudes celestiales. [...] Allí se muestran los resultados ciertos de una filosofía infalible y de una ciencia matemática indiscutible que indican los maravillosos encuentros de números y cifras, sea considerados en sí mismos, sea aplicados a las magnitudes celestes, a los sonidos armónicos y a los rayos visuales. ¡Oh glorioso Dios, qué idea nos habéis dado de Vuestro amor por los hombres, dándoles los medios para conocer los tiempos que se han establecido para los movimientos celestes, las distancias de los centros, la grandeza de los mundos, la ubicación de los polos, las virtudes de los Signos, el orden y la colocación de los planetas!⁶¹

Cuanto se acaba de leer demuestra, una vez más, la importancia de la renovación del *curriculum studiorum* en el siglo XIV y la preferencia por las ciencias exactas y naturales⁶². En ese ambiente desafiante y austero, las viejas artes caminan hacia la modernidad.

En el año 1328 deviene rector de la Universidad de París Jean Buridán (circa 1293-1358), fundador de la *Escuela de Físicos de París*. En aquel productivo clima, el *corpus aristotelicum* se investiga minuciosamente con la aplicación de los nuevos métodos: toda tradición científica, tanto la occi-

⁶⁰ K. Flash- U.R.Jeck (Hg.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, C. H. Beck, München 1997, p. 137.

⁶¹ Jean de Jandun, *Traité de Louanges de Paris* publicado en F. Le Roux De Lincy-L.M. Tisserand, *Histoire générale de Paris. Paris et ses historiens aux XIVe et XVe siècle*, Imprimerie Impériale, Paris 1867 pp. 36-37 (Traducción nuestra).

⁶² E. Grant, *Much Ado About Nothing, Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge-U.K. 1981, pp. 10-32.

dental como la proveniente de la investigación árabe y judía, va a ser puesta en cuestión. Sólo poco más de medio siglo después de las condenas del 1277, está teniendo lugar una metamorfosis de pensamiento y prácticas.

Aristóteles, comentado y glosado, es a la vez punto de partida y obstáculo para la investigación. No pocas de sus ideas son criticadas y refutadas. Comenzando por el estudio teológico de la idea cristiana de la creación, argumenta S. Jaki en su famoso ensayo, estos pensadores sutiles se alejan de los antiguos paradigmas panteístas del pensamiento griego⁶³, desarrollando una fe sólida en la racionalidad del universo y en la capacidad de investigación del hombre, creado a imagen y semejanza de un Dios personal infinitamente inteligente.⁶⁴

Si bien no puede negarse que Ockham fuese fuente principal de las deducciones básicas y de la metodología del *Studium Parisiense*, su nominalismo en París se vio mitigado y purificado de algunas de sus tesis extremas, según las cuales el filósofo inglés llegó a negar la existencia de un orden natural únicamente cognoscible por la razón⁶⁵. Buridán y sus seguidores (Alberto de Sajonia, Heinrich de Hesse, Marsilio de Inghen, Themon y Oresme) admiten, por el contrario, el encuentro entre la ciencia natural y la teología racional evitando así el riesgo de una deriva escéptica del nominalismo⁶⁶.

En aquel círculo, el amor por el conocimiento está dirigido principalmente hacia el estudio de la tierra y de las estrellas, el movimiento de los cuerpos, el vacío y la velocidad. A partir de la reflexión científica de Jean Buridán, nace de hecho la *teoría del impetus*, teoría que va a revolucionar la física de finales de la Edad Media y será requisito para futuros descubrimientos. Inspirado por las críticas de Francisco de la Marca⁶⁷, según el cual la causa del movimiento violento es una *vis derelicta*, es decir, la fuerza dejada en el proyectil por la máquina de colada, y desarrollando las ideas de Nicola Bo-

⁶³ Cf. S.L. Jaki, *Science and Creation. From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Scottish Academic Press, Edimburg 1974, Chap. II-III.

⁶⁴ Cf. R. Cummings Neville, *God the Creator. On the Transcendence and Presence of God*, State University of New York Press, Albany-N.Y 1992, p.161.

⁶⁵ Cf. M. Artigas, *op. cit.*, Par. 2.2.

⁶⁶ Cf. G. Patriarca, "Tra Oxford e Parigi. La Via Moderna e il genio di Oresme", *21mo Secolo. Scienza e Tecnologia*, Anno XIX/5 – Numero Speciale Scienza e Fede, n. 7, Dicembre 2008, pp. 12-19.

⁶⁷ N. Schneider (Hs.), *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia. Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhundert*, Brill, Leiden 1991, p. 31.

neto⁶⁸, Buridán llega a definir el *impetus* como una fuerza de accionamiento transmitida desde un motor de arranque sobre el objeto que se pone en movimiento. Esta energía es permanente e indefinida en el tiempo, a menos que el impulso no esté dañado o se vea disminuido por resistencias externas.

Buridán está convencido de que “el conocimiento cierto de la verdad es posible”⁶⁹, y es esta confianza la que lo lleva a extender sus ideas a la comprensión y explicación del movimiento de las esferas celestes, abandonando la teoría de las inteligencias motrices. Esta certeza estimula a toda la comunidad académica parisina en un productivo y fructífero juego de influencias mutuas. Desde el punto de vista epistemológico, Buridán, resumiendo las tendencias contemporáneas en la necesidad de experimentación y obtención de generalizaciones resultantes, sostiene que “son aceptadas debido a que fueron vistas como ciertas en en muchos casos, y como falsas en ninguno.”⁷⁰

Siguiendo la estela ya marcada por Juan de Sacrobosco, Gerardo de Bruselas⁷¹, Hugo de San Víctor, Domingo Gundisalvo⁷² y la contribución de la “Escuela de Toledo”⁷³, viene dado un nuevo enfoque geométrico y trigonométrico⁷⁴ al estudio de la mecánica gracias a la proyección estereográfica de Jordanus de Nemore⁷⁵, provocando un gran salto hacia adelante en este campo. Especial importancia tuvo en Italia⁷⁶ la enseñanza pragmática de investigación astronómica propuesta por Andalo de Nigro⁷⁷ (1260-1334).

⁶⁸ Cf. V. P. Zoubov, “Walter Chatton, Gerard d’Odon et Nicolas Bonet“, *Physis n. 1* (1959), p. 261-278.

⁶⁹ J. Buridanus, *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, Lib. II, quaestio I, Paris 1588. (Traducción nuestra).

⁷⁰ Ibid, Lib. II, quaestio II, f. 9v, col. 2.

⁷¹ M. Clagett, “The *Liber de motu* of Gerard of Brussels and the Origins of Kinematics in the West”, *Osiris*, 12(1956), p. 73–175.

⁷² Cf. E. Grant, *A Sourcebook in Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1974, p. 180.

⁷³ Cf. R. I. Burns (ed.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990, p. 59.

⁷⁴ Cf. A. von Braunmühl, *Vorlesungen über Geschichte der Trigonometrie I*, Teubner, Leipzig 1900, p. 92.

⁷⁵ W. Hein, *op. cit.*, pp. 153-154.

⁷⁶ Cf. A. Maierü (ed.), *English Logic in Italy in the Fourteenth and Fifteenth Century*, Bibliopolis-Edizioni di Filosofia e Scienza, Napoli 1982.

⁷⁷ C. De Simoni, “Intorno alla vita ed ai lavori di Andalo Di Negro matematico ed astrologo genovese del secolo decimoquarto e d'altri matematici e geografi genovesi”, *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, VII (1874), pp. 313-339.

Sus obras algebraicas⁷⁸ – junto con las de Dominicus de Clavasio⁷⁹, Petrus de Abano⁸⁰ (1250-1316) y Johannes Campanus de Novara⁸¹ (1220-1296) – contribuyen a un cambio de dirección en las universidades continentales, en los monasterios y en las escuelas de cálculo⁸². En este contexto, la fabricación de astrolabios y relojería mecánica⁸³ por parte de Richard de Wallingford⁸⁴ (1292-1336) y de Johannes de Dondi⁸⁵ (1318-1389) son vitales para el florecimiento de una instrumentación protomoderna⁸⁶ que se alimenta también de la experimentación aplicada a las lentes ópticas, a los prismas y a los cristales crudos⁸⁷.

En este período se asiste – bajo el mismo método – a la condena filosófica y teológica de la astrología con todo su legado de creencias y supersticiones paganas o pre-cristianas⁸⁸. Las *Tablas Alfonsies*⁸⁹, aun siendo un punto de referencia, son cuestionadas en el contexto de la verificación matemática

⁷⁸ H.W. Alten, A. Djafari Naini, M. M. Folkerts, H. Schlosser, K.H. Schlote, H. Wußing (Hrsg.), *4000 Jahre Algebra. Geschichte, Kulturen, Menschen*, Springer, Berlin 2003, pp. 197-219 (überhaupt 4.4.: Die Entwicklung in Italien).

⁷⁹ Cf. M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, II, Teubner, Leipzig, 1899, pp. 127, 150–154, 450-452.

⁸⁰ Cf. L. Norpoth, “Zur Bio-Bibliographie und Wissenschaftslehre des Pietro d’Abano, Mediziners, Philosophen und Astronomen in Padua”, *Kyklos*, 3 (1930), p. 292-353.

⁸¹ Cf. F.S. Benjamin- G.T. Toomer (ed.), *Theorica planetarum. Campanus of Novara and Medieval planetary theory*, University of Wisconsin Press, Madison 1971 y F.S. Benjamin, *John of Gmunden and Campanus of Novara*, Ex Oficina “De Tempel”, Bruges 1954.

⁸² H. Heppe, *Das Schulwesen des Mittelalters*, Europäisches Geschichtverlag, Paderborn 2011, pp. 37-38.

⁸³ G. Dohrn-Van Rossum, *L’histoire de l’heure. L’horlogerie et l’organisation moderne du temps*, Maison de Science de l’Homme, Paris 1997, p. 188.

⁸⁴ Cf. J.D. North, *God’s Clockmaker. Richard of Wallingford and the Invention of Time*, Continuum, London 2005.

⁸⁵ Cf. S. A. Bedini, F. R. Maddison, “Mechanical Universe – The Astrarium of Giovanni de’ Dondi”, *Transactions of the American Philosophical Society*, Volume 56, Part 5, Philadelphia 1966 y H. Bach, “Das Astrarium des Giovanni de Dondi”, *Schriften des Historisch-Wissenschaftlichen Fachkreises „Freunde alter Uhren“*, Deutsche Gesellschaft für Chronometrie, Band XXIV/B Sonderdruck, 1985.

⁸⁶ Cf. O. Pedersen, *Early Physics and Astronomy. A Historical Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge-U.K., pp. 221-236.

⁸⁷ V. Iardi, *Renaissance Vision from Spectacles to Telescopes*, American Philosophical Society, Philadelphia 2007, p. 4-6.

⁸⁸ J. Hamel, *Meilensteine der Astronomie. Von Aristoteles bis Hawking*, Kosmos, Stuttgart 2006, pp. 132-133.

⁸⁹ Cf. J. Chabras- B.R. Goldstein, *The Alfonsine Tables of Toledo*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.

de los fenómenos naturales⁹⁰ gracias a las obras didácticas de Johannes de Lineriis⁹¹, Johannes de Muris⁹² y Johannes de Sajonia⁹³.

No es sorprendente que el desarrollo de la óptica haya sido fundamental en esta vibrante coyuntura histórica constituyendo el punto de origen de resultados magistrales en el estudio de la perspectiva, de la luz y de la teoría del color⁹⁴. Partiendo de la estructura bonaventuriana⁹⁵ y desarrollando las intuiciones de Dietrich de Freiberg (c. 1250-1310)⁹⁶ y Witelo (1280-1314)⁹⁷ – se logra hacer un análisis detallado de la relación entre refracción y reflexión con claras conexiones a la espectroscopia posterior.

4. *Oresme y su doctrina*

Dentro de este ambiente se desenvuelve la apasionada búsqueda de Nicolás Oresme (aproximadamente 1323-1382) – ya miembro del Colegio de Navarra y estudiante de Buridán – que, dando una continuación natural a las bases lógicas y a los postulados matemáticos del Merton College, estudia de forma exitosa y con argumentos sutiles la relaciones entre *la velocidad, la fuerza y la resistencia*. Ya Thomas Bradwardine, eminente exponente de la escuela oxoniense, había postulado que “la relación que existe entre dos velocidades es igual a la relación entre la relación fuerza/resistencia que las originan.”⁹⁸

⁹⁰ J.D. North, *Geschichte der Astronomie und Kosmologie*, Vieweg, Braunschweig 1997, p. 140.

⁹¹ Cf. P.L. Butzer, “John of Ligneris”, T. Hockey – V. Trimble – T.R. Williams, *Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer, Berlin 2007, p. 598.

⁹² Cf. E. Poulle, *Jean de Murs et les tables alphonsines*, J. Vrin, Paris 1981.

⁹³ Cf. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. 3, Columbia University Press, New York 1933, Chap. 17 (p. 253f).

⁹⁴ Cf. A.C. Crombie, *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, The Humbledon Press, London 1990.

⁹⁵ A. Samalavicius, *Ideas and Structures. Essays in Architectural History*, Resource Publications, Eugene-OR 2011, pp. 6-8.

⁹⁶ G. Wolfschmidt, “Farben in der Astronomie. Von Regenbogen zu Spektroskopie”, en G. Wolfschmidt (Hrsg), *Farben in Kulturgeschichte und Naturwissenschaft*, Nuncius Hamburgensis-Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften B. 18, Geomatikum-Universität Hamburg, Tredition, Hamburg 2011, p. 153.

⁹⁷ K. Hedwig, *Sphaera Lucis. Studium zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Aschendorff, Münster 1980, p. 220.

⁹⁸ M. Fumagalli Beonio-Brocchieri- M. Parodi, *op. cit.*, p. 447 (Traducción nuestra).

Por lo tanto, se deduce que “para conseguir el doble de la velocidad no es suficiente duplicar la fuerza, o reducir a la mitad la resistencia, sino que es necesario elevar al cuadrado la relación entre la fuerza y la resistencia.”⁹⁹ Usando el lenguaje matemático moderno, lo que hemos expresado en palabras es nada menos que una función exponencial que describe la variación de la velocidad en función del exponente al que debe elevarse la proporción de fuerza y resistencia.

Oresme no se limita a aceptar lo apenas expuesto, sino que va más allá en el estudio del *movimiento uniformemente acelerado* llevando a cabo diferentes pruebas aritméticas y geométricas. De hecho, siguiendo el camino ya trazado en 1335 por W. Heytesbury¹⁰⁰ en su *Regulae solvendi sophismata*, en el famoso tratado *Sobre las configuraciones de las calidades y de los movimientos*, escrito alrededor de 1350, desarrolla un método tan original e innovador para la representación gráfica del movimiento, que pasará a la posteridad como el precursor natural de Descartes y de la geometría analítica¹⁰¹.

Convencido de que el conocimiento se basa en los sentidos, considera imprescindible recurrir a la imaginación y a la representación gráfica. Presupone de este modo que cada valor que pueden alcanzar en el tiempo intensidades diferentes, puede ser representado como una línea recta colocada verticalmente. Una línea horizontal, sin embargo, representaría la distancia recorrida por el cuerpo cuya calidad se estudia: en cada punto de dicha línea se dibuja una línea vertical, cuya altura es proporcional a la intensidad de la calidad. Esta representación se puede extender, en opinión de Oresme, para cada intensidad imaginable y, sobre todo, en la relación movimiento/tiempo.

Así, en la descripción de un movimiento rectilíneo, Oresme tiene la idea de representar gráficamente la velocidad de movimiento del objeto en función del tiempo. En una línea horizontal marca las gradaciones proporcionales al tiempo y, por encima de cada gradación, plantea una perpendicular cuya longitud es proporcional a la velocidad del movimiento del objeto en el instante correspondiente. Atendiendo a esa parte del plano afectado por las perpendiculares posteriores llega a la conclusión de que el área de la superficie que la perpendicular – elevada por encima de cada gradación en el rango

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Cf. W. Heytesbury, *Regulae solvendi sophismata*, f. 39, Venezia 1494.

¹⁰¹ P. Duhem, *Le Système du Monde*, t. VIII, A. Hermann et Fils, Paris 1913-1959, pp. 534-540.

del tiempo dado – deja tras de sí, es proporcional a la distancia recorrida por el objeto durante ese intervalo de tiempo¹⁰².

Se infiere, en este punto, que en un movimiento rectilíneo de aceleración uniforme, el aumento de la velocidad del objeto es proporcional a la duración del curso durante el cual se produce tal aumento. A Oresme se le atribuye, por lo tanto, *la ley fundamental del movimiento rectilíneo uniformemente acelerado*, según la cual, si la velocidad en el tiempo cero es cero, la distancia es directamente proporcional al cuadrado del tiempo. El uso del método geométrico tiene un notable valor pedagógico, lo que hace que esta demostración pronto devenga muy familiar en todas las universidades europeas¹⁰³.

Oresme aplica sus consideraciones al estudio de las esferas celestes profundizando de manera muy original los conceptos de la conmensurabilidad y de la inconmensurabilidad. Distanciándose de la tradición científica de Aristóteles, plantea la hipótesis de un movimiento de la Tierra sobre sí misma en veinticuatro horas. Este “descubrimiento”, aunque no sea apoyado por sólidos argumentos, lo sitúa en el Olimpo de los Físicos convirtiéndole en el precursor natural de Nicolás Copérnico¹⁰⁴.

En su itinerario científico Oresme no se contenta con manifestaciones demostrativas imprecisas o engañosas, sino que se dedica con perseverancia incansable a formular definiciones científicas y matemáticamente aceptables. En la obra titulada *De proportionibus proportionum*, aunque aún en una forma embrionaria, presenta la noción de potencia de un exponente fraccionario racional e irracional. A través de la mediación de Johannes de Casale (1320 – después 1374)¹⁰⁵, y de Blasius de Parma (1365 – 1416)¹⁰⁶, su divulgación fue muy exitosa sobre todo en Italia. Algunos estudios han

¹⁰²Cf. E. Grant, *Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion*, University of Wisconsin Press, Madison 1971.

¹⁰³ Véase U. Taschow, *N. Oresme und der Frühling der Moderne. Die Ursprünge unserer modernen quantitativ-metrischen Weltaneignungsstrategien und neuzeitlichen Bewusstseins- und Wissenschaftskultur*, Avox Verlag, Leipzig 2003, (Buch I: Die Mathematisierung der Welt).

¹⁰⁴ Cf. P. Duhem, *Un Precurseur Français de Copernic: Nicole Oresme*, A. Colin, Paris 1909.

¹⁰⁵ Cf. A. Maier, “Die *Quaestio de velocitate* des Johannes von Casale O. F. M.”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 53 (1960), p. 283.

¹⁰⁶ Cf. G. Federici-Vescovini, *Astrologia e Scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Vallecchi, Firenze 1979.

demostrado que el mismo Galileo estaba al tanto de la doctrina y de la metodología propuesta por Oresme¹⁰⁷.

Como consecuencia del desarrollo de la epistemología científica del siglo XX, el interés de los estudiosos se centró en la novedad de unos supuestos tan originales que sólo un selecto grupo de sus contemporáneos fue capaz de apreciar a causa de su sofisticada matemática. En la actualidad Oresme ha sido reconocido como “*uno de los grandes nombres de la historia del pensamiento occidental*”¹⁰⁸ debido a sus innovadoras contribuciones al estudio de la mecánica de la tierra y de los fenómenos celestes. Tales motivos han hecho que algunos estudiosos contemporáneos no hayan dudado en proponer que se le atribuya el título honorífico de *Doctor anticipator*¹⁰⁹.

Conclusiones

Sin duda alguna, la ruptura radical típica de los siglos posteriores entre las llamadas *ciencias puras* y la especulación filosófica, todavía no ha tenido lugar¹¹⁰, y una profunda sensibilidad religiosa¹¹¹ se muestra muy tangible sobre todo en lo que concierne a la cosmología e investigación astronómica¹¹². Ambas disciplinas son aún de enorme trascendencia no sólo para la definición del calendario litúrgico¹¹³, sino también para las naturales referencias al *infinito*¹¹⁴, con toda su importancia mística y trascendental¹¹⁵.

¹⁰⁷ L. Gilbert, *Un Grand Scholastique Normand: Nicole Oresme*, Annuaire des Cinq Département de la Normandie, Congrès de Bayeux, Bayeux 1982, pp. 117-125.

¹⁰⁸ B. Guenee, *Entre l'Église et l'État, Quatre Vies de Prélats Français a la Fin du Moyen Âge*, Gallimard, Paris 1987, p. 133. (Traducción nuestra).

¹⁰⁹ S.M. Babbit, *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 75, Part 1, Philadelphia 1985, pp. 22-30.

¹¹⁰ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n. 45.

¹¹¹ M. Durst- H.J. Münk, *Religion und Gesellschaft*, Theologische Berichte 30, Paulus Verlag, Freiburg 2007, p. 71.

¹¹² O. Pedersen, *The Two Books. Historical Notes on Some Interactions between Natural Philosophy and Theology*, University of Notre Dame Press-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, p. 202.

¹¹³ T. Tempesti, *Il calendario e l'orologio*, Gremese, Roma 2006, pp. 42-49.

¹¹⁴ S. Kunz, *Der Begriff der Unendlichkeit und die Offenheit der Zeit*, Interdisziplinäre Studien zu einem neuen Wirklichkeitsverständnis, Naturwissenschaften und Glaube, B. 11, LIT Verlag, Berlin 2011, p. 125.

¹¹⁵ E. Levinas, *Totality and Infinity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991, pp. 21-25.

Sin embargo, no puede negarse que ha ocurrido un importante paso en la historia del pensamiento científico, el cual declara abiertas las puertas hacia la “*via moderna*”. La sutil abstracción, debidamente purificada de equívocos y ambigüedades, se pone al servicio de una redefinición de los silogismos clásicos generando una serie de implicaciones y deducciones sorprendentes. El lenguaje mismo se vuelve más directo y escueto, tal vez a causa de la influencia predominante de las nuevas lenguas vernáculas y su registro independiente. La racionalización y la formulación resultante funcionan en pro de la claridad y de la lógica epistémica en el contexto de una búsqueda experimental hacia una mayor rigurosidad y veracidad.

Recibido 30 de septiembre de 2016 / Aceptado 24 de enero de 2017

**EL ESPÍRITU SANTO: ALIENTO DE VIDA, COMUNIÓN
ACTIVA Y CAPACITADOR DE POSIBILIDADES EN BASILIO
DE CESAREA,
RICARDO DE SAN VÍCTOR Y NICOLÁS DE CUSA¹.**

**THE HOLY SPIRIT: BREATH OF LIFE, ACTIVE COMMUNION
AND CREATOR OF POSSIBILITIES IN BASILIO DE CESAREA,
RICARDO DE SAN VÍCTOR Y NICOLÁS DE CUSA.**

M^a JESÚS HERNÁNDEZ BASTIDA²

Resumen: Perspectiva de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, como Aliento- Dador de vida, Comunión- Relación y Creador de posibilidades dentro de la específica relación del mundo y Dios. En esta reflexión pneumatológica nos dejamos guiar por Basilio de Cesarea y su centralidad en el Espíritu como Aliento de Vida, Ricardo de San Víctor y el Espíritu como relación-comunión, condilectus del Padre y el Hijo, y Nicolás de Cusa, donde el Espíritu es el generador distintivo de posibilidades en la acción creadora de la Trinidad.

Palabras clave: Espíritu, relación, comunión, creación.

Abstract: The article attempts an approach to the Third Person of the Holy Trinity, as Breath-Giver of life, Communion-Relationship and Creator of possibilities within the specific relatedness between the world and God. In this pneumatological consideration we are guided by Basilio de Cesarea and his centrality in the Spirit as Breath of Life, Ricardo de San Víctor and the Spirit as relationship-communion, condilectus of the Father and the Son, and Nicolás de Cusa, who finds in the Spirit the distinctive possibility-generator in the creating action of the Trinity.

Keywords: Spirit, relation, communion, creation.

¹ El artículo forma parte del proyecto de tesis: Espíritu Santo y Creación. Misión distintiva del Espíritu Santo en la creación de un mundo en evolución. Del programa de Doctorado en Artes y Humanidades, en la Universidad de Murcia y el Instituto Teológico de Murcia.

² Murcia, 18 de diciembre de 1957. Licenciada en Teología Fundamental. Profesora de EEMM, Murcia, España. mrjesus22@gmail.com.

Esta reflexión sobre el Espíritu Santo, revelado en el acontecimiento pascual desde su inefable misterio de amor Paterno-Filial, la abordaremos desde la consideración que las primeras páginas de la Biblia en el libro del Génesis hace sobre el Espíritu de Dios, que se nos muestra como la fuerza original y fecunda, el Espíritu como el Aliento de Dios que insufla vida en la Tierra: “Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo” (Gén 2,7)³. El Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento aparece como una forma de manifestar la presencia y la acción del único Dios. “En este sentido, el Espíritu se entiende como el poder vivificante y energizante de Dios”⁴.

El Espíritu, *ruah*, aparece en el Antiguo Testamento como principio de vida, que abre a lo nuevo y forma la unidad del proceso vital en cuanto que viene del Dios vivo. “La tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo, la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas” (Gén 1, 2); “Por la palabra del Señor se hizo el cielo; por el aliento de su boca, sus ejércitos” (Sal 33, 6); “Escondes el rostro y se espantan; les retiras el aliento y perecen y vuelven al polvo. Envías tu aliento y los recreas y renuevas la faz de la tierra” (Sal 104,29-30); “Porque el Espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido” (Sab 1, 7); “En efecto, es un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, móvil, penetrante, inmaculado, lúcido, invulnerable, bondadoso, agudo, incoercible, benéfico amigo del hombre, firme, seguro, sereno, todopoderoso, todo vigilante, que penetra todos los espíritus inteligentes, puros, sutilísimos” (Sab 7, 22-24).

En el libro de Job queda puesto de manifiesto dicho sentido dado al Espíritu de Dios: “El soplo de Dios me hizo, el aliento del Todopoderoso me dio vida” (Job 33, 4)⁵. También en este sentido Isaías describe a Dios como el que: “Así dice el Señor Dios, que creó y desplegó el cielo, afianzó la tierra con su vegetación, dio el respiro al pueblo que la habita y el aliento a los que se mueven en ella” (Is 42, 5).

La percepción del Aliento divino está íntimamente interconectada en los Salmos con la Palabra de Dios, cuando se hace referencia a la creación del universo: “Por la palabra del Señor se hizo el cielo; por el aliento de su boca, sus ejércitos” (Sal 33,6)⁶. Y este Espíritu de Dios sigue teniendo un fuerte

³ Cf. Ecl 12, 7.

⁴ D. EDWARDS, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Verbo Divino, Navarra, 68.

⁵ Cf. Job 34, 14-15.

⁶ Cf. Sal 104, 27; Sal 139, 7-10.

sentido de vivificador, dador de vida, en el profeta Ezequiel: “Esto dice el Señor a esos huesos: Yo os voy a infundir espíritu para que reviváis” (Ez 37,5)⁷.

El Espíritu de Dios, Aliento divino, lo encontramos en el libro de la Sabiduría íntimamente relacionado con la Sabiduría divina y el Amor de Dios. El libro comienza revelando el papel creador del universo por parte del Aliento de Dios: “Porque el Espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido” (Sab 1,7). Dios crea el mundo y mantiene su existencia por el Espíritu que habita en él y además el mundo es sustentado por el Amor de Dios⁸. En el libro de Judit queda expresada de manera bellísima la vinculación entre la Palabra creadora y el Aliento de Dios: “Que te sirva toda la creación, porque lo mandaste y existió, enviaste tu aliento y la construiste, nada puede resistir a tu voz” (Jdt 16,14).

El Aliento de Dios, el Espíritu, en la tradición bíblica es el que mantiene con vida a las creaturas. El envío del Aliento divino es lo que crea y renueva todo lo existente. Podemos afirmar que la creación y la renovación del mundo son obra del Espíritu vivificante.

En consonancia con la Escritura, la pneumatología de la época patristica está marcada por un claro matiz dinámico. El Espíritu se menciona junto con el Padre y el Hijo en la fórmula bautismal. Y al afirmar la unidad de operación entre la Palabra y el Espíritu en la incipiente doctrina trinitaria se genera una vacilación que lleva a identificar al Espíritu con la Palabra o con la sabiduría de Dios⁹. Será Basilio de Cesarea (330-379), el primero de los Padres Capadocios, quien de alguna forma inicie y marque la pauta de dinamicidad en la reflexión pneumatológica.

1. Basilio de Cesarea. Dios como comunión y el Espíritu como Aliento de Dios

En su obra *Contre Eunome*, asocia las obras del Espíritu Santo con el hecho de dar vida, completar y santificar¹⁰, y toda su obra se encuentra entreverada por estas mismas afirmaciones. En *El Espíritu Santo*, habla

⁷ Cf. Is 37, 8-10.

⁸ Cf. Sab 11, 24; Sab 12, 1.

⁹ TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *A Autólico*, Ciudad Nueva, Madrid 2004, I 13, 7, 87; II 15, 5, 137.

¹⁰ BASILIO DE CESAREA, *Contre Eunome*, Schr Les Éditions Du Cerf, Paris 1983, III, 4, 157.

de la creación cuando afirma que “el Espíritu Santo en toda operación está unido y es inseparable del Padre y del Hijo”. Las personas divinas actúan en comunión o *koinonia* cuando crean¹¹. No hay tres principios últimos, el único principio, es el Padre, que da todo sin recibir y sin perder en cambio nada, y que crea mediante el Hijo y perfecciona la creación en el Espíritu¹². Basilio considera “al Padre como la causa principal, al Hijo como la causa creadora, y al Espíritu como la causa perfectiva” y sigue afirmando que “la Fuente de todo ser es única, que crea mediante el Hijo, y perfecciona en el Espíritu”¹³. Basilio muestra que en el Nuevo Testamento es aplicado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo las correspondientes preposiciones, *de, por, en*, afirmando que no se puede deducir del uso de diferentes preposiciones una diferencia de naturaleza entre los tres¹⁴. El Espíritu aparece por otra parte unido al Padre y al Hijo en la fe bautismal; por lo que no puede ser separado de ellos¹⁵.

La cooperación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo en el hecho de la creación queda claramente afirmada en Basilio, quien deja claro que su forma de entender lo que es específico de la Tercera Persona de la Trinidad en la creación es su implicación en la génesis del universo no humano. Basilio insistirá, en su obra *El Espíritu Santo*, en que el Espíritu es una potencia creadora trascendente que actúa en todo lo que existe y por medio de ello¹⁶. Concretamente el Espíritu obra en la creación, el Padre todo lo crea mediante el Hijo y lo perfecciona en el Espíritu Santo¹⁷. En Basilio queda manifestada de manera preeminente la capacidad de divinizar del Espíritu Santo. El Espíritu proviene de Dios, como su aliento, aunque no puede entenderse de manera antropomorfa; no es engendrado ni es creatura. Afirmando Basilio que, aunque es claro que pertenece a Dios, es indecible su modo de existencia¹⁸.

La comunión de amor desde la actividad es punto esencial de Basilio en su reflexión sobre la Trinidad y sobre el Espíritu Santo. Y pone el acento sobre la comunión para concretizar en la misma acción creadora de las tres

¹¹ BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*, XVI, 37, BP Ciudad Nueva, Madrid 1996, 167.

¹² BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 168.

¹³ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 168.

¹⁴ BASILIO, *El Espíritu Santo*, III, 5, IV, 6; V, 7-12, 109-121.

¹⁵ BASILIO, *El Espíritu Santo*, X, 24, 144; XII, 28, 151.

¹⁶ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XIX, 49, 189.

¹⁷ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 169.

¹⁸ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVIII, 46, 183-184.

personas divinas. Basilio muestra al Espíritu Santo como un sujeto vivo y comunicador, como Dios en medio del mundo y de la existencia personal. Su visión del ser divino es más relacional que sustancial. Su teología del Espíritu se fundamenta en la experiencia de comunión del bautismo y de la eucaristía. Y es que en Basilio, la teología sobre Dios está enmarcada en una verdad vivida en comunión, derivada de su vida pastoral de comunión como Iglesia local. Esta realidad personal le hará ver la acción del Espíritu en términos de comunión.

En las mismas palabras de Jesús: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28, 19) aparece esta comunión, tanto de ser como de operación; el mandato bautismal muestra una relación de paridad entre las personas divinas, al igual que se abre en relación de los bautizados con cada una de las personas de la Trinidad. Consideramos que la relacionalidad intradivina posibilita una relacionalidad divino-humana al igual que intrahumana. En Basilio esta profunda concepción relacional y comunitaria se hace extensiva desde la comunidad de vida, a la Iglesia como a la sociedad civil.

Para Basilio el Espíritu Santo revela y hace posible el acceso a esta comunión divina: “Nadie puede adorar al Hijo si no es el Espíritu Santo” y “nadie puede invocar al Padre sin el Espíritu de adopción”¹⁹. El poder del Espíritu se manifiesta como el poder del “Señor de la vida”, *zoês kýrios*²⁰.

La unidad en la comunión referida por Basilio es una unidad sin subordinación alguna. Las personas divinas son distintas entre sí, pero moran mutuamente unas en otras. Es comunión en unidad radical, donde la distinción entre las personas no se pierde, sino que es aumentada de manera inconmensurable. La alteridad en la Trinidad es celebrada en amor absoluto.

Para Basilio el origen de la actividad creadora: “La comunión del Espíritu con el Padre y con Hijo en virtud de las obras de la creación realizadas en el principio (*ek tón demiourghemáton tón ex archés*)”²¹, supone la confluencia y cooperación de las tres personas divinas cuya absoluta motivación es su amor recíproco, la libre voluntad comunional. En Basilio en el proceso de la creación se puede reconocer un triple momento opera-

¹⁹ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XI, 27. Explícitamente remite a Rom 8, 15, 148.

²⁰ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XIII, 29, 153.

²¹ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 168.

tivo, aunque sólo existe “un único origen de los seres (*archê gár tôn ônton mia*)²². La unidad divina es unidad en comunión:

“Esta consiste esencialmente en una estructura relacional que se expresa en tres momentos diferentes. No se trata de partes que deban sumarse para formar un todo, sino que actúan en unidad conformando la *koinonia*, la *communio*”²³.

Consideramos que esta unidad no es contradictoria con la multiplicidad, sino que remite a un existir dinámico, recíproco y entrelazado, es una unidad absolutamente relacional: “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre: ¿cómo pides que te enseñe al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las digo por mi cuenta; el Padre que está en mí realiza sus propias obras” (Jn 14, 9-10).

La unidad absoluta en Dios trino en Basilio está identificada con comunión de la divinidad (*koinonia tês theótetos*), consustancial en Dios²⁴. Comunión completa con el Espíritu como momento perfeccionante en una comunión que sólo es posible en Dios.

Es, por tanto, que en Basilio la Trinidad immanente tiene su núcleo en la comunión y que se dirige de manera necesaria a una reflexión trinitaria en la economía de la salvación, donde la actividad creadora del Espíritu Santo es cenit y corazón de la Trinidad económica.

Para Basilio el Espíritu hace posible la historia de la salvación como creación continua: “vivifica con Dios, que produce toda vida, y con el Hijo que da vida a todo”²⁵. El símbolo constantinopolitano recogerá dicha afirmación: “[Creemos] en el Espíritu Santo que es señor que da vida”. Todo el dinamismo propio e íntimo es a la vez correlacional y comunional en Dios, que en la obra de la creación se dirige hacia fuera vertebrando la doctrina del Espíritu del padre capadocio.

La imagen del Espíritu es para Basilio “Aliento de Dios que acompaña siempre a la Palabra”²⁶ y hace de forma insistente referencia al Salmo 33,6: “Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos; por el aliento de su boca, todos sus ejércitos”. Y es que este Aliento de Dios es el que da la vida tanto

²² BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 169.

²³ A. GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 45.

²⁴ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVIII, 45, 183.

²⁵ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XXIV, 56, 204.

²⁶ BASILIO, *Contre Eunome*, III, 4, 165; *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 169; XVIII, 46, 183; XIX, 49, 189.

en un sentido biológico como en el sentido de vida de la resurrección. Un signo manifiesto de vida es este aliento, y el acto divino de dar vida a las creaturas está unido de manera natural al insuflar vida en ellas. “Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo” (Gén 2, 7). El Espíritu es el don de la comunión divina dado a todas las creaturas.

El Espíritu y la Palabra son relación mutua y recíproca, ya que aquel está activo en cada etapa de la historia de la salvación, y Palabra de Dios y Aliento de Dios van juntos. Basilio describe así esta unión, presencia y acción del Espíritu en el ministerio de Jesús:

“La venida de Cristo: también el Espíritu la precede. La encarnación: de ella es inseparable el Espíritu. Las acciones milagrosas, los carismas de curación: se dan por [medio de] el Espíritu Santo. El diablo es rechazado, ante la presencia del Espíritu. La redención de los pecados se da en la gracia del Espíritu...”²⁷.

La presencia y acción del Espíritu abraza tanto la creación como la completa y absoluta acción salvífica de Dios:

“El Espíritu está presente y activo en las bendiciones de los patriarcas, en la ley dada a Israel, en las profecías y milagros, en la encarnación, en la unción de Jesús por el Espíritu, en los hechos de Jesús, en las apariciones del Cristo resucitado, en la Iglesia con sus diversos ministerios, en la conversión de los pecadores y la renovación de las vidas, en la nueva creación, y en el juicio final”²⁸.

Es el Espíritu Dador de vida, el Santificador y el que da y lleva a plenitud todo lo creado, quien “no faltándole nada, es capaz de perfeccionar todas las cosas” y “no vive a base de reponerse, sino que suministra la vida”²⁹.

Para Basilio el Espíritu Santificador lleva a las creaturas a la comunión con la Trinidad, actuando en ellas. Y utiliza la expresión “en el Espíritu” por

²⁷ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XIX, 49, 189.

²⁸ D. EDWARDS, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Verbo divino, Navarra 2008, 57. Citando a Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, XVI, 39, 172-173.

²⁹ BASILIO, *El Espíritu Santo*, IX, 22, 142.

considerarla la forma más útil de hablar de la presencia del Espíritu en las creaturas, negando que sea la única forma de hablar sobre el Espíritu:

“Basilio emprende un estudio serio y profundo de las Escrituras y muestra que *desde, por y en*, en el lenguaje bíblico, no están restringidas a una de las personas divinas, sino que se usan para las tres, de diversas formas [...] Por supuesto, por encima de todo, sitúa al Espíritu en relación íntima con la fórmula bautismal: “en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28, 19)”³⁰.

En Basilio el Espíritu mora no solamente en las creaturas humanas sino también en todo lo creado. Es espíritu de presencia en todos los lugares del universo, y habita en las creaturas de múltiples maneras distintas³¹, y este estar con los otros es el centro de su idea de comunión en la Trinidad divina.

Los padres Capadocios además de abordar el problema especulativo de la unidad y la trinidad en Dios, afirmaron decididamente la divinidad del Espíritu Santo, e introdujeron en la reflexión pneumatológica el dinamismo re-creador de la Tercera Persona de la Trinidad, sobre todo Basilio de Cesarea, como hacer distintivo del Espíritu Santo en el orden de la creación al mismo tiempo que se afirma de manera insistente la unidad del Dios Uno y Trino.

Es la presencia inmanente de Dios en la creación donde el Espíritu es visto siempre en comunión con la Trinidad, morando en todas y diferentes creaturas del universo y capacitándolas así para existir desde la comunión divina. Esta es la relación de la creación continua: el Espíritu que reside en todas las cosas, las lleva a la comunión de la creación, y les garantiza su plenitud escatológica en Dios.

2. Ricardo de San Víctor. Comunión en Dios y el Espíritu como condilectus

En armonía con la visión dinámica del Espíritu creador en Basilio de Cesarea continuamos esta reflexión sobre la Tercera Persona trinitaria como comunión en Dios y condilectus del Padre y del Hijo en Ricardo de San Víctor. En el inicio de la reflexión trinitaria de Ricardo de San Víctor (+1173)

³⁰ EDWARDS, *Aliento de vida*, 56.

³¹ BASILIO, *El Espíritu Santo*, XXIII, 54, 201.

de su obra *La Trinidad*, son constatables signos de dependencia cuando esta se compara con la doctrina trinitaria de Agustín de Hipona (354-430). Sobre todo por el gran número de citas tanto implícitas como explícitas que hace del mismo³². Sin embargo tal dependencia no existe cuando trata de las personas divinas en la Trinidad. La tesis fundamental de Ricardo es fundamentar la acción y realización comunal de la Trinidad desde la expansión del amor, Trinidad amante y creante. Dios es concebido como itinerario de amor, en el que las personas surgen unas de otras y se implican mutuamente. X. Pikaza hablará de la vinculación de dos modelos, metafísico y relacional cristiano³³.

En el libro III, Ricardo deducirá la pluralidad personal, trinidad de personas en la unidad de substancia. Pasará de una ontología de la sustancia a una ontología del amor, *summa caritas*. Primeramente mostrará la necesidad de una pluralidad en Dios, ya que la proposición de la simplicidad de Dios no excluye la idea de su verdadera multiplicidad³⁴, de su íntima pluralidad, trinidad de las personas divinas. Dicha pluralidad es principio de multiplicidad y que rompe todo razonamiento de un Dios monolítico y estático:

“Dios se nos muestra como una “estructura” superior a cualquier otra estructura, como un evento complejo sin fin que satisface al mismo tiempo las exigencias de simplicidad y unidad exclusivas. La unidad plural de Dios se presenta de este modo como el paradigma puro y simple, desde el cual podemos interpretar radicalmente todas las conexiones y ramificaciones naturales.”³⁵

El ser de Dios es plenitud de bondad que se delimita como sumo amor, *summa caritas*, hacia el otro³⁶. Este amor, *caritas*, como su original griego *agápe*, expresa una absoluta autocomunicación amorosa, muy diferente al amor *eros* donde sus objetivos están fuertemente vinculados al *amans*, mientras que a *caritas* le es propio un actuar dinámico extrovertido y esencialmente aloccéntrico. Dicho actuar, sin desmerecer el deseo, ya que lo in-

³² GANOCZY, *La Trinidad creadora*. 76. Cita edición crítica realizada por Gaston Salet, Ricardo de San Víctor, *La Trinitate*, SChr 36, Paris 1959.

³³ PIKAZA, *Trinidad*, 476.

³⁴ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinitate*, texto en latín traducido por Salet Gaston, Les Éditions du Cerf, SChr 63, Paris 1999, III, 1 (915C), 165.

³⁵ GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 83.

³⁶ RICARDO, *La Trinitate*, III, 2 (916D), 169.

tegra desde el dar más que desde el recibir. El amor *caritas* actúa completamente desinteresado, oblativo y se consume en el don de sí. El verdadero acto amoroso divino es el que se expresa más allá de sí mismo y es propio y esencial en Dios. “Su esencia (de Dios) coincide con la estructura dinámica *summa caritas*. En este sentido, Dios es el amor que se posee como entrega a los otros”³⁷.

La argumentación de San Víctor continúa con la conveniencia de que el acto de *caritas* divino pide de manera inexcusable esencialmente objetivos iguales en divinidad, ya que sólo estos pueden ser objetos de amor desde toda la eternidad: “La perfección de una persona exige *consortium* (convivencia) con otra persona”³⁸. Esto converge consecuentemente en la afirmación de la reciprocidad trinitaria, las tres personas divinas se aman de manera recíproca (*mutuo*)³⁹, sin subordinación ni ordenación superior: “Si toda la perfección es común (*communis*) a los que se aman recíprocamente, en el caso del omnipotente uno será igual que el otro; [...] si uno es Dios lo será también el otro”⁴⁰. Los que se aman en reciprocidad son “iguales en poder, en sabiduría, en bondad y en beatitud”⁴¹. Si el omnipotente es verdadera *summa caritas*, su origen no puede ser solitario. Precisamente por ello Dios debe constituirse como el uno plural por excelencia. El ser divino es necesariamente un ser para el otro.

“En Dios, bien supremo y absolutamente perfecto, se encuentra la bondad total en su plenitud y perfección. Pero donde hay plenitud de la bondad total, hay necesariamente verdadera y suprema caridad [...] Pero jamás decimos que alguien posea propiamente la caridad por el hecho de tener un amor personal hacia sí mismo. Para que exista propiamente la caridad, es necesario que el amor tienda hacia otro. Por consiguiente, donde no hay pluralidad de personas es imposible que haya caridad.

Tal vez penséis responder: “Suponiendo que en esta verdadera divinidad no existiera más que una persona, ésta podría tener, y de hecho tendría, caridad hacia sus criaturas”. Sí, pero resultaría imposible tener una caridad soberana hacia una

³⁷ GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 84.

³⁸ RICARDO, *La Trinitate*, III, 6 (919B), 179.

³⁹ RICARDO, *La Trinitate*, III, 8 (920C), 183.

⁴⁰ RICARDO, *La Trinitate*, III, 8 (920C), 183.

⁴¹ RICARDO, *La Trinitate*, III, 7 (920A), 183.

persona creada. Efectivamente, supondría un desorden en la caridad el amar soberanamente lo que no sería soberanamente amable⁷⁴².

Desde esta perspectiva R. de San Víctor interpreta el amor como un proceso de ser que lleva de Dios Padre a su Hijo, Jesucristo y de ambos al co-amado, *condilectus*, el Espíritu. Por tanto, es desde la comunión de amor de donde parte R. de San Víctor para hablar de personas, es decir, de Trinidad. Es el amor interpersonal del Padre perfección originaria *innascibilis*⁴³, bondad y transcendencia absoluta, quien por ser amor se da plenamente en entrega total como amor origen. Generando eternamente al Hijo⁴⁴, que acoge su don amoroso respondiendo de un modo personal. Este dar y recibir son infinitos por ello este amor es infinito. Don eterno total y consumado ya que es comunión perfecta en tanto en cuanto ambos, Padre e Hijo suscitan el Espíritu fruto de dicho amor.

“La caridad soberana debe ser perfecta en todos los aspectos. Y para ser soberanamente perfecta, tiene que ser de tal intensidad que ésta no pueda aumentar, de tal calidad que no pueda darse otra mejor [...] Pero, en la caridad verdadera, la excelencia suprema parece residir en querer que otro sea amado como lo es uno mismo [...] La prueba de la caridad consumada es el deseo de que sea comunicado el afecto entrañable con el que se es amado⁷⁴⁵.”

⁴² RICARDO, *La Trinitate*, III (922C), 11, 191.

⁴³ RICARDO, *La Trinitate*, Término referido con mucha frecuencia por el autor: V 7 (954B), 318; V 8 (954B), 319; VI 2 (969C), 380; VI 3 (969D), 380; VI 5 (970D), 384; VI 6 (971C), 386; VI 8 (973A), 392.

⁴⁴ RICARDO, *La Trinitate*, V 7 (953D- 954A-954B-954C), 319; engendrado: VI 15 (979C), 417; VI 16 (980C- 980D- 981A-981B), 421-424; imagen del Padre que no es el Espíritu, porque, como el Padre, produce otra persona, es caridad que da: VI, 11 (975B-975C-975D-976A-976B), 401-404; VI 18 (982D-983A-983B-983C), 429-431; VI 19 (983D-984A-984B-984C) 433-435. Ricardo de San Víctor concibe la primera procesión en el acto del amor, no como procesión de inteligencia, sin ligar imagen a Verbo. Sin embargo la segunda Persona es Verbo desde una perspectiva personalista de comunicación VI 12 (976B-976C-976D-977A-977B-977C), 405-410.

⁴⁵ RICARDO, *La Trinitate*, III 11 (922C-922D-923A-923B), 191-194; III, 19 (927B-927C), 209-211; V (963C), 351-953.

Para R. de San Víctor el amor perfecto, *vera caritas* se halla en la voluntad del amor puramente dado y gratuito, el Padre⁴⁶, y del amor recibido y dado, *debitus* y *gratuitus*, el Hijo⁴⁷, de abrirse a un Tercero, al amor puramente recibido, *debitus*, que es el Espíritu⁴⁸: “Los que se aman en la misma amplia medida (*summa*), deben abrirse con ese mismo deseo a un co-amante (*condilectus*) y compartirlo ordenadamente”⁴⁹.

El Espíritu Santo, por tanto, no es solo el vínculo de amor común que une al Padre con el Hijo en dualidad personalizada, sino que también es Aquel que es Amado en común por ambos, Condilecto, el Tercero, en el seno de una comunión a quien ofrecen aquello que son los dos en común, Padre e Hijo.

En R. de San Víctor estos términos *condilectus* o *condilectio*⁵⁰ denotan la especificidad de la Tercera Persona trinitaria, que no se concibe sólo como amor de naturaleza divina que culmina su proceso y, conociéndose a sí misma, conforma su ser en plenitud y gozo. Tampoco es el amor del Padre y del Hijo encerrados en sí mismos, uno para el otro. La persona del Espíritu implica una función de apertura de esa comunión dual que es el Amor de dos entre sí, el Padre y el Hijo: “Es el Tercero-Amado, el Condilecto que, procediendo del Padre y del Hijo, los vincula ya de forma definitiva”⁵¹.

Queda excluida de la *caritas* de Dios toda incomunicación e *individualidad dual*, exigiendo la Trinidad. “En el momento que existe una tercera persona que es amada por las otras dos, se produce una apertura de ellos hacia la totalidad que se torna completa”⁵².

Consideramos que esta apertura en el seno de la Trinidad es difusiva hacia el mundo creado y creante, ya que en R. de San Víctor la sustancia divina común es acontecimiento creador. El Dios trinitario es un Dios verdaderamente fecundo, y esta idea queda patente y se impone desde la patristica de los primeros tiempos; que se irá discerniendo a través de la disputa ireneana contra el gnosticismo. Los gnósticos exploraron, aunque en otra línea, algunos rasgos de lo que posteriormente será la teología trinitaria de

⁴⁶ RICARDO, *La Trinitate*, V 16 (961C-961D), 345; V 17 (962A), 347.

⁴⁷ RICARDO, *La Trinitate*, V 17 (962A-962B), 347; V 19 (963A-963B), 350-351.

⁴⁸ RICARDO, *La Trinitate*, V, 16 (962A-962B), 347; V 18 (962C-962D), 349. Las tres condiciones del amor y su distinción: III, 3 (917C-917D.918A), 171-173; V, 17 (961C-961D), 345.

⁴⁹ GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 89.

⁵⁰ RICARDO, *La Trinitate*, III, 19 (927B), 209.

⁵¹ PIKAZA, *Trinidad*, 478.

⁵² GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 90.

la Iglesia, presentando a Dios como despliegue o proceso vital y comunión o relación interna:

“Existe según eso, una Trinidad vital intradivina, presentada de forma mítica, pero con un gran contenido simbólico: aparece como “espacio de lucha divina” y sirve para explicar el sentido de la realidad (la causa del mal, la caída...) y para ofrecer una esperanza de salvación”.⁵³

Controversia que llega a su culminación en la formulación de Hilario de Poitiers, en la que el Padre es ante todo el *auctor*, del cual todo proviene; el Hijo, imagen y revelación perfecta del Padre y el Espíritu, un solo Dios pero no un Dios solitario⁵⁴.

El Espíritu de Dios no interviene sólo en el inicio y el final de la historia, sino que se manifiesta en el tiempo y realidad actual, creando capacidad de diálogo y esperanza de plenitud futura.

La excesiva devaluación del mundo de las relaciones y la desmesurada visión substancialista de la realidad dificulta descubrir que el Dios trinitario se manifiesta suscitando un campo de ser y realidad, en forma de comunión y diálogo dinámico, es decir, como Espíritu de vida.

“En este sentido, *ruah* de Dios es Dios, no ciertamente Dios en sí mismo (en su naturaleza, como algunos se inclinarían a decir, pero la Biblia ignora la “naturaleza de Dios), sino Dios en acción, Dios actuando sobre los seres del mundo, la *ruah* de Dios es su poder en relación eficaz con las creaturas. *Ruah* es la manera de ser de Dios cuando Él escoge estar en relación; por su parte *ruah* es la única manera de ser del hombre que, sin ella, no podría existir. *Ruah* es, como vemos, una noción teológica, la noción de la relación entre Dios y las criaturas, de la dependencia indigente del hombre y de la omnipotencia bienhechora de Dios, la noción misma de la gracia. Y de la acción de la gracia. El misterio de la *ruah* es el misterio mismo de la gracia; el misterio que toda la Biblia trata de revelarnos”⁵⁵.

⁵³ X. PIKAZA, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*, Sígueme, Salamanca 2015, 380.

⁵⁴ HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, II, 1, 72.

⁵⁵ PIKAZA, *Trinidad*, 267, citando a G. AUZOU, *Jueces*, Madrid 1968, 85-94.

Es el Espíritu hálito de vida, *ruah*, el que además de producir la vida en sus distintos niveles de perfeccionamiento, vegetativo, psicológico y espiritual, se manifiesta como don de gracia, una presencia que supera toda vida.

“Dios y la creación, mejor, Dios y el hombre no son realidades iguales e independientes, que haría falta poner en relación; Dios mismo ha tomado la iniciativa de constituir delante de sí, por un acto libre y gratuito, una creación a la que ama; y en esta creación ha constituido a una creatura especial, al hombre, con quien puede dialogar de tal modo que sea así su imagen; Dios ha hecho eso por su *ruah*; Dios cumple su obra creadora y salvadora en el comienzo y en la historia y la ha cumplido por su *ruah*... Por eso podemos aguardar, con esperanza y confiadamente; nuestra misma existencia prueba bien ciertamente que Dios ha tomado ya la iniciativa y que ahora nos dirige su palabra”⁵⁶.

Si ahondamos en la definición del Espíritu en clave de relación histórica y de diálogo del mundo y del hombre con Dios, esta línea conlleva sin lugar a dudas que el Espíritu no aparezca de un modo directo, sino que tiende a quedar en el interior. El Espíritu es principio, base y sentido, historia y culminación de la relación de Dios con el mundo y con el hombre. La presencia del Espíritu es absoluta aunque no individualizada, nunca es visto como sujeto, sino que remite siempre hacia el misterio de Dios. Esta presencia del Espíritu es la acción de Dios que vitaliza y dinamiza el ser del mundo y de una forma peculiar al hombre, ya que es expresión y sentido del amor de Dios a la creatura, sustentando de esta forma la vida.

Este hálito de vida es lo más profundo de nuestra vida en el mundo y el que posibilita que el hombre, aunque limitado y vacilante, pueda entrar en comunión con Dios. Y desde el diálogo de Dios con el hombre, es desde donde éste entra a formar parte de la historia de la revelación divina, compartida y en común entre los hombres.

En tercer lugar será Nicolás de Cusa el que en esta reflexión sobre la dinamicidad del Espíritu nos sirva de guía, apoyo y referencia para abordar al Espíritu como la persona de la Trinidad referente de comunión y generadora de posibilidad vital.

⁵⁶ PIKAZA, *Trinidad*, 268, citando a D. LYS, RUACH. *Le soufflé dans l'Ancien Testament*, Paris 1962, 357-358.

3. Nicolás de Cusa. El in-existir de Dios Trinidad (cada persoma reside en la unidad de las otras dos y viceversa) y el Universo

Desde su posición de un hacer interdisciplinar, para Nicolás de Cusa, Dios, el universo y el hombre son realidades en las que es posible llevar a cabo una reflexión conjunta sobre ellas, desde las analogías, y donde la dimensión divina de la realidad queda enlazada con la fe en la Trinidad de manera perfecta. Esta característica de su sistema general de pensamiento nos será de gran ayuda para la presente reflexión de la autocomunicación creadora y dinámica del Espíritu en un universo de realidades emergentes.

El que desde una teología positiva se pueda llegar a describir cualidades esenciales de Dios está en dependencia total con la presencia creadora del Dios Trinidad en el marco del universo material. Dicho universo revela la identidad de su creador y posibilita su acercamiento mediante proposiciones positivas; y es que el sólido conocimiento de la estructura del cosmos posibilita de manera fehaciente la formación de juicios racionales sobre el Dios creador.

En Nicolás de Cusa esta teología positiva habla de un Dios creador *a la luz de las creaturas*⁵⁷ apoyándose en dos textos bíblicos de la tradición, Sb 13, 1-9:

“Si eran vanos por naturaleza todos los hombres que ignoraban a Dios, y fueron incapaces de conocer al Que Es por las cosas buenas que se ven, y no reconocieron al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbres celestes, regidoras del mundo;

Si fascinados por su hermosura los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Dueño, pues los creó el autor de la belleza; y si los asombró su poder y actividad, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo; pues, partiendo de la grandeza y belleza de las criaturas, se puede reflexionar y llegar a conocer al que les dio el ser. Con todo, a éstos poco se les puede echar en cara, pues tal vez andan extraviados buscando a Dios y queriéndolo encontrar; y en efecto, dan vueltas a sus obras, las exploran y su apariencia los subyuga, porque es bello lo que ven.

⁵⁷ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, Aguilar, Buenos Aires 1981, I, 24, 90.

Pero ni siquiera éstos tienen excusa, porque, si lograron saber tanto que fueron capaces de investigar el universo. ¿cómo no encontraron antes a su Dueño?”.

Y Rom 1, 20:

“Desde la creación del mundo, su condición invisible, su poder y divinidad eternos, se hacen asequibles a la razón por las criaturas. Por lo cual no tienen excusa.”

Trata N. de Cusa de manera concreta al Padre, Hijo y Espíritu desde la contemplación de los seres vivos creados por la acción de engendramiento, del Padre con respecto al Hijo, nacimiento, encarnación del Hijo y unión entre sí de las tres personas divinas. Esta unión es designada por Nicolás de Cusa con un término –*connexio*–⁵⁸ muy específico y peculiar por su tecnicismo, en su doctrina de la Trinidad y la creación.

La creación entera, la totalidad del Universo y no sólo el ser humano, cenit de la misma, *se asemeja* a Dios Trinidad, *se identifica* al Creador sin merma alguna de la divinidad de éste. Muy lejos está Nicolás de Cusa de cualquier indicio panteísta: “Nicolás subraya la diferencia ontológica entre Dios y el mundo cuando define la *identificatio* querida por Dios como una *assimilatio*, es decir, como una *participatio* de la estructura ontológica del creador trinitario”⁵⁹. Dios Trinidad creadora, *es identificado* con la creación, cuando sale de sí haciéndola participe de su propia esencia, e imprimiendo la semejanza con sus propias estructuras. Ahora bien, la trascendencia de Dios queda absolutamente a salvo, ya que la Trinidad creadora no es medible con la autoorganización del Universo.

Sirviéndose de los medios que entraña el concepto de analogía, pero sin hacer referencia expresa a ella, hace reflejar que el conocimiento del mundo es semejante al Dios trino creador, utilizando los términos de *proportio*, *proportionalitas*⁶⁰. Dicha analogía de proporcionalidad conlleva la comparación de una relación entre dos términos o formas, con otra relación semejante⁶¹. La proporcionalidad implica por tanto la justa relación entre los términos comparados. Ahora bien, dicha justa relación, para N. de Cusa, ha

⁵⁸ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, I, 9, 43.

⁵⁹ GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 129. Citando a J. Ranft.

⁶⁰ GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 130. Citando a R. Haubst, *Nikolaus von Kues*, en *LThK2* 3, 325, n. 52.

⁶¹ J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, EUNSA, Navarra 1995, 32.

sido establecida por Dios creador desde su íntima trascendencia. Queda por tanto establecido que no es el hombre el que crea o establece dicha proporcionalidad con Dios sino que dicha *relación de proporcionalidad analógica* es puro don de la Trascendencia.

Para este conocimiento de que el mundo es semejante al Dios Uno y Trino además y podríamos afirmar que sobre todo, N. de Cusa se ayuda de los términos *imago* y *forma*. La Trinidad creadora, en su función formadora y configuradora de los seres, deja en lo creado su fuerza creadora haciendo patente el sentido dinámico de la semejanza universal con Dios, “Un poder que más que una fuerza creadora es reproductora. Esto nos recuerda ciertos modos de cooperación creatural de la sinergia trinitaria de los Capadocios”⁶². Ahora bien, la culminación de la realización de esta semejanza universal con Dios Trinidad, en la que está incluido el hombre *hecho* a imagen y semejanza de Dios⁶³, se halla la “imagen esencial del Padre”⁶⁴, que es Cristo como Dios verdadero y hombre verdadero. Y es partiendo de esta realidad desde donde Nicolás de Cusa afirma que todo lo creado es portador de una imagen real y dinámica de Dios. Tal imagen reside en el ser, la fuerza y actividad de la criatura⁶⁵.

La *proporcionalidad* entre Dios y el mundo, que Nicolás de Cusa explicita, se ve acentuada al utilizar la categoría de *forma*, ya que a partir de dicha categoría para Nicolás de Cusa Dios constituye la *forma de ser* de la criatura, si bien la forma del ser divino *no se mezcla* con la criatura⁶⁶. En Nicolás de Cusa, Dios se ve a sí mismo como el formador transcendente del mundo, *la forma de las formas*⁶⁷. Siendo el arquitecto del mundo, Dios lleva al mundo y lo incluye en sí; podemos decir que lo identifica consigo mismo en el sentido de una identificación creadora⁶⁸.

El intelecto divino lleva el Universo en sí para posteriormente expresarlo en el tiempo y el espacio. Más que de una *creatio ex nihilo* se podría mejor hablar de una *creatio ex Deo*. Las cosas que están llamadas al ser son fundamentalmente idénticas con su modelo ejemplar, Dios. Por tanto las cosas creadas están dotadas del ser y del ulterior devenir⁶⁹. Lejos está Nicolás

⁶² GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 130.

⁶³ Cf. Gén 1, 26.

⁶⁴ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, III, 4, 185.

⁶⁵ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, II, 2, 108-110.

⁶⁶ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia* II, 2, 108.

⁶⁷ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, II, 2, 109.

⁶⁸ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, II, 2, 109-110.

⁶⁹ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, II, 119.

de Cusa de un esquema de sucesión temporal; su idea está referenciada a Hch 17, 28: “pues en él vivimos, nos movemos y existimos”, y a Rom 11, 35: “Porque de él, por él y para él son todas las cosas”.

El origen y el desenvolvimiento del Universo son vistos así como una historia concebida, formada y plasmada por Dios. Fundado el mundo, toda su complejidad interna reclama incesantemente al Dios Uno y Trino, representando una analogía o similitud de su específica estructura.

En N. de Cusa se percibe la necesidad de hacer posible la concepción del hecho de un Creador que se identifica con la totalidad de la realidad creada. El Universo infinito es portador de la infinitud divina. La relación entre Dios, mundo y hombre es central para Nicolás de Cusa y nos permite pensar a Dios, mundo y hombre como un todo estructurado y múltiple.

“La totalidad de las cosas finitas vive la realidad que las porta, percibiendo la infinitud de Dios como su punto omega, como su máximum. De ahí que Dios se revele al Universo como lo sumamente simple. En él todas las diferencias y contraposiciones coinciden en origen, pues es “antes” de la creación.”⁷⁰

Esta concepción abarcante del mundo y de Dios posibilita una apertura de horizonte a la recíproca compenetración de las dos dimensiones de la realidad, la realidad creada y la realidad creadora. El in-existir eterno del Padre, del Hijo y del Espíritu, y su autocomunicación creadora. Juntos producen un mundo que sigue el modelo de su unidad en la diferencia. Todas las cosas que están y perviven en Dios están habilitadas para mantener una existencia plural en la unidad, “la creación asume la dignidad de ser un *partner* que dialoga con la Trinidad participando de la diferenciación intrínseca de su creador”⁷¹. Creador y criatura son y operan de forma conjunta. Las cosas no sólo están en Dios sino que el mismo Dios está en las cosas. Dios en el mundo y para el mundo.

4. Conclusión

Ahora bien, dichas afirmaciones obviamente son entendidas en sentido analógico, para significar la estrecha relación y correspondencia entre la esencia divina y su devenir experimentado y reconocido. Ni Dios es el

⁷⁰ GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 135.

⁷¹ GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 143.

mundo, ni el mundo es Dios. La relación, la autocomunicación divina entre ambos está fundamentada en una reciprocidad libre, conservando su especificidad y diferencia. Considerando, por tanto, que el fundamento de esta estructura en la que reside la diferencia intratrinitaria, en sus tres autodistinciones sin las cuales no cabe pensar en la Trinidad, es la que posibilita fundamentar la función distintivamente dinámica de la Tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, en la creación de un Universo dinámico y en evolución.

Concluimos esta reflexión pneumatológica tomando en consideración los dos términos que son empleados por Nicolás de Cusa para aludir al Espíritu: *conexión*, con el cual reafirma la característica propia de la comunión trinitaria⁷², y *amor*, utilizado en el orden de las criaturas⁷³. Y es que el ser de Dios Trinidad es bondad y amor activos de las tres personas divinas, orientadas al mundo, caracterizadas por una esencia común desde sus particulares diferencias; “Padre, Hijo y Espíritu se presentan como momentos de una misma eficacia omnipotente de la estructura universal realizada por Dios para los hombres, cuyos momentos producidos son las criaturas buenas destinadas a la bondad”⁷⁴.

Referencias

BASILIO DE CESAREA, *Contre Eunome*, traducción de Sesboüe Bernard, S.J, Schr Les Éditions Du Cerf, París 1983. BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*, traducción de Velasco Delgado Argimiro, BP Ciudad Nueva, Madrid 1996.

D. EDWARDS, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Verbo divino, Navarra 2008

GANOCZY, A., *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2005.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, EUNSA, Navarra 1995.

HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, edición bilingüe preparada por Ladaria Luis, BAC, Madrid 1986.

⁷² NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, I, 9, 43-44.

⁷³ NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, I, 9, 43-44.

⁷⁴ GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 155.

NICOLÁS DE CUSA, *La Docta ignorancia*, traducción de Fuentes Benot Manuel, Aguilar, Buenos Aires 1981.

PIKAZA, X., *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*, Sígueme, Salamanca 2015.

RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinitate*, texto en latín traducido por Salet Gaston, s.j., Les Éditions du Cerf, SChr 63, Paris 1999.

TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *A Autólico*, traducción de Martín José Pablo, Ciudad Nueva, Madrid 2004.

Recibido 3 de abril de 2016 / Aceptado 30 de enero de 2017

***DA PESSOA AO CORPO VIVO PELA “ABERTURA” AO ESPÍRITO
SEGUNDO EDITH STEIN:
UM SENTIDO PARA A HUMANIZAÇÃO HOSPITALAR***

**FROM THE PERSON TO THE BODY ALIVE BY THE “OPENNESS”
TO THE SPIRIT ACCORDING TO EDITH STEIN:
A SENSE FOR HOSPITALARY HUMANIZATION.**

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES¹

Resumo: Neste texto procuramos uma aproximação ao pensamento de Edith Stein, no sentido de determinar uma fundamentação pedagógica e antropológica para a humanização em saúde. A fecundidade e valor do pensamento fenomenológico desta filósofa torna possível uma nova forma de ver a humanização em saúde a partir do conceito de pessoa e de formação.

Palavras-Chave: Edith Stein, Humanização em Saúde, Pessoa e Formação.

Abstract: In this paper we seek an approximation to the thought of Edith Stein, in order to determine an anthropological and pedagogical basis for the humanization of health. The fertility and value of phenomenological thought of this philosopher makes possible a new way of seeing the humanization of health from the concept of person and training.

Keywords: Edith Stein, Humanizing Health, Person, and Training.

¹ Vila de Lajes, Açores, 21 de noviembre de 1949. Doctor en Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad Católica de Portugal. borges272@gmail.com.

A comunidade de pessoas revela-se na dimensão dos fenómenos sociais, que propõe uma leitura fenomenológica sobre a pessoa humana revista pelas diversas relações. Naturalmente, o ser social do homem revela-se em toda a sua pluralidade, como nos diz E. Stein: “o homem realiza atos sociais; mantém relações sociais; é membro de estruturas sociais; é um ser social”.² Assim sendo, o indivíduo percebe que, na vida comunitária, existe a identificação com aquilo que é próprio e comum a todos e, ao mesmo tempo, preserva a liberdade e individualidade na coletividade.

A humanização, em saúde, traduz-se como uma “coletividade clínica”. As pessoas desta coletividade revelam-se na relação médico-doente. Segundo o espírito de E. Stein, a relação entre o indivíduo e a comunidade é descrita fenomenologicamente a partir de três momentos: a pessoa humana, na dimensão individual, apresenta-se no nível mais profundo do ser humano, isto é, na “interioridade de si”, onde a pessoa começa a despertar para o conhecimento de si mesmo, do Outro, do mundo e de Deus. Daqui resultará o despertar para acolher o toque do inefável, onde brota o desejo para realizar o que eticamente será justo e correto, como diz e bem Kátia Coelho³. Contudo, será necessário que o indivíduo avalie as razões favoráveis e contrárias a uma atitude ética e tome consciência da decisão para discernir o que é justo e/ou correto, dado que o homem isolado terá maior dificuldade para avaliar todas as decisões, *pro vel contra*, que influenciam na opção de uma atitude ética. Tudo isto, segundo o pensar de Edith Stein, cabe no mundo da humanização em saúde. Será, pois, necessário que a pessoa e as pessoas se deixem iluminar pelo toque sobrenatural, como fonte de verdade, para que seja transformado o toque natural. Humanização em saúde vive destes dois toques, ora do natural, ora do sobrenatural, segundo a nossa perspetiva.

Na perspetiva de E. Stein, a passagem do Reino da Natureza para o Reino da Graça deve ser dada livremente pelo sujeito, que será transladado de um a outro e não pode ser efetuado sem a sua colaboração. Entre o Reino da Natureza e o Reino da Graça introduz-se o Reino da Liberdade⁴. Desta forma, para Edith Stein, capta-se a essência do ser humano : corpo, alma e espírito, sendo no espírito que se revela o núcleo da alma, o toque do inefável, onde a marca do Eterno se torna presente, no ser humano, por

² EDITH STEIN, *La estructura de la persona humana*. Espiritualidad. Madrid, 1998, 246.

³ Cf. KÁTIA GARDÊNIA SILVA COELHO, *A liberdade na relação individuo e comunidade segundo Edith Stein*, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Brasil, texto “online” 101.

⁴ Cf. EDITH STEIN, *Escritos Filosóficos: etapas de pensamiento cristiano*. Monte Carmelo, Madrid, 2007, 71.

meio da graça⁵. Da mesma forma, a humanização em saúde tem um corpo, uma alma e um espírito. Há sempre dois corpos (*corpus medicum et corpus pathologicum*), duas almas (uma sã, outra doente) e um espírito (*sanitatis desiderium*). Será este último elemento da humanização, que determina a dimensão cairológica da mesma.

A conceção de alma, segundo E. Stein, refere-se ao sentido da alma espiritual, compreendida como aquele lugar em que a natureza humana tem o seu ponto dominante. Nas suas palavras: “É ela quem dá ao todo o carácter da personalidade e de autêntica individualidade, quem faz que todos os estratos estejam penetrados por este carácter”⁶. De facto, segundo Edith Stein, a unidade da alma e do corpo é de natureza corporal-anímica. Essa união é essencial para ambos. A experiência interna, *in lato sensu*, apresenta-se através dos sentimentos de dor ou de alegria, que expressa a perceção da união da alma e do corpo. Tal como se manifesta na humanização em saúde. Na verdade, segundo a fenomenologia de E. Stein, a corporeidade será vista sob diversos ângulos, tais como: corpo vivo, corpo material, vinculação do corpo vivo com um sujeito, corpo que sente, corpo organismo vivo, corpo como órgão da vontade, corpo de expressão, etc. Todos estes modos de expressar a corporeidade visam manifestar a constituição do corpo e que o “corpo vivo” é um corpo material, como qualquer outro, e possui as mesmas características⁷. Na linha de Edith Stein, o corpo vivo, considerado como corpo material, possui diversos modos de se manifestar. O corpo material manifesta-se como uma “coisa espacial, delineada e com extensão tridimensional e encontra-se submetido às leis da física e da geometria métrica, ou seja, ocupa um lugar no espaço e no tempo e distancia-se de qualquer outra coisa espacial.

Com efeito, além de ocupar um lugar próprio no espaço, o corpo material possui o poder de dar-se a uma consciência, pese embora não seja de forma total, visto que acontece ainda de maneira parcial, pois que o dar-se em plenitude exige pertencer a uma infinita multiplicidade de intuições⁸. Assim, poderemos encontrar este sentido da corporeidade, nas seguintes palavras: “A cada corpo vivo está ordenado um determinado sujeito, para

⁵ Cf. EDITH STEIN, *A Ciência da Cruz, Estudos sobre S. João da Cruz*, Loyola, S. Paulo, 2004, 149-150.

⁶ Cf. EDITH STEIN, *La estructura de la persona humana*, Espiritualidad, Madrid, 1998, 180.

⁷ Cf. EDITH STEIN, *Escritos Filosóficos, Obras Completas - II, Etapa Fenomenológica*, Espiritualidad, Madrid 2005, 788.

⁸ Cf. *Ibidem* 789.

quem a multiplicidade de suas manifestações não é ilimitada, a quem ele, em contraposição a todos os demais sujeitos, não pode mostrar por princípio cada uma de suas possíveis vistas parciais. Esta limitação de sua percepção se encontra intimamente relacionada com o fato de que precisamente esse sujeito não pode variar livremente a sua posição com respeito ao corpo (e isto sucede com respeito a qualquer outro corpo e todos os demais sujeitos com respeito a esse corpo)⁹. Desta feita, segundo Edith Stein, a vinculação do corpo vivo, como sujeito, realiza-se por meio da sua conexão com o mundo exterior, o corpo vivo – realidade física – não se diferencia das demais coisas existentes no mundo. Todavia, a respeito do corpo vivo, no dizer de Kátia Silva Coelho, poderemos perceber que a formação de se manifestar aos sujeitos cognoscentes ocorre de modo diferente, isto é, diferencia-se das demais coisas. Logo, a vinculação do corpo vivo a um sujeito ou a uma consciência individual revela-se nas “peculiaridades”, que caracterizam o corpo vivo. Estas revelam-se na sensibilidade constituinte do corpo material e da alma. O corpo material está unido a um sujeito e à vida consciente. Logo, a sensibilidade cumpre o papel de mediação entre o corpo e a alma¹⁰. Na humanização também existe esta mediação, por parte da sensibilidade do médico e do doente, onde estão presentes dois corpos vivos, um são (médico) e outro representado no doente. A sensibilidade é uma qualidade que se encontra somente nos corpos materiais. Na verdade, a sensibilidade poderá ser designada no mesmo modo como qualidade desse sujeito, como qualidade de seu corpo vivo¹¹. Assim, para Edith Stein, o corpo material vivo não somente se denomina como corpo material, visto que possui uma índole e se insere na conexão real-causal, mesmo que cada índole de sua ação seja diferente ao salientar-se a condição corpórea viva de índole material. Com efeito, para que existam as sensações do corpo vivo será necessário perceber a sua dependência, tanto no mundo material, quanto no ambiente material.

Segundo E. Stein, o sujeito, como portador de um corpo vivo, exerce a sua capacidade para ordenar o corpo, como órgão da sua vontade, sendo capaz de interferir nas coisas do mundo exterior, as *iswim* como para renovar a partir do que já existe, como comenta Kátia Silva Coelho¹². Na

⁹ Cf. *Ibidem* 789-790.

¹⁰ Cf. KÁTIA GARDÊNCIA SILVA COELHO, *A liberdade na relação indivíduo e comunidade segundo Edith Stein*, Programa de Pós-graduação em Filosofia 36-37.

¹¹ Cf. EDITH STEIN, *Escritos Antropológicos y Pedagógicos*, em *Obras Completas – IV*. Monte Carmelo, 2003 790-791.

¹² Cf. KÁTIA GARDÊNCIA SILVA COELHO, *A liberdade na relação indivíduo e comunidade segundo Edith Stein*, Programa de Pós-graduação em Filosofia 38.

opinião de *Sancta Theresia Benedicta a Cruce*, o corpo do ser humano não se restringe somente a ser uma massa corpórea, é, sim, um corpo animado. Por influência de Husserl, Edith Stein considera que o corpo distingue-se em corpo vivo e não-vivente, isto é, como corpo que não possui vida *per se*, chamado de “Körper” (cadáver), e como corpo vivente, um corpo que vive de “Leib” (corpo vivente)¹³. Deste modo, o corpo, além de ser considerado como coisa material, será a mediação da pessoa com o mundo exterior, uma vez que é através dele que o ser espiritual anímico e a vida se expressam. Como considera Kátia Silva Coelho, primeiro percebe-se o corpo de dentro, dado que sentimos o que lhe ocorre e o vê como objeto de reflexão. Assim, começa com o nosso próprio corpo, pelo qual ocupa um lugar no espaço e no tempo, proporcionando o reconhecimento da nossa existência no mundo exterior, estando diretamente vinculado a ele, de tal forma a surgir um não existir num corpo próprio sem sujeito. O Eu está sempre ligado ao Corpo¹⁴. A humanização, em saúde, reflete este desiderato de E. Stein ao considerar a possibilidade das ligações entre o Eu do médico e o Eu do doente, relativamente a variados corpos, desde o *corpus medicum* até ao *corpus pathologicum*. Esta é uma virtualidade da humanização em saúde, ao poder elaborar um modelo, a partir do pensamento fenomenológico de E. Stein. Desta sorte, segundo E. Stein, o indivíduo, onde reside o ser vivente, pertence a um núcleo, que anima e restaura o corpo, proporcionando o desenvolvimento, que consiste num processo de crescimento, onde se procura atingir o máximo do desenvolvimento humano. Por meio deste processo, percebemos que existe uma série de exercícios como alimentação, respiração, etc. Com efeito, tal como se vivencia na humanização, em saúde, tais exercícios são úteis para se chegar aos objetivos do desenvolvimento, como se afirma em Fisiologia, assim como estados, que poderão dificultar as atividades do ser vivente como vigor, esmorecimento, saúde, doença, que testemunham a percepção de um força vital. Presente no nosso organismo e que exercerá, de maneira a favor ou inibindo o desenvolvimento, na vivência dentro do organismo, tal como atestam a Biologia Molecular e a Bioquímica.

A fenomenologia da corporeidade, em Edith Stein, permite orientar-nos na compreensão da complexidade do ser humano, da via, da alma e do espírito, que se encontra no exterior, isto é, na sua peculiaridade corpórea, visto que o corpo humano se assemelha e, *in hoc tempore*, se diferencia

¹³ Cf. A.A. BELLO, *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*: EDUSC, Bauru 2004 52.

¹⁴ Cf. KÁTIA GARDÊNIA SILVA COELHO, *A liberdade na relação indivíduo e comunidade segundo Edith Stein*, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 38.

dos demais corpos do mundo exterior, tal como diz a pensadora de Breslau, pelas seguintes palavras: “A esta peculiaridade do corpo humano, pela qual constitui uma figura determinada, fechada em si mesma, indivisível e não unificável com outras, poderemos denomina-la individualidade. (...) O corpo humano partilha esta peculiaridade com os outros organismos. Já no âmbito do meramente material dá-se algo análogo: os cristais são estruturas de figura determinada e fechada em si mesma. Não se podem romper sem que perca a sua natureza própria; ao contrário podem-se unir com outros para formar pedaços maiores”¹⁵. Na humanização, em saúde, estão presentes todas as noções fundamentais da antropologia de E. Stein, como: corpo, alma, espírito, individualidade, aberturas externa e interna.

Ao aprofundar a peculiaridade do ser humano, percebemos, no pensamento de E. Stein, que uma coisa que distingue o ser humano dos demais animais é a “verticalidade”, tal como salienta ao dizer: “a posição vertical, a nudez como uma relativa falta de cobertura da figura básica e a relativa visibilidade de estrutura interna do corpo através da figura superficial”¹⁶. O ser humano, ao longo do seu existir individual, atravessa uma série de figuras normais, como: a figura do menino, que tem uma estrutura diferente do jovem e do adulto, bem como do idoso. Toda a humanização em saúde é atravessada por este desenvolvimento e por estas diferenças. Daqui que a reflexão fenomenológica proporcione um caminho de abertura, externa e interna, para estabelecer a essência do corpo e da alma. O ponto de partida, sintetizado por Kátia Silva Coelho, leva à compreensão da sua estrutura ôptica última, sendo o ponto de partida para alcançar um entendimento daquilo que não é espiritual, como espírito vivo e esta compenetração conduz fenomenologicamente ao corpo vivo animado, que se faz presente diante de nós desde dentro. através do espírito, pelo qual se sente animado por ele¹⁷. Na verdade, para E. Stein, a corporeidade apresenta-se de maneira impessoal no que concerne às suas vivências, que pelos sentidos não atingem o Eu espiritual. Deste modo, não conduzirá a nenhum movimento espiritual de apreensão do significado. Finalmente, em E. Stein, verificamos que a pessoa humana não se reduz ao corpo, mas esse corpo é constituído de alma e espírito, que vivifica a corporeidade¹⁸.

¹⁵ EDITH STEIN, *La estructura de la persona humana*, Espiritualidad. Madrid. 1998 58.

¹⁶ *Ibidem* 59.

¹⁷ Cf. KÁTIA GARDÊNIA SILVA COELHO, *A liberdade na relação indivíduo e comunidade segundo Edith Stein*, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 40.

¹⁸ Cf. *Ibidem*.

A humanização em saúde é marcada pelas vivências do corpo vivo e do corpo vivente, entre a saúde e a doença, determinando uma relação com a alma e o espírito, numa permanente abertura, entre todas estas variáveis ônticas. A humanização é uma vida vivida, marcada pela corporeidade. A vida da alma está sempre presente na humanização em saúde. E. Stein entendeu, muito bem, que o “corpo vivo” não se reduz somente à matéria, mas esse corpo possui uma “interioridade”, pela qual pode conhecer a existência de uma unidade do sujeito, formado de corpo e de alma. Segundo E. Stein, o conceito de alma possui dois significados, seja como estrutura da “psique”, seja como espírito. Na pessoa humana, a “psique” encontra-se, pois, vinculada ao espírito e ao corpo, enquanto o espírito cumpre a tarefa de unir, bem como modificar a alma. Assim, será possível reconhecer, em E. Stein, a alma como uma unidade substancial, que constitui analogicamente a coisa física¹⁹.

A humanização tem muitas almas, desde a do doente até à do médico. São almas que formam um todo, numa verdadeira relação e fundamento de corporeidades, onde há espírito e vida.

As duas dimensões são prementes e permanentes na humanização. São uma totalidade e vida como totalidade. A humanização tem estes rasgos: material e espiritual. Vive do corpo vivo e vivente na espiritualidade. É uma verdadeira espiritualidade, sem que, muitas vezes, nem o médico, nem o doente, se deem conta. No mundo mental de E. Stein, todo o que existe pertence ou à Natureza ou ao Espírito. Somente a pessoa humana participa, eminentemente, dos dois âmbitos. Ainda que a pessoa humana não seja puro espírito, será o espírito que faz a pessoa, definindo-a. Será, pois, pelo Espírito que a pessoa humana se poderá chamar de “imagem de Deus”. Tal como se testifica pela seguinte afirmação de E. Stein: “A prerrogativa do homem perante as criaturas inferiores é, que ele, enquanto espírito, é uma réplica de Deus”²⁰. Para E. Stein, o Espírito significa particularmente “abertura”. O Espírito é a dimensão da “abertura” da pessoa, é aquilo que faz com que a pessoa seja pessoa. A pessoa é uma “abertura espiritual”²¹.

¹⁹ Cf. EDITH STEIN, *Estudios Filosóficos: etapa de pensamiento cristiano*, in *Obras Completas – III*, Madrid: Monte Carmelo. Madrid. 2007. 120.

²⁰ “Wenn es der Vorrang des Menschen vor den niederen Geschöpfen ist, da berait Geist Gott nachbildet (...)”. (EDITH STEIN, *Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, in: *Edith Steins Gesamtausgabe, 11/12*, Herder-Verlag, Freiburg. 2006 431).

²¹ Cf. JOSÉ LUIS CABALLERO BONO, “Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein” en *Teología y Vida*, 51 (2010) 40 - 41.

Segundo E. Stein, a percepção sensível é já um ato espiritual, uma vez que será uma expressão do Espírito e da “abertura” da pessoa. Desta sorte, não há contraposição entre sensibilidade e espírito, mas sim entre natureza e espírito. Na humanização em saúde deverá existir uma complementaridade entre natureza e espírito. Aqui formam um todo na relação médico-doente. Esta complementaridade será uma riqueza na humanização nem saúde.

Com efeito, o formalmente constitutivo do Espírito não é a desvinculação, presente ou possível, de um corpo. Na pessoa humana, o espiritual é rigorosamente inseparável do corporal. Na sua obra *Endliches und Ewiges Sein*, chega a escrever que o corpo terá de conservar-se, de algum modo, depois da morte da pessoa, mesmo que perca algo da sua natureza. Assim se exprime E. Stein: “A separação do corpo vivo e da alma na morte é seccionamento de uma unidade natural e não pode suprimir a co-pertença. Ambas as partes perdem aí algo da sua natureza”²². Segundo a Santa de Auswitz, aquilo que define o “espírito”, não é a independência, mas antes a “abertura” Há, segundo esta fenomenologia personalista, uma dupla direção da “abertura espiritual”²³. A humanização em saúde, guiados pelo pensamento de E. Stein, é uma “abertura ao espírito” por pessoas (médico e doente). A pessoa cria esta abertura, mas tem por base uma outra abertura, denominada “abertura da natureza”, dada pelo “corpo vivo” (Leib).

2.- A educação, enquanto intervenção, realizada no *status vitae* só será possível se é uma ação, que se dirige a um “fim”. A partir do momento que a educação, *per naturam suam*, consiste na formação do ser humano, como ele deve ser e como ele deva “conduzir-se”, neste mundo, para conseguir o fim sublime para o qual fora o homem criado. Assim, é claro que a autentica *e-ducere* (*duco*) é aquela que tem como fim a realidade última²³.

No pensamento de E. Stein, o fruto da educação deve ser o homem sobrenatural, que coerentemente pensa, julga e age em conformidade com a razão, iluminada pela luz sobrenatural do exemplo e do ensinamento de Cristo²⁴. Ainda, segundo E. Stein, será diante da exigência acutilante da pedagogia teórica e prática, que se faz clareza sobre a “imagem do homem”, e como ela deverá existir. Na narrativa da criação, encontramos a lápida pa-

²² “Die Trennung von Leib und Seele im Tode ist Durchschneidung einer natuerlichen Einheit und vermag die Zusammengehorigkeit nicht aufzuheben. Beide Teile verlieren dabei etwas von ihrer Natur” (EDITH STEIN, *Endliches und Ewiges Sein*, nota, 313).

²³ EDITH STEIN, *Ganzheitliches Leben*, V, 2.

²⁴ Cf. *Ibidem* V, 2.

lavra: Deus fez o homem segundo a sua imagem. Daqui a petição do Senhor: Sede perfeitos como é perfeito o Vosso Pai, que está nos céus. Ser imagem Bild de Deus como ser perfeito. Assim, de forma mais breve, como “deve ser” o homem?²⁵ Em que consiste a imagem e semelhança de Deus? O que é a perfeição? A via será de preferência a via que conduz à realização de um ideal de perfeição: a contemplação da perfeição que é dado reencontrar-se nos homens.

Mas, a imagem do ser humano perfeito vem dada pelo exemplo e pelo ensinamento (parábolas) e sinais de Cristo. A humanização, em saúde, deverá ser à imagem do homem, onde se encontra a perfeição clínica. Esta perfeição é uma disposição da alma. Ser perfeitos segundo a criatura não significa senão ser integral e genuinamente aquilo que devemos ser. Isto, para qualquer criatura, traduz-se num “limite”²⁶. Logo, a humanização em saúde, está entre o “Bild” e o “Ur-bild”, desde a formação (educação) até ao modelo (paradigma). Se *o fieri* da humanização em saúde reside na *e-ducere* (formação) ou “Bildung”, então o fim da humanização reside no paradigma, que nos vem do Desvalido no Caminho (marginal, doente, etc.) ao Samaritano, que se oferece como contra-dom (tarefa) – Aufgabe –. O modelo está no mesmo verbo com que Jesus Cristo caracteriza a atitude das personagens de algumas parábolas, quando se encontram numa situação de necessidade humana, ora perante o semi-vivo (Lc 10, 33) ou no filho pródigo (Lc 15, 10). A humanização, em saúde, segundo a formação, - Bildung -, implica criar ou formar uma realidade que é “habitada”. Na medida, em que a pessoa se vai adentrando no seu mundo interior, abre-se à vida que a “habita” (ora como doente, ora como saudável), sustentada e, a partir daí, caminha para a dimensão mais profunda da existência, podendo fazer a experiência de uma realidade, que a transcende, a partir de sensações profundas e significativas de âmbito aretológico.

É a sensação de que, apesar de tudo, posso confiar. É a sensação inquestionável, de que tudo tem sentido, de que me posso abandonar a ela em

²⁵ Cf. *Ibidem* V, 2 .

²⁶ A limitação da natureza humana não significa, entretanto, que o homem nem possa ser somente homem e que a sua perfeição possa ser somente humana, mas antes que o homem singular não possa ser tudo aquilo que é, em potência, na natureza humana. [Cf. EDITH STEIN, *La Vita come totalità, scritti sull'educazione religiosa*, traduzione del tedesco, Città Nuova Editrice. Roma. 1994 215]. Segundo Mt. 5: 48, a perfeição do homem é um imperativo semita, que se refere pela palavra *tāmin* (ser íntegro), que S Jerónimo traduziu por: “*estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester perfectus est*”. O termo hebraico *tāmin* está relacionado com *Amen*, que significa estar “seguro ou firme na fé”.

descanso. Ouvimos a voz do coração dizer, podes confiar. Na humanização sem paternalismos, há a “confiança” do doente no seu clínico. Como reflete E. Stein, cada um encontra o seu caminho para Deus. O encontro verdadeiro com Deus só é efetivo se passa por um encontro consigo próprio, no mais recôndito de si mesmo²⁷. No “si-mesmo” de X. Zubiri está a humanização. Esta tem um fundamento “ser-mesmo”. O primeiro nome de Deus, tal como o ser humano o experimenta é a atração. Deus é aquele que “atrai”, que se nos revelou, na Aliança do Sinai, como totalmente atraente pelos símbolos do Primeiro Testamento. Na parábola do Samaritano, quem “atrai” é o “semi-vivo”, para que haja a “remoção das vísceras”. O médico é “atraído” e “recebido” pelo doente. Este é que acolhe o médico e não o contrário, como se afirma em psicologia e sociologia clínicas. Na humanização hospitalar, o doente é que “recebe” o doente e surge logo de seguida uma “recitação” pela anamnese. O doente, por esta, “recorda” as queixas do doente.²⁸ Ao entrar “em mim”, experimenta um movimento de ser atraído, de ser suavemente aspirado até ao mais profundo de mim, até ao meu centro vital: o coração. Ouço uma voz que não me é estranha, mas antes familiar, como realidade que se comunica, quente, amorosa, gozosa, como o meu ser. Pela humanização, ao aproximar-se dele (doente) “leio” aquilo que vou “vendo” e “ouvindo” de dentro.

A vivência da fé, como sensação de Deus, revela-se em Jesus Cristo e que necessariamente revela o ser humano. O médico sente-se, ouve-se e fala com doente pela atração que este como “semi-vivo” lhe provoca pelo “movimento do coração”²⁹. Todo o ser humano pode fazer a afirmação de que o meu eu profundo deseja o bem das pessoa. Segundo a humanização pelos caminhos da saúde, para que se levante a capacidade de amar, ao deixarmos-nos afetar, pela doença ou marginalidade dos outros, requer-se, por um lado, que a pessoa possa “acolher” e amar-se a si mesma, por outro, que tenha o desejo de viver de acordo com o que é do fundo do coração. Por aqui se vê como a humanização em saúde vai de um fundamento antropológico racional até ao fundamento antropológico. Pelos caminhos antropológicos, a narrativa do caminho refere-nos que o doente vive como ser “habitado”, tem um *oikos* (casa) e um *ethos* (conduta). A humanização, em saúde, repete

²⁷ EDITH STEIN, *Was ist der Mensch, eine theologische Anthropologie*, Band XVII, Herder-Verlag, Freiburg, 1994 22-23.

²⁸ RAMIRO DÉLIO BORGES MENESES, “Diagnóstico, prognóstico e teste”, em *Enfermagem Oncológica*, 1 (1997) 66-72.

²⁹ EDITH STEIN, *La Vita come totalità, scritti sull'educazione religiosa*, traduzione del tedesco, Città Nuova Editrice, Roma, 1994 216.

atos clínicos eletivamente para tornar mais “habitada” a estalagem da parábola (Lc. 10,25-37), por aqui se vê eticamente a relação entre *oikos* e *ethos*. Na humanização há sempre uma morada da conduta recebida e acolhida no “semi-vivo” (doente). Ele recebe-se e acolhe-se na “casa” (nosocómio). A humanização, em saúde, supõe uma “casa” (*oikia*), onde pulsa o “coração”, do doente passivamente, para depois se tornar activo. Sem este “habitáculo” não “aparece” a humanização. O vivido empático, que se fundamenta na ipseidade de uma subjectividade-estranha, não se reduz a uma percepção externa, nem se realiza à maneira da intuição de um axioma, nem se poderá confundir com a presença da recordação. A empatia (*Einführung*) constitui-se a partir do nível sensorial na percepção de um corpo sensível e móvel. Por meio do sujeito empático, aparece a distinção entre “*Körper*” e “*Leib*”. Segundo E. Stein, empatia e percepção interna trabalham, lado a lado, para se relacionarem, onde se sintetiza a experiência pela qual se acende o relevo do mundo³⁰. Segundo E. Stein, a noção de alma (*Seele*) é funcional para a significação da união substancial, que preside à vitalidade do Eu, que exhibe a estratificação do “*Wissen*”, do “*Fühlen*” e da “*Willen*”³¹. Segundo esta fenomenologia, a percepção interna oferece ao sujeito a transcendência que o constitui na sua imanência. A determinação da especificidade do “*Einführung*” será relativamente ao compartilhar (*Mit-fühlen*) e à unipatia (*Einführung*). Pelo pensamento de E. Stein, somente aquele que vive, por si mesmo, como pessoa, como um todo significante, poderá compreender a outra pessoa.³²

O Bom Samaritano viveu como um todo significante (pessoa), porque cuidou da outra pessoa: Desvalido no Caminho. Este permitiu a empatia do Samaritano. A percepção interna deste induz no Eu uma empatia, que começa no Outro (Desvalido). A descrição fenomenológica torna clara a complexidade do “vivido empático”, porque o “*Wissen*” está num duplo *pati*: um Eu (*ego*) como um *se* e um *ego* como um *alter*. Desta feita, está o *Ego in se* representado no Desvalido no Caminho e o Samaritano encontra-se no *Ego*

³⁰ Cf. EDITH STEIN, *Zum Problem der Einführung*, Kafke. München. 1980 101.

³¹ O Eu individual é um objeto unitário, no qual a unidade da consciência de um Eu e de um corpo físico (*Körper*) o conjugam indissolivelmente. O corpo apresenta-se como um corpo próprio (*Leib*), a consciência refere-se como alma (*Seele*) do indivíduo unitário. A unidade será documentada pelo facto de que certos processos sejam dados como pertencentes tanto à alma, quanto ao próprio corpo. (*Ibidem* 63).

³² Cf. *Ibidem* 129.

*in altero*³³. Da mesma forma, esta relação aparece na narrativa de Betânia, onde há um *Ego-alter* (Marta e Maria) e *Ego in se* (Jesus Cristo). Assim, o “Einfühlung” surge, no pensamento de E. Stein, como compreensão das pessoas espirituais, onde a “intropatia” é, sobretudo, a experiência intersubjetiva do mundo exterior e esta “intropatia” permite-nos entender o tipo de *Homo Religiosus*, que me aparece como um Outro-estrangeiro³⁴. A “Einfühlung” havia sido um saber se a relação ao “outro” é uma relação a um análogo, ao *alter ego*, da quinta meditação cartesiana, discernida através do esquema dos corpos. Mas, a intuição dos valores será descrita por Scheler, e esta, sendo emotiva (auf dem Rücken), distingue-se, como “Ein-fühlung”, da “Ein-sicht” (intuição), puramente intelectual, e transpõe o “coração”, de que M. Scheler toma de Pascal a capacidade da “razão”³⁵.

A separação entre “Einsicht” e “Einfühlung” induziu, mais tarde, E. Stein a falar sobre o sentimento e da “Lebensgefühl”, que é a manifestação da alma a um Eu. A alma (Seele) abre-se ao mundo dos valores³⁶. A “empatia” (Einfühlung) é uma forma de conhecimento. Com efeito, E. Stein apela, adotando uma postura crítica, à “empatia” como meio necessário, para que a intercomunicação das vivências humanas chegue a bom termo³⁷. A empatia (Einfühlung), que não é equiparável à percepção externa, ainda que tenha algo em comum com ela, não se refere como pura expressão fantástica. Trata-se, pois, de uma vivência que se atualiza de diversos modos, em que o homem capta a vida psicossomática de outro homem³⁸. Contudo, para

³³ Sob a análise eidética, o perfil da subjetividade, mediante a redução (*epoche*), onde o Eu puro atual sem a qualidade vem descrito como “ipseidade”, que refere a diferenciação perante o Outro, qualificando-se não simplesmente como unidade de um fluxo de consciência, dado que vem como suporte de propriedades constantes e princípios do “agir livre”. E. Stein, ao apresentar a alma (Seele) como substância do Eu, recolhe a datidade da analítica do “erlebendes Ich”, onde a intencionalidade é conotada segundo uma modalidade afetiva e volitivo-decisional. (Cf. *Idem, Einfühlung in die Philosophie*, Innsbruck.Tyrolia-Echter.Innsbruck 1992 155-160). Por meio da mediação da minha sensibilidade, Eu sou o meu “corpo”, mas este *Ego*, que se exprime, é um ser que pertence ao reino do espírito. (Cf. *Idem, Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses.Halle.1917 115).

³⁴ Cf. O. DE BERRANGER, “Edith Stein on the Chasteté des choses”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 114 (1992) 538-539.

³⁵ Cf. RAMIRO DÉLIO BORGES MENESES, “Humanização Clínica pelo caminho do encontro : entre G. Marcel e E. Stein” en *Aporia*, 4 (2012) 73-75.

³⁶ Cf. EDITH STEIN, *Beitrag zur philosophischen Begründung*, II, Niemeyer. Tuebingen. 197 204.

³⁷ Cf. MARCO EPIS, “Io, anima, persona nella fenomenologia di Edith Stein”, en *Teologia*, 27 (2000) 61-62.

³⁸ Cf. EDITH STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Kafke, München.1980 33.

poder participar nas vivências internas do Outro, será imprescindível ter experiência da sua consciência. A verdadeira empatia será aquela em que dois sujeitos chegam a ser um só³⁹. A empatia, segundo o método fenomenológico, leva-nos da “ipseidade” à “alteridade” no pensamento de E. Stein⁴⁰. Na leitura da narrativa do Bom Samaritano, pela “empatia” aretológica, como hábito eletivo, o Bom Samaritano identifica-se com o “semi-morto” e vice-versa. Pela “misericórdia” do Deus de Jesus Cristo, identificam-se o Bom Samaritano com o Desvalido no Caminho. Se, num primeiro momento, capto o “Outro”, como um corpo vivo, ou seja, na medida em que o “empatizo”, então não só se converte no centro ou no ponto de orientação, como também enriquece a imagem do mundo. Verdadeiramente, a “empatia”, decisiva em ordem a possibilitar a experiência de um mundo estranho, servirá para a constituição do próprio indivíduo⁴¹. A empatia é um elemento fundamental na relação médico-doente.

3 - A “empatia”, como fundamento da experiência intersubjetiva, estabelecer-se-á como condição de um conhecimento do mundo exterior existente. A pouco e pouco, este mundo exterior deixa de ser um mundo estranho⁴². Segundo o paradigma da humanização, na linha do Bom Samaritano, aceder às vivências significa penetrar no reino do espírito. E, de acordo com o pensamento antropológico de E. Stein, o espírito torna-se visível no “corpo-vivo”⁴³. O espírito de misericórdia do Bom Samaritano torna-se visível

³⁹ Cf. *Ibidem* 37- 43.

⁴⁰ Cf. JUAN GARCÍA ROJO, “Alta Estima del Hombre: la antropologia de Edith Stein”, en *Salamanticensis*, 46 (1999) 30-31.

⁴¹ Desde o ponto zero de orientação, ganho na empatia, devo considerar o meu próprio ponto zero como um ponto especial entre muitos outros e já não como ponto zero. Assim, e só assim, aprendo igualmente a ver o meu corpo físico como um corpo. (Cf. EDITH STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, 109). A aprendizagem do “corpo-vivo” cataloga-se, segundo E. Stein, pela “empatia reiterada”, que se leva a cabo pela recordação e pela fantasia, possibilitando uma complexa captação do indivíduo.

⁴² Cf. *Ibidem* 111.

⁴³ O corpo, segundo E. Stein, constitui-se de dupla forma, como sensorialmente percebido pelo Eu (*ego*) e como externamente percebido pelo mundo espacial. O corpo vivo é sempre constituído por sensações. Não só o corpo, como também o Eu (*ego*). (Cf. *Idem*, *Zum Problem der Einfühlung*, 86). Entre as vivências e as capacidades da alma (*Seele*), existe uma relação causal. Só do Eu, que quero, se pode dizer que sou senhor de um corpo animado. (Cf. *Ibidem*, 99).

no “semi- morto” (desvalido) pela empatia, porque vem da alteridade⁴⁴. A humanização é uma aposta decisiva pelo *Homo Dolens*, onde surge uma alta estima do homem, tal como E. Stein afirma através do homem justificado, nas palavras da Santa de Auschwitz: “Assim como à natureza do homem pertencem necessariamente certas faculdades corporais e espirituais, assim também a graça, como princípio de vida sobrenatural, tem virtudes sobrenaturais de fé, esperança e caridade, como atributos necessários a uma vida atual, possuindo uma série de atos de adoração, confiança, entrega, súplica, agradecimento e atuação ao serviço de Deus”⁴⁵. A humanização, em saúde, na linha de E. Stein, marca encontro, ora com a “hamartiologia” (negligência médica), ora com a “cairologia” (adequados diagnósticos e tratamentos). No estado de graça, do *Homo Viator*, a união com Deus produz-se por meio do conhecimento (natural e/ou revelado) e do amor⁴⁶. Segundo a humanização, ao tornar-se mais pessoa num hospital, estamos, muitas vezes, sem o saber, a completar aquilo que falta à Paixão e Morte de Cristo pelo sofrimento. Quando a humanização, como pedagogia da relação médico-doente, renuncia a beber nas fontes da Revelação, arrisca-se a deixar de lado o essencial, daquilo que podemos saber sobre o homem⁴⁷, até porque a humanização, pelo pensamento de Scheler, resulta de um “interesse soteriológico”.

⁴⁴ O Eu é o mesmo e não o “outro”. Esta “mesmidade” ou “ipseidade” (*ipse*) é experimentada, por um lado, enquanto se converte em fundamento de tudo aquilo que é meu, por outro, é colocado frente à alteridade dos demais. A alma, porém, é substrato das vivências e portadora das mesmas, concebendo-se como unidade substancial, sendo a base dos elementos categoriais.

⁴⁵ Cf. EDITH STEIN, *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg. 1994 106. Segundo a filósofa, advém ao homem o estar unido a Cristo. Isto quer dizer que a vida da graça não é propriamente a sua vida, mas a vida de Cristo. A graça não é algo que aconteça fora ou à margem da vida natural de uma pessoa. A graça, na verdade, impregna o homem todo, dado que a natureza e a graça dependem da mão do único Deus, devendo esta contemplar a natureza. (Cf. *Ibidem* 115).

⁴⁶ Cf. RAMIRO DÉLIO BORGES MENESES, “Humanização Clínica: pelo caminho do encontro: entre G. Marcel e E. Stein” 74-75.

⁴⁷ Na humanização em saúde, pelo paradigma do Bom Samaritano, a iniciativa parte do Desvalido, símbolo de Cristo, a caminho de Jerusalém. Este fez com que as “vísceras” se removessem no “estrangeiro”. O Bom Samaritano é uma “imagem bíblica” do Deus de Jesus Cristo, pela metáfora da misericórdia, que já vem do Antigo Testamento. A iniciativa vem de um Deus (Desvalido no Caminho), que encaminha o Samaritano. Na humanização, é Ele que vem ao encontro do homem, que será sua imagem na medida em que for fecundo (co-criador) e senhor (cultivando a terra). Este é o encargo que o homem recebe de Deus, que careceria de sentido se não fosse capaz de o compreender e de o levar a cabo. Conhecimento e vontade livres são próprios do homem. Neles, e através deles, assemelha-se a Deus, como nenhuma outra criatura terrena. Assim, poderemos ler, em E. Stein: “Das Innerste der Seele haben wir

4 - Um dos maiores especialistas em fenomenologia, que existe em Espanha, J.Caballero Bono, escreveu que o próprio do espírito é não ser necessariamente correlato de um corpo. O espírito, escreveu ele a propósito de Edith Stein, reúne as propriedades, que não apresentam características descritivas, que as ligue necessariamente ao corpo, muito embora se encontram em ligação essencial com o “espírito” e poderão pensar se, por conseguinte, dadas também nos sujeitos não humanos e em sujeitos puramente espirituais. A percepção sensível é uma função espiritual e verificamos que se encontra ligada a um corpo. No cabe pensá-la num sujeito que seja puramente espiritual, e que careça de corpo. Será verdade que, na classificação dos sentimentos, Edith Stein refere que tem a ver com os «sentimentos espirituais». Mas, são aqueles cujo conceito não está incluído na ligação a um corpo vivo. Por exemplo, o sentimento de alegria. O crente concederá que Deus se alegrará, mas não por ele admitirá que tem palpitações do coração ou como coisa parecida. Apesar de tudo, o conceito de “sentimento espiritual” está muito determinado na obra de E.Stein e a palavra «espiritual» tem aqui um sentido restrito. Porém, é certo que, em muitas outras ocasiões, E.Stein emprega o epíteto «espiritual» em contraposição ao material corruptível. Todavia, o elemento constitutivo do espírito não é a desvinculação presente de um corpo. Na pessoa humana, o espiritual é rigidamente inseparável do corporal. Na obra *Endliches und Ewiges Sein*, Edith Stein chega a escrever que o corpo terá de se conservar de algum modo, depois da morte da pessoa, ainda que perca algo da sua natureza. Aquilo que define o Espírito não é a independência do corpo, mas antes a abertura. O conceito de “abertura do espírito” é fundamental para E.Stein. Este está presente na humanização em saúde, porque esta é a abertura do médico ao doente e vice-versa. A alma pode conhecer-se como dotada de profundidade. Terá, pois, um conhecimento que depende do movimento de “autoreversão” do espírito a que chamamos consciência. Numa fase tardia, E. Stein preferiu resumir

als die “Wohnung Gottes”. Kenne gelernt. Durch seine reine Geistigkeit ist es fähig, den Geist Gottes in sich aufzunehmen: durch seine freie Persönlichkeit (...) es sich so hinzugeben, wie es für diese. Aufnahme nötig ist (...) Es ist hier eine liebende Vereinigung: Gott ist die Liebe, und der Anteil am göttlichen. Sein, den die Vereinigung gewöhnt, muß ein Mitlieben sein Gott ist die Fülle der Liebe. Geschaffene Geister aber sind nicht fähig, die ganze Fülle der göttlichen Liebe in sich aufzunehmen und mitzuvollziehen (...) die Liebe trägt den Stempel der persönlichen Eigenart (...) Wohnung geschaffen haben mag, damit die göttliche Liebesfülle durch die Mannfaltigkeit verschiedengearteter Seelen einen weiteren Spielraum für ihre Mitteilung fände.” (EDITH STEIN, *Endliches und Ewiges Sein*, Herder.Freiburg.1962 461- 462). Naturalmente, a humanização tem uma “morada, que é um encontro amoroso pelo caminho da empatia.

que será a *persona*, não tanto mediante as três potências, quanto mediante os conceitos de consciência e de liberdade. A liberdade e a consciência constituem a personalidade, tal como nos diz E. Stein na obra *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*⁴⁸. A humanização em saúde será uma abertura ao homem-doente e a Deus. Existe uma relação viva de conhecimento entre as potências da pessoa, que irão permitir esta abertura aos seres e ao Ser Supremo.

CONCLUSÃO

E. Stein interroga-se sobre o problema do modelo (forma externa a ser imitada pela mente de quem plasma) inerente ao processo sobre o problema de os vários tipos de matéria caracterizarem processos distintos (com possibilidades e limites característicos), chegando à formação do homem, entendida como educação apoiada na filosofia escolástica. E. Stein classifica as matérias como inanimadas (matéria bruta e objetos) e animadas (diferenciando plantas, animais e ser humano) analisando a característica da modalidade de se deixar forjar por cada uma delas, (b) a questão da origem da ação plasmadora característica de cada tipo de matéria e (c) o problema do modelo pertinente para cada matéria específica. Tomada no âmbito da experiência vivencial, toda matéria tem já sua forma e disposição a receber novas formas. As plantas também são de natureza material, mas o que as caracteriza é que nelas se dá uma ação plasmadora desde o interior, transformando-se autonomamente: há nelas um princípio vital tradicionalmente chamado de “alma vegetativa” que torna possível um processo pelo qual assumem em si as substâncias úteis, que as circundam e as elaboram, formando a matéria, organizando-a, constituindo o organismo (forma variante articulada e, no entanto, unitária). As possibilidades de transformação estão ligadas necessariamente a seu princípio vital, ou o organismo que as destruiria; e não se pode conseguir nada que não esteja já inscrito na própria planta. Influências (naturais ou ações planejadas) conferem formas variadas, no sentido que podem levar a assumir esta ou aquela variedade. Quanto à matéria animada dos animais, é possível uma ação puramente externa (tosar uma ovelha, por exemplo), e também intervenções mais profundas com oportunas condições de vida, que influenciem o processo de crescimento. Mas o que caracteriza a

⁴⁸ Cf. EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Herder-Verlag. Freiburg. 1976 102.

alma animal é que além das funções vegetativas, ela pode dispor da matéria através do próprio corpo, buscando ou evitando substâncias. Isso evidencia uma capacidade de perceber o que é útil ou nocivo: sendo uma alma cinética e sensitiva, pode-se falar em vida psíquica (com alternância de estímulos e reações); e apresentando características diversas segundo cada espécie, pode-se falar em estrutura psíquica. No caso dos animais, no processo formativo, a força interior visa dar à alma e ao corpo a forma a eles destinada. Influências podem alterar o comportamento externo (adestrando) ou variar até mesmo o processo formativo interior, co-determinando a estrutura psíquica, podendo-se falar em formação psíquica propriamente dita. No caso dos animais, a margem de influência é bem maior se comparada ao da matéria inanimada ou das plantas; mas há também um limite característico: o próprio animal pode oferecer resistência.

A matéria animada humana é unidade de corpo e alma. A alma que a caracteriza, alma intelectual, é espírito: tem existência própria e superior à do corpo: percebe o que acontece e o que acontecerá a ele, o governa e substancia o corpo de si mesma. A alma intelectual deve constituir, formar e governar a si mesma e contemporaneamente construir um mundo no qual ela possa viver e operar: seu ambiente é um mundo espiritual. Também esta alma precisa do constitutivo, da natureza espiritual.

O ânimo (conjunto de afetos e sentimentos) percebe o valor dos objetos e assim os absorve ou não utiliza sentidos e intelecto. Assimilando material constitutivo espiritual, a alma cresce, se enriquece-se, amplia-se e, ao mesmo tempo, cresce o mundo que ela explora discernindo. Quando isto acontece, pode-se falar em educação. Com a nutrição espiritual, ela assume o estímulo à ação: sente-se levada a fazer com que a própria essência, aquela que interiormente a plasma, demonstre a própria eficácia no exterior, em atos e obras que a testemunhem, sendo uma parte essencial da personalidade. Aqui, então, forças exteriores e interiores cooperam juntas para a formação. Assim, autoeducação só pode ser entendida no sentido de a própria pessoa colocar em ação as forças a serem amestradas, sem, no entanto, excluir a participação de outros, pois a educação não pode depender somente de quem é educado. Para todo esse processo, é necessário um bom material e que seja acessível para a pessoa. Sem material formativo adequado a ela não pode acontecer a formação para a qual, por natureza, ela é dotada. O ser humano é confiado a outros seres humanos, que podem e devem levar a ele materiais dos quais a sua formação necessita. Não há material formativo tomado do âmbito cultural ou pessoal de algum educador, que possa mudar a natureza de um ser humano: pode somente contribuir a fazer com que ele tome uma ou outra característica dentre suas possíveis direções no

processo de formação. O processo evolutivo depende da uma integração de múltiplos fatores externos, internos e do livre arbítrio das pessoas: seu êxito é imperscrutável.

Quanto à imagem segundo a qual plasmar o ser humano, uma íntima determinação pode se tornar evidente ao próprio sujeito somente quando ele passa a operar sobre si mesmo. Há sempre o perigo de processos imitativos em que o sujeito aspira algo que não é parte do projeto traçado pela sua própria natureza. Portanto, uma autêntica educação se dá somente à medida que aponta para traços humanos gerais, adquiríveis por todo ser humano ou então quando conta com uma autêntica afinidade entre naturezas. A quem cada homem é destinado nunca é plenamente percebido; mas Deus colocou no íntimo de cada pessoa um anseio pelo próprio destino. Cada criatura leva consigo uma visão imperfeita da imagem divina à qual nos assemelhamos. Esta visão dá-se de modo mais completo no mais completo Filho: devemos assumir em nós o quanto podemos desta imagem, de modo que se faça forma íntima e nos plasme desde o íntimo. Devemos também procurar compreender o projeto que nos sustenta, e aquele das pessoas a nós confiadas como educandos. Mas teremos segurança infável sobre isso se colocarmos todos na mão d'Aquele que sabe o que será de nós e que tem poder para nos conduzir ao nosso destino, desde que tenhamos boa vontade⁴⁹. Por análises próprias, com métodos próprios, segundo as suas próprias tradições culturais e religiosas, E. Stein chega a afirmar a unidade da pessoa pela sua constituição corpo-alma e nisso apresenta a sua originalidade como indivíduo único e irrepetível, mas também portador de uma originalidade no mundo criado e no mundo espiritual. A pessoa tem um núcleo central de onde emana a verdade de si mesmo, um centro a ser ouvido, conhecido, acolhido como fonte de autenticidade, como portador de uma verdade sobre a pessoa a ser revelada, como portador de uma estrutura da pessoa a ser respeitada e favorecida. Para E. Stein, o mundo espiritual, que plasma toda a realidade criada, enriquece-se por meio da contribuição de sujeitos, que contribuem autêntica, original e coerentemente com sua própria estrutura pessoal, que se forma adequadamente à imagem conservada no íntimo da alma. Aqui se insinua a grande diferenciação entre Buber e Stein. Para o judeu, o motor da história pessoal e cósmica pode entrar em ação pelo despertar-se contínuo da responsabilidade do homem, que se re-

⁴⁹ Cf. M. MAHFOUD. *Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber*. Memorandum, 8, 52-61. Retirado do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/mahfoud02.htm> Memorandum 8, abr/2005.

conhece inautêntico, mas aceita a provocação, que advém da dor de sê-lo, e do íntimo de seu coração emerge um projeto pessoal a ser obedecido, uma palavra misteriosa, que permite a integração na História, que conduz toda a humanidade para uma realização cósmica no Absoluto. Para a judia-católica, o íntimo da alma tem poder formador sobre o próprio sujeito e é garantia de autorrealização, porque ligada a uma imagem autêntica, já estruturalmente. Para esta, o processo formativo depende do movimento do sujeito, mas inevitavelmente também da matéria que é oferecida à pessoa para seu processo ativo de assimilação, pelo qual vem a plasmar o seu próprio ser em corpo e alma; contando com o centro pessoal como centro fundante do ser pessoa, na medida em que oferece uma imagem autêntica. Mas sobretudo, o que de mais importante pode ser oferecido para a formação da pessoa, segundo E. Stein, é a possibilidade de conhecer a correspondência humana experimentada na relação com o Filho de Deus, que entrou a fazer parte da história dos homens, de tal modo que a sua presença plasme o íntimo da alma, que passará a plasmar toda a pessoa, toda a sua atividade espiritual, toda relação social, contribuindo para constituir uma cultura marcada por uma certa correspondência com o humano que só algo divino pode proporcionar.

Todavia, como refere o Prof. W. Osswald, comentando o pensamento de E. Stein, “A peculiaridade do ser espiritual é poder dar-se sem se perder, recolher-se sem se fechar, guardar a sua autonomia correndo o risco heteronómico da entrega total a Deus”⁵⁰. A relação médico- doente é um poder dar-se sem se perderem, recolher, em favor da saúde, sem se fechar-se, guardando a autonomia, sem se esquecerem da heteronomia, que é fundamental na humanização em saúde. De facto, pode-se identificar o traço agustiniano “Deus dentro de nós e acima de nós” associado a traços tomistas – estes assumidos explicitamente no texto examinado – na objetividade da presença do divino na realidade histórica e circunstancial.

A humanização em saúde será estar desperto para com o doente. É uma “abertura espiritual” para com o doente e será estar com o doente. Conhecer⁵¹, segundo Edith Stein, significa adquirir uma nova noção ou fazer conhecimento de um novo objeto. A partir de qualquer conhecimento fazem parte três fatores: um objeto ou argumento, que vem comprimido, um sujeito ou um ser intelectual, que constitui o ato de compreender e a atividade

⁵⁰ WALTER OSSWALD, “Judia, filósofa, mártir: Um breve olhar sobre o percurso de Edith Stein”, en *Cadernos do Mosteiro*, Gráfica de Coimbra.Coimbra. 2 (2007) 340.

⁵¹ Cf. EDITH STEIN, *Ganzheitliches Leben, Schriften zur religioesen Bildung*, en *Edith Steins Werke*, Band XII, Herder Verlag. Freiburg. 1990 39- 40.

ou ato cognoscitivo. Eles são graus diferentes de conhecimento. Se desejo compreender qualquer coisa que se verifica em mim mesmo, na minha alma, os sentidos radicais não me são úteis. Será necessário, sim, um conhecimento de outra espécie, uma percepção interior ou um conceito interior (Anschauung). A humanização vive deste conceito interior, na relação médico-doente. Esta relação diádica é uma “Anschauung”. Para E. Stein, o espírito objetivo é o mundo dos valores e da cultura. Assim, E. Stein indicou, desde o princípio, como na relação intersubjetiva nos damos conta da hierarquia de valores, na qual vive a pessoa, que parece mais em conformidade com a “razão” (Vernunft). A clareza espiritual deverá estar presente no princípio e no fim da “educação” (Bildung). O ser humano deverá ter a clareza ou uma ideia clara, assim deve tornar-se pessoa, como ser espiritual, para possuir a própria auto-educação. O homem deve comportar-se por meio de princípios claros e sólidos. Tal clareza deve ser o fim da educação⁵².

BIBLIOGRAFIA

BELLO, A.A., *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. EDUSC. Bauru 2004.

BORGES MENESES, R.D., “Diagnóstico, prognóstico e teste”, em *Enfermagem Oncológica* 1 (1997) 66-72.

CABALLERO BONO, J., “Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein”, em *Teologia y Vida*, 51 (2010) 39- 52.

COELHO, K. G. S., *A liberdade na relação indivíduo e comunidade segundo Edith Stein*, Programa de Pós-graduação em Filosofia, texto “online”. Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza 2012.

DE BERRANGER, O., “Edith Stein on la Chasteté des choses”, em *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992) 530-549.

EPIS, M., “Io, anima, persona nella fenomenologia di Edith Stein”, em *Teologia*, 27 (2000) 56-68.

GARCÍA ROJO, J., “Alta Estima del Hombre: la antropologia de Edith Stein”, em *Salamanticensis* 46 (1999) 23-35.

⁵² Cf. *Ibidem* 45- 46.

MAHFOUD, M., *Formação da pessoa e caminho humano: Edith Stein e Martin Buber*. Memorandum, 852-61.

Retirado *World Wide Web*: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos/08/mahfoud02>.

OSSWALD, W., “Judia, filósofa, mártir: Um breve olhar sobre o percurso de Edith Stein”, en *Cadernos do Mosteiro*, Gráfica de Coimbra. Coimbra 2 (2007) 329 - 344.

SAWICKI, M., *Personal Connections: The Phenomenology of Edith Stein*, North Dame University. New York. 2010 “online”.

STEIN, E., *Ganzheitliches Leben, Schriften zur religiösen Bildung*, Edith Steins Werke, Band XII, Herder-Verlag. Freiburg im Breisgau 1990.

STEIN, E., *La Vita come totalità, scritti sull'educazione religiosa*, traduzione dal tedesco, Città Nuova Editrice. Roma 1994.

STEIN, E. *Was ist der Mensch, eine theologische Anthropologie*. Herder-Verlag. Freiburg 1994.

STEIN, E., *Zum Problem der Einfühlung*. Kafke, Muenchen 1980.

STEIN, E., *Einfühlung in die Philosophie*. Tyrolia-Echter, Innsbruck 1992.

STEIN, E., *Beitraege zur philosophischen Begrueudung*”, II, Tuebingen, Niemeyer, 1970.

STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Herder Verlag. Freiburg 1976.

STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg, Herder- Verlag 1962.

STEIN, E., *La estrutura de la persona humana*. Madrid: Espiritualidad, Madrid. 1998.

Recibido 21 de febrero de 2016 / Aceptado 15 de diciembre de 2016

BIBLIOGRAFÍA HISTÓRICA SOBRE LA SANTA CRUZ DE CARAVACA (1541-1900)

HISTORIC BIBLIOGRAPHY ABOUT THE HOLY CROSS OF CARAVACA (1541-1900)

INDALECIO POZO MARTÍNEZ¹

Resumen: La leyenda e historia de la Vera Cruz de Caravaca se ha transmitido a través de capítulos puntuales que autores como el canónigo Antonio de Honcala o el dominico Alonso Chacón le dedicaron en sus obras respectivas. El primer libro dedicado específicamente a tratar sobre la aparición y milagros de la reliquia de Caravaca se debe al clérigo local Juan de Robles Corbalán, obra de referencia y de consulta obligada. Fue resumida y traducida a varios idiomas durante el siglo XVII, siendo utilizada como principal fuente de inspiración para la edición de toscos Romances que popularizaron la leyenda y milagros entre el público menos instruido. Aún hoy sorprende el elevado número de libros, opúsculos y pliegos publicados entre 1541 y 1900 que aluden o tratan por extenso sobre la conocida Cruz y que, en gran medida, explican su amplia difusión en los territorios católicos de Europa y América.

Palabras clave: Cruz de Caravaca, Aparición, Leyenda, Bibliografía.

Abstract: The legend and the history of the Vera Cross of Caravaca has been transmitted through the first chapters that the authors like the canon, Antonio de Honcala or the Dominican, Alonso Chacon dedicated to it in their respective works. The first book which is especially dedicated to the apparition and the miracles of the relics of Caravaca is the work of the local clergy, Juan de Robles Corbalan, which is a work of reference and obliged consultancy. It was summarized and translated into several languages in XVII Century, and is being used as the main source of inspiration for the edification of the artless romance that popularized the legend and the miracles among the people of little knowledge. Up to date, we get surprised by the elevated number of books, booklets and sheets published between 1541 and 1900, that allude or indicate widely about the known Cross and widely explains its wide diffusion in the catholic territories of Europe and America.

Keywords: The Cross of Caravaca, apparition, legend, bibliography.

¹ Caravaca de la Cruz, 27 de marzo de 1958. Licenciado en Geografía e Historia. Director del Museo de la Vera Cruz y Museo de la Fiesta de Caravaca. Murcia, España, indaleciopozo@hotmail.com.

Hace más de treinta años que algunos iniciamos una serie de trabajos de investigación sobre múltiples aspectos de la historia de Caravaca. Se trataba entonces, todo hay que decirlo, de simples estudios plagados de imperfecciones propias de la edad y también de la falta de metodología y conocimientos. Ya pudimos advertir que las monografías históricas publicadas sobre la historia de Caravaca solían incluir también capítulos, cuando no la obra completa, dedicados a la historia de la aparición de la Santa Cruz de Caravaca. Analizar el devenir de Caravaca a través de los libros antiguos implicaba conocer en profundidad el relato sobre la milagrosa aparición de la Cruz y la tremenda influencia que ella trajo consigo para el desarrollo de la ciudad. Sin embargo, nuestras carencias impedían por aquella época un acercamiento exhaustivo a la bibliografía sobre la Santa Cruz de Caravaca y desde luego también a la capacidad de crítica histórica sobre determinadas fuentes y obras.

A finales de los años setenta del siglo XX comenzaron a aparecer una serie de colaboraciones en la *Revista* publicada cada primavera sobre las Fiestas de Caravaca de la Cruz que se celebran todos los años del 1 al 5 de mayo. En estos trabajos diversos autores estudiábamos con mayor o menor detalle y acierto temas puntuales relativos a la historia de la Santa Cruz de Caravaca, generalmente basándonos en fuentes documentales y no exclusivamente en la bibliografía tradicional como había sucedido hasta entonces. Y así se ha seguido hasta la actualidad. La Revista de las Fiestas de la Cruz de Caravaca incluye cada año una serie de trabajos de investigación tocantes a la historia de la Santa Cruz abordados desde muy variadas perspectivas, lo que ha permitido ahondar en el conocimiento de la historia de la Reliquia y en la transmisión de datos.

La publicación en 1977 de una monografía histórica sobre Ceyt Abu Ceyt a cargo de Emilio Molina López nos acercó a la figura del controvertido *sayyid* permitiéndonos, por primera vez en Caravaca, separar el grano de la paja, discernir entre la realidad y la verdad histórica y las falsedades transmitidas por fuentes y autores desprestigiados precisamente por sus errores.

Transcurrido el tiempo, a principios del siglo XXI comenzamos la edición de un Repertorio Documental y Bibliográfico dedicado a la historia de la Santa Cruz de Caravaca publicándose hasta el presente un par de volúmenes que incluyen más de 1.500 documentos y referencias sobre múltiples contenidos y aspectos de la Reliquia. Un extensísimo caudal informativo cuya consulta resulta obligada para tratar cualquier aspecto de la historia de la Cruz de Caravaca.

La creación del Centro Internacional de Estudios de la Vera Cruz ha generado los recursos y esfuerzos necesarios para recuperar fuentes y material bibliográfico diverso sobre la Cruz de Caravaca disperso por bibliotecas y archivos europeos y americanos, obteniendo copias de muchos libros y artículos publicados entre el siglo XVI y finales del siglo XIX. En muchos casos se trata de obras generalistas que insertan un capítulo, epígrafe o párrafo dedicado a la Reliquia, pero en otros se incluyen libros, breviarios o artículos que tratan exclusivamente de la Cruz de Caravaca y que son un fiel exponente de la extraordinaria difusión que ha tenido el culto y las tradiciones de la Reliquia a lo largo y ancho del mundo. Son precisamente estos materiales bibliográficos y su dependencia entre unos y otros los que ahora presentamos anotados, ordenados cronológicamente, con su localización en la biblioteca o archivo correspondiente y con un breve comentario sobre su contenido y la transmisión de información.

(1541) GUEVARA, Antonio de, OFM, *Segunda parte de las Epístolas Familiares*, Valladolid, 1541 [fols. 98r-99v.: carta de 8-2-1522 al comendador Alonso de Bracamonte amonestándole en los excesos que comete y reconfortándole en sus trabajos. En el texto realiza un juramento por los corporales de Daroca y la Cruz de Caravaca].

(1546) HONCALA, Antonio de, *Antonii Honcalae Yanguensis sacrae theologiae magistri, abulen, canonici pentaplon christianae pietatis interpretatur autem pentaplon, quintuplex explanatio*, Ionannes Brocarius, Compluti, Lib. III, Cap. LVII [fols. 81r-v.: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y la festividad del 3 de mayo. Obra capital de obligada referencia].

(1565) NEBRIJA, Antonio de, *Chronica de los muy altos y esclarecidos reyes Catholicos don Fernando y doña Ysabel de gloriosa memoria*², casa de Sebastian Martínez, Valladolid [fol. 275v.: Fernando el Católico, tras la en-

² Aunque en el título se afirma que la obra se debe a Antonio de Nebrija, es sobradamente conocido que su verdadero autor fue Hernando del Pulgar, cronista de los reyes. Puede verse la edición moderna a cargo de Juan de Mata Carriazo, *Crónica de Fernando del Pulgar*, Madrid, 1943, II, Cap. CCXXVII, p. 351. O la nueva edición por Gonzalo Pontón y presentación de Manuel González Jiménez, *Crónica de los Reyes Católicos. Guerra de Granada*, Sevilla, 2008.

trega de Huéscar en junio de 1488, vino a hacer oración a la Cruz de Caravaca, y luego marchó a Murcia].

(1571) GARIBAY Y ZAMALLOA, Esteban de, *Los XL libros del compendio historial de las chronicas y vniuersal historia de todos los reynos de España*, Christophoro Plantini, Amberes, Lib. III, Cap. X [p. 77: alusión al santuario de la Cruz de Caravaca como uno de los más renombrados de España y mención a la Cruz de Caravaca “descendida del cielo, según piadosamente se cree”].

(1585) SAN ROMÁN, Antonio de, O.S.A., *Consuelo de penitentes, ò Mesa Franca de Spirituales manjares* / compuesto por el R.P.F. Antonio de San Roman de la orden de S. Augustin...., ahora nueuamente corregido y enmendado por el mismo autor, en esta segunda impresión³, en la imprenta de Andrea Pescioni y Iuan de Leon, Sevilla [fol. 333v.: el autor ha visto visitar la Cruz de Caravaca con gran devoción].

(1591) CHACÓN, Alonso, O.P., *De Signis Sanctissimae Crvcis, quae diuersis olim orbis regionibus, & nuper hoc anno 1591 in Gallia & Anglia*, apud Ascanium & Hieronymum Donangelos, Romae [pp. 129-134: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y la festividad del 3 de mayo. Obra capital de obligada referencia].

(1594) *Aqui se contienen dos obras la vna trata de como la muy deuota Imagen de nuestra Señora, de la Cabeça fue aparecida à tres leguas de la ciudad de Anduxar donde agora esta. La otra trata la manera como se aparecio la santa + que à ora esta en Carauaca...*, impreso en Cordoua en casa de Diego Galuan, 8 p. [pliego de cordel con la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y el relato abreviado de varios milagros].

(1596) ÁVILA, Nicolás de, *Exposición del segundo mandamiento...*, en casa de Juan Gracián, Alcalá de Henares [fols. 13v-135r: juramento por los corporales de Daroca, por la Verónica de Jaén, por la Cruz de Caravaca, etc.].

³ La primera edición en casa de Alonso de Terranova y Neyla, Salamanca, 1583.

(1597) PRADES, Jaime, *Historia de la adoracion y uso de las santas imágenes, y de la imagen de la fuente de la salud*, en la impresión de Felipe Mey, Valencia [p. 405: la Cruz de Caravaca fue traída por ángeles].

(1600) BLEDA, Jaime, O.P., *Quatrocientos milagros y muchas alabanzas de la Santa Cruz, con vnos tratados de las cosas mas notables desta diuina señal*, imprenta de Pedro Patricio Mey, Valencia, milagro nº 62 [pp. 242-244: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y la festividad del 3 de mayo, tomados de Chacón].

(1600) BLEDA, Jaime, O.P., *Libro de la Cofradia de la Minerva en el qual se escriuen mas de dozientos y cinquenta milagros del Santisimo Sacramento del Altar*, imprenta de Pedro Patricio Mey, Valencia, milagro nº 215 [pp. 325-328: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y la festividad del 3 de mayo, tomados de Chacón].

(1600) GRETSEY, Jacob, S.I., *De Cruce Christi, tomus primus, accurate recognitus...*, ex thypografia Adami Sartorii, Liber 2, Ingolstadii [pp. 354-356: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y la festividad del 3 de mayo, tomados de Chacón]⁴.

(1601) RIBADENEIRA, Marcelo, OFM, *Historia de las Islas del Archipiélago y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cuchinchina...*, en la imprenta de Gabriel Graells y Giraldo Dotil, Barcelona, Lib. V, Cap. XXIII [p. 549: alusión a la forma de la Cruz de Caravaca, que bajó del cielo, aún existente en tiempos del autor, es parecida a la Cruz en que fueron crucificados los mártires franciscanos en Japón].

(1607) HUÉLAMO, Melchor, O.F.M., *Libro primero de la vida y milagros del glorioso Confessor Sant Gines de la Xara y de algunas cosas notables que ay en el monasterio.....*, impreso en el convento de San Francisco por Agustín Martínez, Murcia [fols. 4v-5r.: mención a la capilla de la Cruz de Caravaca y la fama de la reliquia de la Cruz de Caravaca en toda Europa].

⁴ Los mismos párrafos, pero como anotación al texto, se encuentran en otra obra del propio Gretser denominada *Opera Omnia de Santa Cruce*, ex typographeo Ederiano apud Elisabetham Argermariam viduam, Ingolstadii, 1616, pp. 386-387.

(1610) BLEDA, Jaime, O.P., *Defensio Fidei in causa neophytorum siue morischorum, Regni Valentiae, totiusque Hispaniae*, Apud. Juan Crisóstomo Gárriz, Valencia [p. 596: supuesta aparición de la Cruz de Caravaca en el puerto de los Alfaques la noche del 17 de septiembre de 1610, un día antes de que se embarcasen allí los moriscos de Aragón y Cataluña].

(1610) ESCOLANO, Gaspar, *Decada primera de la Historia de la insigne y coronada ciudad y Reyno de Valencia...Primera parte....contiene esta decada curiosas generalidades de España y la Historia de Valencia hasta el rey don Pedro hijo del rey don Iayme el Conquistador*, Lib. III, imprenta de Pedro Patricio Mey, Valencia [columnas 451-452: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca tomado de Bleda, y biografía de Ceyt Abu Ceyt].

(1610) BOSSIO, Giacomo, *Trattato della trionfante e gloriosa croce*⁵, nella Stamperia del sig. Alfonso Ciacone, appresso Stefano Paolini, Roma [fols. 582r-v.: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y la festividad del 3 de mayo, tomados de Chacón].

(1612) MANNO, Agustin, *Selectae historiae rerum memorabilium in ecclesia dei gestarum*, apud Bartholomeum Zannethum, Cap. 178, Romae [pp. 250-251: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y la festividad del 3 de mayo, tomados de Chacón].

(1612) AZNAR, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos españoles...*, segunda parte, Cap. 9, por Pedro Cabarte, Huesca [supuesta aparición de la Cruz de Caravaca en el puerto de los Alfaques la noche del 17 de septiembre de 1610, un día antes de que se embarcasen allí los moriscos de Aragón y Cataluña].

(1613) DAZA, Antonio, OFM, *Historia, vida y milagros, extasis y revelaciones de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de Nuestro seráfico Padre San Francisco*, por Luis Sánchez, Madrid [fol. 16r.: el pueblo cristiano venera una serie de reliquias como la Cruz de Caravaca].

⁵ Existe una traducción latina bajo el título *Crux triumphans et gloriosa* / a Iacobo Bosio descripta libris sex..., Antuerpiae, ex Officina Plantiniana apud Balthasarem et Ioannem Moretos, 1617, pp. 582-583.

(1613) DIAGO, Francisco, O.P., *Anales del Reyno de Valencia. Tomo primero, que corre desde su poblacion despues del diluio hasta la muerte del Rey don Iayme*, imprenta de Pedro Patricio Mey, Valencia [fols. 299r-v.: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca tomado de Chacón, Bleda y Escolano, y biografía de Ceyt Abu Ceyt].

(1614) VENECIANO, Valerio, *Prato Fiorito di vari essemi*, parte seconda, appresso Fioravante Prati, Lib. V, Cap. XXII, Venetia [pp. 703-705: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca, y festividad del 3 de mayo, tomados de Chacón].

(1614) ORDOÑEZ DE CEBALLOS, Pedro, *Quarenta triunfos de la Santissima Cruz de Christo Nuestro Señor y Maestro*, triunfo XXXIII, Luis Sánchez, Madrid [fols. 214r-218v.: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y festividad del 3 de mayo, tomados de Chacón].

(1615) *Historia de Sacra et Miracvlis Illvstri Crvce Caravacensi in Hispania, Latinograeca, ex probatis Auctoribus.....* interprete Georgio Mayr Societate Iesu, apud Christophorum Mangium, Augustae Vindelicorum, 12 p. [compendio sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y festividad del 3 de mayo, tomados de Oncala, Chacón y Gretser].

(1615) ROBLES CORBALÁN, Juan de, *Historia del mysterioso aparecimiento de la Santissima Cruz de Carabaca e innumerables milagros que Dios Nuestro Señor ha obrado y obra por su deuocion*⁶, imprenta de la viuda de Alonso Martín, Madrid, 124 fols. [Recoge los escritos de Honcala, Chacón y Gretser, además de las relaciones antiguas y las aportaciones de Román de la Higuera. Obra capital de obligada referencia].

⁶ Esta obra está recogida en el Expurgatorio con la enmienda de varias páginas, aunque son pocos los ejemplares tachados conocidos, entre ellos el depositado en el Archivo Municipal de Murcia. Cf. *Index Librorum Prohibitorum et Expurgandorum Novissimus pro Catholicis Hispaniarum Regnis Philippi IV*, Diego Diaz, Madrid, 1667, p. 735. Por otra parte, Barbier de Montault afirma que Robles Corbalán publicó en 1615, en Madrid, una obra con el título: *Historia apparitionis et miraculorum sanctae Crucis Caravacanae*. Supongo que se trata de su particular traducción al latín del título y original castellano, porque no consta obra con este título. Cf. «La Croix a double croisillon», *Bulletin de la Société Archéologique de Tarn et Garonne*, X, 1882, Cap. VIII, p. 214.

(1619) ROBLES CORBALÁN, Juan de, *Historia de Sanctissima Cruce Caravacensi* : primum / a R.D. Ioanne Robles Corvalan ... deinde in latinum compendium redacta a R.P. Melchiore Treuinnio ... Societatis Iesu Theologo, Augustae Vindelicorum, 71 p. [Traducción latina y compendio de lo más significativo que contiene la edición castellana].

(1619) ROBLES (CORBALÁN), Juan de, *Gründtliche Historie von dem Hochheiligen Creutz zu Carauaca in Hispanien* / Erstlich Durch den Ehrwürdigen und Hochgelehrten Herrn Ioannem de Robles Corualan von Carauaca gebürtig / der H. Schrifft Licentiaten in Spanischer Sprach beschriben /.... Nachmals von R.P. Melchiore Treuinnio der Societet JESU Theologen ins Latein. Anjetzo aber Auch ins Teutsch gebracht, Sara Mangin, Augspurg, 61 p. [Traducción alemana y compendio de lo más significativo que contiene la edición castellana].

(1619) SÁNCHEZ, Gaspar, S.I., *In Ezechielem & Daniele prophetas commentarii*, sumptibus Horatii Cardon, Lugduni [col. 191: la Cruz de Caravaca es un eficaz remedio contra las tormentas y rayos].

(1620) MARINO, Antonio (tr.), *Apparitione, miracoli, e gratie della misteriosa Croce di Carauacca*, per Lodouico Grignani, & Lorenzo Lupis, Ronciglione, 92 p⁷. [Traducción italiana y compendio de lo más significativo que contiene la edición castellana].

⁷ De esta obra conocemos, por ahora, cinco ediciones, pero parece seguro que hubo otras más. La primera edición en Ronciglione comienza con una dedicatoria a la señora “Vitturia Santa Croce” firmada en Roma por Antonio Marino el 12 de abril de 1620, data que coincide con el pie de imprenta de esta edición. Con el mismo título y la variante “Caravacca” en vez de “Carauacca” existe una segunda tirada en Roma en el año 1643, que presenta otra dedicatoria dirigida a la señora “Dorothea Mattei”, marquesa de Rocca Sinibaldi, signada por el propio Antonio Marino y datada en Roma, a 15 de julio de 1631. Esta segunda edición fue impresa en Roma, en la imprenta de Lodovico Grignani (92 p.). La tercera edición de autor desconocido está dedicada a la señora Catarina Orsina, publicada en Todi por Vicenzo Galassi, en 1669 (48 p.). La cuarta edición es del año 1674, igualmente anónima, sin dedicatoria alguna y que presenta el mismo formato que la tercera, publicada en Roma, en la imprenta Della Reu. Cam. Ap. (48 p.). Por último, hay referencias a otra edición publicada en Módena, entre 1673 y 1681, por Soliani (Bartolomé o Bibiano), recogida por Doménico Laffi, *Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galitia e Finisterrae*, ed. moderna de A. Sulai Capponi, Perugia, 1989, pp. 339-340 y 343.

(1621) ROBLES (CORBALÁN), Juan de, *Historiae de Sanctissima Cruce Caravacensi: à D. Ioanne de Robles Corvalan, Theologo Caravacensi, Hispanicè conscriptae Compendium*, Saram Mangia, Augustae Vindelicorum, 32 p. [Resumen de la traducción latina].

(1621) ROBLES (CORBALÁN), Juan de, *Kurtze Beschreibung der Historie von dem hochheiligen Creutz zu Caravaca im Königreich Murcia in Hispanien / Genommen aus der Hispanischen Historie Hernn Ioan de Robles Corualan von Caravaca gebürtig*, Sara Mangin, Augspurg, 33 p. [Resumen de la traducción alemana].

(1621) CASCALES, Francisco, *Al buen genio encomienda sus discursos historicos de la mui noble i mui leal ciudad de Murcia*, imprenta de Luys Beros, Murcia, Cap. X [fols.: 16v-17v: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y la festividad del 3 de mayo, tomados de Bleda y Robles Corbalán, y biografía de Ceyt Abu Ceyt tomada de Beuter y Mariana].

(1622) NAVARRO, Pedro, O.S.F., *Favores de el Rey de el Cielo hechos a su esposa la santa Juana de la Cruz, Religiosa de la Orden tercera de Penitencia de N.P.S. Francisco...*, por Thomas Iunti, impressor del Rey Nuestro Señor, Lib. III, Cap. I, Madrid [p. 434: mención a la Cruz de Caravaca que bajó del Cielo].

(1623-1644) *Indulgencias concedidas de la Santidad de N. S. P. Paulo Quinto, y confirmadas del Papa Gregorio XV, y ultimamente del Papa Urbano Octavo, a todas las cruces que se tocaren a la Santa Cruz de Caravaca (teniendo la Bula de la Santa Cruzada)*⁸, 1 h.

(1623-1644) *Indulgentz und Ablast so von dem Papst Pio V. den hochgeweihten Spanischen Creützen von Caravaca mitgetheilt / und von Gregorio XV. Anno 1622. und von dem Papst Urbano VIII. bestettiget worden*, s.d., 1 h.

(1626) RIVERA, Alonso de, O.P., *Historia Sacra del Santissimo Sacramento contra las heregias destos tiempos*, por Luis Sánchez, impresor de Su

⁸ Un resumen francés de las expresadas indulgencias, en una obra publicada en Amberes en 1652 (*Vid.* Más abajo).

Magestad, Madrid [p. 224: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca tomado de Bleda].

(1629) MÁRTIR RIZO, Juan Pablo, *Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca*, por los herederos de la viuda de Pedro Madrigal, Madrid [pp. 55-63: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca, y las biografías de Ceyt Abu Ceyt y Ginés Pérez Chirinos, tomados de Diago, Corbalán y Román de la Higuera].

(1630) *Virgula Fumi siue Compendiolum Historiae S. Crucis Caravacensis, de qua, quod Sparsum Alias, ac diffusum gentibus redolet...*, apud Petrus Cholinus, Archiep. Typographum, Coloniae Agrippinae, 1630, 16 p.

(1631) DE LA CERDA, Juan Luis, S.I., *De excellentia coelestium spirituum imprimis de angeli custodis ministerio*, Sebastian Cramoisy, Paris [pp. 237-240: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca, tomado de Chacón].

(1638) FREYRE DE SILVA, Luis, *Efemerides generales de los movimientos de los cielos por 64 años, desde el de 1637 hasta el de 1700 según Tycho, y Copernico, que mas conforman con la verdad...*, por Pedro La Cavalleria, Barcelona [fol. 143v.: situación geográfica de Caravaca, denominada como “Carauaca de la Veracruz”].

(1641) REYES, Antonio de los, O.S.J., *Sermon que predico el P. F. Antonio de los Reyes prior del convento de S. Geronimo de Caravaca en la fiesta que esta noble Villa hizo à la Santissima Cruz... a tres de Mayo deste año 1641*, Imprenta Real, Madrid, 10 fols.

(1642) *Récits véritables du transport miraculeux fait à Caravaca de la Sainte Croix en la ville de Caravaca, où il a pleu à Dieu de mettre en dépost la Saincte Croix qui fait à présent tant de miracles*, Sébastien Cramoisy, Paris⁹.

⁹ Conocemos el título completo de esta obra gracias a las referencias aportadas por el abad Jacques Choux en un interesante artículo que dedicó a la Cruz de Caravaca. Aunque este autor no aporta fecha de edición, probablemente se trata de la misma obra recogida en el *Catalogue des livres du cabinet de M. Jean Pierre Imbert, châtre de Cangé* (Jacques Guerin, Paris, 1733, p. 198) con la data de 1642. En todo caso, es seguro que ha de corresponder al

(1642) MAYR, Leonhard, S.I., *Mariae Stammen Buch, Oder, Täglicher Immerwehrender Unser Lieben Frawen Calender...*, Academische Truckerey [pp. 336-339: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(1645) NIEREMBERG, Juan Eusebio, S.I., *Honor del gran patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesus, en que se propone su vida y la de su discipulo el apostol de las Indias San Francisco Xavier, con la milagrosa historia del admirable padre Marcelo Mastrilli...*, imprenta de María de Quiñones, Madrid [p. 334: curación milagrosa ocurrida por intermediación de una Cruz de Caravaca que regaló el padre Gregorio Mastrilli a don Lorenzo de Olaso, maestro de campo].

(1649) WAEL VAN VRONESTEYN¹⁰, Guillielmus de, S.I., *Openbaeringhe, mirakelen, gratien van het Heyligh Cruys tot Caravaca in Spaignien, hetwelck een bysondere kracht heeft van Godt, teghen allen onweer, donder, blixem, ende andere onghemacken des lochts / Ghetrocken, uyt verscheyde schryvers* Weduwe Jan Cnobbaert, Antwerpen, 74 p. [Traducción holandesa y compendio de lo más significativo que contiene la edición castellana de Robles Corbalán].

segundo o tercer cuarto del siglo XVII que es cuando trabajó el conocido impresor parisino Sébastien Cramoisy, fallecido en 1669, aunque debemos descartar el periodo 1654-1659, pues no aparece registrada en el repertorio *Bibliographia Cramosiana. Sive catalogus librorum, quos Sebastianus Cramoisy, ab anno 1654 ubi desiit Bibliographia Gallica Universalis, usque ad hunc annum 1659 excudit*, Paris, 1659. Cf. J. Choux, «Croix de Lorraine et Croix de Caravaca», *Le Pays Lorraine*, 63, 1982, p. 48.

¹⁰ Al parecer, este sabio jesuita publicó también un resumen de la historia de la Cruz de Caravaca, en 12º, en holandés, con el título *Cort Verhael van het H. Cruys van Caravaca*, editado igualmente en la imprenta de la viuda de Jan Cnobbaert, el mismo año de 1649. Cf. Jean Noël Paquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la Principauté de Liege*, t. V, Imprimerie Académique, Louvain, 1768, pp. 137-139.

(1652) DE L'Á, A, O.C.D.¹¹, *Histoire de l'origine, vertvs, et miracles de la Sainte Croix de Caravaca en Espagne*¹² / tirée de diuers escriuains Ecclesiastiques..., a Anvers, chez François Le Chien, en la rue de Cammer-Straet, aux Cigoignes, 73 p. [Traducción francesa de la obra en holandés *Openbaeringhe*].

(Ca. 1654) *Kort begryp ende verhael van de wonderlijcke wercken van het H. Cruys van Caravaca in Spagnien, ende vande Cruyskens die 't selve ghe-raeckt hebben*¹³, Jacobus Woon, Antwerpen, 22 p. [Compendio en holandés de la obra *Openbaeringhe*].

(1657) *Suma Diana recopilado en romance, todos los onze tomos del r.p.d. Antonino Diana, clerigo regular, examinador de obispos y consultor del Santo Oficio...*, por el p.m.f. Antonio Montes de Porres, por Melchor Sanchez, a costa de Gabriel de Leon, Madrid [p. 409: anulación de las indulgencias que ostentan las cruces de Caravaca si han perdido alguno de sus brazos].

¹¹ Desconocemos quien fue este enigmático carmelita que dedicó la obra a Alejandro de Bourmonville, conde de Henin. Por lo que sabemos, su aportación es prácticamente nula puesto que copia casi en su integridad el original holandés de 1649 obra de Van Vronesteyn. En su haber, únicamente la recopilación de indulgencias a los devotos de la Cruz de Caravaca que no encontramos en la obra del jesuita flamenco.

¹² Como ya hemos apuntado en nota precedente, esta obra no es más que la traducción francesa del original holandés *Openbaeringhe, mirakelen, gratien van het Heyligh Cruys tot Caravaca...* De la traducción francesa se conocen, al menos, cuatro ediciones: la primera de 1652 en Amberes, igual que la holandesa, mientras que las tres restantes se editaron en Lyon y presentan en el título la variante “Espagne” en vez de “Espaigne”. La segunda edición fue publicada en 1653, por *Guillaume Barbier, imprimeur ordinaire du Roy, à la place de Confort* (62 p.). La tercera y cuarta edición poseen una misma dedicatoria firmada por François Barbier en vez del carmelita fray A. de l'Á. que firmaba la primera y segunda, emplean el término “Sainte” en vez de “Saincte”, ambas fueron impresas en 1672 y constan de 79 páginas numeradas, además de los sumarios de indulgencias y los permisos de edición. Solo difieren en el nombre del impresor: en un caso, *Chez la Veuve de Guillaume Barbier, Impr. ord. du Roy, & François Barbier*, mientras que en el otro, *Chez Jean Certé, rue Merciere*.

¹³ La similitud que presenta este título con la obra resumida *Cort Verhael van het H. Cruys van Caravaca*, de 1649, citada por Paquot, a la que ya he aludido, me induce a pensar que esta publicación de 1654 no es más que una segunda tirada del original editado en la imprenta de Cnobbaert.

(1658) *El misterioso aparecimiento de la santísima Cruz de Caravaca, por cuya virtud los enfermos alcanzan salud, los afligidos consuelo, las tempestades de mar, y tierra, y los incendios de fuego se han visto aplaçados, las maldiciones pierden su fuerça, por virtud de esta santa Cruz, cuya Historia agradable fue recopilada por el Licenciado Iuan Robles Gorualan, natural de la misma villa de Carauaca*¹⁴..., imprenta de María de Quiñones, Madrid, 8 p. [pliego de cordel con la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y relato de varios milagros].

(1661) DE LA PORTILLA DUQUE, Juan, *España restaurada por la Cruz, con lo que por ella han dorado los españoles en la ley de gracia: todo se funda sobre la tradición, y la historia de España, y se ilustra con la Escritura Sacra, doctores de la Iglesia, Derecho Civil, y Canonico*¹⁵..., imprenta de Domingo Garcia Morrás, Madrid [pp. 84-85: relato resumido sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca, tomado de Escolano].

(Ca. 1664) DIAMANTE, Juan Bautista, *La Crvz de Caravaca: Comedia Famosa* de D. Ivan Bavgista Diamante, s.l. [pp. 333-366: obra dramática sobre la leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

¹⁴ Del mismo pliego se conocen, al menos, otras cuatro ediciones más, dos en Sevilla y las restantes en Madrid, con escasas variantes entre ellos en lo relativo a la temática principal de la Cruz de Caravaca, salvo el grabado de la portada. Mientras que las madrileñas presentan una misma ilustración con la Cruz de Caravaca traída por ángeles, el Espíritu Santo en la parte superior y las posibles figuras de Santo Domingo de Guzmán y Santa Catalina de Siena, de rodillas ante la Cruz, las ediciones andaluzas constan de un grabado diferente con la figura de la Cruz de Caravaca, sobre un altar, guarnecida por un par de lámparas colgantes y sendos candelabros sobre la mesa. La primera edición de Sevilla fue impresa por Juan Vejarano y, aunque carece de fecha, una errata en su colofón permite asegurar que fue publicada entre 1681 y 1683, probablemente en 1681, mientras que las madrileñas corresponden a los años 1665 y 1685. La de 1665 fue impresa por Juan Nogués y se conserva un ejemplar en Lieja. En cuanto a la edición de 1685, por Francisco Sanz, sabemos de su existencia gracias a Antonio Pérez Gómez, que la dio a conocer. El último pliego sevillano es de 1696, a cargo de Lucas Martín de Hermosilla, Impresor y Mercader de Libros, y ha sido reproducido y analizado junto al ejemplar de María de Quiñones por Francisco Marcos Álvarez, «Una edición desconocida de un pliego de cordel», *Anuario de Estudios Filológicos*, XXIV, 2001, pp. 303-304; y XXV, 2002, p. 270.

¹⁵ Hay una traducción latina con el título *Hispania restaurata per crucem, sive gesta di per hispanos, cruce auspice, in lege gratiae*..., in officina Dominici Garcia Morrás, Madrid, 1665, pp. 84-85.

(1665) ROSIS, Diego de, S.I., *Risolvitione per l'eternita*, per Giacinto Passaro, Napoli [pp. 60-61: las cruces tocadas a la de Caravaca protegen contra las tormentas, rayos y animales que son perjudiciales para los campos. No existe lugar donde estas cruces no hayan realizado algún milagro].

(1667) *Bericht von dem heiligen...Creutz zu Caravaca in Spanien...* aus Alphonso Ciacone Biacenoï, de signis sanct. Crucis cap. 13 und Antonio Honcala, christianae pietatis cap. 57, München, Lucas Nraub¹⁶.

(1668) DE JESÚS MARÍA, Enmanuel, O.C.D., *Fiori del Carmelo che intrecciano la corona dell'imperatrice del'Angioli panegirici sagri recitati nell feste ordinarie, e straordinarie di Maria Vergine*, per Nouello de Bonis Stampatore Arciuese, Napoli [p. 305: La Cruz de Caravaca protege contra tormentas y tempestades].

(1670-1676) *Indvlgencias concedidas por el Papa Pio V y Gregorio XV y ahora nuevamente confirmadas por Clemente X. à las Cruces de Caravaca, para sus devotos*¹⁷, 1 h.

(1671) *Benefizi che riceuiamo dal nostro angelo custode riferiti dal P. Martino de Roa della Compagnia di Giesù in lingua spagnuola*, e riportari nell'Italiana del P. Francesco Maria Lemmi della medesima Compagnia, presso il Varese, Roma, 1671 [pp. 428-429: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(1674) MENDO, Andrea, S.I., *Epitome Opinionum Moralium*, tum earum, quae certae sunt, tum quae certo probabiles, & in praxi tuto teneri possunt, Laur. Arnaud, Petri Borde & Soc., Lugduni [pp. 757-759: relato sobre la his-

¹⁶ Desconozco si se conserva algún ejemplar. He sabido de su existencia a través de la consulta del Catálogo Público de Austria. En todo caso, a juzgar por el desarrollo del título y las alusiones, por este orden, al padre Chacón y Antonio de Honcala, parece que la obra en cuestión no sería más que la traducción alemana de la obra *Historia de sacra et miraculis illustri Cruce Caravacensi in Hispania*, editada en 1615 con texto en latín y griego.

¹⁷ Existe una edición latina con el título *Indulgentiae concessae à Sanctissimo Papa Pio V. (et) Gregorio XV. (et) nunc denuo à Pontifice Nostro Clemente X. Cruze Caravacae suis confratribus, (et) deuotis. Quicumque secum atulerit Cruzem Sanctam dictis*. Además, también se conserva una copia manuscrita en castellano de las mismas indulgencias depositada en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona (Manuscritos 61, fols. 58v.-59r.).

toría y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca, tomado de Chacón y Gretser].

(1675) MENDEZ SILVA, Rodrigo, *Poblacion General de España. Sus trofeos, blasones y conquistas heroycas...*, Roque Rico de Miranda, Madrid, 1675 [fols. 184v.-185r.: descripción de Caravaca y relato sucinto sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(1676) ORDOÑEZ DEL ABBAD, fr. Joannes, *Brevis ac compendiosa relatio Apparitionis Sanctiss. Crucis Caravacensis, Positae, ac Colocatae in Villa Caravaca, in Hispania, Dioecesis Carthaginensis Regnique Murtiani*, Ristampato in Nizza per Giovanni Romero, in 4º, 8 p¹⁸.

(1678) ORTIGAS, Manuel, S.I., *Tomo primero de las obras del P. Manuel Ortigas, letor de Teologia i prefecto de sus misiones. Da materia para sus sermones, platicas, i doctrinas de los novisimos, virtudes i exenplos en sus seis libros primeros juntos...*, por Agustín Verges, Zaragoza [p. 653: beneficios espirituales que ofrecen las cruces de Caravaca, granos o cuentas tocados a ella, a la hora de la muerte, y protección de la Cruz de Caravaca contra las tormentas].

(1680) SÁNCHEZ, Francisco, O.P., *Examen de las indvlgencias que legitimamente gozan las religiones y cofradias segun las mas modernas decisiones y decretos de los romanos pontifices*, Juan García Infanzon, Madrid [p. 477: Decreto de 7 de marzo de 1678 prohibiendo las indulgencias a las denominadas Cruces de Caravaca].

(1682) *Selva di varia letione di Pietro Messia, rinovata sino l'anno MD-CLXXXII, e diuisa in sette partida Mambrin Roseo, Francesco Sansouino, Bortolomeo Dionigi Fano e Girolamo Brusoni*, per Iseppo rodocimo, Venetia [pp. 13-14: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y festividad del 3 de mayo, tomados de Chacón].

(1684) PAPEBROECK, Daniel van, S.I., *Acta Vitae S. Ferdinandi Regis Castellae et Legionis, eius nominis tertii, cum postuma illius gloria, et his-*

¹⁸ Por el momento, no he localizado ningún ejemplar.

*toria S. Crucis Caravacanae*¹⁹..., apud Michaellem Knobbarum, Antuerpiae [pp. 84-96 y 337-395: estudio crítico sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca, a partir de la obra de Robles Corbalán].

(1685) MENCKE, Otto (ed.), «Acta Vitae S. Ferdinandi Regis Castellae et Legionis, cum postuma illius gloria et historia S. Crucis Caravacanae...», *Acta Eruditorum*, apud J. Grossium & J.F. Gleditschium, typis Christophori Güntheri, Lipsiae [pp. 433-436: comentario acerca de la obra *Acta Vitae S. Ferdinandi* del padre Papebrok y las páginas dedicadas a la historia y leyenda de la Cruz de Caravaca].

(1689) *Noticias funebres de las magestuosas exequias que hizo la felicissima Ciudad de Palermo, cabeça coronada de Sicilia, en la muerte de Maria Luisa de Borbon Nuestra Señora reyna de las Españas...*, Thomas Romolo, impresor del Santo Officio [p. 82: la Cruz de Caravaca como emblema representativo del reino de Murcia en una de las figuras alegóricas erigidas en la portada de la iglesia mayor de Palermo con motivo de las exequias celebradas por el fallecimiento de la reina doña María Luisa de Orleans en 1689].

(1689) *Stuore del padre Gio. Stefano Menochio della Compagnia di Giesu, tessute di varie eruditioni sacre, morali, e profane nelle quali si dichiarano molti passa oscuri della Sacra Scrittura...*,²⁰ a spese di Felice Cesaretti Librairo all'Insegna della Regina. Apresso Gio. Battista Bussotti, Cap. LXXV [pp. 630-632: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y festividad del 3 de mayo, tomados de Chacón y Gretser].

(1692) ALCÁZAR, Bartolomé, S.I., *Vida, virtudes y milagros de San Julian, segundo obispo de Cuenca* / escribiala el padre Bartholome Alcazar de la Compañia de Jesvs, de orden del Illmo. y Rmo. señor D. Alonso Antonio de San Martín, Obispo de Cuenca ..., por Juan Garcia Infanzon, Madrid [pp. 222-228: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y notas biográficas acerca de Ginés Pérez Chirinos].

¹⁹ La primera obra con cierta carga crítica sobre la leyenda y tradición de la Cruz de Caravaca y, particularmente, acerca de la obra de Juan de Robles Corbalán.

²⁰ Constan otras ediciones anteriores correspondientes a los años 1646, 1648 y 1662, ésta última en Venecia por Paolo Baglioni, que no he podido consultar. También otras posteriores, como la de Padova de 1701, en la imprenta del Seminario, tomo primo (pp. 639-640).

(1692) MONCADA, Pedro de, S.I., *Declamacion catholica por las benditas almas del purgatorio, regulada por la doctrina de los concilios y padres de la mas fundada theologia...*, por Juan Garcia Infanzon, Madrid [pp. 203-207: indulgencias que se pueden aplicar a los difuntos y devotos de la Cruz de Caravaca].

(1692) FIRENZE, Filippo da, *Itinera Ministri Generalis Bernardini de Arezzo*, trad. castellana moderna del capítulo denominado “Della villa di Caravacca et historia di quella Santa Croce” a cargo de Marianna Columbano, *Revista de las Fiestas de la Cruz*, Caravaca, 2010, pp. 296-301 [Descripción de la villa de Caravaca, sobre la aparición de la Cruz y las fiestas que se celebran en Caravaca, testigo presencial, consulta de las obras de Marino y Papebrok].

(1697) SAN PAULO, Sebastianus, O.C.D., *Responsio Danielis Papebrochii ex Societati Jesu Theologi ad exhibitionem errorum*, per Adm. R.P. Sebastianum a S. Paulo, Ordinis Carmelitani in Belgio bis Provinciale, olim Sacrae Theologiae Professorem Lovanii...., Apud Viduam Henrici Thieullier, Antuerpiae, Cap. XXX, Accusatio: Papebrochius, valde insolenter et injuriose censurat historicos, referentes apparitionem S. Crucis Caravacanae, cuius historiae fidem molitur diminuere [pp. 229-237: refutación y crítica de la obra sobre San Fernando y las páginas que dedicó Papebrok en 1684 al análisis de la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(1697) JARAMILLO, Antonio, S.I., *Apologia, la verdad contra varias imposturas y acusaciones publicas*, Madrid [pp. 283-288: apoyo a la obra sobre la vida de San Fernando y el apéndice acerca de la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca que publicó Papebrok en el *Acta Sanctorum* correspondiente al mes de mayo de 1684].

(1698) *Al lector catolico. Luego que fue exaltado al Trono del Catolicisimo Reyno de Polonia el Serenisimo Duque, Cabeza de la antiquisima, é Imperial Casa de Saxonia ...*, s.a., 4 p. [El prepósito general de los jesuitas Tirso González envía una Cruz de Caravaca a Augusto II, rey de Polonia].

(Fines del siglo XVII), *Sucesso dell'apparizione della Santa Croce di Caravacca*, manuscrito conservado en la Biblioteca Universitaria Alessandrina de Roma, edición, transcripción italiana y traducción castellana moderna a

cargo de Marianna Columbano, *Revista de las Fiestas de la Cruz*, Caravaca, 2010, pp. 306-309 [Relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz tomado de Marino].

(Ca. 1700) *Abläß deren Kreuzlein von Caravaca in Spanien verliehen von den Römischen Päpsten Pius V. Gregorius XV, Clemens X und wieder von Innocentius XII bestätigt*²¹ [sumario de indulgencias concedidas a las cruces de Caravaca].

(1704) CORELLA, Jaime, *Practica de el confessorario y explicacion de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la santidad de N.S.P. Inocencio XI*, imprenta de Geronimo de Estrada, Madrid²² [pp. 412-413: Decreto de 7 de marzo de 1678 prohibiendo indulgencias a las Cruces llamadas de Caravaca].

(1709) LEDESMA, Francisco de, O. de M., *Historia breve de la fyndacion del convento de la Purissima Concepcion de Maria Santissima, llamado comvnmente de Alarcon, y del convento de San Fernando de Religiosas del Real Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redencion de Cautivos...*, por Francisco Antonio de Villadiego, Madrid, Cap. XXVI [pp. 143-144: el padre Melchor Rubert defiende la plaza de Orán en 1708 con una Cruz de Caravaca].

²¹ La Cofradía de la Santa Cruz de Caravaca posee un curioso manuscrito con estas indulgencias adquirido en Alemania. Se trata de una copia simple en alemán, escrita posiblemente durante el siglo XIX, que contiene la confirmación de indulgencias por Inocencio XII (1691-1700). Según Barbier de Montault, la Congregación correspondiente precisó que algunas de tales indulgencias eran apócrifas y falsas, y en consecuencia aconsejaba que el sumario alemán pasase al Índice de Libros Prohibidos. El 4 de junio de 1721 el papa Inocencio XIII aprobó el decreto de la Congregación Pontificia declarando falso al citado sumario y ordenando su inclusión en el Índice: «Cum etiam Sacrae Congregationi Indulgentiarum innotuerit evulgatum fuisse alterum summarium indulgentiarum, germanico pariter idiomate conscriptum, absque loco editionis et nomine impressoris, cujus initium latine redditum est: *Indulgentiae quae crucibus Caravaccensibus concessae fuerunt a Romanis Pontificibus Pio V, Gregorio XV et Clemente X, denuo confirmatae ab Innocentio XII*, et incipit *Pro Consolatione christifidelium et S. Crucis amatorum*, in quo multae Indulgentiae apocripae et falsae deprehensae fuerunt; Eadem Sacra Congregatio dicti summarii impressionem et usum sub iisdem poenis in Indice librorum prohibitorum contentis interdixit». Cf. X. Barbier de Montault, «La Croix de Caravaca», *Revue du Musée Eucharistique du Paray-le-Monial*, 1883, p. 122, nota 1.

²² Hay traducción italiana por Pietro Francesco da Como bajo el título *Pratica del Confessionario e spiegazione delle proposizionji condannate dalla santità di N.S. Papa Innocenzo XI & Alessandro VII*, per Paolo Monti, Parma, 708 (pp. 557-558).

(1710) BION, Nicolas, *L'Usage des globes celeste et terrestre et des spheres suivant les differens systemes du monde, précédé d'un Traité de Cosmographie*, veuve de Jean Boudot et Jacques Collombat, Paris [p. 209: protección de la Cruz de Caravaca contra los rayos].

(1722) CUENCA FERNÁNDEZ PIÑERO, Martín de, *Historia Sagrada de el compendio de las ocho maravillas del mundo, del non plus ultra de la admiración y del pasmo, de el emporio, donde se hallan los portentos mas singulares: de un lignum-crucis, que se compone de cuatro brazos: de la quinta esencia y mas principales partes del Sacrosanto madero y dulce leño, en que murió el Rey de los Cielos y de la Tierra, y el segundo Adan, nuestro redentor Jesucristo: de la Santisima Cruz de Caravaca*²³, imprenta de la viuda de Juan García Infanzón, Madrid, 1722, 385 p.

(1724) NAVARRO Y MONTOYA, Juan, O.F.M., *Al fortissimo escudo, con que el divino Josue Christo triunfó de sus enemigos ... a la singular maravilla del mundo la Sagrada Cruz de Caravaca* : oracion panegyrica, que en el dia tres de mayo, en que se celebra su milagrosa aparicion, saca a luz por D. Francisco Sanchez Sahajosa y Alvarez ..., impreso por Joseph Diaz Cayuelas, Murcia, 1724, 23 p.

(1726) *Crux Caravacensis. Comoedia*; Urprung detz so genanten spannischen creutzes. Vorgestellt von der studierenden Jugend deb Gymnasii der Gesellschaft Jesu zu Lucern den 4. u. 6 Herbstmonath Anno 1726, Wyssing, Lucern, 1726, 8 p. [Guión resumido de una obra dramática sobre la leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(1727) *Lettres écrites de Madrid en MDCCXXVII sur l'estat present de la Monarchie d'Espagne...*, Estienne Barbut, imprimeur du Roy & Marchand Libraire, Beziers [p. 76: mención de la Cruz de Caravaca y las virtudes de las cruces tocadas a ella].

(1732) LABAT, J.B., *Relation historique de l'Ethiopie occidentale, contenant la Description des Royaumes de Congo, Angolle & Matamba...*, Charles-Jean Baptiste Delegrine, Paris [p. 249: un piloto de navío de nacionali-

²³ De la obra del padre Cuenca hay una segunda edición, ilustrada con cuatro fotograbados, bajo el título: *Historia Sagrada de la Sma. Cruz de Caravaca*, editada en la imprenta de Gonzalo de Haro, Caravaca, 1891.

dad portuguesa, en parada técnica en el puerto de Cartagena, visita la Santa Cruz de Caravaca en el año 1626].

(1740) ECHEVERZ, Miguel, O. de M., *Platicas doctrinales....., parte quarta, que comprende la explicacion de la Santas Obras de Misericordia... ponense al fin unas noticias puntuales del maravilloso Aparecimiento de Christo en el Monte Benamor de Moratalla, algunos de sus favores y milagros, con una devotissima Novena para implorar su misericordia....*, imprenta del Convento de la Merced, Madrid [pp. 323-325: acerca de la obra manuscrita que compuso el licenciado Damián de Mata sobre la historia de la aparición de la Cruz de Caravaca en el año 1623].

(Ca.1740) *Admirable Aparecimiento de la Cruz de Caravaca, por cuya Santissima Reliquia ha obrado Dios maravillas portentosas /* Con licencia en Murcia: Y por su original en Malaga, en la imprenta de Antonio Enriquez, Mercader de Libros, en la calle de San Juan, por Manuel Hermenegildo del Corral²⁴, 4 p. [pliego de cordel con el relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca, relación de milagros y sumario de indulgencias].

(1744) *Index Librorum Prohibitorum usque ad diem 4 junii anni MDCCXLIV regnante Benedicto XIV P.O.M.*, Typographia Rev. Cam. Apost. (Appendix ad Indicem Librorum Prohibitorum a mense Feb. MDCCXXXIX usque ad totum Mensem junii MDCCXLIV). [p. 593: prohibición de impresos con las indulgencias que se dicen concedidas a las cruces de Caravaca por decretos del Santo Oficio de 20 de agosto de 1653 y 23 de agosto de 1665].

(Ca. 1747) *Indulgencias concedidas á las Cruces de Caravaca para sus devotos, por los PP. Pio V, Greg. XV. Clemente X. Urbano VIII, y nuevamente confirmadas por Inocencio XI*, Francisco López Mesnier, Murcia²⁵.

²⁴ La fecha del pliego está tomada del interior de la obra: “basta dezir, que en el presente de 1740”. Por otro lado, se conoce un elogio fúnebre a la reina viuda doña Mariana de Neoburg, editado en Málaga por Antonio Enriquez, con idéntico colofón, y fechada igualmente en 1740, tras su fallecimiento en julio de ese año.

²⁵ La confirmación de indulgencias tuvo lugar, al parecer, durante el Papado de Inocencio XI (1676-1689), sin embargo el texto impreso se editó muchos años después, en Murcia, en la imprenta de López Mesnier (1740-1750 aprox.). El papel impreso no se ha localizado aunque conocemos su existencia a través de su inclusión en la lista de las obras prohibidas por la Inquisición en los *Índices* entre 1747 y 1789. Pero previamente, como

(1748) *Compendio historico-chronologico de la vida, virtudes y milagros del beato padre Joseph de Calasanz fundador y patriarcha de la Religion de Clerigos Regulares Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pias*, traducido del toscano por el padre Antonio de Christo²⁶, sacerdote de la misma religion, en la oficina de Manuel Fernandez, Madrid, n° XXX [p. 325: uso ineficaz de una Cruz de Caravaca contra un libro de nigromancia en la ciudad de Génova, en el año 1671].

(1751) CHAIS, Charles, *Lettres historiques et dogmatiques sur les jubilés et les indulgences á l'occasion du Jubilé Universel célébré à Rome par Benoît XIV l'an MDCCL....*, chez Jean Swart, La Haye [p. 782: Decreto de 7 de marzo de 1678 prohibiendo indulgencias a las Cruces llamadas de Caravaca].

(1752) MURILLO VELARDE, Pedro, S.I., *Geographia historica, donde se describen los reynos, provincias, ciudades, fortalezas, mares, montes, ensenadas, cabos, rios, y puertos....*, en la oficina de Gabriel Ramirez, Lib. I, cap. IX, y Lib. II, Cap. IX, Madrid [pp. 142-143: el santuario de la Cruz de Caravaca entre los veinte santuarios más célebres de España; pp. 322-323: descripción de Caravaca y relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(1756) DAVIN, Diego, S.I., (trad.), *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las misiones estrangeras, y de levante por algunos misioneros de la Compañía de Jesus*, tomo XIII, en la imprenta de la viuda de Manuel Fernandez, Madrid [pp. 1-13: el padre Malla, religioso jesuita, regala una medalla de San José y una Cruz de Caravaca a un notable de la corte del emperador de China que había recibido el bautismo en el mes de mayo de 1731].

ya he afirmado, en 1721 Inocencio XIII ordenó incluir en el Índice de Libros Prohibidos un impreso en alemán conteniendo indulgencias confirmadas por Inocencio XII. Cf. *Indice ultimo de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los reynos y señorios del catolico Rey de las Españas, el Señor Don Carlos IV*, imprenta de don Antonio Sancha, Madrid, 1790, p. 141.

²⁶ Consta otra edición italiana de 1753, en Roma, en la imprenta de Giovanni Zempel, con el título *Vita del beato Giuseppe Calasanzio della Madre di Dio, fondatore dei Chierici Regolari Poveri della Madre di Dio delle Scuole Pie, scritta dal padre Vincenzio Talenti* (n° 57, p. 590).

(1758) *Copia de la Real Facultad de su Magestad (que Dios guarde) concedida à la Sma. Cruz de Caravaca y despacho del Illmo. Sr. Comisario Apostolico general de la Santa Cruzada...*, s.f., s.l., 8 p. [Facultad para que los réditos derivados de venta de asaduras y cabezas de reses sacrificadas en la carnicería de la villa de Caravaca fueran destinados a la Santa Cruz].

(1767) GUARDIOLA Y RUEDA, Manuel, O.F.M., *La gloria de Dios en Caravaca. Oracion panegyrica de la SSma Cruz de Caravaca, que en el dia 3 de Mayo del presente año 1767, en la Parroquial de dicha Villa, y à expensas de ella dixo el M.R.P. Fr. Manuel Guardiola, y Rueda ... de Franciscos Descalzos ...*; dala a luz Doña Joaquina María Monreal, Morales, Davila, y Porcel, quien la dedica a la misma Sma. Cruz de Caravaca, por Phelipe Teruel, vive en la Lenceria, Murcia, 32 p.

(1768) ESTRADA, Juan Antonio de, *Poblacion general de España, sus reynos, y provincias, ciudades, villas, y pueblos, islas adyacentes, y presidios de Africa*, imprenta de Andrés Ramírez, Madrid [p. 57: descripción de Caravaca y breve relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(1769) ORTÍZ CANTERO, José, *Directorio parroquial, practica de concursos, y de curas...*, por Antonio Pérez de Soto, Madrid [pp. 474-476: Decreto de 7 de marzo de 1678 prohibiendo indulgencias a las denominadas Cruces de Caravaca].

(Ca. 1772) *Estado historico, veridico y circunstanciado, que manifiesta el Incendio en el Castillo Real, Fortaleza, y Basilica Real, de la Santisima Cruz de la Ilustre Villa de Caravaca, el dia de el Archangel San Miguel, 29 de Septiembre de el año de 1772...* / en Murcia, en la Imprenta de Phelipe Teruel, vive en la Lenceria²⁷. Se hallará en Caravaca, en Casa de Bautista Cuenco, 23 p. [Pliego de cordel que relata el incendio del claustro del castillo en 1772 y su milagrosa extinción mediante la intercesión de la Cruz].

(1782) FERRARIS, Lucio, *Prompta Bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica nec non ascetica, plemica, rubricistica, historica...*, tomo II, Apud Gasparem Storti, Venetiis [Tomo II, p. 588: relato sobre la historia de

²⁷ Fecha de edición deducida del título. En todo caso, es seguro que el pliego fue publicado antes de 1781, pues desde esa fecha ya figura en el colofón la viuda de Felipe Teruel.

la aparición de la Cruz de Caravaca; Tomo IV, p. 510: Decreto de 5 de junio de 1721 prohibiendo un sumario de indulgencias a las cruces de Caravaca].

(1788) PUERTA PALANCO, Angel de Pablo, O.M. (trad.), *Vida del Beato fray Nicolas de Longobardi, religioso donado profeso del Orden de Mínimos de San Francisco de Paula....*, en la imprenta de Gonzalez, Madrid [pp. 185-186: el padre Longobardi utiliza de manera eficaz una Cruz de Caravaca contra el demonio].

(1787) DABOUT, Pedro, «Reglas generales en lo concerniente a la fabrica de alhajas de oro y plata, al comercio de ellas, y de la pedreria, y a la visita de los obradores», *Memorias de la Sociedad Economica*, tomo IV [pp. 183-184: ordenanzas sobre la fabricación, comercialización de cruces de varios tipos y prohibición de venta de las Cruces de Caravaca que fueran consideradas de baja ley].

(Ca. 1788) *Noticia del milagro que ha obrado la Santisima Cruz de Carabaca, con una Doncella en la Ciudad de Sevilla, en el mes de Marzo de este presente año de 1788, por haber usado del modo de persignarse en figura de esta Santisima Cruz, segun se lo enseñó el M.R.P. Fr. Diego de Cadiz, Misionero Apostolico del Orden de Capuchinos*, Málaga²⁸, s.n., s.a, 2 p. [Pliego de cordel que relata un milagroso suceso de la Cruz de Caravaca ocurrido a una joven sevillana].

(Ca. 1790-1823) *Indulgencias concedidas a los devotos de la Santisima Cruz de Carabaca*. Por llevarla consigo tres mil trescientos quarenta dias de Indulgencia: Por rezar un Credo otras tantas : Por un Padre nuestro otras tantas : Por un Acto de Contricion otras tantas. Qualesquiera, que la lleve consigo, serà libre de Tempestades, Incendios, Inundaciones, Rayos, Cen-

²⁸ Este impreso malagueño fue censurado por la Inquisición, incluyéndose entre la lista de Prohibidos. Cf. *Suplemento al Indice Expurgatorio del año 1790 que contiene los libros prohibidos y mandados expurgar en todos los Reynos y Señorios del Católico Rey de España el Sr. D. Carlos IV, desde el edicto de 13 de diciembre del año de 1789 hasta el 25 de agosto de 1805*, Imprenta Real, Madrid, 1805, p. 41; M^a José Collantes de Terán de la Hera, «Censura inquisitorial y devociones populares en el siglo XVIII», *Revista de la Inquisición*, 10, 2001, pp. 161-162.

tellas, y otros muchos peligros²⁹ / En la Imprenta de don Luis de Ramos y Coria, Plazuela de las Cañas, Córdoba, 1 h. [Pliego de cordel].

(1791) LOBERA Y ABIO, Antonio, *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios. Cartilla de preladados y sacerdotes, que en forma de dialogo entre un vicario y un estudiante curioso compuso...*, en la imprenta de los consortes Sierra y Martí, Barcelona³⁰ [pp. 601-602: relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(1791) GUTIERREZ DE LA HACERA, Juan Ramon, *Descripcion general de la Europa, y particular de sus Estados y Cortes, especialmente de las Ciudades, Villas y Pueblos mas notables de España. Con la Chronologia y sucesos memorables*, en la imprenta de Joseph Doblado, Madrid [Tomo I, pp. 267-268: descripción de Caravaca y relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(Último cuarto del siglo XVIII)³¹ *Portentosa Maravilla y asombroso milagro, que ha obrado la Santisima Cruz de "Caravaca" con un ilustre Cavallero de esta Corte, librandole de una improvisa, y traydora muerte, que intentaron darle unos asesinos, para robarle*, s.l., s.n., s.a., 4 p. [Pliego de cordel que relata un suceso milagroso acontecido a un caballero en Madrid por intercesión de la Cruz de Caravaca].

²⁹ En el reverso, este impreso trae unas *Coplas en Alabanza de la Ssma. Cruz de Carabaca* que serán ampliamente reproducidas a lo largo del siglo XIX, por ejemplo en los dos ejemplares de *Alabanzas* que posee la Real Academia Española [309-VII-17(20) y 39-VII-16(150)], en otro ejemplar editado en Lérida, en la imprenta de Corominas [Barcelona, Biblioteca de Catalunya, R. 2658], otro en una desconocida y posiblemente falsa "Imprenta de la Cruz de Caravaca" [Barcelona, Biblioteca de Catalunya, R. 183 B] y en otro curioso ejemplar de la Bibliothéque Nationale de France, seguramente falso, pues está emitido en Roma, en la imprenta de Rafael Garcí Rodríguez, calle de la Librería, cuando esta Imprenta e Impresor es bien conocido que estaba radicada en Córdoba [Paris, Bibliothéque Nationale, YG-1191; en la misma Biblioteca Francesa aún se conservan otros ejemplares de la edición cordobesa: YG-1658, YG-1908, P94/1653, P94/1655 Y P95/1692].

³⁰ Hay otra edición en Madrid, en la imprenta de Higinio Meneses, 1856 (pp. 415-416).

³¹ El pliego no trae fecha, pero la alusión al rey Carlos III y otros detalles semánticos permiten asegurar que fue publicado como muy tarde en los primeros años del siglo XIX.

(Fines del siglo XVIII) *La Vera Croce di Caravacca. Orazione Ritrovato nel S. Sepol. Di N. S. G. C.*³², Roma, s.f., s.a., 4 p.

(Ca. 1801-1850) *La Santissima Cruz de Carabaca*. El que la llevaré consigo gana tres mil trescientos cuarenta dias de Indulgencia: Por rezar un Credo otras tantas : Por un Padre nuestro otras tantas : Por un Acto de Contrición otras tantas / Es un especial antidoto contra Tempestades, Incendios, Inundaciones, Rayos, Centellas, y otros muchos peligros³³ ..., imprenta de Don Rafael García Rodríguez, calle de la Librería, Córdoba, s.f., 1 h. [Pliego de cordel].

(1817) *Lettera di Francesco Cancellieri al Ch. Sig. Dottore Koref, professore di medicina nell'Università di Berlino, sopra il Tarantismo, l'Aria di Roma e della sua Campagna...*, presso Francesco Bourlié, Roma [p. 137: en 1741 los jesuitas regalaron a Benedicto XIV varias cruces de Caravaca en plata durante la celebración de la festividad de San Francisco de Borja; pp. 317-318: relato de varios portentos ocurridos a partir de 1643 y protagoni-

³² No consta fecha de edición, aunque posiblemente es de finales del siglo XVIII. En la primera página aparece una imagen de la Virgen del Carmen, en las páginas segunda y tercera la oración, mientras que en la última página encontramos una representación, un tanto singular, de la Cruz de Caravaca, con el colofón "Roma con lic. de sup.". El Centro Internacional de Estudios de la Vera Cruz dispone de otra edición parecida, también publicada en Roma y sin fecha. En este caso se trata de un pliego en 16º y representaciones diferentes de la Cruz de Caravaca -ahora más cercana a la realidad- y la imagen de Nuestra Señora del Carmen. El primer ejemplar estuvo a la venta en e-bay España, en el mes de mayo de 2006.

³³ Existen otras ediciones de este impreso compuesto de una hoja: en el anverso suele llevar una imagen de la Vera Cruz de Caravaca, además del resumen de Indulgencias, mientras que en el reverso trae las *Coplas o Alabanzas a la Cruz de Caravaca* que ya se encontraban presentes en el impreso de la Universidad de Oviedo. En la mayor parte de los casos se trata de ediciones sin fecha, aunque podemos aproximarnos a la misma atendiendo al tiempo en que trabajó el Impresor en cuestión: básicamente son publicaciones del siglo XIX, pero también existe alguna del siglo XX como la editada en Pontevedra por los Hermanos Barros (Museo de Pontevedra, Col. Casal, 20-22). Constan también otras ediciones en catalán, compuestas de doble hoja, y portada con el título *Devocions á Cristo Crucificat*, oraciones, resumen de indulgencias y las *Coblas de la Santissima Creu*, de las que conocemos, al menos, dos ediciones manresanas: la primera de mediados del siglo XIX de manos de Pau Roca (Caravaca, Centro Internacional de Estudios de la Vera Cruz de Caravaca, Biblioteca). También se conoce otro ejemplar puesto a la venta en Balagué Llibrería de Barcelona, el 8-7-2007, al precio de 20 euros), y la segunda del año 1898 obra de su continuador Lluís Roca (Caravaca, Centro Internacional de Estudios de la Vera Cruz de Caravaca, Biblioteca; La Rioja, ejemplar en Col. Privada).

zados por Hipólita, una niña italiana de Alvito, que tenía la figura de la Cruz de Caravaca en el paladar y que sanaba a los enfermos con su saliva].

(1843) MORONI ROMANO, Gaetani, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica.....*, dalla Tipografia Emiliana, Venezia. [p. 233: En 1741 los jesuitas regalaron a Benedicto XIV varias cruces de Caravaca en plata durante la celebración de la festividad de San Francisco de Borja].

(1844) *Indice general de los libros prohibidos compuesto del índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar hasta fin de diciembre de 1789.....*, imprenta de José Felix Palacios, Madrid [p. 174: Decreto de 5 de junio de 1721 prohibiendo un sumario de indulgencias a las cruces de Caravaca].

(1847) MARTINEZ IGLESIAS, M., *Caravaca. Historia de esta villa y de la aparición gloriosa de la Santa Vera-Cruz*, Imprenta de Pablo Nogués, Murcia, 126 p.

(1853) *Novena de la siempre venerable Santísima Cruz de Caravaca, para celebrar las tres Festividades y para refugio de los fieles en todo tiempo del año*³⁴. La dió á luz un devoto Sacerdote, que pide por amor de Jesús, le tengan presente en la práctica de esta devoción, imprenta de los Herederos de Teruel, à cargo de Pedro Belda, Murcia, 16 p.

(1856) MARÍN DE ESPINOSA, Agustín, *Memorias para la historia de la ciudad de Caravaca, (y del aparecimiento de la Sma. Cruz)*, imprenta de D. Bartolomé de Haro y Solís, Caravaca, 1856³⁵, 348 p.

(1857) *Reseña histórica de esta villa y de la aparición gloriosa de la Santa Vera-Cruz que se venera en el Real Alcázar de la misma*, imprenta de Juan de la Cuesta, Valladolid, 1857, 28 p.

³⁴ De las novenas también existen diversas ediciones, casi todas publicadas en Murcia, con el mismo contenido. Consta también otra edición en 1977, impresa en Cehegín, en la imprenta de los Hermanos Melgares, con el título *Historia y Novenas de la Santísima Cruz. El triunfo de Cristo con su Cruz*.

³⁵ Existe una reimpresión facsímil, con una tirada de 1000 ejemplares, a cargo de Ediciones El Albir, Barcelona, 1975.

(1857) MONESCILLO, Antolín, *Suplemento al Diccionario de Teología del abate Bergier*, José Lorente Editor, Madrid [p. 132: breve relato sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(1859) GUINOT, M.A., *Étude historique sur l'abbaye de Remiremont*, Charles Douniol Libraire-Editeur, Paris [pp. 247-248: Catalina de Lorraine, abadesa benedictina, principal defensora ante el asedio a que sometieron las tropas francesas a Remiremont en 1638, prometió establecer una cofradía de la Cruz de Caravaca en su abadía benedictina de Remiremont].

(1861) MONE, L. J., (Ed.), «Beiträge zur Geschichte der Schweiz. 44. Nachrichten über das kloster im Muotathal von 1280-1684», *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* (Karlsruhe), 1861, pp. 281-284 [p. 283: temblores de tierra el 14 de julio de 1629 en torno al convento de monjas franciscanas de Muotathal (Suiza) y gran inundación que amenazaba con arruinar el monasterio. El provincial Luis de Muso, revestido, realizó un conjuro con una Cruz de Caravaca y las aguas de repente cambiaron su curso].

(1861) RENON, F., «La Croix de Caravaca», *Revue de l'Art Chrétien*³⁶, tomo V, Paris (Madrid, Biblioteca Humanidades CSIC, 1157-F-11). [pp. 97-102 : Sobre la historia y leyenda de la aparición de la Cruz de Caravaca y diversos ejemplares de cruces de Caravaca conservados en algunos lugares de Francia].

(1862) GAYANGOS Y ARCE, Pascual, «Cartas de algunos Padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía entre los años de 1634 y 1648», *Memorial Histórico Español*, Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades que publica la Real Academia de la Historia, tomo XIV, Madrid [pp. 133-137: el padre Sebastián González, de la Compañía de Jesús, envía desde Madrid varias cruces de Caravaca el 3 de junio de 1637 a cierto religioso jesuita residente en el colegio de Sevilla, posiblemente el padre Rafael Pereira].

³⁶ Tirada aparte en la Librairie Archéologique de Charles Blériot, Paris, 1861, 8 p.; por otra parte, existe una traducción al castellano del artículo de F. Renon, realizada por Anselmo J. Sánchez Ferra y Gregorio García Herrero, «La Croix de Caravaca. Publicado en Francia hacia 1850...», *Revista de las Fiestas de la Cruz*, Caravaca, 1986, 2 p.

(1866) MARQUET, Henri, «Croix de Caravaca. Exemplaire conservé au Couvent des Carmélites de Lectoure», *Revue de Gascogne*³⁷, tomo VII [pp. 81-86 : Cruces de Caravaca conservadas en diversos lugares de Francia].

(Ca. 1869-1871) *La Santa Cruz de Caravaca* / que se venera en la villa de Caravaca, depositada en ella por la misericordia de Dios y mano de sus ángeles, para la exaltación de nuestra Santa Fé Católica y amparo de los fieles contra las astucias y asechanzas del infierno, tempestades, inundaciones y todo género de peligros espirituales y temporales³⁸, Imp. Universal, Madrid, s.f., 1 h. [Pliego de cordel].

(1879) *Novena de la siempre venerable Santísima Cruz de Caravaca* / para celebrar las tres festividades, y para refugio de los fieles en todo tiempo del año. La dió á luz un devoto Sacerdote, que pide por amor de Jesús, le tengan presente en la práctica de esta devoción, Imprenta y Librería piadosa y de educación de Pedro Belda, Murcia, 1879, 16 p.

(1881) *Oraciones y milagros de la cruz de Carabaca* que ha concedido 3600 días de indulgencias por varios arzobispos y obispos y el milagro que hizo Nuestro Señor del Perdón³⁹, Tipografía Española, Barcelona, 40 p.

³⁷ Tirada aparte en la Imprimerie et Lithographie Félix Foix, rue Blaguerie, Auch, 1866, 8 p. [Paris, Bibliothèque Nationale de France, LJ9-1270 Tolbiac].

³⁸ Hay otra edición, sin fecha, trasunto de la anterior, aunque algo más tardía, editada en la Antigua Imprenta Universal, Madrid, 1 h., s.f. [Madrid, Real Academia Española, 39-VII-17(20)]. También conocemos otra publicación madrileña, igualmente sin fecha, en la imprenta de J. M. Marés, con la variante “La Santísima Cruz de Caravaca” en vez de “La Santa Cruz de Caravaca” [Madrid, Real Academia Española, 39-VII-16(150)]. Asimismo, la Biblioteca Nacional de España posee un ejemplar (no sabemos si distinto o igual a este último) cuya ficha lleva por título *Coplas a la Cruz de Carabaca (que se venera en la villa de Carabaca)*, en Madrid, imprenta de J. Marés, con las mismas dimensiones (21 cm.) [Madrid, Biblioteca Nacional de España, VE/1196/40].

³⁹ De las “Oraciones y Milagros...”, “Tesoro de Milagros...” y “Milagros y Oraciones...” hay bastantes ediciones en España y América desde fines del siglo XIX, aunque la gran mayoría corresponden a la segunda mitad del siglo XX. Algunas son bilingües catalán-español. La que incluimos nosotros es la más antigua que conocemos. Contamos con otra de 1893, también en Barcelona, con las mismas 40 páginas pero con la apostilla “y de todos los santos” en el colofón del título [Caravaca, Centro Internacional de Estudios de la Vera Cruz, 26]. Existen otras más, supuestamente publicadas en Roma por Salvatore de Horta y F. Martino, cuyo pie de imprenta puede ser falso pues no existe constancia de estos supuestos editores en ninguna otra publicación.

(1882) BARBIER DE MONTAULT, Xavier, «La Croix a double croisiillon», *Bulletin Archéologique, Historique et Artistique de la Société Archéologique de Tarn-et-Garonne*, t. X, 1º trimestre pp. 33-48, 2º trimestre pp. 111-147, 3º trimestre pp. 211-224 y 4º trimestre pp. 307-322⁴⁰ [Estudio sobre la Cruz de doble brazo con un anexo sobre la iconografía de la Cruz de Caravaca y su presencia en Francia].

(1883) BARBIER DE MONTAULT, Xavier, «Iconographie de la Messe. La Croix de Caravaca», *Revue du Musée Eucharistique de Paray-le-Monial*⁴¹ [pp. 107-122 : estudio sobre la iconografía de la Cruz de Caravaca y su presencia en Francia].

(1885) BAS Y MARTÍNEZ, Quintín, *Historia de Caravaca y de su Sma. Cruz*, Tipografía La Luz, Caravaca, 1885, 152 p.

(1887) BARBIER DE MONTAULT, Xavier, «Les Croix de Caravaca a l'Exposition de Limoges», *Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin*⁴², XXXIV, 1887, pp. 209-212 [pp. 209-212 : presencia de cuatro cruces de Caravaca en la Exposición Internacional de Limoges celebrada en 1886].

(1887) BAS Y MARTÍNEZ, Quintín, *La Santísima Cruz de Caravaca : su aparición, santuarios, cultos, monumentos, etc*⁴³, imprenta y librería de Blas Bellver, Játiva, 16 p.

⁴⁰ Tirada aparte en Imprimerie et Lithographie Forestié, Mountaban, 1882, 84 p. [Paris, Bibliothèque Nationale de France, 8-V-5810 Tolbiac; Poitiers, Médiathèque François Miterrand, CP8-Barbier de Montault, Fonds Ancien].

⁴¹ Tirada aparte: Imprimerie X. Jevain, Lyon, 183, 16 p. [Frankfurt, Universitätsbibliothek, Kq 2/162; Poitiers, Médiathèque François Miterrand, CP8-Barbier de Montault, Fonds Ancien].

⁴² Tirada aparte : Impr. de Vve. H. Ducourtieux, Limoges, 1887, 8 p. [Paris, Bibliothèque Nationale de France, 8-LN25-37204 ; S91/10266, Tolbiac].

⁴³ La misma obra y contenido, aunque con diferente título, fue publicada por Quintín Bas en 1887 en Caravaca, sin que sepamos en qué imprenta puesto que el ejemplar conocido está encuadernado en volumen facticio y carece de portada. Lleva por título: *Historia de la Cruz de Caravaca* [Murcia, Archivo Municipal, Biblioteca Auxiliar, 6-D-7]. Desconocemos cuál de las dos obras publicó en primer lugar o si ambas lo fueron de manera simultánea. Por otra parte, existe una segunda edición del original de Játiva reproducido en la Tipografía de Gonzalo de Haro y Martínez, Caravaca, 1905 [Caravaca, Archivo Municipal, Biblioteca Auxiliar].

(1888) TORRECILLA DE ROBLES Y GODÍNEZ, José, *El aparecimiento de la Cruz de Caravaca*, Imprenta de Cariñena, Burgos, 18 p.

(1888) CHANTREL, P. (ed.), «Deux miracles eucharistiques. Bolsena-Orvieto. La Croix de Caravaca», *Annales Catholiques*, Nouvelle Série, t. IV, n° LXVI [pp. 566-568: Sobre la historia y leyenda de la Cruz de Caravaca, iconografía y tradiciones, tomado de Barbier de Montault].

(1889) GARRIDO ATIENZA, Miguel, *Antiguallas Granadinas. Las Fiestas del Corpus*, imprenta de José López Guevara, Granada (Reimp. Facsímil, Extramuros Edición, Sevilla, 2008) [p. 46: sobre un altar erigido en 1607 durante la festividad del Corpus en la calle Mesones de la ciudad de Granada que representaba el milagro de la aparición de la Cruz de Caravaca].

(Ca. 1893?) *Novena de la Sma. Cruz. 1893*. De las Monjas de Santa Clara de Caravaca⁴⁴, s.l., s.d. ¿Murcia, 14 p.

(S.f., finales del siglo XIX) *Verdadera oración de los gloriosos mártires San Cipriano y Santa Justina / Acompañada de la SS. Cruz de Caravaca*, Imprenta y Librería de Juan Grau⁴⁵, Reus, 16 p.

(S.f., finales del siglo XIX) DINOMOL, Xavier, *Breve Reseña del Aparecimiento de la Sma. Cruz*, Tipografía de Francisco de Haro, Caravaca, 7 p.

⁴⁴ El título de esta obra y su fecha de edición se ha copiado de un párrafo manuscrito que antecede al texto impreso. La portada original está perdida. El contenido impreso es idéntico al de otras novenas, pero la coletilla “de las Monjas de Sta. Clara de Caravaca” parece una anotación relacionada con la procedencia de la novena o, incluso, puede hacer alusión a la posibilidad de que fuera reimpresa gracias a las propias monjas, cuando lo normal es que fuese un sacerdote.

⁴⁵ Existe, al menos, otra edición de la misma obra, publicada por la Sociedad Editorial Manresana, Manresa, sf. [Caravaca, Centro Internacional de Estudios de la Vera Cruz de Caravaca, Biblioteca; en la Librería y Coleccionismo Rouse, de Barcelona, vendían otro ejemplar el 24-5-2007 por 60 €].

Recibido 30 de abril de 2016 / Aceptado 30 de enero de 2017

EL TRATADO DE LA SAGRADA LUMINARIA DE JUAN GONZÁLEZ VILLAR (MADRID, 1798): UNA CONTROVERSIASOBRE LAS LUCES EN LA LITURGIA EN LA ESPAÑA DE LA ILUSTRACIÓN.

TRATADO DE LA SAGRADA LUMINARIA BY JUAN GONZÁLEZ VILLAR (MADRID, 1798): A CONTROVERSY ABOUT THE LIGHTS IN THE LITURGY DURING THE PERIOD OF THE ILLUSTRATION

José Javier Aliaga Cárceles¹

Resumen: El deseo de profundas reformas emprendido por la dinastía borbónica en el siglo XVIII, y acrecentado durante el último tercio del siglo, bajo el gobierno de Carlos III, encontró un frente para la crítica en las luminarias que configuraron la visión espacial de los templos católicos, tema que generó un profundo debate en el que los tradicionalistas no se mostraron impasibles. La detracción de esta práctica, fuertemente arraigada en la cultura barroca, se manifestó desde distintos ámbitos de actuación. Como respuesta a todas las medidas y críticas, se encontraba la otra cara de la moneda, que estuvo presidida por el tratado de Juan González Villar, que se trazó como principal objetivo legitimar la práctica de las sagradas luminarias defendiendo su uso en la tradición cristiana a lo largo de la historia.

Palabras clave: luminarias, Ilustración, abusos, reformas, Iglesia.

Abstract: There was a Desire of deeper reforms boosted by the Bourbon dynasty in the XVIII Century. This Desire was increased in the last third of the century, when governing Charles III, who found a forefront for the critics in the luminaires. The luminaires created a special vision of the Catholic temples. This issue generated a deeper debate which was very deep-rooted in the Baroque culture, was showed from different fields. On the other side, Juan González Villar created a treaty was legitimate the practise of the Sacred luminaires justifying such use in the Christian tradition along the history.

Key words: luminaires, illustration, abuses, reforms, Church.

¹ Murcia, 3 de enero de 1993. Máster Universitario en Investigación y Gestión del Patrimonio Histórico-Artístico y Cultural. Facultad de Letras. Universidad de Murcia, España. josejavier.aliaga@um.es.

El deseo de profundas reformas emprendido por la dinastía borbónica en el siglo XVIII, y acrecentado durante el último tercio del siglo, bajo el gobierno de Carlos III y el de su hijo Carlos IV, encontró un frente para la crítica en las luminarias que configuraron la visión espacial de los templos católicos, tema que generó un profundo debate en la sociedad de su tiempo, encontrando en el sector más tradicional una actitud inflexible que conllevó una tenaz oposición a cualquier síntoma de innovación o cambio.

Esa idea de progreso que presidió con persistencia y vigor la vida española durante el Setecientos estuvo fundamentada en la cultura ilustrada. En efecto, en España se produjo un desarrollo del movimiento ilustrado que estuvo filtrado por los matices nacionales. Dado que muchos de los principios ilustrados chocaban con una sociedad eminentemente católica, la Ilustración en España se esforzó por conciliar los ideales comunes de la Ilustración europea con la propia tradición hispana de fuerte arraigo en el terreno religioso². Así, la noción de fe que los ilustrados encontraron en la razón como medio para alcanzar la verdad tuvo que ser tamizada a fin de poder comulgar con el credo religioso español. En este sentido, los orígenes intelectuales del movimiento reformista eclesiástico estuvieron fundamentados en el jansenismo, movimiento que, en su afán de modernizar a la Iglesia, introdujo elementos de racionalización en las estructuras eclesiásticas y de depuración espiritual dentro de las prácticas del catolicismo.

Los proyectos de regeneración impulsados desde la Corona a partir de la segunda mitad del siglo XVIII recibieron un amplio apoyo del obispado como es el caso de Climent en Barcelona, Bertrán en Salamanca, o Tormo en Orihuela, por citar algún ejemplo. De la misma manera, el cardenal arzobispo de Toledo, don Francisco Antonio de Lorenzana, simpatizó con las ideas jansenistas y promovió medidas de reforma en su ámbito jurisdiccional³. Sin embargo, a partir de los años ochenta la reforma comenzó a inclinarse a un programa más impositivo a la vez que intransigente. La influencia de la ambiciosa reforma proclamada en Italia por el sínodo diocesano de Pistoia en 1786, con el apoyo del obispo Ricci y del gran duque de Toscana, abrieron nuevas perspectivas de cambio que se canalizaron a través de

² Esta idea de síntesis entre la europeización y la tradición cultural española es apuntada por M. Ángeles Pérez Samper, *La España del Siglo de las Luces*. Barcelona: Ariel, 2000, pp. 22-26.

³ Aquellas ideas jansenistas que influyeron en el pensamiento y en la actividad de la figura de don Antonio de Lorenzana en el marco de la Ilustración española son analizadas por Leandro Higuera Del Pino. "Don Francisco Antonio de Lorenzana, Cardenal Ilustrado". *Toletum*, 23, 1989, 161-191.

la prensa periódica, eficaz medio que contribuyó a difundir todas aquellas conclusiones obtenidas en el sínodo⁴.

Todas estas iniciativas destinadas a promover una vuelta a la pureza de la Iglesia primitiva se manifestaron a través de planteamientos estéticos que materializaron los objetivos de la reforma eclesiástica. La transformación al gusto de lo adecuado acorde con los nuevos tiempos debía configurar un nuevo universo visual del templo cristiano. Para ello, los Borbones se sirvieron de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando como instrumento de acción para controlar el rumbo del arte y ponerlo en relación con los criterios estéticos que definieron al neoclasicismo desarrollado en Europa⁵. A la Real Academia tenían que remitirse todos los proyectos elaborados tanto de arquitectura pública como religiosa, a fin de ajustarse al “buen gusto” y poder ser aprobados para su ejecución: (...) “Siempre que se proyecte alguna obra publica, consulten a la Academia de San Fernando, haciendo entregas al Secretario de ellas, con la conveniente explicación por escrito, los dibujos de los planos, alzados, y cortes de las fabricas [sic]”⁶ (...).

Puede afirmarse que prácticamente todo lo que se refiere a los templos y su mobiliario religioso, sufrieron transformaciones considerables que no sólo pueden ser explicadas por razones estéticas justificadas por la necesidad de renovación espiritual interior por la que abogaban los filojansenistas⁷. También hay que atender a circunstancias prácticas, como fue el riesgo de incendios que suponía el uso de gran cantidad de luces, colgaduras y maderas, que realmente se mostraron como las detonantes de introducir cambios en los materiales en el interior de los edificios religiosos. Como bien señala M. Pérez Sánchez tales ideas tienen que ser tenidas en cuenta como uno de

⁴ Josep-Ignasi Saranyana. “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19, 2010, pp. 55-71.

⁵ Para una revisión de las transformaciones del mobiliario litúrgico sírvanse los siguientes estudios: Juan José Martín González, “Comentarios sobre la aplicación de las Reales Órdenes de 1777 en lo referente al mobiliario de los templos”. *BSAA*, 58, 1992, pp. 489-496; Manuel Pérez Sánchez, *El retablo y el mueble litúrgico en Murcia bajo la Ilustración*. Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio, 1995.

⁶ Archivo de la Academia de Bellas Artes de San Fernando, “Libros de actas de las sesiones particulares y de gobierno, (1757-1854). Sesiones particulares del año 1777”, sign. 3-123, junta particular de 29 de noviembre de 1777.

⁷ Un amplio estudio sobre el cambio de rumbo que toma el arte religioso del último tercio del siglo XVIII como consecuencia de las transformaciones religiosas y espirituales impuestas por los círculos filojansenistas lo ofrece el trabajo de Alfonso Rodríguez G. de Ceballos. “La reforma de la arquitectura religiosa en el reinado de Carlos III. El neoclasicismo español y las ideas jansenistas”. *Fragments*, 12-13-14, 1988, pp. 115-127.

los más importantes apoyos con los que contó la estética neoclásica, al ser considerados tales criterios estilísticos como los más adecuados para conseguir adaptar los templos a esa nueva severidad con que se pretendía revestir la nueva sensibilidad religiosa⁸.

Por ello se optó por desterrar del templo los excesos de ornato que a lo largo del Barroco se fueron consolidando y que desvirtuaron la imagen del mismo. A este respecto, uno de los primeros en tomar cartas en el asunto, dentro de su ámbito jurisdiccional, fue don Antonio de Lorenzana, que consideró que la exteriorización de la piedad debía hacerse de una manera racionalizada. Por ello, el 30 de diciembre de 1772, con antelación a las propuestas derivadas de la Junta Particular de la Academia de Bellas Artes de San Fernando celebrada el 10 de agosto de 1777 y a las Reales Órdenes de 23 y 25 de noviembre de 1777, Lorenzana, prohibió, bajo pena de diez ducados, los abusos y excesos de los templos (...) “en ninguna de las iglesias, capillas y oratorios de este nuestro arzobispado permitan que se pongan altares de perspectiva, ni se adornen con espejos, cornucopias, cartones plateados, ni otras invenciones; y que así mismo no consientan ni toleren que se vistan las paredes con colgaduras prestadas o alquiladas; ni el que se pongan en los altares más luces que las necesarias para la solemnidad y decencia de las funciones y fiestas...”⁹.

De esta manera, se pretendía cambiar la concepción del ambiente interior del templo, frente a aquellas áureas y esplendorosas máquinas que pretendían deslumbrar y sobrecoger al espectador haciéndose dueñas de la percepción de sus sentidos, se optó por desterrar tales abusos y ofrecer una imagen limpia y depurada del templo que exteriorizase el rigorismo moral que se defendía en el culto divino. Además, el texto de Lorenzana presta atención al tema de las luminarias considerando que tienen que ser controladas como consecuencia de esa nueva espiritualidad, y que lejos de seducir a los senti-

⁸ Manuel Pérez Sánchez, *El retablo y el mueble litúrgico...*, o.c., p. 27.

⁹ En Manuel Gutiérrez García-Brazales, “Francisco Antonio de Lorenzana, el Cardenal ilustrado de Toledo”, Simposio “Toledo ilustrado”. Toledo: Centro Universitario, 1975. II, Pp. 14-16. Citado por Leandro Higuera Del Pino. “Don Francisco Antonio de Lorenzana, Cardenal Ilustrado”. *Toletum*, 23, 1989, p. 186.

dos¹⁰, habían de dignificar el templo¹¹. Todo ello, en conjunto, son aspectos que responden al cambio cualitativo que se impuso en la segunda mitad del siglo XVIII a raíz de la influencia de las ideas jansenistas que exigían un cierto decoro en el interior de los recintos cultuales. Esta idea de rigor además llevó consigo no solo el replanteamiento integral del ambiente interno, sino también de las formas de comportamiento de la sociedad¹².

Motor también para la renovación del ambiente interior del templo fue Antonio Ponz, secretario de la Academia e íntimo amigo de Lorenzana¹³. Ambos compartieron las ideas renovadoras, aunque si bien es cierto, en el caso de Ponz, estas no fueron solo consecuencia del substrato ideológico de la nueva sensibilidad religiosa, sino que a ello se unieron valores estéticos y prácticos a los que debía responder la arquitectura. Así, los objetivos de la Junta Particular de la Academia convocada el 10 de agosto en 1777 estuvieron encaminados a convencer al rey de la necesidad de establecer un sistema de inspección que evitara todos aquellos abusos que se estaban cometiendo

¹⁰ En su acepción más amplia y empírica estuvieron encaminadas las medidas de reforma, que no solo afectaron al sentido de la vista, sino que también se prestó atención al sentido del oído. Por ello, se optó por controlar el toque de campanas haciendo un uso moderado. Francisco Antonio Lorenzana, *Cartas, Edictos, y otras obras sueltas del excelentísimo señor Don Francisco Antonio de Lorenzana, Arzobispo de Toledo*. Toledo: Nicolás de Almazán, Impresor de la Real Universidad, 1786.

¹¹ Aunque las intenciones de Lorenzana estuvieron enmarcadas claramente en la imposición de un rigorismo moral y en la exigencia de una piedad más ilustrada, al tratar el tema de las luminarias, también hace mención, aunque de forma muy somera, a los riesgos que se corrían cuando estas se hallaban en exceso: “se conoce la disonancia y abuso en llenar todo el Altar de luces hasta la bóveda, exponiéndole á que se abra, sin poder recurrir a tiempo, según se ha experimentado varias veces”. *Ibid.*

¹² Manuel Pérez Sánchez ha estudiado el nuevo concepto de identidad corporal que se impone en el contexto del reformismo borbónico y la nueva configuración de la apariencia a través de la indumentaria y el exorno. Manuel Pérez Sánchez, “El celo de tu casa me devora: compostura, decoro y apariencia en el interior del templo en la España de la Ilustración. La mirada episcopal”. En Concepción de la Peña Velasco y María Albaladejo Martínez (eds.), *Apariencias de persuasión. Construyendo significados en el arte*. Murcia: Editum, 2012, pp. 443-464.

¹³ Manuel Gutiérrez García-Brazales, “Ponz y Lorenzana llevan a Toledo unas estatuas de Reyes”, *Toletum*, 19, 1986, p. 216.

en materia de arquitectura, y más concretamente en edificios religiosos¹⁴, en los territorios de la monarquía¹⁵.

El énfasis que la Academia pone sobre la recarga ornamental que se fue imponiendo durante el Barroco, y que puso fin al Renacimiento, época que la considera digna de admiración, tuvo su comienzo tras la culminación del reinado de Felipe IV. A partir de este momento, el desenfreno y los abusos se fueron apoderando de la arquitectura, hecho que llevó a la Academia a intervenir en este asunto. Con estos argumentos se justifica la Junta Particular del 10 de agosto de 1777 que informa al monarca de la necesidad de su intercesión, a fin de que Prelados y Cabildos Eclesiásticos acaten aquellos postulados y así establecer un sistema de control adecuado a los principios que rigen el decoro. Entre esos principios que dicta la Academia, se advierte de la necesidad de dignificar y ennoblecer los altares con materiales nobles e imperecederos para así evitar uno de los grandes problemas, provocado por las excesivas luminarias de los templos, como era el de los incendios. Además del problema de los incendios señala: “se repararía en esta parte el gran destrozo de pinares, que con gran perjuicio de la Nación, se ha hecho, y se está haciendo, y se ahorraría el consumo de tanto oro en un sinfín de maquinas informes de que están llenos los Templos”. Con el propósito de realizar los retablos de piedra y bronce, se expone como ejemplo *súmmum* el retablo de El Escorial. La perdurabilidad e incombustibilidad de estos materiales así como la nobleza de los mismos fueron los criterios detonantes que apoyaron la practicidad y la conservación de los retablos.

Todas estas súplicas y deseos que los académicos de San Fernando dirigieron a Carlos III vieron su luz, por un lado, en la carta circular del 23 de noviembre de 1777 que el Conde de Floridablanca, primer Secretario de Estado, dirigió a todos los arzobispos y obispos del Reino¹⁶, y por el otro, en el

¹⁴ “se refieren por lo común a objetos de piedad, quales son fabricas de Templos, altares y todo genero de ornato, y utensilios de los mismos templos”. Archivo de la Academia de Bellas Artes de San Fernando, “Libros de actas de las sesiones particulares y de gobierno. (1757-1854). Sesiones particulares del año 1777”, sign. 3-123, junta particular de 10 de agosto de 1777. En el libro de actas se especifica que tales abusos no solo vienen de la propia fábrica del templo, sino también de los altares, ornatos y utensilios.

¹⁵ Archivo de la Academia de Bellas Artes de San Fernando, “Libros de actas de las sesiones particulares y de gobierno. (1757-1854). Sesiones particulares del año 1777”, sign. 3-123, junta particular de 10 de agosto de 1777.

¹⁶ *Memorial literario, instructivo y curioso de la corte de Madrid*. Enero de 1785, Tomo IV. pp. 43-44. Se adjunta la carta circular que redactó el conde de Floridablanca plasmando todos aquellos puntos que habían sido tratados en la Junta Particular celebrada el 10 de agosto de 1777.

decreto real promulgado el 25 de noviembre de 1777, tal y como documenta la Junta Particular del 29 de Noviembre de 1777¹⁷. En esta acta se insiste con mayor atención al problema de los incendios, y además de aconsejar de desechar del templo aquellos materiales combustibles sustituyéndolos por materiales nobles, se reflexiona sobre el abuso de las luminarias en las iglesias y se propone una moderación de las mismas. Los propósitos de esa moderación de las luminarias eran: el de proyectar una imagen más acorde con la sensibilidad religiosa de matices filojansenistas; el de conservar los bienes de los templos: "... puestos a ennegrecerse, y afearse en breve tiempo, y se promoverá el adelantamiento y digno ejercicio de las Artes con monumentos de materias permanentes"; y el de evitar los incendios¹⁸. Es precisamente, a través de esta última causa con la que se intenta concienciar de la agravación de este problema, y para ello, se mencionan algunas de las tragedias que tuvieron un mayor eco: "... unos parecen lastimosamente entre las llamas, como acaba de suceder en el antiquísimo, y precioso monumento de Santa Maria de Covadonga; y sucedió hace pocos años con la Parroquia de Santa Cruz de Madrid, habiendo estado a riesgo de lo mismo la Iglesia de Santo Tomás".

Tanto la carta circular como el Real Decreto hicieron eco en las distintas diócesis del territorio. Un claro ejemplo lo fue la de Orihuela cuyo episcopado estuvo presidido por la figura de don José Tormo y Juliá entre 1767 y 1790¹⁹. Su personalidad, al igual que la de Lorenzana, encuadra lo que ha definido un típico obispo de la España de la Ilustración: regalista, rigoris-

¹⁷ Archivo de la Academia de Bellas Artes de San Fernando, "Libros de actas de las sesiones particulares y de gobierno. (1757-1854). Sesiones particulares del año 1777", sign. 3-123, junta particular de 29 de noviembre de 1777.

¹⁸ "...si se redugese el numero de luces a lo que pide el decoro del Templo, y dicta la devocion seria, y magestuosa practicada en las Catedrales, y en las Capillas de S.M" Archivo de la Academia de Bellas Artes de San Fernando, "Libros de actas de las sesiones particulares y de gobierno. (1757-1854). Sesiones particulares del año 1777", sign. 3-123, junta particular de 29 de noviembre de 1777.

¹⁹ Aunque esas ideas que venían desde la Academia tuvieron una gran influencia en el pensamiento de Tormo. Anteriormente, tras su llegada a Orihuela y la visita episcopal de 1771, sus deseos por abordar una regeneración de costumbres y hábitos fueron notables y vieron su luz en la publicación de un importante edicto pastoral donde resume su idea de templo y la veneración que el mismo merecía: José Tormo. *Edicto pastoral del Ilustrísimo Sr. D. Josef Tormo, obispo de Orihuela, sobre la devida veneracion a los templos, y providencia por los grandes abusos que en ellos se experimenta*. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1773.

ta, episcopalista y antijesuita²⁰. Fruto de sus ideas renovadoras fue la carta pastoral publicada el 14 de marzo de 1778, en la que se dictan una serie de reglas para definir la imagen que debía conformar el templo y sus artes²¹, así como, los principios por los que se tenían que regir las festividades y solemnidades sagradas que se distribuían en todo el calendario anual. En este sentido, la última medida venía a reiterar la Real Cédula de Carlos III, promulgada el 20 de febrero de 1777, ya que las costumbres estaban tan arraigadas, que las medidas tomadas por el monarca tuvieron muy poca eficacia.

Los hombres de la Ilustración colocaron a veces las procesiones en punto de mira de sus críticas, siendo censuradas por considerarlas irrelevantes y escandalosas²². Así, se determinó que las procesiones debían recogerse antes de la puesta de sol, para evitar “la sentina de pecados, que frecuentemente ocasionan la obscuridad de la noche, y la concurrencia de gentes de ambos sexos”²³. Junto a este motivo, el uso de las luminarias tanto en los templos como en las procesiones se erigía como un argumento consistente para erradicar tales abusos. Por ello, se optó por moderar los usos de las luces en las festividades y solemnidad religiosas.

Don José Tormo refiriéndose a las de las procesiones, dice así: “Y así será muy conveniente, que se reduzcan à solo aquellas quatro ò seis que se acostumbra poner en las andas de cada Imagen ò Paso, encargando encarecidamente à los fieles que las acompañan, que las verdaderas antorchas en las manos son los exemplos de buenas obras; con que no solamente lucen para sí, sino también para sus próximos”²⁴. En efecto, Tormo consideraba que la presencia de las luces en dichas solemnidades significaba la exterior-

²⁰ Pere Molas Ribalta. “Apogeo y crisis del Despotismo ilustrado”. En AA.VV. *La España de las Reformas: hasta el final del reinado de Carlos IV*. Madrid: Ediciones Rialp, 1990, p. 62.

²¹ La manifestación de los ideales de Tormo en la catedral de su obispado a través de las artes suntuarias así como la realización de un tabernáculo exento de planta central en la capilla mayor ha merecido la atención de Manuel Pérez Sánchez, “Platería e Ilustración: el ejemplo de la catedral de Orihuela”. En Jesús Rivas Carmona (coord.). *Estudios de Platería*. Murcia: Editum, 2010. pp. 615-627.

²² Alfonso Rodríguez G. de Ceballos. “La Procesión de Disciplinantes. De la Academia de Bellas Artes de San Fernando. Goya y la religiosidad popular”. *Anales de Historia del Arte*, Volumen Extraordinario 389-405, 2008, pp. 389-405.

²³ Tormo, José. *Carta pastoral del ilustrísimo señor don Josef Tormo, obispo de Orihuela, para que en adelante los Templos, y Altares de su Diócesis se edifiquen conforme à las reglas que prescribe el arte, valiendose de los materiales mas proporcionados para su mayor hermosura, y permanencia*. Murcia: Felipe Teruel, 1777, p. 24.

²⁴ *Ibid.*, p. 24.

rización de la piedad y devoción, algo que estaba muy alejado de la concepción de religiosidad que el vulgo había filtrado; en su deseo por aparentar introducían abusos, lujos y excesos que lo único que hacían era alejarlos del verdadero sentido espiritual²⁵. Estos actos fueron considerados por los ilustrados proclives a la superchería y la superstición, pues el pueblo acudía más por la curiosidad y morbosidad que despertaban tales actos que por la propia piedad²⁶.

Mayor atención prestó don José Tormo a las luminarias que inundaban el interior de los templos con su luz y que a menudo conseguían ahogarlo con sus llamas. Por ello, ante el riesgo de incendio que suponía el uso tan excesivo de luces, dictó una serie de normas que serían extensibles a las prácticas de todos los templos que se incluían en el dominio diocesano de Orihuela.

En primer lugar, considera que deben ser los mármoles y los más nobles materiales los que deben conformar los elementos arquitectónicos y decorativos del templo. Esta solución justificaba la perdurabilidad y perpetuo lucimiento del interior de los templos poniendo fin a “los incendios de los Templos con el excesivo numero de luces que se acostumbran en varias Solemnidades, y en otras Fiestas particulares”. Así, la segunda medida que tomó don José Tormo fue establecer un control en el número de luces que debían emplearse según las solemnidades o momentos litúrgicos que correspondiese²⁷. Por ello, atendiendo a estas circunstancias se optó por: el uso

²⁵ “... y que estos mismos excesos, y abusos han trascendido muchas veces à particulares personas, que llevadas de cierta emulacion, y devocion superficial en distinguirse, y excederse con tales demostraciones exteriores de veneracion y culto, han consumido en ellas los caudales, y efectos que necesitavan para su mantenimiento, y asistencia corresponde de sus familiars, y no bastando éstos muchas veces, contrahian deudas, empeñándose mas de cada dia con semejantes gastos”. *Ibid.*, pp. 9-10.

²⁶ Además de prestar atención a los hermanos de luz que eran los encargados de desfilar con antorchas y faroles, también arremete contra “los Penitentes asi de sangre, como de qualquiera otra especie, los Tambores, Trompetas, Clarines, ò Vocinas”, que igualmente hacían prácticas de una devoción que era considerada por el obispo Tormo “de profanación de lo sagrado”, ya que estas prácticas a lo único que contribuían era a “excitar ò entretener la curiosidad, fomentar el luxo y vana gloria, y servir de pretexto especioso para quebrantar el ayuno, que deviera observarse con mas rigor en semejantes días”. Una amplia visión sobre estos acontecimientos son tratados por Alfonso Rodríguez G. de Ceballos que analiza todos estos aspectos a través de la producción pictórica de Goya con el tema de las procesiones: Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, “La Procesión de Disciplinantes...”, o.c., pp. 389-405.

²⁷ Para determinar el número de luminarias que debían definir su noción de moderación, Tormo se basó en lo determinado por los respectivos sínodos episcopales, o en las cartas pastorales “governandose unos por la instrucción que para Roma acordó la Santidad de Clemente XII en el año 1736; por la de Benedicto XIV; y otros por ilaciones de Decretos

de 6 luces o velas para “Misa mayor, primeras, y segundas Visperas de las solemnidades que ocurren entre año, à saber: El Nacimiento del Señor, Pasqua, Pentcostés”; 4 en “actos de las Dominicas, Fiestas de precepto, y demas días de ritu doble, en las octavas, ferias de Quaresma, de Adviento, quatro Témporas, y Vigilias”; y 2 “en los mismos actos de los días de ritu simple, y ferias de entre año, y en las horas menores de todos los días de qualquier ritu, ò clase”. De esta manera, se propuso evitar las iluminaciones interiores de los templos y los adornos, “que consisten en flores de papel, ò de otra materia facilmente combustible”. Dado que sobre el número de luminarias que había de haber no existía una regla ecuaníme, se concedió licencia de decisión según la renta de la Iglesia de elegir entre 14 ó 20 luminarias en los momentos de exposición de la Sagrada Forma, no pudiendo exceder, ni reprimir dicho número.

El aumento de luces solo podía estar justificado en el día del Corpus, dado que el respeto y veneración que tal día merecía concedía una mayor presencia al número de luminarias. La disminución de luminarias en dicho día suponía igualmente un uso inmoderado que alejaba igualmente de la piedad religiosa.

Con motivo del adorno del Monumento de Jueves Santo igualmente se permitió el uso de luminarias como símbolo de agradecimiento y veneración. Pero de igual manera, el número de estas en el interior del templo debía efectuarse en función de las rentas que recibiese. Así las iglesias parroquiales y los templos de las órdenes religiosas que no disfrutasen de rentas de tercio diezmo, debían tener entre 14 y 40 luminarias; las que gozasen de las rentas del diezmo 60; el templo de San Nicolás de Alicante 40; y la Catedral de Orihuela 80.

Estas ideas de cambio y renovación, alentadas por los círculos intelectuales ilustrados, encontraron un buen germen para su propagación en la prensa ilustrada. Los periódicos de la época se convirtieron en un eficaz medio para manifestar algunas de las cuestiones que desde hacía ya tiempo se estaban debatiendo desde las más altas esferas de poder exhortadas por el propio monarca y por los eclesiásticos rigoristas. Las fuerzas intelectuales de la época fueron quienes manifestaron en las páginas de la prensa cuestiones que eran debatidas tanto en las tertulias como en los diarios.

Considerado como uno de los mejores diarios españoles del dieciocho, de carácter ilustrado avanzado, el *Memorial Literario*, junto con el *Mer-*

anteriores, entre los cuales se advierte bastante variación”. José Tormo. Tormo, José. *Carta pastoral del ilustrísimo señor don Josef Tormo...*, o. c., pp.12-13.

curio, el *Correo literario*, o el *Diario de Madrid*, fueron instrumentos que trazaron como principal objetivo prestar atención a las críticas sociales y de costumbres. En los artículos que se fueron sucediendo a lo largo de los diferentes números, uno de los temas que suscitó un especial interés durante el último tercio del siglo XVIII y los primeros años del siglo XIX fue el del abuso de las luminarias y los excesos ornamentales de ascendencia barroca que, además de ser un riesgo de los numerosos incendios que se sucedían día tras día, desvirtuaban la concepción del templo configurando una visión un tanto banal. A menudo, la sociedad ilustrada de la época calificaba esos excesos como “el gusto churrigueresco”²⁸. Y, precisamente, contra todo esto que estaba firmemente arraigado en el sentir popular, fue contra lo que dirigieron sus críticas los hombres de la Ilustración: “son notorias y dignas ciertamente del mayor elogio las sabias providencias que se han dado... á fin de desterrar de los Templos del Señor quantos abusos había introducido en ellos la indiscreta piedad y mal entendida devoción del vulgo”²⁹.

Así, por citar algunos artículos de los periódicos de la época, desde el *Correo de Madrid*³⁰, con motivo del funeral de VIII Duque de Osuna, Pedro Zoilo Téllez-Girón y Pérez Guzmán, se da una descripción de cómo eran revestidos de pompa y boato los templos en los acontecimientos de honras fúnebres. Dignificando la urna dispuesta en medio del crucero sobre tarima se disponían otros elementos tales como el manto de la Real Orden de Carlos III, las insignias de General, doseles, colgaduras y luminarias. Particularmente estas últimas tenían un especial protagonismo en la configuración visual del espacio: “colocadas simétricamente en dos órdenes desde la cabeza hasta los pies del templo, ardían muchas luces”. Se especifica, además, la presencia de cuatro jarrones dispuestos en los cuatro ángulos del féretro de los cuales emanaban haces de luz que junto a las hachas y a las doce velas que ardían por cada uno de los frentes del féretro, situadas en sus correspondientes candeleros, contribuían a modificar la visión habitual del templo. Por otro lado, se consideró que tales abusos habían sido introducidos por el pueblo que tan alejado estaba de la piedad que por aquel momento presidía la ética y la moral religiosa³¹. De este modo, se prestó especial atención al destierro de aquellos

²⁸ *Diario de Madrid*. Sábado 7 de septiembre de 1793.

²⁹ *Diario de Madrid*. Sábado 7 de septiembre de 1793.

³⁰ *Correo de Madrid*, Sábado 28 de julio de 1787.

³¹ A este respecto, cabe destacar que las iniciativas llevadas por Monseñor Scipion Ricci, Obispo de Prato y Pistoia, tuvieron una gran influencia en las reformas eclesíásticas llevadas a cabo en España, y esa difusión se canalizó a través del *Mercurio*. Así, en la publicación de junio de 1788 se adjunta una carta traducida que el obispo Ricci envió al Gran

elementos que formaban parte del exorno litúrgico del templo: “se ha des-terrado para siempre el uso de las luminarias tan impropias de las festividades eclesiásticas como expuestas á ocasionar incendios; se han exterminado igualmente los ridículos ornatos de platillos, jarrones, bandejas y hojarascas, que solo servían de hacer que pareciesen espeteras los Altares”³².

En suma, el deseo de estos intelectuales era suprimir del templo lo superfluo y excesivo que el barroco había introducido, en favor de lo clasicista que era la manera empírica de exteriorizar las pautas de claridad y sobriedad que pretendían formar al pueblo a través de una experiencia estética puesta al servicio de la nueva sensibilidad espiritual. A este respecto, Antonio Lombardo, desde el *Diario de Madrid*, se muestra detractor de “Aquel churriguerismo, que introduxo la ignorancia, y sostubo la necesidad afeó las poblaciones con descrédito de la arquitectura”. Asimismo, lanza su crítica sobre el abuso de luces en el interior de los templos a las que atribuye el mal estado de conservación de las Iglesias, ya que “solo conducen á ennegrecer y afear todas las obras de las nobles artes inutilizando la gloria de los que las emprenden, y egecutan”. De la misma manera, elogia aquellas iniciativas que habían sido llevadas a cabo por el cardenal arzobispo Lorenzana, a cuya jurisdicción diocesana pertenecía Madrid³³.

Una constante que se percibe en la prensa es el miedo que se hallaba extendido entre la sociedad por los incendios. Por ello, muchos se cuestionaban el porqué de las luminarias. En este sentido, cabe mencionar la noticia recogida en el *Diario de Madrid* en la que dos amigos examinan el sentido de las luminarias en el interior de la Iglesia de Monjas Franciscanas de los Ángeles por ser la víspera de un Septenario de los Dolores de la Virgen:

“(…) pregunté á un amigo que me acompañaba la causa, ó significación que aquello tenia y la respuesta que me dió fué llamarse aquella porcion de madera luminarias, y que en quanto á el efecto, se persuadia no fuese otro que el de una señal ó aviso de la festividad que al dia siguiente se celebraba: pero esta respuesta lexos de satisfacerme, dio motivo á que el re-

Duque de Toscana informándole de la necesidad de reformar los excesos que había introducido el vulgo: “Antes que diese principio á limpiar el Santuario de los abusos que en él se habían introducido, me valí de todos los medios posibles para propagar la instrucción, para llamar al Clero á las obligaciones de su vocación, y formarme buenos cooperadores”. *Mercurio*. Junio de 1788.

³² *Diario de Madrid*. Sábado 7 de septiembre de 1793.

³³ *Diario de Madrid*. Lunes 20 de octubre de 1788.

plicase diciendo: ¿pues no están adoptadas por la Iglesia las campanas para avisar, y congregar a los fieles á los Divinos Oficios? A lo que no dando otra solucion mi amigo, fué preciso discurrir medio de calmar mi duda. Con cuyo motivo, y el de ser mi objeto principal, la instruccion y adquisicion de noticias en todos asuntos, me pareció el modo mas proporcionado, recurrir á Vmds. Para que, ó ya por sí mismos, ó ya por la insercion de esta en su Periodico, se sirvan a cerciorarme en el efecto para qué son estas luminarias, y su origen? Porque á la verdad, sino sirven á otro uso que el de llevar adelante una costumbre, además de ser inutil, la contemplo mui ocasionada á tales desgracias: pues sirviendo los sótanos de muchas casas de deposito de esteras, maderas viejas, y muebles acinados, es muy facil entre por alguna lumbrera, una de esas encendidas estillas, ó inclinada del viento, o echada inadvertidamente por la mano de algun travieso muchacho, y ocasionarse un terrible incendio”. (9 de Agosto de 1790)³⁴.

Asimismo, la literatura artística de la época es abundante en sus ataques contra la persistencia y abusos que el barroco había introducido. Los teóricos y escritores de la época arremetieron contra estos planteamientos e incidieron en los nuevos criterios teóricos y estéticos que había de imponer. A este respecto cabe destacar los conocidos comentarios de don Antonio Ponz, que recoge en su *Viaje a España* o los escritos recogidos por el marqués de Ureña, en los que se muestran acérrimos enemigos del barroco.

Al tratar los altares, Ureña, siguiendo los dictámenes de Lorenzana, señala la necesidad de suprimir todos aquellos adornos y ornamentos que revestían el altar, sobre todo en los días festivos: “será contra buen juicio desfigurar, ó tapar un altar bueno por adornarlo”. Ureña consideraba que la decoración la debía conformar la propia arquitectura, por ello, el adorno debía limitarse a lo meramente utilitario: “un Crucifixo, un juego de candeleros, las Sacras, el frontal, el mantel, los atriles”. Consideraba que toda la exuberancia y fantasía ornamental que proporcionaban los papelones, cornucopias, espejos, floreros y luminarias distraían la piedad del fiel; de esta manera señala: “no perturba ménos la multitud de candelas, las mas veces pequeñas y delgadas, en cuyo lugar estarian mejor, y formarían un conjunto mas serio y despejado otras mas gruesas, y en menor numero. Es desgracia

³⁴ *Diario de Madrid*. Sábado 4 de septiembre de 1790.

que muchas de estas devotas invenciones, por poco ceñidas á ceremonia y á buena crítica, sirvan mas á distraer, que á conciliar la devocion”³⁵.

Asimismo, además de insistir en la implantación de la sobriedad ornamental, reiteró lo estipulado por el Real Decreto de 1777 en razón de los materiales que debían de presidir los altares: “si es la materia, la piedra y el metal, favorecen á la limpieza y duración de la obra”. El sentido impecedero de la obra se forjó como una búsqueda perseverante y de lucha contra los avatares que provocaba la combustibilidad de los materiales que conformaban la arquitectura y la ornamentación barroca. Por ello, el uso de materiales nobles, visto desde una perspectiva práctica, permitía, por un lado, evitar el riesgo de incendios y por otro, la terrible deforestación que se extendía sobre el reino por tan abundante uso de la madera. Sin embargo, tales medidas no pudieron evitar el uso de la madera en el interior de los templos; por ello, Ureña sostuvo: “si los caudales no alcanzan á que sea de piedra, á lo ménos alcanzará á que sea de estuco”. Fue esta solución la que mayor difusión y aceptación tuvo, ya que podía, con un coste más reducido, cumplir la misma finalidad estética que los costosos altares de mármoles y piedras. Lejos quedaban las máquinas de oro que impresionaban a los espectadores con sus brillos y matices vibrantes, provocados por los destellos de luz de las luminarias. La nueva norma que marcaba el buen gusto obligaba a sustituir los dorados por imitaciones pétreas de estuco, siendo las más frecuentes: jaspes, mármoles y piedras naturales³⁶.

Al abrigo de esta polémica religiosa sobre el uso de las luminarias surgió una contra-argumentación, en forma de ensayo teórico, a favor de estas: *Tratado de la Sagrada Luminaria en forma de disertación, en el que se demuestra la antigüedad, y piedad de las velas y lamparas encendidas en honra de Dios, y en obsequio de las santas imágenes y reliquias*. Escrito por Don Juan González Villar, canónigo lectoral de la catedral de León y abad de San Guillermo, vino a ser el primer tratado sobre esta materia escrito en España, siendo publicado en 1798³⁷.

³⁵ Marqués de Ureña, *Reflexiones sobre la arquitectura, ornato y musica del templo contra los procedimientos arbitrarios sin consultura de la Escritura Santa, de la disciplina rigurosa y de la critica facultativa*. Madrid: Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S. M., 1785. pp. 303-304.

³⁶ Fernando R. Bartolomé García, “Las claves de la policromía neoclásica”. *Akobe*. 7, 2006, pp. 14-18.

³⁷ Juan González Villar, *Tratado de la Sagrada Luminaria en forma de disertación en el que se demuestra la Antigüedad, y Piedad de las velas y lamparas encendidas a honra de Dios, y en obsequio de las Santas imágenes y reliquias*. Madrid: Imprenta de Sancha, 1798.

Juan González Villar Fuertes Pola nació en Luanco el 27 de mayo de 1746³⁸, procedente de familia hidalga, realizó sus primeros estudios de gramática y latín en la capital del concejo de Gozón. Hacia el segundo tercio del siglo XVIII completó su formación en la universidad ovetense donde obtuvo el bachillerato en Artes que le dio acceso a los estudios de Sagrada Teología y que culminó con los títulos de licenciado y doctor en Teología. En 1771, tras obtener una beca en la Universidad de Alcalá de Henares, ingresó en el Colegio de San Ildefonso. Durante esta década, además de componer *La Xudit* (1770) y pronunciar la *Oración fúnebre en las honras del Cardenal Cisneros* (1772), hechos especialmente significativos en la vida de González Villar, opositó a varios empleos³⁹. En 1773 ya aparecía como Magistral y Abad de San Guillermo, monasterio que dependía de la catedral. Asimismo, diez años más tarde figuró como canónigo lectoral de la Seo de León. A la publicación de 1798, el *Tratado de la Sagrada luminaria*, tal vez su obra más relevante o significativa, se sumó, cinco años más tarde, el *Suplemento ó Adiciones al tratado de la Sagrada Luminaria*. La invasión de las tropas francesas, en 1808, y sus trágicas consecuencias para la nación española, le incitarían, mucho tiempo después, a materializar aquellos sucesos, y los males que vinieron de la mano de Napoleón, en su última obra publicada bajo el título *Refutación de varios errores reproducidos con la ocasión de la revolución francesa y española* (1817). Con todo, también se hallan referencias a su persona en los listados que recogían a los suscriptores de destacadas publicaciones de carácter científico y literario que veían la luz en la España de finales del siglo XVIII⁴⁰.

En el título de su obra, el *Tratado de la Sagrada luminaria*, dejó constancia de los objetivos últimos que venían a articular el contenido del tratado. A lo largo de sus páginas, González Villar teorizó en torno al uso y legitimación de las luminarias en la tradición cristiana; todo ello presidido por la falta de sistematización y la heterogeneidad en los argumentos argüidos.

³⁸ Esta es la fecha tomada por Arias Cabal del archivo parroquial de Luanco y que proporciona en su edición de Juan González Villar, *La Judit. Poema Épico en Asturiano 1770*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 1996.

³⁹ Xuan Carlos Busto Cortina, "Xuan González Villar (1746-1820), autor de *La Xudit*: una vida entre Asturias y León". *Revista de Filoloxía Asturiana*, 14, 2014, pp. 247-283.

⁴⁰ Entre esas publicaciones cabe mencionar: Joseph Aignan Sigaud Lafond. *Elementos de Física teórica y experimental*. Traducción de Tadeo Lope. Madrid: Imprenta Real, 1792. p. 334; Joseph Aignan Sigaud Lafond. *Resumen de los fenómenos eléctricos desde el origen de este descubrimiento hasta el día*. Madrid: Imprenta Real, 1792. p. 334; Antonio Touron. *Vida histórica de Santo Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores, Doctor de la Iglesia con exposición de su doctrina*. Madrid: Imprenta Real, 1792. p. 432.

No obstante, sí existe un nexo que une todos los razonamientos y exposiciones de González Villar: la defensa de las luminarias. Esta defensa se estructura en ocho secciones, a través de las cuales organiza el contenido de las ideas básicas a exponer. Sin embargo, en esta ordenación global del tratado encontramos anticipaciones, reiteraciones, referencias cruzadas e, incluso, contradicciones. Casi se podría señalar que, además de ser expuestas explícitamente por el autor, partiendo de ellas, González Villar intenta inferir una explicación a fin de conciliar todos sus argumentos destinados a legitimar el uso de las luces en el templo y en la práctica litúrgica católica.

La obra está dedicada “a la Reyna de todos los santos María Santísima”, así se dirige a ella en la primera página del tratado⁴¹. A continuación, a modo de advertencia, hace alusión a las motivaciones que le llevaron a escribir el tratado a partir de su descontento con las decisiones de regeneración que se estaban tomando en materia religiosa y espiritual en la España ilustrada del momento y al contexto de debate en el que se hallaba inmerso el país: “en estos tiempos tan calamitosos, en que la impiedad despliega su colera contra la Religion burlandose de sus ceremonias mas sagradas, he tenido por conveniente disponer el presente tratado”⁴². Aludiendo a los objetivos de los reformadores que apoyaron la eliminación de las luminarias en los templos en busca de un rigorismo moral verdadero, dice así: “anhelan por destruir el culto con el pretexto especioso de purificarlo, quieren obscurecer la gloria de los Santos apagando todas las luces de sus altares, tratan de supersticion, ó pintan como piedad mal entendida de viejas, é invencion del vulgo lo que es tradicion perpetua de la Iglesia; y en fin conspiran á borrar esta devocion del corazon de los fieles proponiendoles otra inversion mas piadosa en sus ofertas, ...”⁴³.

La actitud detractora de los reformistas ilustrados hacia las luminarias estuvo encaminada a considerar como suficientes las destinadas a Dios y a desterrar las ofrecidas a las reliquias e imágenes de los santos y de la Virgen. Por ello, González Villar se dispone a lanzar una defensa al fervor de las que habían sido consideradas no piadosas a los ojos de los ilustrados arguyendo que la finalidad de todas ellas era la de honrar a Dios.

En la primera sección hace una aproximación al sentido de las luminarias remitiéndose a su tradición en el seno de la Iglesia Católica, desde los primeros siglos hasta el VII Concilio general. La presencia de estas desde

⁴¹ Juan González Villar. *Tratado de la Sagrada Luminaria...*, o. c., p.

⁴² *Ibíd.*, p. I.

⁴³ *Ibíd.*, p. VII.

los inicios no solo respondió a una finalidad de carácter práctico, sino que se consolidó como un elemento simbólico indispensable para acceder a la espiritualidad a través de los sentidos “... para expresar su gratitud al Espíritu soberano necesita valerse de las cosas materiales”⁴⁴. Por lo tanto, a fin de justificar la doctrina de las luminarias, González Villar hace uso de los testimonios de los Santos Padres y de los cánones apostólicos, que se refieren al uso de las luces como ejercicio de exteriorización de la piedad, y no como mera consecuencia de necesidad. En la sección segunda continúa esta justificación a través de los argumentos expresados por otros autores, como San Paulino o San Basilio, que vieron en las luminarias una ordenación de preeminencia en el culto. Por su parte, en la tercera sección hace mención al uso de luces que ardían junto a las imágenes y las reliquias en obsequio a los Santos:

“Aunque muchos de los documentos exhibidos en prueba de la luminaria no expresan, ni determinan su objeto, es cosa averiguada, que tanta cantidad de luces usadas en las diferentes épocas de la Iglesia, se empleaban no solamente en alumbrar la sagrada Eucaristía, sino también á las imágenes y reliquias colocadas en diversos altares del Templo, ó en los sarcófagos y de los cuerpos santos; aunque siempre el Santísimo Sacramento ha sido su principal objeto”⁴⁵.

González Villar prosigue con las pruebas que testimonian el uso de luminarias a los santos con alusión a los hechos recogidos por San Juan Crisóstomo, San Gregorio de Tours, San Gregorio el Magno, Juan Mosch y los expresados en los diferentes Concilios acontecidos en el seno de la Iglesia. Por otra parte, concluye esta sección con las donaciones hechas por los fieles a los santos a los que destinaban su culto y en las que el oro y la plata eran los materiales elegidos para contener la luz que ardía en las lámparas:

“Además de las alhajas y bienes donados á la Basilica de San Juan de Letran, que quedan expresados, consta por los instrumentos del archivo del Vaticano, que se dieron por aquella Era una lampara de oro, para que ardiese con aceyte de nardo

⁴⁴ Ibid., p. 1.

⁴⁵ Ibid., pp. 87-88.

delante de su altar, y otra de plata, para que igualmente alumbrase con aceyte de nardo pistico”⁴⁶.

A tenor de lo dicho, y a fin de respaldar sus argumentos de defensa contra los postulados ilustrados, González Villar continúa en la cuarta sección remitiéndonos a varios ejemplos que aluden a la costumbre inmemorial que mantuvieron los prelados y los fieles por conservar la veneración a Dios y a los Santos por medio de las luminarias:

“Estos, y otros semejantes acontecimientos que en el presente siglo pretendido ilustrado pasarian acaso por un efecto de orgullo y venganza, eran entonces indicio de la grande fê y confianza que se tenia en Dios, y en la intercesion de sus Santos...”⁴⁷.

Para defenderse de la acusación de idolatría durante el período iconoclasta, San Juan Damasceno equiparó la materialidad de la imagen con la de las velas y las lámparas que servían para venerar el prototipo. Esta cuestión que hubo de servir a nuestro tratadista para defender, en esta ocasión, las luminarias que los reformistas ilustrados estaban poniendo en tela de juicio, fue recogida en una cita de San Juan Damasceno que estuvo destinada a convencer sobre la presencia de la materialidad en la veneración:

“Si dixeres, que tan solamente conviene unirnos con Dios con el espiritu y la inteligencia, desde luego puedes echar por tierra todas las cosas corporales, como son, el resplandor de las luces, la suavidad del incienso, las oraciones vocales, y aun los misterios divinos que se componen de materia, el pan, el vino, el oleo de la Extrema Uncion, la señal de la cruz, la esponja, la lanza, etc. O quita el culto de todas estas cosas, que es imposible, ó no rehúses el dar honor á las imagenes”⁴⁸.

Aunque este tratado tuvo como objetivo cerrar el debate surgido en torno a las luminarias que presidió el último tercio del siglo XVIII, no lo consiguió. Como consecuencia del incendio que devastó la Parroquia de Santa Cruz de Madrid, Antonio Ponz, en el Tomo V de su *Viage de España*, vino a arremeter contra los “semejantes promontorios de madera” y tomó este suceso como pretexto para elogiar los dictámenes que había establecido Lorenzana en materia de luminarias en su arzobispado: “es digno del mayor

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 143.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 146-147.

⁴⁸ S. Joann. Damacen. Oration. I. de imaginib. *Ibíd.*, p. 152.

aplauzo el Decreto del Excelentísimo Sr. Arzobispo de Toledo de último de Diciembre pasado, por el qual manda, con gravísimas razones, prohibir en los Templos de Madrid quanto aquí se critica⁴⁹. El debate se prolongó hasta los primeros años del siglo XIX, si bien en 1803 González Villar publicó el *Suplemento ó Adiciones al tratado de la Sagrada Luminaria* en el que, además de hacer algunas correcciones al tratado de 1798, reiteraba algunos de sus argumentos a fin de dar respuesta a las voces disonantes que habían vuelto a resurgir en contra de las luminarias. Entre las adiciones que se hacían al tratado, la XVIII versó “sobre un dicho del Autor del *Viage de España*, y sobre otro de la Asamblea de Florencia, celebrada de resultas del Concilio de Pistoia en orden á la luminaria⁵⁰”.

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLOMÉ GARCÍA, FERNANDO, “Las claves de la policromía neoclásica”. *Akobe*, 7, 2006, pp. 14-18.

BUSTO CORTINA, XUAN CARLOS, “Xuan González Villar (1746-1820), autor de *La Xudit*: una vida entre Asturias y León”. *Revista de Filología Asturiana*, 14, 2014, pp. 247-283.

GONZÁLEZ VILLAR, JUAN, *La Judit. Poema Épico en Asturiano (1770)*. Edición de Álvaro Arias Cabal. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 1996.

GONZÁLEZ VILLAR, JUAN, *Suplemento ó adiciones al Tratado de la Sagrada Luminaria*. Madrid: Oficina de Garcia y Compañía, 1803.

GONZÁLEZ VILLAR, JUAN, *Tratado de la Sagrada Luminaria en forma de disertación en el que se demuestra la Antigüedad, y Piedad de las velas y lamparas encendidas a honra de Dios, y en obsequio de las Santas imágenes y reliquias*. Madrid: Imprenta de Sancha, 1798.

GUTIÉRREZ GARCÍA-BRAZALES, MANUEL, “Ponz y Lorenzana llevan a Toledo unas estatuas de Reyes”, *Toletum*, 19, 1986, 216.

HIGUERUELA DEL PINO, LEANDRO, “Don Francisco Antonio de Lorenzana, Cardenal Ilustrado”. *Toletum*, 23, 1989, pp. 161-191.

⁴⁹ Antonio Ponz, *Viage de España en el que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*. Tomo V. Madrid: Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M., 1776, p. 82.

⁵⁰ Juan González Villar, *Suplemento ó adiciones al Tratado de la Sagrada Luminaria*. Madrid: Oficina de Garcia y Compañía, 1803, p. 84.

HIGUERUELA DEL PINO, LEANDRO, “Don Francisco Antonio de Lorenzana, Cardenal Ilustrado”. *Toletum*, 23, 1989, p.186.

LORENZANA, FRANCISCO ANTONIO, *Cartas, Edictos, y otras obras sueltas del excelentísimo señor Don Francisco Antonio de Lorenzana, Arzobispo de Toledo*. Toledo: Nicolás de Almanzán, Impresor de la Real Universidad, 1786.

MARQUÉS DE UREÑA, *Reflexiones sobre la arquitectura, ornato y musica del templo contra los procedimientos arbitrarios sin consultura de la Escritura Santa, de la disciplina rigurosa y de la critica facultativa*. Madrid: Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S. M., 1785. pp. 303-304.

MARTÍN GONZÁLEZ, JUAN JOSÉ, “Comentarios sobre la aplicación de las Reales Órdenes de 1777 en lo referente al mobiliario de los templos”. *BSAA*, 58, 1992, pp. 489-496.

MOLAS RIBALTA, PERE, “Apogeo y crisis del Despotismo ilustrado”. En AA.VV. *La España de las Reformas: hasta el final del reinado de Carlos IV*. Madrid: Ediciones Rialp, 1990, p. 62.

PÉREZ SAMPER, M. ÁNGELES, *La España del Siglo de las Luces*. Barcelona: Ariel, 2000.

PÉREZ SÁNCHEZ, MANUEL, “El celo de tu casa me devora: compostura, decoro y apariencia en el interior del templo en la España de la Ilustración. La mirada episcopal”. En Concepción de la Peña Velasco y María Albaladejo Martínez (eds.). *Apariencias de persuasión. Construyendo significados en el arte*. Murcia: Editum, 2012, pp. 443-464.

PÉREZ SÁNCHEZ, MANUEL, “Platería e Ilustración: el ejemplo de la catedral de Orihuela”. En Jesús Rivas Carmona (coord.). *Estudios de Platería*. Murcia: Editum, 2010, pp. 615-627.

PÉREZ SÁNCHEZ, MANUEL, *El retablo y el mueble litúrgico en Murcia bajo la Ilustración*. Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio, 1995.

PONZ, ANTONIO, *Viage de España en el que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*. Tomo V. Madrid: Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M., 1776.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, ALFONSO, “La Procesión de Disciplinantes. De la Academia de Bellas Artes de San Fernando. Goya y la religiosidad popular”. *Anales de Historia del Arte*, 389-405, 2008, pp. 389-405.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, ALFONSO, “La reforma de la arquitectura religiosa en el reinado de Carlos III. El neoclasicismo español y las ideas jansenistas”. *Fragments*, 12-13-14, 1988, pp. 115-127.

SARANYANA, JOSEP-IGNASI, “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19, 2010, pp. 55-71.

SIGAUD DE LAFOND, JOSEPH AIGNAN, *Elementos de Física teórica y experimental*. Traducción de Tadeo Lope. Madrid: Imprenta Real, 1792.

SIGAUD DE LAFOND, JOSEPH AIGNAN, *Resumen de los fenómenos eléctricos desde el origen de este descubrimiento hasta el día*. Traducción de Tadeo Lope. Madrid: Imprenta Real, 1792.

TORMO, JOSÉ, *Carta pastoral del ilustrísimo señor don Josef Tormo, obispo de Orihuela, para que en adelante los Templos, y Altares de su Diócesis se edifiquen conforme à las reglas que prescribe el arte, valiendose de los materiales mas proporcionados para su mayor hermosura, y permanencia*. Murcia: Felipe Teruel, 1777.

TORMO, JOSÉ, *Edicto pastoral del Ilustrísimo Sr. D. Josef Tormo, obispo de Orihuela, sobre la devida veneracion a los templos, y providencia por los grandes abusos que en ellos se experimenta*. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1773.

TOURON, ANTONIO, *Vida histórica de Santo Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores, Doctor de la Iglesia con exposición de su doctrina*. Traducción de Julián de Velasco. Madrid: Imprenta Real, 1792.

NOTAS Y COMENTARIOS

IGLESIA ANTIGUA DE SANTA CATALINA DEL MONTE: CAPILLAS DE SAN ANTONIO Y SAN DIEGO

FRANCISCO JAVIER GÓMEZ ORTÍN

Esta curiosa esquila de mi tarea investigadora la recojo y dedico a la juventud franciscana en ciernes, que trabaja y rebulle de nuevo por aquellas montesinas latitudes, cual rediviva tras la barbarie culturicida de 1936. El convento de Santa Catalina del Monte ostenta, ganado con creces y sangre de mártires, el triste honor de inaugurar los asaltos salvajes a los conventos murcianos en la infausta Guerra de marras.

Exponemos, en orden cronológico, tres importantes textos concernientes al convento de Sta. Catalina del Monte, o más concretamente, a su antigua iglesia, aniquilada por mor del odio incendiario en la trágica obertura de la Guerra Incivil. El primer texto, cuyo original inédito hoy exhumamos, es, sin duda, la clave para descifrar todos los datos que posteriormente iremos reproduciendo:

I. (Siglo XVIII) «Declaro yo el dicho Dn. Antonio de Roxas, que Fran-

zisco Sanchez y Ana Ruiz mis Visabuelos maternos, como bienhechores que fueron del Convento y Religiosos de Sra. Sta. Cathalina del Monte obserbantes recoletos del orden de Nro. P. Sn. Francisco extramuros de esta ciudad, les fue hecho gracia por dicha Religion de una Capilla con dos sepulturas en la Iglesia de dicho Convento, que esta bajo el Coro, y es la primera a la mano izquierda, como se entra por la Puerta principal della, que tenia la advocacion de Sr. Sn. Antonio de Padua, y dieron de limosna a dicho Convento por la enunciada Capilla y Sepulturas, treynta Ducados de vellon, como consta de Instrumentos que se zelebraron de dicha gracia por el Rdo. P. Guardian, Comunidad y Sindico del zitado Convento, en los dias diez y siete y veynte de Junio del año passado de mil setezientos treynta y quatro; en cuya virtud los dichos mis Visabuelos y sus Descendientes estuvieron, han estado y estamos en la posesión de sepultarnos en dicha Capilla y sepulturas. Y

hallandose Guardian de dicho Convento el Muy Rdo. P. fr. Fulgencio Diaz, me manifestó que en atencion a que el Quadro de Sr. Sn. Antonio de Padua, que tenia el Altar de la misma Capilla, estaba deteriorado, y su pintura poco decente, se hiziese otro Quadro nuevo de Sr. Sn. Diego y se colocase en dicha Capilla, mediante que en la prezitada Iglesia hazia poco que se havia fabricado otro Altar y colocado en él una efigie de Sr. Sn. Antonio; Y que para que no perjudicase esta nobedad, estaba prompto con su Comunidad a otorgarme el Instrumento correspondiente; en lo que convine, y para ello por dicho Rdo. P. Guardian y Comunidad se celebró aquel por ante Franzisco Ruiz Notario del Tribunal eclesiastico de este obispado, en veynte y dos de Marzo de mill setezientos treynta y nueve; y con efecto se puso y colocó en la expresada Capilla, y Altar, un Quadro de Sr. Sn. Diego, el que costé a mis expensas, como también una Ara, Mantel y frontal para dicho Altar; y posteriormente se hizo un retablo de talla, y en el Nicho de el se colocó una efigie, y se doró, y en lo superior de él, hize poner un Quadro pequeño de Sr. Sn. Antonio, para memoria de haver sido el titular de dicha Capilla, para cuyos gastos concurri con mill y quinientos Rs, y algo mas; lo que declaro para que en todo tiempo conste.

Asimismo declaro yo el dicho Dn. Antonio, que por el testamento bajo cuya disposicion murió Dña. Josepha Vidal Molera, muger que fue en terceras numpcias del dicho Dn. Juan Antonio Lopez de Roxas mi difunto Padre, que pasó y se otorgó ante Jo-

seph Abiles Sahavedra essno. que fue de este numero, en quatro de Abril de mill setezientos veynte y cinco, fundó vinculo sobre siete tahullas, dos ochavas y veynte y cinco brazas de tierra en la huerta de esta ciudad, pago del Rincon de Seca, que parte dellas lindan por Lebante con tierras de Dn. Juan de Roxas...».

(ARCHIVO HISTÓRICO DE LA REGIÓN DE MURCIA. José Gómez de Albacete, escribano de Murcia. **Protocolo 2962** (años 1758-59). Testamento de D. Antonio de Roxas y Dña. Teresa Garzia de Zelis, su muger, a 18 de enero de 1758).

II. (Siglo XIX) El anterior y excepcional documento protocolado se complementa con la descripción pormenorizada de esta iglesia que nos proporciona el acreditado historiador de arte, Fuentes y Ponte. Transcribo el valioso texto:

«Primer Altar, Izquierda: *San Diego de Alcalá*.- La mesa de celebración tiene un frontal sencillo nuevo con una cruz corlada que ocupa su centro: sobre el tablero hay dos gradas, y penetrado en el muro se rasga un hueco capellar de medio punto revestido de tablas, de gusto artístico barroco en su mayor exageración, presentando en su principal sitio un pórtico de dos columnas salomónicas y cornisamiento del orden compuesto que contiene un nicho también de medio punto dorado en su interior y acristalado, donde se venera una buena estatua estofada de 0'63 de altura, que se atribuye a Salzillo y representa a San Diego de Alcalá;

está de pie, en la mano derecha alza un crucifijo al que mira con fervor, y la izquierda la ocupa en recoger su hábito en cuyos pliegues lleva un grupo de varias flores.

Segundo Altar, Izquierda: *San Antonio de Padua*.- La mesa de celebración y todo el Altar son iguales en un todo al anterior, solo que las dos gradas en aquel son nuevas como la mesa, y en esta se conservan las primitivas pintadas figurando sus centros guirnaladas de flores de vivo colorido.

En el nicho, sobre una peana característica está la estatua de San Antonio de Padua; tiene el hábito hábilmente estofado, mide 0'63 de altura, está de pie sosteniendo al Niño Jesús en el brazo izquierdo, y coge una azucena con su mano derecha. También esta obra se atribuye a Salzillo, aunque pudieron ella y San Diego ser del arte italiano de fin del siglo XVII» (Javier FUENTES Y PONTE, *España Mariana. Provincia de Murcia*, IV. Lérida 1883, 90-104). También aduce el mismo texto A. Nieto, *Los Franciscanos en Murcia*, Murcia 1996, 458-459.

«La Comunidad tiene a su cargo la pequeña y humilde ermita que bajo el título de San Antonio el Pobre está situada en uno de los pliegues de la sierra distante 600 m. del monasterio. Antes había en dicho edificio un ermitaño pobre ageno a la Comunidad; últimamente la ocupaba un matrimonio con varios hijos cuya familia, bajo la forma de penitente, recojía limosnas, pero desde Noviembre de 1879 está encargado de su culto y su guarda por turno de cargo uno de los hermanos,

teniendo la llave el presidente don Juan Durán» (O. c., 90-104).

III. (Siglo XX) José SÁNCHEZ MORENO: «Los da Baquero dubitativamente, con prudencia en su juicio, pues no eran obra suya, a todas luces. Han sido destruidas? (*Vida y obra de Francisco Salzillo*. 2ª ed. Murcia, Edit. Regional, 1983). - El autor se refiere a la clásica obra de A. BAQUERO ALMANSA, *Catálogo de Artistas Murcianos* (1913), en que atribuye dudosamente a Salzillo ambas imágenes aludidas, la de San Antonio y la de San Diego, de Santa Catalina del Monte.

Del cotejo de los textos precedentes podríamos inferir varias conclusiones:

1) Atribución de imágenes.- Los años de plenitud creadora salzillana vienen a coincidir con la vida del magnánimo bienhechor Antonio de Roxas, extremado devoto de San Antonio, su santo protector. Este espléndido potentado murciano, muy afecto al convento de Santa Catalina, pudo perfectamente encargar a Salzillo un par de imágenes; de ahí, que no sea inverosímil la atribución tradicional de la imagen de San Diego a Francisco Salzillo, como nos trasmitió Fr. Bernardino de la Ossa, que habiendo morado en ese Convento antes de la Guerra y después de ella, acabó en él sus días.

2) Del texto sobre la ermita de San Antonio el Pobre se deduce la patente vinculación de la Comunidad franciscana con tal ermita. Asimismo, parece

lógico que su construcción se debiera al gran benefactor del convento, Antonio de Roxas, tan devoto del Paduano. Empeño arduo sería elucubrar sobre la verdadera causa de la erección de

la ermita. Se me ocurre insinuar que pudo ser la necesidad de albergar a peregrinos o pobres sin hogar, o acaso pudo servir de lazareto en tiempos de epidemia.

EL TESTIMONIO COMO CATEGORÍA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL

MARTA GARRE GARRE

OBJETIVO

Con la categoría del testimonio como categoría teológica fundamental se trata, en definitiva, de hacer inteligible -en la medida de lo posible-, el problema central de la teología, que es la presencia del Absoluto en el mundo, en la historia y en el hombre.

Sólo si esto se logra, la categoría de testimonio, que hunde sus raíces en la experiencia humana, seguirá siendo válida como *categoría teológica fundamental* en la medida en que se presente como *respuesta que realiza, plenifica y consume la autotranscendencia del hombre*. Una autotranscendencia que, en las sociedades avanzadas, tendentes al ámbito de la sola inmanencia, aparece con frecuencia truncada e irrealizada.

Corresponde a la reflexión teológica fundamental -y, este es nuestro pro-

pósito-, analizar si el testimonio como categoría antropológica-teológica sigue siendo válido desde el punto de vista de la credibilidad como la forma concreta para expresar esta realidad fundante del hombre.

FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA: DEL CONTEXTO PROFANO AL CONTEXTO BÍBLICO

Semánticamente el término testimonio viene del griego *martyria* (declaración de un testigo) apareciendo en el NT treinta y siete veces, correspondiendo la mayor frecuencia a los escritos joánicos y el resto se distribuye entre Marcos, Lucas-Hechos, las Pastorales y el Apocalipsis. De estos pasajes, sólo en Jn 1,7 y en Ap 11,7 tiene un sentido activo¹ “la acción de dar

¹ Cf. J. BEUTLER, “Martyria” en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, H. Balz-Gerhard Schneider (eds) Salamanca 1998, 175.

testimonio” y en el resto conserva un sentido pasivo: significa el testimonio dado, la deposición de un testigo (Mc 14, 55.56.59; Lc 22,71) o, en un sentido más general, el testimonio “en sentido figurado” (Ti 1,13)².

Otro tanto ocurre con el verbo *martyreo*: dar testimonio, atestiguar o testificar que usado en sentido absoluto significa dar testimonio (1Jn 5,6ss: es el Espíritu el que da testimonio de Jesucristo o también el que afirma solemnemente como en Jn 12, 17: la gente que estaba con Jesús cuando llamó a Lázaro de la tumba daba testimonio o Jn 13,21 “el que tiene mis mandamientos y los guarda...yo le amaré y me manifestaré a él”).

A ello hay que añadir que en la mayoría de los treinta y tres testimonios del verbo *martyreo* que hallamos en el evangelio de Juan encontramos la construcción “la confrontación con los judíos o judeos” que se oponen al mensaje de Jesús, tiene los rasgos de un proceso judicial, como indican otras expresiones judiciales (.....). Un matiz jurídico vuelve a tener en Mateo 23, 31: Los escribas atestiguan en contra de ellos mismos que son los hijos de los que dieron muerte a los profetas (Mt 23,31) a diferencia de Lucas que prefiere un sentido figurado del término (Lc 4, 22-2) y, de nuevo, un empleo más marcadamente forense lo encontramos en los discursos de Pablo: to-

dos los judíos conocen la conducta de él y pueden atestiguarla (Hch 26,25; 22,5; 23,11; 2 Cor 8,3; Rom 10,2; Gál 4,15). También cuando se refiere a un testimonio de la Escritura: la justificación de Dios está “atestiguada por la ley y los profetas” (Rom 3,21) o la “buena confesión que Jesús “testificó ante Poncio Pilatos” (1 Tim 6,13) que habrá de servir de ejemplo a Timoteo. Más claramente se ve en Hch 8,12-20 en el que los fariseos vuelven a formular la acusación contra Jesús de que él es testigo a favor de sí mismo y por tanto, su testimonio no es fiable (Hch 8, 13).

De entre todos estos pasajes, puede observarse cómo el testimonio bíblico reviste un carácter público y jurídico y, más aún, cuando este es utilizado en un sentido absoluto, es decir, cuando es Cristo mismo el testigo o el que atestigua (Jn 3,11-32ss; 18,37) o es Dios quien da testimonio acerca de Jesús (Jn 5,31-4) o es el Espíritu (Jn 5,6-12).

Esto quiere decir que el sentido religioso del testimonio coincide con su aspecto profano que es de donde lo ha tomado la revelación misma para expresar una de las relaciones fundamentales que unen al hombre con Dios, como es la cuestión del seguimiento y, dentro de esta, del testimonio. Esta nos lleva a explorar los datos de esta experiencia humana del testimonio para analizar qué tipo de transformación nos

² La palabra de un profeta (poeta pagano) es un testimonio sobre los cretenses: el *episkopos* según 1Tim 3,7 tiene que dar “buen testimonio”, es decir, debe poseer buena reputación ante los de fuera.

indica la revelación que ha de sufrir la realidad humana para convertirse en realidad teológica.

Efectivamente el concepto de testimonio nace en un contexto judicial, el cual es fundamental porque confiere al testimonio un carácter público. En este contexto se pueden distinguir tres niveles: en su grado más débil, *ates-tiguar* significa referir lo que uno ha visto u oído, puesto que se trata de dirimir una cuestión que ha sido elevada a la publicidad y de ofrecer datos que permitan juzgar y decretar de parte de quién está la razón o el derecho. Debido a este contexto judicial, el testimonio no tiene un simple valor de información sino que está destinado a influir en los jurados y el juez que se apoyan en él como en un argumento para pensar, valorar y decidir; no se trata por tanto, de una simple narración descriptiva sino de un *hecho moral* porque su declaración va a llevar a un discernimiento en el destinatario del cual se exige cierto rebajamiento de la razón en el sentido de que ha de otorgar cierta confianza a la palabra del testigo que se convierte para el que no ha visto ni oído, en un sustitutivo de la propia experiencia³.

Llegamos al segundo nivel en el que el testigo se compromete por ente-

ro en su palabra, se trata de declarar o declararse en favor de alguien o contra alguien; en un testimonio en el que está en juego la vida de alguien, el testigo no solo expresa su convicción íntima sobre la inocencia o culpabilidad del acusado sino que se compromete por entero en su deposición, su palabra es autoimplicativa: ser y decir coinciden. Esta autoimplicación en un contexto de hostilidad puede llegar hasta el punto de que el testigo selle su adhesión a la causa que defiende con el sacrificio de su vida, en cuyo caso se convierte en *martyr* y este es el tercer nivel. Este cambio semántico en función del grado de compromiso, responde históricamente a un largo proceso⁴ en el que progresivamente se fue pasando de un concepto genérico de testigo de un hecho al concepto más concreto de testimonio de una verdad hasta el testimonio que se da con el derramamiento de la propia sangre.

Con respecto a este último, tanto en el AT como en el NT aparecen los rasgos que pueden ir configurando un primer esbozo del concepto de *martyr*; pero en ninguno de los dos aparece este término de forma explícita⁵. Es a partir del *martyrium Policarpi* (año 155) cuando aparece el concepto de mártir en la acepción que hoy posee y

³ Cf. R. LATOURELLE- R. FISICHELLA, "Testimonio" en *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, 1524.

⁴ Cf. R. FISICHELLA, "Martirio" en *Diccionario de Teología Fundamental*, 860.

⁵ El NT nunca relacionó de forma directa la idea del martirio con la aceptación de la muerte, quienes más se acercan son 1Pe 4, 12-19 y la teología paulina (Rom 6, 4-15; Gál 5, 16-25; 1Cor 6, 11-10.31; 13, 4-7; 2Cor 5, 14-15; 1Tim 6,12) que relacionan la misión evangelizadora con la aceptación del sufrimiento.

comienza a desarrollarse una auténtica teología sobre el martirio fundamentada en Cristo⁶.

Por otro lado, en el evangelio de san Juan el testigo es Cristo (Ap1,5; 3,14) y para Cristo atestiguar significa revelarse, darse a conocer: todo lo que es y de dónde viene, es decir, del Padre⁷. Pero fijémonos que, a pesar de que Cristo solo dice lo que ha visto y oído junto al Padre, no dice nunca qué es lo que ha visto u oído, porque el objeto del testimonio de Jesús es el mismo Jesús (Jn 8,13-20). Cristo es, por tanto, el testigo absoluto, el que lleva en sí mismo la garantía de su testimonio. También en este caso la identificación del testigo con su palabra adquiere su grado sumo, puesto que el testimonio de Jesús es, en este sentido, la autoexpresión más profunda de su identidad personal. Y esta identidad personal tiene un nombre: es el Padre (1,18).

Este análisis nos lleva a concluir que, en el testimonio en sentido religioso, se cumplen por entero las tres facetas fundamentales que define el testimonio en sentido profano: el contexto judicial en el que nace (y que le da un carácter público), la vertiente experiencial (lo que es objeto de testimonio ha sido experimentado por el testigo) y la consistencia o fiabilidad del testimonio (relacionada con la cuestión de la verdad o falsedad). Sin

embargo, su sentido religioso nos subraya algunos matices del testimonio que en el contexto profano pueden pasar inadvertidos y que, sin embargo, en nuestra opinión, nos revelan las claves que hoy siguen validando el testimonio como realidad teológica y más aún, como categoría teológica fundamental. Veamos las diferencias.

EL TESTIMONIO COMO REALIDAD TEOLÓGICA

En el evangelio de Juan Jesús da testimonio de aquel núcleo más íntimo y personal que escapa a la percepción de los que le rodean. A través de sus gestos y acciones Jesús trata de poner al descubierto quién es él y quién es el Padre, esto es, su identidad última. En el contexto profano, decíamos que el testigo no sólo expresa su convicción íntima sobre la inocencia de una persona, sino que se compromete por entero con su palabra y su acción hasta el punto de que negar esa inocencia sería negarse a sí mismo. Lo cual implica, en primer lugar, que el ser humano es capaz de autoposeerse pero, además, es también capaz de autoexpresarse⁸, se está expresando a sí mismo como libre en la plenitud de su existencia porque está siendo capaz de disponer de sí mismo para manifestarse a los demás,

⁶ Cf. R. FISICHELLA, "Martirio", 858-862.

⁷ Cf. R. LATOURELLE- R. FISICHELLA, "Testimonio", 1529.

⁸ J. O. TUÑI, "Testimonio" en *Diccionario teológico de la vida consagrada*, A. Aparicio Rodríguez- J, Canal Casas, Madrid 1989, 1724.

haciendo de su propia persona un don, y en este sentido, el testimonio, según Rahner, es siempre una realidad teológica.

Del mismo modo, en el ámbito de las relaciones interpersonales, no tenemos acceso a la intimidad personal si no es a través del testimonio libre de la persona sobre sí misma a través de una confidencia que es revelación o descubrimiento de su propio interior.

Decíamos además que, en el contexto profano, la fe en el testimonio requería cierto rebajamiento de la razón y cierta confianza en la palabra del testigo. Esta confianza no es suficiente en el caso del testimonio religioso, donde se nos dice que el hombre no es capaz de acoger por la fe el testimonio de Cristo sin una atracción interior (6,44) que es don del Padre y testimonio del Espíritu (1Jn 5, 9-10)⁹. Esto es lo que hace que por acción de la gracia el testimonio se interiorice y haga al hombre abrirse al don de la fe. El testimonio se convierte entonces en una confesión de fe narrada a través de la propia vida¹⁰, lo cual tiene una fuerte implicación: el evangelio de Juan no concibe una fe sin confesión. Según 1Jn 3, 18 no basta con tener una doctrina verdadera sobre el amor, hay que practicarlo testimonialmente (1 Jn 3,16; 17-18).

EL TESTIMONIO COMO CATEGORÍA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL

Para poder cumplir la misión que a la Teología Fundamental le asigna la Encíclica *Fides et Ratio* (estudiar la revelación y su credibilidad con el correspondiente acto de fe, n° 67) el concepto de testimonio y su derivación semántica de *martyr* resulta fundamental dentro de la dimensión apologética para poder dar respuesta al texto clásico que ha sido asumido desde siempre como el acto fundacional de la teología fundamental: “Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza” (1Pe 3,15). A pesar de que el texto de 1Pe 3,15 fue escrito en un contexto de persecución y martirio que estaba viviendo la Iglesia, hoy, como dice R. Fisichella¹¹, la condición de posibilidad de la Teología Fundamental no ha de ser la polémica o la persecución, sino la fuerza de la verdad vivida coherentemente que sabe abrirse al don de la evangelización.

La dimensión apologética o dialogal contextual ha de buscar hacer inteligible tanto para el creyente como para el no creyente –y, especialmente para este último–, el contenido de la revelación cristiana como *propuesta sensata*

⁹ Cf. R. LATOURELLE- R. FISICHELLA, “Testimonio”, 1530.

¹⁰ El evangelio de Juan es también una confesión de fe que se ofrece de forma narrativa (1.34; 1,49; 4,42; 6,69; 11,27; 20,28; 20,30-31) (Cf. J. O. TUÑI, “Testimonio”, 1730).

¹¹ Cf. R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, Navarra 1993, 60.

de credibilidad¹², y para ello, qué mejor signo que el testimonio silencioso de hombres y mujeres en quienes se palpa en ejercicio el amor del Verbo de la vida: en ellos la salvación del hombre no se deduce, sino que se hace transparente¹³.

Después del Concilio se habla de testimonio de vida para designar la santidad de vida en cuanto que es fuerza de atracción para los que viven fuera de la iglesia, como muestra claramente la exhortación apostólica de Juan Pablo II *Christifideles Laici* (1988). Como dice Bergson¹⁴, la fuerza de atracción del testimonio se debe a su discreción misma: "Los santos no tienen necesidad de exhortar; no tienen más que existir, su existencia es una llamada". G. Marcel declara: "Me he encontrado con seres en los que se sentía la realidad de Cristo tan viva que no me era lícito dudar de ella". Y así se explica la fuerza de atracción de hombres y mujeres como el P. Kolbe, muerto en Auschwitz en 1941, el arzobispo Óscar Romero del Salvador, muerto en 1980 o Madre Teresa: en ellos se ve a Cristo que pasa amando. Su vida no es una demostración sino una muestra del amor que les hace vivir.

Estamos ante un grado sumo de autoposición de la propia vida y sobre todo, de la propia libertad, que se ofrece al hombre, en nuestra opinión, como una promesa de plenitud y de supera-

ción que siempre estará latente en lo más íntimo de su ser.

El signo de credibilidad, en este caso, es la transformación de la humanidad que por invasión de la gracia de Jesucristo se ha obrado en la naturaleza humana y que ha hecho de la vida de la persona una realidad llena de sentido. En el caso de Madre Teresa, también tenemos ante nuestros ojos la consagración de una vida que se hace total donación de sí en el amor y por ella todos (musulmanes, budistas, creyentes, indiferentes, ateos) se sienten cuestionados ante ese foco de amor que ella enciende a su paso. En este sentido, Pie Ninot apuesta por una "*martiría significativa*" de la esperanza cristiana en la que se propone la esperanza cristiana desde el testimonio, entendido como experiencia de *martiría*¹⁵.

Estamos aquí ante una interpretación nueva y, en nuestra opinión, más globalizante del concepto de mártir que supera incluso la puerta que abre LG 42 al hablar no explícitamente del que da la vida por Cristo, sino de aquellos que en medio de las persecuciones, que nunca faltan a la Iglesia, están dispuestos a confesar a Cristo y a seguirle por el camino de la cruz, cuya definición parece estar dada con vistas a las nuevas formas de martirio a las que hoy asistimos.

Curiosamente, en nuestra opinión, el concepto de mártir vuelve así a ocu-

¹² S. PIÉ NINOT, *La Teología Fundamental*, Salamanca, 2006⁶, 75-76.

¹³ Cf. R. LATOURELLE- R. FISICHELLA, "Testimonio", 1534.

¹⁴ H.L. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París 1932², 29-30.

¹⁵ S. PIÉ NINOT, *La Teología Fundamental*, 76.

par el centro de la reflexión teológica fundamental como signo del amor de una vida que se abre hasta hacerse total donación de sí porque se destruye también el yo en la medida en que se está gastando u orientando la vida desde la relación amorosa; es decir, se es testigo en la medida en que nuestra vida es una “relación” de amor que se va asumiendo de una forma progresiva.

CONCLUSIONES

El camino hacia Dios pasa hoy por el prójimo, por la ciudad y por el mundo. Por ello, como dice H. Fries, “Hoy toda teología o es teología fundamental o no es teología”¹⁶. Y esto supieron hacerlo como nadie hombres como K. Rahner o J. Alfaro, pues no basta con proclamar el kerigma, sino que hay que relacionarlo con el hombre y la realidad.

La prueba de ello la tenemos, sin más, en el misterio de un Dios trinitario que si es creíble, es porque se nos ha encarnado en Jesucristo como amor y sólo lo conocemos amándolo¹⁷.

La reflexión teológica fundamental, en nuestra opinión, debe saber integrar hoy en el discurso sobre Dios todo lo que el hombre es: como inteligencia o razón que conoce el ser y las cosas, como potencia de discernimiento y de-

cisión y como ejercitación de la libertad y apertura a la alteridad.

En este sentido, *Sabiduría* y *profetismo* son probablemente las dos palabras fundamentales que contienen los ingredientes necesarios que configuran el testimonio creyente a favor de Dios que hoy necesita nuestro mundo. Sabiduría, porque necesitamos estar adiestrados en el conocimiento de las ciencias que nos hagan buenos conocedores de la conciencia humana (antropología, filosofía, psicología, historia); profetismo, porque, como dice el papa Francisco en su carta Apostólica “Testigos de la alegría”, el profeta es el centinela que vigila por la noche y sabe cuándo llega el alba (cf. Is 21,11-12)”. Antropológicamente hablando, veíamos cómo sólo quien tenga los ojos abiertos y los oídos atentos podrá ser testigo. Pero, si el testigo es el que está interesado en lo que le rodea, es el que vive de alguna manera fuera de sí y, en este sentido, en la medida que el testimonio es un salir de sí mismo, es también un *autotranscenderse*: lo que le eleva a categoría teológica, pues es la expresión de la persona que en su poseerse a sí misma, se autotransciende¹⁸.

Desde un punto de vista exclusivamente humano o antropológico, el testimonio no es un tipo de conocimiento inferior, sino al contrario, es medio privilegiado de expresión del ser íntimo

¹⁶ H. FRIES, “Estado actual de la Teología Fundamental” en *Selecciones de Teología* (<http://www.Seleccionesdeteologia.net>).

¹⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre ante Dios*, Salamanca 2013, 81.

¹⁸ J. O. TUÑI, “Testimonio”, 1724.

personal, pertenece al misterio de la libertad y, por lo tanto, la única manera de entrar en comunión con la persona y participar de su misterio.

Desde un punto de vista bíblico-teológico, hace participar al hombre -por analogía-, de la autonomía y libertad de un Dios que ha escogido la categoría del testimonio para autorrevelarse en el Hijo y por medio del Espíritu.

Con respecto a nuestra disciplina, -la Teología Fundamental-, habremos de concluir de lo dicho que el núcleo más profundo del ser humano se manifiesta siempre como un descentramiento que desde el punto de vista cristiano tiene su fundamento último en el misterio de un Dios que se autotrasciende

y se autocomunica siempre y qué mejor modo éste de hacer inteligible para los hombres y mujeres de hoy, el salto a la trascendencia, más allá del mundo de la inmanencia por ellos conocido.

El concepto bíblico de testimonio enriquece, pues, la categoría humana para convertirse en categoría teológica fundamental.

Del resultado de nuestro análisis, el testimonio como categoría teológica fundamental, se constata así como expresión suprema de revelación del misterio de Dios que anida en el corazón del hombre y como el mejor signo de credibilidad de todo quehacer teológico que tome plenamente en serio a Dios y al hombre.

JESUCRISTO. SOLEDAD Y COMPAÑÍA. A PROPÓSITO DE UN LIBRO DE OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

PILAR SÁNCHEZ ÁLVAREZ

El teólogo nos sorprende una vez más con su nuevo libro por la densidad teológica a la vez que su fácil comprensión, su fluidez lingüística y su pensamiento cristológico¹. El tema es la relación entre el Hombre —Dios Cristo— Iglesia, partiendo de un tema muy actual como es la soledad, una de las plagas de este siglo cuando se vive en su versión negativa y desintegradora.

El núcleo fundamental es el camino del hombre para llegar a Dios por mediación de la Iglesia, aunque el *leit-motiv* sea la soledad presentada como forma de acompañamiento, diferente a aquella que lleva al vacío, a la desesperación, a la angustia.

El hombre se sabe finito y desea y anhela lo Infinito, “eco en sus entrañas”, Infinito que puede alcanzar porque Dios creador le ofrece ser participe de su divinidad, convirtiéndose Jesucristo

en el espejo de nuestra identidad, porque en él se da esa doble dimensión, la Infinitud y la finitud, por ser Dios y por ser hombre. Al hacerse hombre comparte la soledad de los hermanos, la soledad de los pobres, de los marginados, de las víctimas, de los fracasados..., pero al mismo tiempo tuvo compañía, no solo de los hombres sino también del Padre. Y para que no estemos solos en el mundo tenemos su Evangelio, su Espíritu, su Eucaristía y sus Apóstoles, fuentes de la vida de la Iglesia.

El libro consta de seis bloques, un prólogo y un epílogo, y en todos evidencia su tarea de teólogo, “punto de convergencia de dos grandes búsquedas: por un lado, la de la fe que marcha apasionada hacia la comprensión del Dios revelado y de toda realidad desde Él, y por otro, la de la inteligencia humana, que inquiera sentido para la tota-

¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesucristo. Soledad y Compañía*. Ediciones Sígueme. Salamanca 2016.

lidad, razón para la existencia, esperanza y comunión para la vida humana”². En el prólogo deja constancia del objetivo del libro, anteriormente indicado.

El primer capítulo habla de la soledad de hombre, situándola entre la soledad de Dios y la del animal, explicando a la vez la diferencia entre «soledumbre» alejamiento total propia de los anacoretas, la «soledad» buscada para conocer su propia identidad y «solitud» producida cuando el hombre responde a Dios con la distancia, la indiferencia o la negación explícita.

El autor afirma la necesidad de la soledad buscada por el hombre en determinados momentos, porque le lleva a la compañía divina, por lo tanto, esa soledad la debe reconocer y aceptar para ser sanado.

Presenta la soledad de Jesús como un enigma especial, encuentro de soledades, divina y humana, y de ella ha surgido la compañía suprema. Y el hombre, uniéndose a él, “puede saber de esa compañía nueva: Ser con Dios, desde Dios y en Dios por participación en la filiación del que es Hijo, unigénico del Padre y primogénito de la nueva creación”, (p. 24).

Los tres capítulos siguientes hablan de la soledad, empezando por la del hombre, con un recorrido histórico de pensadores que la han estudiado hasta llegar a la inmensa soledad producida tras la pérdida de la naturaleza, de Dios y de la humanidad, en los que el hom-

bre encontraba su fundamento y compañía.

El tema de la soledad de Jesús no era frecuente en épocas anteriores, porque empieza a tratarse en el siglo XX, cuando la conciencia de Jesús se convierte en el problema clave. “Toda la compleja historia en torno a la coexistencia de lo humano y lo divino en la persona de Cristo, que encontró su esclarecimiento dogmático en Calcedonia, (dualidad de naturalezas-unidad de persona) tiene su réplica ahora, pero no en clave metafísica de objetividad (esencias, naturalezas,) sino en clave de subjetividad (conciencia, autoconciencia, yo)”, (p. 31).

Los evangelios no dan respuesta a la pregunta surgida en la teología sobre la diferencia entre la conciencia de Jesús como hombre, como Mesías y su conciencia como Hijo de Dios. ¿Cómo pueden coexistir en Jesús dos principios de conocimiento de sí mismo, dos autoconciencias? Se recupera su humanidad, su figura histórica concreta, su judeidad, y es en este marco donde surge la pregunta de su soledad, utilizándose un lenguaje nuevo a propósito de Cristo: *religión, oración, soledad*.

El alma de Jesús es un misterio, porque en ella se dan tres órdenes de realidad: la persona del Verbo, el destino de los humanos, y su propia historia individual. González de Cardedal afirma que sin duda hay que pensar esa conciencia como «una nueva crea-

² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Poeta en Salamanca, Juan Pablo II a los teólogos: *Ya*, 7/11/1982.

ción». Y esa novedad de la conciencia de Jesús funda a su vez su inmensa soledad.

El autor explica las diferentes teorías para intentar comprender esa conciencia de Jesús aportando nombres de autores o corrientes, datos aportados por las nuevas ciencias teológicas de manera exhaustiva, para presentar como conclusión el texto de la Comisión Teológica Internacional en 1985, afirmando que pertenece al orden del misterio; que no se puede comprender, porque en ella está implicado el mismo Dios. Hablar de la soledad de Jesús es posible aunque nunca se pueda demostrar. El teólogo a la luz de los tres niveles de conciencia propone tres soledades: la soledad del hombre; la soledad del hombre encarnado y la soledad del redentor.

En el siguiente capítulo, presenta la soledad y la misión de Jesús. Él es un judío en un tiempo concreto pero viene de otro mundo y pertenece a otro mundo. El Padre, realidad constituyente, le da a la vez su soledad y su compañía. Él viene a cumplir la misión encomendada por el Padre y a retornar hacia el lugar del que vino. Los evangelistas lo muestran como hombre y, sin embargo, preñado de majestad sagrada que le da su procedencia, su misión y su final destinación divina.

Esta dualidad real, le otorga una soledad especial frente a nosotros y a nosotros frente a él, y la revelación nos acrecienta su Misterio, porque cuando más se conoce, más nos concienciamos de ese Misterio. Engrandece a los humanos porque se pone al nivel de ellos y los alza a un nuevo nivel. Je-

sús vive una soledad solidaria porque entrega su vida y a través de nuestra fe, le acompañamos y por ser Hijo, por su solidaridad nos otorga la filiación divina.

Él se ha hecho hombre y los evangelistas lo presentan cercano y, a la vez, remoto, lo alejan de nosotros creando diferencia, novedad y soledad, y al acercarse a los hombres se acerca a nuestra soledad y nosotros con nuestra fe conseguimos su compañía.

¿Cómo vive Jesús esta soledad de determinación personal? En los evangelistas existe la conexión entre soledad-oración y misión. En la soledad, en oración con el Padre, se percata de su misión, que desde siempre es constitutiva de su raíz principal. Pero es un lento descubrir lo interior de su ser al ritmo de su crecimiento en sabiduría y en estatura y en gracia delante de Dios y de los hombres.

Jesús, ante situaciones claves de su vida, se retira a orar en soledad. Para Jesús no existe la soledad metafísica, pero así como la oración entre Dios y el hombre es un punto de encuentro, entre Jesús y Dios, entre el Padre y el Hijo, en la oración, se encontró a sí mismo.

Una vez aclarada la soledad de Jesús, Olegario distingue las formas y las fases de la soledad que experimentó, aclarando que desde el inicio de su trayectoria era el Hijo, y vivió la soledad y la cercanía respecto a los hombres y respecto a Dios: la del Hijo encarnado; la del hombre que tiene una misión; la del considerado traidor a su pueblo; la del Mesías transvalorado; la del decepcionado ante el rechazo; la del traicionado por sus amigos; la del redentor

solitario y solidario; la del agonizante; la del muerto crucificado; la del que descendió al lugar de los muertos.

- La soledad del Hijo encarnado y rechazado. El Hijo vino a una tierra creada por amor para dar plenitud a todos y se sintió solo en su humanidad al ser rechazado por los suyos.

- La soledad del hombre que tiene una misión especial. Es la soledad interior del elegido, del que tiene que realizar algo nuevo, llevar a una tierra nueva y dar esperanzas. El pasar de la familia natural a la otra, a los que acogen y viven la Palabra, de la naturaleza a lo espiritual, lleva consigo una dolorosa soledad.

- La soledad del considerado traidor a su pueblo. Jesús, acreditándose con signos y palabras como el esperado por el pueblo, unos le acogen y creyeron en él, y otros le consideran una amenaza y un peligro y lo arrojaron como traidor.

- La soledad del Mesías transvalorado. El Mesías esperado por el pueblo, esas esperanzas mesiánicas tenían formas de figuras reales, sacerdotales, de profeta de los últimos tiempos... Jesús tomó todas esas esperanzas y las transformó desde su propia identidad personal de Hijo. Jesús, ante el rechazo de la figura del Mesías que él representaba, sufrió la soledad ante su repudio.

- La soledad del decepcionado ante el rechazo. Jesús fue aceptado en los primeros momentos con entusiasmo, pero después de la crisis Galilea, no

le dan crédito y lo dejan solo. Jesús se decepciona ante la decepción del pueblo.

- La soledad del traicionado por los amigos. Sus propios amigos le traicionan, no fueron capaces de poner en juego su persona por él. La negación de Pedro y la huida de los demás lo dejan solo. Una soledad de hombre, de compañero, de amigo.

- La soledad del redentor solitario y sustituyente. Jesús conoció a la humanidad no solo en el proyecto divino sino también en su realización humana, en su debilidad, en el sufrimiento, en las tentaciones. Y además conoció a la humanidad como redentor. No fue pecador, pero fue contado entre los pecadores. Don Olegario se pregunta hasta dónde llegó esa inserción de Jesús en el pecado, presentando las dos interpretaciones actuales, la de Rahner (designada con la palabra solidaridad) y la de Balthasar (designada como sustitución). La pregunta que el teólogo se hace es cómo porta Jesús nuestras culpas y cómo quita nuestros pecados, y cómo rehace nuestra relación de pecadores con el Dios santo. Al interpretar esto afirma en primer lugar que Dios no pudo hacer a Jesús pecado ni maldito por ser el Hijo, por lo que esta acepción es inaceptable; otra interpretación sería que Dios lo hizo ofrenda por los pecados y toda su vida en este mundo fue una intercesión suplicante por todos los pecadores; y la última interpretación: Dios dejó a su Hijo en manos de los pecadores, compartiendo todas las consecuencias objetivas que

el pecado desencadena y que afectarían a Jesús solidario sustituto y superador de ese pecado tras haberlo padecido. Esta última es la elegida por los mejores teólogos actuales. Jesús se pone en el lugar de los hombres con todas las consecuencias realistas, se adentra en ese universo objetivo del pecado y así se entiende la expiación como la santificación. Dios deja a los hombres ser pecadores, pero no puede permitir el pecado. Por eso, Jesús se adentra en ese universo objetivo de pecado que es la negación de Dios, en el que están situados sus hermanos, y es afectado por el rechazo también objetivo de Dios.

Dios no condena a Jesús, pero al rechazar el pecado, Cristo, situado en el universo de los pecadores, comparte su situación exterior y la interior. Y de ahí nace la soledad del redentor. En el Hijo converge el rechazo de los hombres a Dios, el rechazo de Dios al pecado y la oferta de perdón a todos los hombres. Es el mediador de la nueva Alianza entre Dios y el hombre.

- La soledad del agonizante. En Getsemaní es donde Jesús sufre la mayor soledad, porque como hombre se desborda en los sentimientos al ser llevado más allá de las capacidades naturales. Se siente solo, débil pero disponible para el Padre. Es la agonía del hombre que mantiene su condición divina y la soledad ante el drama de la existencia pecadora ante Dios y el otorgamiento de la gracia definitiva de Dios al mundo. En esa agonía Dios nos revela su amor, la seriedad del pecado así como la soledad que el pecado introduce en el mundo. Cristo ha conocido y supera-

do en el amor nuestra propia soledad y nos ha salvado de ella.

- La soledad del muerto crucificado. La muerte es para el hombre el acoso supremo, pero por la libertad puede alcanzar las máximas posibilidades de entrega, siendo lo decisivo en la muerte delante de quién y para quién se muere. La vida es plenamente humana cuando se muere delante de Dios y para Él. Jesús sufrió la soledad de la muerte en la cruz, la muerte más indigna de un hombre de su tiempo. Don Olegario se pregunta si Jesús se sintió abandonado ante Dios en su muerte. Al analizar los evangelios se ven tres frases distintas: una de abandono, otra de entrega al Padre, y otra de confianza en él. Ellas expresan que Jesús vivió la soledad hasta el extremo, oró ante el Padre confiado e hizo de la muerte una ofrenda. El grito de abandono dado por Jesús en la cruz se podría explicar como la recitación del salmo 22, costumbre judía quienes oraban pronunciando los primeros versos o frases de algún salmo, y entendiendo que este salmo canta el consuelo de Dios al justo, por lo cual se descarta esta interpretación, no es un grito de abandono; se podría explicar afirmando que son de desesperación negando su mesianidad y, por tanto, la no existencia de Dios, razonamiento también descartado; o bien la soledad como dolor que Jesús comparte y expresa ante Dios de todos los hermanos que han sentido la lejanía de Dios.

- La soledad del que descendió al lugar de los muertos. Aclara el teólogo que en el Credo se dice “descendió a

los infiernos”, entendiéndolo como el *sheol* del AT, el lugar de permanencia de los muertos en espera del redentor. No es una fase histórica de Jesús, sino que expresa el sentido salvífico y la eficacia universal de la muerte de Jesús. Ese infierno es morir, existir, permanecer en poder de los enemigos de Dios, soledad absoluta, silencio y reino del desamor. Este morir se puede dar entre lo vivos porque se vive esa incomunicación y la soledad porque la línea divisora está en la ladera de Dios y la ladera entre los enemigos de Dios, y no entre la vida y la muerte. El decir que Cristo descendió a los infiernos significa que visita toda la historia anterior y ofrece la salvación a todos los que le precedieron. Dios no ha condenado nunca a nadie, pero ha permitido que rechacen su amor. Cristo ha sido condenado, pero ha sentido la soledad y la ha desalojado. El infierno real comienza a existir después de Cristo, cuando un ser rechaza ese dolor de Cristo, que se ha puesto en lugar de todos los condenados. Es el Jesucristo, su Hijo, nuestro Señor y la relación de Jesús con su Padre en la oración, en la que acoge y asume su misión salvífica universal es la clave para adivinar su identidad filial. La soledad y la compañía de Jesús en la realización de su misión en la vida de Jesús tiene unas características peculiares: es una misión teológica, de contenido salvífico, con exigencia ética para los demás y un arriesgo heroico del propio Jesús, que en su fase final adquiere dimensiones trágicas, ya que su pretensión desborda lo que humanamente es oíble y aceptable.

La soledad de Jesús se sitúa en la línea del genio ético y desde ahí tiene una dimensión trágica. Héroe y genio ético porque tenía que mantener su fidelidad hasta el final por ser obediente al Padre, y a su misión; un héroe consciente de lo que debe hacer y también de lo que los demás pueden percibir y recibir. Dimensión trágica porque él sabía que lo que se presentaba al mundo desbordaba las capacidades históricas de una generación. Y esto es la raíz de su suprema realidad.

Es un recorrido de la vida del Cristo, explicando teológicamente cada fase enumerada, para llegar a la siguiente conclusión: *La soledad de Jesús se sitúa en la línea del genio ético, del profeta encargado por Dios de una misión, y desde ahí tiene una dimensión trágica.*

Los dos capítulos siguientes están dedicados al acompañamiento: a la soledad acompañada de Jesús, y a la compañía de Jesús resucitado a su Iglesia.

Nos presenta la compañía que tuvo en su vida terrena, la compañía del Padre, el hecho de la Resurrección, el sepulcro vacío, las apariciones... Por ser redimido por Cristo de la muerte ya no está el hombre solo ni desesperado sino destinado a servir al prójimo y a sentir la alegría propia de los redimidos. Y al reconocernos como hermanos nos hace posible la divina compañía. Este capítulo termina con la siguiente frase: “De esta manera, las palabras «compañía», «comuniión», «comunidad» desvelan la naturaleza profunda de la Iglesia, al mismo tiempo que la abren hacia la participación en la vida que Jesús tiene

en común con el Padre (*communio cum Deo*) y hacia el servicio y la solidaridad con los hermanos (*communio cum fratribus*)” (p. 119).

El último capítulo está dedicado a las mediaciones de Jesús en su Iglesia: la Palabra; El Espíritu Santo; La eucaristía, y el Apóstol, presentándola como una realidad sorprendente toda ella referida a Jesucristo y afectada por los pecados y los límites de los hombres.

Acaba el libro con un epílogo donde expresa la convención del Amor de Dios al hombre, y debido a la fidelidad de Dios, el hombre vivirá en acompañamiento continuo saliendo de la soledad porque Jesús murió por cada uno de nosotros y cada uno es importante para ese Dios Amor.

Este tema ha sido estudiado en anteriores ocasiones por el autor³ al que llama “la cuestión más insidiosa de la conciencia contemporánea”. Él escribe⁴:

“La soledad es un reto cuya fecundidad depende de la respuesta que se le dé. En este caso una difícil respuesta porque no

dependerá tanto del hombre que está solo, quien por definición no es capaz de ayudarse, cuanto del prójimo y de la sociedad en la que el hombre esté solitario. El hombre está remitido al otro en el origen que le hace ser, al tú que le permite consistir y al que definitivamente le sostendrá en su desistimiento tras la muerte. Por ello sólo una cultura de la proximidad y del amor puede ser una respuesta a una soledad creciente, padecida como una condena y no como introducción a una misión o preparación para un amor”.

Este último libro de González de Cardedal es una síntesis de los distintos temas tratados de manera extensiva en muchas de sus obras sistemáticas; en él recoge las ideas claves de su cristología. Está muy bien estructurado, de fácil lectura aunque requiere atención y meditación en muchos de sus párrafos, lo que le hace un libro que da que pensar, meditar y orar.

³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Soledad, soledumbre, solitud”, en *Raíz de la esperanza*, Salamanca, 1996; ID., “Soledad y solidaridad. Sentido de la vida monástica en el cristianismo”, en *Salmanticensis* 41 (1994) 213-259; “La soledad del hombre y la soledad de Cristo”, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL; J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (eds.), *Coram Deo*. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, 263-292; “Soledad y compañía de Jesús”, en *Salmanticensis* 45 (1998) 55-103.

⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1996, p.175.

LOS REINOS CRISTIANOS DE ASTURIAS Y LEÓN

GONZALO FERNÁNDEZ

El nacimiento de los focos cristianos de resistencia

El Reino Astur constituye el foco más importante de resistencia a la invasión islámica de la **Hispania** Visigoda en 711. El Reino Astur pasa a ser el Reino de León en 910 con el traslado de la capital de Oviedo a León inaugurándose la costumbre de poner la capital en la última ciudad importante conquistada. Las capitales de la Monarquía Leonesa trasformada luego en la Corona de Castilla son León, Toledo, Sevilla y Granada. Antes de 910 el Reino de Asturias había hecho lo mismo, bien que lo hicieran en pueblos en lugar de ciudades, casi inexistentes en aquellas tierras. Don Pelayo (722 - 737) instala la capital del Reino de Asturias en Cangas de Onís tras la batalla de Covadonga. Silo I (774 - 783) la traslada a Pravia. Alfonso II **el Casto** muda la capitalidad a Oviedo en el decurso de su segundo reinado (791 - 842).

La formación del Reino de Asturias

Las **Crónicas Albeldense** y de **Alfonso III** ofrecen noticias sobre la familia del primer Rey de Asturias. Dicen que don Pelayo es hijo del Duque de Cantabria Favila quien en Asturias tiene propiedades y una red de clientes. Favila tiene un parentesco lejano con el rey visigodo Recesvinto y el arzobispo San Ildefonso de Toledo. El latifundio del Duque Favila ocupa los actuales concejos de Siero, Nava y Piloña con arreglo al testamento del Rey de Asturias Alfonso III **el Grande** (866 - 910) recogido en la **España Sagrada** del P. Flórez. En 698 Égica asocia al trono a su hijo Witiza. Ello ocasiona las protestas de Favila por conculcar la tradicional monarquía electiva del Reino Visigodo de Toledo. Cuando Witiza sube al trono en el bienio 702/703 mata a Favila. Su viuda y sus dos hijos Pelayo y Ormesinda se refugian en sus posesiones de Asturias. Witiza no se atreve a perseguirles por la importancia

en Asturias de las clientelas del extinto Favila.

Don Pelayo marcha a Jerusalén en el reinado de Witiza (702/703 - 710). Los musulmanes habían ocupado la **Ciudad Santa** en 638. Allí don Pelayo observa la degradación de los cristianos al estado de **dhimni (gentes del Libro)**. Los **dhimni** tienen autonomía jurídica con sus propios tribunales y autoridades. No obstante se enfrentan a una serie de limitaciones: pago de una capitación, prohibición de proselitismo y del ejercicio público de su religión y ser una población de segunda clase respecto a los musulmanes. Ello se aprecia de manera muy clara en el terreno judicial: a pesar de su autonomía, si la legislación propia de los **dhimni** colisiona con el Derecho Coránico, la primacía siempre corresponde a las medidas islámicas.

Cuando don Pelayo vuelve a **Hispania** se encuentra con un problema muy similar al que había costado la vida a su padre. Witiza asocia al trono a su hijo Ágila en 708 con el propósito de que le suceda. Al producirse en 710 la muerte de Witiza buena parte de la nobleza visigoda se inclina por elegir como sucesor a don Rodrigo, aunque otro sector se muestra partidario de Ágila. Don Pelayo se inclina por la facción antiwitizana, dadas la tradición de su familia en favor de la monarquía electiva y el asesinato de su padre. Don Rodrigo se lo agradece y nombra a don Pelayo conde de los **espatarios** o jefe de la guardia de su real persona.

Sin embargo no se quedan inactivos Ágila y sus seguidores capitaneados por su tío paterno el Arzobispo de

Sevilla Oppas. Llamen en su ayuda a los musulmanes instalados en el África Noroccidental desde la conquista islámica de Cartago en 698. Los musulmanes ven la propuesta con agrado, pues el Califato Perfecto desde la muerte de Abu Bakr en 634 y luego el Califato Omeya pretenden reconstruir el viejo Imperio Romano aunque transformado en un Califato Islámico. Ello explica sus agresiones al Imperio Bizantino y a los Reinos Visigodo de **Hispania** y Merovingio de la **Galia**. Se deben, pues, rechazar las hipótesis del hispanista francés Évariste Lévi-Provençal según la cual la invasión de **Hispania** en 711 por los árabes de Tariq es sólo una **razzia** que derriba a la Monarquía Visigoda de una simple golpe por la debilidad de aquel Reino y que los árabes únicamente se limitan a llenar un vacío sin planes prefijados de conquista.

Don Pelayo participa en la Batalla del Río Guadalete en el mes de junio de 711. Allí las tropas omeyas y los partidarios de una monarquía hereditaria en el Reino Visigodo de Toledo derrotan a los visigodos e hispanorromanos partidarios de la vieja monarquía electiva. Curiosamente los witizanos son más modernos para los inicios del siglo VIII que los partidarios de Favila y don Pelayo. Éstos últimos se inclinan por la forma política más desfasada y arcaizante de la monarquía electiva. Tras el desastre del Guadalete don Pelayo se ve impotente para contener el avance musulmán por la Península. La marcha triunfal de los musulmanes se ve favorecida por la decapitación del Reino Visigodo en el Río Guadalete y el acomodo que los invasores ofrecen

a los nobles visigodos aceptados por la práctica totalidad de éstos últimos. Ese acomodo se explica por el pequeño número de invasores: unos 35.000.

Don Pelayo es el único noble visigodo que se refugia en sus posesiones de Asturias. Allí lleva las reliquias que se guardaban en la Catedral de Toledo para impedir profanaciones. Por último organiza un foco de resistencia a los invasores con sus clientes asturianos. Le inducen su fe católica, su patriotismo y la antipatía que siente por los colaboradores de los musulmanes al ser sus jefes los parientes más directos del asesino de su padre. En Asturias consigue movilizar a sus clientes a base de su prestigio personal y familiar y presentándoles el destino que les espera como **dhimni**. En 722 don Pelayo logra la victoria de Covadonga a la cabeza de sus clientes asturianos que inmediatamente le proclaman su rey. Don Pelayo se da cuenta de que no puede derrotar a los musulmanes en campo abierto. Les atrae a una profunda garganta en la Cordillera Cantábrica donde la infantería árabe es una víctima fácil de los arqueros de don Pelayo emplazados en el accidente natural de la Cueva de Covadonga en el Monte Auseva. En aquel lugar existe una pequeña ermita de la Virgen instalada por Favila (el padre de don Pelayo) para seguir la extensión del culto mariano que había iniciado su pariente San Ildefonso de Toledo. Esto explica la etimología del topónimo **Covadonga** que deriva de **Cova Dominica (Cueva de la Señora)**. El título de **Señora** dado a la Virgen María es muy querido por San Ildefonso. Con la batalla de Covadonga empieza la Re-

conquista que termina en 1492 con la toma de Granada, pero cuyas energías religiosas y patrióticas continúan en el Descubrimiento y Conquista de América.

Don Pelayo crea un pequeño reino en Asturias que comprende el centro y el oriente de la actual provincia con base a sus propiedades fundiarias. La **Crónica Albeldense** coloca el límite septentrional del neonato Reino de Asturias en la villa marinera de Gijón y la meridional en el propio Macizo de Covadonga. Por desgracia no alude a sus confines occidental y oriental. Pienso que serían los cursos inferiores de los Ríos Sella y Nalón. Don Pelayo domina Gijón. Sin embargo no instala allí la capital de su Reino. Prefiere emplazarla en una pequeña aldea romana que es la hodierna Cangas de Onís. Don Pelayo, como buen militar, es consciente de la debilidad de su pequeño Reino. Gijón está muy expuesta a un ataque de la flota árabe a la que don Pelayo sólo puede oponer las barcas de pesca de la villa de Gijón y las pequeñas aldeas de sus alrededores. En 722 don Pelayo no puede pensar en crear una marina de guerra. Tampoco ve práctica la instalación de su capital en el viejo pueblo romano de **Lucus Asturum** (hoy Lugo de Llanera). **Lucus Asturum** era en los siglos III y IV una simple parada de postas (**mansio**) en conformidad con el Anónimo de Ravena. La llegada de britanos a comienzos del siglo VI motiva su auge. **Lucus Asturum** deja de ser una **mansio** y se transforma en una pequeña ciudad provista de obispado. En 722 tampoco sirve **Lucus Asturum** a la estrategia de don Pelayo. En los

momentos inmediatamente anteriores a la batalla de Covadonga de 722 **Lucus Asturum** no puede resistir la invasión árabe. El punto más adecuado para los planes de don Pelayo es la exigua aldea de Cangas de Onís que permite una veloz retirada estratégica a la fortaleza natural constituida por la Cordillera Cantábrica en el supuesto de una nueva invasión musulmana.

Don Pelayo se limita a consolidar su Reino en Asturias. No sólo demuestra ser fervoroso cristiano, valiente guerrero y genial estratega. En sus últimos años se revela como un prudentísimo hombre de Estado. Abandona el principio de la monarquía electiva por el de realeza hereditaria pese a que había defendido con tanto ardor la primera de aquellas ideologías en su juventud. La constatación de dos hechos explican su cambio:

- Los daños irreparables que una monarquía electiva puede causar a un reino tan débil política y estratégicamente como es el de Asturias pese al valor de sus habitantes

- La ausencia de una nobleza en Asturias. Toda la aristocracia visigoda con la salvedad de Pelayo y su familia llegó a un acuerdo con los invasores tras la conquista árabe de **Hispania**. Los antiguos nobles visigodos iban a ser los jefes de los **dhimni** hispanos. Incluso habían empezado los matrimonios mixtos entre algunos capitanes y gobernadores árabes con jóvenes de la nobleza hispanogoda. Los agarenos invasores admiten en su amistad e incluso en su sangre tanto a los no-

bles witizanos como a los aristócratas que defendieron al extinto don Rodrigo por el interés musulmán en dividir la élite visigoda

Don Pelayo dispone que a su muerte le suceda su hijo Favila. La sucesión se produce sin cambio alguno con motivo del óbito de don Pelayo en 737. La supervivencia del Reino de Asturias en vida de don Pelayo desde 722 a 737 se explica por varios motivos:

- El mal recuerdo de la batalla de Covadonga entre los árabes quienes se dan cuenta de su inferioridad en un terreno tan abrupto como el de Asturias

- Concentrarse el interés de los omeyas por lo que toca a Occidente en el control definitivo del resto de **Hispania** y la posibilidad de conquistar la **Galia** Merovingia. Ello se ajusta a los deseos de los omeyas de reemplazar por un Califato Islámico el Imperio Romano-Cristiano creado por Constantino I **el Grande** y restaurado temporal y limitadamente por Justiniano I. Desde el punto de vista táctico las llanuras de la **Galia** son más útiles para el despliegue de la infantería árabe que los **firmísimos montes** de Asturias, bien que la caballería agarena sucumba en 732 ante la caballería franca de Carlos **Martel** en la batalla de Poitiers

- A partir de 732 el Reino Cristiano de Asturias recibe gran ayuda desde la **Galia** Merovingia con Carlos **Martel**, Pipino **el Breve** y Carlomagno. Éste último mantiene

estrechas relaciones de amistad con el rey de Asturias Alfonso II **el Casto**. Carlos **Martel**, Pipino **el Breve** y Carlomagno ven en el Reino de Asturias un dique de contención para impedir nuevas invasiones musulmanas de la **Galia**

- Las propias diferencias dentro de los árabes que habían arruinado la **Hispania** Visigoda y crearon **Al-Andalus** acentuándose aquellas entre 740 y 756 ya muerto don Pelayo

Con esto se crea el Reino Cristiano de Asturias caracterizado por la creación de una nueva nobleza en la lucha contra los musulmanes y la génesis de un interesante arte prerrománico conocido desde Jovellanos por Arte Asturiano. Ambos acontecimientos se van preparando a lo largo del siglo VIII, aunque sólo cristalizan en el segundo reinado de Alfonso II **el Casto** (791 - 842). Las primeras guerras del Reino de Asturias con los árabes desde la muerte de Favila en 739 y el ascenso de Alfonso I **el Católico** al trono astur motivan que vaya germinando una aristocracia de nuevo cuño a base de los guerreros más valientes. Esa aristocracia astur es muy escasa en número. Se caracteriza por:

- Servicio al monarca
- Privanza en las respectivas cortes de Cangas de Onís, San Martín del Rey Aurelio, Pravia y Oviedo
- Transmisión de sus privilegios a la descendencia
- Conciencia de su naturaleza elitista

- Diferenciación jurídica del resto de los habitantes del Reino al gozar de unos privilegios jurídicos

- Posesión de pequeñas propiedades de tierras que se incrementarán a medida que avanza la Reconquista con la adquisición de nuevas propiedades fundiarias en el Valle del Duero sin perder la tenencia de las asturianas y el traslado de la capital de Oviedo a León en los últimos años del reinado de Alfonso III **el Magno**

- Formación con sus miembros y algunos integrantes del alto clero de la **Curia Regis** para asesorar al monarca y de paso limitar su poder con Alfonso II **el Casto**. Las reuniones de la **Curia Regis (Curia del Rey)** pueden ser ordinarias o extraordinarias. A las ordinarias asisten los nobles y miembros del alto clero de la capital. A las extraordinarias acuden la totalidad de la nobleza y el alto clero del Reino. Las reuniones de la **Curia Regis** tienen lugar en el **aula regia**. Existió un **aula regia** en el palacio que Alfonso II construye en Oviedo imitando las **villas** del Bajo Imperio. El palacio no se ha conservado. Sólo ha llegado a nuestros días el **aula regia** que Ramiro I levanta en su palacio de verano situado en las faldas del Monte Naranco. El **aula regia** ramirense es la única parte conservada de aquel palacio. Se conoce por Santa María del Naranco. La **Curia Regis** pasa a León y supone el germen de las futuras Cortes. El primer Parlamento español se reúne en 1188 y es anterior a la **Carta Magna** del

rey de Inglaterra Juan **Sin Tierra** que se fecha en 1213

Economía de los Reinos de Asturias y León

En ambas Monarquías sólo tiene importancia el ganado lanar donde se practica una trashumancia familiar y no colectiva. El Reino de León no exporta productos agrícolas a **Al-Andalus**, pues apenas tiene excedentes agrarios, aunque su producción cubre las necesidades de sus habitantes. En León hay:

- Cereales (trigo, mijo y centeno)
- Frutales (perales y limoneros)
- Plantas textiles
- Vid
- Olivo en torno a Zamora. La producción de aceite de oliva es muy pequeña. No sirve para satisfacer las demandas de los moradores de la Corona Leonesa, pero éstos no importan aceite de **Al-Andalus**. Emplean aceite de linaza y los derivados de grasas animales y nueces

Hasta el año mil la artesanía es mínima en el Reino de León. Sólo se constata la presencia de artesanos y algunas tiendas en la ciudad de León ya iniciado el siglo XI. De este modo el **Fuero de León**, concedido en 1017 por el rey Alfonso V, muestra una cierta preocupación por reglamentar la vida ciudadana con sus alusiones a la labor que alcaldes y jueces deben ejercer. El comercio entre **Al-Andalus** y el Reino de León se reduce a la importación an-

dalusi de madera y la exportación de ganado caballar y especias. En el Reino de León la ganadería equina es muy apreciada: caballos e incluso mulos tienen gran valor.

La cultura en los Reinos de Asturias y León

El panorama cultural de la España Cristiana no es despreciable. La enseñanza se imparte en los monasterios. Destacan la historiografía en el Reino de Asturias y los Artes Asturiano y Mozárabe.

Historiografía del Reinado de Asturias

Las primeras manifestaciones historiográficas conservadas datan del reinado en Asturias de Alfonso III **el Grande** (866 - 910). Parece ser que existió documentación anterior del segundo reinado de Alfonso II **el Casto** (791 - 842) pero no ha llegado a nuestros días. Dos son las grandes crónicas del tiempo de Alfonso III:

1) Crónica Albeldense:

Ese título se explica por proceder uno de los códices que la conservan del Monasterio de Albelda en La Rioja. Su primera redacción finaliza en 881 aunque luego la **Crónica Albeldense** se alarga hasta 883. Como la **Crónica Mozárabe de 754**, tiene un doble planteamiento imperial y peninsular. Su parte central se titula **Ordo gentis gothorum (Orden de la etnia**

de los godos). El autor de la **Crónica Albeldense** parece que es un clérigo con residencia en Oviedo. Se inspira en la **Crónica Universal** de San Isidoro de Sevilla (570 - 636). El célebre autor de las **Etimologías** confronta el Imperio Bizantino con la **Hispania** Visigoda regida por Suintila (621 - 631). San Isidoro recoge la idea de San Agustín de Hipona (354 - 430) de dividir la Historia Universal en seis edades con arreglo a los seis días de la creación hallándose ocupada la séptima edad del mundo por el Juicio Final. La continuación de la **Crónica Albeldense** hasta 883 da mucha importancia a la figura de Alfonso III y proporciona información geográfica alusiva a las zonas donde se producen los acontecimientos historiadados.

La **Crónica Albeldense** lleva un añadido, al que Gómez Moreno denomina **Crónica Profética**. Su autor hace una curiosa exégesis de los pueblos a los que Ezequiel (capítulos 38 y 39) llama **Gog y Magog** para defender que el dominio musulmán en la Península Ibérica habrá de finalizar en 883. Es timo que la **Crónica Profética** es obra de un clérigo mozárabe contemporánea a la primera redacción de la **Crónica Albeldense**.

Su propósito es infundir ánimos a los mozárabes o cristianos que viven en **Al-Andalus**. La situación de los mozárabes empeora con los emires Abderramán II y Mohamed I durante la década 850 - 860. Los mozárabes tienen el estatuto de **dhimni (gentes del Libro)** en **Al-Andalus**. Hasta 826 no tienen más problemas (ya bastante graves) que los de ver destruir sus principales iglesias

para convertir sus solares en mezquitas y hallarse sujetos a las precitadas limitaciones de los **dhimni**: pago de una capitación, prohibición de proselitismo y del ejercicio público de su religión y ser una población de segunda clase respecto a los musulmanes. No obstante tienen autonomía jurídica con sus propios tribunales y autoridades.

Por otro lado los cristianos de **Al-Andalus** reaccionan encerrándose en sí mismos ante el creciente número de correligionarios que reniegan de su fe y se hacen musulmanes para librarse de su condición de **dhimni** y convertirse en ciudadanos con mayores derechos por ser **muladíes**. En 825 se dan los dos primeros ejemplos de martirios voluntarios de cristianos que insultan en público a Mahoma. Esto les vale la pena de muerte. Sin embargo son casos aún aislados. En 828 el emperador carolingio Ludovico Pío anima a los cristianos de Mérida a resistir la presión islamizante. A Ludovico Pío le lleva su cristianismo fanático, pero también los deseos de crear problemas al Emirato de Córdoba. En el juego de las relaciones internacionales de la época se hace un eje Imperio Carolingio - Califato Abbasí contra el eje alternativo Imperio Bizantino - Emirato de Córdoba. Los martirios voluntarios se incrementan a partir de 850. En 852 se celebra un sínodo cordobés presidido por un funcionario mozárabe que prohíbe los martirios voluntarios. Los mozárabes empiezan a emigrar a los reinos cristianos septentrionales. Esa medida no acaba con el divorcio entre musulmanes y mozárabes dentro del Emirato de Córdoba. En 859 el sacerdote Eulogio

bautiza a Lucrecia quien es hija de un musulmán. Esto acarrea el suplicio de ambos y una nueva oleada migratoria de mozárabes. La Iglesia Católica canoniza a Eulogio y Lucrecia.

2) **Crónica de Alfonso III:**

Se extiende desde el rey visigodo Wamba (672 - 680) hasta el monarca asturiano Ordoño I (850 - 866). Se inspira en la **Historia de los godos** de San Isidoro de Sevilla (570 - 636) que desarrolla la historia de ese pueblo entre 256 y 621 recogiendo factores políticos y administrativos al mencionar la legislación emanada de los Concilios de Toledo. La **Crónica de Alfonso III** muestra dos versiones:

- **Versión Rotense.** Su título se debe al **Códice de Roda** que la trasmite. Su nivel estilístico y gramatical es muy bajo.

- **Versión a Sebastián.** Posee ese nombre por la carta-prólogo mediante la cual Alfonso III envía la **Crónica** a un obispo así llamado.

La **Crónica de Alfonso III** presenta dos características:

- Deja de ser universal para convertirse en nacional con lo que sus referencias al Imperio Bizantino sólo sirven de telón de fondo

- Es una obra panegirista de los reyes asturianos a quienes se considera los legítimos herederos de los soberanos visigodos

Las teorías sobre la paternidad de las Crónicas Albeldense y de Alfonso III

La presencia de dos versiones de la **Crónica de Alfonso III** ha hecho pensar que el propio monarca escribiría la **Versión Rotense** y el obispo Sebastián la **Versión a Sebastián** al hallarse ésta mejor escrita. Los defensores de esa hipótesis preconizan que Sebastián corrige la **Versión Rotense**.

Menéndez Pidal atribuye la paternidad de todas estas **Crónicas** a la cancillería ovetense de Alfonso III, que intenta recalcar los vínculos de la Monarquía Asturiana con la Visigoda. No en vano designan a la sucesión de reyes astures **Ordo Gothorum regum Ovetensium (Orden de los reyes godos ovetenses)**. Don Ramón estima que Alfonso III se limita a promover esas **Crónicas**. La **Crónica Profética** es propagandística. Intenta convencer a los mozárabes de **Al-Andalus** que no desesperen, pues su salvación les llegará pronto desde el Reino Cristiano de Asturias. El resto de las **Crónicas** se inspira en modelos visigodos:

- La parte general de la **Crónica Albeldense**, en el modelo de crónica universal que mantiene la trama cronológica de los emperadores romanos de Oriente, visible en el **Cronicón del Biclarense** y la **Crónica Universal** de San Isidoro de Sevilla

- La **Crónica de Alfonso III**, en el tipo de la **historia goda** de idio-

sincrasia más nacional que el mismo San Isidoro fija en su **Historia de los godos**

- La parte final de la **Crónica Albeldense**, en la **crónica de sucesos particulares** cultivada por San Julián de Toledo (c.a. 642 - 690) en **Historia de la expedición de Wamba** e **Historia de la rebelión de Pablo contra Wamba** al narrar aquella sección de la **Crónica Albeldense** acontecimientos del reinado de Alfonso III con particular detalle

Arte Asturiano

El nacimiento del Arte Asturiano se da con Favila, quien en su corto reinado (737 - 739) erige la Iglesia de la Santa Cruz en Cangas de Onís, que aún pertenece más al Arte Visigodo que al Asturiano. El Arte Asturiano se configura como tal en el segundo reinado de Alfonso II **el Casto** y llega a su esplendor con Ramiro I (842- 850). Alfonso II levanta en Oviedo la iglesia de San Tirso y en las inmediaciones de la **In- victa Ciudad** la iglesia de San Julián de los Prados. A Ramiro I se deben las iglesias de San Miguel de Lillo y Santa Cristina de Lena además del **aula regia** de Santa María del Naranco, que es el único recinto de un palacio instalado por Ramiro I en aquel monte.

Las características del Arte Asturiano de Alfonso II **el Casto** y Ramiro I son:

- Edificios hechos normalmente a base de sillarejos, aunque se em-

pleen lajas y mampostería en ocasiones minoritarias

- Colocación como refuerzo de una fila de sillares en los ángulos que preceden las cadenas en los ángulos típicas de la Arquitectura Barroca

- Abandono del arco de herradura de origen árabe y su reemplazo por el arco de medio punto con un ligero peralte

- Claves talladas en forma de **tau** que se perciben en todas las construcciones de Ramiro I

- Logro de la cubierta de piedra por tratarse de edificios muy pequeños

- Bóveda de cañón hecha por tramos, dividida en una serie de arcos fajones de medio punto y con el empleo de la cimbra de madera en los espacios que se abren de un arco a otro

- Apoyo externo en contrafuertes de los precitados arcos fajones de medio punto que pasan al Románico

Arte Mozárabe

El arte mozárabe es el típico de la España Cristiana en el siglo X. Un primer problema que plantea es cómo debe llamarse: arte mozárabe o arte de repoblación. La primera es más antigua. Atribuye su génesis a la llegada a los reinos cristianos de la Península de los **mozárabes** o cristianos que viven en **Al-Andalus** o España Musulmana por los problemas que tienen con los emires Abderramán II y Mohamed I

durante la década 850 - 860. Los defensores de la primera denominación piensan que los **mozárabes** crean un tipo de iglesia que se inspira en el arte islámico de Córdoba. Los partidarios del segundo nombre estiman que los recién llegados no tienen importancia alguna en las construcciones de aquellas iglesias. Atribuyen su génesis a la simple evolución del arte visigodo y asturiano con una asimilación de elementos árabes que les llegan por su convivencia unas veces pacífica y otras guerrera con los habitantes de **Al-Andalus**. Los mantenedores del término **arte de repoblación** postulan asimismo que los **mozárabes** son pobres exiliados que nada aportan a la arquitectura cristiana del norte de España. Creo que en el punto medio está la virtud. Los arquitectos cristianos conocen el arte islámico que se hace en el Califato de Córdoba. Sin embargo el advenimiento de los **mozárabes** acelera la apropiación cristiana de la arquitectura musulmana. Por tanto ambas denominaciones son correctas.

Así nace la arquitectura mozárabe. Su ejemplo más antiguo no pertenece estrictamente al arte de repoblación. Escribe en las aportaciones que artistas mozárabes hacen a un monumento del arte asturiano, en concreto al Monasterio de San Salvador de Valdediós erigido en 893. En ese conjunto de edificios aparecen los primeros elementos de ascendencia cordobesa: ventanas con un pequeño arco de herradura y el alfiz o espacio que queda entre el arco de herradura y el dintel. Sin embargo el resto del Monasterio pertenece al arte asturiano.

Las plenas construcciones mozárabes pertenecen al siglo X. Recogen algunas características de la arquitectura visigoda. La primera viene dada por la decoración a base de frisos como sistema ornamental más frecuente. Las franjas de sillares se van decorando con tres tipos de temas dentro de unos círculos llamados roleos. Esos asuntos suelen ser abstractos y no figurativos. El segundo legado visigótico reside en la presencia de dos sacristías para guardar las especies sagradas y los ornamentos que se percibe en San Juan de Baños y Santa Comba de Bande. Ambas sacristías se hallan separadas de la iglesia por una puerta y suponen un eco de la **Prótesis** y el **Diakonaion** del arte bizantino. El arte mozárabe recoge de la herencia cordobesa las ventanas con un pequeño arco de herradura y el alfiz que ya se observa en San Salvador de Valdediós. Añade tres nuevos influjos que asumen de las obras de Abderramán II en la Mezquita de Córdoba: los modillones de rollo en los aleros, el arco de herradura típico del reinado de Abderramán II y las capillas que son rectangulares por fuera y con forma de herradura por dentro. Por medio de esas capillas el arte mozárabe sustituye las capillas rectangulares del arte asturiano. En el número de naves los arquitectos mozárabes se inspiran unas veces en el arte visigodo con una sola (Santiago de Peñalba y San Miguel de Celanova) y otras en el asturiano con tres (San Miguel de Escalada) pues los arquitectos del Reino de Asturias se inspiran en las tres capillas del arte carolingio. Por último las iglesias mozárabes pueden ser o de piedra como

las visigodas o de sillarejo al igual que las asturianas.

Las principales miniaturas mozárabes se hallan en los **Beatos**, que son copias ilustradas en el siglo X de los **Comentarios al Apocalipsis y al Libro de Daniel** hechos en el siglo VIII por el monje Beato de Liébana. Beato se limita a escribir esos **Comentarios**. En el siglo X varios monasterios encargan copias de esos **Comentarios** que se iluminan con magníficas miniaturas. Los **Beatos** mozárabes suelen presentar en cada página los fragmentos del **Apocalipsis** o el **Libro de Daniel** escritos en rojo y los **Comentarios** de Beato de Liébana en negro y en las páginas miniadas unas miniaturas hechas a base de cera y con colores muy vivos que se inspiran en las miniaturas visigodas del **Pentateuco de Asburham** (Biblioteca Nacional de París). Se ha pensado si su éxito en la España Cristiana del siglo X se explica por los supuestos **terrores del año mil**. No lo creo. En primer lugar los **terrores del año mil** responden más a las románticas mentes de los historiadores franceses del siglo XIX que a la verdad histórica. En segundo término no puede aducirse en defensa de aquellos miedos la frase latina **appropinquante mundi termino (acercándose el fin del mundo)** que aparece en algunos documentos, pues se trata de una simple fórmula diplomática. Si creo que influyen dos factores en el nacimiento de los **Beatos** mozárabes: la **lectio continua (lectura continuada)** del **Apocalipsis** impuesta por la liturgia hispanovisigoda (también llamada **mozárabe**) a lo largo del

tiempo pascual y la génesis del Califato de Córdoba en 929 que supone una gran amenaza para los cristianos. Los miniaturistas mozárabes abandonan la pintura clasicista del arte asturiano que aparece en San Julián de los Prados y se inspiran en el modelo visigótico del **Pentateuco de Asburham** añorando la vieja unión nacional del Reino Visigodo de Toledo.

El feudalismo en el Reino de León

En el Reino de León se desarrollan unas **fórmulas feudales** en el sentir de don Claudio Sánchez Albornoz. Dos fenómenos explican la génesis de esas **fórmulas feudales** en León:

- Dificultades económico-sociales del común de la población vg. malas cosechas, ataques de los cobradores de tributos o agresiones por los nobles terratenientes
- Necesidad por los reyes de contar con los consejos de los grandes del reino

Las **fórmulas feudales** en León son:

- Encomendación:

Consiste en la relación entre un hombre que posee tierras pero que carece de poder para ser autosuficiente y un protector a quien el encomendado retribuye con un tanto por ciento de lo que produce la tierra y la obligación de realizar servicios o prestaciones

- Colonato:

Estriba en un hombre sin tierra que busca a un señor que le proporciona tierras y protección. El colono a su vez hace prestaciones y servicios a su protector y entrega un tanto por ciento de lo producido

- **Praestimonium** o beneficio militar:

Radica en una acción por la cual un potentado (que puede ser el rey) cede tierras a una persona (general aunque no forzosamente noble) quien tiene las obligaciones a requerimiento de su señor de marchar a la guerra e ir a la Corte a darle consejo. En principio el beneficio militar es sólo vitalicio por ambas partes. Luego se concede la heredabilidad a cambio del abono de un canon por el beneficiario

- Vasallaje:

Siempre es un acuerdo entre nobles. En esto se diferencia del beneficio militar que contempla la posibilidad de que el beneficiario pudiera no pertenecer a la nobleza. Por la práctica del vasallaje el vasallo se compromete mediante un juramento de fidelidad a ir a la guerra y proporcionar consejo al señor. Por su parte el señor se compromete a proteger al vasallo y a sustentarla bien en su casa bien por beneficios y otros sistemas

Existen las siguientes diferencias entre encomendación y colonato. En la encomendación el señor protege al encomendado y a la tierra. En el colonato al señor le interesa la tierra y en

segundo lugar el colono. Esto explica que existan dos tipos de colonos: colonos adscritos a la tierra, quienes corren la misma suerte que la tierra a la que se encuentren adscritos, y colonos no adscritos a la tierra

El feudo es la unión del vasallaje y el beneficio militar que en España no se produce hasta el fin de la Alta Edad Media. Existen siervos en el Reino de León. Desde el punto de vista jurídico los siervos son considerados como cosas. El Cristianismo hace que los siervos medievales sean mejor tratados que sus colegas de la Antigüedad Clásica. Existen siervos rurales y personales. A la hora de la muerte aparecen señores que manumiten a los siervos por razones religiosas. En este caso los siervos manumitidos pasan a la condición de colonos.

La caballería villana

El primer documento alusivo a la **caballería villana** surge con el conde de Castilla García Fernández en 974 (**Fuero de Castrojeriz**). Parece empero invención de Fernán González entre 945 y 951. La **caballería villana** adopta las tácticas de los jinetes musulmanes. En principio Fernán González la dirige contra Ramiro II **el Grande** (931 - 951) y sus probables tentativas de acabar con el levantisco conde castellano. En 944 Fernán González fracasa en un primer intento de independizarse de León. Pasa un año en la cárcel. Ramiro II le liberta en 945, le devuelve a Castilla, pero le hace jurar fidelidad. Fernán González establece una alianza secreta

con Abderramán III de naturaleza antileonesa. Fernán González teme una reacción de Ramiro II si se descubren sus manejos con el Califato de Córdoba y que el rey de León le despoje por la fuerza del condado de Castilla. Como astuto político que es, Fernán González justifica ante Ramiro II su creación de la **caballería villana** aludiendo a la necesidad de defenderse de la caballería musulmana. Ramiro II muerde el anzuelo, pues no abriga sospecha alguna de los acuerdos reservados entre Fernán González y Abderramán III. En épocas posteriores la **caballería villana** será también empleada por leoneses y portugueses.

Fernán González otorga la posibilidad de combatir a caballo a todo agricultor o ganadero que fuera capaz de costear un caballo y un equipo. Su nacimiento se ve favorecido por la abundancia en el Condado de Castilla (entonces aún dependiente del Reino de León) de pequeños propietarios. Aque-

llos pequeños propietarios constituyen la base de la política independentista de Fernán González. En el Condado de Castilla no existe alta nobleza y la aristocracia secundaria (partidaria del sometimiento a León) es muy escasa.

Los **caballeros villanos** tienen un estatuto personal que con el tiempo afecta a la mujer y a los hijos. Pueden recuperar la condición de **caballeros villanos** en caso de haberla perdido y siempre que les sea posible mantener otro caballo. Gozan de los privilegios de los nobles pese a no ser considerados miembros de la nobleza. Esto explica que en tiempos posteriores los miembros de la **caballería villana** nunca pudieran ingresar en las Órdenes Militares. Con el tiempo los descendientes de **caballeros villanos** que heredan ese estatuto pasan a residir en las ciudades. Así se les conoce por las nuevas denominaciones de **caballeros ciudadanos** o **caballeros pardos** por vestir paños de ese color.

BIBLIOGRAFÍA

BÍBLICA

Basevi, Claudio, *Introducción a los Escritos de San Pablo. Su vida y Teología*. Ediciones Palabra S.A., Madrid 2013, 396 pp., 17 x 24 cm.

El Prof. Claudio Basevi, del Departamento de Sagrada Escritura, N.T., en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, colaborador de la Biblia de Navarra, con artículos sobre la cristología y especialista en historia de la exégesis, presenta esta monografía dedicada a los escritos de San Pablo, su vida y su teología. El manual, que no pretende ser exhaustivo, se completa con la ayuda del prof. Luis Javier Martín Valbuena.

Los tres primeros capítulos, primera parte del libro, exponen de forma equilibrada y sintética el contexto histórico y cultural de Pablo (cf. 13-23), las fuentes para el estudio de la vida de Pablo (cf. 25-37), que termina con una cronología de su vida, bien expuesta y atenta a los datos que poseemos, según las Cartas y el libro de los Hechos, es decir, de la tradición cristiana, y los contrastes con los datos de la historia romana, para los procuradores y gobernadores. Es acertada la valoración histórica positiva de Hechos (segunda parte) que ofrece acontecimientos desde el año 34, aproximadamente, hasta casi la muerte de Pablo.

El capítulo dedicado a la conversión y primeros años de vida cristiana (cf. 39-48), con su presencia en Damasco y su sentido, o la dimensión personal de la vocación de Pablo y el carácter de su “apostolado”, así como su primer viaje, es también claro y bien desarrollado, valorando los textos, aunque la referencia a Rm 7,9-11 (cf. 40) quizá sea excesiva en su interpretación autobiográfica, pues parece más bien un suceso no personal para indicar el significado de Ley como “descubrimiento” del pecado.

Los siguientes capítulos —del 4 al 7— se dedican a los tres viajes de misión de Pablo. El primero, 49-55, relata el rechazo de parte de los judíos y su misión a los gentiles (cf 52ss y Hch 13), confirmada después en la asamblea de Jerusalén (cf 54-56; Hch 15), tema del segundo viaje, cap. 5 (57-64), que recuerda el discurso de Atenas, la estancia larga en Corinto y las primeras cartas. Del tercer viaje trata el cap. 6 (cf 65-76), periodo de las grandes cartas, y de la apertura a una visión más amplia de la historia de la Salvación, con la cuestión de los Gálatas, las dificultades de Corinto (la colecta para Jerusalén, la 2 Co, Rm), el discurso de Mileto a los presbíteros (cf. Hch 20,17), la captura en Jerusalén (71ss cf Hch 21), donde le salva el tribuno que le envía a Cesarea. Es el momento de su discurso a los habitantes de Jerusalén (Hch 22) y ante el Sanedrín (Hch 23). Es también el viaje del naufragio en Malta y de la llegada a Roma, prisionero. El cap. 7 (77-82) da cuenta de los pocos datos que tenemos de los años 61 a 64, con su viaje a España (tradiciones no siempre verificadas, en la carta de Clemente Romano (1Clem 5,7) y el fragmento de Muratori, junto a la venerable tradición de Tarragona, con los datos de la segunda cautividad y las cartas pastorales.

La parte segunda del libro trata de los «escritos» de Pablo, con capítulos dedicados al género epistolar en la antigüedad (cap. 8, 85-96), a la composición y tradición manuscrita de las cartas paulinas, en una síntesis documentada y breve; considera la carta a los Hebreos (88) dentro del corpus paulinum, por eso habla de catorce (como en el papiro 46, Chester Beatty), pero da unas notas sobre la autenticidad de Hb que no se considera estrictamente paulina (89ss), aunque se recibe como plenamente canónica. Unas indicaciones sobre amanuenses y secretarios completan el cap. El cap. 9 (cf 97-107) versa sobre las cartas a los Tesalonicenses. Defiende la autenticidad de 2Ts, siguiendo los testimonios venerables de la antigüedad cristiana y dando una descripción de su contenido y doctrina escatológica (cf 101ss), de los temas de vida cristiana y la referencia a la Iglesia como comunidad de creyentes.

El cap. 10 (cf 109-127) lo dedica a dos de las grandes cartas, a los Gálatas y a los Romanos por su afinidad temática, la justificación otorgada por la fe en Jesucristo, y el valor de la gracia frente a las obras de la Ley (cf 120-123). Se describe ambas cartas, su contenido y sus destinatarios, así como su estructura y contenido doctrinal, además de indicar los problemas textuales cuando los hay, o la recepción polémica de Pelagio y Lutero, matizadas por los decretos de Trento. Las dos cartas a los Corintios son también grandes obras por su mensaje, (cf cap. 11, 129-142), con la misma explicación y atención a la fecha de composición, contenido o problemas de unidad en 2Co, la eclesiología, la eucaristía y la resurrección, puntos doctrinales importantes, sin olvidar la sección dedicada a la tarea apostólica y a los ministerios en 2Co (141s). En dos caps. agrupa la introducción a las cartas de la Cautividad (12, 143-154; 13, 155-174), Filipenses y Filemón y Efesios y Colosenses con su esquema temático, sus elementos doctrinales (cf 148ss) y la proyección social frente al paganismo. En cuanto a Ef y Col se añaden a la fecha y argumento, con el contenido, los problemas de autenticidad (cf 162-167), doctrina y primeros atisbos de polémica anti-gnóstica (como indicaría el uso de plerôma).

El cap. 14 (175-187) está dedicado a las cartas pastorales (Tm y Tt), destacando el mensaje a la ascética cristiana, a la vida consagrada, y el 15 (189-204) que trata de la carta a Hebreos, como ya indicamos antes considerada dentro del corpus paulinum, en su autenticidad con los matices de la duda sobre la autoría paulina (cf 192s), que hoy es una opinión común, si bien el autor pudo ser un cristiano judío cercano a Pablo, aunque identificar al autor es sólo una propuesta no demostrada (cf 194). Dedicada a los destinatarios y a la temática páginas condensadas y claras, con la cristología como argumento predominante (cf 201s). La conclusión de la segunda parte versa sobre estilo literario de Pablo (16, 205-223) con elementos literarios de raíz bíblica, bien explicados, paralelismo, inclusión, citas de la Escritura; y de la cultura helenística, ironía, metáforas, la pregunta retórica, etc.

La parte tercera contiene siete capítulos, que exponen la teología de Pablo de forma articulada; constituye una introducción (cf cap. 17, 227-245) a su pensamiento teológico, de matiz soteriológico centrado en la redención en Cristo que es el centro de su teología (cf 231-233), pero sin descuidar aspectos antropológicos importantes (cf 238-242) y algunos de los conceptos clave que expone sintéticamente (cf 243-246). El desarrollo de tales capítulos, que estudian la teología de Pablo, comprende la existencia humana sin Cristo (cf 18, 247-258); la teología del pecado; la salvación “en Cristo” (cap. 19, 259-278) con aspectos sistemáticos referidos a Cristo, su naturaleza, divina y humana, la salvación, que nos viene por su pasión-muerte y resurrección. Especialmente se estudia la cristología paulina en el cap. 20 (279-292) para seguir explicando la conversión del hombre y el valor de la fe y del bautismo (cf cap. 21, 293-300), la existencia cristiana en Cristo (cap. 22, 301-310), la lucha ascética y la superioridad de la caridad (cap. 23, 311-318). El cap. 24 (cf 319-326) expone la Iglesia

y su misterio, como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, su unidad y variedad, instrumento universal de salvación.

Al final de esta exposición de los escritos paulinos ofrece dos anexos, con cuestiones literarias, de estilo, figuras de palabra y de pensamiento (cf 327-344) y un resumen sobre los estudios sobre Pablo y el paulinismo según las tradiciones académicas de Tubinga (escuela de la Historia de las religiones) y de la escuela de la Historia de las formas, escuela de Bultmann y discípulos, y otras perspectiva antiguas y modernas libres de la perspectiva radical (cf 345-381). De R. Penna hay un excelente comentario a Romanos. Más reciente que la propuesta de J. Becker, es el estudio e interpretación que está ofreciendo Norbert Baumer en su serie “Paulus neu gelesen”, del que ya van cinco tomos publicados dedicados a las grandes cartas y a 1-2Ts. Al final una bibliografía sucinta, que permite ulteriores ampliaciones de contenido e incluso la referencia a la tesis del autor, sobre la prosa artística y la retórica en san Pablo que sólo conocíamos por noticias indirectas. En conjunto es un excelente manual de introducción a las Cartas de Pablo y a la teología en ellas propuesta, escrito con claridad y buen conocimiento de los contenidos y los problemas pendientes.

R. Sanz Valdivieso

Focant, Camille, *La Carta a los Filipenses*. Traducida del Francés por Mercedes Huarte Luxán. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2016. 317 pp. 23,7 x 15,5 cm. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 154).

En este comentario a la *Carta a los Filipenses*, el Prof. C. Focant se muestra seguidor de los estudios sobre Pablo de Tarso desde la *New Perspective* (según los estudios de E.P. Sanders, J. Dunn y N.T. Wright citados en la Bibliografía), sobre todo cuando comenta alguna de las perícopas de Flp, que aquí propone en una versión muy literal, cercana al texto griego (según la edición NA28). El comentario procede de una forma clásica, con la introducción general (pp. 27-60), a la que sigue el comentario, con la división típica: obertura (Flp 1,1-11, pp. 71-92); el cuerpo de la carta (Flp 1,12 – 4,20 pp. 93-290), que comenta en secciones menores como la dedicada al anuncio del Evangelio según Pablo (1,12-26 pp. 93-112) con los motivos para predicar a Cristo y la alegría de Pablo por el progreso de la fe de los Filipenses, por eso se queda con ellos a pesar de que anhela estar con Cristo. Hay motivos de rivalidad y la afirmación capital de que lo único importante es Cristo, que sea anunciado, por eso Pablo lleva cadenas (1,13) aunque otros lo hacen por rivalidad y en competencia desleal hacia Pablo, que lo que pretende es que Cristo sea glorificado y que sea para “provecho y alegría de vuestra fe” (cf. pp. 100-103). Una segunda sección es la dedicada a las instrucciones dirigidas a los Filipenses, tanto en sentido de la fe – “la gracia de creer en Cristo y de sufrir por él” (1,29) – valentía y unidad frente a los enemigos, tener el corazón compasivo (2,1 cf. p. 125s), la unidad y una conducta digna del Evangelio que deben observar, teniendo el ejemplo de Cristo (2,6-11 pp. 135-174), donde hace el elogio de Cristo destacando en el comentario los paralelismos, el subrayar la acción de Cristo, kénosis, exaltación (pp. 144-150), con los datos sobre si es un himno prepaolino, con su carácter encomiástico, con su trasfondo cultural y religioso (p. 155s) y la función y estructura (cf. p. 161ss). Además propone en un *excursus* sobre el culto al emperador y la crítica posible en el uso repetido de “Kyrios” para hablar de Cristo que es el que importa a Pablo y su propuesta a los Filipenses (cf. pp. 174-179). Otra sección trata de la recomendación que Pablo hace de Timoteo y Epafrodito (Flp 2, 19-30 pp.

191-202) como colaboradores suyos en la obra de Cristo (= la evangelización), pues se ponen al servicio del Evangelio, hasta arriesgar la muerte (p. 193) en una información del programa que Pablo tiene en mente y con estas noticias que a veces se han tomado como indicio de una división de la carta, e incluso signo de fusión de varias cartas (cf. esquema de pp. 29-33) que sin embargo no acepta el autor, sino que la considera unitaria como la mayoría de los comentaristas, y por el contenido y los temas recurrentes en toda la carta. La sección de Flp 3,1 – 4,1 sería el motivo de esa pretendida distinción de varias cartas, o fragmento de carta aquí introducido, cf. el versículo 3,1 la transición y a continuación la invectiva (3,2), que comenta en pp. 203-250. El tono exhortativo de Flp 3 contiene muchos puntos de la teología paulina, circuncisión y ley superadas por amor a Cristo, fe y justificación en Cristo (Flp 3,8-11 pp. 211-235) y el *excursus*, dedicado a la Ley y la justificación según Flp 3 (pp. 236-242). La sección de Flp 3,12-16 comenta el ejemplo de Pablo como alguien “maduro en la fe” (3,15) para exhortar a permanecer firme en la fe y adhesión a Cristo. En 3,17-4,1 comenta la sección dedicada a los enemigos de la cruz de Cristo, los falsos modelos (cf. pp. 251-62), pidiendo que su esperanza sea Jesucristo, el Señor. El comentario se cierra con las instrucciones a los Filipenses, con el ejemplo de Evodia y Sintique para que se pongan de acuerdo según la fe y las exhortaciones a la alegría, la perseverancia, agradeciendo la generosidad de los Filipenses (cf. pp. 262-289) con los saludos finales (pp. 291-293). Al final los índices detallados, de autores, de referencia bíblica y literatura antigua, de materias concluyen este hermoso volumen de comentario a la Carta a los Filipenses, que se lee con gusto, sin que sean de peso muchos datos técnicos y anotaciones al texto griego, a variantes y matices del texto. La traducción es correcta y perfectamente legible, la edición impecable.

Rafael Sanz Valdivieso

García Moreno, Antonio, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad. 2ª edición*. Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 2011. 471 pp. (Facultad de Teología. Universidad de Navarra, Colección Teología, 47).

El presente tomo debido a la pluma del Prof. García Moreno, está dedicado a la traducción de la Biblia al latín, la Neovulgata (Novae Vulgatae Editio) publicada en 1979 con la constitución apostólica *Scripturarum thesaurus*, firmada por San Juan Pablo II el día 25 de abril de dicho año. Pero en el detallado contenido del estudio hay toda una “historia” de la versión latina llamada Vulgata, desde San Jerónimo hasta la revisión del siglo XX, cuando, siguiendo lo dispuesto en el Concilio Vaticano II, se proponía acercar la versión latina a los originales, tarea que el mismo San Jerónimo trabajó en su tiempo con su propuesta de la “hebraica veritas”, y la historia posterior en la época del Concilio de Trento, la recepción como texto oficial, hasta el Papa Pablo VI, que decidió dar relieve a la versión latina oficial, proporcionando una base autorizada a la liturgia, a la exégesis y a la teología. La historia es más amplia, como veremos, pero en ese esquema se insertan las decisiones tomadas desde 1907 y el encargo hecho a la Orden benedictina de una edición crítica de la obra de San Jerónimo y todo el proceso descrito en la introducción de monseñor Pietro Rossano o del insigne P. Jean Gribomont (cf. pp. 11-19). Los capítulos de la presente obra describen con detalle, tanto la obra jeronimiana, su preparación en el estudio de la lenguas griega y hebrea, (cap. I, pp.42-80) las etapas previas de estudio y contacto con comentaristas y autores griegos, en sus viajes a Oriente y su revisión del Nuevo Testamento desde el año 384, a petición del papa

San Dámaso (p. 53ss), tratando de respetar lo ya hecho siempre que fuera posible y correcto. Desde el retorno a Oriente en el 385 inicia una etapa de estudio y comentario de textos del A.T., las traducciones (cf. pp. 61s; 70s), tareas a veces reflejadas en las cartas que escribe. El cap. II describe la tarea de traductor de San Jerónimo, del NT, como se ha ya indicado, y del A.T., menos aceptada, porque la veían como opuesta a la procedente de los LXX, considerada testigo fiel de la revelación. Los principios y criterios (cf. pp. 84-111), con las cartas a San Agustín y la base del respeto e importancia de los textos originales, de la elegancia del sentido primigenio y la preocupación por transmitir el sentido de lo que dice el texto traducido. Desde el cap. III (pp. 113-153) tenemos la historia de las primeras etapas de la difusión de la Vulgata hasta llegar a su reconocimiento oficial en Trento; la difusión en Hispania desde el año 398 con todo el texto traducido menos el Octateuco (aun no concluido), como se ve en los principales manuscritos. No menos importante es la difusión en Francia, Irlanda e Inglaterra, Suiza, o las Biblias carolingias. En el cap. IV (pp. 155-210) expone la historia hasta la aceptación oficial en Trento en la sesión IV (que comienza el 8 de febrero de 1546 y concluye el 8 de abril del mismo año), pasado el tiempo de las crisis y de las propuestas de corrección o de revisión teniendo en cuenta el texto hebreo y el griego, pero aceptando la Vulgata según la tradición de la Iglesia (“prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in vetere vulgata latina editione habentur”). También las controversias posteriores y los riesgos de ser acusados de ir contra la Vulgata, con la acusación de “hebraizantes” (en España). Las revisiones y estudios sobre el texto y variantes de la Vulgata serán los precedentes de la Neo-vulgata (cf. p.205ss). Las traducciones de la Biblia siempre han sido un campo de atención por parte de la Iglesia, como explica en el cap. V (pp. 211-244), tanto en la constitución *Dei Verbum* (nn. 22 y 25) como en SC (n.23), para que el texto traducido conserve con claridad el valor de “palabra de Dios”, como texto sagrado de valor normativo. La misma preocupación postconciliar (cap. VI pp. 245-259) se refleja en la documentación propuesta por la Iglesia. El cap. VII (pp.261-334) es el que explica la perspectiva de la Neo-vulgata y las tareas de revisión de acuerdo con la fidelidad al texto hebreo original, recorriendo las etapas desde el año 1966, con el nuevo Salterio de 1969, y la comparación de las versiones latinas. Hay menciones de los manuscritos y códices, de distintas ediciones, versiones que siguen la tradición pero mejoran y resaltan el valor de la traducción según el latín eclesiástico. La edición típica se editó en 1979, como ya indicado. Como apéndice publica la exhortación postsinodal *Verbum Domini*, del año 2010, que enriquece la segunda edición. Los índices completan este excelente estudio sobre la Biblia latina en la Iglesia a lo largo de los siglos.

Rafael Sanz Valdivieso

Longenecker, Richard N., *The Epistle to the Romans. A Commentary on the Greek Text*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2016. 1140 pp. 24,2 x 16 cm. (The New International Greek Testament Commentary).

Del Profesor R.N. Longenecker (emérito del Wycliffé College de Toronto, y antes de McMaster University, Ontario) conocíamos el comentario a la Carta a los Gálatas (cf. WBC 41, 1998) y el estudio que realizó sobre la exégesis bíblica en el periodo apostólico (*Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd. Edition, Eerdmans, 1999). Ahora nos ofrece este “enorme” comentario a la *Carta a los Romanos*, de san Pablo. Subraya la presentación de los editores de la serie (NIGTC) que es un estudio y comentario del texto griego, destacando su

valor de fuente primaria que caracteriza a los libros del N.T. y proponiendo una comprensión teológica del texto según el método de la exégesis histórico-crítica y lingüística. No hace falta insistir en el valor extraordinario que posee la Carta a los Romanos, central en el pensamiento, la vida y la predicación del Cristianismo por su valor teológico e histórico (cf. pp. XI-XIV; aunque no es la Carta un tratado de teología, ni tampoco un compendio de doctrina cristiana, p. 41) y como demuestran la creciente atención, en comentarios y homilías, dedicada a la carta, por ej., Orígenes, Juan Crisóstomo, el Ambrosiaster o Agustín, que escribe *expositiones* sobre la Carta y trata de la carta en muchas de sus obras sobre la gracia, Santo Tomás de Aquino, Lutero o Calvino, o Cornelio Jansenio y el cap. 8 de Romanos, Cornelio a Lapide y contemporáneos como K. Barth o J.-M. Lagrange, citados en las pp. XXVIII-XXX). En la época contemporánea los comentarios son muy abundantes, como refleja la bibliografía de las pp. XXX-XXXIV, a la que añade los estudios especiales, artículos y monografías especializadas, en la densa bibliografía de pp. XXXV-LXVII. Las palabras de Joseph Fitzmyer tienen su fondo de verdad cuando dice que la historia del cristianismo se puede escribir siguiendo las interpretaciones que se han dado de la Carta a los Romanos (cf. p. XIV). Como es un comentario académico clásico, antepone las abreviaturas usuales, de obras de referencia y de comentarios o manuales y textos usados, antes de esa bibliografía mencionada. La introducción al comentario (pp. 1-39 presenta la carta en el conjunto de las demás de Pablo, considerada un compendio de la doctrina del apóstol o el sumario de su teología y enseñanzas, pues es el escrito más extenso de todas sus epístolas; pero también se considera en la actualidad el contexto histórico y la situación real de la carta, los rasgos y problemas de la cristiandad de Roma, que reflejan el contenido y la estructura: dirigida a un grupo de personas pero con argumentos de tipo ético como si fueran un tratado que excede el marco de la convención epistolar (cf. p. 3). Puntos de convergencia comunes son la cuestiones referidas al autor, destinatarios, ocasión de la carta (anuncio de su visita a Roma p. 5), con apuntes sobre el papel desempeñado por Febe (¿fue portadora de la carta?) y Tercio (el amanuense) y los demás mencionados en Rm 16. Se escribió en Corinto o en Cencreas y se dirigía a cristianos de origen pagano o a de origen judío, aunque la posible relación de Pablo con ellos no queda clara (el autor trató de estos argumentos en su obra *Introducing Romans. Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*, Eerdmans 2011 cf. *Carthaginensia* 28 [2012] 468-70). Se ha planteado la cuestión de si el texto actual contiene añadidos, glosas, y se ha querido ver la forma original de la carta, sin los caps. 15 y 16, porque faltan en algunos mss y en la Vulgata latina. También se ha dicho que la doxología de Rm 16,25-27 sería una adición post-paulina, o que la falta de mención de Roma en 1,7 indicaría que no tiene un destinatario concreto, pero son argumentos superados desde el estudio de Harry Gamble y los de L. Hurtado H. Marshall (cf. pp. 7-8). La identidad de la carta, la identidad de los destinatarios y el carácter y circunstancias de la carta, la finalidad (cf. p. 9), si es misionera (Pablo apóstol de los gentiles, prepara su misión hasta España) o pastoral, ilustrar algunos problemas (morales, doctrinales) no deberían ser excluyentes, con una finalidad añadida, defenderse de algunas críticas (p.10-11). El género epistolar, *Lehrbrief*, epístola de exposición doctrinal e instrucción, no es obstáculo para mantener la forma epistolar (p. 13), del maestro que escribe a sus alumnos una instrucción. Por eso hay géneros retóricos (cf. p. 14-15), no los deliberativos o epideícticos (demonstrativos), ni apologéticos, sino como exhortación (discurso protréptico) que tiene antecedentes greco-romanos e influencias judías, como se puede ver en las secciones centrales de la carta (Rm 5-8), exposición teológica cristocéntrica, que es el "evangelio" de Pablo (anunciado a judíos y gentiles). Las características de este comentario las explica en las pp. 18-20 al destacar el núcleo teológico indicado antes y el corolario ético de Rm 12-13 con los temas

relacionados de la paz y la reconciliación en Rm 5,1-11, los temas del pecado y la muerte, la ley y la gracia y la vida, la justificación (5,12-21; el significado de la muerte de Cristo Rm 6,1-7,6 y los motivos de Rm 8, “ser en Cristo” y “en el Espíritu”, la confesión directa de Jesús como Hijo de Dios como mediador de la reconciliación (Rm 8,31-39). Son los temas predominantes que el comentario subraya junto con los rasgos temáticos y de composición, el uso del A.T. y su interpretación actual en la carta, de las confesiones cristianas y aforismos religiosos y materiales de origen judío o cristiano (cf. pp. 20-27), los aspectos narrativos y de religión comparada (con la tradición judía y apocalíptica). El texto griego de referencia es el NA27 y GNT4 (p.27) con el texto denominado “neutral” (de los mejores mss y papiros – categoría I – y el texto denominado alejandrino – categoría II – cf. pp. 30-34). El comentario propiamente dicho comienza en p. 45ss y desarrolla los dos primeros capítulos dedicados a las secciones introductorias de la Carta, saludo (p.45ss Rm 1,1-7), acción de gracias (p. 99ss Rm 1,8-12). El texto comentado aparece según su estructura formal y composición (pp. 46-47) y el comentario en el que subraya los aspectos de Pablo como apóstol “llamado”, “siervo”, “apartado / destinado” al evangelio (cf. pp.48-62), referido a su Hijo, con el himno de vv. 3-4 (pp. 63-77) y los datos que identifican la carta, los saludos (pp. 77-88) comentados con detenimiento y precisión, a los que añade unas notas de teología bíblica (pp.89-94) y una contextualización para hoy (pp. 94-95). Es el esquema con el que procede en el comentario: traducción del texto, notas exegéticas, estructura formal, retórica, comentario exegético, teología bíblica, contextualización. Es lo que le da al comentario su carácter específico. El cuerpo de la carta comprende los caps. 3-7, cada uno de ellos dividido en secciones menores que comentan el cuerpo de la misma: cap. 3 con dos secciones, la I Rm 1,16-4,25 (pp. 145-377) comenta los pasajes más directamente relacionados con la justificación / salvación cristiana que procede del evangelio, la ira de Dios, la confianza y la fe (cf. pp. 154ss), la humanidad pecadora descrita en Rm 1,18-32 y la justicia de Dios (pp.189ss). Dios juzga a los que pecan (Rm 2,1-16) pero salva sin favoritismos a los que hacen el bien (Rm 1,11 cf. pp. 232-290), sean judíos o gentiles (pp. 290ss) aunque dedica un apartado a la situación de los judíos según 3,1-20 (pp. 325-377). La segunda sección de este cap. 3 la dedica a la salvación por la fe, comprendiendo Rm 3,21-4,25 (pp. 378-537) con la tesis principal sobre la manifestación de la justificación por parte de Dios, tan querida por la tradición reformada, que la consideraba el “corazón del Evangelio más auténticamente cristiano”, y el centro de la carta (cf. p.378), la “justicia de Dios que se manifiesta por la fe de Jesucristo / por la fe en Jesucristo” (3,21 con la variante de preposición + dativo cf. pp. 392ss), sin la ley, que alcanza a todos los que creen, está bien caracterizada con sus dificultades, para dar a entender la novedad de la salvación realizada en Jesucristo (cf. p. 400s), sin que tenga prioridad el cumplimiento de la ley. De interés son las pp. 403-405 sobre los matices que hay dentro de estas afirmaciones. Son tesis básicas de la fe cristiana según Pablo que retoma material tradicional (cf. el *excursus* de pp. 425-432) sobre la remisión de los pecados en Cristo Jesús, por el sacrificio de propiciación (*hilasterion* 3,25) en su sangre como instrumento de perdón, por la fe en su sangre [¿cómo en 3,22?], que nos justifica por la gracia. Son pasajes difíciles de traducir en toda la intensidad que contienen (cf. pp. 394-397; 410s; 424s). La justicia de Dios la entiende como atributo de Dios y como don de Dios (cf. p. 458s) junto con la fe de Jesús (activa en su vida y pasiva en su obediencia hasta la muerte) y la fe de la persona son los tres elementos propios de la teología cristiana. El ejemplo de Abrahán confirma esta exposición de la justicia de Dios y la justificación por la fe (Rm 4,1-24 pp. 470-534), que entonces no es una digresión sobre Abrahán con valor apologético contra los judíos (C.H. Dodd, p.523) sino la presencia de la fe en la Historia de la salvación, en el designio de Dios que se manifiesta anticipadamente en el

A.T., en Abrahán, que ahora es propuesto como ejemplo para los judíos y los gentiles que forman parte de la comunidad cristiana. Al final de esta sección comenta Rm 4,25 en el que desde la fe de Abrahán en la promesa de Dios, convencido de poder alcanzar la salvación, se llega a la fe en Jesús nuestro Señor “entregado a la muerte por nuestros pecados y resucitado para nuestra salvación”; esta confesión puede ser parte de la más antigua tradición cristiana, en forma paralelística, en forma de himno (p. 535ss) que concentra la atención en la obra y la persona de Jesucristo, tema repetido en forma diversa en Rm 5,6.8 (en la sección siguiente 5,1-8,39). Esta es la segunda sección del cuerpo de la Carta comentada en las pp. 538-764 con el tema general de la “Paz, reconciliación y vida en Cristo”, es decir la propuesta de los frutos que proceden de la justificación por la fe en Cristo. Los temas de transición de 5,1-11 (pp.548-575) apuntan a la aceptación y participación en la reconciliación obtenida, como destaca en comentario a Rm 5,12-21 (pp. 575-605) al proponer entenderlo como una comparación entre personajes, Jesucristo con Adán, la obediencia y la desobediencia; la insistencia en las asonancias del texto, los sustantivos, delito / gracia-don, pecado / don, juicio / justificación, condenación / absolución (cf. p. 580) que indican la importancia de los motivos anunciados, presentados en el contexto de comparación indicada. Es el modo de dar paso a las tres cuestiones capitales del pecado, la ley y la gracia que desarrolla a partir de 6,1-8,39 teniendo en cuenta que al final la vida en Cristo o según la Ley del Espíritu es la afirmación de la novedad de la vida Cristiana justificada. Al pecado y la gracia dedica las pp. 606-617; a la ley y a la gracia las pp.617-627 con la perícopa de 7,1-6 sobre el significado de la ley para el cristiano: quien está “muerto a la ley por el cuerpo de Cristo” (7,4) pertenece totalmente a Él y queda libre de la Ley (pp. 627-638), para servir a Dios según la nueva vida del Espíritu; son versículos de gran densidad y difíciles de traducir y aquilatar en todo su alcance: la muerte corporal de Jesús y la resurrección tienen un valor positivo que es el pertenecer al Resucitado, y producir frutos dignos de Dios (7,4.6). Creo que está bien destacado este aspecto de la carta en el comentario. A la ley, que no es pecado, pero hace conocer el pecado cuando afirma “no codiciarás” (epithymêseis, concupisces), el precepto que provoca los malos deseos (cf. pp. 638-646), aunque no equipara el pecado a la ley, que funciona para que se reconozca mediante algo bueno, la maldad del pecado, aunque deje la impresión de que el precepto como destacan las preguntas de 7,13 (cf. p.642-643) que retoman con variación de términos lo expuesto en 7,7-8: Dios propuso la Ley para que el pecado pudiera ser reconocido como tal, la ley es el pedagogo (tema de Ga 3,24). A la fuerza del pecado que se manifiesta en los que quieren vivir alejados de Dios dedica el comentario a Rm 7,14-25 (pp. 647-674), pasaje de contraste con o que viene a continuación en 8,1-39; el conjunto se interpreta como referencia a la experiencia de Pablo bajo la ley antes de ser seguidor de Jesucristo (pasado), y la nueva perspectiva de la vida cristiana (presente). Ofrece otras interpretaciones a la luz de textos talmúdicos y del uso estilístico del pronombre de primera persona, como si fuera un “soliloquio o discurso de identidad personal”. El comentario a Rm 8 ocupa tres apartados dedicados a la liberación sin condena de quienes viven “en Cristo” (pp. 675-711), a la vida según el Espíritu, personal y general, presente y futura (pp.711-742) y al amor de Dios que en Cristo nos hace triunfar (Rm 8,31-39 pp. 743-764). La sección tercera del cuerpo de la Carta comenta Rm 9,1 – 11,36 (pp. 765-910) los caps. dedicados al contraste del evangelio con las promesas de Dios a Israel, o si se prefiere el puesto de Israel en el plan salvador de Dios, en el modo de aplicar su gracia soberana al pueblo elegido libremente y la aplicación a los nacidos según la promesa (Rm 9,6-8), entendido de forma diferente a lo largo de siglos de interpretación. Ahora estudia su colocación dentro de la carta (p.768s), la presencia de teología judía o judeocristiana (los términos elegido, resto escogido, la obstinación, etc.), las alu-

siones y citas de la Escritura y la soberana voluntad de Dios que no anula la promesa (cf. Rm 11,29), son puntos destacados por el comentario (cf. pp.770-77). Los aspectos destacados se refieren a la preocupación de Pablo por Israel, por su herencia (pp. 779-795). O la exposición de las promesas dadas por Dios al “resto” (pp. 796-826 comentando Rm 9,6-2), también la situación presente de Israel y la piedra de tropiezo (Rm 9,32) no obstante busquen a Dios con celo ardiente (Rm 10,2) según la bendición recibida (cf. pp. 827-865) hasta que se sometan a la fuerza salvadora de Dios (la justicia de Dios y la justicia suya). El resto escogido y el tiempo hasta que los gentiles se salven para que llegue a su plenitud la salvación de todo Israel (Rm 11,25) son puntos bien expuestos en la exposición del cap. 11 (pp. 866-910). La conclusión del comentario comprende la sección cuarta, dedicada a las exhortaciones, generales y especiales (12,1 – 15,13 pp. 911-1019), donde exhorta al auténtico culto de Dios, renovando la propia vida, lejos de los criterios mundanos (discernimiento), para conocer la voluntad de Dios (pp. 917-925); la humildad y el servicio mutuo como rasgo de los que creen en Jesús (pp.926-931), con las normas concretas de conducta (Rm 12,9-21) y el mandamiento del amor mutuo (pp. 932-944), exhortaciones respecto de la relación con el Estado o la autoridad civil (Rm 13,1-7 pp. 945-972) y la norma de oro: el amor que resumen en sí la ley (Rm 13,8-14 pp. 973-985), con las relaciones entre los cristianos de Roma, sin disputas ni críticas según el ejemplo de Jesucristo (Rm15,3 pp. 986-1019). El cap. 15,14-32 con la motivación de la Carta, la actividad apostólica de Pablo y las explicaciones es comentado en pp. 1023-1052. Al final de todo las bendiciones y las indicaciones personales de la *subscriptio* (pp.1055-1086). El comentario es de una minuciosidad detallada y atenta a los problemas, con equilibrio en sus apreciaciones y en la valoración del texto de la Carta, con la anotación de la contextualización y la visión actual de la misma. Los índices son copiosísimos, de autores contemporáneos, de fuentes antiguas, en primer lugar la Escritura A.T. y N.T., apócrifos, Qumram, textos rabínicos, escritos de los Padres y autores cristianos, textos clásicos de la cultura greco-romana. Es un buen indicio del enorme trabajo realizado en el comentario y del detalle minucioso con el que ha querido ilustrar y enriquecer el comentario a la Carta a los Romanos. Sin duda es un medio excelente para el estudio, la comprensión y la asimilación de la Carta.

Rafael Sanz Valdivieso

Schroeder, Joy A., *The Book of Genesis*. Translated and edited by Joy A. Schroeder. William B. Eerdmanns Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK, 2015. 307 pp. 22,8 x 15,2 cm. (The Bible in Medieval Tradition).

El Editor Eerdmanns ofrece en esta serie “La Biblia en la Tradición Medieval” un volumen con la introducción y traducción de textos de autores medievales, siete en este caso, que comentan el libro del Génesis. El libro consta de dos partes fundamentales que comprenden, la primera, la introducción y presentación de los autores y textos (cf. pp. 1-38) y la segunda los textos de los siete autores (pp. 42-281), traducidos por el mismo profesor Schroeder, docente de historia de la Iglesia en varias instituciones de Estados Unidos. El periodo contemplado corresponde a autores de los siglos IX al XV: Remigio de Auxerre (aprox. 841-908) de época carolingia, en la escuela de Alcuino, que contiene las primeras interpretaciones medievales del Gn, continuación en parte de la época patristica, con la intención de ayudar a la predicación (su texto en las pp. 42-85 tomado de la *Expositio super Genesis*). La influencia

agustiniana la destaca el autor en p. 14s y, sin entrar en controversias teológicas trinitarias, mantiene una visión admiradora y ensalzadora del designio creador de Dios. Ruperto de Deutz (ca. 1175-1129/30) ofrece comentarios alegóricos dentro de la tradición monástica de la *lectio* (cf. pp. 15-19) que desarrolla referida a Cristo, a la Iglesia y al sentido moral de la conducta humana (tropología), pero también a la creación como obra trinitaria, yendo más allá de la tradición patristica; destaca la explicación numérica (cf. p. 17 y el texto tomado de *De Sancta Trinitate et operibus eius. Commentariorum in Genesim*, pp.86-122); es también un autor que destaca por sus observaciones sobre el texto y por un sesgo antijudaico (cf. p. 19). Trata también de Hildegard de Bingen (1098-1179) cuya obra no es del género comentario bíblico propio de la enseñanza oficial, pero que como otras mujeres instruidas e inspiradas contribuyen también a la interpretación bíblica, aunque de forma más esporádica (cf. pp.20-22). De esta autora toma el texto de su obra *Tringinta octo quaestionum solutiones* (de PL 191, cf. pp. 123-126) sobre los puntos referidos a la sangre derramada, de los ángeles que aparecen a Abrahán y comen de las viandas que les preparó. O sobre el juramento del siervo de Abrahán con la mano en el muslo (prefigura la humanidad de Cristo). De la escuela de San Víctor propone el texto de Andrés de San Víctor (1110-1175), autor del siglo XII, en el que se escribieron numerosos comentarios; la obra es la *Expositio super Hexateucum: in Genesim* (el texto en las pp. 127-170, traducido de la edición del Corpus Christianorum, Turnhout 1986). Como autor de la Escuela de San Víctor dedica atención al texto, explicando términos usados por Jerónimo en la Vulgata, trata cuestiones históricas, cronológicas y geográficas (tendencia literal y de atención al texto), a veces en forma de glosas interpolada al texto (cf. p. 25), pues se sirve de la *Glossa ordinaria*. Es interesante la explicación de la torre de Babel. De comienzo de la Escolástica toma a Pedro Coméstor († 1178-79), cuyo texto, *Historia Scholastica*, está en PL 198, pero toma la edición de *Corpus Christianorum* (Turnhout, 2005) con el texto traducido que comenta Gn 31-41 (cf. pp. 171-189), la historia de Labán y el retorno de Jacob a su tierra, las relaciones y regalos a Esaú, las historias de Dina y Judá y Tamar, o José en Egipto, etc. La *Historia* es una paráfrasis de los acontecimientos descritos en el libro del Gn, de forma narrativa aunque citando, a veces, el texto mismo; los datos cronológicos y geográficos predominan, como el sentido literal acorde con su condición de historiador, aunque con el interés de saber y conocer lo que los judíos de su tiempo pensaban del texto bíblico (influencia de Andrés de San Víctor). El siguiente autor elegido es Nicolás de Lira, franciscano de los siglos XIII-XIV (1270-1349), de cuya obra *Postilla super totam Bibliam. Liber Genesis* según la edición incunable de Estrasburgo 1492, donde comenta Gn 42-46 la historia de José en Egipto y los viajes de sus hermanos (cf. texto traducido en pp. 190-221). El método es ya plenamente escolástico, con atención al texto de los libros bíblicos, explicaciones literales y glosas al texto, pues la interpretación más doctrinal se dejaba al momento de comentario de las Sentencias. Nicolás es representante de la universidad medieval, conocedor del hebreo que quizá estudió en Evreux, familiarizado con el Talmud, el Midrash y las obras de Rashi. Su comentario a la Escritura es literal (= *Postilla super totam Bibliam*) y ejerció grande influencia aun con las adiciones de Pablo de Burgos y las correcciones de Matías Döring (cf. p. 32ss). La interpretación a veces es analógica y también tropológica (moral), aplicando la historia de José y sus hermanos a los problemas y responsabilidades de los estudiantes y de sus profesores. El último autor seleccionado es Dionisio el Cartujo (1402-1471), del que toma un texto de la obra *Enarratio in Genesim* (según la *Opera omnia*, Montreuil 1897), comentando Gn 47-50, la llegada de Jacob a Egipto y las bendiciones con el texto tan interesante de la bendición de Judá y el sentido profético mesiánico, cristológico, pues se cumple en Cristo lo anunciado (texto en

pp. 222-281), aunque también ofrece interpretaciones morales y místicas (Goshen, donde se establece José y la fundación de la Iglesia por Cristo). En suma, es una excelente aportación al conocimiento de la interpretación de la Biblia en la Edad Media, sobre todo porque el autor indica muy bien en la introducción la posición de cada autor (de tradición monástica o escolástica) y el contexto en el que se desenvuelve su tarea de comentarista del Génesis, destacando la traducción de textos que antes no se habían traducido al inglés. La edición es impecable y clara en su disposición.

Rafael Sanz Valdivieso

Stanley E. Porter – Andrew W. Pitts, *Fundamentals of New Testament. Textual Criticism*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan /Cambridge, U.K., 2015. 202 p. 22,8 x 15,2 cm.

Esta obra de colaboración de dos eminentes profesores de Estados Unidos introduce en los fundamentos de la crítica textual del N.T., por lo que sirve de ayuda al estudio del texto griego del mismo y a un mejor conocimiento de la tradición textual, como indica en el prefacio (p. xiii-xiv) siguiendo la línea de otros autores que en lengua inglesa o por traducción han estudiado el texto del N.T., sus manuscritos, a los que aventaja en el detalle minucioso que explica los procedimientos propios del texto y de las ediciones, sobre todo las varias de Nestle-Aland (con la ed. 27-28 para los casos prácticos). Los capítulos en los que desarrollan la crítica textual son siete, comenzando por definir qué es la crítica textual (cap. 1, pp. 1-8 con bibliografía), en sentido tradicional (reconstruir el texto original de la forma más cercana y fiel posible a los manuscritos autógrafos), no sólo por la atención a los documentos que transmiten el texto, sino las diferentes formas del texto en los testigos textuales existentes, como en la edición mencionada en p. 3, texto ecléctico por la selección y evaluación de las lecciones procedentes de los manuscritos. Pero no se limitan al método tradicional, sino que también indican que el método socio-histórico tiene en cuenta la historia social del cristianismo antiguo y las tendencias doctrinales que pueden haber influido en una lectura, como dice en p. del Codex Bezae Cantabrigensis. Son matices que ya se movían en los dos aspectos de la crítica textual (*Lower criticism* – textual – *Higher criticism* – crítica historia y literaria) como base para una aplicación de los métodos interpretativos críticos. El cap. 2 (pp. 9-32) se centra en el Canon del N.T. como cuerpo textual, el conjunto de textos reconocidos por la Iglesia Antigua, que son la base de la crítica textual; la historia sumaria del canon se encuentra tanto en las cartas, como en la tradición reflejada por los Padres (p.12-14). Las listas canónicas antiguas ofrecen el desarrollo del canon establecido, con las oscilaciones referidas al Apocalipsis, carta de Santiago, 2Pedro, 2-3 Juan que finalmente resultaron admitidas en los concilios de los siglos IV-V. El Fragmento muratoriano es un ejemplo de esa evolución (cf. p.21-23) aunque incluye otros escritos de la segunda mitad del s. II. Otros ejemplos de esa evolución hasta los concilios de Cartago del siglo V. Los materiales y los métodos de clasificación son el argumento del cap. 3 (pp. 33-53), no sólo el papiro o el pergamino, el códice o el rollo, sino los estilos de escritura manuscrita, según la paleografía (cf. p.46s) sea común o cursivo, de tipo oficial, documentario o profesional, con los esticos y el número de líneas, como se ve en los manuscritos mayúsculos o minúsculos (fotografías de pp. 41-45). En ese estilo de escritura entran las adiciones y alteraciones, o la clasificación de materiales (de escritura, de soporte físico, de contenido), con la estadística de p. 50 (el total para el N.T.

es de 7.227 manuscritos o fragmentos), en la que la antigüedad y número de manuscritos es de grandísima mayoría de documentación a favor del N.T. En el cap. 4 (pp. 54-72) trata de los más importantes manuscritos y papiros que transmiten el texto griego (independientemente de las citas patrísticas y antiguas versiones); son los testigos más autorizados del texto y la historia de la transmisión, con la nota de la clasificación ideada por C.R. Gregory (p.55) y las revisiones de K. Aland, papiros (pp. 57-59), mayúsculos (p.59-61), minúsculos (p.61-62) y las versiones antiguas. En la indicación de los manuscritos explica además de su contenido el tipo textual que predomina en ellos. Este argumento se desarrolla en el contenido del cap. 5 (pp.73-79) donde están los textos de origen alejandrino, occidental, cesariense o bizantino, familias textuales y espacio geográfico por donde esos manuscritos han circulado, pero sin excluir las revisiones oportunas. Desde el capítulo 6 (pp. 80-87) identifica una variante textual y su significado. Los capítulos 7, 8, 9, 10 son los más directamente implicados con la crítica textual: en sentido moderno (cap. 7, pp. 88-99) con los métodos eclécticos, que entre evidencia externa y evidencia interna tratan de llegar a lo que se piensa es la lectura más antigua y cercana al original (así en la edición 27-28 de NA o la del *Greek New Testament* (3ª ed. 1975, aunque trata de esta edición en p.146ss al exponer el aparato de esta edición cuya abreviatura es UBSGNT) y la *Editio crítica maior* (cf. p.113. Esos mismos argumentos se abordan en el cap. 8 (pp. 100-109) y 9 (pp. 110-128) en el que las probabilidades intrínsecas que pueden venir de las transcripciones o de las tendencias de los escribas (según los tipos textuales mencionados). Otras motivaciones para evaluar una variante serán las que responden a criterios doctrinales. Este capítulo nueve es de gran claridad. En el cap. 10 (pp. 129-136) se evalúa la evidencia externa y los rasgos estilísticos de cada autor, la cohesión, coherencia literaria y teológica, influencia semitizante o prioridad de Mc. Las ediciones modernas del texto del N.T. se estudian y proponen en el cap. 11 (pp.137-145), partiendo de la edición de la Biblia de Cisneros (1514) y de Erasmo (1516), R. Estienne de 1550 con aparato crítico y la del 1551 con los versículos numerados. Posteriormente otras ediciones se siguieron hasta la de K. Lachmann, Tischendorf, Westcott-Hort y Nestle o von Soden. La edición manual de Nestle será la que permita un avance y desarrollo de las ediciones hasta llegar a la ed. 27 y 28 con las aportaciones de K. Aland desde 1950 con la consulta de las fuentes primarias (pp. 142-143) junto con el proyecto de la UBS Greek New Testament (para los traductores, con un aparato selecto). A estas dos ediciones dedican los autores el cap. 12 (pp. 146-176), con las introducciones específicas, las listas de manuscritos y papiros más importantes, así como la incorporación de los resultados de la *Editio crítica maior* para Lc y Cartas católicas. Son datos que distinguen la NA27-28 en su aspecto, forma, márgenes, aparato negativo y positivo, explicación de los signos diacríticos usados y símbolos empleados, abreviaturas, explicación del aparato en versículos seleccionados y la comparación entre las dos ediciones indicadas. El cap. 13 (pp. 177-189) lo dedica al texto y a la traducción a la lengua inglesa, pero teniendo en cuenta que estas ediciones indicadas antes son la base de traducciones modernas en muchas lenguas. El apéndice ofrece un elenco de ayudas técnicas y comentarios o monografías para completar la información bibliográfica que ha presentado en los distintos capítulos; los índices de autores modernos y de fuentes citadas completa este excelente manual de iniciación a la crítica textual, que es claro y bien dispuesto para todo el que quiera conocerla en su estudio o docencia del texto del Nuevo Testamento.

Rafael Sanz Valdivieso

Vahrenhorst, Martin, *Der erste Brief des Petrus*. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band 19. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2016, 226 pp., 16 x 24 cm.

Este comentario a la carta 1Pe forma parte de la prestigiosa serie «Theologischer Kommentar zum N.T.», que, siguiendo la tradición histórico crítica de los comentarios alemanes del Nuevo Testamento, adopta ahora la perspectiva del diálogo judeo-cristiano, o se detiene en aspectos de la teología feminista e incluso hace sus incursiones en la cuestiones histórico sociales. En el proemio se sirve de la comparación de Bernardo de Chartres († ca. 1130), según la cual, el que se dedique a leer y estudiar la epístola 1Pe, se encuentra como el enano que va sobre los hombros de gigantes (*nanos gigantum humeris insidentes*), para que pueda ver más lejos y mejor, es decir, para que pueda descubrir el valor de este texto apoyándose en los descubrimientos anteriores (7). La metáfora se aplicaba a los cuatro evangelistas, que sobre los hombros de los grandes profetas vieron con más agudeza y penetración lo referente al misterio de Jesucristo, que también es argumento de esta carta 1Pe.

El comentario sigue el método tradicional de este género de textos: Introducción, con las cuestiones fundamentales relativas a la epístola (9-59), autor y propuesta de explicación pseudoepigráfica (10), que no es contraria a la autenticidad petrina según otros, pues la pseudonimia indica que no era un escrito «falso». La atribución a Pedro, el pescador de Galilea en el lago de Genesaret, con su hermano Andrés y en contacto con la cultura helenística de la zona, Betsaida (cf 12-13), se explica por su importancia en el grupo de los Doce y en la primera comunidad, por su carisma y autoridad, después de la resurrección de Jesús (cf 14), tanto en Jerusalén como en Antioquía. La atribución podría ser fruto de la intención de equilibrar las cartas paulinas con otras de Pedro, en la tradición de ambos apóstoles en plena armonía y concordia (cf 16). Los destinatarios situados en Asia Menor, en regiones que formaban parte de las Provincias romanas, al norte de las montañas del Tauro (17), pero sin nombres de ciudades, y en contacto limitado con las regiones de la misión de Pablo. El medio ambiente de los destinatarios es el de quien vive con la oposición de los gentiles (cf 1Pe 2,12; 3,16) o de hostilidad verbal o las injurias que les pueden caer (cf 1Pe 4,14), quizá de persecución abierta (cf 19-22) en ese ambiente hostil (23). Otros aspectos pueden explicarse desde la composición étnico-religiosa de los destinatarios (cf 29ss).

La fecha de composición varía notablemente desde los años sesenta del siglo I, antes de la muerte de Pedro en Roma, si se mantiene la autoría de Pedro. Si se piensa en una obra pseudoepigráfica, la variación tiene un recorrido más amplio, desde los años de Domiciano (81-96) hasta los de Adriano (117-138). Algunos comentarios toman como referencia la correspondencia de Plinio, gobernador en Bitinia y el Ponto, con Trajano junto a las medidas adoptadas contra los cristianos (años 111-112, cf 37-41). Las relaciones con otros escritos del NT son atendibles las que tienen en cuenta el evangelio de Juan, o la carta de Santiago y la carta a los Hebreos. Hay semejanzas con el evangelio de Mt (cf 42-43) con Hch (44-45), con las cartas de Pablo se discute (cf 46-47), con la carta de Policarpo (48-50), aunque no haya una dependencia directa. El lugar donde ha sido compuesta se sitúa en Roma (= Babilonia), con el testimonio de Clemente Romano como contraprueba, ya que habla de Pedro y su muerte, en el cap. 5 de su carta de forma inequívoca (cf 52s), aunque sigue siendo dudosa la localización. La dimensión parenética de la carta indica que era destinada a la diáspora, como algunas de las que se incluyen en el A.T. (cf 57). La división del contenido que presenta es aceptable y normal (58).

El comentario 1Pe es escueto y esencial, pero claro, ocupa las pp. 61-203 siguiendo la división de perícopas que presentaba en p. 59, de la que destaco la correspondiente a la sección

2,11-3,12 la exhortación a una vida cristiana ejemplar, en medio de la estructura socio política en la que se encuentra la comunidad cristiana (cf 110-145), el imperio, la vida familiar y los esclavos, siguiendo el temor del Señor como principio de ordenación de la conducta. En lo que comenta referido a 1Pe 2,21-25 me parece que se subraya poco el aspecto soteriológico de la muerte de Jesús (cf 124-132) y el hecho de que propone a Cristo como modelo (cf 126 y la referencia implícita a Is 53,4-12 destacando también la expresión “epathen hyper hymôn” del v. 21) con su sentido redentor. Es también interesante la exposición sobre 1Pe 3,1-6 y la disposición de la comunidad que conocía el papel de la mujer activa en ella; ahora parece que se entiende que, a la luz del ejemplo de Cristo, tales categorías estarían superadas (cf 133). El comentario a 1Pe 3,18-22 retoma la idea de Cristo como modelo (ahora no emplea el término “Muster”, sino “Vorbild”, aplicado al “justo por los injustos”), pues se ofreció “por los pecados” como ofrenda sacrificial (cf 152s). Más difícil es captar todo lo que se especifica en el v. 19: la predicación “en espíritu” a los “espíritus encarcelados”, los justos difuntos o los ángeles encadenados, en la tradición de Gn 6 o del libro apócrifo de Henoc (cf 155ss), o quizá para entenderlo mejor según 1Pe 4,6 anunciando el evangelio de la salvación a los muertos. El autor expone los datos y no se pronuncia, pero su comentario es claro y bien articulado dentro de la brevedad. Con la bibliografía ordenada y escueta y los índices concluye este comentario a 1Pe que puede siempre ayudar a comprender un texto difícil del N.T. y que está bien presentado en esta monografía.

R. Sanz Valdivieso

PHILOSOPHICA

Sanguineti, Juan José, *Neurociencia y filosofía del hombre*, Palabra, Madrid 2014, 309 pp, 13,5 x 21,5 cm.

La neurociencia ha sido, y uso bien el pretérito perfecto, la parte de la ciencia que pretendía arrogarse el título de nueva filosofía. Desde hace varios decenios hemos asistido al intento por parte de algunos científicos de suplantar y sustituir a la filosofía desde su campo de investigación específico. Hemos visto cómo Daniel Dennett, desde posiciones científicas hacia filosofía, es más metafísica, indicando que la conciencia no es nada más que un conjunto de neuronas que “segregan” lo que es la conciencia en el ser humano. Lo hemos visto con Dawkins y su gen egoísta y filósofo, capaz de dar explicación de todo lo que es el ser humano. La neurociencia ha sido, repito, el último intento hasta la fecha, aunque no será el definitivo. En algunos científicos late un metafísico encubierto, agazapado a la espera de encontrar la explicación total desde su reducido ámbito de experiencia. Por eso, hace muy bien el profesor Sanguineti en ofrecernos esta confrontación entre la neurociencia y la visión filosófica que tenemos desde la filosofía del hombre. Es su propósito declarado poner a la neurociencia en su lugar, aunque no lo diga con estas palabras exactas. Pero es eso lo que se necesita, pues la ciencia es imprescindible, pero solo es válida si se dedica a lo suyo, al estudio del ámbito de la realidad que abarca. Cuando se sale de ahí, ya no hace ciencia, hace filosofía y entonces debe confrontarse con el método filosófico, como muy bien hace el autor de esta magnífica obra.

Cuatro capítulos conforman el trabajo que tenemos ante nosotros. El primero de ellos, al modo de los clásicos medievales, es una introducción epistemológica, dicha en términos

llanos, saber de qué estamos hablando. Son apenas 20 páginas, pero delimitan el terreno de juego de las neurociencias para que sepan no salir de su ámbito de estudio. Lo primero es delimitar el campo de trabajo de las ciencias en general y de la filosofía. Las ciencias deben estudiar los cuerpos desde el enfoque de la experiencia. Primero observan, luego describen y después explican, indicando causas y leyes. Así es como debe trabajar para aplicarse a la experiencia que es el ámbito de las ciencias. Sin embargo, la filosofía no se reduce a un ámbito específico de la realidad, sino que va a lo esencial, tratando de entender, por ejemplo, qué es la ciencia, o el arte, o el hombre o la realidad misma. Al hacer esto, la filosofía no da la espalda a las ciencias, antes bien las presupone. Hay, por decirlo así, una división del trabajo. Mientras las ciencias, cada una por su parte, estudian un ámbito específico de la realidad con su propio método experimental, la filosofía se enfrenta al estudio de la esencia de las cosas tomando los datos que le aportan las ciencias, entre otras. Dicho eso, ¿cuál es el estatuto epistemológico de las neurociencias? Pues tenemos que, debido a su ámbito de estudios, las neurociencias están entre la biología y la psicología, entre lo puramente mecánico y lo humano en sentido amplio. Esto es lo que ha llevado a los neurocientíficos a superar su ámbito de reflexión, pues su estatuto es neuropsicológico al estudiar un campo psicossomático. Ahí está el riesgo. Se trata de un campo muy amplio que lleva a la ciencia a no contenerse en su método, que solo puede ser experimental. La neurociencia debe tomar conciencia de su rol auxiliar en el campo de las cuestiones humanas de tipo moral, político o religioso. Su labor es descriptiva y no prescriptiva, que es lo que han pretendido hacer en muchas ocasiones. Por resumir: los procesos neurales son parte integrante de nuestras operaciones psíquicas y, por tanto, intervienen como factores causales de nuestra conducta, lo que nos lleva a afirmar que la neurociencia, la psicología y la filosofía deben ser complementarias, cada una desde su ámbito de estudio. De lo contrario caemos en el peligro del reduccionismo. Se reducen los fenómenos complejos a causas simples, cuando su explicación ha de ser compleja.

Asentado el estatuto epistemológico diferenciado de las neurociencias y la filosofía, se pasa al capítulo dos, donde se hace un recorrido histórico por las distintas etapas de la consideración de la neurociencia, desde el clásico dualismo alma-cuerpo de los antiguos hasta el dilema del materialismo y el actual transhumanismo. Este capítulo permite acceder directamente a lo que es el núcleo del estudio de la obra: la relación entre la persona y su cuerpo, que es el quicio argumental del autor. La propuesta es una visión ontológica de los actos humanos inspirada en la filosofía aristotélica y tomista, con la que se opone a las visiones emergentistas que tanta fuerza han cobrado en los últimos años, como las posturas de Bunge o Searle. Intenta integrar los actos humanos desde los elementos constitutivos de la persona, los tradicionales cuerpo y alma, pero adaptados al lenguaje más actual de cierta línea fenomenológica de tradición husserliana en diálogo con la tradición aristotélica. El yo humano es un ser intencional que tiene conciencia de sí mismo en unidad. Esta conciencia de unidad es lo que hace que la persona esté integrada y no sea un mero agregado de partes, cuerpo y alma, en las que podría ser descompuesta. El materialismo y el emergentismo reducen todo a una de las partes, pero la posición del autor tiene el riesgo del dualismo, que se evapora una vez que se aplica la intencionalidad en el sí mismo.

El cuarto y último capítulo versa sobre la sensación y la percepción, temas capitales en el estudio neurocientífico que han permitido a muchos científicos sobrepasar los límites de su estatuto epistemológico, de ahí la importancia de tratarlo en una obra de estas características. Como nos dice el mismo autor, “el estudio de la percepción sensible y de sus resonancias afectivas es la puerta de entrada al mundo de la conciencia intencional animal y humana y de la dimensión conductual que de ahí se sigue” (269). Por eso, el propósito del autor es

ver cómo la visión clásica de la sensibilidad queda reorganizada por nuestros actuales conocimientos neurobiológicos. Y a fe que lo consigue. La obra puede ser descrita como una reevaluación de los datos que aportan las neurociencias desde la perspectiva de la filosofía de la conciencia intencional.

Es posible que no convenza a muchos esta forma de enfrentar la problemática, especialmente en los capítulos dos y tres, pues son una toma de postura desde una determinada filosofía, pero no se puede negar que la apuesta resulta fundamental para dar una explicación de la realidad humana con los datos que contamos actualmente. Especial relevancia tienen tanto el capítulo epistemológico como el del recorrido histórico, pues marca los límites de una ciencia que ha pretendido en la última década y media ser la nueva filosofía del hombre, cuando esta filosofía tiene dos milenios y medio de historia que pretendía pasar por alto. Intentos como los de Juan José Sanguinetti son imprescindibles para clarificar el campo de estudio y poner las cosas en su sitio.

B. Pérez Andreo

THEOLOGICA

Battaglia, Vincenzo, *Il profumo dell'amore. Un percorso di cristologia affettiva*. EDB, Bologna 2016, 200 pp. 21 x 14 cm.

El motivo evangélico de fondo es Lc. 7, 36-50 (la pecadora) y Jn. 12, 3 (María en Betania). Ensanchando el cauce se centra en las mujeres que ungen a Jesucristo de perfume. Y ahí nos sitúa ante la historia de la interpretación de tales hechos, en los cuales alcanza luz propia el acercamiento al Señor Jesús a través de los sentidos corpóreos, y la espiritualidad que todo ello comporta. Conviene en esta recensión presentar primero las trochas por las cuales camina la obra. Se divide en dos partes. La primera se centra en los dos pasajes citados bajo una exégesis muy cuidada al respecto. La segunda (es el triple de extensa comparada con la primera), busca un recorrido de la interpretación de tales textos, que son modelos de vida cristiana. Las lecturas de la Patrística ocupan un buen tramo cogido el lector del brazo de Orígenes, Ambrosio, Crisóstomo, Jerónimo, Agustín, Cirilo de Jerusalén, P^o Crisólogo, Gregorio Magno. Con frecuencia sermones y homilias de ellos. Las lecturas medievales que se recogen después guardan relación con la Patrística, como era de esperar. Se estudian los dos textos evangélicos a la luz de escuelas espirituales: Císter (Beda el Venerable, Ruperto de Deutz, Bernardo de Claraval, Guillermo de St. Thierry, Arelde de Rievaulx); dominicos (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Taulero); y luego, entran los franciscanos: Antonio de Padua, Buenaventura, Olivi, Margarita de Cortona. El último capítulo nos aboca a otras lecturas desde el siglo XIII al siglo XX. Y así nos muestra a las clarisas Matilde de Magdeburgo, Isabel de Villena, Camila Bta. Varano. Y en fin, se suman Francisco de Sales, Teresa de Lisieux y Romano Guardini. El espléndido viaje espiritual acaba en una *Conclusión: Del perfume de la conversión al perfume de la devoción amorosa*. No es una obra extensa, como podría pensar algún lector viendo el recorrido. Las 200 páginas se empeñan, y con razón, en dar motivos a la contemplación y dejar que fluya tan suave perfume. Battaglia viene desde hace años, presentando una cristología contemplativa. En *Chartaginensia* (53, 2012, 37-62) hemos recensionado extensamente ese talante. Los sentimientos y sentidos tienen mucho que decir. Entre otras cosas porque somos hijos de nuestros sentidos hasta en la búsqueda del

Padre, del Hijo, y del Espíritu que nos incita por los sentidos. Este modo de hacer teología no es nuevo, ciertamente, pero es muy renovado. Basta ver aquí la investigación de textos y sermones, que eran conocidos, en efecto. Sin embargo, había que sacarles el jugo de la contemplación, teniendo en cuenta que ésta se hallaba como cultivo más de la mente y la razón, y no tanto de los sentimientos y la sensibilidad. El jugo se cobra ahora una contemplación unida a la belleza, a la hermosura de los sentidos. Sin belleza no habría sentidos espirituales y viceversa. La reflexión acerca de la sensibilidad y la afectividad en la vida de fe cuenta con páginas y experiencias vivenciales de inmenso alcance. De hecho, un texto como el Cantar de Cantares es incomprendible sin esta traza corpórea-espiritual. Vivencia, dice nuestro /A., “del Señor Jesús con nosotros y nosotros con él en el Espíritu”. Por otro lado –o por el mismo– hablamos de antropología a lo sublime, puesto que esta traza tiende a abrir el panorama de la investigación plural. Y aquí entronca con una literatura alegórica y mística que es ejemplo de cómo hacer palabras con lo inefable. Ardua y hermosa belleza. De esta manera los Santos Padres y escritores citados consiguen que las palabras de más belleza sean las más amorosas. He aquí por qué fijar la vista en Lc 7, 36 y en similares unciones (Betania) proponga hermosura muy ahondada. Este libro se vale de una pantalla de fondo con Jesús y la mujer que son un todo en amor. Y a partir de ahí, las simbologías acrecen cuanto tocan, y el léxico del amor se hace de un realismo, que no parecíamos esperar. Ese es el pozo del que Battaglia saca como agua dulce. *Ríos de agua viva manarán de su seno*, nos dijo el profeta. Esa antropología, a la par, es actual, porque las personas de hoy tenemos bastante pérdida la percepción de los sentidos, a pesar de que la TV crea lo contrario. Habría que repetírselo también a las personas en oración. El gran lazo del amor está echado: el perfume de la conversión se ata al perfume de la devoción. Como una ribera a su caudal. Elige el A/, un sermón de S. Agustín (sermón 99), proponiendo una serie de oposiciones: la pecadora se llega con el perfume no a la cabeza del Señor, ella que había corrido por la senda del vicio; y es que buscaba seguir la horma de los pies santos del Señor, y a la vez, comenzó a verter lágrimas que son como sangre del corazón, nos dice. ¡Cuánta belleza! Y puesto que vamos en pos de los sentidos, brota esto: cuanto los fieles han escuchado con los oídos, se representa ante los ojos del corazón. Dígase otro tanto con *tocar*, sentir el tacto con el Señor. Los dos pasajes evangélicos de unción-perfume son los únicos en los cuales Jesús se deja tocar. No hay amor como el tacto de la presencia. Es la *cura* (tu presencia y tu figura) de la que habla Juan de la Cruz, *aunque es de noche*. El tacto interior abunda en la dulcedumbre amorosa de una contemplación bienquista. Flujo y reflujo de los sentidos. Una reseña española, además, agradece la traída a escena de Isabel de Villena, no excesivamente conocida, si como vemos escribe en lengua medieval y encima en catalán-valenciano. Isabel, abadesa y de sangre noble (1430-1490) que escribió una *Vita Christi*, dramatiza las escenas de Lc. 7, y al donaire medieval, añade una creación narrativa que todo lo llena. Expresa que la Magdalena se ve *conquistada* por Jesús, con la semántica que porta tal expresión. Llega a proclamar con léxico de amantes el misterio de amor que es Jesucristo, Dios y hombre verdadero. Un lenguaje que pareció oportuno, antaño, ocultarlo un tantico. De ahí las reticencias en traducciones más o menos canónicas. Por el contrario, hay aquí una fuente clara de literatura mística. Agraciado, resulta a este respecto (pp. 344 y ss. de la *Vita Christi*), el coloquio de Magdalena con la Virgen cuando se despide ésta antes de la Asunción. Le regala a Magdalena el bien más querido, la reliquia única que ha tenido, la corona de espinas del Señor Jesús. Huelga decir cómo la toca Magdalena, y la mira. Con razón dice de la corona: “esta será mi oratorio y todo mi refugio”. Nuestro /A concluye su libro expresando que sus páginas son un tributo y una contribución personal a la historia de la interpretación. Una interpretación que empuja a la plegaria. De hecho, en la última página

nos regala una plegaria poemática, a modo de versículos, como recogiendo todas las hojas que ha ido esparciendo. Ahora les da remate la plegaria. Esta obra significa un paso adelante en la investigación de Battaglia. Más aún: nos incita a escrutar esto mismo en la literatura sermonaria del Siglo de Oro contemplando ambos textos evangélicos. Nuestra felicitación más sentida a estas 200 páginas y a la editorial EDB. La cristología del autor abre caminos. Gracias, profesor.

F. Henares Díaz

Castillo Lozano, Ezequiel, *Fuera del mundo no hay salvación. Valor de las mediaciones salvíficas*, Verbo Divino, Estella, 2015, 175 pp, 14 x 22 cm.

Es conocida la tesis enunciada en un contexto muy diferente al actual de que fuera de la Iglesia no hay salvación. La tesis ha sido aplicada de manera sistemática en la confrontación con los protestantes, con los miembros de otras religiones y con los ateos, de manera indistinta, como si un dictum pudiera ser aplicado de forma simétrica en cualquier ocasión y circunstancia, lo que nos ha llevado, no ya a perder la ocasión de diálogo con el mundo, sino a perder la esencia de la propia experiencia de fe. Fuera de la Iglesia no hay salvación se acuñó en un momento en el que algunos cristianos abandonaban la Iglesia ante la presión de la persecución, para recordarles que su huida nada les podría aportar. Hoy no puede aplicarse ese expresión tal cual y es preferible sustituirla por otras que reflejan mejor la fe. El libro que tenemos ante nosotros lo hace de manera precisa, acudiendo al núcleo de la fe bíblica: la salvación es histórica, la revelación se da en el mundo, no fuera de él. Por eso, afirmar que fuera del mundo no hay salvación es volver a la raíz de la fe cristiana.

En efecto, la experiencia del pueblo hebreo es que Dios se ha manifestado en su propia historia y lo ha hecho para salvarlo. Esta doble experiencia vincula dos realidades que la presente obra trabaja conjuntamente: salvación y revelación. La salvación, nos dice el autor, “es un término que en el plano de la vivencia humana de la realidad, con sus implicaciones sociales, solo se convierte en concepto y en vida a partir de experiencias de contraste negativas acompañadas de experiencias de sentido” (15), pero esta experiencia de salvación, desde la perspectiva cristiana, se ha dado en el único designio salvífico de Dios en su Hijo Jesucristo. Es decir, se ha revelado por medio de Jesucristo. La revelación histórica de Dios en Jesucristo es la expresión de la voluntad salvífica divina en la historia.

La obra está estructurada en cuatro partes. La primera, Leyendo el contexto, se ocupa de recordar algunos aspectos que constituyen el contexto desde el cual se puede elaborar un discurso soteriológico. Además, analiza algunos cuestionamientos que se han hecho a esta soteriología, como es el hecho del sufrimiento y mal en el mundo y las experiencias de carencia de sentido. En la segunda parte, Testimonio bíblico y patristico, se describen brevemente algunas concepciones de la salvación que han configurado la experiencia cristiana de la misma, desde la misma Biblia hasta las concepciones patristicas, buscando descubrir en ellas una base que subyace a toda la obra: la necesidad de las mediaciones a la hora de encontrar sentido y vivir la salvación ofrecida por Dios. Mediaciones esenciales son el Reino de Dios y la Iglesia, pues sin ellas la salvación no es concreta. Pero también hay que tener presente el contexto antropológico y kerigmático para comprender en su profundidad la salvación. Los Padres de la Iglesia dieron con una clave para interpretar en su tiempo la salvación bíblica: redención como divinización. Hoy es muy posible hacer, no lo que hicieron los padres, sino

como hicieron los Padres, es decir, buscar los elementos en nuestra experiencia para desde ahí hacer la propuesta salvífica, justo lo que busca hacer esta obra.

En la tercera parte, La tradición soteriológica occidental, se aborda un modelo muy importante de salvación que prevaleció por mucho tiempo en la reflexión teológica y en la piedad popular. Se trata de la salvación como satisfacción, cuyo máximo representante es San Anselmo. Esta concreción de la experiencia salvífica ha marcado la conciencia cristiana hasta el punto de que hoy se asocia con la salvación en sentido total, pero tiene grandes limitaciones, pues cae en una concepción individualista de la salvación y en una perspectiva restrictiva de la voluntad salvífica divina. De ahí que sea necesario superarla mediante propuestas soteriológicas distintas: salvación como gracia, autenticidad o liberación, que serían un contrapunto con base en la Biblia a la concepción anselmiana. Con esto se pasa a la cuarta parte, la parte central de la obra, pues se trata de la Reflexión sistemática, dividida en tres capítulos. El primero aborda los elementos constitutivos de la salvación. Haciendo un elenco tenemos que la salvación es escatológica, universal, contextual, integral, histórica, trinitaria y sacramental. Lo sacramental nos habla ya de los dos puntos centrales de la salvación, entendida desde esta perspectiva: sacramento es la mediación entre la salvación de Dios y la realidad humana. Por eso, las mediaciones se resumen en la realidad sacramental. El hombre sólo puede vivir, encontrar sentido y experimentar la salvación, en las realidades concretas, personales, sociales, históricas y políticas en las que vive. Dios nunca se hace presente si no es en las mediaciones, de ahí que el autor hable con toda legitimidad de la “inmediatez meditada de la presencia salvífica de Dios” (144), epígrafe central de toda la obra. Es el aspecto místico de la salvación, integrado en lo político. Esto nos deja con el quinto y último capítulo, Mediaciones recientes de la salvación cristiana, donde el autor aporta una perspectiva actual de tres mediaciones que son salvíficas: la ética mundial, la ecología holística y la nueva teología política. Son tres mediaciones que pueden ser hoy lugares para que el hombre actual experimente la salvación.

La obra, como el lector ve de inmediato, es de total actualidad. Para cualquier época histórica, la salvación o sus correlatos, el bienestar, el sentido, la plenitud, es lo que la humanidad ansía y busca sin descanso y, a veces, sin saberlo. Hoy es posible seguir manteniendo el discurso cristiano sobre la salvación, pero para eso hay que sacar los elementos centrales de la misma, expresados en la Biblia y la experiencia patrística y ofrecerlos a un mundo necesitado de salvación en su realidad concreta. Para eso es imprescindible la mediación, que bien puede ser hoy la ética mundial y la preocupación ecológica. Bien es cierto que fuera del mundo no hay salvación, pero la salvación no se agota en la experiencia del mundo, así lo afirma el autor y así lo creemos nosotros.

B. Pérez Andreo

D'Ambrosio, Marcellino, *Cuando la Iglesia era joven. Las voces de los primeros padres*. Ed. Palabra, Madrid 2016.

Nos encontramos con una obra muy interesante y seria en su elaboración. Repasar los orígenes de la Iglesia nos debe ayudar a todos a darnos cuenta al lugar que pertenecemos. Por ello se hace más interesante todavía el ser capaces de escuchar a los Padres de la Iglesia. Para el pueblo llano es complicado leer y comprender a los Padres, de ahí que una obra como la que presentamos hace que esta dificultad se pueda vencer y podamos escuchar su voz con la que se construyó la Iglesia. En esta obra el autor comienza presentándonos quiénes son, cómo

se les ha denominado, cuál es su importancia en el camino eclesial. Pero lo más importante es que cada uno de ellos aporta nuevas reflexiones a la tradición de un modo creativo, es decir, ofreciendo vida y, por tanto, dando claridad a la verdad apostólica de la que ellos son transmisores.

Tras esta breve introducción pasa el autor directamente a presentarnos a los Padres. En primer lugar a Clemente, que tras la persecución de Nerón sufre la Iglesia un momento de rebeldía contra la jerarquía. Y será precisamente la *Carta de Clemente* la que le mostrará como el sucesor de Pedro. Indica que lo más importante es que la Iglesia no la constituyen comunidades individuales, sino que están interrelacionadas con la única cabeza sucesora de los apóstoles que es jerarquía sobre ella. Clemente se muestra cercano, amable pero sin olvidar que “padre” es autoridad y esa autoridad ayudará a la unidad.

En segundo lugar nos habla de la Didaché: *Enseñanza del Señor transmitida por los doce apóstoles*. En ella se muestran las pautas de la vida que los cristianos deben llevar a cabo, en aras de diferenciarse del pueblo judío, como es el caso de la oración que hay que practicar tres veces al día, o la celebración de la Eucaristía como sacrificio y acto de purificación de los pecados, que se manifiesta en el rito de la paz; si bien se encuentra en otras liturgias será en la Eucaristía donde alcanza su plenitud como signo de reconciliación entre los hermanos.

El siguiente Padre es Ignacio de Antioquía. Es considerado como uno de los padres más atrayentes de la Iglesia primitiva. Fue el sucesor de Pedro en Antioquía. Signo del martirio que sufrieron de un modo especial los primeros cristianos. En sus escritos se descubre que antes que Obispo fue discípulo de Jesucristo, del que estaba claramente enamorado como muestra constantemente en sus escritos. Fue el gran defensor de la divinidad de Cristo. Escribe de la encarnación del que es Impalpable, que sufrió por amor a nosotros, y refuta las doctrinas judaizantes que no lo consideraban como Dios, sino un invento pagano. Al estilo de los actuales Testigos de Jehová. También frente a lo judaizantes reforzó el domingo como celebración cristiana instaurada por los apóstoles.

Tras Ignacio habla de Policarpo amigo de Ignacio que también sufre el martirio y es símbolo de que la muerte de los mártires sirve para dar vida a la Iglesia, y con él sus discípulos reunieron sus cenizas y dieron culto, con lo cual se observa que dicha veneración no es el resultado de las supersticiones medievales, sino que ya la Iglesia joven las celebraba.

El autor va desgranando autores y momentos importantes de la Iglesia, como Justino y el diálogo de la fe con la filosofía, Clemente, Orígenes, Cipriano y su implicación en la unidad de la Iglesia. De todos ellos aprendemos que muchas de las situaciones que vive en la actualidad la Iglesia no son nuevas, sino que se han dado antes. La Iglesia ha tenido personas excepcionales, que sin temor a la controversia, pero con la certeza de poseer la verdad, dialogaban con las filosofías agnósticas.

Tras el Concilio de Nicea, primer Concilio Ecuménico, el autor nos habla de Ambrosio de Milán, gran luchador contra la herejía arriana. A la cual venció no sólo con su docta ciencia sino sobre todo con el ejemplo de entrega como Pastor hacia su pueblo, estando siempre a su disposición. Cabe destacar como herencia de Ambrosio sus escritos en la noción de la Iglesia y del Estado y la relación entre ambas instituciones.

Como no podía ser de otra manera nos habla de Agustín, al cual el autor llama el hijo de Ambrosio, que fue movido a la conversión gracias a escuchar al Obispo de Milán en sus predicaciones. Agustín como obispo en el norte de África tuvo que enfrentarse también tanto a las herejías de la época como al rigorismo que se había establecido en aquella Iglesia. San Agustín insistirá en que Dios ayuda a quien no puede ayudarse a sí mismo en aras de la perfección. Todo ello es un don gratuito del amor de Dios y de su gracia. También en Agustín

debemos destacar el concepto de libertad, que lo enfrentará a Pelagio. Para Agustín la vida cristiana es un proceso de recuperación de la libertad y de sanación de la voluntad que dura toda la vida y que se inicia por la gracia.

Continúa el autor con San Juan Crisóstomo, Jerónimo, León y concluye con Gregorio Magno, en la época final de la decadencia del imperio que sin embargo se encuentra con el esplendor de los pensadores en el mundo eclesial.

Concluye el autor en el último capítulo recordando que el periodo de tiempo que ha abarcado es de quinientos años, con personas que pertenecían a todas las regiones del mundo civilizado y de todos los estratos de la Iglesia, laicos, clérigos, monjes. Con mayor o menor formación. En todos ellos la Iglesia ha mostrado la voz de Cristo que se ha transmitido a través de la Tradición apostólica. La verdad fundamental que transmiten los Padres es la de afirmar a Cristo como el Hijo de Dios vivo, verdadero Dios y verdadero hombre. La Eucaristía, no solo como mero recordatorio, sino como presencia real y sacrificio corporal. Con sus escritos los Padres de la Iglesia dieron luz y claridad a la Tradición apostólica. La teología toma los datos de la revelación y reflexiona sobre ella para entenderla de forma coherente. En definitiva, un libro bien estructurado y claro en su contenido que ayuda a comprender quiénes fueron los Padres y su papel en la vida de la Iglesia en la tarea de ir madurando desde sus orígenes hasta nuestros tiempos. También nos sirve este libro para ver que los problemas y situaciones que se viven hoy en día en nuestra Iglesia no son tan distintos de los que se vivían en sus orígenes, ahora bien necesitamos de cristianos bien formados para dar una respuesta seria en las controversias que se presentan.

M.Á. Escribano Arráez

Kärkkäinen, Veli-Matti, *Creation and Humanity. III: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 2015, 573 pp., 17 x 24 cm.

Este volumen tercero pertenece a la obra «A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World», que comprenderá cinco partes de una teología sistemática, escrita desde una perspectiva sociocultural, económica y pluralista según los modelos de la modernidad (dice que es teología para el tercer milenio), pero profundamente cristiana según las tradiciones bíblicas e históricas del cristianismo, desde la teología de la revelación o trinitaria, cristológica hasta la escatología; la tradición cristiana y el diálogo con las tradiciones religiosas más importantes como son el judaísmo, el islamismo, el budismo y el hinduismo. El autor es profesor de teología sistemática en el «Fuller Theological Seminary» de Pasadena (California, Estados Unidos) y de ecumenismo en la Universidad de Helsinki, y ha publicado ya los dos primeros volúmenes, *Christ and Reconciliation*, en 2013; *Trinity and Revelation*, en 2014. Para el año 2016 prepara el dedicado a la soteriología y pneumatología y para el año 2017 el dedicado a la escatología y la eclesiología. Es coeditor del *Global Dictionary of Theology*, publicado en 2008 por InterVarsity Press. Como se ve es todo un proyecto teológico de teología contextual y pensada en una cultura post-cristiana, en un ámbito interdisciplinario (al menos en Occidente o los países del Norte), abierta a la interacción de las religiones y ante un cierto relativismo, en el que ninguno de los fundamentos o valores recibidos están garantizados.

El tercer tomo de esta moderna «summa» se presenta como una «antropología teológica», teología de la creación y de la humanidad creada por Dios, de su acción en el mundo y del medio ambiente en el que el hombre crece y se desarrolla, a veces con resultados dramáticos. Esas son las dos partes de las que el libro se compone: Creación (parte I, 9-231) con ocho capítulos a los que nos referiremos; Humanidad (parte II, 233-464) con otros ocho capítulos. Un epílogo (465ss), la Bibliografía y los índices de autores y de materias (cf 469-539; 540-549 respectivamente).

Los capítulos de la primera parte exponen la nueva visión de la teología cristiana de la creación (cap. 1, 9-15) teniendo en cuenta la naturaleza del conocimiento de las realidades creadas; por eso expone la teología de la creación desde el diálogo con las ciencias y su desafío a la tradición bíblica (cap. 2, 16-38) y en la interacción de ciencia y religión (cf 25ss), tanto desde la cultura asiática como desde el naturalismo y sus planteamientos (cf 22s, 31 ss). La naturaleza vista como creación y su sentido teológico es importante no sólo desde el punto de vista bíblico, sino también ante la visión de-construida e instrumental de la naturaleza propia de las corrientes postmodernas (cap. 3, 40-50), y aún avanza más exponiendo una teología trinitaria de la creación, con la iniciativa de Dios Padre – amor y benevolencia -, la mediación del Hijo y el don del Espíritu Santo (cf cap. 4, 51-81) hasta llegar a la consumación y reconciliación de la obra creadora de Dios Trinidad. Las dimensiones cosmológicas de la visión bíblica (o tradiciones abrahámicas, según el autor) se contrastan con la visión budista (cf cap. 5, 82-87) e hindú (91-99). Un capítulo trata de las implicaciones de la teoría de la evolución en la teología de la creación (cap. 6, 101-162), sobre todo de las condiciones de la vida y su aparición en el tiempo, de la creación *ex nihilo* (cf 115ss) o del principio antrópico (cf 140ss) y la diversificación de la vida explicada según la teoría evolucionista o según la teología, con los desafíos planteados por el darwinismo (cf 156ss). La continuidad de la acción divina en la creación es lo que explica cuando habla de la Providencia no sólo según la tradición teológica, sino también su presencia en la naturaleza, que a veces trasciende (cf cap. 7, 164-192); propone una visión trinitaria y pneumatológica de la providencia (cf 178ss), que después confronta con la teodicea en cuanto aparece el mal y la destrucción de la naturaleza (cap. 8, 194-231) donde incluye las propuestas de una ecología presente en las diversas religiones y tradiciones (cf 207ss), sobre todo la tradición bíblica y cristiana (214ss; 218ss).

La segunda parte trata de la antropología teológica con estas nuevas perspectivas, desde la ciencia y la religión, y desde la consideración de la humanidad (cap. 9, 233-243), que ve en dimensión evolutiva sin olvidar el carácter único y la dignidad que posee el ser humano con sus capacidades propias; evolución y religión no se oponen (cf 245-267, cap. 10). Pero el acento teológico lo sitúa en la humanidad como imagen de Dios (cap. 11, 269-304), por su identidad personal y por la tradición que ha leído teológicamente la propuesta contenida en el Génesis y la ha acrecentado con varias aportaciones, sobre todo la dimensión trinitaria de la imagen de Dios en el hombre (cf 279ss) y la consideración de la doble condición humana, hombre y mujer, que integran esa consideración teológica. Termina este capítulo con la visión del judaísmo y del islamismo (cf 306ss). El cap. 12, que titula «Monismo multidimensional» que desarrolla como una visión holística de la naturaleza humana (de la persona, según la Escritura), para lo cual ha tenido también la ayuda de la neurociencia y de la antropología filosófica (cf 16ss), de una visión complementaria pluralista de gran interés. La libertad y el determinismo o la relación entre lo divino y lo humano dentro de la responsabilidad que postula el libre albedrío frente a los determinismos que descubre la neurociencia (cf. cap. 13, 350-367) no se oponen al conocimiento omnisciente de Dios y a la predestinación que siempre permanece en la libertad soberana de Dios. La confrontación

con las diferentes religiones (cap. 14, 369-385) es un capítulo interesante por el contraste que ofrece en la comprensión de la naturaleza humana según las grandes religiones que el autor ha considerado. El pecado y la posibilidad de comprender la debilidad y miseria humana es parte de la antropología teológica (cap. 15, 387-424) según la tradición bíblica del pecado original, el desarrollo de la teología histórica, la teología contemporánea y las religiones, sobre todo en Asia. El último cap. (16, 426-464) ofrece la perspectiva teológica de lo que titula la prosperidad humana o el progreso humano entendido como una vida “buena”, que tenga en cuenta tanto la belleza como la fealdad que pueden afectarla, la deshumanización y la profanación de la vida humana que son reales como vemos en tantos momentos de la actualidad y que la teología estudia según la propuesta de salvación y liberación que superan los límites de la violencia o de los conceptos estrechos de raza o nacionalismo o identidades excluyentes. Sin olvidar que la economía, el trabajo y sus efectos sobre la dignidad de las personas o sobre la tierra, como casa común de la humanidad, son importantes para entender esta antropología teológica que propugna un diálogo continuado con las ciencias y la sociología para seguir articulando su programa y contenidos. La bibliografía final es abundante (son casi setenta páginas) y el índice de autores y de materias completan este volumen interesante, de lectura esforzada por la atención sostenida que requiere, pero con una propuesta innovadora que merece la pena seguir.

R. Sanz Valdivieso

Hill, Wesley, *Paul and the Trinity. Persons, Relations, and the Pauline Letters*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge 2015, 210 pp.

La dimensión trinitaria del pensamiento de Pablo y las relaciones entre las personas divinas sin desdibujar el monoteísmo, es el argumento de este ensayo del prof. Wesley Hill (Ambridge, Pennsylvania, EE. UU.). Se propone articular la exégesis y la teología sistemática en cinco capítulos dedicados a interpretar el lenguaje paulino sobre Dios (c. 1, 1-47), donde contrasta la idea del monoteísmo con la cristología y dando entrada a las teologías trinitarias contemporáneas (cf, 31ss), destacando la “relación” como término de contraste de los que se fijan en los nombres personales o en las categorías de esencia o propiedades individuales; la tradición no siempre ha dado relieve a esas categorías de relaciones constitutivas para exponer la teología trinitaria, sobre todo a la hora de incluir el Espíritu Santo como perteneciente a esa misma relación con el Padre y el Hijo. Es lo que la teología ha intentado cuando habla de la unidad de Dios o de su esencia y, por otro lado, de las relaciones divinas que los distinguen como personas (cf 34s los Padres Capadocios y Agustín), para no perder el dinamismo trinitario (cf 38). Las propuestas que se siguen o critican en la reciente teología van desde Rahner y Barth a Moltmann, sin reducir la persona a la mera relación, ya que la persona precede a la relación y la realidad de la Trinidad es, a la vez, unidad y relación de personas que actúan en la historia de la salvación como comunión de personas en la identidad de su esencia. Son páginas muy interesantes para entender algunas de las propuestas contemporáneas, y la propuestas de Pablo en la teología trinitaria (cf 45).

El c. 2 (cf 49-75) trata de la relación de Dios con Jesús siguiendo los textos en los que “Dios y Cristo” participan la misma preposición, genitivo o dativo; textos en los que el verbo tiene como sujeto a Dios; textos en los que el nombre Cristo aparece en relación a Dios; o los que en el término Cristo es referido a Dios en dativo; textos de Pablo en los que Dios es iden-

tificado por la obra realizada en Jesús o por Él (cf 52ss) y sobre todo la resurrección de Jesús por Dios, identificado como el Padre (cf 65). El hecho de mantener el monoteísmo, la unidad de Dios, por medio de la cristología al hablar del mismo Dios de Abrahán (cf Rm 4,24), indica que ahora se manifiesta y es conocido por el acontecimiento realizado en Cristo (cf 71s).

El c. 3 (cf 77-110) expone la relación de Jesús con Dios según Filipenses 2,6-11 en donde ve una mutua determinación, subrayando que la identidad de Jesús se especifica por su referencia a Dios, no al revés, aunque la bi-direccionalidad que indica después habla de la co-implicación mutua a la hora de hablar de la identidad de cada uno, la de Jesús basada en la identidad de Dios y en su acción (quizá debería añadir, como Padre), para indicar que el Hijo que existía “en la forma de Dios” es el que ahora, por el nombre recibido (de Hijo y Señor), glorifica a Dios Padre (cf Flp 2,6-11, 78s). Hace una explicación de 2,6-11^a, dando toda la fuerza a la frase final, por eso Dios es glorificado en la confesión de Jesús como Hijo y Señor resucitado, sin menoscabar la unidad de Dios. Sólo falta saber si se deja entender con claridad que el supremo Señorío de Jesucristo, el Hijo (cf 149), en su manifestación y exaltación, proclama la gloria de Dios. Propone también la interpretación de L.W. Hurtado (cf 83ss) y la identificación de Jesús con Dios, su igualdad no obstante haya algún dato de distinción o subordinación dinámica (cf 89-98) (cf. Dunn, ¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? (Estella - Navarra)

La relación de Jesús con Dios según 1Co es el argumento que desarrolla en el c. 4 (111-134) con la interpretación de 1Co 8,6 (un solo Dios, el Padre, un solo Señor Jesucristo, 112-119) y 1Co 15, 24-28 donde Cristo aparece sometido al Padre, después de haberle sometido el Reino (cf 120-132); la distinción permanece desde el punto de vista del reconocimiento de la soberanía de Dios, el Padre, a quien está referido el Hijo. El c. 5 (cf 135-166) trata del Espíritu Santo en relación con Dios y con Jesús; con Jesús en sentido de una actividad del Señor resucitado por medio del Espíritu, el Hijo exaltado no se identifica con el Espíritu, aunque ambos son “kyrios”.

La conclusión recapitula este libro interesante de Wesley Hill que ayuda a pensar la teología de la Trinidad desde las fórmulas paulinas sin descuidar la teología trinitaria actual. La bibliografía es abundante (173-195) con referencias a los teólogos de peso en el la teología contemporánea. Es una lectura recomendable.

R. Sanz Valdivieso

Forthomme, Bernard, OFM, *Histoire de la Théologie Franciscaine. De Saint François d'Assise à nos jours.* Éditions Franciscaines, Paris 2014, 902 pp.

El texto del prof. B. Forthomme se propone ofrecer una historia de la teología franciscana, desde San Francisco a nuestros días. Un panorama amplísimo y variado que articula en dos partes un poco desiguales, pues la primera, titulada “Historia de una tradición teológica”, (cf 7-381) desarrollada en veintidós capítulos; es el trabajo elaborado por el autor, el más original; la segunda parte, dedicada a “Seis teólogos franciscanos”, es la traducción de la *History of Franciscan Theology*, editada por Kenan B. Osborne OFM, en 1994 (The Franciscan Institute, Saint Bonaventure University) y reeditada en 2007. De ella toma cinco capítulos dedicados a Alejandro de Hales (385-441), Buenaventura (443-575), Olivi (577-665), Duns Escoto (667-737), Ockham (739-843). El último capítulo dedicado a Leonardo Boff (de P. Simonin, 845-893) es también original de esta publicación, ya que no ha traducido el dedi-

cado a la Escuela franciscana a lo largo de los siglos (de George Marcil OFM), ni el dedicado a la vertiente femenina de la teología franciscana (de Margaret Carney OSF), que aparecían en publicación original en lengua inglesa.

Nos detendremos en especial sobre la primera parte que estudia “el alcance de la definición “franciscana” de la teología” (cf 7), teniendo en cuenta el contexto de la teología universitaria y el sentir propio de Francisco de Asís, cuyos escritos considera dentro del contexto de la primera mitad del siglo XIII, época de la renovación de la teología universitaria, a la que contribuyen los Menores en París con su orientación positiva por la pobreza (11ss), y que, en el caso de los leprosos, indica una elección importante, pero no del todo apostólica, que será la de los clérigos más ilustrados y propensos a las formas de vida eclesial, frente a la *religio pauperum* más novedosa.

La teología franciscana seguirá la tendencia apostólica tanto en la predicación como en la participación en la teología del siglo XIII, con la formación de los *studia* franciscanos (desde 1220) en los que se preparaba a los predicadores partidarios de la vida apostólica (cf 20ss). Es el caso de Guibert de Tournai, de Eudes Rigaud y de Bartolomé el Inglés (cf 23-39), que no presentan una profesionalización especial en el ejercicio de la teología, sino que se alejan del estilo universitario para desempeñar otras funciones para que sean predicadores o dedicados a la asistencia social.

La teología universitaria desarrolla el pensamiento sistemático y metódico de los datos de la fe (cf 39-54), como se ve en París a partir de las obras de Abelardo, pero con Guillermo de Auxerre, Juan de la Rochela, Alejandro de Hales, seguirán el texto de las Sentencias de Pedro Lombardo, en las que la filosofía aparece como ayuda para la *probatio fidei*. Pedro Lombardo con su obra marcará el orden de las cuestiones que desarrolla la teología, como se ve en Alejandro de Hales y en los posteriores, aun cuando la innovación se verá en su Comentario a las sentencias y en las Quaestiones disputatae, hasta la decadencia de ese procedimiento cuando Pedro Auriol es maestro de la universidad de París, donde se manifiestan las primeras tendencias de la valoración positiva de la realidad individual como punto de partida de la teoría del conocimiento. Otros continuarán en esa línea, como Pedro de Candía (cf 53s). La teología de París se renueva con Felipe el Canciller (*Summa de bono*), Guiard de Laon y Nicolás Gorran OP (cap. 4, 55-68), que conocen y aprecian a Francisco de Asís del que cita la Adm II, 4 ; son precursores de Alejandro de Hales. La presencia de Francisco de Asís se confirmará con el Oficio y la vida escritos por Julián de Spira, que influirá en Mateo de Aquasparta (cf 69; 68-75).

Alejandro de Hales es el que da al comentario de las Sentencias un carácter sistemático (cf c. 6, 75-96) que, con la *Summa fratris Alexandri*, dará un visión científica de la teología, en especial al presentar la triple forma de pensar la unión de la naturaleza humana y la divina en Cristo (cf 79; 93); también ha comentado la Regla según la *Expositio quattuor magistrorum* (cf 90s). Son autores que junto a la teología ejercen la predicación, como lo muestra Juan de la Rochela (c. 7, 96-109) y antes San Antonio, cuya canonización en 1232 marcará una dirección apostólica en los Frailes Menores, reinterpretando la *intentio Francisci*. Eudes Rigaud (c. 8, 109-114) y su teología de las virtudes teologales, a partir de su conocimiento y participación en la *Summa* de Alejandro de Hales, con su propuesta de la teología como ciencia de la fe (“scientia non simpliciter, sed fidei”, 111). La fe como un *habitus* que perfecciona la inteligencia y la afectividad (“tamen perficit et affectum”), donde aparecen rasgos de la teología que tiene en cuenta la psicología agustiniana, posteriormente presente en la obra de Guillermo de Middletown (c. 9, 114-123) para completar la *Summa* de Alejandro de Hales sostenido por la intervención de Alejandro IV.

San Buenaventura merece un capítulo amplio (c. 10, 125-142) con su visión teológica de san Francisco expresada en el *Itinerario* como síntesis de teología mística y en la *Legenda maior*; pero no menos importante sería el *Comentario a las Sentencias* o el *Breviloquium* (cf 134ss). El término “franciscologie” (cf 137s), que emplea para designar la interpretación teológica que Buenaventura hace de Francisco – théologisation – (138) quizá sea excesivo. Pedro Juan Olivi (c. 11, 142-156) es continuador de Buenaventura, pero también renovador, pues se manifiesta partidario de una renovación según la Regla, alejado de la filosofía y acentuando la libertad interior que se inclina por la humildad apoyada en la pobreza (cf 148s). Otros autores como Ricardo de Mediavilla (c. 12, 157-170) son más personales; en la nota 142 le hace nacer –probablemente– en Picardía, pero es normalmente considerado de origen inglés, *magister regens* en París, crítico de Olivi, e interesante en la cristología que propone: el Hijo asume una naturaleza humana individual, por eso no es persona porque no existió por sí misma (cf 167) que es diferente de la posición escotista (c. 13, 170-183), que pone en el primado de Cristo en el centro de la teología “pro nobis” (177) en cuanto nos lleva directamente a Dios como objeto de la teología (cf 182s).

La crítica a Duns Escoto será la de Ockham y los ockhamistas (c. 4, 183-222) con la revisión del voluntarismo y la propuesta nominalista. A partir del c. 15 la reflexión se vuelve más teórica sobre la teología significativa según Francisco de Asís (222-235) siguiendo el *Cántico del hermano Sol*, en sentido doxológico y cosmológico, pero fraterno, y hasta desembocar en la visión antropológica positiva, optimista hasta valorar la muerte de forma fraterna, con lo que implica también de mirada activa y favorable a los pobres y a los que son víctima de la injusticia.

La posteridad de Duns Escoto y la elaboración de la teología se continúa en Francisco de Mayronnes (c. 16, 235-270), Juan Bassols, Pedro dell’Aquila, Guiralt Or, Nicolás Bonet, Guillermo Vaurouillon, que oscilan entre Buenaventura y Duns Escoto, o Bartolomé Mastrio (cf 263), entre otros muchos, incluidos los españoles Antonio Andrés o Francisco de Herrera o Joannes Pontius autor del *Cursus Theologicus ad mentem Scoti* (París 1652). Otros posteriores son Antoine Le Grand o Claudio Frassen (cf 266-270) seguidores de la tendencia escotista propugnada en el capítulo general de Toledo de 1633, y que han sido considerados y leídos hasta el siglo XX. Lorenzo Brancati y Domenico de Gubernatis (c. 17, 271-285) indican otra orientación más cercana a la misión y a la vida activa propia del siglo XVII, como indica el *Orbis Seraphicus* (cf 277s).

Un capítulo recuerda la actualidad de la teología simbólica y mística, que desde San Buenaventura llega al presente, pasando por la teología espiritual de Juan Gerson (c. 18, 285-299) y los estudios sobre Buenaventura y Duns Escoto en el siglo XX, la obra teológica de Rahner y Von Balthasar. El c. 19 (299-323) está dedicado a un gran teólogo del pasado siglo, el P. Déodat de Basly, y su teología cristológica importante en el contexto del siglo XX. Los estudios sobre Francisco y su interpretación (c. 20, 323-327) a partir de sus escritos renacerá en el siglo XX con la obra de Paul Sabatier, y las ediciones críticas de los *Scripta* que darán una visión más ajustada de la espiritualidad franciscana. Los dos últimos capítulos tratan de Leonardo Boff (327-338), aunque no sé si se puede decir que va en la línea de Bernardino de Sahagún o de Bartolomé de las Casas, aun teniendo en cuenta su teología de la liberación, que no se puede decir estrictamente de raíz franciscana, ya que llevaría a vivir con los pobres más que para ellos. Y también de la vía franciscana que da prioridad a la vida sencilla y libre por encima del derecho que la reglamenta y la encauza rígidamente. Al final, el índice de los nombres citados (369-381) da una idea del amplísimo panorama trazado por el autor en esta historia de la teología franciscana hasta nuestros días. Es la parte considerada en este

comentario, la más actual, pues los otros capítulos de la segunda parte eran más conocidos y estudiados desde su publicación como indicamos antes. La historia del prof. Forthomme es de gran valor y proporcionará a estudiosos y aficionados a la tradición franciscana un valioso instrumento para conocerla y gustarla a fondo.

R. Sanz Valdivieso

Fray José de Sigüenza, *Declaración del Salmo 50, Miserere mei, Deus*. Estudio de Sergio Fernández López. Edición crítica y notas de Luis Gómez Canseco. Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2014, 200 pp., 13 x 17 cm.

La edición crítica anotada del comentario al Salmo 50 *Miserere mei, Deus* de Fray José de Sigüenza, monje Jerónimo de El Escorial, que nos propone Sergio Fernández López y Luis Gómez Canseco, profesores de la Universidad de Huelva, es un texto de gran importancia para conocer la espiritualidad bíblica de Arias Montano, escriturista, editor de la Biblia políglota de Amberes, o Biblia regia, y gran humanista, recopilador de muchas obras para la biblioteca de El Escorial, autor del *Dictatum Christianum*, con el que parece tiene relación esta traducción y comentario del Salmo 50.

La introducción o estudio preliminar (7-84) es obra del prof. Fernández López, con detalles sobre la cronología del texto (20ss) y su presencia desde 1577 en la biblioteca escorialense (33ss) con los diferentes manuscritos y copias y las influencias que, en el texto editado, proceden de Arias Montano, discutiendo si pudiera ser una copia hecha por Fray José de Sigüenza de un texto o glosa ampliada de Montano (cf. pp. 33-45) y otras influencias posibles (Juan Crisóstomo, 44), Savonarola (44) y otros del mismo Sigüenza o anónimos. La abundancia de versiones y comentarios al *Miserere* es lógica en un tiempo de prosperidad para los estudios semíticos, como indican tanto la políglota de Cisneros como la posterior de Amberes, y no sólo por Arias Montano, ya que no hay que olvidar a Luis de León, Francisco Ortiz Lucio, Gaspar de Grajar, Cipriano de la Huerga, Alfonso de Castro, y otros que menciona el estudio introductorio (cf 46ss), indicando las razones por las que atribuye a José de Sigüenza esta traducción hecha del texto latino de la Vulgata (48-60), con la propuesta y complejo examen de las distintas tradiciones manuscritas que avalan la autoría (cf 62ss) de la Declaración del Salmo 50, aunque se mantenga la inspiración e influencia de Arias Montano.

La Historia del texto la escribe el prof. Luis Gómez Canseco (87-97) teniendo en cuenta la siete copias del mismo (biblioteca de El Escorial, y Biblioteca Nacional de Madrid) y los códices en los que se encuentra y las dos impresiones entre las obras de Fray Luis de León (cf 95-97), que la atribuían a Arias Montano. Sigue el texto de la edición (101-136) con el aparato crítico (cf 137-189), donde se anotan cuidadosamente las variantes del texto según los distintos testigos manuscritos o impresos. La Bibliografía (191-198) concluye este cuidado volumen con el texto de la Declaración del Salmo 50, que ofrece una joya literaria y espiritual de nuestro siglo de oro. El texto editado ofrece numerosas notas que enriquecen su lectura explicando las opciones del traductor y sus fuentes de inspiración.

R. Sanz Valdivieso

Henri de Lubac, Pierre Teilhard de Chardin. *Lettres d'Égypte 1905-1908 Avant-propos du RP Henri de Lubac membre de l'Institut.* Sous la direction de Michel Fédou, sj. Œuvres complètes XLIII. Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 220 pp, 13,5 x 21,5 cm.

Dentro del proyecto de *Obras completas* del Cardenal de Lubac, las referidas al Padre Teilhard de Chardin tienen una relevancia especial. No en vano tres de los cincuenta volúmenes están referidos al hermano jesuita del Cardenal. Puede decirse que hay una especial predilección del autor por su compañero de Orden. Y no exageramos cuando afirmamos que a través de los ojos del futuro Cardenal, la Iglesia acabó aceptando el pensamiento polémico de Teilhard de Chardin, un pensamiento que desafió, y aun hoy lo hace, un pensamiento enclausurado en sus propios límites, incapaz de relacionar su fe con los datos de la ciencia y con la experiencia de otras culturas y religiones. El encanto de oriente, mostrado en estas *Cartas de Egipto*, es una buena muestra de ese pensamiento capaz de abrirse, desde la propia tradición, a otras perspectivas, e integrarlas en la propia experiencia de fe.

La obra recoge las cartas que el joven jesuita envió a su familia y esta conservó con delicadeza. En 1905, con veinticuatro años, es enviado, como era costumbre entre los jesuitas, a una estancia de *regencia* en el extranjero. Teilhard de Chardin llega a El Cairo para una estancia de tres años como *lector de química y física* en el colegio de los jesuitas allí. Además de sus responsabilidades docentes, es encargado de supervisar el trayecto en el ómnibus que lleva a los alumnos externos y de los viajes que realizan durante el curso. Los testimonios nos dicen que fue muy querido por los alumnos, tanto por su afabilidad como por su empeño en la enseñanza. Sin embargo, lo más importante para él fue el descubrimiento de oriente, del Egipto antiguo, del cristianismo originario del lugar y de las relaciones con las comunidades musulmanas. Hay que señalar que muchas familias musulmanas encargaban la educación de sus hijos a los jesuitas y esto permitió a Chardin conocer mejor su cultura y religión. Este contacto asiduo con los otros fue conduciendo al joven jesuita a posiciones que en el futuro serán su pensamiento maduro, aunque aún no nos encontramos con la *génesis de un pensamiento*, como dice el propia de Lubac en el *avant-propos*.

Lo más significativo de estas cartas es percibir el descubrimiento que Chardin va haciendo de su amor apasionado por el Universo, eso mismo que sus detractores le reprocharán, sin comprender su naturaleza. En Teilhard de Chardin no vemos una caída en el panteísmo, en la adoración del Universo por sí mismo, sino por lo que transparenta, por lo que representa, por lo que significa. El Universo es la expresión de ese Dios que se revela en él, que se manifiesta en las leyes de la física en los constructos de la química, en las relaciones de la naturaleza. Chardin, explorador de la verdad, busca unificar su fe y sus conocimientos.

La obra, como el resto de las *Obras completas*, cuenta con una excelente edición que permite al lector de hoy identificar y conocer aquellos aspectos de las cartas que han dejado de ser actuales o que hacen referencia a realidades familiares que puede escaparse al lector. Unido a esto, un índice de nombres de personas que ayuda a la búsqueda rápida de los personajes citados y cinco fotografías de Teilhard, los alumnos y profesores, El Cairo y la capilla de Matarieh, esta con texto manuscrito de Chardin en lo que parece una tarjeta postal a la familia. Todo ello permite recrear el ambiente en el que el joven Teilhard pasó sus primeros años como docente y ya como investigador que no dejará nunca de buscar aquello que de Dios hay en el mundo, sea en el ámbito natural, en el cultural o en el histórico.

En el prólogo del editor nos encontramos una ayuda más para comprender el contexto en el que el Cardenal se apresta a la labor, en 1963, de editar las *Cartas*. Esta labor permitirá que el pensamiento de Teilhard de Chardin sea mejor conocido y aceptado. Como nos dice

el propio Henri de Lubac, en las cartas se respira la *frescura de la juventud*, “esas cartas a sus padres nos muestran ciertas cualidades que serán permanentes en él: una seriedad sin afectación, una objetividad sonriente, y esta *gentileza* de un ser tan modesto y bueno como magníficamente dotado” (18).

Aún hoy, estas *Cartas de Egipto*, permitirán que muchos reticentes a aceptar el pensamiento de Chardin puedan llegar, al menos, al conocimiento de la persona y al surgir de una visión del mundo y de Dios acorde con la más nítida tradición de la fe cristiana. El pensamiento de Teilhard de Chardin no se explica en esta cartas, pero sí se explica la persona, sede de ese pensamiento, y así, quizás, con la dulzura de las palabras de un joven entusiasmado con su fe y su trabajo, puedan algunos suavizar sus críticas y otros aumentar su admiración por un hombre cuyo pensamiento está todavía por ser asumido por la teología. El Cardenal de Lubac sí lo hizo y eso forma parte de su estructura teológica. Sin entender a Chardin es imposible comprender a de Lubac.

B. Pérez Andreo

Hernández Alonso, Juan José. *Jesús de Nazaret. Sus palabras y las nuestras*. Sal Terrae, Santander 2016, 631 pp., 14,5 x 21,2 cm. (Presencia Teológica 244).

El texto se inicia con la historia de la cuestión del Jesús histórico y la metodología (1-107). La larga, pesada y fructuosa búsqueda de las palabras y obras del Jesús de la historia se resumen en estas primeras cien páginas. La fe cristiana no se funda en una ideología, sino en la vida de Jesús. De ahí la importancia que se ha dado a esta cuestión durante todo el siglo XX. Se precisa que se debe abordar en sintonía con la tradición de la Iglesia para no distanciar al Cristo de la fe del Jesús de la historia. A continuación, y después de resumir las expectativas mesiánicas de Israel y el contexto de la vida de Jesús (109-212), expone el mensaje central de Jesús: el Reino de Dios y las parábolas y milagros en estrecha relación con su proclamación (265-292). Previamente a la misión, Jesús elige a los discípulos y de ellos selecciona a los Doce, que van a constituir su círculo más íntimo. El motivo de la elección es ayudarle en su misión y continuar en la historia la revelación salvadora del Señor, una vez que él haya muerto y resucitado. El autor sigue la opinión de que el grupo de los Doce es una elección de Jesús, porque de lo contrario hubiera sido impensable que la comunidad cristiana incluyera a Judas Iscariote al grupo, además de haber desaparecido su institución cuando el judeocristianismo se expande por el Imperio. No se contempla que los Doce forman previamente y en el mismo desarrollo de su misión una *comunidad* con Jesús, cuyo testimonio va a ser, unido a su palabra, el símbolo del inicio del reino en la historia de Israel y «de la llegada de los tiempos escatológicos» (207). La expresión reino de Dios tiene un significado polifacético: cumplimiento de la Ley, libertad política y económica de Israel, el mundo futuro, etc. (222). Jesús apuesta por la presencia cercana de la soberanía del Señor sobre los pobres y excluidos, una *relación* que depende de la exclusiva voluntad de Dios, que no del mérito de ellos: «A los pobres pertenece al reino de Dios. Esta es la revelación central del mensaje de Jesús. Dios se presenta ante el mundo con una imagen nueva, cargada de libertad y de misericordia, acogiendo a los marginados y anunciándoles el reino» (245). Jesús no conduce fuera de la historia a sus marginados, porque el Reino viene a sus vidas por una actitud gratuita y libre de Dios. Con ello se anulan los privilegios que han dictado los hombres para ser buenos o malos, perfectos o imperfectos, etc. Por eso se incluye también a los pecadores,

paganos, niños, enfermos o impedidos, etc., todos los que se acogen a la relación misericordiosa del Señor. El Reino es universal; universal a todos los estamentos que configuran al pueblo de Dios como a todos los pueblos de la tierra. Y entre sus valores sobresale la alegría de percibir la cercanía de Dios, la defensa de la dignidad humana, el servicio a los demás que hace entregarles la vida y los bienes y la esperanza de que «Dios es “padre” de todos y que todos somos hermanos, en el amor» (265). De nuevo falta la *dimensión comunitaria* de la progresiva realización del Reino.

Las parábolas y los milagros, «prodigios, o hechos de fuerza», explican y actúan la salvación que entraña el reinado de Dios; comienza hacerse presente en la historia por medio de las curaciones y de la *libertad* que se le devuelve al poseído por Satanás. Las parábolas explican el reino y denuncian situaciones injustas que se dan en el pueblo de Israel, los milagros muestran «el camino de la salvación y del reino de Dios [...] El milagro evangélico está siempre e íntimamente vinculado a la persona de Jesús de Nazaret, a su proyecto, a su mensaje y a su estilo de vida» (275.178). Lo que se le exige al enfermo es que deposite la fe, la confianza, en el poder de Jesús. En definitiva, los milagros «se enmarcan en su proyecto vital, en la predicación del reino, que anuncia la aniquilación del poder de Satanás (Mt 12,28), asume la bondad inicial de la creación y anticipa la victoria definitiva sobre la muerte. Solo en la resurrección de Jesús se revela plenamente el auténtico significado de los milagros» (292).

Los títulos de Jesús, las primeras interpretaciones *reveladas* sobre su identidad (293-360), no hay que tomarlas en algunos casos literalmente de su significados en la literatura bíblica y pagana, como, por otra parte, reflejen con exactitud la conciencia que Jesús tenía de su relación con Dios, aunque expresan lo que Jesús piensa de sí mismo y de su misión y que la comunidad cristiana proclama como elementos esenciales de su fe en él (cf. Brown, nota 2, 295). Siguiendo la distinción que hace la Pontificia Comisión Bíblica entre títulos funcionales —los que miran a la salvación—, y títulos relacionales —los que versan sobre las relaciones de Jesús con Dios—, se abordan los del Hijo del hombre, Mesías e Hijo de Dios.

Este apartado, nacido en las comunidades cristianas, sobre todo apostólicas, corta la narración histórica de la vida de Jesús, que retoma su hilo con los últimos acontecimientos de su vida: la Última Cena, la pasión y muerte. La condena a muerte resulta de su crítica al templo y la distancia crítica que mantiene con él, donde la primitiva comunidad asume, en parte, la corriente apocalíptica del nuevo templo que reseña Juan en su evangelio (cf Jn 2,13-22). La resurrección es la «resurrección del crucificado», con lo que se une el Jesús histórico con el Cristo de la fe. Se analizan las confesiones de fe en la resurrección, los relatos tardíos sobre las apariciones y la tumba vacía —falta un desarrollo adecuado de la primera afirmación y sentido de la Resurrección: 1Cor 15,3-4—, y termina el texto con un buen resumen de la normativa eclesial sobre la identidad de Jesucristo dada en los concilios de Nicea, Éfeso y Calcedonia; un Glosario de los términos empleados, la Bibliografía y el Índice general (483-631).

Al texto le falta la relación entre los acontecimientos más importantes de la vida de Jesús: el discipulado y la comunidad que Jesús crea a su alrededor, la formación de la *familia Dei* deben integrarse en la proclamación del Reino; la pasión y muerte no se pueden separar de su actuación histórica. Y le sobra al libro la cantidad de autores citados en el texto. El autor, que tiene en cuenta mucho a Meier, debería referirlos, como hace el exegeta de USA, al final de cada capítulo o a notas a pie de páginas, pero no interrumpir la lectura tantas veces.

F. Martínez Fresneda

Martínez Fresneda, Francisco, *La verdadera misericordia. Carta de Francisco de Asís a un Ministro*. Ediciones Arantzazu, Oñati 2016, 198 pp., 13,5 x 21 cm. (Colección «Hermano Francisco» 63).

En pleno Año Jubilar de la Misericordia, la Colección «Hermano Francisco» edita un comentario a una carta de San Francisco, que, quizás, sea la más importante sobre la misericordia que se haya escrito en la historia del cristianismo. Sin embargo, las afirmaciones que vierte San Francisco sobre la misericordia no se pueden entender, si no se analiza bien el párrafo primero, que en este ensayo ocupa los dos primeros capítulos. La carta la escribe San Francisco entre las dos Reglas (1221-1223) y «con el Testamento constituye la continuación de los ideales de la primera fraternidad, ideales centrados en seguir el Evangelio al pie de la letra» (7).

El primer capítulo trata de dos afirmaciones fundamentales: «todo es gracia», cita implícita de la carta de San Pablo a los Romanos (6,4). Francisco enseña al Ministro que el dolor que sufre de los hermanos y, en general, de sus relaciones humanas por parte de todo el mundo, *es gracia*, es decir, debe vivirlo en las relaciones amorosas y, por tanto, salvadoras, que establece el Señor con sus criaturas, o el Padre Dios con sus hijos por medio de Jesús. Dicha relación es de amor y amor gratuito de parte de Dios. Sin embargo, la relación con los hombres entaña, por sí misma, un sufrimiento inevitable desde que el hombre ejerce su libertad. Y ese sufrimiento es el que debe transformar en gracia, es decir, insertarlo en la corriente de amor de Dios, como lo ha revelado en la historia de su Hijo. No es extraño entonces que afirme a continuación que esta sea la «verdadera obediencia». Obediencia entonces es la relación de amor que los creyentes mantienen con el Señor. La obediencia es negación de sí, es decir, dejar todo aquello que estorba para seguir una vida de amor, aunque entañe incompreensión y persecución. Lo dice expresamente en la Adm 3,9: «Pues quien sufre la persecución antes que querer separarse de sus hermanos, verdaderamente permanece en la perfecta obediencia, porque da *su vida* por sus hermanos».

El segundo capítulo desarrolla otras dos afirmaciones fundamentales de San Francisco. La primera es que el Ministro no debe pretender que los hermanos sean «mejores cristianos». San Francisco ha experimentado que todo lo que es y tiene procede del Señor —«Soy lo que soy ante Dios y nada más» (cf. 1Cor 15,10)—; la perfección es una cuestión divina, que no un esfuerzo personal o exigencia externa proveniente de un poder mayor, como son los que suelen ejercer los superiores; por eso le dice al Ministro que no intente que los hermanos sean mejores cristianos por la imposición de la ley; o por su gobierno como superior; o para tener una paz ficticia fundada en el cumplimiento de las leyes comunes (70). Al contrario, el Ministro se relaciona con los hermanos pecadores desde su experiencia de amor de Dios que le descubre su ser pecador y el perdón recibido del Señor que le transforma en hijo suyo. La relación que debe establecer con los hermanos, pues, es fundada en el amor de Dios, por consiguiente de pecador a pecador, y no sólo del que ejerce un oficio que intenta que los demás cumplan a la perfección lo que establecen las normas y las leyes. Por eso invita al Ministro a cumplir la Regla: «Atendamos todos los frailes, porque dice el Señor: *Amad a vuestros enemigos y haced el bien a los que os odian*, [...]. Son, por tanto, amigos nuestros todos aquellos que injustamente nos acarrean tribulaciones y angustias, afrentas e injurias, dolores y tormentos, martirio y muerte; a los cuales debemos amar mucho, porque de lo que nos acarrean, tenemos la vida eterna» (Rnb 22,1-4).

La segunda afirmación que se analiza en este capítulo es que se olvide el Ministro de irse a un eremitorio. La vida es la que es, y las cosas son como son, y puesto que la historia se

formula a partir de la libertad humana, es en la misma historia donde hay que testimoniar el amor del Señor a sus criaturas. No es Dios quien nos lleva a otro mundo, es el Señor quien ha venido a este mundo para salvarlo. La Encarnación vista desde la Resurrección es la clave de la fe cristiana: «Pues *Dios amó tanto al mundo, que dio a su Hijo único*, para que todo aquel que cree en él no muera, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). El cristianismo es místico, es decir, vive de una experiencia de Dios que lo observa en todo cuanto existe: naturaleza creada, humanidad, hermanos en la fe —vestigio, imagen y semejanza, como escribe San Buenaventura—; a Dios se le encuentra en nuestra historia y en nuestra casa común, como dice el papa Francisco (cf *Laudato si'*).

El tercer capítulo trata propiamente de la misericordia. Son los párrafos más tajantes que escribe Francisco. Los hermanos pecadores, lo pidan o no, hay que darles siempre misericordia. Es decir, situar el corazón en ellos para atraerlos al Señor. El autor distingue el proceso misericordioso que se lee en las Escrituras sobre Dios y Jesús, y que después practica San Francisco como seguidor fiel suyo. Dios y Jesús se compadecen, consuelan, actúan con misericordia. Un proceso que le lleva a acercarse a los que sufren por cualquier causa, y se acercan para sacarlos de su estado de postración. La descripción más acorde con la fe cristiana es el cap. 15 de San Lucas. Y San Francisco sigue el mismo proceso en su vocación como en su vida de penitencia y seguimiento de Cristo pobre y crucificado, pero acentúa que la misericordia no es una cuestión de practicar con los necesitados, sino de ser. Dios es un amor misericordioso. Y, por último, la misericordia es una cuestión comunitaria, fraterna. Y los hermanos la viven en la medida que lo son en las relaciones fraternas.

F. Henares Díaz

Sánchez Monje, Manuel, *Este es el tiempo de la misericordia*. Ed. Sal Terrae, Santander 2016, 303 pp., 14,5 x 21,5 cm.

El papa Francisco ha convocado el *Año Santo de la Misericordia* el 13 de marzo de 2015, precisamente en un tiempo donde la dureza del corazón, motivada por una vida egoísta e insolidaria, domina la cultura occidental actual. La misericordia puede entenderse en nuestra sociedad, autosuficiente y con gran dominio de la ciencia y la técnica, como virtud de los débiles, o como una forma de encubrir la injusticia, o simplemente no tiene cabida donde el deseo del propio interés hace inviable levantar los ojos hacia el prójimo y el necesitado. La misericordia, es decir, volver el corazón hacia quien está excluido de la sociedad, pertenece a la potencia del amor que descubre el dolor humano, se compadece, consuela y tiene capacidad para restituir la dignidad humana de quien la historia le ha apartado de su curso.

El texto recorre las afirmaciones de la Escritura, tanto del AT como del NT, con explicaciones de los Papas, Santos Padres, de los últimos Papas, en especial Francisco, y escritores actuales. Entre todos los atributos que se le atribuyen al Señor en la revelación veterotestamentaria, la misericordia es la máxima expresión de la relación que mantiene con sus criaturas, en especial con el Pueblo elegido. El Señor es «es compasivo y misericordioso» (Sal 32,5), con Israel que es esclavizado en Egipto, que le traiciona yendo tras los baales, que no cumple la Alianza, que no tiene en cuenta a los pobres, etc. (cf. Éx 3,7; 22,26; Sal 136; Jer 3,12).

La vida y doctrina de Jesús revelan el rostro del amor misericordioso del Señor. Y lo hace con los pecadores, con los enfermos, con las mujeres, etc. Posee un amor desmedido que se

explicita en los gestos con la adúltera (cf. Jn 8), con la samaritana (cf. Jn 4,1-45), etc. Pero las palabras y acciones de Jesús conducen al cap. 15 de San Lucas, con la exposición de las tres parábolas de la misericordia: la oveja, el dracma y el hijo perdido, que, al recuperarlo, el Padre siente la alegría de haber restituido la dignidad filial a quien siempre la tuvo y nunca debió abandonarla. A continuación se exponen las parábolas de buen samaritano (cf. Lc 10,25-37), de los dos deudores (Lc 7,36-50), el rico Epulón y el pobre Lázaro (cf. Lc 16,19-31), dueño de la viña (Mt 20,1-15), fariseo y publicano, el siervo sin entrañas (cf. Mt 18,23-35) y el juicio final (cf. M 25,31-46). No olvida el texto los dichos y la bienaventuranza sobre la misericordia, con sus aplicaciones al perdón, a la reconciliación, a la integridad de la vida que entraña el hombre que ha experimentado la misericordia divina.

La Iglesia continúa la acción misericordiosa del Señor por medio de cientos de instituciones que sirven a los pobres y necesitados en todas las dimensiones que entraña la vida humana. No obstante esto, no tienen por qué oponerse la misericordia y la justicia, porque aquella está al servicio de esta en el sentido de que lo que pretende es devolverle la dimensión humana a quien en justicia le pertenece; como, a la vez, la justicia necesita de la misericordia, no entendida ésta como indulgencia con el mal, sino que incluye su reparación (100). También se subraya la misericordia en su relación con el Derecho y en el caso de los divorciados. Es una lástima que el Autor desconozca la Carta de Francisco de Asís a un Ministro, donde se concentra la enseñanza evangélica y paulina de la misericordia en las relaciones dentro de la comunidad cristiana y religiosa. Dos capítulos prosiguen la acción misericordiosa de la Iglesia, tanto en la vida y misión de los sacerdotes en las periferias del mundo donde no existe una vida digna, o en los enfermos, etc., como en la institución familiar.

En la dimensión antropológica se exponen las actitudes personales y comunitarias de la misericordia: talante acogedor, capacidad de diálogo y respeto, humildad y paciencia, escucha y confianza, que deben plasmarse en las obras de misericordia, tan presentes y activa en la vida de todo cristiano. Cierran el texto dos capítulos dedicados al Corazón de Jesús y al de María, Reina y Madre de la Misericordia.

Es un buen texto que sirve de introducción o prólogo a todo el Magisterio Pontificio y al de las Conferencia Episcopales que se está desarrollando en este año, y que sería sumamente interesante que se recogiera en otro volumen cuando concluya Este Año Jubilar de la Misericordia.

F. Martínez Fresneda

HISTORICA

Riquelme Oliva, Pedro (Ed.), *Escritos de Fray Junípero*. Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM. Ed. Espigas, Murcia 2015, 883 pp., 17 x 24 cm.

La canonización de Fray Junípero Serra el pasado 23 de septiembre por el Papa Francisco ha sido ocasión propicia para que la Editorial Espigas (Instituto Teológico de Murcia OFM) lleve a cabo la edición de los escritos de uno de los más importantes evangelizadores de la Iglesia en América. Mucha leyenda negra sobre la evangelización, que tiene parte de razón, ha ocultado las muchas y buenas luces, que también las hubo. Y, entre ellas, la de este franciscano que fue llevado por la pasión del Evangelio *sine glossa* hasta las tierras americanas del norte. En palabras del papa Francisco, «He decidido canonizar a aquellos que hicieron

una gran labor de evangelización y que recogen el espíritu evangelizador de la *Evangelii Gaudium*». El Padre Serra es el «continuador de los célebres «doce apóstoles franciscanos» de México, «santo protector de los nuevos pueblos» de las Californias; y «uno de los fundadores de Estados Unidos».

Con la conmemoración del II Centenario de la muerte de Fray Junípero Serra (1784-1984), el P. Salustiano Vicedo, alma de la restauración del convento de Petra (Mallorca) y entusiasta e infatigable promotor de todo lo que tenía que ver con el Beato Junípero Serra, que expuso en su monografía *Convento de San Bernardino de Sena. La escuela del Beato Junípero Serra*, hijo de la provincia franciscana de Valencia, Aragón y Baleares, a cuya jurisdicción estaba sujeto el convento de San Bernardino de Petra, tuvo la feliz idea de publicar las cartas y otros documentos del P. José Serra con el título *Escritos de Fray Junípero Serra*. A tal fin, obtuvo licencia de la Academy of American Franciscan History of Washintong para publicar sólo la parte española de la edición bilingüe – castellano e inglés – de la obra *Writings of Serra*, en 4 vols. con 250 cartas (1955-1956), obra editada por Antonine Tibesar, OFM, figura clave y determinante en la trayectoria de la Academia de Washington, a juicio del P. Lino Gómez Canedo, OFM. Esta reedición se publicó en Petra (Mallorca), con el título *Escritos de Fray Junípero Serra*, en cuatro tomos en 1984, contribuyendo de modo notable a la beatificación del P. Serra por Juan Pablo II en 1988.

A esta publicación de los *Escritos de Fray Junípero*, se incorporó una muy documentada introducción general del franciscano Jacinto Fernández-Largo, buen conocedor de la «historia interna» de los hechos y motivaciones de Serra, encuadrada en el contexto histórico de la época colonial española del siglo XVIII. Introducción que sigue manteniendo plena actualidad en cuanto a la investigación sobre el franciscano mallorquín, puesto que, después de 1981, no ha aparecido documentación novedosa digna de reseñar. No en vano fue el P. Jacinto, quien fuera designado en 1979 por el P. Antonine Amore, OFM, Relator General de la Causa de Beatificación de Fray Junípero, para preparar, bajo su supervisión, la *Positio historica* encaminada a la preparación de la *Positio super vita et virtutibus*, publicada por la Tipografía Vaticana en 1981 en orden a la beatificación del franciscano mallorquín por Juan Pablo II en 1988. Años más tarde, el mismo Jacinto traduciría al español y revisaría la mejor biografía de Serra, como era la de Maynard J. Geiger, *The life and times of Junipero Serra* (Washintong, Academy of American Franciscan History, 1959, 2 vols.); y que sería publicada en español con el título *Vida y época de Fray Junípero Serra, OFM*, o *El Hombre que nunca retrocedió*, Palma de Mallorca 1987, dos vols.

Con motivo de la canonización del P. Serra el pasado 23 de septiembre por el papa Francisco, el P. Juan Carlos Moya Ovejero, Ministro de la Provincia franciscana de la Inmaculada de España, confió al P. Pedro Riquelme Oliva la reedición en un solo volumen de aquella que fue realizada por el P. Salustiano Vicedo en 1984, y que ha sido publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM en su colección *Maior*.

A la presente reedición de los *Escritos de Fray Junípero Serra* se ha antepuesto una nota preliminar de su coordinador Riquelme Oliva y una presentación del P. Juan Carlos Moya en la que expone el alto significado de la canonización de Fray Junípero y su contribución a la tarea civilizadora y evangelizadora en California. Otra novedad incorporada a la presente edición ha sido la doble versión española e inglesa de los textos introductorios de Pedro Riquelme, Juan Carlos Moya así como la presentación de la antigua edición de Vicedo e introducción de Jacinto Fernández Largo, atendiendo a la población norteamericana de habla inglesa.

Otro de los aspectos relevantes de esta edición, sin negar mérito alguno a la edición del P. Vicedo, ha sido la ardua tarea de la transcripción de las cartas y otros documentos juniperianos según las nuevas normas ortográficas de la Real Academia Española. Una transcripción que contribuirá indudablemente a un mejor conocimiento y comprensión de la vida y de la tarea evangelizadora así como de sus relaciones con el poder eclesiástico y político durante el tiempo de su presidencia en las misiones californianas.

La acción misionera no estuvo exenta de barbarie, y así «lo ha reconocido la Iglesia pidiendo perdón por la crueldad y los abusos de los líderes coloniales e incluso de algunos misioneros, pero también ha reconocido, con profundo pesar, que el proyecto colonial perturbó y, en algunos casos, destruyó formas de vida tradicionales». Pero también es cierto que «no podemos juzgar actitudes y comportamientos del siglo XVIII de acuerdo a los estándares del siglo XXI, aunque las exigencias del amor evangélico son las mismas en todas las épocas. Y es triste pero cierto que, como dijo Juan Pablo II, al llevar el Evangelio al continente americano, «no todos los miembros de la Iglesia estuvieron a la altura de sus responsabilidades cristianas».

Sin embargo, este no fue el caso con el Padre Serra. Incluso los historiadores críticos admiten que él y sus compañeros misioneros «fueron protectores y defensores de los indígenas ante la explotación colonial y la violencia». Fray Junípero conocía los escritos y la experiencia del misionero dominico, Bartolomé de Las Casas, en América Central. Al igual que de Las Casas, el P. Serra fue audaz y elocuente en la lucha contra las autoridades civiles para defender la humanidad y los derechos de los pueblos indígenas. En ese sentido, su *Memorando de 1773*, o *Representación*, al virrey colonial de la Ciudad de México es probablemente la primera «declaración de derechos», publicada en Norteamérica, donde proponía «recomendaciones prácticas detalladas para mejorar el bienestar espiritual y material de los pueblos indígenas de California». «La canonización del Padre Serra será una señal importante en esta nueva era de la globalización y del encuentro cultural». Los misioneros de esa primera generación eran creativos, y fueron los primeros aprendices de las culturas y los pueblos indígenas a quienes servían. Ellos aprendieron sus idiomas, costumbres y creencias. Y sembraron las semillas del Evangelio para «crear una rica civilización cristiana, expresada en poemas y obras de teatro, en pinturas y esculturas, en canciones, oraciones, devociones, en la arquitectura e incluso en leyes y políticas».

La obra nos permite volver sobre uno de los acontecimientos de inculcación del Evangelio que mejor pueden mostrar el camino de la verdad de una fe que se hace carne en la historia de los hombres y que se propone y expone con la propia vida. Como Fray Bartolomé de las Casas, Fray Junípero fue llevado por dos amores, el amor al Evangelio y el amor a los habitantes de aquellas tierras. Esos dos amores los desgarraron. Testigo de ese desgarramiento interior son estos *Escritos de Fray Junípero Serra*.

F. Henares Díaz

VARIA

Ansotegui, María – Gómez-Bezares, Fernando – González Fabre, Raúl, *Ética de las finanzas*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2014, 357 pp, 15 x 23 cm.

La editorial Desclée tuvo un gran acierto al editar la colección *Ética de las profesiones*. Vivimos en un mundo donde la ética ha sido separada de la política y ambas dos de la eco-

nomía. Esta separación es, por decirlo en esos términos, contra natura, pues desde que el hombre es hombre no ha tomado ninguna decisión verdaderamente humana que no sea a la vez ética, es decir, que deba proponerse desde una concepción de los valores y desde de una perspectiva de la comunidad. Aristóteles identificaba la economía con el gobierno de la casa en vistas al bien común y la oponía a la crematística que sería el gobierno en vistas al lucro privado. La única manera de que la economía sea tal es que esté determinada por la ética, de lo contrario nos vemos ante la crematística. Las mismas profesiones, cuando se realizan para obtener un lucro privado o personal y no con la vista puesta en el bien común, dejan de ser opciones humanizadoras. En este caso, hablamos de una profesión que nos ha dado muchos disgustos en los últimos años, las finanzas, como parte de la economía.

Las finanzas se empezaron a independizar de la economía con la llegada de la globalización en los años noventa. Entonces se argumentaba que la mayor eficacia y el más amplio servicio al bien total se hacía si las finanzas se gobernaban según criterios de eficiencia económica. Eso ayudado por las desregulaciones legales en el sector, nos llevó a la crisis de 2008, la quiebra de Lehman Brothers y la crisis global que tuvo en el sector financiero su epicentro. Muchos dijeron que el problema había sido la avaricia de algunos, pero el problema real está en la falta de ética en la profesión. Se claudicó ante la máxima liberal: el bien privado, mediante la mano invisible, se transforma en bien común. Esta falacia, a pesar de su desenmascaramiento, sigue vigente en muchas escuelas de negocios, de ahí que un libro como este, destinado a esas mismas escuelas, sea de una oportunidad innegable.

La obra está dividida en cuatro partes, siendo la primera una introducción amplia a toda la obra. En esta primera parte nos encontramos con tres capítulos fundamentales: la ética de las finanzas, la función social de las mismas y la persona, el dinero y el riesgo. Empezando con un intento de definición de la problemática, los autores reconocen que la ética por la que se interesan, dentro de las organizaciones financieras, debe entenderse como una conversación social continua basada en razones sobre lo mejor, lo debido, lo bueno, lo correcto, lo permisible, lo incorrecto, lo malo, lo peor, lo prohibido y muchos elementos más, con vistas a tomar decisiones prácticas en conjunto, o a reaccionar a las decisiones y acciones de otros. Pero, y eso se avisa a los estudiantes especialmente, elaborar una ética de las finanzas de hoy en día es cosa harto difícil, pues hay elementos que lo dificultan. Como puede ser el hecho de que la toma de decisiones es impersonal, con escaso contacto humano. Esto lleva a que las decisiones empresariales en las finanzas se tomen con la intención de maximizar la rentabilidad. Por otro lado, hay una dificultad asociada al modo de trabajo. Los que toman decisiones no son los propietarios del dinero y eso impide que se vea con claridad la responsabilidad personal de quien toma decisiones. Y, unido a esto, hay un hecho fundamental, es que hay un riesgo sistémico implícito en las instituciones financieras que son tan grandes que no se las puede dejar caer. Esto implica un riesgo moral enorme, pues esas organizaciones están incentivadas para seguir haciendo lo mismo que hasta el momento de haber quebrado.

La obra apuesta por aplicar el tradicional concepto de justicia a las finanzas de hoy mediante un modelo llamado de equilibrio. Desde la perspectiva de que la ética es una realidad de las personas que están integradas en instituciones que las sobrepasan, se trata de establecer unos criterios de equilibrio: orden entre medios y fines, equilibrio entre los modelos relacionales, equilibrio entre los stakeholders, equilibrio en cada modelo relacional y equilibrio entre el presente y el futuro. Esta medida o virtud del equilibrio permitirá establecer las mejores opciones posibles en medio de un mundo complejo de instituciones y personas.

Tras analizar la actuación de los mercados y la actuación ética debida de los distintos actores de las finanzas: directores, contables, auditores, consejos de administración, banqueros,

aseguradores, analistas de mercados, gestores de fondos, reguladores y supervisores públicos, entre los capítulos 4 al 16, llegamos a dos capítulos fundamentales para la constitución ética de las finanzas tras la crisis financiera padecida por el capitalismo en los últimos siete años. El capítulo 17 nos plantea los fallos éticos y políticos del sistema. Estos fallos están identificados como ambición desmedida, como si la ambición con medida fuera buena, alejamiento de la realidad y de la lógica económica y la búsqueda del beneficio sin atender a las normas. Los agentes económicos, se dice, se han dejado llevar por “la ambición desmedida, la avaricia y el egoísmo” (328), como si esas no fueran las determinaciones del modelo capitalista en su esencia. Se identifica como fallo lo que no es sino el elemento constitutivo del modelo, lo que se enseña en las escuelas de negocio y lo que cualquiera que se dedique a las finanzas aplica de forma sistemática. Se debería analizar, por tanto, el modelo, y no solo las actuaciones personales.

En el capítulo 18 se hace una propuesta de ética de las finanzas tomada de la asociación Financiación Ética y Solidaridad. Son cinco principios que aplicados podrían resolver el problema: principio de Ética aplicada, entendiendo que la ética es un proceso de reflexión permanente en la aplicación de principios; principio de coherencia entre nuestros valores y el uso del dinero; principio de participación, que implica democracia en la toma de decisiones; principio de transparencia, para que todos los implicados tengan toda la información; y principio de implicación, llevando las finanzas hacia una implicación en la transformación social.

La obra resulta de actualidad y de gran interés, sobre todo para aquellos que deben formarse en la aplicación de las finanzas en las instituciones financieras. Una de las conclusiones que se obtienen del libro es que la crisis llegó porque la Ética fue dejada de lado en las finanzas, la única manera de que no se repita es que la Ética vuelva a entrar en las finanzas y será más fácil si enseñamos esta Ética a aquellos que va a aplicar las finanzas, tanto a los jóvenes como a los que ya no lo son, pues volver a poner en relación la Ética, la Política y la Economía es la única manera de evitar un colapso financiero del que, por ahora, nos hemos librado.

B. Pérez Andreo

AA.VV., *Los manantiales, fuentes de vida y paisajes. valor ambiental y patrimonial*. Fundación Instituto Euromediterráneo del Agua, Murcia 2016, 510 pp., 17 x 24 cm.

El agua es el fundamento de todas las cosas, un elemento substancial para la vida, esencial en los paisajes, que está profundamente arraigada en la cultura de todos los pueblos. Las necesidades básicas de todos los seres vivos dependen de ella. La especie humana es parte de la naturaleza, y la vida depende del funcionamiento ininterrumpido de los sistemas naturales, y en estos, el agua es un elemento inseparable. El desarrollo humano y el desarrollo económico se basan asimismo en la disponibilidad de agua. Tales de Mileto (620-546 a.C.) al que Aristóteles señaló como el primer científico de la naturaleza, afirmaba la materialidad del conocimiento y la necesidad de fundamentarlo en la unidad de la naturaleza. El sabio jónico propuso el agua como principio del cual derivaban todas las cosas: “El agua es el fundamento de la vida porque la vida ha nacido en ella; es pues, la base de todo lo vivo, el principio de todo lo que existe”. En la historia de la humanidad, fuentes y manantiales han desempeñado una vital función, han suministrado seguridad fijando y abasteciendo a poblaciones, siendo soporte para una vegetación hidrófila, para el mantenimiento de la fauna, para la conservación de la biodiversidad, por su valor recreativo, cultural, emocional, etc.

El agua y el suelo son el alma de los ecosistemas, de los paisajes, fuente de alimento y energía, recursos cruciales para el bienestar y prosperidad de la población. Sin agua y suelo no hay futuro ni se podría disponer del beneficio social, productivo y ambiental de los ecosistemas, de la agricultura y otras actividades económicas. La falta de agua y la pérdida de suelo inducen a ecosistemas cada vez más pobres y frágiles. En suelo y agua, en su valor y protección se asienta uno de los pilares fundamentales del desarrollo humano y en su uso y gestión sostenibles, puede encontrarse la clave para una aceptable calidad de vida de la sociedad actual y futura.

La palabra manantial, en sentido amplio, es una manifestación del enigmático mundo de las aguas subterráneas en la superficie del terreno. Hace referencia al flujo natural del agua que mana, que nace, que brota de la tierra o entre las rocas. El vocablo adopta otras variantes según cómo se manifieste y según el lugar o región: fuente, nacimiento, surgencia, venero, manadero, fontanar, galería, mina, rezume, zanjo, alfaguara, surtidor, ojo de agua, etc. La palabra fuente es ampliamente utilizada, indica alguna actuación humana para facilitar la toma del agua mediante caños o grifería y también por alguna obra que se realice en su entorno con el fin de dotar al lugar de mejores condiciones de accesibilidad, disfrute y esparcimiento.

Los manantiales constituyen un valioso patrimonio hídrico por sus implicaciones medioambientales y socioeconómicas, son puntos de agua, muchas veces clave, en la hidrología de una cuenca. Reflejan el “estado de salud” del sistema hidrológico de un territorio. Son rebosaderos del agua que circula por el interior de la tierra, manifestaciones externas de las aguas subterráneas, del complejo lenguaje con el que la naturaleza se expresa, comunica, nos habla. Constituyen los puntos de descarga natural de los acuíferos que se produce a favor de grietas o cambios de litologías en lugares donde la superficie topográfica corta al nivel freático. Por ello, su localización, caudal y estacionalidad dependen de la estructura y dinámica de los acuíferos que los alimentan y, naturalmente, del régimen de las precipitaciones. Estas son más abundantes en las montañas, por ello, son los depósitos de agua y en donde más manantiales hay. Los manantiales son el origen y sustento de casi todos los arroyos y ríos como el Segura (Fig.1), Chicamo, Alhárabe, Mula, Argos, y demás ríos de España. Ponen de manifiesto la estrecha interrelación existente entre las aguas superficiales que escurren y las aguas subterráneas que circulan por el interior de la tierra.

Estos puntos de agua son un excepcional fenómeno de la naturaleza en regiones secas como las del Sureste Ibérico, que integran aspectos hidrológicos, ambientales, culturales y patrimoniales. Son recursos de unos paisajes de gran interés ecológico porque a su alrededor se generan ecosistemas singulares por su biodiversidad. Fuentes y manantiales son testimonios importantes de una historia, de una cultura sostenible en el uso del agua. Estos recursos han sido, tradicionalmente, los que propiciaron los asentamientos y núcleos de población, los que permitieron escapar de las sequías y acceder al abastecimiento de personas, animales y al regadío, los que sirvieron de abrevaderos de la avifauna y fauna salvaje, los que actuaron como un factor vertebrador de ecosistemas y paisajes y, además, los que encierran importantes valores históricos, ecológicos y culturales. Estas funciones todavía las desempeñan un buen número de manantiales de la región, sin embargo, muchos de ellos han desaparecido por sobreexplotación de los acuíferos, y con ellos las valiosas funciones que desempeñaban en el territorio.

Además de los valores ecosistémicos y productivos, y desde una perspectiva antropológica, la vinculación de los manantiales con elementos míticos y religiosos ha sido una constante histórica desde la más remota antigüedad. Basta recordar que en la época clásica greco-romana se rendía culto a las fuentes naturales, con frecuencia consagradas a dioses,

y las fuentes ornamentales que proliferaron en muchas ciudades desde el siglo XVII solían recoger estas referencias sagradas en sus motivos escultóricos y ornamentales. En algunos casos, como en Murcia, el mero topónimo de La Fuensanta expresa por sí mismo esas vinculaciones ancestrales.

En el agua que mana de fuentes y manantiales hay misterio y enseñanza. Los conocimientos vinculados al uso tradicional de las surgencias de agua constituyen un valioso patrimonio físico y cultural que se está perdiendo por el deterioro, agotamiento y desaparición de estos puntos de vida que son los manantiales. A lo largo de los siglos se ha hecho un uso continuo del recurso sin deterioro y despilfarro, modelo ejemplar de gestión medioambiental basado en la sostenibilidad. El aprovechamiento tradicional que los habitantes de los pueblos y aldeas de la región han venido realizando de las fuentes y manantiales hasta, aproximadamente, los años setenta de la pasada centuria, formaba parte de un sistema polifuncional y durable de abastecimiento doméstico, agrícola y ganadero del agua. Un modelo integrado de sociedad rural en la que cultura y economía estaban ligadas a una concepción de la naturaleza fundada en la cuidadosa gestión del preciado recurso hídrico local.

El conocimiento y uso tradicional del agua de fuentes y manantiales descansa sobre la base del largo plazo y en un saber compartido, creado y transmitido de generación en generación a través de las prácticas sociales y en el uso durable de los recursos naturales, sobre todo del agua. Los saberes y aprovechamientos tradicionales de los recursos unen e integran. La falta de conocimientos y valoración de la naturaleza, sobre todo del agua, desunen y dispersan. Cuando se crea una fuerte cohesión en la sociedad rural, cultura y economía, se dan saltos positivos en el desarrollo durable y en la calidad de vida. La síntesis del uso y gestión tradicional, sostenible, de fuentes y manantiales, del agua, permitió al sistema social su uso a lo largo de los tiempos. Por lo tanto, el uso tradicional, durable, ha constituido un sistema de nexos y relaciones fuertemente integrados, recogidos en una cultura rural fuertemente arraigada en unos entornos en donde fuentes y manantiales lo eran todo. No obstante, el conocimiento y uso tradicional del agua de fuentes y manantiales, no sugiere soluciones milagrosas en todo lo referido al agua, sino que propone un método compatible con la utilización sensata de las tecnologías modernas.

Los conocimientos y la sabiduría acumulada en las prácticas tradicionales y locales, en el uso de los recursos naturales, sobre todo, del agua, representan un modo durable de utilización y forman parte de un sistema cultural abocado a la desaparición en el contexto socio-político actual. Las comunidades rurales que mantienen un equilibrio con los recursos naturales de su entorno, fundamentalmente, con el agua y el suelo, permanecen estables durante períodos muy largos de tiempo. Mientras, la mayor parte de las comunidades urbanas han perdido sensibilidad de lo que representan los pilares de la naturaleza y la vida que no son otros que el agua y el suelo fértil, las raíces de todas las cosas.

En la actualidad, las relaciones de los humanos con el agua son más intensas y variadas que nunca. Sin embargo, también se constata una mayor tensión y deterioro por el frecuente mal uso y gestión que el hombre realiza de este recurso vital. Por un lado, hoy, los conocimientos científicos y técnicos permiten obtener mayores beneficios de este recurso básico; por otro, el efecto acumulado de las actividades humanas inadecuadas, está provocando conflictos de aprovechamiento y su deterioro acelerado en diversas cuencas. La comunidad científica y los gestores públicos deberían responder a este desafío con urgencia, en un contexto de rápida globalización y de cambio climático que puede incrementar la degradación del recurso agua y desembocar en la desertificación de extensas áreas. Junto al carácter esencial que alberga el agua, y los escenarios de penuria actual y las perspectivas de empeoramiento

que presentan las tierras bajo climas áridos, semiáridos y subhúmedos secos, se requiere un análisis amplio, urgente y riguroso de las implicaciones que los procesos de desertificación y de cambio climático pueden desencadenar. Las causas y las consecuencias de la aridez, la sobreexplotación de acuíferos, la desaparición de fuentes y manantiales, el desvanecimiento y ocaso de las escorrentías superficiales de las cabeceras de algunos de los ríos de la Región de Murcia, la acentuación de la variabilidad climática y los procesos de desertificación, están íntimamente entrelazados y se retroalimentan en un proceso creciente de degradación.

La alteración y degradación de los ecosistemas y agrosistemas, bajo condiciones climáticas que registran tensión hídrica (climas secos), es casi siempre irreversible y de graves consecuencias para el medio natural y cultural, a causa de la explotación abusiva de las aguas subterráneas y el agotamiento de fuentes y manantiales que puede desembocar en la degradación del territorio. Por otra parte, en las regiones áridas, semiáridas y subhúmedas secas, como son las tierras del Sureste peninsular, la primera preocupación es la disponibilidad de agua para satisfacer la creciente demanda. A continuación, la gestión durable de este recurso natural es una preocupación y desafío permanente en donde la dificultad se acrecienta desde hace varias décadas a causa, por un lado, de los impactos del cambio climático y, por otro, del aumento de la población y sus necesidades de agua. En las zonas secas, la prevención y lucha contra la desertificación, el cambio climático y el acceso universal al agua, forman un tríptico inseparable. Cambio climático, desertificación y carencia de agua son indicadores de la sostenibilidad territorial, son problemas de desarrollo durable y de futuro.

F. López Bermúdez

Carvajal Blanco, Juan Carlos, *Pedagogía del primer anuncio. El Evangelio ante el reto de la increencia*, PPC, Madrid 2012, 175 pp, 15 x 21 cm.

La misión de la Iglesia de todos los tiempos es y será anunciar a Jesucristo. Esta es la misión y el contenido, pero el problema está en cómo hacerlo en un mundo como el que nos toca vivir, un mundo donde la indiferencia se ha extendido más que el propio ateísmo. En grandes zonas de los países desarrollados nos encontramos que se hace necesario ofrecer, no ya una renovación de la fe, sino la fe misma. De ahí la importancia del primer anuncio como punto de partida de la experiencia de la fe. Cómo hacer este primer anuncio, qué lineamientos pedagógicos, es lo que nos propone con tino y gran formación esta obra.

En el corazón de la misión evangelizadora de la Iglesia siempre ha estado el primer anuncio: el anuncio del nombre de Jesús, Hijo de Dios, y de la acción salvadora que Dios ha realizado por medio de su pascua. Pero, si cabe, este primer anuncio se ha hecho ahora más necesario y apremiante en un tiempo en el que poblaciones enteras –sobre todo en países de vieja cristiandad como el nuestro– van dimitiendo del Evangelio e incluso parecen perder el sentido y el deseo de Dios. En la Iglesia no todo es primer anuncio, pero, sin la acogida del anuncio de Jesucristo y del Dios que en él se revela, difícilmente todo lo demás será reconocido como comunicación divina y fuente de liberación. Es necesario reconocer de una vez por todas que la pastoral del primer anuncio se ha convertido entre nosotros en una urgencia, máxime cuando las acciones ordinarias de nuestras parroquias, movimientos y comunidades se agotan en sus propias inercias. Solo aceptando el reto del primer anuncio nuestra Iglesia podrá combatir el cansancio rutinario que la paraliza y recuperar el vigor que nuestro tiempo le exige.

La obra se estructura en cuatro capítulos. El primero es de contenido antropológico. Si la pedagogía supone siempre acompañar a alguien hacia su maduración, entonces es preciso conocer los elementos fundamentales de ese proceso y los hitos que indican que todo va por el buen camino. Esto también es aplicable al proceso de alumbramiento de la fe. El primer capítulo dibuja el itinerario personal que alguien, movido por la gracia divina, recorre para pasar de la indiferencia a unas disposiciones religiosas que le hacen receptivo al anuncio de Jesucristo. De ahí pasamos al segundo capítulo donde se hace la propuesta pedagógica pastoral. A ese itinerario interior que el candidato ha de recorrer le corresponde necesariamente la intervención pastoral por la que se sirve tanto a la acción de la gracia como a la respuesta libre del hombre. En este capítulo se presentan los diversos elementos que integran lo que el autor denomina de un modo genérico “primer anuncio”. En él se ofrece las consideraciones que todo apóstol ha de tener en cuenta para acompañar a sus conciudadanos hacia la fe. La pedagogía expuesta es una orientación a este servicio irrenunciable que los creyentes hemos de aceptar como propio al tiempo que como labor eclesial.

El tercer capítulo distingue entre el primer anuncio y la precatequesis. El primer anuncio acontece al hilo de la vida, en ese convivir significativo que un cristiano tiene con sus conciudadanos. No obstante, para que el primer movimiento que el primer anuncio produce se consolide es necesario que, en otro momento, se ayude a los candidatos a la fe a profundizar y madurar la atracción primera que han sentido respecto de Jesucristo. Tras distinguirla del primer anuncio, este capítulo nos indica cómo distinguir la precatequesis y cómo explicitar el kerigma. El cuarto y último capítulo es un corolario sobre la experiencia cristiana en los tiempos de idolatría. Dos son los elementos fundamentales: de un lado los tiempos de idolatría y del otro el acento que se pone en el primer anuncio que no es sino servir la presencia de Dios en medio de un mundo marcado por la idolatría. Aunque el diálogo y la propuesta del Evangelio siempre se desarrolla en una interlocución personal, es verdad que todos estamos condicionados por la cultura que nos alumbró y que es preciso conocer las dificultades y puertas abiertas que ofrece el anuncio de Jesucristo. Este cuarto capítulo ofrece un análisis de la cultura actual desde su vertiente religiosa y, a partir del núcleo esencial del mensaje cristiano, ofrece algunas pautas para que el anuncio evangelizador sea significativo.

Estamos ante una necesaria reflexión sobre la necesidad de explicar la fe en medio de un mundo que no está naturalmente preparado para acogerla. Es tarea de los cristianos hacer lo posible para que el mundo pueda acoger la fe. Quizás el primer anuncio sea el testimonio de cada cristiano.

B. Pérez Andreo

Gustaffson, Scott W., *At the Altar of Wall Street. The Rituals, Myths, Theologies, Sacraments, and Mission of the Religion Known as the Modern Global Economy*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan 2015. 232 pp., 17 x 24 cm.

El autor de este libro interesante y provocador ha sido profesor y pastor de la Iglesia luterana, ahora es inversor en el mercado de valores, por lo que su análisis tiene a la vez una vertiente económica, de economía global, y otra con lectura ritual en la que trata de desvelar no sólo que la economía se ha convertido “de facto” en un “dios” con sus rituales, mitos, teologías, sacramentos, sino que además promueve incluso una proyección misionera que es la que mueve la Moderna Economía global, que se ha convertido en una religión universal.

De ahí los ocho capítulos en los que propone su lectura de la economía funcionando como si fuera una religión practicada en la sociedad global de nuestros tiempos, sin olvidar que también ofrece “peregrinaciones”, no obstante el “divorcio” entre economía y religión (cf 6) o la omnipresencia de la economía de mercado como panacea universal.

El primer capítulo trata de los rituales económicos (cf 10-31) en el que indica la función ritual que adquiere poder y dan a la Economía un carácter absoluto, como una divinidad, a la que rinden culto los ciudadanos (cf 15ss) que se vuelven “consumidores”, o seguidores de la “salvación” económica (cf 21ss) con sus templos o espacios sagrados, los centros comerciales (cf 25ss) y algunos lugares de ocio consumista como Disney World, que es un centro de peregrinación siguiendo el uso comercial, al que se dedican los fines de semana o días festivos. La retórica implicada en ello la estudia en el cap. 2 (cf 32-50), con su mitología sobre el origen del dinero, la explicación capitalista y la concepción de la economía como sustituto de la Providencia (cf 39ss) y del marxismo como una religión sin Mesías (cf 42s), para dar paso al mercado como la divinidad eficiente y omnisciente (c. 43ss). Es interesante la indicación de la retórica económica y su pretensión de acaparar la atención y la devoción de los consumidores.

En cuanto se ha vuelto una religión la Economía tiene también sus teólogos, profetas, reformadores, terroristas (capitalistas y socialistas) y sacerdotes (cap. 3, 51-87), con sus periodos clásicos (53ss), su profeta renovador (cf 58), pero a la luz del fracaso histórico del marxismo como economía política, quizá debiera revisar esas páginas; también posee reformadores (cf 61s) y terroristas más o menos contrarios al sistema (66ss) y sus cursos institucionales como currículos formativos (cf 78ss). Pero también las corporaciones funcionan como comunidades religiosas, que exigen a sus miembros la fidelidad y la creencia exclusiva (cf 91ss), con prácticas de competitividad capitalista e imposición de la “filosofía” de la corporación por encima de todos los demás aspectos, incluidas las personas (cf 99ss), porque el valor supremo es el dinero y la rentabilidad por encima de todo (cf 104ss). El dinero como “signo sacramental” del mercado endiosado y motor de la transformación social con consecuencias a veces desastrosas (cf cap. 5, 108-141). Por eso precisamente entiende que la Economía global tiene como misión acabar con las soberanías nacionales (cap. 6, 142-167), como se ve en el caso de la producción de alimentos y la cadena industrial alimenticia, a la que va unida la propiedad y monopolio de las semillas, o los cultivos genéticamente modificados (cf 152ss). La economía es una “religión” que tiene sus Conversos y requiere una verdadera formación “espiritual” (cf 158ss), aunque después pregunta en el cap. 7 si la Economía se ha vuelto la religión primera de la civilización (cf 168-186), donde trata de la deuda y de sus problemas, sobre todo por lo que significa, sometimiento de algunas naciones y pueblos a la economía impuesta desde el mercado, sin perspectivas sociales o de promoción del bien común y de la igualdad de oportunidades.

Al final propone una “desmitologización” de la economía como religión (cap. 8, 187-203) desde la perspectiva marxista o capitalista, pero parece un tanto teórica frente a las orientaciones que siguen las escuelas económicas. Está claro que el culto de Mammona ha sido siempre un punto de denuncia profética en la Biblia, o la tradición profética, y que la economía tiene también su valoración moral; quizá desde la perspectiva del bien de la persona por encima de la economía o del mercado daría una visión más adecuada a lo que propone el Evangelio y la doctrina social de la Iglesia. Es un libro atrayente y un poco complicado por sus muchos datos económicos.

R. Sanz Valdivieso

Martínez Fresneda, Francisco, *El Evangelio domingo a domingo (A-B-C). Reflexión y meditación*, Editorial Espigas, Murcia 2017, 655 pp, 14,5 x 21,5 cm.

Francisco Martínez Fresneda es uno de los grandes expertos en la figura de Jesús de Nazaret. Tres obras específicas sobre el tema así lo atestiguan, pero sobre todo, su saber exponer y expresar los conocimientos que en teología deben ser más la expresión de una vida que la exposición diletante de un pensamiento. Su obra ha estado marcada por la figura de Jesús, desde *La gracia y la ciencia de Jesucristo* (Murcia 1997), pasando por su *Jesús de Nazaret* (Murcia 2005), que con varias reediciones es la mejor contribución a la investigación sobre Jesús en el ámbito hispano, y *Jesús, hijo y hermano* (Madrid 2010), su cristología, donde asoma su ser franciscano en forma cristológica. La centralidad de la persona de Jesucristo en la obra de Martínez Fresneda está vinculada con lo nuclear de la vivencia franciscana: llevar a la gente, especialmente a los sencillos, el amor y la misericordia de Dios expresados en los evangelios. Y esto mismo es lo que tenemos en esta obra de máxima madurez. En el *Evangelio domingo a domingo* tenemos la quintaesencia de la fe hecha vida. El profesor Fresneda ha destilado su sabiduría para dejarnos una obra que bien puede ser considerada como el evangelio para el mundo de hoy.

Como bien expresa el subtítulo, estamos ante una reflexión y meditación de las lecturas del evangelio de cada domingo en los tres ciclos de la liturgia. De este modo, en 655 páginas, tenemos el Evangelio completo comentado para cada circunstancia vital. La estructura es de tipo homilético: primero una reflexión exegética, pero sin caer en el academicismo al uso, y luego una meditación existencial que aplica lo que la lectura evangélica significó en aquel tiempo a los tiempos actuales. Ahora bien, no se trata de una homilía, sino de una meditación orante, pues la obra es fruto de las reuniones de los grupos de liturgia y oración de la iglesia de la Merced que regentan los Padres Franciscanos y dirige el P. Fresneda. Cada miércoles y jueves, durante tres años, el P. Fresneda ha ido destilando sus conocimientos y los ha puesto en conversación dialogante y orante con el grupo de asiduos. De esta relación han nacido la reflexión y la meditación; de ahí que al leerla, uno tiene la sensación de que le habla personalmente, de que le cuenta cosas de su propia vida, de su experiencia, de que es un diálogo íntimo con cada lector. Como dijera Pascal, cuando uno lee un buen libro se encuentra con el autor. Pero, con la diferencia que aquí el autor es el propio evangelio mediado por el P. Fresneda.

El libro también puede ser utilizado como un manual de acceso al evangelio, pues la exégesis que propone es la más actual y por ello puede ser utilizado como una obra de referencia junto con las anteriormente citadas. Es más, aquellas obras anteriores son el complemento perfecto para un estudioso, pero no son imprescindibles para cualquier cristiano que quiera tener en casa un acceso al evangelio de cada domingo. Es, por tanto, una obra apropiada para la oración personal, para la meditación comunitaria y para la reflexión de grupos cristianos. En ella encontrarán los párrocos ideas precisas para iluminar sus homilías, los formadores una aplicación concreta del evangelio a su actividad, los catequistas orientación para explicar el evangelio y todos un gran provecho para su vida creyente.

No es de menor importancia tanto el índice bíblico como el índice analítico. Ambos hacen de este libro una obra de consulta muy útil para cualquiera que quiera tener un acceso directo, ya sea a los pasajes concretos del evangelio como a las temáticas vitales o existenciales. Por poner un ejemplo: el término “Servicio” nos remite a un total de 70 referencias. Con todas estas referencias podemos componer una verdadera tesis sobre el servicio a partir de los evangelios, tanto el servicio considerado en sí mismo, como el servicio en el propio Jesús, en la Iglesia o en María. Visto de esta manera también estamos ante un mini manual de vida

cristiana que hará mucho bien a todos aquellos que quieran orientar su vida en el camino del evangelio de Jesús de Nazaret y que no dispongan del tiempo, tan escaso en nuestra sociedad, para dedicar a la meditación sosegada. Aquí encontrará unas “píldoras” que irán instilando en su espíritu, como buena medicina, el ánimo para hacer crecer la esperanza en medio de las dificultades y vivir en plenitud una vida que se nos da como regalo gozoso.

El trabajo del profesor Fresneda y el grupo de liturgia y de oración de la Iglesia de la Merced suponen un regalo para todos los que no han podido asistir a estas reuniones; un regalo que amplía esta pequeña comunidad orante y creyente hasta los confines de todo el mundo hispanohablante, aunque creemos que no debería fijarse ahí la frontera, pues se trata de un obra que permite el trasvase a otras lenguas en las que la reflexión y la meditación diaria sobre el evangelio también puede realizarse sin perder nada de la esencia destilada. El evangelio es universal, para toda persona en todo tiempo y lugar, y eso mismo es lo que nos encontramos en estas páginas: una experiencia universal de fe a partir de un lugar concreto desde el que se ilumina toda la realidad.

Felicitemos al profesor Fresneda por esta nueva obra y auguramos el éxito del bien que se expande y se difunde porque es el mismo perfume del evangelio. El trabajo constante da sus frutos y muchos son los que pueden gozar de sus resultados: una reflexión y meditación del evangelio de cada domingo.

Bernardo Pérez Andreo

Pérez Andreo, Bernardo, *La corrupción no se perdona. El pecado estructural en la Iglesia y en el mundo*, PPC, Madrid 2017, 158 pp., 12 x 19 cm.

El profesor Pérez Andreo, con una ya dilatada experiencia docente y académica, acaba de publicar lo que bien podría denominarse como una *summa contra corruptionem*. La obra no es amplia en investigación, pero sí profunda en la propuesta de crítica y análisis de la corrupción desde la perspectiva teológica y eclesial. Deja claro que no es un problema ceñido a la Iglesia, sino que se extiende a todas las realidades humanas desde que surgen los imperios hace más de cinco mil años. La corrupción es la pérdida de la rectitud de la acción personal y social; la ruptura de un bien originario. Para que exista corrupción, primero debe haber un bien que se da por asentado y contra el que actúa el corrupto. Por eso se plantea el autor la cuestión de si la corrupción es una realidad antropológica o más bien es, además, una perversión sistémica. Dicho en términos teológicos, si se trata de un pecado personal o de un pecado estructural, o ambas cosas a la vez.

No parece que la corrupción pueda atribuirse a simples prácticas individuales, por mucho que la calidad humana de las personas influya en los episodios de corrupción. Cuando una persona corrompe o se corrompe pueden influir muchos elementos en su decisión, entre los que no son menos importantes un cierto asentimiento social al hecho en sí, la educación recibida o la falta de controles legales o administrativos. En todos estos casos estamos hablando de una estructura que permite, avala, consiente o, hasta instiga, la corrupción. Es evidente que si una persona es íntegra, nada de eso le llevará a cometer la corrupción, pero, cuando se ponen todos los medios para que la corrupción sea producida, hablamos de un mal sistémico y estructural.

Para llevar a término el propósito del libro, el autor divide la obra en cuatro capítulos. En el primero pretende ver qué piensa la Biblia sobre la corrupción, diferenciando entre el

Antiguo y el Nuevo Testamento. Se centra en los textos legislativos del Éxodo y Levítico, que pretenden legislar para evitar la injusticia, para pasar a profetas como Amós, Miqueas o Ezequiel que realizan una crítica a los gobernantes que conculcan el derecho y la justicia como elemento de corrupción, y terminar con la visión serena de Qohelet, quien asume la injusticia del mundo en que vive y constata la corrupción existente.

En el Nuevo Testamento analiza tres casos únicamente. En primer lugar la crítica de Jesús, en línea con los profetas, del culto y la injusticia, especialmente en el Templo. Jesús identifica el Templo como el lugar de máxima corrupción, pues se utiliza la casa de Dios para el mercadeo y el lucro; por eso su crítica va directamente contra los ricos y poderosos que no usan de misericordia y justicia. La corrupción está en la perversión del sistema social que no había sido querido así por Dios. En el Reino escatológico se solucionará. Así lo entiende también la Carta de Santiago, que avisa a los ricos de lo que se les viene encima por sus actos de corrupción. Sin embargo, la Carta a los Romanos de Pablo es distinta. Pablo identifica el problema de la corrupción como un problema universal. El Imperio romano es la corrupción institucionalizada. Si el mal, la corrupción como pecado estructural y sistémico, ha llegado a todos, la salvación como estructura de gracia también llega a todos por el evangelio de Jesucristo. La corrupción es una lógica que se impone, por tanto hace falta oponerle otra lógica: a la lógica del lucro, la avaricia y el egoísmo, la lógica de la gracia, de la entrega y la misericordia.

En el segundo capítulo pasa a analizar brevemente la corrupción como problema social en el mundo de hoy, como una realidad que tiene que ver con el modelo neoliberal del capitalismo globalizado. Como en la antigüedad, el problema de la injusticia va unido al problema del culto, de la idolatría. La idolatría de los mercados y del dinero lleva a cometer las injusticias que podemos entender como corrupción. No se trata de un problema individual sino estructural y sistémico. El orden social global está corrompido desde el momento en que construye una realidad que es capaz de ofuscar el bien común en vistas del lucro privado, que es justo la definición de corrupción de *Transparency international*.

Un tercer capítulo aborda el problema de la corrupción en España como un caso peculiar. En los últimos veinticinco años, España se ha convertido en el mejor alumno del modelo neoliberal globalizado. Tras la corrupción institucional que supone el franquismo, entramos en una etapa que nos lleva a adoptar las políticas internacionales de organización social. Desde los noventa, España se convierte en el lugar por excelencia de la especulación inmobiliaria. La sensación de riqueza lleva a la idolatría del dinero y al surgimiento de las injusticias lacrarantes. En los últimos tiempos hemos visto cómo la corrupción no solo ha estructurado la economía y la política del país, sino que también ha sido la propuesta de solución a la crisis: salvar a los culpables y castigar a las víctimas ha sido el modelo de salida de la crisis, un claro ejemplo de lo que Miqueas criticaba en Israel hace veintiocho siglos.

El último capítulo está reservado a la corrupción en la Iglesia y a la Iglesia contra la corrupción. Se analiza la causa de la corrupción en la Iglesia como mundanidad espiritual que genera los peligros del gnosticismo y el neopelagianismo que identificó Francisco en *Evangelii Gaudium*. Estos peligros llevaron a la Iglesia al clericalismo, que es la corrupción de la estructura eclesial. El clericalismo es la adopción del modelo mundano, nacido de la realidad del Imperio romano, que se ofrece como la mediación entre Dios y la humanidad, pervirtiendo así la propuesta de Jesús de que es la comunidad y los ministerios, servicios, los que pueden vehicular esta relación. Como dice el propio Papa Francisco, *la corrupción no puede ser perdonada*, hace falta una conversión previa del corrupto, sea persona o institución, para que se reconozca como pecador y pueda acceder al perdón. Lo primero es

la conversión, de ahí que su trabajo en la Iglesia sea la conversión de la Iglesia para que abandone la corrupción.

Estamos ante una obra que merece ser leída con atención, no solo porque trate un problema de actualidad, sino porque afecta a lo que entendemos como lo humano en su raíz antropológica y social. El resultado de esta investigación puede ayudar a no caer en los mismos errores que la Iglesia y el mundo han cometido en el pasado.

José Luis Parada Navas

Pérez Andreo, Bernardo, *La sociedad del escándalo. Riesgo y oportunidad para la civilización*, RD/Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 122 pp., 14 x 21 cm.

Vivimos unos tiempos que bien pueden ser calificados como “interesantes”. De un lado asistimos a la superación de la visión posmoderna sin saber qué es exactamente lo que la sustituye, del otro contemplamos cómo la globalización se deshace en un proceso de posglobalización que puede resultar tan impactante para la sociedad global como lo que pretende sustituir. Ante eso caben muchas opciones de análisis desde distintas perspectivas: política, económica, ética, sociológica, psicológica o religiosa. Sin embargo, hasta ahora no encontramos una visión que dé cuenta de la realidad de una forma unitaria. Eso es, precisamente, lo que pretende esta obra, dar una visión unitaria desde todos esos aspectos. Lo que define la realidad mundial actual, según el autor, es que estamos en una sociedad del escándalo. Pero el escándalo debe ser entendido de forma diversa al sentido que se le da en la sociedad. La sociedad actual es la sociedad del escándalo en un doble sentido. En un primer sentido, negativo, es la sociedad en la que el hombre se ha convertido en piedra de tropiezo, piedra de escándalo, para el hombre. En un segundo sentido, positivo, es la sociedad en la que se establece una medida para determinar el valor de lo humano o lo social, es una sociedad del *escandallo*, de un escandallo que permite ascender por la *escala* de lo humano, que permite *transcender*. Dos niveles, por tanto, tiene la sociedad del escándalo. En el primero vemos cómo la sociedad del escándalo es la muerte de la posmodernidad, la muerte al fin, de la modernidad. Es una sociedad donde ya nada puede construirse, pues el hombre es ocasión de caída para el hombre, donde las condiciones sociales y económicas llevan a unos a ser lobos para otros, y a todos a un proceso de deshumanización. Es la sociedad de la muerte definitiva del hombre, la sociedad poshumana. Sin embargo, donde abunda el pecado sobreabunda la gracia y si la sociedad actual es ocasión de *seducción* (Mt 18, 6-10), es decir, de caída y desgracia, también lo es de oportunidad para la salvación de lo humano, del mundo y de la sociedad. Como dijera Pablo a los Gálatas, la cruz es un escándalo, pero es la salvación (Gál 5, 11). La cruz, el sufrimiento inocente de tantos millones de seres humanos y del planeta Tierra, es el camino para la salvación de la sociedad.

Para llevar a cabo la propuesta, el autor propone cuatro capítulos. El primero de los cuatro capítulos muestra ocho postales de lo que puede ser el mundo venidero, la sociedad que viene. No son nada positivas, a lo sumo se presenta una advertencia de cómo no hay que seguir. Sin embargo, sería imposible saber adónde vamos si no sabemos cómo nos lo han impuesto, de ahí los dos capítulos siguientes. El número dos, *Antiteodicea de la globalización posmoderna* (contra Michael Reder), pretende romper la legitimación ideológica de un modelo de pensamiento que se ha impuesto con total impunidad y virulencia. La globalización no es más que la teología legitimadora del orden mundial del capitalismo en el siglo XXI.

Por eso pasamos a continuación a un análisis de los elementos que construyen, sustentan y alientan el capitalismo en este siglo. Por último, el cuarto capítulo pretende abrir propuestas de salida, de éxodo de esta realidad, para construir otra muy distinta. Se podrá ver en este último capítulo el sentido que hemos denominado como positivo de la sociedad del escándalo. Pero que nadie se haga ilusiones, positivo es un adjetivo heurístico para el autor, nada más. Lo único positivo que hay en esta sociedad del escándalo es que tenemos la oportunidad de transformarla, de trascenderla, de construir otra sociedad verdaderamente humana.

El autor se declara pesimista esperanzado. Pesimista, porque afirma que los procesos de cambio sociales son muy difíciles y siempre con violencia, pero esperanzado, porque en el ser humano habita el amor y la misericordia que Dios nos ha dado en nuestra naturaleza y por Jesucristo. La esperanza estriba en que el amor vence a la violencia en último término. El hombre profético asume el mundo y lo transforma en el Reino de Dios.

Tres modelos se proponen para enfrentarse a la realidad: el milenarista, el apocalíptico y el profético. El milenarista entiende que se haga lo que se haga, nada cambiará la resolución positiva de los acontecimientos sociales, pues Dios va a intervenir cuando llegue el momento. El apocalíptico entiende que la intervención divina se dará por la fidelidad de los fieles al mensaje. Ambas posiciones son igualmente desmovilizadoras, pues en un caso y en el otro, el hombre queda a la espera de la intervención externa en una actitud, optimista o pesimista, pero igualmente nula respecto a la necesaria transformación social. Sin embargo, el último de los tres modelos, el profético, es el único que verdaderamente puede ser útil para la humanidad en los momentos que vivimos. La profecía es una especie de crítica social y humana, que pone ante los ojos de los hombres los males y los bienes para que sopesen y sea capaz de decidir. El profetismo es un modo de compromiso con el mundo y la sociedad que permite llevar a cabo una transformación social y personal que lleve a la humanidad a salir de la situación de catástrofe inminente. El hombre profético se dice a sí mismo: ‘todo está en nuestras manos, debemos hacer todo lo posible por transformar nuestra vida y nuestro mundo’. El profeta es el verdadero y único optimista, lo es porque cree en la bondad del mundo y el hombre, pero a la vez es un pesimista lúcido, porque sabe que todo depende del hombre y que el hombre es muy débil, como la historia nos ha demostrado. El profeta es el único y verdadero hombre realista, porque ve las cosas como son y plantea las opciones que permitan abrir caminos al futuro de la humanidad.

Francisco Martínez Fresneda

Sánchez-Bayón, Antonio, *Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido y su crisis actual*. Sindéresis/CEDEU, Porto/Madrid 2016, 270 pp., 14 x 22 cm.

Dadas las crisis de la globalización, se ha reactivado el debate de la identidad. En los EE.UU., su articulación identitaria es anterior al concepto decimonónico europeo-continental de nación. Para dar cabida a las múltiples comunidades (con sus correspondientes identidades originarias) recibidas de todo el mundo, se recurrió a una fórmula lógica de entonces (fruto de la Ilustración) y funcional hasta la fecha (aunque igualmente en crisis tras la globalización), como ha sido el aparente *oxímoron* o *contradictio in terminis* que es la religión civil: ¿cómo puede ser algo religioso y civil al mismo tiempo? Pues cabe al modo estadounidense: uno de los pueblos más religiosos de Occidente y, sin embargo, promotor del primer Estado aconfesional aún en vigor.

La obra tiene la siguiente estructura y contenidos: un prólogo y siete capítulos, con una media cada uno de dos o tres epígrafes, bastante equilibrados entre sí, y atendiendo correctamente a lo apuntado en sus respectivos rótulos. El primer capítulo ofrece una introducción y visión general, planteándose los problemas y retos de la idiosincrasia estadounidense, así como las dificultades del proceso de *Americanness* o estadounidenseización tras la globalización y la confusión de los velos posmodernos. El segundo capítulo plantea la cuestión metodológica del estudio, rindiéndose cuenta de los enfoques y técnicas empleadas (v.g. teológicas y jurídicas, como la exégesis y la hermenéutica; cuantitativas y cualitativas, de la Sociología religiosa y de las CC. Religión). El capítulo tercero trata los fundamentos dogmáticos que aquí se reevalúan, como resulta el *trinomio mitopoiético* de la teología política (la preocupación sobre la ordenación social del pueblo de Dios para su progreso y advenimiento del reino de los cielos), la religión civil (el mestizaje de la tradición sagrada y profana occidental, permitiéndose así la integración de las diversas manifestaciones religiosas tradicionales, coronadas en su cúspide por la fórmula teológico-política de conciliación superadora de las posibles disonancias cognitivas) y el evangelismo social (una suerte de doctrina social de la Iglesia, antecedente e inspiradora de la misma, que ha favorecido una religiosidad vivida, de praxis cotidiana, para lograr la realización de los conceptos del trinomio). El cuarto capítulo da a conocer la teología política estadounidense pactista o *American Covenant Theology* (ACT) y su influjo en el tránsito estadounidense a la Modernidad y su Nuevo Régimen (cuya expresión más característica es el pactismo federalista). El quinto capítulo ofrece un estudio de caso relativo a la *religión civil estadounidense* (ACR), dando buena cuenta de sus símbolos, ritos, creencias e instituciones. El sexto capítulo es el de las conclusiones, abordándose además la cuestión del *problema mitopoiético estadounidense*, más un corolario sobre la *inteligencia religiosa*. El capítulo séptimo compila las principales fuentes a consultar, si se desea profundizar en la materia.

La lectura de este texto facilita la comprensión de la configuración idiosincrásica estadounidense (qué les hace singulares: su identidad y solidaridad, su mentalidad y códigos comunicativos, su capital simbólico e imaginario social, etc.), y por qué la misma resulta prototípica al ser capaz de integrar en su seno a múltiples comunidades de diversos orígenes y bagajes. También por ser anterior al ideológico debate nacional decimonónico europeo (*modelo liberal-patriótico vs. étnico-cultural*), y al fortalecimiento del Estado-nación (con su hiperdesarrollo, extendiéndose por todas las esferas sociales). La configuración idiosincrásica estadounidense parte de los planteamientos de la teología moderna o *Teología política*, que frente a la tradicional, no se ocupa tanto de Dios y del más allá, sino de la religión y la organización del pueblo de Dios en el más acá, o sea, del impacto de la religión en la vida pública (sin el pretendido monopolio estatal). Para tratar todo lo planteado, el Dr. Sánchez-Bayón ofrece una evolución y evaluación de la materia, mediante un estudio interdisciplinario de base iuseclesiasticista y teológico-política, prestando especial atención a la expresión autóctona de *American Covenant Theology* (teología pactista estadounidense). Dicha expresión conduce a su vez a otras cuestiones relacionadas, como *American civil religion* (religión civil estadounidense) y *American gospel* (evangelismo social estadounidense), que a su vez conducen a *American manifest destiny* (destino manifiesto estadounidense) o *American self-righteousness* (autopercepción estadounidense con sobreestima, tendente a una superioridad moral, de mesianismo), et al. Para facilitar la comprensión de la materia, el Dr. Sánchez-Bayón ofrece un amplio elenco de evidencias, dando cuenta de las más destacadas hierofanías (v.g. toponimia, simbología, ritualística) y hierocracias (v.g. relaciones Iglesia-Estado, *Blue Laws* o Derecho dominical).

Se recomienda la lectura de esta obra, tanto por su riqueza de contenidos, como por su habilidad para hacer inteligible la idiosincrasia de un pueblo aún líder en Occidente, que hoy afronta el gran reto de su revisión identitaria y solidaria: ¿cómo se es estadounidense y cuáles es su misión en la actualidad? Tal es la gran demanda social al respecto, que los políticos estadounidenses harían bien en dar respuesta a ello, bastando con recuperar y actualizar el legado de los *padres fundadores* y la lógica de su *religión civil*.

Gema M^a. Herranz Moreno

Sánchez-Bayón, Antonio, *Problemas y Retos para alcanzar la sociedad del conocimiento: El déficit ético-moral y los cambios económico-sociales (propuesta humanista iberoamericana post-globalización)*. Delta/BUCEDEU, Madrid 2016, 76 pp.

En esta obra se llama la atención sobre los riesgos de avanzar hacia una *sociedad masa global de consumo*, donde prime el *tener* sobre el *ser* (el bienestar sobre la felicidad, el negocio sobre el oficio, etc.). Se ofrecen así las claves para intentar rehumanizar y resocializar la globalización, de modo que quepa desembarcar en un mundo posglobalizado en el que la *civilización tipo I* sea realidad: aquella en la que la humanidad, siendo consciente de sus interconexiones e interdependencias, pueda colaborar entre sí, ganando todos (incluido el medio natural). En esta crítica, de corte humanista, se aprovecha la ocasión para reflexionar sobre el problema identitario abierto con la globalización y, sobre todo, se invita al tan urgente y necesario diálogo intergeneracional.

Los contenidos de esta obra son: seis capítulos, siendo el más innovador el tercero. En el primer capítulo se presenta el escenario postglobalizador, cambio paradigmático y velos de confusión. El capítulo dos aborda la búsqueda del humanismo hispánico, como ayuda ante el malestar y alienación de la globalización, además de tratar la cuestión generacional y las relaciones intergeneracionales. El capítulo tercero recoge un manifiesto generacional, como vía *poiética* de abordar lo planteado en los capítulos previos. Los capítulos cuarto y quinto ofrecen unas conclusiones y un corolario para seguir reflexionando, en especial sobre la nueva economía posglobalizada y la revisión requerida de su ciencia. El capítulo sexto compila las principales fuentes de consulta, así como aquellas otras en las que poder seguir profundizando.

La obra reseñada forma parte de la *biblioteca universitaria CEDEU* (BUCEDEU), en su *Serie Estudios* (existiendo dos series más: *Serie Innovación Docente* y *TIC* o *Serie IDT*, y *Serie Papers*). Dicha serie busca dar cabida a novedosas propuestas que permitan comprender y gestionar mejor la realidad en la que vivimos. De ahí que se comprendan tanto estudios panorámicos como monográficos, ensayos u opúsculos, etc., siempre y cuando ofrezcan bien una revisión crítica, bien una reformulación y/o previsión de escenarios, y todo ello para facilitar acercamientos diversos al mundo posglobalizado y su paradigma científico-académico, aportándose así una mejor percepción y gestión de la realidad social, además de contribuirse al avance hacia la anhelada sociedad del conocimiento (tal como reza el rótulo de este primer número de la serie).

Se recomienda por tanto la lectura de la presente obra. Eso sí, que no engañen sus setenta folios (aproximadamente), pues están cargados de reflexión crítica y participativa, por lo que el lector ha de tomarse su tiempo para hacer experiencia propia de todo aquello que se le plantea.

A. Sánchez Marín

Sánchez-Bayón, Antonio, *Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿separación, colaboración o confusión?* Síndéresis, Porto/Madrid 2015, 196 pp., 14 x 22 cm.

¿Es posible estudiar científicamente la religión? ¿Una universidad prestigiosa puede tener entre sus planes de estudios titulaciones sobre la religión? Si su respuesta inmediata ha sido no, este es su libro: le ayudará a desmontar prejuicios y a comprender cómo las universidades más prestigiosas de los EE.UU. han lidiado con la cuestión, sirviéndoles para lograr su posicionamiento entre las mejores del mundo. Por tanto, esta es una obra cargada de reflexión y provocación, además de repleta de evidencias sobre un tema que conoce muy bien su autor.

El autor parte del siguiente planteamiento: la religión (en general, no identificada con confesión alguna particular), es un tipo de conocimiento, con sus conceptos y teorías, como lo puede ser la ciencia, o la filosofía. También se trata de una vigorosa esfera social, con sus normas e instituciones, como la política y el derecho. Incluso, cabe entenderla como un factor de transformación y/o estancamiento social, mediante movimientos y campañas, afectando al devenir de comunidades. Tal es la complejidad que subyace bajo ese iceberg al que llamamos religión, que en los EE.UU., como prototípico país contemporáneo y autoproclamado adalid de Occidente, la cuestión se ha estudiado desde sus orígenes en sus universidades –no sin dificultad y tensiones–, recurriéndose a diversos enfoques y disciplinas: desde los estudios de carácter tradicional nativista, como *Estudios Iglesia-Estado* y *americanistas /estadounidenses*, hasta los más recientes y aperturistas, como los *Estudios Interculturales*, sin olvidar los técnico-profesionales, como *Estudios de Primera Enmienda* o *Religión &*. Pues bien, a rendir cuenta de todo ello se dedica este libro.

Si se consulta el índice de la obra, puede constatarse la siguiente estructura y contenidos: un prólogo, más seis capítulos, con una media de tres o cuatro epígrafes cada uno (bastante equilibrados entre sí). El primer capítulo es una introducción al papel de la religión en la vida pública estadounidense, y su consiguiente estudio universitario. El segundo capítulo versa sobre las diversas escuelas y tendencias habidas en los EE.UU., dedicadas al estudio científico-académico de la materia, prestándose especial atención a los estudios tradicionales y nativistas. El tercer capítulo aborda cómo ha tenido lugar la recuperación y ahondamiento en la materia desde el enfoque iusconstitucionalista, con sus estudios de caso más sobresalientes. El cuarto y quinto capítulo se destinan a las conclusiones y esbozo la teoría de la inteligencia religiosa en los EE.UU. El sexto capítulo compila las principales fuentes de consulta sobre la materia.

Esta obra no se limita a presentar un solvente estudio, cargado de fechas y datos sobre el devenir del tratamiento científico-académico del factor religioso en la universidad estadounidense, sino que se “moja” y entra a tratar cuestiones tales como: cómo es posible que pueda estudiarse la religión en universidades públicas si existe una doctrina de “muro de separación” de Iglesia-Estado; o **¿cómo puede ser que uno de los pueblos más religiosos, en cuanto a diversidad de manifestaciones e involucración con las mismas, se haya desarrollado en uno de los Estados aconfesionales prototípicos?** Y es que, el bagaje generado sobre la cuestión en los EE.UU. bien podría servir de referencia a otros países, como los europeo-continenciales, que tras su acelerada y tardía secularización decimonónica, se encuentran hoy con el pie cambiado en lo tocante a la revitalización religiosa acaecida con la globalización.

En definitiva, se recomienda la lectura de este libro (tanto por lo aquí señalado, como por todo aquello que el lector podrá descubrir en su propio proceso de reflexión y comparación con la realidad social europea-continental en la que nos hallamos). Y en caso de que se haga insuficiente y se desee profundizar, cabe recurrir a alguna de las otras obras del autor citadas.

Ana Fernández Méndez

Vial, Wenceslao, *Madurez psicológica y espiritual*. Palabra (Col. Pelicano), Madrid 2016, 432 pp., 24 x 17 cm.

El mérito de esta obra es intentar integrar las enfermedades de carácter psíquico con la dimensión espiritual. En este sentido se pone de manifiesto un enfoque antropológico que integra a la persona con su psique y el “plus” adicional que aportan los valores cristianos; y ello con la finalidad de salir del profundo “pozo” cuando son afectados por enfermedades psíquicas. Ya su título original: “*Psicologia e vita cristiana. Cura della salute mentale e spirituale*”, refleja bien y a las claras el enfoque práctico que el autor quiere dar a sus lectores. Cuestiones como: ¿Se puede salir de la depresión? ¿Hay medios para superar la adicción a las drogas? ¿Soy yo responsable de mi forma de ser? ¿Cuándo es necesario acudir al médico, o a un psicólogo y cuando a un sacerdote? ¿El sexo es un tabú, un juego, algo ya superado?... Estas y otras cuestiones son las que esta obra va desarrollando. Al mismo tiempo, se vislumbran respuestas que, seguramente, les sean útiles a todas aquellas personas que, diariamente, pueden enfrentarse con esta disyuntiva, como son los educadores (en los que englobamos a los padres), estudiantes, sacerdotes y profesionales de la salud.

La idea principal de la obra es entender que hay una continuidad entre la vida cristiana y la salud mental. Por un lado la psicología como una ciencia empírica, que pretende curar enfermedades, y por otro la dimensión espiritual cristiana. Son ámbitos distintos pero, a su vez, integrados en la persona. De ahí que una de las conclusiones fundamentales del autor devenga en afirmar que una vida cristiana consecuente puede derivar en una mejor salud mental. Evidentemente, nuestro autor, pone de manifiesto que seguir los valores cristianos no es tarea fácil, ya que la historia ha traído de la mano la interpretación inflexible de algunos preceptos y la concepción de Dios como juez implacable, visiones que han podido llegar, en ocasiones, a la destrucción de la persona. Dicho esto, tampoco podemos reducir toda la complejidad de la persona a la mera Psicología sin considerar los aspectos espirituales.

El libro tiene dos partes bien diferenciadas. La dimensión científica que llega hasta el capítulo VII, y la dimensión terapéutica y espiritual que llega hasta el capítulo XI. En el Cap. I se hace hincapié en conceptos de Psicología y Vida Espiritual, las corrientes de la psicología y sus raíces. En este sentido vemos la influencia que ejerce Viktor Frankl en nuestro autor en cuanto al sentido de vida y la visión optimista de la persona espiritual que proporcionan las corrientes psicoanalistas ideadas por dicho autor y contrarias al pensamiento de Sartre, Nietzsche y Shopenhauer. En el Cap. II se presenta muy interesante por el breve recorrido histórico que desarrolla de la psicología desde la antigüedad clásica hasta nuestros tiempos (muy recomendable su lectura para estudiantes y profesionales de la psicología por su síntesis). Los capítulos del III al V se centran en la personalidad y en la psicología del desarrollo o evolutiva, en los rasgos que la caracterizan y en los instrumentos empleados para emitir informes valorativos de personalidad. Interesante y práctico para el lector cómo va enumerando rasgos

de personalidad, cómo influyen en el desarrollo de la persona y los consejos que se dan para canalizar y moldear esos posibles trastornos o rasgos. El capítulo VI se centra en definir y estudiar los criterios diagnósticos de las enfermedades mentales recogidos por las diferentes asociaciones de psiquiatría, criterios que intentan reconocer las sintomatologías, sus causas y la prevención de las mismas. Destacar la distinción que hace nuestro autor entre normalidad y patología y la barrera o límite que hay entre ambas. Encontramos un minucioso recorrido ya que desglosa y explica las distintas enfermedades mentales desde la psicosis, a la ansiedad, pasando por la depresión, las adicciones, los trastornos alimentarios, hasta terminar por los trastornos de tipo cognitivo. Mención aparte merece el capítulo VII dedicado a la sexualidad humana y sus trastornos; en este sentido, Wenceslao Vial argumenta abiertamente sobre los distintos trastornos y patologías por este tipo de disfunciones.

La segunda parte de este libro se desarrolla entre los capítulos del VIII al XI y establece una dimensión terapéutica y espiritual. En primer lugar, en lo que tiene que ver con la vida espiritual, aparece como determinante la elección que se haga de terapeuta así como de psicoterapia ideal (Cap. VIII), en donde los posibles tratamientos no son neutrales. No es lo mismo hacer terapia con una persona sin convicciones religiosas que con una que posea una vida espiritual profunda.

También se diferencia en esta segunda parte entre psicoterapia y dirección espiritual (Cap. IX). El autor argumenta una complementariedad entre ambas (sufrimiento, muerte, culpa, reconocimiento de manifestaciones sobrenaturales, están en este ámbito). El capítulo X está dedicado a la libertad y la responsabilidad que lleva consigo dicha libertad, y nos pone el ejemplo del fenómeno de la doble vida que en ocasiones se practica. El último capítulo (Cap. XI) pone de manifiesto la relación de la salud y el don personal a Dios en cuanto al discernimiento vocacional.

Este libro es un instrumento para comprenderse mejor así mismo y a los demás; no obstante no se puede pensar que simplemente con la lectura de este texto podrá conseguirse un entendimiento de la persona en toda su complejidad y mucho menos caer en la tentación de etiquetarla superficialmente. Conclusiones como que la gestión de la personalidad desde los valores cristianos puede ser garantía de un menor riesgo de padecer enfermedades mentales son las que ofrece esta obra. Este “plus” espiritual que moldea y gestiona a la persona solo es comprensible desde la transcendencia divina.

D. Martínez Quiles

LIBROS RECIBIDOS

San Antonio de Padua, *Sermones dominicales y festivos*. Ed. F. Martínez Fresneda. Murcia 2015, 1445 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 66).

Mark G. Brett, *Political Trauma and Healing. Biblical Ethics for a Postcolonial World*. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2016, 248 pp., 15 x 22,8 cm.

Juan Manuel Burgos, *La experiencia integral*. Eds. Palabra, Madrid 2015, 347 pp., 13 x 21 cm.

William T. Cavanaugh, *Field Hospital. The Church' Engagement with a Wounded World*. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2016, 268 pp., 15 x 22,8 cm.

Fernando Cortés Cortés, *La escuela en al Extremadura Meridional del siglo XIX*. Diputación de Badajoz, Badajoz 2016, 285 pp., 17 x 24 cm.

James D. G. Dunn, *Neither Jew nor Greeek. A Contested Identity*. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2015, 946 pp., 16 x 24 cm. (Christianity in the Making III).

José Alberto Flores Jácome, *Pedagogía y colonialidad en la Amazonía ecuatoriana (1960-1979)*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito 2016, 203 pp., 13,5 x 21 cm.

Jan-Olav Henriksen and Karl Olav Sandnes, *Jesús as Healer. A Gospel for the Body*. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2016, 273 pp., 15,2 x 23 cm.

García Lozano, F.J., *Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*. Murcia 2015, 462 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 62).

Francisco Javier Gómez Ortín, *Cúmulo*. Murcia 2015, 396 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 65).

Julio Herranz—Jesús Torrecilla (eds.), *San Francisco de Asís: escritos autobiográficos*. Homenaje a José Antonio Guerra y Sebastián López, OFM. Escuela Superior de Estudios Franciscanos, El Pardo (Madrid) 2015, 287 pp., 15 x 23 cm.

José Ramón Hernández Figueiredo, *El deán Juan Manuel Bedoya (1770-1850). Proceso inquisitorial a sus escritos liberales*. Ourense 2015, 509 pp., 17 x 24 cm.

Agustín Hernández Vidales, ofm (a cura di), *Francescanesimo e mondo attuale: stile di vita francescana. Miscellanea in onore di José Antonio Merino Abad, ofm*. Antonianum, Roma 2016, 676 pp., 17 x 24 cm.

Malcolm Jeeves (Edited by), *The Emergence of Personhood. A Quantum Leap?* Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2015, 246 pp., 15 x 22,8 cm.

Veli-Matti Kärkkäinen, *Spirit and Salvation*. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2016, 497 pp., 15,2 x 22,8 cm. (A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World 4).

Eleonora Lombardo (a cura di), *Models of Virtues. The Roles of Virtues in Sermons and Hagiography for new Saints' Cult (13th to 15th Century)*. Centro Studi Antoniani, Padova 2016, 326 pp., 17 x 24 cm.

Richard N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2016, 1140 pp., 16 x 24 cm.

Francisco Martínez Fresneda, *Clara de Asís. Comentario teológico a su Testamento*. Ediciones Arantzazu, Oñati 2015, 174 pp., 13,5 x 21 cm. (Colección «Hermano Francisco» 61).

Francisco Martínez Fresneda, *La verdadera misericordia. Carta de Francisco de Asís a un Ministro*. Ediciones Arantzazu, Oñati 2016, 198 pp., 13,5 x 21 cm. Colección «Hermano Francisco» 6).

Francisco Martínez Fresneda, *El Evangelio Domingo a Domingo (A-B-C). Reflexión y Meditación*. Ediciones Espigas, Murcia 2017, 655 pp., 14,5 x 21,5 cm. Colección Textos 8.

Antonio Martínez Riquelme, A., *Concilio Vaticano II. Llamada del Espíritu y respuesta de la Iglesia. Brújula para navegantes*. Vol. I/II. Murcia 2015, 1865 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 61).

N. B. Molina Parra, *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*. Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 63).

Silvana Ortiz—José Luis Fernández—Cristina Yáñez, *Pedagogía ignaciana. Las competencias profesionales de la carrera de Enfermería y el desarrollo de un modelo de servicio*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito 2015, 134 pp., 15 x 21 cm.

Ulderico Parente, *Biografía de la Madre Paula Gil Cano*. Traducción del italiano por Francisco Víctor Sánchez Gil. Editorial Espigas, Murcia 2015, 451 pp., 14,5 x 21,5 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Textos 7).

Pedro Riquelme Oliva, (ed.), *Escritos de fray Junipero Serra*. (ISBN 978-84-85888-41-2), Murcia 2015, 978 pp., 17 x 24 cm. (Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Mayor 64).

Miguel Vallecillo Martín, OFM, *La Provincia Franciscana de Granada. Apuntes y datos de otro final*. Fundación Cultura y Misión. Francisco de Asís, Martos (Jaén) 2015, 565 pp., x 25 cm.

Bernardo Pérez Andreo, *La sociedad del escándalo. Riesgo y oportunidad para la civilización*, RD/Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 122 pp., 14 x 21 cm.

Martín Carbajo Núñez, OFM, *Raíces de la Laudato Si'. Ecología franciscana*, Ediciones Arantzazu, Oñati 2016, 308 pp., 13,5 x 21 cm.

Stefano Mazzer, *“Li amò fino alla fine”. Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teología*, Città Nuova, Roma 2014, 942 pp., 14 x 21 cm.

Bernardo Pérez Andreo, *La corrupción no se perdona. El pecado estructural en la Iglesia y en el mundo*, PPC, Madrid 2017, 158 pp., 12 x 19 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 Pontificia 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

Los autores 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. (6.000-12.000 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. (2.000-6.000 palabras)

Artículos de investigación de menos extensión que expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter personal, etc.

a. Documentos. (6.000-12.000 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:

- Extensión: puede oscilar entre 6.000 y 12.000 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 (a pie de página una pequeña biografía con el siguiente orden: lugar y fecha de nacimiento, estudios, filiación institucional, dirección de correo electrónico), un resumen (de 100 a 150 palabras) y máximo cinco palabras clave, en español e inglés.

La bibliografía se ubicará al final del artículo ordenada alfabéticamente. Igualmente, este será el referente para la citación a pie de página:

1.- Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas; se redactarán como sigue:

1º Libro: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos. Ed. Espigas. Murcia 2011; referencia: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, El libro de Malaquías, o. c., 45. 2º Capítulo de libro: MIGUEL GARCÍA BARÓ, «El problema antropológico de la identidad», en JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), Perspectivas sobre la familia. Ed. Espigas, Murcia 1994, 195-206; referencia: MIGUEL GARCÍA-BARÓ, «El problema antropológico», a. c., 202. 3º Artículo: Manuel Lázaro Pulido, «La dimensión filosófica de la pobreza en San Buenaventura», en Carthaginensia 27 (2011) 317-344; referencia: Manuel Lázaro Pulido, «La dimensión», a.c. 325. 4º Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en versales para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: ÁLVAREZ BARREDO, MIGUEL, El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos. Ed. Espigas. Murcia 2011). 5º Siglas y abreviaturas: cf. "Apéndice 1" de la Ortografía de la Lengua Española de la RAE. 6º Citas bíblicas: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la Sagrada Biblia versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. 7º Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos. 8º Sistema anglosajón: las citas bibliográficas se hacen en el texto. Se indica entre paréntesis autor y año de publicación (Martínez Fresneda, F., 2011). Si se cita un párrafo se escribe: autor, año y dos puntos y número de página: Martínez Fresneda, F., 2011: 326). Al final se escribirá la Bibliografía ordenada alfabéticamente. Las referencias a Documentos y explicativas se harán a pie de página.

Proceso de recepción, arbitraje y publicación

1. El autor debe enviar directamente el artículo al correo carthaginensia@itmfranciscano.org, expresando su interés de publicar en la Revista, así como su hoja de vida en archivo aparte.
2. El autor se compromete a presentar un artículo inédito y original
2. 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 "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.
3. El procedimiento de arbitraje recurre a evaluadores externos que son expertos en sus áreas de conocimiento.
4. Una vez aceptado se dará curso a la revisión de estilo, edición y publicación.
5. 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.

Árbitros

El árbitro o par académico es un perito en aquellos temas específicos que son abordados por los autores 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 junio y noviembre, 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. 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: Selegráfica
- Imprenta: Selegráfica
- Tirada: 500 ejemplares
- Depósito legal: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341

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 (6,000-12,000 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 (2000-6000 words)

Research papers expressing less extensive views, experiences, personal analysis , etc.

- c. Documents (6,000-12,000 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 12,000 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 a footnote of the author's credentials: date of birth, studies, institutional affiliation, email address), an abstract (100-150 words) and maximum of five key words in Spanish and in English.

The bibliography is placed at the end of the article in alphabetical order. This will be the benchmark for footnote citations:

1. Bibliographic notes should be included in a footnote (without indentation) using superscript Arabic numerals to indicate the automatic notes;
It shall be written as follows:
 - a. Book: MIGUEL ALVAREZ BARREDO, The Book of Malachi.

Terminological Dependence and Theological Purposes. Ed. Espigas. Murcia 2011; Reference: MIGUEL ALVAREZ BARREDO, The Book of Malachi, o.c., 45.

- b. Chapter of the Book: MIGUEL GARCIA BARÓ, “The anthropological problem of identity”, in JOSÉ LUIS STOP NAVAS (ed.), Perspectives on the family. Ed. Espigas, Murcia 1994, 195-206; Reference: MIGUEL GARCIA-BARÓ, “The Anthropological Problem”, a.c., 202.
- c. Article: Manuel Lazaro Pulido, “The Philosophical Dimension of Poverty in St. Bonaventure”, in Carthaginensia 27 (2011) 317-344; Reference: Manuel Lazaro Pulido, “The dimension”, a.c . 325.
- d. Bibliographical references at the end, if any, it must begin with the author’s name in small capitals to sort alphabetically (e.g. BARREDO ALVAREZ, MIGUEL, The Book of Malachi. Terminological Dependence and Theological Purposes. Ed. Espigas. Murcia 2011).
- e. Acronyms and Abbreviation: cf. “Appendix I” of the Spanish Language Spelling SAR .
- f. Biblical Quotations: Quotations from the biblical books of abbreviations follow the model of the Holy Bible official version of the Spanish Episcopal Conference.
- g. Placement of Punctuation marks (commas, periods, etc.) behind the quotes and the superscript numbers.
- h. Anglo-Saxon System: bibliographic citations are in the text. Parentheses indicate the author and year of publication (Fresneda Martínez, F., 2011). If a paragraph is quoted, indicate the author, the year, a colon and page number (Fresneda Martínez, F., 2011 : 326).
At the end, the alphabetized bibliography will be written. The references to the document's explanatory footnote shall be made at the footnotes .

Process of Reception, Review and Publication

1. The author must send the item directly to **carthaginensia@itmfranciscano.org**, expressing his interest to have the work published his work in in the journal, as well as his resume in a separate file.
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: Selegráfica
- Printing: Selegráfica
- Roll: 500 copies
- Legal deposit: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341

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 € —AGOTADO—

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). P.V.P. 10,00 €

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.**, *Habacuc. 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 Salzillo*. (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, José Luis – González Ortiz, Juan José (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: 15,03 €
51. **Pérez Andreo, Bernardo**, *La verdadera religión*. (ISBN 978-84-86042-79-0). Murcia 2009, 219 pp., 17 x 24 cm. (PITM 51). PVP: 15,03 €
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: 15,00 €
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: 20,00 €
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, Miguel Ángel, *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, Miguel, *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. Hernández Valenzuela, J. (Trad.), *El Evangelio como forma de vida. A la escucha de Clara en su regla.* (ISBN 978-84-85888-45-0), Murcia 2016, 694 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 67). P.V.P. 40 €

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, Fermín María, *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., *Camino 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, Fermín María, *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, Fermín María, *Florechillas 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, Fermín María, *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 2016³, 367 pp., 12 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., 12 x 19 cm. (Serie Menor 26). 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, María Fernanda, *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara multimode titulis praedicta claritatis!* (ISBN 978-84-85888-21-4) 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) 246 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 5). 14 €.

6. Martínez Fresneda, Francisco, *«Debo dejar a Dios por Dios» (Carta 2, 11). Biografía teológica de la Madre Paula Gil Cano,* (ISBN 978-84-85888-22-1) 446 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 6). 20 €.

7. Parente, Ulderico, *Biografía de la Madre Paula Gil Cano,* (ISBN 978-84-85888-36-8) 451 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 7). 20€.

8. Martínez Fresneda, Francisco, *El Evangelio domingo a domingo (A-B-C). Reflexión y meditación,* (ISBN 978-84-85888-53-5), Murcia 1016, 655 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 8). 19'80 €.

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. – V. Vázquez Verdera (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, José García Férrez (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, Enrique Lluch Frechina (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

12. La credibilidad de la fe cristiana, Lluís Oviedo Torró (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

13. Europa. Una historia, un proyecto cristiano, Xabier Pikaza (978-84-85888-27-6)
74 pp., 13,5 x 21 cm.

14. Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona, Francisco Manuel Villalba Lucas (978-84-85888-50-4), Murcia 1016, 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: editorialespigas@telefonica.net
www.itmfranciscanos.org/publicaciones

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Ulderico Parente

**BIOGRAFÍA DE LA MADRE
PAULA GIL CANO**

MURCIA 2015

*Un volumen de 451 pp., 14,5 x 21,5 cms. Precio 20,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Martínez Fresneda

**EL EVANGELIO
DOMINGO A DOMINGO (A-B-C).
REFLEXIÓN Y MEDITACIÓN**

MURCIA 2016

*Un volumen de 655 pp., 14,5 x 21,5 cms. Precio 19,80 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Fermín María García Sánchez

HAGAMOS SOLEDAD

MURCIA 2010

*Un volumen de 232 pp., 12 x 19 cms. Precio 10,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España – e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Martínez Fresneda

JESÚS

MURCIA 2016

*Un volumen de 367 pp., 12 x 19 cms. Precio 12,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España – e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

R. Berzosa Martínez

**PUEBLO DE DIOS,
INCULTURACIÓN Y POBRES.
CLAVES TEOLÓGICO-ECLESIALES
DEL PAPA FRANCISCO**

MURCIA 2016

*Un volumen de 200 pp., 12 x 19 cms. Precio 15,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Manuel Villalba Lucas

**IMPLICACIONES ONTOLÓGICAS Y ÉTICAS
DEL CONCEPTO DE PERSONA**

MURCIA 2016

*Un volumen de 116 pp., 13'5 x 21 cms.
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Pedro Riquelme Oliva. (ed.)

**ESCRITOS
DE FRAY JUNIPERO SERRA**

MURCIA 2015

*Un volumen de 978 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España – e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

Francisco Javier Gómez Ortín

CÚMULO

MURCIA 2015

*Un volumen de 396 pp., 17 x 24 cms. Precio 20,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España – e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Martínez Fresneda (ed.)

**SAN ANTONIO DE PADUA.
SERMONES DOMINICALES Y FESTIVOS**

MURCIA 2015

*Un volumen de 1445 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

J. Hernández Valenzuela (trad.)

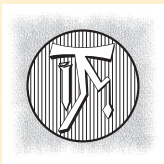
**EL EVANGELIO COMO FORMA DE VIDA.
A LA ESCUCHA DE CLARA
EN SU REGLA.**

MURCIA 2016

*Un volumen de 694 pp., 17 x 24 cms. Precio 40,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

RESEÑAS

Ansotegui, María – Gómez-Bezares, Fernando – González Fabre, Raúl, Ética de las finanzas (B.P.A) 271-273; **AA.VV.**, *Los manantiales, fuentes de vida y paisajes. valor ambiental y patrimonial* (F.L.B.) 273-276; **Battaglia, Vincenzo**, Il profumo dell'amore. Un percorso di cristologia affettiva (FHD) 252-254; **Basevi, Claudio**, *Introducción a los Escritos de San Pablo. Su vida y Teología* (R.S.V.) 237-239; **Carvajal Blanco, Juan Carlos**, Pedagogía del primer anuncio. El Evangelio ante el reto de la increencia (BPA) 276-277; **Castillo Lozano, Ezequiel**, *Fuera del mundo no hay salvación. Valor de las mediaciones salvíficas* (B.P.A) 254-255; **D'Ambrosio, Marcellino**, *Cuando la Iglesia era joven. Las voces de los primeros padres* (M.A.E.A.) 255-257; **García Moreno, Antonio**, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad* (R.S.V) 240-241; **Kärkkäinen, Veli-Matti**, *Creation and Humanity. III: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World* (R.S.V.) 257-259; **Hill, Wesley**, *Paul and the Trinity. Persons, Relations, and the Pauline Letters*, (R.S.V.) 259-260; **Focant, Camille**, *La Carta a los Filipenses* (R.S.V) 239-240; **Forthomme, Bernard, OFM**, *Histoire de la Théologie Franciscaine. De Saint François d'Assise à nos jours*, (R.S.V.) 260-263; **Fray José de Sigüenza**, *Declaración del Salmo 50, Miserere mei, Deus*, (R.S.V.) 263; **Gustaffson, Scott W.**, *At the Altar of Wall Street. The Rituals, Myths, Theologies, Sacraments, and Mission of the Religion Known as the Modern Global Economy* (R.S.V.) 277-278; **Hernández Alonso, Juan José**, *Jesús de Nazaret. Sus palabras y las nuestras* (F.M.F.) 265-266; **Longenecker, Richard N.**, *The Epistle to the Romans* (R.S.V) 241-245; **Lubac, Henri de, Pierre Teilhard de Chardin**, *Lettres d'Égypte 1905-1908 Avant-propos du RP Henri de Lubac membre de l'Institut*, (B.P.A.) 264-265; **Martínez Fresneda, Francisco**, *El Evangelio domingo a domingo (A-B-C). Reflexión y meditación* (BPA) 279-280; **Martínez Fresneda, Francisco**, *La verdadera misericordia. Carta de Francisco de Asís a un Ministro*, (FHD) 267-268; **Pérez Andreo, Bernardo**, *La corrupción no se perdona. El pecado estructura en la Iglesia y en el mundo* (J.L.P.N) 280-282; **Pérez Andreo, Bernardo**, *La sociedad del escándalo. Riesgo y oportunidad para la civilización* (F.M.F) 282-283; **Riquelme Oliva, Pedro** (Ed.), *Escritos de Fray Junípero*, (F.H.D.) 269-271; **Sánchez-Bayón, Antonio**, *Religión civil estadounidense: auge de un pueblo elegido y su crisis actual* (G.M^a H.M.) 283-285; **Sánchez-Bayón, Antonio**, *Problemas y Retos para alcanzar la sociedad del conocimiento: El déficit ético-moral y los cambios económico-sociales (propuesta humanista iberoamericana post-globalización)* (A.S.M.) 285-287; **Sánchez-Bayón, Antonio**, *Universidad, ciencia y religión en los Estados Unidos de América: ¿separación, colaboración o confusión?* (AFM) 286-287; **Sánchez Monje, Manuel**, *Este es el tiempo de la misericordia*, (F.M.F.) 268-269; **Sanguineti, Juan José**, *Neurociencia y filosofía del hombre* (B.P.A) 250-258; **Schroeder, Joy A.**, *The Book of Genesis* (R.S.V) 245-247; **Stanley E. Porter – Andrew W. Pitts**, *Fundamentals of New Testament. Textual Criticism* (R.S.V) 247-248; **Vahrenhorst, Martin**, *Der erste Brief des Petrus* (R.S.V.) 249-250; **Vial, Wenceslao**, *Madurez psicológica y espiritual* (D.M.Q.) 287-288.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones