

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

Volumen XXXII  
Julio-Diciembre 2016  
Número 62

## SUMARIO

<b>José Manuel Sanchis Cantó</b> <i>El Misterio de la Encarnación en los inicios de la controversia arriana</i>	247-303
<b>Vicente Llamas Roig</b> <i>Experiencia, especie y luz sesgada: Roger Bacon</i> .....	305-363
<b>Antonina Maria Wozna</b> <i>Rasgos de la teología feminista en la narrativa de Mary Daly</i> .....	365-405
<b>Julián Gómez de Maya</b> <i>Vocación y formación en el obispo Sánchez de Arévalo (1404-1470)</i> .....	407-430
<b>Indalecio Pozo Martínez</b> <i>Reflexiones sobre la Cofradía de la Santa Vera Cruz y su relación con el Concejo de Caravaca</i> .....	431-450
<b>Alejandro Cañestro Donoso</b> <i>Algunas notas sobre la iglesia de San Juan Bautista de Elche, sus fábricas y ajuares</i> .....	451-477
<b>Juan Luis Monreal Pérez</b> <i>Influencia del reformismo religioso en el uso de la lengua vulgar</i> .....	479-500
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	501
<b>ÍNDICE GENERAL</b> .....	541

# CARTHAGINENSIA

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

**Volumen XXXII  
Julio-Diciembre 2016  
Número 62  
ISSN 0213-4381  
<http://www.itmfranciscano.org>  
E-mail:  
[carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto: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 eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## **Director**

Francisco Martínez Fresneda • Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Secretario y Administrador**

Miguel Ángel Escribano Arráez • Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Consejo de Redacción**

M. Álvarez Barredo (Exégesis bíblica. ITM. Murcia), M. A. Escribano Arráez (Derecho Canónico. ITM. Murcia), A. Gómez Cobo (Exégesis Bíblica. ITM. Murcia), F. Henares Díaz (Teología Ecueménica. ITM. Murcia), L. Oviedo Torró (Teología Fundamental. PUA. Roma), J. L. Parada Navas (Teología Moral. ITM. Murcia), B. Pérez Andreo (Teología Dogmática. ITM. Murcia), P. Riquelme Oliva (Historia de la Iglesia. ITM. Murcia), R. Sanz Valdivieso (Patrística. ITM. Murcia).

## **Secretaría y Administración**

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

## **Consejo Asesor**

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Carbajo Núñez (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma), M. Correa Casanova (Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica. Santiago. 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. Porto. Portugal), F. López Bermúdez (Facultad de Letras. 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), V. Bataglia (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina); F. V. Sánchez Gil (Instituto Teológico de Murcia OFM. Murcia. España), D. Sánchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

La suscripción para 2016 es de 40 € para España y Portugal, y 60 \$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$.

**CARTHAGINENSIA**, was founded in 1985 as an organ for the cultural and scientific expression of Murcia's Theological Institute a Centre affiliated with the School of Theology of Antonianum's Pontifical University. The magazine deals with the different subjects taught at the Institute: Theology, Philosophy, Spanish and American History, Franciscanism, Christian Humanism and Thought, as well as with current issues in the fields of ecumenism, ethics, morals, law, anthropology, etc.

## **Editorial Staff**

### **Director**

Francisco Martínez Fresneda • E-Mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

### **Secretario y Administrador**

Miguel Ángel Escribano Arráez • E-Mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

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 XXXII - Julio-Diciembre - Número 62**



## RESUMEN - SUMMARY

JOSÉ MANUEL SANCHIS CANTÓ

*El Misterio de la Encarnación en los inicios de la controversia arriana . . . . .* 247-303

La teología actual, en la tarea y pasión por acercar al ser humano al misterio de Dios, no podría ser completamente entendida sin la referencia a sus más exhaustivos y sólidos orígenes. Por eso, uno de los núcleos constitutivos y elementales de la teología y de la fe cristiana, la Encarnación del Verbo, únicamente se alcanza a esbozar hoy partiendo de las tesis y reflexiones de los antiguos Padres, cuando, motivados por las desviaciones doctrinales del momento, hicieron evolucionar el dogma. La gran Iglesia del siglo IV reacciona de una forma enérgica y contundente frente al desafío de los planteamientos contrarios a la fe. El concilio de Nicea del 325, el primero de la historia de los concilios ecuménicos, sentó las bases de la teología de todos los tiempos con la formulación del Símbolo oficial para toda la Iglesia. Junto con aquellos Padres conciliares, Atanasio en Oriente e Hilario en Occidente son considerados como las columnas de la ortodoxia y los grandes defensores de la recta fe. No cabe duda que el valor doctrinal y teológico de Nicea y de sus grandes adalides sigue siendo hoy de capital importancia para analizar el sentido «dinámico» de las relaciones en el seno mismo de la divinidad y de la Trinidad con la humanidad.

*Palabras clave:* Atanasio, consustancial, divinidad, encarnación, esencia, fe, generación, Hilario, humanidad, naturaleza, Nicea, persona, Trinidad.

The current theology, on task and passion for bringing to man the mystery of God, could not be understood without reference to its most comprehensive and robust origins. Therefore, one of the constituent and elementary core of theology and Christian faith, the Incarnation of the Word only is reached to outline today the basis of theses and reflections of the ancient Fathers, when, motivated by the doctrinal deviations of the moment, made evolve the dogma. The great fourth-century Church reacts in a strong and forceful challenge against the opposing approaches to faith. The Council of Nicea in 325, the first in the history of the ecumenical councils, laid the foundation of the theology of all time with the formulation of the official Symbol for the whole Church. Along with those Council Fathers, Atanasio in the East and in the West Hilario are considered as the pillars of Orthodoxy and the great defenders of the Orthodox faith. There is no doubt that the doctrinal and theological value of Nicea and its great champions, still today crucial to analyse the «dynamic» sense of the relationship in the bosom of the divinity and the Trinity with humanity.

*Key words:* Atanasio, consubstantial, divinity, essence, faith, generation, Hilario, humanity, incarnation, nature, Nicea, person, Trinity.

Recibido el 14 de junio de 2016 / Aceptado el 23 de agosto de 2016

**VICENTE LLAMAS ROIG**

*Experiencia, especie y luz sesgada: Roger Bacon* . . . . . 305-364

Un bosquejo del valor verificativo que para Roger Bacon acredita la experiencia, con la sanción de motivos comunes de error en las opiniones humanas, abre cauce al análisis de la multiplicación de la especie en clave óptica, afinando una predicción cualitativa del comportamiento de un rayo luminoso al transitar entre dos medios sucesivos de propagación de naturaleza diferente. El modelo conjuga un principio de mínimo de inspiración aristotélica, dominante para la propagación a favor de gradiente de densidad ('resistencia'), y un precepto de uniformidad, privilegiado en la progresión contraria. El precoz patrón ondulatorio de causalidad alumbrado, bajo influjo de Grosseteste, por un espíritu inquieto, incomprendido por su tiempo.

*Palabras clave:* Experiencia, especie, semejanza, reflexión, refracción.

An outline of the verifying value which experience proves in Roger Bacon's view, with the sanction of common reasons of error in human opinions, paves the way for the analysis of the multiplication of species in an optical key, polishing a qualitative prediction of the behaviour of a light beam passing through two consecutive means of propagation of different nature. The model combines a principle of minimum (Aristotelian inspiration), dominant for the propagation in favour of gradient of intensity ("resistance"), and a precept of uniformity, privileged in the opposing progression. The premature wavy pattern of causality conceived, under the influence of Grosseteste, by a curious spirit, misunderstood by his age.

*Keywords:* Experience, species, similarity, reflection, refraction.

Recibido el 15 de mayo de 2015/ Admitido el 21 de abril del 2016

**ANTONINA MARIA WOZNA**

*Rasgos de la teología feminista en la narrativa de Mary Daly* . . . . . 365-405

Mary Daly lleva a cabo la primera y la única hasta la fecha sistematización de la teología y la filosofía feminista. Lo hace desde los márgenes de la metodología científica diseñando un método innovador y trasversal de varias áreas de conocimiento feminista. Este trabajo analiza su narrativa destacando el gran avance que supone para el feminismo, ya que, sin generalizar ni neutralizar la pluralidad y singularidad de cada autora y pensadora feminista, plantea una plataforma feminista común de diálogo con la filosofía y teología tradicional. El artículo es un resumen de la investigación para el Master en Teología en el Instituto Teológico de Murcia.

*Palabras clave:* Feminismo, radical, patriarcado, Némesis, Ser, Verbo.

Mary Daly conducts the first and the unique, up till now, sistematization of feminist philosophy and theology. She carries it out from the borders of the scientific methodology designing a new and transverse method amongst the variety of epistemological areas. This paper makes an analysis of her books outlining a great progress that implies for the feminism as, without generalizing or neutralizing the singularity and plurality of the different feminist authors, it offers a common point of encounter and dialogue with the philosophy and traditional theology. This article origins in an investigation for Master at Theology in Theology Institute of Murcia.

*Keywords:* Feminism, radical, patriarchy, Nemesis, to Be, Verb.

Recibido el 17 de junio de 2015/ Admitido el 27 de mayo del 2016

**JULIÁN GÓMEZ DE MAYA**

*Vocación y formación en el obispo Sánchez de Arévalo (1404-1470)* . . . . . 407-431

El presente trabajo recurre a los escritos autobiográficos del obispo Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) para abordar su proceso de discernimiento de la vocación, así como, en consecuencia, de elección de estudios y carrera.

*Palabras clave:* Rodrigo Sánchez de Arévalo, vocación, autobiografía, educación medieval, canonistas medievales.

This paper uses the autobiographical writings of bishop Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) to address the process of discernment of vocation, and therefore choice of studies and career.

*Keywords:* Rodrigo Sánchez de Arévalo, vocation, autobiography, medieval education, medieval jurists.

Recibido el 30 de junio de 2015/ Aceptado el 27 de marzo de 2016

**INDALECIO POZO MARTÍNEZ**

*Reflexiones sobre la Cofradía de la Santa Vera Cruz y su relación con el Concejo de Caravaca* . . . . . 433-452

La cofradía de la Santa Cruz no tuvo papel alguno que desempeñar en relación con la salvaguarda de la reliquia hasta hace relativamente poco tiempo. Durante la Edad Media, la cofradía simplemente no existía. En el momento de fundar la institución ya habían transcurrido más de 250 años desde que el concejo de la villa grabara la imagen de la Cruz y la vaca en su sello identificativo, icono que se ha mantenido hasta el día de hoy como emblema de Caravaca. A lo largo de la Edad Media, todo aquello que rodeaba a la Cruz pertenecía a la Orden militar o señorío laico tenedor de Caravaca en cada momento histórico, incluyendo hasta las propias limosnas que los devotos mandaban a la Vera Cruz.

*Palabras clave:* Cofradías, Cofradía de la Santa Vera Cruz, Caravaca (Murcia)

*Reflections on the Confraternity of Santa Vera Cruz and Its Relationship with the Council of Caravaca.*

The confraternity of Santa Cruz played a role in relation to safeguarding of the relic until today although relatively for a short period of time. During the Middle Ages, the confraternity was not in existence. At the time of its foundation, the institution (Sta Cruz) had existed for more than 250 years as recorded by the Council of the village. The records included the images of the Cross and the cow in its identification label. Until today, the icon has remained as the emblem of Caravaca. Throughout the Middle Ages, all things that were related to the Cross belonged to the Military Order or lay authority of Caravaca, including even the donations sent to the Cross by the devotees.

*Keywords:* Confraternities, Confraternity of Santa Vera Cruz, Caravaca (Murcia)

Recibido el 13 de febrero del 2015/ Admitido el 5 de abril del 2016

**ALEJANDRO CAÑESTRO DONOSO**

*Algunas notas sobre la iglesia de San Juan Bautista de Elche, sus fábricas y ajuares.* 453-479

El artículo pretende reconstruir visual y artísticamente la fábrica contrarreformista de la ilicitana iglesia de San Juan Bautista, junto a los tesoros que ella encerró hasta los fatídicos tiempos de 1936. Asimismo, el artículo hace un estudio del templo actual y las circunstancias histórico-sociales que favorecen su construcción. Con ello, se ofrecen conclusiones de un estudio histórico-artístico iniciado hace años. Se han presentando muchos problemas, pues son importantes las carencias documentales. A ello se añaden la renovaciones en los siglos XVII y XVIII, de las que apenas se conservan vestigios en la actualidad, ya que se realizó una renovación completa hace unos cincuenta años.

*Palabras clave:* San Juan Bautista (Elche. España), Arte, riqueza suntuaria.

*Some Writings on the Church of St. John de Baptist of Elche, Fabrics and Trouseau*

The article aims to reconstruct the visual and artistically counter-reformation fabric of the Church of St. John the Baptist, along with the treasures of the church which was locked up in the fateful days of 1936. Likewise, this article studies the current church and the historical and social circumstances that favor its construction. It offers conclusions of the historico-artistic study initiated years back. It presents the problems encountered by the previous like the insufficiencies of documents. It accounts the renovations made in the seventeenth and eighteenth centuries which only vestiges remain today. Note that a complete renovation took place fifty years ago.

*Keywords:* St. John the Baptist (Elche, Spain), Arts, Sanctuary Treasures

Recibido el 22 de marzo de 2014/ Aceptado el 4 de abril de 2016

**Juan Luis Monreal Pérez**

*Influencia del reformismo religioso en el uso de la lengua vulgar . . . . .* 481-502

Las corrientes humanistas y religiosas que recorrieron la Europa renacentista fomentaron el desarrollo de la lengua vulgar, tales como el Erasmismo, que canalizó y alentó los deseos de cambio en los valores religiosos y culturales de dicho periodo, y las corrientes religiosas, especialmente las alumbristas, cuyo núcleo doctrinal está relacionado con el Iluminismo. Juan de Valdés, Martín Lutero y el tándem Casiodoro de la Reina/Cipriano de Valera, aun salvando las notables diferencias que median entre ellos, contribuyeron sobremanera al desarrollo de la lengua vulgar, en un caso la lengua castellana y en el otro la lengua alemana. Lo que les aproxima al uso que hicieron de la lengua vernácula es el itinerario común que siguieron y que compartieron: su apuesta por el humanismo y su visión reformista de la cuestión religiosa.

*Palabras clave:* Europa renacentista, Erasmismo, Iluminismo, Reformismo religioso.

The humanistic and religious currents spreading throughout Renaissance Europe encouraged the development of the vernacular, as had that of Erasmus which cana-



lized and fomented desires for change in the religious and cultural values of that period and the religious movements, especially that of the enlightened thinkers whose doctrinal nucleus is linked to the Age of Reason. Juan de Valdés, Martin Luther and the tandem Casiodoro de la Reina/Cipriano de Valera, whilst acknowledging the considerable differences between them, contributed significantly to the development of a common language, in one case that of Castillian Spanish and the other the German tongue. What brings them close to the use made of the vernacular is the common itinerary followed and shared: their commitment to humanism and their reformist vision on the religious question.

*Key words:* Renaissance Europe, Erasmus, Enlightenment, Religious reformation

Recibido el 13 de diciembre de 2015/Aceptado el 18 de julio de 2016

## AUTORES

**Alejandro Cañestro Donoso.** Doctor en Historia. Facultad de Letras. Universidad de Murcia. Correo-e: *carthaginensia@itmfranciscano.org*

**Julián Gómez de Maya.** Facultad de Derecho. Universidad de Murcia. Correo-e: *julian-gomezdemaya@yahoo.es*

**Vicente Llamas Roig.** Instituto Teológico de Murcia OFM. Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Correo-e: *vllamasroig@yahoo.es*

**Indalecio Pozo Martínez.** Doctor en Historia. Académico de Bellas Artes de Murcia. Correo-e: *carthaginensia@itmfranciscano.org*

**Juan Luis Monreal Pérez,** Universidad de Murcia. e-mail: *jlmonreal@um.es*

**Antonina Maria Wozna.** Instituto Teológico de Murcia OFM. Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Correo-e: *tosiawozna@gmail.com*

**José Manuel Sanchís Cantó, OFM.** Instituto Teológico de Murcia OFM. Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Correo-e: *frayjmsanchis@hotmail.com*

**Rafael Sanz Valdivieso, OFM.** Instituto Teológico de Murcia OFM. Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Correo-e: *rsanzvaldivieso@gmail.com*

## ÁRBITROS

- Jaime Laurence Bonilla Morales.** Facultad de Teología.  
Universidad de San Buenaventura.  
Bogotá. Colombia.
- Manuel Lázaro Pulido.** Facultad de Teología.  
Universidade Católica Portuguesa – C.R. Porto.  
Portugal
- José Antonio Molina Gómez.** Facultad de Historia.  
Universidad de Murcia. España.
- Jorge Humberto Morales Ríos.** Facultad de Teología.  
Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia.
- Gabriel Richi Alberti.** Facultad de Teología. Universidad Eclesiástica  
San Dámaso. Madrid. España.

Recibido el 14 de junio de 2016 / Aceptado el 23 de agosto de 2016

---

## **EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN EN LOS INICIOS DE LA CONTROVERSIA ARRIANA**

JOSÉ MANUEL SANCHIS CANTÓ, OFM.

### RESUMEN

La teología actual, en la tarea y pasión por acercar al ser humano al misterio de Dios, no podría ser completamente entendida sin la referencia a sus más exhaustivos y sólidos orígenes. Por eso, uno de los núcleos constitutivos y elementales de la teología y de la fe cristiana, la Encarnación del Verbo, únicamente se alcanza a esbozar hoy partiendo de las tesis y reflexiones de los antiguos Padres, cuando, motivados por las desviaciones doctrinales del momento, hicieron evolucionar el dogma. La gran Iglesia del siglo IV reacciona de una forma enérgica y contundente frente al desafío de los planteamientos contrarios a la fe. El concilio de Nicea del 325, el primero de la historia de los concilios ecuménicos, sentó las bases de la teología de todos los tiempos con la formulación del Símbolo oficial para toda la Iglesia. Junto con aquellos Padres conciliares, Atanasio en Oriente e Hilario en Occidente, son considerados como las columnas de la ortodoxia y los grandes defensores de la recta fe. No cabe duda que el valor doctrinal y teológico de Nicea y de sus grandes adalides, sigue siendo hoy de capital importancia para analizar el sentido «dinámico» de las relaciones en el seno mismo de la divinidad y de la Trinidad con la humanidad.

**PALABRAS CLAVE:** Atanasio, consustancial, divinidad, encarnación, esencia, fe, generación, Hilario, humanidad, naturaleza, Nicea, persona, Trinidad.

### ABSTRACT

The current theology, on task and passion for bringing to man the mystery of God, could not be understood without reference to its most comprehensive and robust origins. Therefore, one of the constituent and elementary core of theology

and Christian faith, the Incarnation of the Word only is reached to outline today the basis of theses and reflections of the ancient Fathers, when, motivated by the doctrinal deviations of the moment, made evolve the dogma. The great fourth-century Church reacts in a strong and forceful challenge against the opposing approaches to faith. The Council of Nicea in 325, the first in the history of the ecumenical councils, laid the foundation of the theology of all time with the formulation of the official Symbol for the whole Church. Along with those Council Fathers, Atanasio in the East and in the West Hilario are considered as the pillars of Orthodoxy and the great defenders of the Orthodox faith. There is no doubt that the doctrinal and theological value of Nicea and its great champions, still today crucial to analyse the «dynamic» sense of the relationship in the bosom of the divinity and the Trinity with humanity.

KEY WORDS: Atanasio, consubstantial, divinity, essence, faith, generation, Hilario, humanity, incarnation, nature, Nicea, person, Trinity.

### Introducción

El siglo IV es el tiempo de los grandes debates teológicos, especialmente en materia trinitaria y cristológica. El escenario, diseminado entre la *pars orientalis* y la *pars occidentalis* del Imperio, reunió a los grandes Padres de la Iglesia del momento y a los autores ortodoxos y heterodoxos; pero también se vieron afectados el poder político, la sociedad en general y las distintas comunidades cristianas que acababan de ver cumplida su libertad. En efecto, algunos acontecimientos históricos permitieron que fuera desarrollada una determinada y determinante imagen de Cristo, al modo de una herencia del helenismo, ambiente característico de la época.

Concluido el período de las feroces persecuciones, concretamente la última, con el emperador Diocleciano a la cabeza (303-304), la Iglesia encontró una situación nueva gracias al Edicto de Tolerancia del emperador Galerio (311) y al Edicto de Milán firmado por los emperadores Constantino y Licinio (313). Entonces surgió una tesitura fundamental para comprender el devenir de los acontecimientos: las vicisitudes políticas imperiales y la paz interna de la Iglesia comienzan a caminar recíprocamente. El emperador Constantino se siente responsable y principal garante de la paz en la Iglesia y en los territorios imperiales, el defensor de la ortodoxia como medio que

garantizaba la unidad imperial en la doctrina y en la política<sup>1</sup>. Desde entonces fueron unidas la doctrina teológica y la monarquía imperial, unidad que con el tiempo se fue fortaleciendo. Los acontecimientos que con mayor claridad demuestran esta unidad son los grandes concilios de la época, convocados y en cierto sentido presididos por el emperador o sus delegados, y ratificados por el papa o sus delegados, que solían estar presentes, estos últimos, en las sesiones solemnes.

Desde el punto de vista teológico nadie puede poner en duda la riqueza del siglo IV, donde nacieron las grandes cuestiones trinitarias y cristológicas, hasta llegar, finalmente, a las definiciones de la fe mediante los símbolos oficiales. Una serie de preguntas y respuestas afectaban, de forma especial, a la humanidad y la divinidad del Hijo de Dios encarnado, y, especialmente, al modo de su encarnación.

En la primera mitad del siglo IV aparecieron en el debate teológico dos cuestiones doctrinales controvertidas: la primera afectó a la divinidad del Hijo, negada por el presbítero alejandrino Arrio, tema principal de las sesiones conciliares de Nicea (325); la segunda estuvo referida a la humanidad de Jesucristo, incompleta según el obispo de Laodicea, Apolinar, doctrina debatida en varios sínodos y concilios locales después de Nicea y en el primer concilio de Constantinopla (381). Precisamente en el concilio del 381, por tanto concluyendo el siglo IV, brotó con mayor interés, si cabe, el problema de la unión de las dos naturalezas en Cristo, que dos eclesiásticos pusieron en duda, primero Nestorio, quien apoyaba la distinción o separación de las dos naturalezas en la persona de Jesucristo, y después Eutiques, quien con-

---

<sup>1</sup> Para comprender la función del emperador con respecto a las cuestiones doctrinales, es necesario mencionar las reflexiones en torno a la «teología imperial» de Eusebio de Cesarea, y de modo especial su obra *Vida de Constantino* (Madrid 2010); no obstante, dado el excesivo aprecio que sentía el obispo por su emperador, emergen en el escrito las exageraciones propias de un panegírico más que de una obra histórica o de teología política, de modo que no nos es posible conocer, de forma concreta, cuál fuera la imagen que el emperador tenía de sí mismo con respecto a los problemas de fe. Para algunos autores Eusebio es el gran historiador y teólogo que consigue y expande la unión entre cristianismo e imperio; da la sensación de que en sus escritos son más importantes las características que lanza acerca de una *teología política* que de una *teología de la historia* o de la *historia salvífica*. En *Vida de Constantino* es frecuente encontrar al emperador dirigiendo los debates de los concilios, reconciliando a los adversarios, persuadiendo y sometiendo, pero sobre todo animando a todos a la unanimidad, características perfectamente acordes con el pensamiento eusebiano. Cfr. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997, 427-443; A. LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 22 (2013) 37-64.

fundía ambas naturalezas. Las dos posiciones fueron rebatidas y rechazadas en los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451). Más tarde, en el siglo VI, tratando de defender y explicar correctamente la definición de Calcedonia sobre la única persona del Hijo en dos naturalezas, el concilio II de Constantinopla (553) definió la persona «compuesta» del Verbo encarnado, mientras que en el siglo VII, el concilio de Constantinopla III (680-681), contra la única energía en Cristo y la única voluntad en él mismo, definió las dos operaciones y voluntades en el Hijo.

La Iglesia de los primeros siglos puso, de este modo, las bases dogmáticas de la cristología, sin las que cualquier reflexión posterior y actual puede elaborar un discurso sereno y correcto, doctrinalmente hablando, acerca del inagotable misterio de Cristo.

En el trabajo que ahora presentamos queremos exponer las líneas teológicas fundamentales del misterio de la Encarnación del Verbo en tres partes: la interpretación teológica de Arrio, por una parte, la respuesta de la Iglesia universal en el Concilio de Nicea, en segundo lugar, y la defensa enérgica de la misma fe definida por parte de Atanasio e Hilario. Dos precisiones se hacen necesarias, antes de comenzar con nuestro cometido: Arrio comienza sus especulaciones teológicas en torno al año 318, mientras que Hilario de Poitiers muere alrededor del año 368; durante estos años son muchos los acontecimientos que se suceden, uno tras otro, en el seno de la Iglesia y el Imperio; algunos de ellos serán mencionados por su especial relevancia en el tema que nos ocupa, pero no nos detendremos en otros que no hemos considerado esenciales en nuestra opción metodológica; por otra parte, muchos son los personajes que aparecen en escena; como es obvio, algunos serán mencionados por correlación transversal con el estudio que nos ocupa o por referencia a la doctrina; aquí hemos decidido analizar la teología en torno a la Encarnación del Verbo de quienes hoy aparecen como la máxima expresión, en Oriente y en Occidente, de la fe heredada de los antiguos Padres y de la recta interpretación de la misma.

Nos serviremos de una selección de textos relevantes para ilustrar la exposición, así como de un aparato crítico lo más completo posible, con el fin de ampliar el argumento. De las fuentes citaremos la edición en lengua española, si la hubiere, o ediciones modernas que hayan transcrito el texto. Únicamente señalaremos la edición original utilizada por los editores de aquellos documentos que afecten estrictamente a nuestro discurso o antecedentes importantes.

## La doctrina teológica «estática» del presbítero Arrio

El presbítero alejandrino Arrio (260-336) predicó una polémica doctrina acerca del Hijo de Dios y una particular interpretación de la Sagrada Escritura<sup>2</sup>. Todo comenzó en la comunidad cristiana de Baukalis, en Alejandría (Egipto), entre el 318 y el 320. Nace entonces uno de los grandes debates cristológicos de la cristiandad, que desembocará, como consecuencia inevitable, en la convocatoria y posteriores decisiones del primer concilio ecuménico de la historia en Nicea en el año 325<sup>3</sup>.

Arrio, convencido de su interpretación particular del misterio, realiza una exégesis dialéctica de algunos pasajes escriturísticos (destacan entre ellos Pr 8, 22; Hech 2, 36; Col 1, 15; Heb 1, 4), reflexión que le lleva a delinear la figura del Hijo preexistente como la primera de todas las criaturas, pero no Dios como el Padre. Naturalmente, tales dislates provocaron una serie de reacciones continuadas desde los fieles hasta el obispo de Alejandría, Alejandro, quien juzga equivocada y peligrosa la predicación del presbítero<sup>4</sup>. Arrio, a su vez, acusa al obispo de defender las antiguas doctrinas sabelianas<sup>5</sup>. De la discusión se percibe cuál es el sentido último de la doctrina que

<sup>2</sup> No poseemos la totalidad de las obras de Arrio, debido a su destrucción, pues eran consideradas heréticas y fueron condenadas en los concilios; únicamente han llegado a nosotros tres cartas dirigidas a Eusebio de Nicomedia, Alejandro de Alejandría y Constantino, y algunos fragmentos de su obra programática *Thalia*, que significa *Banquete*, gracias a Atanasio que los transcribe en diversas obras contra él y el arrianismo posterior al hereje, especialmente en *Discursos contra los arrianos* (Madrid 2010). Cfr. G. BARDY, «La Thalie d'Arius», en *Philologie* 53 (1927) 211-233; M. SIMONETTI, *Arrio-Arrianismo*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 230-236; y la versión italiana del mismo autor *Ario-Arianesimo*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patrístico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 503-512.

<sup>3</sup> Abundante información y obra de obligada referencia para este tema es M. SIMONETTI, *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975. Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 393-575; R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*, Gran Rapids 2005, 3-178.

<sup>4</sup> Cfr. E. BELLINI, *Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto fra fede e ideologia*, Milán 1974.

<sup>5</sup> El presbítero libio Sabelio enseñó en Roma el modalismo monarquiano y el patri-pasianismo, siendo condenado por el papa Calixto en el 220; después de las decisiones de Nicea, cada vez que se malentendía o se atacaba la distinción de las personas divinas, se hará una clara referencia a Sabelio o el sabelianismo. Más información la encontramos en M. SIMONETTI, *Sabelio-Sabelianos*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, t.II (J-Z), Salamanca 1998, 1921-1922; y la versión italiana del mismo autor *Sabellio-Sabelliani*, en A. Di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patrístico e di Antichità Cristiane* (P-Z), Génova-Milán 2008, 4631-4632.

se debate: según Arrio no se puede exponer la relación entre el Padre y el Hijo de modo materialista, como si se redujera al Logos a una pura *dynamis* operativa del Padre, no subsistente en sí misma; siguiendo el hilo este razonamiento pretende afirmar la individualidad propia del Hijo recurriendo a las tesis monarquianas y apuntando al fin último de la generación del Hijo con respecto al Padre. Surgen de ese modo las ideas subordinacionistas del hereje, tendencia que ya habían perfilado algunos teólogos anteriores a él, quienes consideraban al Logos una *hypóstasis* distinta y subordinada al Padre, pero unida a Él en el plano dinámico del actuar<sup>6</sup>. El presbítero alejandrino mantiene, sólo en este sentido, una cierta «dinamicidad» en Dios, excluyéndola totalmente desde el punto de vista de la mónada divina, como veremos enseguida. El presbítero alejandrino desarrolla su tesis de fondo sobre estas bases expuestas y las escribe, con énfasis y radicalidad, en una carta que dirige al obispo Eusebio de Nicomedia, quejándose de la injusta persecución desencadenada contra él y perpetrada por el obispo Alejandro.

Para comprender globalmente la postura del clérigo alejandrino debemos recurrir al origen, y probablemente la inspiración teológica de sus tesis: Orígenes, uno de los más grandes teólogos del siglo III, con quien Arrio comparte la preocupación de excluir del lenguaje teológico un pensamiento demasiado materialista en la generación divina; según ambos, el error sobre el que entienden prevenir a la teología es el de descomponer el indivisible sustrato divino o la misma ontología del Ser divino<sup>7</sup>:

---

<sup>6</sup> Un ejemplo notable es Eusebio de Cesarea quien afirma, entre otras cosas, lo siguiente: «... El hacedor de todas las cosas junto con el Padre, la causa segunda de todo después del Padre, el Hijo de Dios, genuino y único, el Señor, el Dios y el Rey de todos los seres, que ha recibido del Padre la autoridad soberana y la fuerza, junto con la divinidad, el poder y el honor...». Eusebio presenta al «Padre y creador disponiendo con gesto regio, en calidad de soberano absoluto, y al Verbo divino, no otro que el mismo que se nos ha comunicado, como segundo después de Él y ministro ejecutor de los mandatos paternos», *Historia Eclesiástica* I, 2, 3-5, Madrid 2010, 15.

<sup>7</sup> «Por otra parte, uno que estuviera consciente de comprender o de pensar religiosamente acerca de Dios, ¿de qué modo podría pensar o creer que Dios Padre, en algún momento o instante, careció de la generación de esta Sabiduría? Pues bien, o dirá que Dios no podía generar la Sabiduría antes de generarla, para que ella, que antes no era, fuera generada después, para que existiese; o bien dirá que podía generarla pero -lo que sería sacrílego afirmar de Dios- no quería. Para todos es evidente que ambas cosas son absurdas e impías: o que Dios de no poder, progresó hasta poder, o que pudiendo fingió y aplazó la generación de la Sabiduría. Por eso nosotros hemos reconocido que siempre Dios es Padre de su Hijo Unigénito, nacido de Él, y que toma de Él aquello que es, pero sin ningún inicio... Luego se debe creer que la Sabiduría es generada fuera de todo inicio que se pueda decir o pensar»,



«Sin embargo nosotros, ¿qué es lo que afirmamos, pensamos, hemos enseñado y enseñamos? El Hijo no es inengendrado (ἀγέννητος) y de ningún modo es parte del inengendrado ni deriva de un sustrato; pero por voluntad y decisión del Padre ha comenzado a existir antes de los tiempos y de los siglos, plenamente Dios, unigénito e inalterable. Y antes de haber sido engendrado, o creado, o definido, o fundado (Pr 8, 22-25), no existía. En efecto no era inengendrado. Ahora somos perseguidos porque hemos expuesto y defendido cuanto sigue: “El Hijo tiene un principio, mientras que Dios es sin principio”. Somos perseguidos por eso y porque además añadimos: “Viene de la nada”. Esto es lo que afirmamos, en cuanto que no es parte de Dios ni viene de un sustrato. Por todo ello somos perseguidos»<sup>8</sup>.

Arrio sostiene que es imposible comprender la absoluta, y de ningún modo rompible ni dilatable atemporalidad en la confesión del misterio divino. Como buen dialéctico formula su pensamiento con claridad y concreción, partiendo de la consideración admitida por todos de la dependencia del Hijo con respecto al Padre según la generación. La novedad del alejandrino, y al mismo tiempo la temeridad teológica, consiste en situar la generación en una esfera intermedia entre la eternidad del Padre y la temporalidad que comienza con la creación: el Hijo comienza a existir «antes del tiempo y de los siglos», tiene un principio, es creado, no es eterno como Dios. Se observa en la tesis del presbítero alejandrino una sorprendente incoherencia cuando quiere mantener al Hijo como Dios total (πλήρης θεός), aun habiendo dicho de él que no es eterno. Importante es también la equiparación que establece entre «engendrado» (γεννηθῆ) y «creado» (κτισθῆ). El presbítero alejandrino recoge esta equivalencia como fruto de sus reflexiones en torno a la Sabiduría según el Antiguo Testamento y la mención de ella misma

---

ORÍGENES, *Sobre los principios*, I, 2, 2, Introducción, texto crítico, traducción y notas de S. Fernández, Madrid 2015, 169-171.

<sup>8</sup> Es un fragmento de la *Carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia*, 4-5, texto editado en M. SIMONETTI (Ed.), *Il Cristo*, t. II, Milán 1986, 71-73. Simonetti sostiene que esta epístola es el documento más antiguo de la controversia arriana, dirigida a quien consideraba amigo y condiscípulo en los años de formación en la escuela de Luciano de Antioquía, SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 68. La edición de la carta, que transcribe y comenta, la toma de H.G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Athanasius Werke* III, 1, Berlín-Leipzig, 1934, 1-3.

como creatura (cfr. Pr 8, 22-25). Continuando con la argumentación, una vez definida la identidad entre engendrar y crear, el principio (ἀρχή) ontológico del Hijo, es decir, su ser engendrado por el Padre, coincide perfectamente con su ser creado por Dios.

Con una postura semejante Arrio no puede menos que negar la divinidad del Hijo. Para él, el Hijo no deriva de un sustrato (ἐξ ὑποκειμένου τινός), o de la naturaleza, o de la sustancia del Padre. Por tanto, el presbítero alejandrino utiliza una imagen del todo sugerente para definir al Hijo, la del intermediario cosmológico<sup>9</sup>, el demiurgo, cuya fuente para su utilización parece ser Platón en su obra *Timeo*<sup>10</sup> y los distintos pensamientos posteriores al filósofo en este sentido, especialmente el neoplatonismo<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Esto es lo que dice Atanasio al respecto: «Pero vosotros, arrianos, haciendo memoria de vuestras propias palabras, decid: el que existía, ¿tenía necesidad del que no existía para crear como artífice todas las cosas o tenía necesidad del que ya existía? Pues habéis dicho: “Se preparó de la nada para sí, como instrumento, al Hijo, a fin de hacer por medio de Él todas las cosas”», *Discursos contra los arrianos*, I, 26, 1. El autor de la traducción española de esta brillante obra de Atanasio, Ignacio de Ribera Martín, recurre a la edición crítica K. METZLER-K. SAVVIDIS (Ed.), *Athanasius Werke. Orationes I et II contra arianos*, Berlín-Nueva York 1998; *Athanasius Werke. Oratio III contra arianos*, Berlín-Nueva York 2000.

<sup>10</sup> He aquí una de las referencias del filósofo Platón, concordante con la que Arrio está en perfecta sintonía: «Decíamos, además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa. Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar, acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquel la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo», *Timeo*, 28c-29b, en PLATÓN, *Diálogos*, t. VI, *Filebo, Timeo, Critias*, Traducciones, introducciones y notas por María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid 1997, 171-172.

<sup>11</sup> La idea del intermediario cosmológico o demiurgo, que ayuda a Arrio a comprender al Hijo como el actor o intermediario para el mundo material, le sirve además para negar la eternidad de la materia. Por eso, si el Hijo hubiera sido partícipe de la creación desde la eternidad, esta debiera haber sido también eterna. Una vez más Atanasio ataca este pensamiento así: «Sin embargo Asterio dice: “He aquí que Dios también es siempre creador y no le ha sobrevenido la potencia para crear como artífice; ¿acaso entonces, por el hecho de que sea el artífice, son eternas también las cosas que han sido hechas y no es lícito tampoco decir que no existían antes de ser engendradas?” ¡Insensatos arrianos! ¿Qué hay de semejante entre un hijo y una cosa hecha para que estas cosas que se aplican al Padre las apliquéis también a las cosas que han sido hechas por obra del artífice? ¿Y cómo es que después de haber sido mostrada, en lo que precede, la gran diferencia que existe entre lo engendrado y una cosa

Platón y el desarrollo de la filosofía platónica en sus distintas variantes reflexionan en torno a la idea de un ser supremo que es inefable; no puede ser engendrado, pues de él surge todo, una característica importante suya es la de ser independiente, es decir, sin corrupción externa que le afecte; de su forma de ser intrínseca nada ni nadie puede participar ni se le puede asemejar. Desde el punto de vista metafísico, al aplicar esta argumentación a la divinidad, que permanece inamovible, estática, sin composición, dilatación ni cambio, resulta evidente y consecuencia clara de lo anterior que el Hijo no pertenezca al ámbito de Dios, sino que únicamente sea una analogía de la única y perfecta divinidad<sup>12</sup>.

Una acercamiento a las fuentes, concretamente a la carta que Arrio dirige al obispo Alejandro, nos permite verificar su pensamiento y la posición teológica que adopta. Una primera apreciación es que en la epístola, la creación de la nada contiene en sí delicados matices de interpretación; cierto es, insiste el presbítero alejandrino, que el Hijo es creado de la nada por el Padre, pero, derivando del Padre, no puede proceder o derivar de una división material de la sustancia divina, pues eso sería romper la unidad ontológica en Dios<sup>13</sup>. El rígido y «estático» monoteísmo del clérigo alejandrino, que no le permite pensar en las relaciones internas en el seno de la Trinidad, y mucho menos en la generación eterna del Hijo, como después defenderá Nicea, está constantemente defendido por él mediante la repetición siguiente: únicamente al Padre le corresponden las atribuciones divinas que el Hijo recibe de modo derivado o participativo y, como hemos dicho antes, por analogía<sup>14</sup>.

---

hecha, persistís en la ignorancia? Por tanto hemos de volver a repetir lo mismo: que una cosa hecha viene de fuera de quien la hace, como se ha dicho, mientras que el Hijo es lo propio engendrado de la sustancia. Por tanto no es necesario que la cosa hecha exista siempre, pues cuando el artífice quiere la hace, mientras que lo engendrado no está sometido a la voluntad, sino que es una propiedad de la sustancia. Y el hacedor lo sería y se llamaría así aunque todavía no existiesen sus obras, mientras que el Padre no sería llamado padre ni lo sería si no existiese un Hijo», *Discursos contra los arrianos*, I, 29, 1.

<sup>12</sup> Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 392-410; LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», 45.

<sup>13</sup> Atanasio argumenta así: «... Dios no existe como un compuesto de partes, sino que al ser impassible y simple es Padre del Hijo sin pasión y sin división, y de esto hay, una vez más, una gran prueba y demostración tomada de las Sagradas Escrituras», *Discursos contra los arrianos*, I, 28, 2.

<sup>14</sup> Estas palabras de Arrio confirman su idea de la única e indivisible divinidad del Padre: «Sabemos que existe un único Dios, solamente él inengendrado, solamente él eterno, solamente él sin principio, solamente él verdadero, solamente él inmortal, solamente él sapiente, solamente él bueno, solamente él poderoso, el único que juzga, rige y gobierna todas las cosas, inmutable e inalterable, justo y bueno, Dios de la Ley, de los profetas y del Nuevo Testamento», *Carta de Arrio a Alejandro de Alejandría*, 2, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t.

La correspondencia entre distintos destinatarios, en este primer momento de la crisis, es variada, a juzgar por los documentos que nos han llegado. En la que nos ocupa ahora, sutilmente, defiende ante el obispo Alejandro su insistencia en la inmutabilidad del Hijo, como ya lo había hecho en la que dirige a Eusebio de Nicomedia. Aunque Arrio mantiene la absoluta inmutabilidad, sin embargo no deja de definir a la segunda persona como la primera de las criaturas, más aún, la criatura perfecta de Dios, distinta de las demás criaturas. Éstas, es decir, las otras criaturas después del Hijo, son creadas a través de Él<sup>15</sup>. El clérigo emplea hábilmente términos y conceptos que alcanzarán su propio status teológico en materia trinitaria y cristológica en la reflexión eclesial posterior, como son *hypóstasis*, *ousía* y *homooúsios*. Sin embargo, dentro de su subordinacionismo radical adquieren un significado totalmente distinto del que le otorga la ortodoxia de la Iglesia<sup>16</sup>.

La reacción a las tesis de Arrio no se hizo esperar, tal y como lo demuestra el obispo Alejandro en sendas cartas que envía al clero de su diócesis y a los obispos de Egipto y Libia; en ellas el obispo no se siente satisfecho con las explicaciones del hereje, y pide a clérigos y pastores que rechacen las nuevas y peligrosas doctrinas. Los obispos destinatarios del escrito y el mismo Alejandro, rechazan y condenan las peligrosas doctrinas arrianas, recurriendo a la recta y ortodoxa interpretación de la Sagrada Escritura:

---

II, 77; la edición tomada por Simonetti se encuentra en OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 12-13. Los estudiosos opinan que el texto es una profesión de fe o programa teológico del hereje, cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 402-404; SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 74.

<sup>15</sup> «Él (es decir, Dios) ha engendrado al Hijo unigénito antes de los tiempos eternos, y por medio de él ha creado los tiempos y todas las cosas: lo ha engendrado no en apariencia sino en realidad, por propia voluntad lo ha hecho subsistir, inmutable e inalterable; criatura perfecta de Dios, pero no como una de las demás criaturas; generación, pero no como las demás generaciones», *Carta de Arrio a Alejandro de Alejandría*, 2, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 77.

<sup>16</sup> La terminología remite, como es obvio, a la cumbre de la filosofía griega, Aristóteles, lo que prueba que Arrio la conocía; sin embargo, ello no significa que abandone su referencia explícita a Platón. Sobresale, dentro de los conceptos señalados, la ambigüedad del concepto *ousía*, utilizado ya sea para indicar la sustancia de un ser individual (*hypóstasis*), o bien la esencia común a todos los seres de una misma especie (*ousía*). Además, Arrio utiliza el término *homooúsios* dando respuesta a la acepción monarquiana, que afirma que el Padre y el Hijo compartirían la misma *ousía* o *hypóstasis*, abriendo así el camino a la idea inaceptable de la división material del sustrato divino. Así se expresa el presbítero alejandrino: «... Si algunos lo entienden en el sentido que el Hijo es parte del Padre, consustancial (ὁμοουσίου) y emanación, el Padre vendrá a ser, según ellos, compuesto, divisible, mutable y corpóreo; y Dios, que no puede ser corpóreo, estaría sujeto a todo cuanto, según dicen, sucede naturalmente a un cuerpo», *Carta de Arrio a Alejandro de Alejandría*, 5, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 79. Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 397-404; HANSON, *The Search*, 84-98.

«He aquí sus afirmaciones que han inventado contra las Escrituras: “No siempre Dios fue Padre, y hubo un tiempo en que Dios no era Padre. No siempre ha existido el Logos de Dios, pero ha sido creado de la nada. En efecto, aquel que era Dios ha creado de la nada lo que no existía: por eso ha habido un tiempo en que eso no existía. Por consiguiente el Hijo es criatura y hechura”»<sup>17</sup>.

En el texto precedente pueden verse las expresiones clásicas de la herejía de Arrio: «Dios no es desde siempre Padre»<sup>18</sup> y «Hubo un tiempo en el que el Hijo no existía»<sup>19</sup>. A estas afirmaciones erróneas, el obispo Alejandro contrapone el argumento de la Escritura según Jn 1, 1: «En el principio estaba el Logos», y la consecuencia acerca de su mediación en la creación de todas las cosas (cfr. Jn 1, 3), excluyendo así que el Hijo eterno sea una de las cosas creadas<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Es un fragmento de la *Carta de Alejandro de Alejandría a todos los obispos*, 7, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 85. La edición trascrita en la edición italiana es tomada por el editor de OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 6-10.

<sup>18</sup> La expresión de Arrio, citada por Alejandro, aparece en *Thalía*, según la versión de Atanasio. He aquí un ejemplo: «Dios no fue siempre padre, sino que hubo un tiempo en que Dios estaba solo y no era padre todavía, y que fue más tarde cuando sobrevino el hecho de ser padre; no siempre existió el Hijo, ya que como todo ha llegado a ser de la nada y todas las cosas son criaturas y han sido hechas, también el Logos mismo de Dios ha llegado a ser de la nada y hubo un tiempo en que no existía; el Logos no existía antes de llegar a ser, sino que también su ser creado tuvo un origen, pues Dios, dice él, estaba solo y todavía no existía el Logos y la Sabiduría; después al haber querido crearnos a nosotros, y sólo entonces, hizo a uno solo y lo llamó Logos, Hijo y Sabiduría, para crearnos por medio de Él», *Discursos contra los arrianos*, I, 5, 2-3.

<sup>19</sup> Esta expresión no aparece literalmente en las fuentes de Arrio, aunque refiere muy bien lo que quiso decir. El concilio de Nicea, en efecto, al final de su profesión de fe, añade: «Aquellos que además dicen: “Hubo un tiempo en que no era” y “Antes de ser engendrado no era...”, a ellos les anatematiza la Iglesia católica», E. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia* (DH), Barcelona 2000, n. 127.

<sup>20</sup> «Cómo puede haber alguien que al escuchar las palabras de Juan: “En el principio estaba el Logos” (Jn 1, 1), no condene a quienes afirman: “Ha habido un tiempo en que no existía”. ¿Cómo puede haber alguien que al escuchar en el Evangelio: “Hijo unigénito y por medio de él todo ha sido hecho” (Jn 1, 3.18), no rechace a aquellos que afirman que él es una de las cosas creadas? ¿Cómo es posible que sea una de las cosas que han sido hechas por medio de él? ¿Cómo puede ser Unigénito aquel que, según ellos, está enumerado junto a los demás seres creados?», *Carta de Alejandro de Alejandría a todos los obispos*, 12, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 87.

A modo de síntesis, las dos convicciones principales del clérigo alejandrino, relativas a la unidad de Dios y a la encarnación, definen la imagen del Hijo más en relación con la idea griega del «segundo Dios» (δευτερος θεός) que en relación con la fe de la tradición eclesial. No nos es posible conocer con exactitud si Arrio depende más de la tradición subordinacionista de Orígenes y de sus consecuencias en la teología posterior alejandrina, o de la teología antioquena en consonancia con Pablo de Samosata<sup>21</sup>. Sin embargo sí podemos asegurar la preferencia teológica por el esquema *Logos-sarx*, binomio que le permite adoptar una posición que niega, además de la divinidad, la plena humanidad del Hijo, en cuanto que el Logos asume en sí mismo todas sus funciones<sup>22</sup>.

Su intento de introducir, cultural y teológicamente, el tema cristológico en el mundo helenista, no obtiene buenos resultados en lo que se refiere a explicar la verdad de la fe, incluso por las consecuencias que se derivan de la lectura de la existencia histórica de Jesús, la cual confirma la radical subordinación del Hijo con respecto al Padre. Los pasajes evangélicos a los que Arrio hábilmente recurre, no son más que testimonios acerca de la inferioridad de Jesús respecto a Dios (hambre, sed, cansancio, debilidad, sufrimiento), a la que se une la ignorancia de algunas cosas (cfr. Mc 13, 32) y las pasiones humanas (cfr. Jn 11, 33.39). Tanto el bautismo como la resurrección demuestran la investidura que asume Jesús de lo alto, del Padre que es más grande que él (cfr. Jn 14, 28). A la luz de la vida histórica de Jesús, que confirma el paso de la inmutabilidad del Logos a su fragilidad, surge el interrogante acerca de las relaciones establecidas entre ambas dimensiones. Según sus escritos<sup>23</sup>, Arrio defiende la dependencia total del Hijo con res-

<sup>21</sup> Amplia información acerca de las corrientes de pensamiento, cuya influencia es decisiva en Arrio, nos la ofrecen los dos volúmenes de E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, París 1972, especialmente t. I, 46-55.

<sup>22</sup> La controversia arriana tiene una especial relevancia en el misterio de la encarnación, a pesar de sus implicaciones en la teología trinitaria; niega tajantemente el alma humana de Cristo. Un claro ejemplo de ello es la profesión de fe de Eudoxio, obispo de Antioquía desde el 357 al 359 y de Constantinopla desde el 360 al 369: «Eudoxio..., declara en su profesión de fe que el Hijo se hizo “carne”, mas no hombre, y no asumió un alma humana. No había por tanto en Cristo dos naturalezas sino una sola, compuesta. Eudoxio acuñó así la fórmula arriana más clara de la encarnación», GRILLMEIER, *Cristo*, 418.

<sup>23</sup> Interesante es el texto expuesto por Atanasio en 41 blasfemias atribuidas a Arrio que podemos encontrar en GRILLMEIER, *Cristo*, 410-411. Una edición con el texto original y traducción al francés ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre sur les Synodes*, con el texto crítico de H.G. Opitz, *Athanasius Werke* II, 1, Introducción, texto, traducción, notas e índices por A. Martin y X. Morales (*Sources Chrétiennes* 563), París 2013, 222-227.

pecto al Padre; en base a esta dependencia, Jesús recibe anticipadamente la gloria que después él consigue mediante la propia virtud<sup>24</sup>.

En definitiva, para Arrio el único que es y permanece siempre Dios es el Padre; el Hijo y el Espíritu, como *hypóstasis* degradadas<sup>25</sup>, están configuradas en el orden de las criaturas, anteriores a las demás, más elevadas, pero siempre criaturas<sup>26</sup>, ya que «las sustancias del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo están, por naturaleza, divididas en partes, son ajenas unas a otras, están separadas entre sí, son diferentes y no participan unas de otras»<sup>27</sup>.

Con el presbítero alejandrino y sus tesis heréticas la fe cristiana alcanza un momento del todo delicado y crítico, especialmente en lo que respecta a conciliar monoteísmo y encarnación del Hijo de Dios, hasta el punto de romper y fracturar en dos a la Iglesia. La posibilidad de una solución intermedia, que ya fue iniciada en tiempos de Orígenes con el discurso acerca del

---

<sup>24</sup> «Por esta razón, en efecto, al saber Dios de antemano -dice Arrio- que iba a ser bueno, tomó con antelación la gloria que el Logos habría de recibir después por causa de su virtud y se la concedió. De modo que el Logos, por sus propias obras (de las que Dios tuvo conocimiento de antemano), ha llegado a ser ahora de esta manera», *Discursos contra los arrianos*, I, 5, 8.

<sup>25</sup> La teología trinitaria de Arrio encuentra un sólido apoyo en la teoría de las tres «hypóstasis» (ser, intelecto y alma), formulada por Plotino, según la tríada Uno, Inteligencia, Alma. El Uno, que es el principio del Todo, posee en sí mismo y hace existir fuera de sí mismo a la Inteligencia y al Alma. Desde que son engendradas, no son ya el Uno, siendo así distintas de él, de modo que siempre estén refiriéndose al Uno como principio de Todo: «El Principio es sustantivamente uno, mientras que el siguiente al Principio es ya, bajo la carga del Uno, todas las cosas sin dejar de participar en el Uno. Y todo cuanto es suyo es todas las cosas a la vez que uno. ¿Todas las cosas? ¿Cuáles? Aquellas de las que aquél es Principio. Y ¿cómo es principio de todas las cosas? ¿Por qué las preserva por haber hecho que cada una fuera una? Sí, y también porque las hizo subsistir. ¿Cómo? Porque las tenía de antemano. Pero hemos dicho que de ese modo sería multiplicidad. Es que las tenía, pero no discriminadas. En el segundo quedaron ya discriminadas nocionalmente. Es que el segundo ya es acto, mientras que aquél es la potencia de todas las cosas», *Enéada V* (Trat. V 3), 15, 20-30, en PLOTINO, *Enéadas*, V-VI, Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igual, Madrid 1998, 80.

<sup>26</sup> «Efectivamente, existen tres hypóstasis; y Dios que es causa de todas las cosas no tiene principio y está absolutamente solo; por el contrario, el Hijo, engendrado por el Padre fuera del tiempo y creado y fundado (cfr. Pr 8, 22-25) antes de los tiempos, no existía antes de haber sido engendrado; pero, engendrado fuera del tiempo antes de todas las cosas, solamente él ha derivado del ser subsistente del Padre», *Carta de Arrio a Alejandro de Alejandría*, 4, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 79.

<sup>27</sup> Son palabras que Atanasio pone en boca de Arrio en *Discursos contra los arrianos*, I, 6, 4.

alma humana de Cristo, ahora se caracteriza por una especie de suspensión negativa de la identidad: el Hijo no es Dios igual que Dios, pero tampoco es criatura como las demás criaturas. Es divinizado pero no participa de la misma sustancia o naturaleza del Padre. Ha asumido la carne, pero no es plenamente hombre. La incertidumbre acerca de quién es él, su identidad íntima y absoluta, deriva en la negación de la plena divinidad y de la plena humanidad del Hijo de Dios.

Un problema delicado, que comenzó estando circunscrito al ámbito local, trascendió rápidamente a todo el Imperio. Estaba en juego la concepción teológica sobre Dios, que ya había nacido en el pasado como hemos dicho, pero que se refuerza en la controversia arriana: ¿quién es Dios en sentido pleno? ¿Sólo el Padre o también el Hijo y el Espíritu Santo? ¿Puede alguna de las personas divinas pertenecer al ámbito de la creación? La doctrina propuesta por Arrio empujó a la gran Iglesia a que rechazara, condenándolas, sus tesis y elaborara positivamente una reflexión dogmática y definitiva sobre el misterio de la Trinidad y, desde éste, el misterio de Jesucristo.

#### La teología «solemnemente definida» en Nicea

Las tesis arrianas se difundieron rápidamente en Egipto, Libia, algunas provincias de Oriente y en Asia Menor. Arrio fue condenado por un sínodo local en Alejandría celebrado hacia el 320, convocado por el obispo Alejandro. Más tarde, dado que el problema doctrinal alcanzó límites insospechados, y viéndose amenazada la unidad religiosa del Imperio, Constantino convocó el primer concilio ecuménico de la historia, para dar solución definitiva al problema que ya no afectaba solo a lo religioso, sino también a lo político y social, e instaurar la paz en la Iglesia.

Barajadas varias opciones, el lugar designado por el emperador para la celebración del concilio fue Nicea<sup>28</sup>; la fecha de la inauguración del concilio

---

<sup>28</sup> Nicea era una pequeña ciudad de Asia Menor, situada en la Anatolia occidental, en la actual Turquía, relativamente cercana a Constantinopla y a Nicomedia. No era una sede importante a nivel eclesiástico ni había sido el lugar de la celebración de ningún sínodo; sin embargo era la ciudad de la residencia estival del emperador y capital de la región, razón que parece ser la más plausible para explicar su elección como sede de la celebración del concilio. Además, es muy probable que el emperador quisiera tener cerca a los Padres conciliares a la hora de debatir las cuestiones doctrinales suscitadas años antes y pensara en una especie de debates al estilo de las antiguas escuelas filosóficas. Se conserva la *Convocatoria del Concilio* en sirio en OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 41-42. Acerca de la



se sitúa entre el 19 ó 20 de mayo, y el desarrollo de las sesiones hasta el 25 de agosto del 325<sup>29</sup>; el número de los Padres asistentes varía según las fuentes<sup>30</sup>, aunque la tradición hable de los 318<sup>31</sup>. El sentir mayoritario de los estudiosos nos permite situar la cifra de participantes en 250 ó 300, provenientes de Oriente, Asia Menor, Siria, Palestina y Egipto. Únicamente cuatro representaron al Occidente latino, Osio de Córdoba, quien fue designado por Constantino para presidir las sesiones conciliares, Ceciliano de Cartago, Vito y Vicente, estos dos últimos delegados del papa Silvestre. También asistieron algunos prelados de regiones no sometidas a Roma, concretamente de Persia y Mesopotamia<sup>32</sup>.

El concilio, inaugurado con toda solemnidad por el emperador, tenía como objetivo dar solución a esta primera gran crisis de la historia de la Iglesia; asimismo, tal vez motivados por Constantino, los Padres sinodales afrontaron también temas como la fecha de la Pascua y otras cuestiones disciplinares que afectaban especialmente a las comunidades cristianas o al mismo clero. Como base de las discusiones doctrinales los Padres conciliares tomaron por válido el símbolo de fe de una iglesia local vecina, al que se añadieron las modificaciones propias realizadas en el aula. Desconocemos a qué iglesia pertenecía este símbolo y si estaba escrito o se conocía como una

---

ciudad de Nicea puede consultarse M. FORLIN PATRUCCO-CH. KANNENGIESSER, *Nicea*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, t.II (J-Z), Salamanca 1998, 1531-1533; y la versión italiana, que es la original, en *Nuovo Dizionario Patrístico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 3486-3487, con abundante y renovada bibliografía.

<sup>29</sup> Para mayor información acerca de las fechas del concilio véase J.N.D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980, 254; SIMONETTI, *La crisi*, 79-80.

<sup>30</sup> Cfr. LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», 46; SIMONETTI, *La crisi*, 78-79.

<sup>31</sup> El número simbólico asocia a los adalides de la recta fe de Nicea con los fieles siervos de Abraham como aparece en Gn 14, 14: «Cuando Abram supo que su pariente había sido hecho prisionero, organizó a sus hombres expertos en las armas, esclavos nacidos en su propia casa, ascendiendo en número a trescientos dieciocho, y se puso en camino hasta Dan». El primero en dar esta cifra, que después se convertirá en punto de referencia, fue Hilario de Poitiers en su obra *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium*, 86: «Algunos entienden equivocadamente el *homooúsios*. Pero, ¿qué me importa a mí que lo entiendo correctamente? Erróneamente ha confesado el de Samosata el *homooúsios*. Pero, ¿son mejores los arrianos que lo han negado? Ochenta obispos lo rechazaron entonces, pero trescientos dieciocho hace poco que lo dieron por válido». La traducción completa de esta obra puede verse en J.M. SANCHIS, *El Liber de Synodis seu de Fide Orientalium et Apologetica Responsa de Hilario de Poitiers. Contexto histórico-teológico, traducción y análisis, pars dissertationis*, Roma 2012. Más adelante volveremos sobre esta obra del pictaviense.

<sup>32</sup> Cfr. LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», 46; SIMONETTI, *La crisi*, 78-79.

profesión de fe oral utilizada en alguna comunidad importante<sup>33</sup>. Además del Símbolo fueron redactados 20 cánones disciplinares<sup>34</sup> y una carta encíclica a los obispos que no habían participado en el concilio<sup>35</sup>.

Por desgracia no nos han llegado las actas del concilio, documentos que nos hubieran aportado datos de importante valor teológico, histórico y eclesiástico. Pero sí conocemos, a través de autores de varia procedencia, los hechos que determinaron y desembocaron en la primera solemne profesión de fe cristológico-trinitaria, después de un largo proceso local, especialmente en las comunidades donde había surgido y afectado de primera mano el áspero debate doctrinal, y conciliar. Controversias teológicas y de praxis litúrgica (catequesis y fórmulas bautismales, oraciones eucarísticas, rituales, etc.), constituyen la base fundamental sobre la que se establece la primera reunión universal del episcopado cristiano. Antes del gran concilio niceno la recta profesión de la fe sirvió enormemente para verificar la ortodoxia heredada de la Tradición, amenazada por el error y la desviación doctrinal, como ocurrió con Noeto en torno al año 180<sup>36</sup>, o con Pablo de Samosata en el año 268<sup>37</sup>. No está demás citar estos ejemplos, pues son útiles para comprender

---

<sup>33</sup> Más información la ofrece GRILLMEIER, *Cristo*, 445-453. Para el estudioso, a pesar de la información que ofrecen otros autores, no existe unanimidad para decidir qué símbolo previo utilizaron los Padres sinodales para elaborar el Símbolo niceno: el de la iglesia de Cesarea, o el de Jerusalén o el de alguna comunidad palestina. Cfr. KELLY, *Primitivos credos*, 247-254; SIMONETTI, *La crisis*, 88.

<sup>34</sup> Los cánones nicenos no pretendían introducir ninguna innovación en la praxis eclesial, sino únicamente prescribir como universales algunas prácticas locales. Fundamentalmente estaban dirigidos a las estructuras eclesiásticas, a la condición clerical y a la disciplina penitencial. Más información sobre las decisiones del concilio puede verse en SIMONETTI, *La crisis*, 85-87.

<sup>35</sup> Encontramos el texto en EUSEBIO, *Vida de Constantino*, III, 17-20.

<sup>36</sup> Abundante detalle de la controversia la ofrece el gran adversario de Noeto, Hipólito de Roma, en el *Adversus Noetum*. Traemos a colación este pasaje de la obra de Hipólito que se encuentra en el estudio de ORBE-SIMONETTI, *Il Cristo*, t. I, 345: «Estos tales, siendo discípulos de Noeto, han introducido una doctrina diversa de la nuestra... Después de haberlo convocado de nuevo, los santos presbíteros lo condenaron. Él replicó: “¿Qué mal hago si únicamente glorifico a Cristo?”. Los presbíteros le respondieron: “También nosotros conocemos a un solo Dios, conocemos a Cristo, sabemos que el Hijo ha sufrido, como en efecto así ha sido; ha muerto, como en efecto así ha sido; ha resucitado al tercer día y está a la derecha del Padre y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Decimos estas cosas tal y como las hemos aprendido”. Habiéndolo convencido de sus errores lo expulsaron de la Iglesia». *Adversus Noetum*, I, 1-8. Simonetti toma la edición de R. BUTTERWORTH, *Hippolytus of Rome, Contra Noetum*, Londres 1977.

<sup>37</sup> He aquí el fragmento de una carta que escriben seis obispos presentes en el sínodo de Antioquía del 268 a Pablo de Samosata: «... Quien se oponga a creer y confesar que el

la forma de actuar posterior de los Padres conciliares de Nicea. En el concilio, aquellos obispos conscientes de la gravedad del momento, decidieron combatir la herejía arriana con una nueva y positiva formulación de la fe.

Un antecedente del concilio de Nicea, que no podemos dejar de mencionar, es el sínodo de Antioquía celebrado en el 324 ó 325<sup>38</sup>, con toda probabilidad presidido por Osio de Córdoba, con la presencia de 56 obispos de varias regiones orientales. Terminada la reunión sinodal fue enviada una carta que contenía un símbolo de fe antiarriano, que podría haber sido el inspirador del Símbolo niceno<sup>39</sup>. Con un estilo escueto y directo, aparecen en este escrito los temas de la identidad ontológica del Hijo de Dios y de su generación atemporal del Padre, admitiendo la indisolubilidad del misterio, con referencia a la íntima relación entre el Padre y el Hijo (cfr. Mt 11, 27). Siguiendo con lo ya iniciado por Alejandro de Alejandría, los obispos del sínodo antioqueno salen al paso, abierta y decididamente, sobre los tres temas clave de Arrio, presentes en *Thalía*, tales como «el Hijo es una criatura», «no es eterno», «no es inmutable»:

«... Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo único, engendrado no de lo que no existe sino del Padre, no como hecho sino propiamente como un hijo, pero engendrado de un modo inefable, indescriptible, pues lo conocen únicamente el Padre que engendró y el Hijo que fue engendrado (porque nadie conoce al Padre excepto el Hijo, nadie conoce al Hijo más que el Padre), el cual existe eternamente sin que hubiera tiempo en que no existiera. Las Escrituras lo presentan como real y verdaderamente engendrado como Hijo, de manera que creemos que es

---

Hijo de Dios es Dios antes de la constitución del mundo, diciendo que deben entenderse dos dioses, de modo que pueda proclamarse Dios el Hijo de Dios, lo mantenemos ajeno a la regla de la fe eclesial, y todas las Iglesias católicas están de acuerdo con nosotros... Anotad, entre muchas, estas breves cosas, queramos saber si piensas y enseñas con nosotros y si estás de acuerdo o no en suscribir cuanto ha sido notificado», G. CANOBBIO (Ed.), *I documenti dottrinali del Magistero*, Brescia 1996, 257.261.

<sup>38</sup> Hacia finales del 324, el obispo Osio de Córdoba viajó a Alejandría pasando antes por Antioquía, donde se encontró con situación delicada, la elección del sucesor del obispo Filogonio, que había fallecido poco antes. En aquel momento, decidió Osio convocar un sínodo episcopal, que promulgó una circular que contenía una profesión de fe antiarriana, en la línea teológica de Alejandro de Alejandría. Cfr. L. ABRAMOWSKI, «Die Synode von Antiochien 324/325 und ihr Symbol», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 356-366; HANSON, *The Search*, 129-138; SIMONETTI, *La crisi*, 38-39.

<sup>39</sup> Cfr. KELLY, *Primitivos credos*, 250-254.

inmutable e inalterable Y nosotros anatematizamos a cuantos digan, piensen o prediquen que el Hijo de Dios es una criatura, que comenzó a existir, que ha sido hecho y no verdaderamente engendrado o que hubo tiempo en que él no existía»<sup>40</sup>.

Encontramos ya, en el texto que acabamos de transcribir, los dos grandes temas de Nicea: la generación eterna del Hijo y su ser propia y realmente su imagen en sentido estricto y sustancial. Los mismos anatemas conclusivos abren un camino que se hará oficial en el seno de la Iglesia. No en vano podemos afirmar que el texto de Antioquía es para nosotros de enorme importancia, porque se trata del precursor de todos los credos sinodales<sup>41</sup>. Por tanto, existe ya, en tiempos de la celebración del concilio de Nicea, un credo en circulación local, y no es de extrañar que en el concilio del 325, habiendo conocido y examinado este documento previo, sobre él tomara forma la primera profesión de fe de la Iglesia con valor universal.

La fórmula cristológica de Nicea es presentada con la estructura trinitaria del símbolo de fe bautismal, a la que se añaden los anatemas antiarrianos:

«Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, artífice de todas las cosas visibles e invisibles, y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado unigénito del Padre (γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ), es decir, de la sustancia del Padre (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), consustancial al Padre (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ), por medio del cual todas las cosas han sido originadas, las del cielo y las de la tierra, él por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó (σαρκωθέντα), se hizo hombre (ἐνανθρωπήσασα), padeció y resucitó al tercer día y subió a los cielos, viene a juzgar a vivos y muertos, y en el Espíritu Santo.

Aquellos que, por el contrario, dicen: “Hubo un tiempo en que no era”, y “Antes de ser engendrado no era” y que fue originado de aquello que no es o dicen ser el Hijo de Dios de

<sup>40</sup> Este es un texto del símbolo de fe redactado en el sínodo antioqueno, y lo encontramos en KELLY, *Primitivos credos*, 252-253. El autor se apoya en el texto reconstruido por E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften: Zur Geschichte des Athanasius (III Band)*, Berlín 1959, 119-160.

<sup>41</sup> Así lo mantiene, por ejemplo, KELLY, *Primitivos credos*, 253.

otra hypóstasis (ὑποστάσεως) o sustancia (οὐσίας) o creado o transformable o mutable, a ellos les anatematiza la Iglesia católica»<sup>42</sup>.

Como novedad con respecto al símbolo antioqueno aparecen, ahora, expresiones que se considerarán después como la primera actitud interpretativa de la verdadera fe de la Iglesia sobre Jesucristo. Las afirmaciones dogmáticas, expuestas mediante un lenguaje distinto al del Nuevo Testamento, confiesan de modo determinante que el Hijo es engendrado por el Padre, es decir, «de la misma sustancia del Padre» (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), de modo que es «consustancial al Padre» (ὁμοούσιον τῷ Πατρί).

El principal acento de las afirmaciones precedentes es la consustancialidad del Hijo con respecto al Padre, que en griego encuentra un especial énfasis al ser introducido mediante la partícula τουτέστιν, que podemos traducir por «es decir», «esto es», o «lo que es lo mismo». Con la partícula ya se anuncia que la afirmación que le sigue quiere definir de modo claro y preciso lo que se ha dicho anteriormente. No se trata de la simple añadidura de un sinónimo, sino de una explicación del concepto mismo, ya que quiere calificar la generación mediante la categoría de la sustancia (οὐσία), en el orden de la proveniencia y origen (ἐκ).

Nicea profesa la fe en Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado unigénito del Padre, en palabras que han mejorado lo ya dicho en el precedente símbolo antioqueno. Sostiene con mayor profundidad que la proveniencia o el origen del Hijo es de la sustancia del Padre, como Dios de Dios, como luz de luz. Para confirmar la generación de la sustancia de aquel que engendra, los Padres de Nicea especifican, contra Arrio, que el origen del Hijo no pertenece al orden de la creación: es engendrado y no creado (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα). Así sostienen la generación de la sustancia, con la fórmula consustancial al Padre. En estas palabras conciliares hay una novedad absoluta,

<sup>42</sup> Es el *Símbolo de Nicea*, en DH nn. 125-126. No vamos a detenernos en cuestiones de transmisión del texto. Únicamente mencionamos las ediciones, todavía hoy de obligada referencia, que han trabajado la redacción del Símbolo desde las fuentes más genuinas: G.L. DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967, 226-241; I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, Madrid 1947, 8-22. Entre quienes mejor transcriben en sus obras el credo de Nicea se encuentran Eusebio de Cesarea, Atanasio de Alejandría o Basilio Magno, en lengua griega, e Hilario de Poitiers en lengua latina. Cfr. OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* II, 1, 30. 36-37, donde encontramos la redacción atanasiana; SANCHIS, *El Liber de Synodis*, 114, que corresponde al número 84 de la obra de Hilario donde traduce al latín el credo de Nicea; E. SCHWARTZ, «Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon», en *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 25 (1926) 38-88.

y es la de admitir en Dios identidad y diferencia con el mismo origen eterno. A la identidad de la sustancia corresponde la diferencia producida por la generación: el Padre permanece como el principio, de acuerdo a su relación de origen, y al Hijo le pertenece la misma posición en el orden del ser.

Ante el error de la doctrina arriana que, no admitiendo el discurso de las relaciones en el seno de la Trinidad, cae en un dramático hermetismo y estatismo, y siendo la forma más radical y divergente de cristología helenista, el monoteísmo cristiano, dinámico y relacional, permanece inalterable y doctrinalmente custodiado mediante la profesión de fe en la perfecta identidad sustancial de las tres personas divinas, en conformidad con la economía de la salvación.

El tono del concilio niceno, al expresar la fe, es kerygmático, es decir, acorde con el anuncio explícito de la fe que salva, como se puede observar a partir del género expositivo de las fórmulas. Admitido esto, es comprensible el hecho que mientras los Padres de Nicea sostienen la triple participación en la sustancia divina, sin embargo no explican cómo ocurre. La fe de Nicea únicamente pide adhesión a la misma, a confesar la coexistencia de identidad y de diferencia en Dios, sin prever las consecuencias de no explicar el modo<sup>43</sup>.

Las afirmaciones y anatemas del Símbolo sorprenden por su audacia e intensidad. Demuestran que un problema de grandes magnitudes y de imprevisibles consecuencias es la identificación o no de los términos *hypóstasis* (ὑποστάσεως) y *sustancia* o *esencia* (οὐσία) como equivalentes<sup>44</sup>. Será necesario un largo y complejo proceso de clarificación de ambos conceptos, para llegar a la distinción de los mismos en ámbito trinitario y cristológico; en el trinitario, para no confundir cuanto se refiere a la unidad en Dios (*sustancia*) y a la diferencia real y propia de las tres personas divinas (*hypóstasis*); en el

<sup>43</sup> «El concilio no explicó, en cambio, cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo podían ser realmente distintos y participar sin embargo en la naturaleza indivisa de la divinidad. Nicea es en este punto -como las antiguas resoluciones eclesiales en general- una solución “ad hoc”: no contempla las implicaciones de una proposición; habla y piensa kerigmáticamente. Tal es el elemento auténtico y valioso de este concilio», GRILLMEIER, *Cristo*, 448.

<sup>44</sup> A la luz del *homooúsios*, afirmado inicialmente y término clave del concilio, con la identificación de *hypóstasis* (sustancia de naturaleza individual) y *ousía* (sustancia de un individuo, pero también de los seres de una misma especie), probablemente los Padres de Nicea quisieron reforzar la idea de que el Hijo es de la misma *ousía* o *hypóstasis* del Padre, aunque, sin embargo, dejan en ambigüedad los conceptos, pues no los explican con suficiente precisión. En efecto, para los monarquianos la *ousía* o *hypóstasis* divina es única, mientras que para Orígenes las *hypóstasis* divinas son tres. Para ampliar este argumento puede consultarse HANSON, *The Search*, 181-2017; SIMONETTI, *La crisis*, 88-95.

crisológico para afirmar la unidad del sujeto (*hypóstasis*) en la distinción de las dos naturalezas (*sustancias*)<sup>45</sup>.

En realidad, la intención principal de los Padres conciliares fue determinar y definir el contenido de la Sagrada Escritura referido al Hijo de Dios, sirviéndose de un lenguaje, como hemos dicho, kerygmático, que se deriva de la tradición anterior, con la explícita preocupación de confutar la herejía arriana. Ciertamente es que el término *ἁμοούσιος* no proviene del lenguaje bíblico, pero ya había sido utilizado en contexto gnóstico en el sentido de la semejanza en el orden del ser entre diversos seres<sup>46</sup>. Arrio, por su parte, excluye la directa aplicación del término al Hijo. Los Padres de Nicea, en definitiva, no titubearon a la hora de utilizar un vocablo filosófico que representase la verdad sobre el Hijo de Dios de acuerdo con la tradición eclesial<sup>47</sup>. No cabe duda que, desde el punto de vista formal, la actitud de los Padres parecía ser una concesión al pensamiento helenista, pero, en realidad, desde el punto de vista del contenido, fue exactamente una respuesta decidida de parte de la Iglesia a dicha reflexión. En efecto, en el pensamiento griego jamás hubiera sido admisible sostener la consustancialidad de varios sujetos en el único sustrato divino<sup>48</sup>. Es perfectamente sostenible que la realidad doctrinal defendida en Nicea proviene de la revelación neotestamentaria, cuestión fuera

<sup>45</sup> Para comprender adecuadamente la historia y el significado preciso de los términos *persona* e *hypóstasis*, pueden consultarse los siguientes estudios: B. SESBOÛÉ, *El Misterio de la Trinidad: reflexión especulativa y elaboración del lenguaje. El «Filioque». Las relaciones intratrinitarias (a partir del siglo IV)*, en B. Sesboüé-J. Wolinski, *Historia de los dogmas, El Dios de la salvación*, t. I, Salamanca 1995, 224-267; A. MILANO, *Persona in teologia*, Nápoles 1984.

<sup>46</sup> Cfr. J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bolonia 1999, 289.

<sup>47</sup> No sabemos quién fue el que dio la idea en el concilio, o cuál de todos los Padres presentes sugirió a Constantino y a la entera asamblea la palabra *ἁμοούσιος*. Para algunos fue Osio de Córdoba, mientras que para otros fue Marcelo de Ancira o Eustaquio de Antioquía. Eusebio, incluso, afirma que fue el mismo emperador quien la propuso en el aula. Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi*, 88-95; M. SIMONETTI, *Homoousios*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 1067; versión italiana del mismo autor, renovada y con abundante bibliografía, *Homoousios*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 2498-2499; G.C. STEAD, «Homoousios», en *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (1994) 364-433.

<sup>48</sup> Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 445-454; B. WELTE (Ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehformel von Nikaia*, Friburgo 1970. Las aportaciones de esta última obra citada, intuitivas y precisas, demuestran, en primer lugar, el sustrato escriturístico en la confesión de fe en Jesucristo; en segundo lugar, los pormenores culturales y religiosos que confluyen en las definiciones posteriores de fe; en tercer lugar, el punto de inflexión que supone la fe del 325, recurriendo a términos filosóficos griegos, pero

de toda duda, aunque se admitan, eso sí, las dificultades para expresarla en términos fácilmente entendibles. En el concilio del 325 se alzó una fortaleza inexpugnable de la doctrina cristiana con una palabra explícita que trataba de dar respuesta a las relaciones dentro de la única identidad divina, y se hizo con la lengua propia del contexto en el que se discutía la figura de Cristo y su origen. El resultado fue, en definitiva, que a la idea técnica de la cosmología filosófica griega, se opuso enérgicamente el contenido de la fe cristiana.

Deberían pasar bastantes años hasta que el término ὁμοούσιος alcanzara toda la claridad requerida, especialmente gracias al trabajo teológico de Atanasio en Oriente e Hilario en Occidente, que bien podemos considerar como las columnas de la fe en aquel momento, entre otros personajes. Antes de decir una palabra acerca de estos dos Doctores de la Iglesia, es necesario referirnos a ciertas discrepancias que surgieron después del concilio.

Comenzamos haciendo referencia a una carta escrita por Eusebio de Cesarea dirigida a su comunidad, donde justifica el abandono del arrianismo y la plena aceptación del Símbolo niceno<sup>49</sup>. Más allá del tono apologético, y en ocasiones ampuloso, del escrito, y de la descripción de las funciones

---

desviándose del significado que los sabios les daban para comenzar una nueva fase de interpretación, kerygmática, metafísica y sólida sobre el dogma y el misterio.

<sup>49</sup> Eusebio de Cesarea se mantuvo en una posición intermedia entre las tesis de Arrio y la defensa de la fe ortodoxa de Alejandro de Alejandría, con un subordinacionismo particular que admitía la auténtica generación del Hijo, característica que no especificaba adecuadamente. Desde el punto de vista político, fue defensor de Arrio desde el inicio; sin embargo, después que el sínodo de Antioquía (324 ó 325) condenara al clérigo hereje, intentó acercarse a las posiciones triunfantes, probablemente ofreciendo, como ya se ha supuesto, el símbolo de su propia comunidad al concilio de Nicea, como credo de referencia para las discusiones conciliares. Para justificar la decisión de abandonar a Arrio y admitir la profesión de fe nicena, escribió una carta a su comunidad donde comenta, no mucho después de la clausura del concilio, el contenido de la fe definida. Los estudiosos dudan acerca de su interés dogmático, debido al tono apologético fuerte utilizado en el escrito, el silencio referente a su condena y la forzada armonización entre su propio pensamiento y la fe del concilio. En la epístola, Eusebio introduce la propuesta que ya hizo a los Padres conciliares, seguida de lo que él mantiene como «pequeños añadidos» que hubieran sido introducidos en la versión del Símbolo de Nicea. Según Eusebio, el emperador Constantino no solo quiso introducir el término ὁμοούσιος, sino que además dio buena cuenta teológica de la pertinencia del mismo, siendo su papel determinante en la evolución de los sucesos. Cfr. SIMONETTI, *La crisi*, 83-84; C. CURTI, *Eusebio de Cesarea*, en A. di Berardino (Ed.), *Dizionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 815-819; y la versión italiana del mismo autor, con abundantes detalles bibliográficos, *Eusebio di Cesarea*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (A-E), Génova-Milán 2006, 1845-1853; LÓPEZ KINDLER, «Constantino y el arrianismo», 48-50.



imperiales, el testimonio es imprescindible para comprender el desarrollo dogmático después del concilio:

«... A partir de este momento, aparecieron numerosas preguntas y respuestas, y, en referencia al sentido de aquellas expresiones, fueron examinadas atentamente. En cuanto a “de la misma sustancia”, ellos, los Padres conciliares, declararon que indicaba su origen del Padre, pero no su existir como parte del Padre. Así también, examinada la expresión “el Hijo es consustancial al Padre”, fue establecido que eso no sucede igual que en cualquier cuerpo o del mismo modo que en los seres animados mortales, ni por división ni ruptura de la sustancia, y mucho menos con pasión y cambio o alteración de la sustancia y de la potencia del Padre. En efecto, la naturaleza inengendrada del Padre no puede verse afectada por todo lo anterior. Por el contrario, consustancial al Padre indica que el Hijo de Dios no tiene ninguna semejanza con las criaturas creadas, sino que es semejante en todo solo al Padre que lo ha engendrado, y no deriva de otra hypóstasis o sustancia sino del Padre»<sup>50</sup>.

Del escrito se deduce que Eusebio había asimilado muy bien las afirmaciones doctrinales del concilio de Nicea, si bien en él permanezcan ambiguamente asociadas las palabras *hypóstasis* y *ousía*. Además de encontrarnos ante un ejemplo significativo de una posible reconciliación, no exenta de oportunismo como hiciera Arrio, tratando de recuperar la amistad del emperador con una vaga y débil profesión de fe<sup>51</sup>, debemos tener en cuenta

<sup>50</sup> Son fragmentos de la *Carta de Eusebio de Cesarea a su comunidad sobre el Símbolo niceno*, 9-13, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 109-111. Simonetti utiliza, transcribe y traduce la versión de la carta editada en OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 42-47.

<sup>51</sup> Después de Nicea, Constantino, que pensó haber sido demasiado intransigente con los arrianos, intentó reconducir la situación, admitiendo un arrianismo moderado, seguramente bajo la instigación del obispo Eusebio de Nicomedia. Arrio, rehabilitado del exilio en el Ilírico (territorio que hoy corresponde a parte de Croacia, Eslovenia y Albania), no pudo regresar a Alejandría por las hostilidades con el nuevo obispo de aquella sede, Atanasio. Alrededor del 334, Arrio escribió una carta a Constantino en la que le aseguraba al emperador su plena aceptación de la fe de Nicea, pero con la astucia de proponerle una genérica profesión de fe utilizando conceptos demasiado ambiguos: «Creemos en un solo Dios Padre omnipotente. Y en el Señor Jesucristo, su Hijo unigénito, engendrado por él antes de todos los tiempos, Dios Logos, por cuyo medio han sido creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, que ha descendido y se ha encarnado...», es un fragmento de la *Carta de Arrio a*

que no en todas partes fue bien acogida la explicación del credo niceno. A pesar de que el subordinacionismo, bien presente en los siglos II y III, había sido corregido por la fe cristológica y trinitaria de Nicea, algunas voces de distinta procedencia se manifestaron en contra de la elección de los Padres conciliares al aceptar la compatibilidad entre unidad de sustancia del Padre y del Hijo y la distinción de los sujetos divinos<sup>52</sup>. Durante varios años entraron en conflicto los arrianos y los nicenos (que no pocas veces fueron acusados de sabelianos). Por una parte, el partido niceno encontró grandes defensores como Atanasio en Oriente (patriarca de Alejandría después de Alejandro, desde el 328) e Hilario en Occidente (obispo de Poitiers, gran difusor de la fe nicena entre las Galias y el resto del mundo occidental), pero, por otra, las diversas facciones antinicasas crecieron<sup>53</sup>.

---

*Constantino*, 2, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 117. La edición utilizada por Simonetti es OPITZ, *Urkunden, Athanasius Werke* III, 1, 64. Es evidente la habilidad sutil del clérigo alejandrino: la expresión «engendrado antes de todos los tiempos» no implica la coeternidad con el Padre, quien permanece como el únicamente verdadero Dios eterno, por quien el Hijo se puede llamar Dios Logos, solo en cuanto Dios menor, cuya función es principalmente la de ser demiurgo en la creación.

<sup>52</sup> El largo período de controversias después del concilio de Nicea, que llega hasta el 381, puede ser dividido en cuatro fases, como oportunamente señala KELLY, *Il pensiero cristiano*, 291-307:

la primera abarca desde el 325 hasta el 337, año de la muerte de Constantino; en esta fase Eusebio de Nicomedia capitanea el bando antinicensino, consiguiendo la deposición y el exilio para Atanasio, Eustaquio de Antioquía y Marcelo de Ancira;

la segunda comienza en el año 337 y concluye en el año 350; prosiguió de un modo virulento la reacción antinicensina, con el apoyo de uno de los hijos de Constantino y emperador en Oriente, Constancio (otro de los hijos de Constantino, Constante, que era emperador en Occidente, se opuso a su hermano); los eusebianos propusieron fórmulas antinicasas más moderadas en reuniones sinodales especialmente celebradas en Antioquía (341-344);

la tercera tiene lugar entre los años 350 y 361, año de la muerte de Constancio; el emperador oriental pasó a ser emperador único, y favoreció en gran manera a los antinicasinos, quienes formularon sus propias posiciones, aceptadas en algunos sínodos, especialmente en el 357 en Sirmio, concilio que emanó un texto calificado después como la *Blasphemia Sirmiensis*; hubo también un grupo de moderados, reunidos en torno a Basilio de Ancira, quienes adoptaron una fórmula de compromiso, surgiendo así los *homoiousianos*, o defensores de la semejanza, de sustancia semejante;

la cuarta, por último, arranca en el año 361 y concluye en el 381, fecha de la celebración del primer concilio de Constantinopla; durante este período se produjo una constante y progresiva afirmación del consustancial niceno respecto a la proposición sobre la semejanza del grupo intermedio; la fe nicena prevaleció frente a la convulsión de la herejía arriana.

<sup>53</sup> Distinguimos al menos tres importantes grupos antinicasinos:

el primero es el gran partido medio conservador, antisabeliano, que sostiene las tres *hypóstasis* divinas separadas por gloria, pero unidas por voluntad, y excluye el *ὁμοιούσιος*;

Significativo es, también, el caso particular de Marcelo, obispo de la sede de Ancira, muerto en torno al 374; sin entrar demasiado en detalle sobre las controversias suscitadas en torno a este personaje, pues ello alargaría nuestro discurso, daremos cuenta de su posición en este interesante tema teológico<sup>54</sup>.

Marcelo fue uno de los más audaces adversarios de Arrio y, apenas concluido el concilio, defensor de la fe nicena; representante de la tradición monarquiana de origen asiática, alejada de las posiciones alejandrinas, ya

---

más tarde quedará excluida también la mención de las tres *hypóstasis*; en el credo redactado en el sínodo de Antioquía del 344, llamado *Ecthesis makrostichos*, estudiado en una asamblea local en Milán en el 345, se evitan los términos de *hypóstasis* y *ousia*, derivando en la defensa de la expresión «de semejante sustancia» (ὁμοιούσιος), mucho más aceptable en Occidente;

el segundo grupo es claramente arriano, encabezado por los obispos Ursacio y Valente, defensores de la *Blasphemia Sirmiensis* del 357, donde se prohibieron las expresiones «de la misma sustancia» o «de sustancia semejante»; además surgió una nueva propuesta arriana sostenida por Aecio y Eunomio, denominada *anomeísmo*, porque sostenía que el Hijo es «no semejante» (ἀνόμοιος) al Padre en todas las cosas;

el tercer grupo, defendido por Melecio de Antioquía y Cirilo de Jerusalén, lo conformaban los *homoiousianos*, y enseñaba la semejanza del Padre y el Hijo en todas las cosas; en el sínodo que se celebró en Ancira en el 358, bajo la dirección de Basilio de Ancira, fueron publicadas las propuestas de este grupo; la rapidez y contundencia de los acontecimientos provocó un cierto acercamiento entre homoiousianos y nicenos, gracias en parte a la aparición de un grupo de compromiso, guiado por Acacio, llamados los *omoianos* (defensores del «como», ὅμοιος), quienes sostenían la fórmula «como el Padre», introducida después en el credo de los sínodos de Nike en 359 y de Constantinopla en 360. Abundante información sobre estos grupos la ofrece SIMONETTI, *La crisis*, 251-312. Cfr. HANSON, *The Search*, 181-413.

<sup>54</sup> Marcelo fue amigo de Atanasio y defensor de la fe nicena contra Arrio, aunque incurrió después en el error modalista monarquiano; alrededor del año 335, escribió una obra contra arrianos y eusebianos, especialmente contra Asterio de Capadocia. Éste fue seguidor de Arrio, pero más moderado y de tendencia origenista, llamado el sofista, autor de una obra titulada *Syntagmation*, que encontramos citada y rebatida por Atanasio. Marcelo de Ancira fue condenado en un sínodo celebrado en Constantinopla en el 336; fue rehabilitado por los sínodos occidentales de Roma en el 341 y Sardes en el 343, aunque no pudo regresar a su patria. Su pensamiento fue cuestionado por Eusebio de Cesarea, llegándonos a nosotros a través de algunos fragmentos. Murió en torno al 374. Más información la ofrece M. SIMONETTI, «Su alcane opere attribuite a Marcello d' Ancira», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 9 (1973) 313-329. Cfr. CH. KANNENGISSER, *Marcelo de Ancira*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.II (J-Z), Salamanca 1998, 1350-1351; y junto con esta, la versión italiana, la original, aunque revisada y con mayores referencias bibliográficas, *Marcello di Ancira*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 3015-3017.

sea tanto de Arrio como de Alejandro. A partir de una contundente perspectiva modalista, afirma la única *hypóstasis* divina. Con el fin de mantener la unicidad del verdadero Logos de Dios, Marcelo identifica a Cristo como aquel que, engendrado eternamente del Padre de manera indescriptible, es también engendrado en el tiempo de la Virgen María. Nuestro autor sostiene que «Antes de bajar y nacer mediante la Virgen, únicamente era Verbo»<sup>55</sup>, o lo que es lo mismo, la razón inmanente de Dios, y que se convierte en Hijo de Dios solo después de la encarnación. Para confirmar que la mónada divina es indivisible, se debe considerar que el Logos, aunque pase de la potencia al acto, permanece el mismo, en consonancia con cuanto se afirma en el Prólogo de Juan:

«Dice “En el principio existía el Verbo” (Jn 1, 1), con el fin de mostrar que el Verbo está en el Padre en cuanto a potestad, pues Dios es principio de todo lo hecho: por quien todo existe (1 Co 8, 6). Pero al decir: “Y el Verbo existía en Dios” (Jn 1, 1), quiere mostrar que el Verbo está en Dios en cuanto a operación, pues “Todo fue hecho por él y sin él nada fue hecho” (Jn 1, 3). Y cuando dice que el “Verbo era Dios” (Jn 1, 1), muestra que no divide a la Divinidad, puesto que el Verbo está en Dios y él en el Verbo. Dice, efectivamente, “El Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 18, 38)»<sup>56</sup>.

La Trinidad divina es «consustancial» en el sentido que la única sustancia se expande o expresa mediante diferentes modalidades. En la encarnación del Logos, la mónada pasa a ser diada; con la efusión del Espíritu, en cambio, se convierte en tríada; por tanto, con la carne asumida del Salvador, la mónada divina se dilata (πλατύνεσθαι), pero sin sufrir división<sup>57</sup>. La mónada divina se extiende a través de un proceso histórico, para volver, después, a recomponerse en su unidad originaria: «Para que así el

<sup>55</sup> *Fragmento 48*, en A. VELASCO DELGADO, «Marcelo de Ancira. Fragmentos», en *Escritos del Vedat* 34 (2004) 184. Cfr. SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 95. Simonetti transcribe la edición de E. KLOSTERMANN, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Eusebius Werke IV)*, Leipzig 1906, 183-214.

<sup>56</sup> *Fragmento 52*, en VELASCO DELGADO, «Marcelo de Ancira. Fragmentos», 185; SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 95.

<sup>57</sup> «Efectivamente, si se hiciera solo un examen del Espíritu, aparecería, con razón, que el Verbo es una y misma cosa con Dios, pero, si se examina en el Salvador la añadidura de la carne, entonces la divinidad parece ensancharse solamente en la operación, de modo que, con

Verbo esté en Dios, como estaba también el primero, antes que el mundo existiese»<sup>58</sup>. Según Marcelo, la economía divina se distingue en tres fases: la primera desde la creación hasta la encarnación; la segunda es la de la carne o de los hombres; la tercera no está del todo identificada en el pensamiento del autor, aunque la lógica conduzca a pensar en la glorificación. Lo que en realidad cuenta, en primer lugar, es que el hombre Jesús, no el Logos, estando extremadamente unido a la «energía divina» (ἐνέργεια), se convierte en la «imagen» (εἰκών) del Dios invisible, y propiamente de toda la divinidad<sup>59</sup>. La importancia soteriológica de la carne de Cristo, cuando el Logos se convierte en carne, abre un nuevo horizonte en la reflexión: la *sarx* humana es divinizada y nosotros recibimos la filiación; la discusión sobre la *hypóstasis* o la *ousía* divina del Logos, con Marcelo se amplía hacia la humanidad de Cristo.

El pensamiento de Marcelo, del que es imposible justificar sus errores, es, sin embargo, un ejemplo significativo de la compleja evolución de la reflexión cristológica en torno a Nicea. Su intento de esbozar una antropología cristológica, considerando la transformación momentánea del Logos celeste en el elemento humano de Cristo, encontró una acogida, aún más

---

razón, es una unidad realmente indivisible», *Fragmento 71*, en VELASCO DELGADO, «Marcelo de Ancira. Fragmentos», 191; SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 95.

<sup>58</sup> *Fragmento 121*, en VELASCO DELGADO, «Marcelo de Ancira. Fragmentos», 209; SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 97. El pensamiento original de Marcelo encontró una cierta resonancia en el credo del sínodo de Sardes del 343, aunque también algunas correcciones, entre ellas la que se refiere al final del reinado de Cristo con una especie de reabsorción del Logos en la única mónada divina. Veamos el siguiente texto: «Creemos también esto: siempre, sin inicio y sin final, el Hijo reina junto con el Padre, ni habrá un tiempo que lo dividirá de él ni su reino desaparecerá. Por tanto, eso que existe desde siempre no ha comenzado a existir ni puede tener final», *Profesión de fe de los occidentales en Sardes (343)*, en SIMONETTI, *Il Cristo*, t. II, 137. La edición estudiada por Simonetti se encuentra en A. HAN-G.L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897, 188-190. El emperador Constante, presionado por el papa Julio, convenció a su hermano Constancio para que aceptara una convocatoria episcopal en Sardes en el 343, con el objetivo de alcanzar la reconciliación entre occidentales y orientales. No hubo acuerdo: los orientales se retiraron del sínodo y compusieron un documento propio. Cfr. SIMONETTI, *La crisi*, 167-187.

<sup>59</sup> Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 455-482, especialmente 466-467; HANSON, *The Search*, 208-238.

ambigua, en su discípulo Fotino<sup>60</sup> y en Eustaquio de Antioquía<sup>61</sup>, si bien es cierto que gracias a Atanasio, más tarde, encontrará un desarrollo interesante en clave católica.

## La teología «dinámica» e «histórico-salvífica»

### *Atanasio de Alejandría en Oriente*

Uno de los testimonios sobresalientes de los grandes argumentos teológicos y culturales del siglo IV es, sin duda, Atanasio de Alejandría (295-373). Cuando en Oriente se difundió una cierta y confusa adhesión a la profesión de fe nicena, él, seguido por los obispos y fieles egipcios, defendió enérgicamente la elección conciliar del 325, evitando, con inteligencia, entrar en la discusión entre *hypóstasis* y *ousía*. En sus cuatro libros de los *Discursos contra los arrianos*, en el que los cristianos son alertados frente a las doctrinas erróneas de estos herejes, encontramos la profunda cristolo-

---

<sup>60</sup> Fotino fue diácono en Ancira en tiempos de Marcelo, y después obispo de Sirmio. Defendió el modalismo antiarriano de Marcelo, sosteniendo que Dios es Padre y Logos en la misma persona, de modo que reducía a Cristo a un puro hombre, nacido milagrosamente de María, dotado de energía divina, finalmente asumido o adoptado como Hijo, gracias a su conducta moral. Para más información al respecto puede consultarse SIMONETTI, *La crisi*, 202-206; M. SIMONETTI, *Fotino de Sirmio*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 894; y la versión italiana del mismo autor, renovada y con abundante bibliografía, *Fotino di Sirmio*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 1998-1999.

<sup>61</sup> Eustaquio había sido perseguido por Diocleciano y más tarde fue elegido obispo de la sede de Antioquía en el 323. Participó en el concilio de Nicea, siendo después depuesto de su sede por la acusación vertida contra él de sabelianismo. Poseemos pocos fragmentos de sus obras, aunque sabemos que sus escritos eran marcadamente antiarrianos pero poco afines a la fe nicena. Sobre este personaje puede verse SIMONETTI, *La crisi*, 71-75; 101-109; M. SIMONETTI, *Eustaquio de Antioquía*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 824-825; y la versión italiana ampliada, del mismo autor, *Eustazio di Antiochia*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (A-E), Génova-Milán 2006, 1862-1863.

gía de Atanasio<sup>62</sup>, que se completa con otras obras de carácter dogmático y polémico<sup>63</sup>.

El hilo conductor de la reflexión teológica de Atanasio es la fe en la redención, sustancialmente diferente de las ideas racionalistas sobre la trascendencia divina y la creación sostenidas por Arrio y sus seguidores. Por tanto, el objetivo soteriológico es lo que determina la economía de la encarnación: «Pues nosotros fuimos la causa de su encarnación y por nuestra salvación tuvo compasión de nacer y aparecer en un cuerpo humano»<sup>64</sup>. Para

---

<sup>62</sup> Según algunos estudiosos la obra debe situarse entre el 356 y el 362, época en que sus relaciones con el emperador Constancio eran difíciles. Para otros, sin embargo, la obra habría sido redactada entre el 337 y el 339, después de su exilio en Tréveris. En el primer libro encontramos la exposición y el rechazo de las obras *Thalia* de Arrio y *Syntagmation* de Asterio, afirmando y defendiendo la generación eterna del Hijo del Padre. Desde el final del primer libro y en todo el segundo libro, el autor toma en consideración y explica los pasajes bíblicos utilizados inadecuadamente por los arrianos. En el tercer libro encontramos la exégesis ortodoxa de Jn 14, 10, a la luz de la unidad de sustancia entre el Padre y el Hijo. La cristología atanasiana se vislumbra brillantemente en la última parte de este tercer libro. El cuarto libro, hoy, no se atribuye a la mano de Atanasio. Véase la Introducción preparada por Ignacio de Ribera Martín en ATANASIO, *Discursos contra los arrianos*, 5-20.

<sup>63</sup> Ya hemos citado más arriba la indicación bibliográfica de *Discursos contra los arrianos*; ahora aportamos otras dos obras dogmáticas: ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, Madrid 1986; *Contra los paganos*, Madrid 1992. La enorme producción atanasiana comprende también obras históricas, exegéticas, hagiográficas y ascéticas. Muy valioso es su epistolario, que contiene sugerentes aportaciones teológicas. De este último apartado destacan la *Carta sobre las decisiones del concilio de Nicea*, escrita en torno al 350, las cuatro *Cartas a Serapión*, obispo de Thmuis, en Egipto, escritas entre el 359 y el 360, la *Carta sinodal e informativa enviada a los antioquenos* o *Tomus ad Antiochenos*, escrita en el 362, y las treinta y cinco *Cartas festales*, enviadas a su iglesia de Alejandría con ocasión de la fiesta de la Pascua. En nuestro estudio no vamos a detenernos en cuestiones biográficas, las causas de sus numerosos exilios ni en la crítica textual: para ello remitimos a los siguientes trabajos: CH. KANNENGIESSER (Ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Actes du Colloque de Chantilly (23-25 septembre 1973), París 1974; G.C. STEAD, *Atanasio*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 260-266; también la versión italiana del Diccionario, cuya voz escribe A. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (A-E), Génova-Milán 2006, 614-635.

<sup>64</sup> *La encarnación del Verbo*, I, 4. El traductor de esta obra en lengua castellana, José C. Fernández Sahelices, toma esencialmente para la traducción la edición preparada por R.W. THOMSON, *Athanasius, Contra gentes and De Incarnatione*, Oxford 1971. Puede consultarse la excelente edición ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, Introducción, texto crítico, traducción, notas e índices preparados por Ch. Kannengiesser (*Sources Chrétiennes* 199), París 2000. Una aproximación teológica atanasiana muy interesante, desde el punto de vista de las relaciones intratrinitarias, el consustancial y la encarnación, la ofrece HANSON, *The Search*, 417-458.

comprender la cristología de Atanasio no podemos prescindir de este núcleo teológico fundamental, pues, gracias a él, la visión completa del misterio de Cristo se extiende desde la generación eterna del Verbo hasta la glorificación y la Parusía. La encarnación es, por tanto, para el doctor alejandrino, la cumbre del misterio de Cristo.

Por lo que respecta a la filiación divina del Logos no se puede negar ni restringir la siguiente afirmación: Dios nunca ha estado solo, sin su Hijo; por tanto su generación es un proceso eterno sin inicio y sin final:

«Y si se dice que es lo eterno engendrado del Padre se dice correctamente, ya que la sustancia del Padre no fue en ningún momento imperfecta, como para tener que sobrevenirle después lo que es propio de ella. Tampoco ha sido engendrado el Hijo como lo es un hombre de otro hombre, de modo que tenga una existencia posterior a la paterna, sino que es lo engendrado de Dios y, al ser algo propio de un Dios que existe siempre, existe como Hijo eternamente. Ciertamente es propio de los hombres engendrar en el tiempo por causa de la imperfección de su naturaleza, pero lo engendrado de Dios es eterno por el hecho de ser siempre perfecta su naturaleza»<sup>65</sup>.

De la verdad de fe sobre la generación eterna, deriva otra de no menor importancia, la distinción real entre el Padre y el Hijo, también esa eterna y no simplemente perteneciente a la economía:

«El Padre y el Hijo no son una sola cosa como lo que ha sido dividido en dos partes, que no resultan ser sino una sola cosa, ni tampoco como una sola cosa que es nombrada con dos nombres distintos, de tal modo que una misma cosa llegue a ser unas veces Padre y otras Hijo de sí mismo (pues Sabelio al haber pensado de esta manera, fue juzgado como hereje), sino que son dos porque el Padre es Padre (y Él mismo no es Hijo) y el Hijo es Hijo (y Él mismo no es Padre). Pero la naturaleza es una sola (pues lo engendrado no es desemejante de quien lo

---

<sup>65</sup> *Discursos contra los arrianos*, I, 14, 5. Puede verse también este otro: «Sin embargo, de la misma manera en que el Padre es bueno siempre y por naturaleza, de igual manera también es siempre y por naturaleza progenitor», *Discursos contra los arrianos*, III, 66, 5.



ha engendrado, al ser imagen suya) y todo lo del Padre es del Hijo»<sup>66</sup>.

Por tanto se trata de una diferencia en la igualdad- semejanza, inherente a la misma esencia: «El Hijo es semejante al Padre y procede del Padre mismo en la manera en que se puede ver y entender a un hijo respecto de su padre y se puede ver el resplandor respecto de sol»<sup>67</sup>. El interrogante que Atanasio se plantea y al que pretende dar respuesta es cómo entender las palabras de Jesús: «El Padre es más grande que yo» (Jn 14, 28). A primera vista la expresión parece probar la superioridad del Padre y la inferioridad del Hijo, en el sentido arriano, pero existen suficientes pruebas para demostrar el error de la interpretación herética. En primer lugar es necesario observar la diferencia cualitativa entre el Hijo de Dios y las criaturas: «El Hijo es de otro linaje y de una sustancia diferente a las cosas que han llegado a ser, y, sobre todo, es propio de la sustancia del Padre y de su misma naturaleza»<sup>68</sup>. En segundo lugar, hablando de la comparación de grandeza entre dos sustancias homogéneas, o mejor dicho, dentro de la misma sustancia divina, la diferencia en la semejanza o igualdad se caracteriza por la relación de origen, o por la generación del Hijo de la sustancia del Padre:

«Por esta razón el Hijo mismo no dijo: “Mi Padre es superior a mí” (para que ninguno pudiese suponer que Él era extraño a aquella naturaleza), sino que “Era más grande” (Jn 12, 28), no en importancia ni en tiempo, sino por el hecho de proceder por generación del Padre mismo. A parte de que al decir que es más grande, mostró otra vez el carácter propio de su sustancia»<sup>69</sup>.

La consecuencia de tal razonamiento afecta de lleno a la reflexión sote-riológica: dada la relación sustancial entre el Padre y el Hijo, surge por sí mismo el íntimo y exclusivo conocimiento recíproco, diferente del de las criaturas; además, gracias al conocimiento que el Hijo tiene del Padre, por este mismo conocimiento y por voluntad divina, el ser humano participa del conocimiento de Dios<sup>70</sup>. Manteniendo en tensión dinámica la «monarquía»

<sup>66</sup> *Discursos contra los arrianos*, III, 4, 1.

<sup>67</sup> *Discursos contra los arrianos*, III, 11, 3.

<sup>68</sup> *Discursos contra los arrianos*, I, 58, 5.

<sup>69</sup> *Discursos contra los arrianos*, I, 58, 6.

<sup>70</sup> «Pero si las cosas creadas no son capaces de ver y conocer al Padre, sino que la visión y el conocimiento de Dios superan todas las cosas, pues Dios mismo dijo: “Ninguno verá mi

del Padre («El Padre es más grande que yo», Jn 14, 28) y la «consustancialidad» del Hijo («Yo y el Padre somos una cosa sola», Jn 10, 30), Atanasio defiende la revelación del Padre, que se hace visible en la imagen del Hijo («Quien me ha visto a mí ha visto al Padre», Jn 14, 9)<sup>71</sup>. En continuidad con la profesión de fe nicena, explica brillantemente la igualdad en el origen, la diferencia y la identidad en Dios: «En efecto, aunque el Hijo, en cuanto que es lo engendrado, es otro distinto, no obstante es lo mismo en cuanto Dios, y Él y el Padre son una sola cosa por el carácter propio y el parentesco en la naturaleza y por la identidad de la única divinidad, como se ha dicho»<sup>72</sup>. De la convicción fundamental de la plena divinidad del Hijo, deriva la comprensión de su existencia humana que, gracias a la consustancialidad divina, puede verdaderamente reconciliar a la creación con Dios<sup>73</sup>.

---

rostro y vivirá» (Ex 33, 20), y el Hijo ha dicho a su vez: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt 11, 27), entonces el Logos tendría que ser distinto de las cosas creadas, por ser el único que conoce y el único que ve al Padre, como Él dijo: «No que alguno haya visto al Padre, sino el que está junto al Padre» (Jn 6, 46), y también: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt 11, 27), por más que Arrio no opine lo mismo», *Discursos contra los arrianos*, II, 22, 4.

<sup>71</sup> «El Hijo, como es lo engendrado propio de la sustancia del Padre, lógicamente se atribuye a sí mismo las cosas que son propias del Padre. De manera que, como es conveniente y se sigue de la afirmación: «El Padre y yo somos una sola cosa» (Jn 10, 30), añadió: «Para que conozcan que yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 10, 38). Y a esto añade en otra ocasión: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 4, 9). El sentido es uno e idéntico en estas tres expresiones, pues el que ha conocido que el Hijo y el Padre son una sola cosa de esta manera, sabe también que el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo. En efecto, esta divinidad del Hijo es del Padre y está en el Hijo, y quien lo ha comprendido está convencido de que el que ha visto al Hijo ha visto al Padre, ya que en el Hijo se contempla la divinidad del Padre», *Discursos contra los arrianos*, III, 5, 2.

<sup>72</sup> *Discursos contra los arrianos*, III, 4, 2.

<sup>73</sup> «Y la forma de su divinidad no procede de una parte, sino que el ser del Hijo es «la plenitud de la divinidad del Padre» (Col 2, 9), y el Hijo es Dios totalmente. Por esta razón, aunque es semejante a Dios, «no consideró el ser semejante a Dios algo a lo que aferrarse» (Flp 2, 6). Además, puesto que la divinidad y la forma visible del Hijo no son propias de ningún otro sino del Padre, a esto precisamente se refería cuando utilizó la expresión: «Yo estoy en el Padre» (Jn 14, 10). Así es como «Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo» (2Cor 5, 19), ya que el Hijo, en quien la creación es reconciliada con Dios, es lo propio de la sustancia del Padre. De esta manera las obras que hace el Hijo son obras del Padre, pues el Hijo es la forma visible de la divinidad del Padre, que es el que hace las obras. También de esta manera quien ve al Hijo ve al Padre, ya que el Hijo está en la divinidad paterna y se contempla en ella, y la forma visible paterna que hay en el Hijo muestra a su propio Padre. Y así está el Padre en el Hijo, mientras que el carácter propio y la divinidad que están en el Hijo y que provienen del Padre muestran que el Hijo está en el Padre y que es siempre inseparable de Él», *Discursos contra los arrianos*, III, 6, 1-2.

Escrutando incansablemente la verdad de fe sobre la encarnación, Atanasio llega a la doctrina sobre la inmutabilidad del Verbo, quien «no llegó a ser otro diferente por haber tomado carne, sino que siendo el mismo era cubierto por ella»<sup>74</sup>; en efecto, el Verbo es también sujeto de la fe por «permanecer inmutable y no haber cambiado en su economía salvífica como hombre y en su presencia en la carne»<sup>75</sup>. En estas afirmaciones resuena claramente el clásico esquema *Logos-sarx*, muy querido por la tradición cristológica alejandrina, según el cual la humanidad de Cristo parece reducirse a la materialidad corpórea de la carne. En realidad, Atanasio con la palabra «carne» no entiende un cuerpo aparente, sino real, capaz de sufrir verdaderamente, y sostiene esta doctrina manteniendo siempre que la divinidad no puede disminuir en él<sup>76</sup>. La dificultad de expresar el misterio en términos accesibles reclama la doble verdad que debe ser custodiada: el Verbo realmente ha asumido un cuerpo humano, en él ha sufrido y ha muerto<sup>77</sup>, pero eso no

<sup>74</sup> *Discursos contra los arrianos*, II, 8, 1.

<sup>75</sup> *Discursos contra los arrianos*, II, 6, 7.

<sup>76</sup> «Naturalmente, cuando hubo necesidad de levantar a la suegra de Pedro (cfr. Mt 8, 14-15), que estaba afectada de fiebre tendió la mano como hombre, pero estaba haciendo cesar la enfermedad como Dios. En el caso del ciego de nacimiento liberaba un esputo humano que provenía de la carne, pero como Dios le abría los ojos mediante el barro (cfr. Jn 9, 1.6). Y en el caso de Lázaro pronunciaba las palabras como un hombre, pero como Dios resucitaba a Lázaro de entre los muertos (cfr. Jn 11, 43). Así sucedían estas cosas y mostraban que el Logos era cuerpo y que no lo tenía de modo aparente sino en verdad. Convenía que el Señor, al revestirse de carne humana, se revistiese de ella completamente, incluyendo los padecimientos que le son propios, para que así como decimos que el cuerpo es propio suyo, de la misma manera se le atribuyan los padecimientos que son propios únicamente del cuerpo, aunque no se vea afectado en lo que respecta a su divinidad. Por tanto, si el cuerpo es de otro, a ése otro habría que atribuir entonces los padecimientos, pero si la carne es del Logos -en efecto, “el Logos llegó a ser carne” (Jn 1, 14)-, es preciso también atribuir los padecimientos de la carne a Aquél de cuya carne se trata», *Discursos contra los arrianos*, III, 32, 2-3.

<sup>77</sup> «... Para que lo creado no se destruyera ni la obra del Padre entre los hombres resultara en vano, tomó para sí un cuerpo y éste no diferente del nuestro. Pues no quiso simplemente estar en un cuerpo, ni quiso solamente aparecer, pues si hubiera querido solamente aparecer, habría podido realizar su divina manifestación por medio de algún otro ser más poderoso. Pero tomó nuestro cuerpo, y no simplemente eso, sino que lo tomó de una virgen pura e inmaculada que no conocía varón: un cuerpo puro y verdaderamente no contaminado por la relación con los hombres. En efecto, aunque es poderoso y el creador del universo, prepara en la Virgen para sí el cuerpo como un templo y lo hace apropiado como un instrumento en el que sea conocido y habite. Y así, tomando un cuerpo semejante a los nuestros, puesto que todos estamos sujetos a la corrupción de la muerte, lo entregó por todos a la muerte, lo ofreció al Padre, y lo hizo de una manera benevolente...», *La encarnación del Verbo*, II, 8.

significa mutación o cambio en el Hijo divino y eterno del Padre<sup>78</sup>. Si esta realidad confluye en la carne de Cristo, eso quiere decir que el Verbo encarnado continúa estando contemporáneamente unido al Padre y presente en medio de la creación, conservando así su trascendencia, aun estando visible en su cuerpo humano. La intuición de Atanasio, relevante y sutil, aparece lúcidamente expuesta en los siguientes términos:

«No estaba atado al cuerpo, sino más bien lo dominaba, de tal manera que estaba en él y en cada ser y estaba fuera de la creación y sólo en el Padre reposaba. Y esto era lo maravilloso, que a la vez vivía como un hombre y daba vida como Verbo al universo y como Hijo estaba con el Padre. Aunque estaba en todas las cosas, no participaba de todas ellas, sino que más bien cada una recibía la vida y era alimentada por él. No era contaminado al ser conocido en su cuerpo, antes bien, al ser incorruptible, daba vida y purificaba su cuerpo mortal»<sup>79</sup>.

Por consiguiente el Verbo se ha hecho carne de modo real y verdadero, sin dejar de ser Dios. La corporeidad del Hijo de Dios resplandece en sus actos auténticamente humanos, propios del único sujeto divino encarnado<sup>80</sup>, y, contemporáneamente, su plena divinidad se comunica a todo el universo<sup>81</sup>. La única sublime finalidad de la encarnación del Verbo es nuestra salvación,

<sup>78</sup> La idea de la inmutabilidad del Verbo encarnado ya había sido puesta de relieve por Alejandro de Alejandría en contra de Arrio, quien, por una parte afirmaba su inmutabilidad en cuanto Logos, pero por otra veía en su encarnación el cambio, hasta el punto de excluir su plena divinidad: «¿Cómo puede ser mutable y cambiante aquel que dice de sí mismo: “Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14, 10)? ¿Cómo puede sufrir cambio quien dice: “Yo y el Padre somos una cosa sola” (Jn 10, 30), y dice, además, por medio del profeta: “Miradme porque yo no cambio” (Ml 3, 6)? Si este último pasaje puede ser referido al Padre, parece más conveniente decirlo ahora del Logos, porque aun siendo hombre no ha cambiado», *Carta de Alejandro de Alejandría a todos los obispos*, 12, en SIMONETTI, *El Cristo*, t. II, 87.

<sup>79</sup> *La encarnación del Verbo*, IV, 17.

<sup>80</sup> «Por tanto, cuando los teólogos que hablan sobre él, dicen que comía y bebía y fue engendrado, date cuenta que el cuerpo como cuerpo, fue engendrado y alimentado con alimentos apropiados, pero que a este cuerpo se había unido el propio Dios Verbo que ordenaba todo el universo y por las obras que operaba en su cuerpo se daba a conocer no como un hombre sino como el Dios Verbo», *La encarnación del Verbo*, IV, 18.

<sup>81</sup> «Pues el Verbo se despliega en todas partes, arriba y abajo, en la profundidad y en la superficie; arriba en la creación; abajo, en la encarnación; en la profundidad, en el infierno; en la superficie, en el mundo», *La encarnación del Verbo*, III, 16.

es decir, la divinización del género humano y la revelación del Padre; se da, entonces, una participación de las cosas corruptibles con su incorruptibilidad, mediante su sumisión a la frágil condición humana:

«En efecto, se hace hombre (ἐνανθρώπησις) para que lleguemos a ser Dios; se ha hecho visible en su cuerpo, para que nos hagamos una idea del Padre invisible; ha soportado los ultrajes de los hombres, a fin de que heredemos la incorruptibilidad. Ciertamente no sufría ningún daño por ello, siendo impasible e incorruptible, siendo el Verbo mismo de Dios, pero en su impasibilidad protegía y salvaba a los hombres sufrientes por quienes soportaba todo esto»<sup>82</sup>.

El misterio de la encarnación salvífica del Hijo eterno de Dios permanece en tensión entre la debilidad de la humanidad asumida y la potencia de la divinidad comunicada, por lo que Jesucristo es, al mismo tiempo, sujeto de la limitación humana<sup>83</sup> y de los milagros<sup>84</sup>. Misterio glorioso e inabarcable, al que no se contrapone su crecimiento humano, hasta incluso temer a la muerte aquel que ha venido a vencer a la muerte<sup>85</sup>, pues todo en él

<sup>82</sup> *La encarnación del Verbo*, VIII, 54.

<sup>83</sup> «Naturalmente, cuando en el Evangelio dice de sí mismo en cuanto hombre “Padre, ha llegado la hora, glorifica a tu Hijo” (Jn 17, 1), es evidente que como Logos conoce también la hora del final de todas las cosas, mientras que como hombre lo ignora, ya que es propio del hombre el hecho de ignorar, sobre todo estas cosas. Sin embargo también esto forma parte del amor del Salvador por los hombres, puesto que, después de haber llegado a ser hombre, no se avergonzó de decir “no lo sé” a causa de la carne que no lo sabe, para mostrar que, aunque conoce en cuanto Dios, no lo sabe carnalmente. Por eso no ha dicho “Ni el Hijo de Dios sabe”, para que no parezca que es la divinidad la que lo ignora, sino que dijo simplemente “ni el Hijo”, para que la ignorancia pertenezca al Hijo que llega a ser uno de los hombres», *Discursos contra los arrianos*, III, 43, 4-5.

<sup>84</sup> «Purificaba a los leprosos, hacía andar a los cojos, abría los oídos de los sordos, daba la vista a los ciegos, y, en una palabra, alejaba del cuerpo de los hombres todos los males y enfermedades y en esas acciones cada cual podía contemplar su divinidad», *La encarnación del Verbo*, IV, 18.

<sup>85</sup> «Así pues, de igual manera que, aunque progresaba la carne, se dice que el Logos progresa porque el cuerpo le es propio, de idéntico modo es necesario entender también en ese mismo sentido las cosas que se dicen en torno al momento de su muerte, como es el hecho de turbarse y de llorar. Ciertamente los arrianos, rondando de aquí para allá y como si fundamentaran de nuevo la herejía en base a estos hechos, dicen: “He aquí que lloró” (Lc 22, 62) y dijo “Ahora mi alma está turbada” (Jn 12, 27), y pidió apartar el cáliz (cfr. Mt 26, 39). Y los arrianos se preguntan: ¿Cómo es posible entonces que sea Dios y Logos del Padre, si ha dicho estas cosas? Efectivamente, vosotros que combatís a Dios, está escrito que lloró (cfr.

está orientado a nuestra salvación, realizada en modo definitivo gracias a su humanización-encarnación. Él, como Salvador y Redentor que no descuida a los seres humanos, las criaturas llamadas a la salvación, ha asumido un cuerpo al modo de un «instrumento» (ὄργανον): «El hombre existía y es por esto por lo que el Salvador se sirve del cuerpo como de un instrumento humano»<sup>86</sup>. Las implicaciones de la encarnación del Verbo, desde el punto de vista operativo, se distinguen en dos niveles: por una parte, cuanto es propio del Verbo, es decir, la incorruptibilidad, que permanece el agente principal de la salvación; por otra parte, la carne asumida del Hijo de Dios que se somete a las injurias del sufrimiento, aceptadas por su amor hacia la humanidad<sup>87</sup>. El efecto soteriológico que deriva de lo expuesto por el doctor alejandrino es la inmortalidad de la que participa la carne pasible humana, gracias a la ascensión de la misma por el Logos divino<sup>88</sup>.

---

Lc 22, 62), que se turbó (cfr. Jn 12, 27), que en la cruz dijo: “Eloí, Eloí, lemá Sabactaní, lo cual significa: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27, 46; cfr. Mc 15), y pidió apartar el cáliz (cfr. Mt 26, 39). Ciertamente eso está escrito. Sin embargo, quería que me respondierais una vez más, pues es obligado oponerse de igual modo a cada uno de los argumentos que habéis expuesto. Si el que habla es meramente un hombre, entonces que llore y tema a la muerte como un hombre, pero si es el Logos en la carne (pues no hay que tener reparo en repetir siempre lo mismo), ¿qué podría temer si era Dios? ¿O por qué temía la muerte si Él mismo era la vida y redime a los demás de la muerte? ¿O cómo es que tenía miedo quien afirma: “No temáis a quien mata el cuerpo” (Mt 10, 28; Lc 12, 4)? ¿O cómo es que Aquél que dice a Abrahán: “No temas porque yo estoy contigo” (Gn 26, 24), que anima a Moisés contra el Faraón y dice al hijo de Nun: “Sé fuerte y cómprate como un hombre” (Jos 1, 6), temía Él mismo a Herodes y a Poncio Pilato? Además, llegado a ser una ayuda para que los demás no teman (en efecto, la Escritura dice: “El Señor es mi ayuda, no temeré lo que me pueda hacer un hombre” [Heb 13, 6]), ¿temía Él mismo a los dirigentes, que son hombres mortales, y, aunque vino contra la muerte, temía la muerte?», *Discursos contra los arrianos*, III, 54, 1-3.

<sup>86</sup> *La encarnación del Verbo*, VIII, 44. Algún estudioso sostiene que el concepto de ὄργανον permite a Atanasio acentuar la potencia viva y dinámica del Logos en la redención y, al mismo tiempo, subrayar su trascendencia, sin que nada pierda la intimidad de la unión existente entre el Logos y la carne, cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 515.

<sup>87</sup> «No hay duda de que por esta razón el Apóstol mismo no dijo: “Cristo, por tanto, sufrió por nosotros en la divinidad”, sino “por nosotros en la carne” (1 P 4, 1), para que no se llegase a pensar que los padecimientos son propios del Logos mismo conforme a su naturaleza, sino propios de la carne por naturaleza. Por lo tanto, que nadie se escandalice a causa de los padecimientos humanos, sino más bien que sepa que el Logos mismo permanece impassible en lo que respecta a su naturaleza y que, no obstante, a causa de la carne de la que se revistió, se le atribuyen estas cosas, puesto que son propias de la carne y se trataba del cuerpo mismo del Salvador», *Discursos contra los arrianos*, III, 34, 3.

<sup>88</sup> «También David canta al respecto: “No abandonarás mi alma en el infierno ni dejarás que tu fiel vea la corrupción” (Sal 15, 10). Era conveniente, al ser corruptible la carne, que ya

Si bien es cierto que el pensamiento atanasiano es claro en el argumento que estamos desarrollando, no lo es del todo, sin embargo, para resolver el siguiente interrogante: la debilidad humana asumida, ¿cómo puede ser atribuida al Verbo incorruptible, Sabiduría eterna del Padre? El verdadero sujeto, ¿es posible que se haya desdoblado en sus acciones, permitiendo al Verbo permanecer impassible y, al mismo tiempo, estar sometido al dolor humano? Más aún, partiendo de estas cuestiones, emerge un problema de difícil solución, especialmente en lo que se refiere a la constitución íntima de Jesucristo, según Atanasio: el Verbo, ¿es el único agente de la carne de Cristo, con la radical exclusión de un alma humana?<sup>89</sup>. Para Atanasio, el principio activo de la redención es fundamentalmente el Verbo, único protagonista de un proceso que transcurre desde la invisibilidad eterna a la visibilidad del cuerpo, en los días de su vida mortal, para volver, en los últimos días, a la invisibilidad, acaecida en la Resurrección, y por tanto, en la glorificación<sup>90</sup>.

En el acontecimiento de la muerte y de la Resurrección de Cristo se cumple el misterio de la redención, según el doble registro conceptual de corruptibilidad e incorruptibilidad, de visible e invisible, de la carne y del Verbo:

«Convenciéndose, pues, el Verbo de que la corrupción de los hombres no se suprimiría de otra manera que con una muerte universal, y dado que no era posible que el Verbo muriera, siendo inmortal e Hijo del Padre, tomó por esta razón para sí un cuerpo que pudiera morir, para que éste, participando del Verbo que está sobre todos, llegara a ser apropiado para morir por todos y permaneciera incorruptible gracias a que el Verbo lo

---

no siguiese siendo mortal conforme a su propia naturaleza, sino que permaneciese incorruptible por causa del Logos que se revistió de ella. Pues de la misma manera que el Logos, al haber llegado a estar en nuestro cuerpo, imitó las cosas que nos son propias, de igual manera nosotros, al haberlo recibido del Logos, tenemos parte en la inmortalidad que procede de Él», *Discursos contra los arrianos*, III, 57, 6.

<sup>89</sup> Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 503-523.

<sup>90</sup> «Por esta razón no realizó, inmediatamente después de su venida el sacrificio por todos entregando su cuerpo a la muerte, y haciéndolo resucitar para hacerse por ello invisible, sino que se hizo visible a través de éste, permaneciendo en él y realizando tales obras y dando tales señales que lo hacían conocer ya no como hombre, sino como el propio Dios Verbo», *La encarnación del Verbo*, III, 16.

habitaba, y así se apartase la corrupción de todos los hombres por la gracia de la resurrección»<sup>91</sup>.

Atanasio quiere distinguir, con denuedo, la incorruptibilidad del Verbo de la corruptibilidad de la carne; pero es en el vértice del acontecimiento salvífico de la pasión y de la muerte donde se encuentra el problema acerca del alma humana en el Hijo de Dios: ¿Quién ha sufrido en la pasión? ¿El Verbo impassible? Es evidente que no. ¿Únicamente la carne de Cristo? No tendría sentido una afirmación de esta índole. Entonces, ¿cómo entender el sujeto de la redención, sin la mediación del alma humana, puesto que en Atanasio no se puede admitir el lenguaje posterior del duofisismo (dos naturalezas)? El sorprendente silencio atanasiano sobre el alma de Cristo, especialmente frente a las doctrinas arrianas en torno a las experiencias propiamente espirituales del sufrimiento interior de Cristo en la pasión<sup>92</sup>, desemboca en una especie de simulación atribuida, relativa a la angustia de Jesús en Getsemaní y en la cruz.

Si no hay rastro de una psicología humana de Jesús durante su vida terrena, menos aún se puede apelar a ella en el momento de la muerte, que Atanasio representa como separación del Logos del cuerpo, en coherencia con el esquema *Logos-sarx*. Es significativo el texto que transcribimos a continuación, pues aparece como una de las pocas referencias sobre el alma, en la que nuestro doctor toma como base el texto de Jn 10, 18, identificando así el sentido bíblico del término «vida» con el alma:

«Ciertamente, el hecho de turbarse es propio de la carne, mientras que el hecho de tener poder para dar y recuperar la vida cuando se quiera ya no es algo propio de los hombres, sino que pertenece a la potencia del Logos. En efecto, un hombre, no muere por virtud propia, sino por una necesidad de la naturaleza y sin quererlo, mientras que el Señor, que era inmortal, aunque tenía una carne mortal, podía retirarse del cuerpo y retomararlo cuando quisiera por virtud propia en cuanto Dios»<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> *La encarnación del Verbo*, II, 9.

<sup>92</sup> Cfr. *Discursos contra los arrianos*, III, 26. Este número contiene citas arrianas que mantienen la imposibilidad de la divinidad eterna del Hijo de Dios, especialmente por sus «necesidades» humanas, por sus sufrimientos y por el desconocimiento de algunas cosas. Atanasio, al inicio del número, afirma, como es habitual en él, que las propiedades de la naturaleza humana de Cristo no están reñidas con el ser pleno del Verbo eterno de Dios, como se desprende de la misma lectura del Evangelio.

<sup>93</sup> *Discursos contra los arrianos*, III, 57, 5.



No podemos olvidar que Jesucristo, estructuralmente compuesto por el Logos invisible y el cuerpo visible, subyace en la separación de sus elementos constitutivos sólo en el momento de la muerte, por una razón muy importante: mostrar a la humanidad que él verdaderamente ha asumido una carne corruptible, entregada y sometida a la muerte y a la sepultura, pero hecha incorruptible por la potencia del Logos; después de su descenso a los infiernos ha mostrado de nuevo lo que desde siempre era en la Resurrección, para garantizar el don de la incorruptibilidad a todos los hombres:

«Incluso podría concluirse que el cuerpo del Señor tuvo este fin con razón, por lo siguiente: el Señor se cuidaba especialmente de la resurrección que iba a operar en su cuerpo; mostrarla a todos era el trofeo de su victoria sobre la muerte y era obra suya convencer a todos de que la corrupción había cesado y de que se había reconquistado la incorruptibilidad de los cuerpos, de la cual ofrecía a todos, como prueba y muestra de que la futura resurrección sería universal, la incorruptibilidad de su propio cuerpo»<sup>94</sup>.

En síntesis, el efecto último de la salvación depende del intercambio acaecido entre Dios y el hombre en la persona del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. La divinidad ha actuado mediante un verdadero cuerpo, y todo cuanto pertenece a la condición humana es también propio del Verbo: de esta reciprocidad se sigue la divinización y la liberación del hombre. A la humanidad le es concedido, junto con la eliminación del pecado, el don de la inmortalidad; gracias a una auténtica deificación de la carne, maduran los frutos salvíficos para toda la raza humana<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> *La encarnación del Verbo*, V, 22. Como consecuencia de ello, observa después Atanasio de un modo singular, no hubiera sido lo mismo manifestar esta corruptibilidad, por ejemplo, con una enfermedad en su propio cuerpo, que habría perjudicado la fe en su capacidad de curar a los demás. Por eso afirma: «En cambio, si el cuerpo hubiera enfermado y a la vista de todos el Verbo se hubiera separado de él, sería inconveniente que el que cura las enfermedades de los demás permitiera que su propio instrumento se corrompiera en la enfermedad. Pues, ¿cómo se habría creído que alejaba las enfermedades de los otros, si tenía débil su propio templo? Habría sido objeto de burla al no poder alejar la enfermedad o, si pudiera y no lo hubiera hecho, habría sido juzgado además falto de humanidad hacia los otros», *La encarnación del Verbo*, V, 22.

<sup>95</sup> «En efecto, si las obras de la divinidad del Logos no hubiesen tenido lugar por medio del cuerpo, el hombre no habría sido divinizado. Y a su vez, si las cosas que son propias de

Además de las aportaciones geniales de Atanasio, contenidas en sus obras, debemos remitirnos al acontecimiento decisivo del sínodo de Alejandría, celebrado desde febrero a octubre del 362; la convocatoria y celebración de la reunión conciliar brindó la ocasión al obispo, vuelto del exilio, para intentar una mediación entre las diferentes tendencias cristológicas antioqueñas, en fermento y desarrollo después de Nicea. Atanasio, como presidente del sínodo, compuso el acta de las discusiones bajo la forma de una carta enviada a los antioqueños, conocida como el *Tomus ad Antiochenos*, donde trata de armonizar las posiciones contrapuestas de los eustacianos y los apolinaristas<sup>96</sup>. En el sínodo se dieron dos concesiones recíprocas de primer orden: a los alejandrinos se les reconoce la legitimidad para considerar teológicamente el esquema *Logos-sarx*, mientras que a los antioqueños el recurso teológico del esquema *Logos-anthropos*, puesto que ambos «aseguran la comprensión, de modo semejante, de la encarnación y la humanización del Logos»<sup>97</sup>; no queda del todo claro, sin embargo, lo que se refiere a la cohabitación contemporánea de alma y cuerpo en Cristo. El problema afecta especialmente a la relación entre las ideas atanasianas y la aportación cristológica alejandrina a partir del binomio *Logos-sarx*, permaneciendo como una cuestión irresuelta; en efecto, en el *Tomus ad*

---

la carne no se atribuyesen al Logos, el hombre de ningún modo habría podido ser liberado de ellas», *Discursos contra los arrianos*, III, 33, 1.

<sup>96</sup> Después de la muerte del emperador Constancio, en el 361, su sucesor, Juliano el Apóstata, consintió el regreso del exilio a muchos obispos, entre ellos Atanasio, quien convocó un sínodo en Alejandría, para recomponer la posición de los distintos partidos enfrentados entre sí. Por una parte estaba la tendencia representada por los seguidores de Eustaquio, acusados de seguir las tesis de Pablo de Samosata, quien sostenía una inteligencia demasiado dividida en el Encarnado, insinuando una especie de inhabitación de «otro» en Jesucristo. Por otra parte, los monjes discípulos de Apolinar de Laodicea (fue obispo de la sede de Laodicea y su vida transcurre aproximadamente entre el 310 y el 390), incurrieron en sospecha por interpretar vagamente la humanidad de Jesús, reducida a la carne humana y no afirmando de él un verdadero hombre completo. El compromiso sinodal logra obtener de los primeros la admisión de una cristología descendente, basándose en Jn 1, 14, admitiendo innegociablemente la unidad inseparable del sujeto de nuestra salvación, y de los segundos la aceptación de una humanidad real y completa mediante el intelecto, el alma y la sensibilidad. No obstante las concesiones doctrinales recíprocas, el texto final contiene algunas imprecisiones lingüísticas que desembocan en ambigüedad. Cfr. E. BELLINI (Ed.), *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milán 1978, 487-494; sobre Apolinar y sus discípulos 27-65 y 517-530; SIMONETTI, *La crisi*, 358-377.

<sup>97</sup> Son palabras de Atanasio en *Tomus ad Antiochenos*, 7, según la edición de H.C. BRENNECKE-A. VON STOCKHAUSEN, *Athanasius Werke, Die Apologien*, Berlín-Nueva York 2006, 346.

*Antiochenos* leemos: «... Por otra parte no era posible, habiéndose hecho el Señor hombre por nosotros, que su cuerpo estuviera privado de intelecto ni que se cumpliera en el mismo Logos la salvación sólo del cuerpo, sino también del alma. Siendo verdaderamente Hijo de Dios se ha hecho también hijo del hombre»<sup>98</sup>.

La vaguedad en la breve referencia sobre el alma de Cristo, ofrece a Apolinar, casi diez años más tarde, la posibilidad de referirse a este texto y a la autoridad atanasiana, para negar el intelecto (νοῦς) humano en Cristo, dirigiéndose a los obispos exiliados en Diocesarea (más tarde Séforis) en los siguientes términos:

«Nosotros confesamos que se ha hecho carne el Verbo mismo sin asumir un intelecto (νοῦς) humano, un intelecto mutable, siendo intelecto divino, inmutable y celeste. Por eso el Salvador no tenía un cuerpo ni sin alma ni sin sensación ni sin intelecto; no era posible que el cuerpo del Señor fuera sin intelecto, habiéndose hecho hombre por nosotros»<sup>99</sup>.

En realidad, el silencio sobre la cuestión del alma de Cristo, aprovechado con astucia por Apolinar, ni deja de sorprender ni es de fácil explicación. Entre las distintas hipótesis, la de Grillmeier parece ser la más equilibrada, para quien el alma humana de Cristo, en Atanasio no era un factor teológico, es decir, no era un principio considerado como necesario para su interpretación del ser y de la obra de Cristo<sup>100</sup>.

Con el fin de esbozar una valoración conclusiva del pensamiento cristológico de Atanasio, es necesario recordar cómo la relación del Logos con el mundo, hecha concreta en la relación entre el *Logos* y la *sarx*, se ve afectada en gran manera por la formulación estoico-alejandrina, desarrollada años antes por Orígenes y Clemente de Alejandría. El principal foco de atención de Atanasio fluye a partir de la exégesis cristológica de Jn 1, 14, «El Verbo se hizo carne», interpretada mediante su fórmula brillante: «Lo que ocurrió es que llegó a ser hombre, no que entrase en un hombre»<sup>101</sup>, rechazando así que solamente hubiera apariencia humana en el Verbo. Toda la cristología

<sup>98</sup> Interesante texto de Atanasio en *Tomus ad Antiochenos*, 7, en BRENNECKE-VON STOCKHAUSEN, *Athanasius Werke, Die Apologien*, 346-347.

<sup>99</sup> Es un texto de Apolinar en su *Carta a los obispos exiliados*, 2, en BELLINI, *Su Cristo*, 98-99.

<sup>100</sup> Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 505-506.

<sup>101</sup> *Discursos contra los arrianos*, III, 30, 1.

atanasiana gira en torno a este axioma, en oposición directa a la cristología de la separación de Pablo de Samosata. El hecho decisivo de la encarnación, es decir, que el Logos se hiciera carne, significa esencialmente la asunción de la carne, de modo pleno y total, permaneciendo inamovible la unidad del sujeto en Cristo; esta unidad debe ser considerada en tensión dinámica, sin que ello signifique mutación o cambio en el Logos, pero admitiendo la auténtica humanización.

Atanasio no sigue a Orígenes, desde el punto de vista trinitario, en la doctrina de las tres *hypóstasis*, evitando incluso entrar en la discusión de la *hypóstasis-ousía* en Cristo, ni tampoco desde el punto de vista cristológico, en la doctrina referente al alma humana, aunque sostuviera plenamente el esquema *Logos-sarx*. Nuestro doctor puso el acento en la unidad de Cristo, el Logos consustancial al Padre, auténticamente hecho hombre para nuestra salvación. Su decidido sentido de fe, fiel al credo niceno, estuvo caracterizado, sobre todo, por una impronta notablemente soteriológica, y, por tanto, decididamente dinámica, contra los errores arrianos. Con los medios lingüísticos y conceptuales a su disposición, Atanasio contribuyó al desarrollo de la auténtica comprensión de la fe cristológica; los silencios teológicos a los que nos hemos referido, animaron a la Iglesia a afrontar la cuestión importante acerca de la humanidad del Hijo de Dios encarnado, sobre el modo de la misma, a juzgar por la aparición de las controversias posteriores y el consiguiente desarrollo de la doctrina y del dogma.

#### *Hilario de Poitiers en Occidente*

Mientras en Oriente se discutía si el Hijo de Dios y el Hijo de María eran uno y el mismo, según la teología alejandrina, o uno y otro, según la teología antioquena, la reflexión teológica occidental, ya iniciada con personajes como Tertuliano o Novaciano, entre otros, seguía itinerarios diversos. Aunque hubiera, y es de justicia reconocerlo, alternancia e intercambio en la reflexión teológica, debido a Padres como Atanasio o Hilario, a traductores como Rufino de Aquileya, Jerónimo o Juan Casiano, a obispos como Osio de Córdoba o papas como Dámaso o León Magno, el pensamiento latino desarrolló temas y perspectivas diferentes respecto a las especulaciones orientales. Entre quienes tuvieron el mérito de proponer una visión significativa del misterio de Cristo, se encuentra, como un bastión de fortaleza inigualable, Hilario de Poitiers (315-367), en defensa de la fe ortodoxa definida en Nicea.

El pensamiento cristológico de Hilario<sup>102</sup> procede de su brillante reflexión teológica trinitaria<sup>103</sup>, donde formula de modo claro y contundente su teología en contra del arrianismo y del sabelianismo, en consonancia con la fe del 325.

Mientras los arrianos niegan la consustancialidad entre el Padre y el Hijo, Hilario defiende, a partir de lo recibido por los Padres de Nicea, la única sustancia divina de la que participan las tres divinas personas, superando, en términos occidentales, el desarrollo teológico materialista sugerido, en cierto sentido, por Tertuliano. Contra el modalismo monarquiano, el obispo de Poitiers propone la tensión entre unidad y pluralidad en Dios, excluyendo ya sea la materialidad del número, así como la soledad del Uno<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> Las dos obras más importantes de Hilario, desde el punto de vista dogmático, son el *De Trinitate*, obra conocida también como *De fide contra Arianos*, en doce libros, redactada en el exilio, y el *Liber de Synodis seu de fide orientalium et Apologetica responsa*, en forma epistolar destinada a los obispos galos, redactada también en el exilio. Dos ediciones en lengua castellana de estas obras son SAN HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, edición bilingüe preparada por L.F. Ladaria, Madrid 1986; SANCHIS, *El Liber de Synodis*, citado más arriba; y en lengua italiana ILARIO DI POITIERS, *Sinodi e fede degli orientali*, Traducción, introducción y notas a cargo de Luigi Longobardo, Roma 1993. Además de estos escritos, Hilario compuso el primer comentario exegético en latín sobre un libro de la Biblia, el *Comentario al Evangelio de san Mateo*, un *Comentario sobre los Salmos*, *Comentario sobre el Salmo 118*, una carta en forma apologetica *Contra Constancio*, un escrito dirigido a un obispo filoarriano *Contra Auxencio*, entre otros. Más información sobre las ediciones de las demás obras de Hilario puede verse en M. SIMONETTI, *Hilario de Poitiers*, en A. di Berardino (Ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, t.I (A-I), Salamanca 1998, 1033-1036; y la versión italiana reeditada, escrita por el mismo autor, *Ilario di Poitiers*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patrístico e di Antichità Cristiane* (F-O), Génova-Milán 2007, 2521-2528, con abundante bibliografía. Para una visión más detallada e introductoria de Hilario: J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV siècle*, París 1971; P. HENNE *Introduction à Hilaire de Poitiers suivie d'une Anthologie*, París 2006; S. PIETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, Brescia 2007.

<sup>103</sup> Hilario, en el *De Trinitate*, elabora un discurso prevalentemente binario, es decir, centra su atención en las relaciones entre el Padre y el Hijo, tema atacado, como sabemos, por el Arrio y sus seguidores; sobre Dios *Spiritus* habla, en sentido general, como *munus* (don) del Padre y el Hijo, o como tercera persona; también se refiere con este término a la realidad divina de Cristo unida inseparablemente a la *caro*, es decir, a la carne (humanidad) del Hijo de Dios. Esta particular y casi mínima atención dedicada al Espíritu Santo se comprende a partir del hecho de su regreso a Occidente del exilio, hacia el 360, tiempo en que en Oriente daba inicio la controversia pneumatológica, no afectándole por tanto al obispo de Poitiers. Cfr. HANSON, *The Search*, 459-506.

<sup>104</sup> «No es que sean dos distintos en la acción, la palabra o la apariencia de uno solo. Ni se trata de un Dios solitario que ha obrado, hablado y sido visto como Dios en el Dios que

Para comprender la relación entre el Padre y el Hijo, Hilario utiliza el doble criterio de la unidad sin confusión y el de la distinción sin la separación, fundamentado sobre la generación eterna, que nuestro autor llama *nativitas*, del Hijo del Padre. Con ello, Hilario logra evitar el error de la descomposición de la sustancia divina y, al mismo tiempo, le permite afirmar «la unidad de naturaleza que posee en virtud del misterio de su nacimiento»<sup>105</sup>. Para el obispo de Poitiers es imprescindible confesar, sin restricciones, la comunión en la esencia divina del Padre y el Hijo, rasgo que le permite comprender, en la línea de Atanasio, la dinamicidad de la Trinidad y su patrocinio sobre toda la Historia de la Salvación en términos perijoréticos, la generación eterna y el nacimiento temporal del Verbo:

«Una sola es, por tanto, la fe: confesar al Padre en el Hijo, y al Hijo en el Padre, en virtud de la unidad inseparable de su naturaleza; no confusa, sino indivisa; no resultado de una mezcla, sino indiferenciada; no por yuxtaposición, sino en virtud de su ser original; no inacabada, sino perfecta. Se trata de un nacimiento, no de una división; y el Hijo lo es realmente, no hay adopción; y es Dios, no criatura. Y no es un Dios de otra clase, sino que el Padre y el Hijo son una sola cosa. La naturaleza no se ha modificado en el que nace de tal manera que haya adquirido características distintas de las de su origen»<sup>106</sup>.

Cuando Hilario reflexiona en torno al misterio de la encarnación habla de «los misterios de la asunción de la humanidad», literalmente *sacramenta hominis adsumpti*<sup>107</sup>, expresión muy próxima a los Padres Capadocios y a la

---

obra, habla y es visto», *De Trinitate*, VIII, 52. Citamos la traducción señalada de Ladaría quien, a su vez, toma para su edición el texto trabajado por P. SMULDERS, *De Trinitate libri XII*, Turnholt 1979-1980 (*Corpus Christianorum*, Series Latina 62 y 62A). Una edición brillante de la obra, que sigue el texto crítico de P. Smulders, traducido en francés, es HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, t. I (libros I-III), Introducción de M. Figura y J. Doignon, traducción de G.M. de Durand, Ch. Morel y G. Pelland, notas de G. Pelland (*Sources Chrétiennes* 443), París 1999; t. II (libros IV-VIII), traducción y notas de G.M. de Durand, Ch. Morel y G. Pelland (*Sources Chrétiennes* 448), París 2000; t. III (libros IX-XII), traducción, notas e índices de G.M. de Durand, Ch. Morel y G. Pelland (*Sources Chrétiennes* 462), París 2001.

<sup>105</sup> *De Trinitate*, VIII, 43.

<sup>106</sup> *De Trinitate*, VIII, 41.

<sup>107</sup> «Pero si hay alguien tan insensato o loco que crea que Dios modela de sí mismo algo distinto de Dios para que sea Dios y que el que existe en la forma de Dios sea todo él algo distinto de Dios después de los misterios de la asunción de la humanidad y de la humildad

tradición oriental antioquena; el axioma vuelve a presentar la imagen visible del Dios invisible, en referencia clara y explícita a lo confesado por los autores sagrados del Nuevo Testamento, especialmente Juan y Pablo:

«Teniendo en cuenta la debilidad humana, Dios no nos enseñó el lenguaje de la fe con escasez de palabras que puede producir dudas. Pues, aunque la sola autoridad de la palabra del Señor hace necesario que se crea en ella, con todo, ha instruido nuestra inteligencia dándonos a conocer la razón de sus palabras; así conocemos la razón de la unidad que afirma cuando dice: “El Padre y yo somos una sola cosa” (Jn 10, 30). Cuando dice que el Padre habla por medio de las palabras del Hijo, obra por sus obras, juzga por sus juicios, es visto cuando se le ve a él, reconcilia mediante su obra de reconciliación, permanece en aquel que habita en él, yo me pregunto: ¿qué otro lenguaje pudo usar en su exposición que fuera más adecuado a nuestra inteligencia para que se comprendiese que los dos son una sola cosa que el que de hecho usó, es decir, que, en virtud de la realidad del nacimiento y la unidad de naturaleza, todo lo que el Hijo hacía o decía, lo hacía o decía el Padre en el Hijo?»<sup>108</sup>.

A la luz de la teología incipiente de Pablo en el himno de la Carta a los Filipenses 2, 6-11, Hilario interpreta el «cambio momentáneo» de la «forma de Dios» (*forma Dei*) a la «forma de siervo» (*forma servi*) según la simetría entre unidad y distinción que rige la relación entre Cristo y el Padre. En el ámbito de la existencia histórica de Jesús, por tanto, se encuentra confirmada la misma disposición relacional, por la que también en el abajamiento (*kénosis*), de la forma de Dios a la forma de siervo (Flp 2, 6-7), como en la vuelta a la gloria, de la forma de siervo a la glorificación (Flp 2, 10), permanece la misma condición esencial: la unidad en la distinción, la distinción en la unidad. No en vano sostiene Hilario:

«El bienaventurado Apóstol mantiene en todos los aspectos la proclamación inmutable de la fe evangélica y confiesa al Señor Jesucristo como Dios de tal manera, que ni la fe evangélica

---

consumada por la obediencia hasta la muerte de cruz, oiga, en la confesión de cuanto hay en los cielos, en la tierra, en los infiernos y de toda lengua, que Jesús está en la gloria de Dios Padre (Flp 2, 11)», *De Trinitate*, VIII, 46.

<sup>108</sup> *De Trinitate*, VIII, 52.

se destruye hasta llegar a la confesión de dos dioses porque se considere a Jesús como un Dios de otra clase, ni tampoco la existencia del Dios Hijo, inseparable del Padre, da ocasión a la impiedad de que se anuncie un Dios único y solitario. Pues, al decir “en la forma de Dios” (Flp 2, 6) y “en la gloria de Dios Padre” (Flp 2, 11), nos enseña que no hay diferencia entre el Padre y el Hijo y a la vez nos impide que consideremos al Hijo sin existencia personal, ya que el que existe en la forma de Dios no se convierte en otro Dios ni deja él mismo de ser Dios, pues no se puede separar de la forma de Dios, si está en ella, ni puede no ser Dios el que existe en la forma de Dios. Como tampoco el que está en la gloria de Dios puede ser otra cosa más que Dios, y, al ser Dios en la gloria de Dios, no puede ser confesado como otro Dios o como diverso de Dios, pues por el hecho de estar en la gloria de Dios tiene, por su naturaleza, la divinidad de aquel en cuya gloria está»<sup>109</sup>.

Para comprender el alcance doctrinal del texto precedente, se debe considerar la característica de exclusividad, es decir, cuando Hilario habla del modo personal referido al Hijo, no insinúa ni da a entender la individualidad sin participación en la esencia divina, cosa que el obispo de Poitiers, en consonancia con Nicea, rechaza de raíz.

Por lo que respecta a la identificación personal de Jesucristo, Hilario adopta la perspectiva de su completa humanidad, teniendo en cuenta cómo la ascensión de la forma humana de parte de aquel que es Dios Hijo desde la eternidad, no ha comportado ninguna disminución ni pérdida en él: «Del mismo modo que el hombre nace como compuesto de alma y cuerpo en virtud de la naturaleza que nos ha dado Dios, que es el origen de nuestro ser, igualmente Jesucristo es, en virtud de su poder, hombre compuesto de alma y cuerpo y Dios, y tiene en sí la humanidad total y verdadera y la total y verdadera divinidad»<sup>110</sup>. Como consecuencia de la unidad sustancial entre la divinidad de la que proviene (y que le pertenece) y la humanidad que asume (que es nuestra), se pueden, con toda autoridad, distinguir en el mismo sujeto acciones divinas y humanas<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> *De Trinitate*, VIII, 47.

<sup>110</sup> *De Trinitate*, X, 19.

<sup>111</sup> Interesante es este texto hilariano: «Por consiguiente, quien ha asumido la fragilidad de nuestra carne, Cristo, permaneciendo el mismo e igual a nosotros: actúa, reza, anuncia y presta atención a todo cuanto es nuestro para mezclar en nosotros (*admisceat*) también cuanto



La novedad teológica de Hilario está circunscrita al ámbito trinitario y, consecuentemente, al cristológico, resultando brillante, porque introduce con claridad el principio de unidad-distinción que, aplicado al discurso sobre el Hijo de Dios, apoya y favorece la comprensión de la relación entre las naturalezas y la persona de Cristo. El tema reviste una genialidad particular en el pictaviense, porque al iluminar magistralmente el criterio mencionado de unidad-distinción referido a la segunda persona del misterio de la Trinidad, se desprende lo que sigue: sin dejar de afirmar la relación entre las dos naturalezas en el Verbo encarnado, mantiene como prevalente la divina, y la define como impasible, no sujeta al dolor, sostenida manifiestamente por el cuerpo, hasta la muerte, con el objetivo de mostrar la auténtica asunción de la naturaleza humana por parte del Hijo de Dios:

«Aquella carne, es decir, aquel pan, es del cielo y aquel hombre procede de Dios; tiene un cuerpo que puede padecer y ha padecido, pero no tiene una naturaleza que puede experimentar dolor. Pero tal vez es necesario que tenga la naturaleza para experimentar en sí los otros sufrimientos humanos... Y sí, además del misterio del llanto, de la sed y del hambre, la carne asumida, es decir, el hombre entero, está sometida a los sufrimientos de nuestra naturaleza, con todo, no está sujeta a los daños que estos sufrimientos causan. Pues nunca se nos ha mostrado que cuando el Señor ha tenido sed, o hambre, o ha llorado, haya bebido, comido o sentido dolor, sino que para dar a conocer la realidad de su cuerpo ha adoptado los hábitos del cuerpo, de manera que, al acomodarse a nuestro modo de vivir, se ha adaptado a la conducta del cuerpo. Por lo tanto, cuando

---

es suyo; por una parte habla como hombre (*ex persona hominis*), porque ha nacido, ha sufrido y ha muerto como hombre; por otra parte su forma de hablar enteramente es divina, porque de Dios se ha hecho hombre, y de Hijo de Dios en Hijo del hombre. Cuando hablaba no olvidaba la seguridad de su naturaleza divina, aunque hubiera asumido la humanidad. De ese modo, dirigiéndose a nosotros y a nuestra debilidad, y de acuerdo con el lenguaje humano, expresaba, sin desmerecer su condición y su fuerza, verdades propias y dignas de Dios...», SANCTI HILARII PICTAVIENSIS EPISCOPI, *Tractatus super Psalmos, Instructio Psalmorum*, In *Psalmos I-XCI*, Introducción y estudio por J. Doignon (*Corpus Christianorum*, Series Latina LXI), Turnholti 1997, *Psalmus* LIV, 2, 8-20, 140-141. Puede consultarse también la edición HILAIRE DE POITIERS, *Commentaires sur les Psaumes*, t. II (Salmos 51-61), con el texto crítico de J. Doignon (*Corpus Christianorum*, Series Latina LXI), traducción, notas e índices por P. Descourtieux (*Sources Chrétiennes* 565), París 2014.

come o bebe no se somete a la necesidad del cuerpo, sino a la costumbre»<sup>112</sup>.

En la unidad del mismo sujeto que es Cristo, se debe admitir la distinción asimétrica entre la condición divina de origen y la condición humana asumida, que permanece absolutamente dependiente. Daría la sensación de que excluye el sufrimiento como perteneciente a la naturaleza humana de Cristo. En este sentido, el pensamiento de Hilario, que desciende directamente de la visión trinitaria de Tertuliano y de la reflexión cristológica de Atanasio, se comprende dentro del marco antiarriano, por lo que, según el parecer de algún estudioso, debilita de nuevo la relación del sufrimiento y del dolor con la humanidad de Cristo, sobre todo para proteger por encima de cualquier otro aspecto al Logos del sufrimiento<sup>113</sup>. No cabe duda que nuestro autor sostiene la realidad corporal y el alma humana en Cristo, si cabe, con mayor solidez que Atanasio, aunque, en ocasiones, se aprecie una exégesis forzada de algunos pasajes de san Mateo. Por eso, si el sufrimiento no puede hacer referencia a la naturaleza humana, y menos al Logos, no queda otra solución que la del milagro, gracias al que es concedido al cuerpo subyacer al dolor y a la muerte, pero sin quitarle nada al estado fundamental de transfiguración en la que es comprendida por Hilario la humanidad asumida del Hijo de Dios, real y auténtica, pero directamente relacionada con la divinidad del Logos.

El frente doctrinal arriano, al que remite y cuyo error pretende desmontar, hace que Hilario no dé una solución del todo satisfactoria al problema de la unidad de las naturalezas en Cristo. Formula, desde el punto de vista ortodoxo, una reflexión en torno a la correlación entre ambas naturalezas, partiendo de la divinidad del Verbo que exalta a la humanidad en la que se encarna. Siempre el punto de partida es la salvaguarda de la divinidad de la segunda persona, negada por los arrianos, pero también de la presencia del alma humana en Jesús, como también niegan las facciones heréticas posteriores a Nicea y, sobre todo, Apolinar<sup>114</sup>. El problema, de nuevo, estriba en explicar convincentemente la unidad en Cristo. Hilario recurre, como era lo habitual en la época, al nexo mismo e íntimo de las naturalezas en sí mismas y, obligado por el mismo adversario, se decanta por favorecer la naturaleza divina frente a la humana. Por tanto, debemos admitir que el centro de aten-

<sup>112</sup> *De Trinitate*, X, 23-24.

<sup>113</sup> GRILLMEIER, *Cristo*, 635-641, especialmente 638.

<sup>114</sup> Cfr. P. GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Église latine*, París 1960, 141-158.

ción particular de nuestro autor reside en la generación eterna del Verbo, sin que por ello niegue la encarnación real e histórica del Hijo de Dios.

Sin embargo «Hilario diseñó una cristología propia. La cristología latina alcanzó (con él) su primera exposición global, que representa un avance sobre Atanasio y Tertuliano»<sup>115</sup>.

Para completar la reflexión hilariana en torno al Hijo de Dios, es necesario, además de las referencias hechas sobre el *De Trinitate*, remitirnos ahora a su otra obra paradigmática, *De Synodis*. He aquí uno de sus contenidos de singular lucidez:

«Confesamos, libremente, siempre inocentes por el don del Espíritu Santo, y escribimos por voluntad propia, que no hay dos dioses, sino un solo Dios. Y no por ello decimos que no es Dios el Hijo de Dios; pues es Dios de Dios. No hay dos innascibles, porque por la prerrogativa de la innascibilidad Dios es uno solo. Ni tampoco por esto decimos que no es Dios el Unigénito; pues su origen es la sustancia innascible. No hay uno solo subsistente, sino una sustancia no-diferente. No hay un único nombre de Dios para naturalezas desemejantes, sino la esencia no-desemejante de un único nombre y de una naturaleza. No decimos que hay uno que sea superior al otro por el género de la sustancia, sino el uno subordinado al otro por el nacimiento de su naturaleza. El Padre es mayor en cuanto Padre, y el Hijo no es menor porque es Hijo. Esto afecta al significado, no a la naturaleza. Confesamos que el Padre no está sometido al tiempo, y no negamos que el Hijo es coeterno con el Padre. Confesamos que el Padre está en el Hijo, porque el Hijo nada tiene en sí diferente al Padre. Confesamos que el Hijo está en el Padre, porque de ningún otro es Hijo sino del Padre. No ignoramos que la naturaleza entre ellos es recíproca y semejante, porque es igual; no pensamos que es una sola persona, porque son una sola divinidad. Predicamos que son una sola cosa por la no-diferencia de la naturaleza no-desemejante, pero no hasta decir que es una sola persona»<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Cfr. GRILLMEIER, *Cristo*, 641.

<sup>116</sup> *De Synodis*, 64. La traducción, publicada por el momento en *Pars dissertationis* de la tesis doctoral, está realizada sobre el texto ofrecido por P. MIGNE, *Patrologia Latina* 10, 479-548.

Es uno de los números más sustanciosos de su obra sobre los sínodos; en él Hilario escribe lo que, de acuerdo con su reflexión cristológica y trinitaria, debe creerse acerca del Padre y el Hijo. Perfectamente se descubren diez puntos que pueden desglosarse como sigue:

1. Afirmación de la unidad divina (*Deum unum*) y negación del doteísmo (*non deos duos*) y de que haya dos innascibles (*non innascibiles duos*).
2. El Hijo de Dios es Dios como el Padre (*ex Deo Deus*).
3. El origen del Hijo es la sustancia innascible del Padre (*origo sua innascibilis substantia est*).
4. Negación de una única realidad subsistente (*non unum subsistentem*) y afirmación de una sustancia común (*substantiam non differentem*).
5. Negación de la unicidad nominal para naturalezas no iguales (*non unum in dissimilibus naturis Dei nomen*), y afirmación de la esencia y naturalezas comunes bajo un mismo nombre de la divinidad (*unius nominis atque naturae indissimilem essentiam*).
6. Negación de la superioridad del Padre con respecto al Hijo por el género de la esencia (*non praestantem quemquam cuiquam genere substantiae*) y afirmación de la subordinación del Hijo por el nacimiento de su naturaleza (*subjectum alterum alteri nativitate naturae*).
7. El Padre sólo es mayor que el Hijo por el significado de su nombre; por la naturaleza el Hijo no es menor (*significationem interesse, non interesse naturam*).
8. Negación de la temporalidad del Padre (*Patrem non intra tempora confiteri*) y afirmación de la eternidad del Hijo (*cointemporalem Patri Filium non negari*).
9. El Padre está en el Hijo porque éste no es en nada diferente a aquel (*Patrem in Filio praedicare, quia nihil in se habeat Filius a Patre dissimile*).
10. El último punto afirma que el Hijo procede del Padre, de ningún otro: sólo de él es Hijo (*quia non est aliunde quod filius est*), y por eso forman la unidad divina. Esta unidad comprende: que la naturaleza entre ambos sea semejante y recíproca, es decir, igual (*mutuam sibi ac similem invicem naturam non nescire, quia par sit*); que no

sean una única persona porque sean una sola divinidad (*quod unus sit non existimare, quia unum sunt*); que forman la unidad porque no es diferente la naturaleza igual entre ambos, sin afirmar la unicidad personal (*unum eos sic per indissimilis naturae indifferentiam praedicare, ne unus sit*).

De la enumeración conceptual anterior se desprende el eje central de la cristología hilariana. Después de haber asistido en primera persona al desarrollo doctrinal en Oriente, y de haber comprendido cuanto allí se dirimía, transmite a los obispos occidentales lo que sigue: la absoluta negación de la unicidad personal en el seno de la Trinidad (como pretendía Sabelio); la afirmación de la divinidad, la semejanza y la igualdad del Hijo con respecto al Padre (en consonancia con Nicea); los aspectos doctrinales sobre la naturaleza, la esencia y la sustancia común entre el Padre y el Hijo.

En Occidente la profesión de fe de Nicea era la garantía de la ortodoxia. Hilario lo sabe y lo comparte, sin negociación de sus afirmaciones. Sin embargo, su impulso por discutir aquello que podía llevar a la confusión, considerando lo que proponía el grupo de los *homoiousianos*, le lleva a explicar las posibles definiciones equivocadas del consustancial niceno, especialmente cuando esta doctrina induce a tomar en consideración las tesis de Sabelio. El pictaviense descubre y expone tres interpretaciones erróneas del *homooúsios* niceno<sup>117</sup>:

---

<sup>117</sup> «Por otra parte, si, por tanto, se afirma que el Padre y el Hijo son de una misma sustancia, de modo que se diga que este subsistente, aunque aparezca bajo la indicación de dos nombres, es un único y solo ser personal, en conciencia no mantenemos al Hijo, que es confesado sólo de nombre, si al confesar una sustancia lo que decimos es que el Padre y el Hijo son la misma única y singular persona. Es más, al punto se presenta la ocasión de este error, para que el Padre sea entendido dividido en sí mismo y que ha separado de él una parte que sería Hijo suyo. Esto es lo que afirman los herejes que predicán una sola sustancia; y el discurso de nuestra santa y piadosa confesión se vuelve muy favorable hacia ellos, y favorece al error, pues este término es dudoso por su escasa definición. Hay, además, un tercer error, pues al decir que el Padre y el Hijo son de una sola sustancia, se entiende que significa de una sustancia precedente, la cual poseen los dos iguales entre sí; y así que la palabra signifique tres cosas: una sustancia única y dos personas que son coherederos de la única sustancia. Puesto que los coherederos son dos, y la heredad, de la que los dos son herederos, es anterior, así dos iguales pueden parecer que son copartícipes de la única sustancia anterior. Ahora bien, la única sustancia del Padre y del Hijo predicada de este modo, significa, o que es un único subsistente que tiene dos denominaciones, o que es una sustancia dividida que ha producido dos sustancias imperfectas; o que hay una tercera sustancia anterior que ha sido tomada y asumida

- a) cuando el *homooúsios* tiende a la interpretación modalista que niega la existencia individual, la subsistencia personal del Padre y el Hijo, unificándolos bajo una misma persona;
- b) cuando el consustancial niceno da a entender que la naturaleza divina se ha dividido en la generación del Hijo;
- c) cuando el *homooúsios* da a entender la existencia de una sustancia precedente a las sustancias del Padre y el Hijo en la que se unirían.

El obispo de Poitiers no duda en recurrir a la Sagrada Escritura para sostener sus afirmaciones doctrinales, especialmente las referidas al tema que nos ocupa sobre las relaciones del Padre y el Hijo, y, por tanto, también a la generación de la segunda persona de la Trinidad<sup>118</sup>. En consecuencia, afirma

---

por los dos y que por eso se dice que es una sola, porque es una dividida en dos. Y después de esto, ¿dónde queda el nacimiento del Hijo? ¿Dónde estará comprendido el Padre o el Hijo si se predica que el Padre y el Hijo son fruto de una división o de la comunión de una sustancia anterior más que del nacimiento de la naturaleza divina?», *De Synodis*, 68.

<sup>118</sup> «Predicando, por consiguiente, hermanos muy queridos, que el Hijo es en todo semejante al Padre, no predicamos otra cosa sino que es igual. La semejanza significa perfecta igualdad y esto se entiende a partir de las santas Escrituras. A este respecto leemos: “Vivió después Adán doscientos treinta años, y engendró un hijo a su imagen y semejanza, y le puso por nombre Set” (Gn 5, 3). Pregunto en qué modo Adán haya generado en Set la propia semejanza e imagen. Toma las debilidades de los cuerpos, toma el inicio de la concepción, toma los dolores del parto, y toda necesidad humana; pregunto si esta semejanza que hay en Set, sería diferente de la de su artífice por la naturaleza, o si habría una esencia de otro género en ambos, de modo que Set, al nacer, no tendría la esencia natural de Adán. Además, es semejanza de Adán aunque lo neguemos, porque no es desemejante por naturaleza. Pero la semejanza de naturaleza no tuvo en Set una naturaleza de otro género, ya que no nació de otro; de ese modo, la semejanza de naturaleza hace iguales las cosas mismas mediante la semejanza de una esencia no-desemejante. Por tanto, todo hijo, según el nacimiento natural, es igual a su padre, porque es también suya la semejanza de naturaleza. También el bienaventurado Juan enseña, en lo que se refiere a la naturaleza del Padre y del Hijo, que Moisés llama semejanza entre Set y Adán, que es la misma igualdad de naturaleza, pues dice: “Esta afirmación provocó en los judíos un mayor deseo de matarlo, porque no sólo no respetaba el sábado, sino que además decía que Dios era su propio Padre, y se hacía igual a Dios” (Jn 5, 18). ¿Por qué incluimos en las doctrinas y en los dichos de tales hombres invenciones que paralizan con graves pecados, e impíos cansamos los sentidos débiles y temerarios contra afirmaciones indisolubles? Set es para Moisés semejanza de Adán; según Juan el Hijo es igual al Padre. Y nosotros buscamos no sé qué tercera cosa entre el Padre y el Hijo, que la naturaleza no acepta. Es semejante al Padre, es

que semejanza e igualdad son lo mismo porque lo que sostuvo Moisés acerca de la semejanza entre Adán y Set, es lo mismo que enseña Juan cuando dice que Jesús se hizo igual a su Padre, es decir, Dios. Es evidente que los pasajes escogidos por el pictaviense no son ni superficiales ni arbitrarios. Elige aquellos que garanticen la recta comprensión de la doctrina. Normalmente su recurso es doble, entre dos pasajes escriturísticos, uno del Antiguo y otro del Nuevo Testamento, demostrando así, que la economía salvífica neotestamentaria está en relación directa con lo que habían predicado sobre el Hijo los autores veterotestamentarios. El análisis detenido de esta realidad doctrinal permite ver que para nuestro doctor toda la Escritura es fuente de la fe que se debe confesar, un discurso de salvación que conduce a la definición sana de los principios dogmáticos<sup>119</sup>.

Según el pictaviense, la herejía sabeliana y modalista pone en juego la recta comprensión y aceptación de la fe de los antiguos Padres. En Oriente, Marcelo de Ancira era considerado abiertamente hereje por su doctrina. En Occidente, sin embargo, la valoración sobre Marcelo era diversa. No fue condenado enseguida, sino mucho más tarde que en Oriente. Marcelo, de quien ya hemos hablado más arriba, influye también lo suficiente en Hilario hasta el punto de tomar partido decidido y audaz contra sus doctrinas que, a simple vista, como sabemos, parecían perfectamente admisibles.

El obispo de Poitiers, seguramente debido a su exilio en Oriente y al acercamiento de la teología oriental, especialmente con la de la facción de los *homoiousianos*, fue uno de los teólogos occidentales que más abiertamente tomó partido y se manifestó enseguida contrario a la doctrina que afirma la manifestación de Dios uno en distintos modos de actuar. Sin titubeos y con decisión reafirma que la fórmula de fe nicena se debe interpretar sin que se ponga en duda la existencia individual de las tres personas de la Trinidad, como trata en el *De Synodis*. El pictaviense, fiel defensor de la fe ortodoxa formulada en Nicea, no pone en cuestión lo decidido en el 325,

---

Hijo del Padre, de él ha nacido; por esto, sólo píamente puede ser predicado que son una cosa sola», *De Synodis*, 73.

<sup>119</sup> «Hermanos, la semejanza de naturaleza carece de la sospecha de ofensa. Por tanto, no puede parecer que el Hijo no tenga la cualidad propia de la naturaleza del Padre, porque es semejante; y la semejanza no significa nada si no procede de la igualdad de naturaleza; pero la igualdad de la naturaleza no puede darse si la naturaleza no es una sola; una sola, en realidad, no por la unidad de la persona, sino por el género. Esta fe es pía; esta conciencia es religiosa; este es un discurso de salvación: no negar que una sola es la sustancia del Padre y del Hijo, porque es semejante; predicar que es semejante, porque, de hecho, son una sola cosa», *De Synodis*, 76.

ni mucho menos insinúa que deba ser rechazado. No sería lógico, pues una prueba de su fidelidad es su propia traducción del Símbolo niceno en *De Synodis* 84, comentándolo desde el punto de vista teológico en perfecta sintonía eclesial. Lo que intenta explicar, eso sí, es que en la fe, que ha alcanzado un estatus universal, se deben rechazar las interpretaciones erróneas; y si para ello es necesario adoptar posiciones que vengan de los orientales, no duda en hacerlo. Opina inteligentemente que, sin negar la doctrina del consustancial, se deben entender, precedentemente, los otros misterios de la divinidad, tales como la generación divina<sup>120</sup> y la no confusión de las dos personas en una sola<sup>121</sup>.

Por consiguiente, para Hilario, como demuestra en su intento clarificador teológico, la profesión de fe nicena es imprescindible y esencial si se quiere mantener viva la ortodoxia, evitando así que el error doctrinal divida a la Iglesia. Pero ella sola no basta; no es suficiente sin las debidas explicaciones que eviten las interpretaciones equivocadas. No admite de ninguna

---

<sup>120</sup> «Nadie piense, por tanto, que nosotros negamos la única sustancia, de la que precisamente se muestra la razón para que no sea negada. Nadie piense que la única sustancia sea predicada mediante un breve y poco claro discurso, para que se pueda decir píamente que hay una única sustancia. En efecto, yo no entiendo que Cristo ha nacido de María si previamente no oigo que “Al principio ya existía el Verbo y el Verbo era Dios” (Jn 1, 1). No entiendo que Cristo tuvo hambre (cfr. Mt 4, 2) si antes no oigo, después de cuarenta días de ayuno, “No sólo de pan vive el hombre” (Mt 4, 4). No entiendo que tuvo sed (cfr. Jn 19, 28) si no oigo “El que beba de esta agua, que yo le daré, no tendrá ya sed para siempre” (Jn 4, 13). No entenderé que Cristo ha padecido, si no oigo las palabras que dicen “Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser glorificado” (Jn 12, 23). No entiendo que ha muerto, si no oigo que ha resucitado. No expongamos ningún punto aislado, sacado de los divinos misterios, que pueda inducir a sospecha a los que lo oigan y que brinde una ocasión propicia a los blasfemos. Antes han de ser predicados, en primer lugar, el nacimiento del Hijo, la sumisión, la semejanza de naturaleza, para que no se predique impíamente que el Padre y el Hijo son de la misma sustancia. Y no entiendo por qué ha de ser predicado antes que las otras consideraciones, como lo más grande y lo más importante por sí mismo, y solo eso, que no puede ser predicado píamente antes que las demás consideraciones, mientras que necesariamente es impío negarlo después de las otras consideraciones», *De Synodis*, 70.

<sup>121</sup> «Hermanos muy queridos, la única sustancia del Padre y del Hijo no debe ser negada, pero tampoco predicada sin razones. La única sustancia lo es por la propiedad de la naturaleza engendrada, no por ser una parte, ni por unión (de personas), ni por comunión (de una anterior sustancia). Una sola sustancia puede ser afirmada píamente y puede ser mantenida en silencio también píamente. Tienes el nacimiento, tienes la semejanza. ¿Por qué mantenemos con sospechas el pretexto de la palabra, y no disentimos en la comprensión de la realidad? Creamos y digamos que es una sola sustancia, pero por la cualidad propia de la naturaleza, no para indicar una unión (de personas) impía; una sola por la semejanza, no porque sea una sola persona», *De Synodis*, 71.



manera que un católico rechace la fe de Nicea, y al mismo tiempo afirma que se puede tanto predicar como silenciar la fórmula de la única sustancia. Es obvio que el obispo se refiere, cuando dice que se puede silenciar el consustancial, a que si no se predica con un discurso precedente que aclare la cuestión, esta doctrina puede inducir al error.

Hilario extiende sus reflexiones doctrinales en el libro sobre los sínodos con lo que aporta el grupo que a él le llama poderosamente la atención, los *homoiousianos*. También aquí nuestro doctor descubre elementos positivos y riesgos que pueden llevar a equívocos. Para el pictaviense, decir que el Hijo es semejante al Padre según la sustancia, es perfectamente admisible y correcto, en la línea de la fe pía, pero, si no se explica oportunamente, se presta a confusión. No cabe duda que el lenguaje es de capital importancia. Si la fórmula de fe nicena podía prestarse a interpretaciones sabelianas, en el caso de que no fuera debidamente explicada, hablar ahora de semejanza entre el Padre y el Hijo podía ser aceptado sólo en el caso en que semejanza fuera equivalente de igualdad: «Predicando, por consiguiente, hermanos muy queridos, que el Hijo es en todo semejante al Padre, no predicamos otra cosa sino que es igual. La semejanza significa perfecta igualdad y esto se entiende a partir de las santas Escrituras»<sup>122</sup>. Enlaza perfectamente, a partir de esta explicación, con la fe del 325, y deja fuera de toda sospecha la labor reconciliadora e interpretativa de nuestro doctor.

Demostrando, como hemos visto más arriba, a través de pasajes bíblicos, que la semejanza y la igualdad pueden considerarse lo mismo, desemboca en la advertencia a quienes se atrevan a predicar que el Hijo es semejante al Padre, pero no igual; estos tales no pueden ser considerados hombres de recta fe<sup>123</sup>. Como se ha podido ver, la cristología de Hilario es audaz, sin-

<sup>122</sup> *De Synodis*, 73.

<sup>123</sup> «No se me escapa, hermanos muy queridos, que hay algunos que, confesando la semejanza, niegan la igualdad. Que hablen como quieran, y metan el virus de la propia blasfemia en los ignorantes. Si dicen que hay diferencia entre semejanza e igualdad, pregunto ¿de dónde procede la igualdad? En efecto, si el Hijo es semejante al Padre según la esencia, la virtud, la gloria y el tiempo, pregunto ¿en qué no resulta igual? También esto está condenado en la fe precedente establecida; es anatema quien dice que el Padre es padre de una esencia desemejante a sí mismo. Si, en efecto, no ha dado otra naturaleza que sea desemejante a aquel al que sin sufrir pasión engendraba, no puede haberle dado otra naturaleza que no sea la suya propia. De ese modo la semejanza es cualidad propia, la cualidad propia es igualdad, y la igualdad no difiere en nada. Y por consiguiente las cosas que no difieren en nada son una sola cosa; no por la unión de personas sino por la igualdad de naturaleza», *De Synodis*, 74.

gular, llena de un interesante empeño por desmontar el error doctrinal. Es verdad que no resuelve todos los problemas en torno a la persona de Cristo y la comunión de las dos naturalezas en él; ya hemos visto que, para resolver el problema arriano, prefiere subrayar la divinidad del Hijo de Dios. Sin embargo no cabe duda que, a partir de sus geniales aportaciones, Occidente ha podido reflexionar con seguridad y proseguir con el desarrollo dogmático de la unidad de las dos naturalezas en el mismo sujeto del Verbo encarnado, y su imprescindible consustancialidad en el seno trinitario.

### Conclusión

En el estudio que ahora concluimos nos hemos referido, varias veces, a la defensa y confesión de la «Trinidad dinámica», especialmente en lo que se refiere a la doctrina teológica sobre la generación eterna, y también histórica, del Hijo de Dios. El motivo que impulsó a los Padres conciliares de Nicea, cuyo Magisterio perenne llega hasta nosotros, fue el error doctrinal que por poco rompe con la unidad de la Iglesia en torno al misterio. Después del 325, destacan entre muchos que siguieron la estela del concilio, el genio brillante de Atanasio y de las aportaciones genuinas de Hilario.

Referirnos al misterio trinitario como dinamicidad eterna es, sin duda, teológicamente apropiado, la definición más justa del misterio de Dios, revelado en la Escritura, como se desprende de estas páginas que han tomado en consideración una intensa parte del siglo IV.

Quien se acerque a las reflexiones doctrinales del primer concilio ecuménico de la historia o a los textos de los dos autores sobre los que se detiene nuestro trabajo, encontrará, expresado con un lenguaje difícil pero determinante, escritos que quieren defender las relaciones del Padre y el Hijo desde toda la eternidad y para siempre. Desde el momento en que defienden la unidad de Dios en cuanto que el Padre está en el Hijo y el Hijo realiza las obras de su Padre, no debe verse en la doctrina de los Padres un misterio que se cierra en sí mismo, como pretenden las doctrinas de Sabelio, Arrio o Marcelo, entre quienes sobresalen por sus tesis más difundidas.

La originalidad en el lenguaje y en los planteamientos de la ortodoxia permite a los Padres dar un paso gigantesco con respecto a las anteriores tradiciones teológicas. Más aún, rechazando expresamente la doctrina que unificaba al Padre y al Hijo bajo un mismo nombre, o la condición creatural de la segunda persona de la Trinidad, permiten descubrir el universo teológico naciente: son la misma esencia, pero tienen subsistencia y funciones propias, en vista a la economía salvífica, siempre en movimiento.

Con la imprescindible defensa de la unidad de la divinidad, no anulan en absoluto la doctrina sobre el Padre y el Hijo, sino que la enriquecen con sus aportaciones. Tampoco se dejan llevar por las interpretaciones erróneas de su tiempo. Por eso no tienen ninguna dificultad en emplear términos como «voluntad» o «creación» en Dios cuando engendra a su Hijo. Es engendrado porque es eterno, y es creado porque no ha existido ninguna corrupción en la divinidad cuando el Hijo se ha hecho carne.

Sólo así, concibiendo a Dios Trino y Uno, dinámico y no estático, eternamente relacional, los Padres conciliares de Nicea, entre los que sobresale Atanasio, y en continuidad con el obispo alejandrino, Hilario, obispo pictaviense, son capaces de elaborar una reflexión teológica en la que no sólo es especificado el sentido de la unidad divina, sino también la procedencia eterna del Verbo y la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo.

La doctrina nicena y sus defensores más notables rechazan la sola semejanza sin la igualdad de la naturaleza, porque eso no es un argumento suficiente contra el arrianismo, y proponen una concepción de la generación del Hijo de Dios partiendo de la «necesidad» divina de relación eterna. Por eso, quien busque en la fe del siglo IV una única fórmula, que encierre todo el significado de la ortodoxia, no la va a encontrar. No fue ese el cometido ni la intención de quienes firmaron el credo del 325, y Atanasio e Hilario desconfían de una proposición tal del misterio. Es mucho más útil y menos arriesgado analizar con detenimiento los conceptos, términos, palabras que han llevado a los teólogos a elaborar las profesiones de fe. Con ello el discurso se alarga y se llena de precisión, sobre todo y fundamentalmente cuando viene enriquecido con el apoyo de la Escritura. Con la aceptación de las propuestas que procedían de una tradición totalmente distinta a la propia (teológica o geográfica), permite a las columnas de la ortodoxia del 325 abrir horizontes en la teología del dogma trinitario, propiciando loablemente el reencuentro, al menos inicial, de las distintas posiciones o escuelas en la reflexión del misterio, estableciendo líneas hermenéuticas y conceptuales comunes que les permitiera un planteamiento teológico universal. Con objetivos distintos, Atanasio en Oriente e Hilario en Occidente mantienen un común denominador sobre la encarnación del Verbo y el misterio en general, aspecto este que permite verificar la cercanía reflexiva y la solidez de ambos doctores de la Iglesia.



## **EXPERIENCIA, ESPECIE Y LUZ SESGADA: ROGER BACON**

VICENTE LLAMAS ROIG

### *Resumen/Summary*

Un bosquejo del valor verificativo que para Roger Bacon acredita la experiencia, con la sanción de motivos comunes de error en las opiniones humanas, abre cauce al análisis de la multiplicación de la especie en clave óptica, afinando una predicción cualitativa del comportamiento de un rayo luminoso al transitar entre dos medios sucesivos de propagación de naturaleza diferente. El modelo conjuga un principio de mínimo de inspiración aristotélica, dominante para la propagación a favor de gradiente de densidad ('resistencia'), y un precepto de uniformidad, privilegiado en la progresión contraria. El precoz patrón ondulatorio de causalidad alumbrado, bajo influjo de Grosseteste, por un espíritu inquieto, incomprendido por su tiempo.

*Palabras clave:* Experiencia, especie, semejanza, reflexión, refracción.

An outline of the verifying value which experience proves in Roger Bacon's view, with the sanction of common reasons of error in human opinions, paves the way for the analysis of the multiplication of species in an optical key, polishing a qualitative prediction of the behaviour of a light beam passing through two consecutive means of propagation of different nature. The model combines a principle of minimum (Aristotelian inspiration), dominant for the propagation in favour of gradient of intensity ("resistance"), and a precept of uniformity, privileged in the opposing progression. The premature wavy pattern of causality conceived, under the influence of Grosseteste, by a curious spirit, misunderstood by his age.

*Keywords:* Experience, species, similarity, reflection, refraction.

El franciscanismo parece, a menudo, extasiado en la luz que irradia Bonaventura, como si en ella hallara el reposo a su inteligencia colectiva, o subsistiera arrebatado por el *raptus mentis* que predica el de Bagnoreggio (ya una luctuosa diligencia de *excidium* o deleción de <quod est> psíquico), y su mismo eco fuera el ápice de la conciencia *menor*. No tan apartadas de la mística volitiva como pudiera creerse, germinan voces menos serenas, más opacas y convulsas, llamadas a ser, sin embargo, inmaduras crisálidas de un mundo no vislumbrado aún a través de la resplandeciente calígene que habrá de anegar (saciar?) al alma itinerante, *purgada por el vigor de la virtud, iluminada por el esplendor de la verdad y perfeccionada por la caridad*<sup>1</sup>. La de cierto doctor no *seráfico*, *sutil*, ni *invencible*, pero sí *admirable* en su genio precoz, maltratado por su tiempo, relegado por la orden; rescatado, al fin, por la posteridad como uno de los padres del método resolutivo - experimental: Roger Bacon.

Esta figura solitaria, condenada por su mundo, combatió con ahínco el principio de autoridad y otros *preceptos de tiniebla* (siempre Cernuda, emergiendo furtivamente) como el complejo sistema geocéntrico de epiciclos, deferentes y ecuanes del *Almagesto* que más tarde Copérnico barrería. Escudriñó el arco iris y la aurora boreal con la minuciosidad de un incipiente científico atrapado en una era metafísica y oscura, trató de desentrañar las leyes de refracción y formación de imágenes en dioptrios esféricos, anticipándose a la óptica newtoniana, propuso la reforma del calendario juliano, y pasa por haber sido el descubridor del fósforo, el magnesio, o el bismuto.

*Admirable* bagaje, sin duda.

#### Elogio de la experiencia: Bacon bifacial

Cuatro son los obstáculos a salvar para el acceso a la verdad, advierte el maestro de Ilchester:

- La ejemplaridad de una *autoridad frágil*, indigna de crédito, no la *sólida y verdadera autoridad otorgada a la iglesia* por el juicio divino, o el

---

<sup>1</sup> *Quia mens nostra non efficitur conformis Beatissimae Trinitati secundum rectitudinem electionis nisi per vigorem virtutis, splendorem veritatis et fervorem caritatis, et vigor virtutis animam purgat, stabilit et elevat, splendor veritatis animam illuminat, reformat et Deo assimilat, fervor caritatis animam perficit, vivificat et Deo iungit, et ex his omnibus homo Deo placens et acceptus existit, hinc est quod illa influentia deiformis dicitur habere omnes decem actus praedictos...* -BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars V, c. I, n. 6, en *Opera Omnia* (vol. V, p. 199 – 293), Quaracchi 1891.

reputado magisterio de los auténticos sabios que adquirieron destreza en el ejercicio de la ciencia, según su *humana posibilidad*.

- La perseverancia en la costumbre (una suerte de *segunda naturaleza*<sup>2</sup> más poderosa y nociva que la fuerza de la autoridad).

- El *sentido del vulgo imperito* (más pernicioso, si cabe, que los hábitos precedentes, pues si la autoridad subyuga y la costumbre *ata*, la *opinión del vulgo confirma a los obstinados*. La multitud naufraga en la *doxa*, lejos de la perfección de la sabiduría. Siempre los sabios se apartaron del vulgo para *velar los arcanos*. La impericia suscita error e imperfección).

- La ocultación de la propia ignorancia y la ostentación.

Un bosquejo anticipado de los *ídola*, más o menos difusos, que reprobará en su *Novum Organum* otro Bacon, de fortuna dispar, el barón de Verulamio, como presupuestos negativos en la búsqueda científica<sup>3</sup>, imbuido del

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscencia*. Cita expresa de Bacon.

<sup>3</sup> La tetrada idolátrica cardinal, régimen de fatuos conceptos que nublan la inteligencia humana o *bloquean el espíritu* y son fuente usual de desviación de la verdad y la auténtica *epistème*, es la siguiente:

- Ídolos tribales (*ídola tribus*): inclinaciones innatas en los hombres a la interpretación sesgada o falaz por reticencia a aceptar nuevas hipótesis y conjeturas que impugnen las explicaciones convencionales. Radican, pues, en la *índole de la propia naturaleza humana*: el entendimiento es *un espejo que no refleja de igual manera los rayos de las cosas*. Tienen su origen, como se ha apuntado, *en la regularidad inherente a la esencia del espíritu humano*, en sus limitaciones y mudanza, *en su comercio con las pasiones, en la incapacidad de los sentidos*, cuyas percepciones *guardan más analogía con el hombre que con el universo* – tendencia a la antropomorfización en el modelado conceptual de los fenómenos-, o *en la manera de ser impresionados por las cosas*.

- Ídolos de la caverna (*ídola specus*): predisposiciones –convicciones, hábitos, prejuicios-, esta vez no específicas sino individuales, que conforman la caverna privativa de cada hombre: *<cada hombre tiene, además de los errores que afectan a la naturaleza humana en general, una caverna o espelunca propia que distorsiona y adultera la luz de su naturaleza>*, en razón de la educación recibida, la idiosincrasia peculiar como individuo, etc. Derivan, entonces, de la *propia contextura anímica y corporal* de cada *concretum* humano, de sus costumbres y circunstancias particulares, según la preocupación o ecuanimidad del espíritu impresionable.

- Ídolos del foro (*ídola fori*): errores ligados al *comercio y asociación de los hombres entre sí*. Y, pues que los hombres se comunican por medio del lenguaje, se tratará de ídolos *que se insinúan en el entendimiento* a través de aquél. Estos errores, los más peligrosos, que se imponen a la inteligencia por medio de las palabras (pues aunque el hombre crea que *su razón manda* en éstas, *las palabras mismas revuelven y reflejan su fuerza sobre el entendimiento*, revestidas a menudo de un sentido vulgar, sofismas autótrofos o filosofemas que se retroalimentan, convirtiendo el discurso en una soflama o *feed back* fútil), son de dos clases: meros nombres hueros, huérfanos de soporte o correlato objetivo [sigue aquí Francis Bacon la senda nominalista, que censura una serie de metafisemas –sustancia, fin, ...- por su falta

mismo espíritu de superación de la tradición y desmitificación de la *auctoritas*; convencido, asimismo, de la necesidad de rigor en la investigación y rebosante de optimismo epistemológico –el saber como poder-. Un saber renovado (filosofía segunda), asentado sobre rectas bases de inducción y fomentado por una actitud crítica y un denuedo o celo sistemático, que penetrará en los secretos de una naturaleza esquiva y engañosa. No es casual que el término <*species*>, empleado por Roger Bacon en *De multiplicatione specierum*<sup>4</sup> para designar el efecto de todo agente natural en cuanto a su im-

---

de soporte empírico (la función suplente o supositiva natural del *signum rei*, la *prima intentio* como *passio animae*, estaría en ellos desdibujada por ausencia de realidad referencial, y por consiguiente, la del nombre correspondiente como signo convencional, que sólo existiría individualizado a título de signo proferido –*flatus vocis*-), y los ídolos que cita rinden tácita cuenta de ello: *Fortuna, Primer Motor, Orbes Planetarios* ... Ficciones abolidas por simple *extermínio* de las teorías que los suscitan. Las categorías vacías de contenido empírico, de carga cognitiva fenomenológica, que colapsan, autofagocitándose, al ser ilícitamente extrapoladas al *noumenon*; la ficción de la razón pura excede el campo de aplicabilidad del aparato categorial, restringido al *phainomenon*, objeto de la experiencia sensible] y absolutizaciones pronominales de cualidades o estados, por ejemplo, sin *deixis* anafórica o catafórica, un referente objetivo - subjetivo del pronombre precedente o consiguiente en el discurso (no se trata tanto de una *deixis ad phantasma* cuanto de una sustancialización abstracta pronominal, una clase *más intrincada* de ídolo del foro, puesto que se ha formado a tenor de una *abstracción torpe y viciosa* –la fórmula <lo húmedo> hace al caso como *signo confuso de acciones diversas que no tienen relación alguna y entre sí son irreductibles*).

- Ídolos del teatro (*idola theatri*): errores arraigados en la conformidad con las opiniones de los sabios antiguos, cuya autoridad se acata acriticamente en virtud del prestigio social o histórico que atesoran; esto es, ídolos insinuados o sombreados en el ánimo humano a través de dogmas, falaces filosofías, fábulas que recrean *mundos ficticios y teatrales*. La raíz de la falsa filosofía es triple: sofística, empírica y supersticiosa).

La tipología cuaternaria de *eidola* que propone el barón de Verulamio (ídolos específicos de la humanidad como ‘tribu’ o particulares de cada hombre en su habitáculo o nicho individual, ídolos derivados del uso deficiente, pervertido, del lenguaje, o de la reverencia a la tradición), preconcepciones sin soporte crítico que entorpecen el estudio objetivo de la naturaleza impidiendo el recto progreso de la ciencia, está en consonancia con los motivos de extravío del verdadero conocimiento denunciados por Roger Bacon con varios siglos de antelación.

<sup>4</sup> D. C. LINDBERG (ed.), *Roger Bacon's Philosophy of Nature. A critical edition, with English translation of De multiplicatio specierum and De speculis comburentibus*, St. Augustine's Press, South Bend (Ind.) 1998. Advierte Cardona Suárez [<Tres modelos de explicación de la refracción: Bacon, Pecham, Witelo>], en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29/2 (2012) 449 – 480] de su parentesco con <semejanza del agente> o <imagen> (que refiere la similitud del efecto con la causa –la *species intelligibilis*, o el mismo *actus intellectiois*, son considerados, en los modelos gnoseológicos de raíz agustiniana que abogan por el influjo causal del objeto en la génesis cognitiva, semejanzas objetivas –*imago*



presión en la sensibilidad o en el entendimiento, esté vinculado a <ídolo>, alusivo al reflejo especular, con su connotación falsaria, aunque el concepto que encierra pretenda instruir el ocasionalismo causal, la causalidad natural como remedo de la creación divina<sup>5</sup>.

*Cegados por las tinieblas de estos cuatro hábitos*, los hombres no perciben su ignorancia, antes bien, la defienden, celebrando la falacia, magnificando *lo vil*, ajenos *al esplendor de la sabiduría*, y así, embaucados, envueltos en densísimas nieblas de error, creen vivir *en la plena luz de la verdad*.

Todo hombre incurre, en efecto, en tres *pésimos* pretextos para excusar su ignorancia: el ejemplo de autoridad, el abandono a la fuerza de la costumbre o al sentir del vulgo... *Y aunque no sepa cosa de valor alguno, lo pondera con toda desvergüenza, para que así, al menos, oprima y elimine a la verdad con el infeliz consuelo de su necesidad. De esas pestes mortíferas se vienen todos los males al género humano, pues se ignoran unos documentos utilísimos, importantísimos y hermosísimos de la sabiduría, y los secretos de todas las ciencias y las artes*<sup>6</sup>.

El remedio contra esos males pasa por la reivindicación de la *auctoritas* legítima, la anteposición de la razón a la costumbre y la admonición de la opinión vulgar en favor del juicio sabio.

---

*vel similitudo obiecti*; el <esse> es concebido en la metafísica tomasiana como un acto de asimilación al creador –por su ser, la creatura se asemeja al creador– el <actus essendi> es, entonces, <actus assimilandi ad Deum>, o la condición deoimagineal sobreviene al hombre por su <esse>, <ídolo>, <simulacro> (copias de sí generadas por los objetos), <intención> (el simulacro sensible o inteligible de una *res* – *objectum* reviste un modo de actualidad menos expresa que el propio objeto efector, un acto de ser más débil o una calidad existencial más tenue. Así, el <signum rei> o el <signum signi>, son <intentiones seu passiones animae>). El valor semántico primordial del término <species> es el de apariencia o aspecto externo (Cfr. MICHAUD – QUANTIN, P., *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, ed. Dell'Ateneo, Roma 1970, p. 113).

<sup>5</sup> *Aludir a la causalidad ha de llevarnos a elucidar la manera como un objeto procura crear copias o simulacros suyos alrededor. En ese ejercicio de multiplicación, los objetos emulan, en un grado absolutamente inferior, la potencia creadora de Dios. La propagación radiante de la luz ofrece el paradigma esencial para la multiplicación de los efectos causales* –CARDONA SUÁREZ, C., *a. cit.*, p. 456.

<sup>6</sup> *Opus maius of Roger Bacon*, edited with Introduction and analytical Text by John Henry Bridges, vol. I and II, Oxford 1897. Supplementary vol.: containing – revised Table of first three parts, corrections, emendations and additional notes (Frankfurt a. M. 1964), pars I, cap. 1. La obra se estructura en siete partes, dedicadas a <Causas de error>, <Filosofía>, <Estudio de las lenguas>, <Matemáticas>, <Perspectiva> (estudios sobre la luz, el color y la visión), <Ciencia experimental> y <Filosofía moral>.

Dos son las modalidades epistemológicas, argumentativa –concluyente (vía especulativa sólo parcialmente demostrativa) y empírica– verificativa (vía de la evidencia de verdad). La segunda vía de progreso cognitivo es imperativa para la ratificación de la conclusión en que pueda culminar el conocimiento argumentativo (*sin la experiencia nada puede ser suficientemente conocido*)<sup>7</sup>. El método silogístico –deductivo que propugna Aristóteles sólo tendrá solvencia epistémica, solamente procura <saber> científico, con apoyo empírico (el método galileano está prefigurado)<sup>8</sup>. El doble momento inductivo– deductivo del método científico, subvertida la relativa prelación que la tradición aristotélica concede a sus segmentos articulares, comienza a afinarse. La lógica deductiva que el Estagirita promueve, socavada por la insuficiencia de la inducción como mera compilación de datos sin criterio definido, cede a un sistema reglado con hegemonía de la inducción, y la relevancia de la síntesis, refrendada por Newton, tendrá una perentoria impronta en el valor científico del juicio sintético kantiano (en la formulación de los axiomas –aduce Francis Bacon– ha de excogitarse una forma de inducción efectiva que propicie el descubrimiento, con las oportunas discriminaciones en su examen de los hechos naturales –principio procedimental de economía–<sup>9</sup>: una inducción al servicio del conocimiento de las *formas*,

<sup>7</sup> *Op. maius* VI, c. 1.

<sup>8</sup> Vid. HOFMANN, E., <L'expérience chez R. Bacon>, en *Rev. néosc. Phil.* 27 (1926) 170 – 190; KUPPER, J., <The father of empirism: Roger not Francis Bacon>, en *Vivarium* 12 (1974) 52 – 62.

LUTZ, E., <R. Bacon's contribution to knowledge>, en *Francisc. Stud. Inst. S. Bonavent.* (1936) 1 – 76.

<sup>9</sup> *En la constitución de los axiomas se ha de excogitar una forma de inducción distinta a la que ha estado en boga hasta ahora, y aplicada a la comprobación y descubrimiento no sólo de los que llaman primeros principios, sino también de los menores y de los medios. Pues la inducción que proceda por enumeración simple es cosa pueril* [reconvencción al ejercicio aristotélico de la inducción como acopio de datos sin rigor, con su nómina de conclusiones precipitadas, que atienden sólo a casos favorables (subyacente el patrón estadístico de modalidades aristotélico –tomista que S. Knuutila ha estudiado en profundidad– <Time and Modality in Scholasticism>, en *Reforging the great chain of being. Studies of the history of modal theories*, Reidel, Dordrecht –Boston 1981, p. 171ss–, como recurso para solventar el problema de la presciencia divina de los futuros contingentes, con el que Escoto romperá, desterrando de su metafísica la distinción entre posibilidades <simplex> (absoluta) y <ex suppositione> (temporalis), o entre posibilidades <de re> y <de dicto>, esta última división de la posibilidad enmascara el doble sentido aristotélico del ser (*ser simpliciter/ser como <lo verdadero>*). En el modelo aristotélico, lo actual –necesario es aquello que ocurre indefectiblemente (*causa ut semper*), en tanto la realidad de lo potencial– contingente responde a una gradación frecuencial: *causae ut in pluribus / ad utrumlibet / in paucioribus*], *sus conclusiones son precarias y expuestas al peligro de un hecho contradictorio y las más de las*

entendidas como <leyes y determinaciones del acto puro que gobiernan y constituyen cualquier naturaleza simple –como calor, ligereza, peso– en cualquier materia y sujeto en que puedan darse><sup>10</sup>, la <naturaleza simple en su pureza esencial>, exonerada de toda injerencia metafísica, pues la forma es el *mecanismo sutil y profundo*<sup>11</sup> del ente sensible –inmanencia de formas y causas, la *facies* autárquica de la *physis*).

Dual es también la experiencia: sensorial y filosófica. La primera certifica la verdad de las realidades sensibles que percibimos directa o indirectamente, recurriendo al uso de instrumentos adecuados. La segunda *no proporciona absoluta certeza de los fenómenos corporales, y nada capta de los espirituales*<sup>12</sup>, reclamando el entendimiento humano, entonces, el auxilio de la luz divina para acceder a tal conocimiento (*la gracia de la fe irradia mucha luz, y también las inspiraciones divinas, no sólo en las cosas espirituales, sino en las corporales y en las ciencias filosóficas*)<sup>13</sup>.

El valor de la ciencia experimental, sobre la que versa el capítulo VI del *Opus maius*, es inequívoco<sup>14</sup>. Únicamente ella puede medrar en el imperio del fraude, discerniendo *qué pretenden y qué sueñan los poemas, las conjuraciones, las invocaciones, las deprecaciones... todas las locuras que se practican en la magia*<sup>15</sup>. Tres prerrogativas la distinguen de las demás ciencias, despuntando su eficacia en la indagación de las conclusiones (el resto

---

*veces se decide por un número de hechos menor del debido y por sólo aquéllos que están a la mano, mientras que la inducción ha de ser útil para el descubrimiento y demostración de las ciencias y las artes, debe analizar la naturaleza por las debidas eliminaciones y exclusiones, y luego, tras un número suficiente de negativas, concluir sobre hechos afirmativos –* FRANCIS BACON, *Novum Organum* I, 45, Losada, Buenos Aires 1961, p. 146 – 147-.

<sup>10</sup> *Ibid.* II, aforismo XVII.

Así, en sus propias palabras, la *forma del calor* o la de la *ligereza* no son sino *la ley del calor y la de la ligereza*.

<sup>11</sup> BRÍA PERAU, LI., <El Renacimiento: Teoría de la Ciencia>, en *Antología y Comentario de Textos de Filosofía*, Grupo πάντα πεῖ, Madrid 1989, p. 263.

<sup>12</sup> ROGER BACON, *Op. maius*, pars VI, c. 1.

<sup>13</sup> *Ibid.* Cfr. GILSON, E., *La philosophie au moyen âge*, Paris 1947, p. 480 – 481.

<sup>14</sup> *Sin la experiencia, nada se puede saber suficientemente (.). La argumentación concluye y nos hace conceder la conclusión, pero nos deja inciertos sin que desaparezca del todo la duda, pues el ánimo no queda quietado con la contemplación de la verdad si no la encuentra por la vía de la experiencia (.). Luego no basta el raciocinio, sino que se requiere la experiencia. Esto se ve claro en las matemáticas, en las cuales tiene cabida máximamente la demostración. El que tenga una demostración validísima sobre el triángulo equilátero, sin la experiencia, nunca aceptará la conclusión -Opus maius, p. IV, c. 1-*

<sup>15</sup> *Op. maius*, p. VI, c. 2. Vid. MACCAGNOLO, E., <Ruggero Bacone e la metafisica classica>, en *Studi Francescani* 52 (1955) 360 – sig.

de ciencias importan sus principios de la experiencia, y sobre ese cimiento empírico, proceden con razonamientos concluyentes, pero es la ciencia experimental la que, no sólo las abastece de principios, sino que les permite verificar las conclusiones alcanzadas (*demonstratio facit cognosci veritatem*<sup>16</sup>).

La asunción de los presupuestos gnoseológicos de Roberto de Grosseteste, maestro del *Doctor Mirabilis*, impulsó la dilucidación de un verdadero método experimental. La defensa de la observación directa de la realidad física y su análisis por procedimientos matemáticos (la lógica interna de la experiencia es de índole matemática: toda determinación –cualidad, relación, lugar, tiempo, ...– es dependiente de la *quantitas*, objeto propio de la matemática) sitúan a Bacon en el umbral de la revolución científica renacentista.

La matemática forja *experiencias universales* sobre sus conclusiones mediante números y figuras, entidades aritméticas y geométricas que nutren a otras disciplinas para las que la matemática es basal; sin embargo, las *experiencias particulares y completas, absolutamente comprobadas*, enraízan en la ciencia experimental. Esas <experiencias universales> preludian tímidamente las condiciones estético –transcendentales del conocimiento: figura y número, y a través de ellos, espacio y tiempo (la geometría y la aritmética se ocupan, respectivamente, de uno y del otro, ambas formas *a priori* de la sensibilidad externa; el segundo, además, de la sensibilidad interna –la serie numérica denota sucesión temporal–), se alzan en condiciones de toda experiencia particular (Bacon anuncia la provisión de la ciencia experimental por la matemática de las entidades necesarias para una experiencia particular)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Op. maius* IV, d. 1, c. 3.

<sup>17</sup> Estima Kant, como es sabido, que la matemática puede formular juicios sintéticos *a priori* sobre espacio y tiempo por ser éstos formas *a priori* de la sensibilidad, condiciones previas, independientes de toda experiencia particular. La posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de las matemáticas descansa justamente sobre el estatus de intuiciones puras del espacio y el tiempo: <intuiciones puras de la sensibilidad>, no conceptos puros del entendimiento que la experiencia sensible surta y permita particularizar –no hay pluralidad de espacios y tiempos–; no conceptos gestados a la luz de la experiencia, sino condiciones *a priori*, transcendentales, de aquélla. <Puras>, vacantes de carga empírica –a modo de coordenadas vacías para la ordenación de impresiones sensibles–. La sensibilidad externa (la ‘sensación’ a que alude Locke) depende de contingencias particulares (agudeza sensorial, proporciones objetivas, ...), pero también de dos condiciones generales y necesarias, no percepciones sensitivas, sino formas que determinan el *modus percipiendi*, y que, en consecuencia, preceden a toda experiencia. Sobre tales formas *a priori* de la sensibilidad externa e interna (ésta, la ‘reflexión’ en nomenclatura lockeana, sometida sólo al tiempo –recuerdos, reminiscencias, vivencias, ..., se suceden en él) son elaborados los conceptos empíricos, resortes de la ciencia, cuyas cláusulas epistemológicas se desgranar en la analítica

La huella de Grosseteste es nítida (*todas las causas de efectos naturales deben ser expresadas por medio de líneas rectas, ángulos y figuras*)<sup>18</sup>.

Es la ciencia experimental la que valida conclusiones de las ciencias especulativas y les suministra el caudal de principios que configuran su cuerpo epistémico. Tales verdades, patrimonio de la ciencia empírica, préstamos que recalcan en los dominios de la ciencia argumental, son inaccesibles a la razón *per se*, sin el concurso de la experiencia. La razón concede crédito al testimonio experimental de otros, mas sólo a la luz de la experiencia contrastada fragua y gestiona sus verdades. El método resolutivo –compositivo (análisis - síntesis) que potenciará Galileo contra la generalización inductiva, una búsqueda de la *esencia de las cosas*, expresable matemáticamente, no un protocolo formal hipotecado por meros *nomina rerum* (el reproche

---

transcendental. He aquí la función que preconiza Roger Bacon para figuras y números en el marco de la ciencia experimental. No iremos más lejos, sin embargo, la misma distinción entre conceptos empíricos e instancias matemáticas tutelares de una experiencia universal raya la temática nuclear kantiana (categorías o conceptos puros del entendimiento serían el equivalente noológico a las formas puras de la sensibilidad: conceptos *a priori*, generados espontáneamente por el entendimiento sin mediación de la experiencia. Conceptos que no circunscriben carga empírica, a modo de formas noéticas vacías, *tegumenta intellectionis* que han de revestir un endospermo fenoménico para rendir saldo epistémico –un *cogitatum*–, o más bien embriones noemáticos que requieren albumen sensible –así como las intuiciones puras han de llenarse con sensaciones, las categorías han de hacerlo con datos procedentes de la cognición sensible, y sólo sufragan conocimiento aplicadas a los fenómenos –impresiones sensibles que se dan en el espacio – tiempo–. Los conceptos puros no tienen vigencia más allá del régimen fenoménico, su validez se pliega a los límites de la experiencia, y se desvelan a partir de la clasificación de los juicios (deducción metafísica de las categorías) y en el esclarecimiento de su función epistemológica (deducción transcendental de las categorías). La extrapolación de las categorías al *noumenon* rescindiría su valor proto – epistemológico; no en vano, la fórmula <idealismo transcendental> vierte sobre la dicotomía *phainomenon / noumenon* y la aquiescencia de las formas *a priori* de la sensibilidad y los conceptos *a priori* del entendimiento (‘formas’ aisthéticas y noéticas apriorizadas) como condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento, imprescindibles para la ideogénesis o la génesis judicativa, no rasgos reales de las cosas en sí mismas. El privativo campo fenoménico de eficacia epistémica de las categorías hará de la metafísica, en tanto que búsqueda de lo incondicionado, o en su aspiración a la ensidad de las cosas (faz nouménica), una pseudo – ciencia (la metafísica está abocada al fracaso epistemológico, encallada en bucles especulativos sin solución de progreso –tales son la diagnosis y pronóstico kantianos–).

<sup>18</sup> R. GROSSETESTE, <Concerting Lines, Angles, and Figures>, en GRANT, E. (ed.). *A Source Book in Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1974, p. 385... <*utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis: valent in toto universo et partibus eius absolute*> (Cfr. GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1965, p. 440).

de Salvati a Simplicio en la *Jornada Segunda* de los *Diálogos* –... *todos saben que se llama gravedad, pero yo no te pregunto por el nombre, sino por la esencia de la cosa*–), empieza a afianzarse, transluciendo la *hybris* de una razón autónoma, proyectiva, emancipada de toda autoridad, que llega a equipararse en el conocimiento intensivo– matemático de la realidad a la propia mente divina<sup>19</sup>.

La experiencia es una observación ingenua, fiel a la apariencia, que no filtra creencias o preconcepciones asumidas acríticamente por la fuerza de la educación y la tradición. El experimento es, en contraste, un proceso controlado que escoge las características relevantes de los fenómenos y desecha las que no lo son. El experimento es prueba verificativa, proyecto legítimo de verdad que preestablece variables a evaluar, incluso los réditos concluyentes de los razonamientos lógicos más certeros y expeditivos en apariencia delegan en él la aprobación de su verdad. Es, por consiguiente, conformante de verdad, la adhesión a ésta pasa por la experiencia sin concesiones fiduciarias; la condición última de verdad descansa en su poder revelador: si la *<veritas>* ha de ser una *adaequatio intellectus ad rem*, si –y eso secunda Aquino– todo conocimiento tiene raíz empírica (de ahí el neto carácter *<a posteriori>* de su pentaédrica anábasis) y no cabe nóesis histológicamente estructurada que recabe, como tal, parénquima noemático, sin remisión intencional a una realidad empírica de la que proceda abstractiva o analógicamente, incluida la idea de Dios (un noema huérfano de carga intencional no cotiza epistemológicamente –no es *input* o es *nullum cognitivum*–, la tasa noemórfica de una ideación radica precisamente en su razón atingencial o

---

<sup>19</sup> Una tácita declaración de identidad de la verdad cuyo conocimiento florece a la luz de pruebas matemáticas y la que rumia el intelecto divino en la *Jornada Primera* de los *Diálogos* proclamaría la autosuficiencia de la razón. El experimento criba cualidades no cuantificables –*cualidades segundas*–, irreales, subjetivas, dejando un remanente de *cualidades primarias*, susceptibles de medida. En su célebre carta a Pierre Carcavy (1637), el pisano presenta los momentos del método hipotético –deductivo: resolución analítica (análisis de datos sensibles y elección de propiedades esenciales; una *intuitio essentiae* que escoge la figura, por ejemplo, perfectamente encajada en esquemas racionales, y discrimina el color), composición (síntesis de una *suppositio* –hipótesis–, conectando las propiedades esenciales elegidas, de la que se extraerán ciertas conclusiones) y resolución experimental (puesta a prueba de las ilaciones o consecuencias inferidas de la hipótesis establecida en el momento precedente). En la constante polémica en torno a la preeminencia de análisis o síntesis, resolución o composición, Newton se decantará por la primacía de la síntesis, apartándose del ideal ilustrado de razón empírico–analítica, con un influjo determinante en Kant. La ontología dualista newtoniana –hipótesis mecánicas (potencias activa y pasiva) / hipótesis metafísicas (espacio - tiempo absolutos)– tendrá también una decisiva influencia en los dualismos kantianos, condensados en la dicotomía *phainomenon / noumenon*.

en su relatividad intencional a la realidad experiencial: el desahucio objetivo de un concepto lleva aparejado un índice de nulidad epistemológica)<sup>20</sup>, no es tan extraño señalar la función certificativa de la experiencia sobre cualquier renta apodíctica del razonamiento discursivo... Ceder la última palabra sobre la verdad a la *empiréa*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> *No se puede independizar ningún acto de pensamiento humano del proceso de génesis eidética por el cual se ha obtenido a partir de la experiencia. Su valor cognitivo es la remitencia intencional a la realidad experiencial que lo ha generado. Cualquier absolutización de un concepto sería interpretada por Tomás de Aquino como concepto vacío, idea sin objeto. En esto, Tomás de Aquino también coincide con Kant –MIRALBELL, I., El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo, Eunsa, Pamplona 1994, p. 174.*

<sup>21</sup> En tanto que *<adaequatio intellectus ad rem>*, habrá tanta verdad en la nóesis cuanto referencia atingencial objetiva *in actu* –esa reificación (identificación de realidad y objetualidad de signatura escotista) relacional del acto cognitivo incoa un índice de epistemicidad o cientificidad, y por ende, de veracidad– La *res* es justamente el objeto experiencial (*res sensibilis*) al que remite intencionalmente el acto epistémico en cuanto tal; la ausencia de extremo fenoménico *ad quem* de intencionalidad, actual o posible, importa un índice de nulidad epistémica para el acto noético, haciendo de él mera fantasmagoría, o un acto ilusorio o especulativo sin indicio de certeza. La función supositiva natural del *signum rei* como *prima intentio* apunta precisamente a su intencionalidad, su virtud natural de figurar en la proposición mental por una *res singularis* a la que *in –tende*, a tal punto que la interpolación de un *medium in cognoscendo* en la forma de *<ratio cognoscendi>* (*species cognoscibilis*) obtura la intencionalidad, la atenúa o la desvirtúa, imputando carácter indirecto a la *suppositio* que traduce la *naturalis virtus significandi* de la *passio animae* como *intentio* (es en su *<ratio tendentiae ad rem>* o en su función suplente *–aliquid stat pro aliquo–* natural como término psíquico supositivo donde reside el vigor epistemológico del *signum rei*). El principio de economía, en versión gnoseológica, veta la *species intelligibilis*, tanto como, en formato ontológico, criba la *formalitas* –la ambivalencia onto– epistemológica del principio es afín al homomorfismo *essendi – cognoscendi*). La verificación es la empírica sustentación atingencial de la nóesis en la *res –obiectum* de la que es semejanza (el acto cognitivo como *similitudo rei–obiecti*). El alma es *<quodammodo omnia>* porque su acervo cognitivo es una colección de *notitiae genitae* que cotizan como semejanzas objetivas, y que, de carecer de apoyo *in re*, con la consiguiente difuminación de su condición de semejanza, no sufragarían verdadero conocimiento (fabulación, fantasía, ficciones: los ideales incondicionados que forja la razón pura en su escalada–ilación reductiva sobre prosilogismos sin premisa empírica lo son). *Sensu lato*, la base objetiva del acto noológico de índole epistémica no es la *<res>* como algo estático y aislado en su individualidad, sino en su dimensión fenoménica–oferente que pignora a la entidad singular en su pleno dinamismo natural, inmersa en un régimen de interacciones (*res y processus*). La nóesis comporta positivo conocimiento en tanto expendea una noticia fenoménica, es decir, una idea es veraz y acredita valor epistémico en cuanto que intencionalmente remitente a una realidad objetiva–fenoménica, y su cuota de verdad pasa por una referencialidad objetiva testada en la experiencia. La reversión del axioma en la forma *<adaequatio rei ad intellectum>* urge a la redimensionalización (re – presentación)

La experiencia no es sólo fundamento del conocimiento natural, también lo es del sobrenatural, distinguiéndose así una experiencia externa, con su censo de verdades naturales, de una interna, que tributaría verdades sobrenaturales, erigiéndose en *camino místico* cuyo más alto grado sería el conocimiento extático. En la experiencia interna se da una triple iluminación: *Iluminación o revelación general* (común a todos los hombres, coincidente con la *iluminatio* agustiniana, referiría el concurso divino como condición *sine qua non* para el conocimiento humano). *Iluminación primitiva* (concerniente a las verdades de orden natural en cuanto primitivamente reveladas por Dios) y *especial* (de orden sobrenatural, debida a la gracia). La doctrina avicénica de separación de los intelectos agente (colectivo) y paciente (individual) sirve a Bacon para atribuir al primero la iluminación de cada individuo y de la humanidad en su conjunto al comienzo de los tiempos, la transmisión original de la sabiduría pasa por él<sup>22</sup>.

La fórmula binomial <*hoc aliquid*> es acuñada para arelar ontológicamente al individuo. Por la naturaleza indeterminada de una y la universal de la otra, ni materia —la *materia signata quantitate* del tomismo—, ni forma, podrían ser por sí solas principio de individuación. La singularidad radica en su conjunción, sin que un principio dirija al otro en una especie de sinergia jerárquica, sino que cada uno de los principios coordinados provee un componente indispensable para la individuación: la materia como principio cronotópico para la forma, y ésta como principio actualizante de la poten-

---

intrapésica de la *res* como *similitudo rei*. El ambiguo enunciado <*adaequatio intellectus et rei*>, su connotación de adecuación bilateral, da relieve al isomorfismo *ordo essendi—ordo cognoscendi*, la mutua acomodación de ideas y cosas, el ajuste recíproco entre realidad y conocimiento. La noción de verdad como <*adaequatio intellectus et rei*> notifica, así, el simbiótico compromiso de realidad (como objetividad) y entendimiento en codificación de morfismo biyectivo *esse—cognoscere*. El apotegma de adecuación unilateral (<*adaequatio intellectus ad rem*>) como algoritmo de verdad instruye el carácter restrictivamente inyectivo del homomorfismo.

<sup>22</sup> El intelecto activo *ilumina* las almas para la ciencia y la virtud. También el entendimiento posible puede declararse activo en cuanto que es tal en el acto de entender. El entendimiento agente no sería una *pars animae* sino más bien una sustancia intelectual esencialmente diferente y separada del posible (*Opus minus* II, 5, ed. Brewer). La identificación de la divinidad con el entendimiento agente, ya sugerida por Guillermo de Auvernia o Roger Marston, se relaciona con la iluminación divina (*La sabiduría filosófica es enteramente revelada y dada a los filósofos por Dios, y es Dios mismo el que ilumina las almas de los hombres en toda su sabiduría. Pero, como quiera que lo que ilumina nuestra mente es llamado (.) entendimiento activo (.) yo sostengo que el entendimiento agente es, en primer lugar, Dios, y en segundo lugar, los ángeles que nos iluminan -Opus tertium, 74, en Opera quaedam hactenus inedita, ed. Brewer, Londres 1859).*



cia latente de la materia<sup>23</sup>. Lo individuado en acto, ser particular con una posición espacio-temporal determinada asociada a su componente hilético (<hoc>) y esencia susceptible de aprehensión intelectual y de definición en virtud de una forma (<aliquid>)<sup>24</sup>, se impone objetivamente a la ciencia. En todos los seres hay tantas materias como formas (*pluralitas formarum et materiarum*). A la materia universal le corresponde la forma pura indeterminada, y a cada nueva formalidad debe asignársele una materia correlativa. La *ratio distinguendi materiarum* no es la forma propia informante en cada caso: las diversas materias no difieren por razón de las formas conexas, la razón distintiva es dispar para los principios cooperantes. Si las formas divergen *per se* unas de otras, las materias se diferencian entre sí en razón de su *esse primum*. Los entes singulares estarían entonces constituidos por sucesivas ‘capas’ de realidad en clave binaria hilemórfica. Tales estratos equivaldrían *in re* a lo que *in anima* son predicamentos –géneros, especies, ...–. El realismo extremo procede a la hipostasiación categorial.

Una sombra de averroísmo se cierne sobre la agitada Europa trecentista (el mundo es eterno y no hay intelecto singular subsistente, pues no cabe nexo entre dos esencias heterogéneas, incorruptible una, efímera la otra –la naturaleza mortal del hombre exilia forzosamente de él a un principio eterno, un entendimiento segregado cuya operación no compromete a ningún elemento corpóreo, por contraposición al psiquismo sensible o al animismo vegetativo y las actividades que de esos estratos anímicos dimanar; un intelecto agente universal que preserva ideas estables entre las sucesivas generaciones de hombres–. El alma humana no es, entonces, inmortal: la

---

<sup>23</sup> KING, P., <The Problem of Individuation in the Middle Ages>, en *Theoria* 66 (2000) 159 - 184. En su estudio: *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media* (UNAM, México 1987), Jorge Gracia distingue la *teoría de individuación por accidentes* de la *teoría del haz* –que postula la individuación por una multiplicidad de caracteres–. King, en cambio, engloba dentro de la teoría de individuación por accidentes tanto a aquellas que hacen recaer la concreción en la virtud de un único accidente (*quantitas* / espacio-tiempo) como a las que la atribuyen a un conjunto de ellos. Frente a esa categoría de individuación destaca la sustancial (King) o por la esencia (Gracia), en sus diversas modalidades: individuación por la materia (Aquino), por la forma (Averroes), por el *compositum ex materia et forma* (Buenaventura), o la individuación <*sui generis*> -*modus intrinsecus essentiae* tipo <*haecceitas*> escotista-. Gracia contempla una tercera categoría de teorías, las de *individuación externa* (la individualidad como resultado de la acción de una causa extrínseca o de un agente natural, p. 65).

<sup>24</sup> La forma debería su adscripción espacio-temporal a la materia, sin la que no tendría existencia física, en tanto la materia debería a la forma el acto que delimita su indeterminación y la actualiza (AMORÓS, L., <El pensamiento de S. Buenaventura>, en *Obras de San Buenaventura*, BAC, Madrid 1944, p. 120).

única inmortalidad que cabe reconocer al hombre es la de su especie como forma), y en medio de esa conmoción se alza la voz clarividente de un *hermano menor* que despeja el terreno a una ciencia larvada, tamizando la verdad, proclamando el inestimable valor del experimento y el razonamiento, exponiendo ideas novedosas en relación al movimiento, al tiempo, el vacío y la eternidad, exhortando a la fianza de los datos astronómicos en aras de una reforma del calendario que habrá de esperar tres siglos para consumarse.

La ambición que anima al proyecto inductivo baconiano, con explícitas referencias en el *Novum Organum* a las consecuencias prácticas derivadas de ciertas invenciones y descubrimientos –la brújula, la imprenta o la pólvora–, a las novedosas perspectivas y expectativas de dominio de la naturaleza por la ciencia, ya no contemplación o *theoreia*, sino medio de dominación a través de la *obediencia*, entendida como conocimiento de leyes fenoménicas rectoras de la dinámica natural<sup>25</sup> (advértase aquí el valor de una *empiréia* orientada al ποιέω o a la *póiesis*, la acción productiva–creadora encauzada al dominio<sup>26</sup>, contra el θεωρεῖν. El materialismo

---

<sup>25</sup> Conocimiento y poder entrelazan porque la naturaleza –declara el lord canciller en su *Illustratio magna*– sólo puede ser conquistada si se la obedece: <el hombre, intérprete de la naturaleza, tanto mejor puede actuar y comprender, cuanto más habrá aprendido, en el orden de la naturaleza, con la acción y el pensamiento. Cuanto más sabe más puede. Verdad es que ninguna fuerza puede romper la cadena de las causas, ni la naturaleza puede ser vencida si no es obedeciéndola. En consecuencia, esas dos actividades gemelas, la ciencia y el poder humanos, se resuelven en definitiva en una sola: ignorar las causas significa ser incapaz de obrar>. El *Novum Organum* es todo un manifiesto crítico contra el <organum> (silogístico–deductivo) aristotélico, al que opone la inducción, configurándose, al hilo de su ejercicio metódico como canon interpretativo, una escala del intelecto eficaz en el hallazgo de las formas y causas de los fenómenos naturales. Si la inducción clásica examina fenómenos particulares, emitiendo hipótesis que al testar los casos positivos devienen principios explicativos, la inducción que afianza la ciencia según el barón de Verulamio contrasta datos empíricos mediante <tabulae praesentiae et ausentiae>; procede por educación, formulando axiomas o <hipótesis baconianas> de base experimental (<experimenta lucifera> que arrojan luz y abren líneas fecundas de conocimiento / <experimenta fructifera>, provechosos para el saber; y aún <praerogativae instantiarum>, casos excepcionales o privilegiados abordados según los mismos métodos), bajo los que la naturaleza quedará <controlada> por la *praxis* científica. El saldo final del análisis baconiano es una naturaleza bifacial: una <natura libera>, que invita a la actitud teórico–contemplativa, y una <natura vexata>, guiada en su decoro por el saber–poder humano, con una marcada faceta poética.

<sup>26</sup> A propósito de la concepción del <saber> como <poder> (...cuanto más sabe más puede, y si bien ninguna fuerza puede romper la cadena causal –la naturaleza no puede ser vencida sino obedeciéndola–, dos actividades gemelas, ciencia y poder humanos, se resuelven en una sola: ignorar las causas significa ser incapaz de obrar –véase una nota

dialéctico retendrá ese sentido primario, la desposesión del producto como una póiesis alienada), que ofrecen al hombre, es equipotente al entusiasmo que el franciscano no puede reprimir en una célebre carta dirigida a Guy

---

anterior-) y del afán de convertir el conocimiento científico en instrumento práctico de dominio (poder) mediante la obediencia (saber), que exige repulsa a la deducción y adhesión a la inducción, en la visión de Francis Bacon, el procurador general de la corte de Jacobo I propone un símil ilustrativo que distingue <filósofos hormiga> (recolectores que se limitan a cosechar frutos, al acopio o simple compilación de datos sin orden ni rigor metódico), <filósofos araña> (tejedores que elaboran, a expensas de sus propios fluidos internos, intrincadas y fútiles tramas de seda –retículos conceptuales para sustentar vanos sistemas– estas dos categorías de filósofos, recolectores y tejedores, varados en el  $\theta\epsilon\omega\theta\epsilon\iota\nu$ , son filósofos teorético–digresivos, no creativos, abonados a la  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ , el discurso lógico–deductivo, pseudo–epistémico, falsa ciencia sin renta técnica o poiética–. Al fin, una tercera variante, los <filósofos abeja>, auténticos filósofos poiéticos que registran y ordenan lo externo para fabricar ‘sabroso néctar’ –el conocimiento científico, el  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\mu\alpha$ , orientado a la  $\rho\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$  o a la *dynamis* (un saber dinámico que se traduce en <poder>). Y es que la filosofía no es un vuelo grácil de mariposas que flotan, erráticas, de un sitio a otro, sin apenas posarse, en un dispendio de color. Es una tarea de orugas que escarban bajo el humus, excavando galerías subterráneas. Hay una rara belleza siquiera en el trazado de esos túneles, en la obscena geometría de los telares tendidos, no entre flores, sino en el corazón de la tiniebla. No es tampoco el filósofo un demiurgo demente que componga *golems* sin alma, criaturas privadas de un principio íntimo de homeostasis basadas en porciones de cadáveres con suturas indelebiles. Tales creaciones se pudren desde el instante mismo de su composición. La concepción del saber como poder sienta la idea de un saber poiético, una verdadera *epistème* con resoluciones técnicas –conocimiento de los engranajes naturales que procura al hombre el poder de crear medios de dominio de la *physis*. Obedeciendo a sus mecanismos a través del conocimiento (*epistème*), el hombre de ciencia puede (poder/*dynamis*) obrar (*póiesis*) eficientemente, logrando medios para conquistarla. Frente a esa feraz *epistème* solidara a una *dynamis* poiética, el conocimiento meta–científico, obstruido por *eidola*, la agostada divagación metafísica, que no sufraga *póiesis*, el pensar teorético isótropo, la contemplación apoiética que ancla al hombre en yermos paradigmas, sin direcciones efectivas de progreso (la estancada metafísica que denuncia Kant, enquistada en entimemas, anquilosada en el uso ilícito de categorías, pivotando sobre antinomias correlativas a la tétada judicativa cantidad/cualidad/relación/modalidad –infinitud/finitud espacio–temporal del mundo, infinita divisibilidad de lo corpóreo, causalidad–libertad, ser necesario–ser causado). Pues bien, la cédula basal de la *epistème* es la *empiréia*, perfilándose un trinomio axial: <*empiréia* – *epistème* – *póiesis*>, eje vertebral de la modernidad embrionada en la voz de Roger Bacon, por contraposición al eje medular del orden metafísico, no epistemológico: <*theoreia* (sin soporte empírico) – *praxis* (en el orden funcional que Kant concede a la faz práctica de la razón pura, emplazada a una ética formal de enunciados universales, contra éticas material–heterónomas, la estoica o la cristiana)>... Reverberaciones en tono antropológico de una nóesis autopoiética, deoimagonal (el *homo metaphysicus* de la era pre-científica), ensimismada, estéril, en el polo diametralmente opuesto a la próspera nóesis heteropoiética que presidirá el mundo naciente.

Le Gros Foulques<sup>27</sup> ante las posibilidades que abre la ciencia experimental, prometiendo a la humanidad –vaticina– veloces *naves sin remeros*, carros sin tracción animal con un ímpetu insólito e ingenios voladores, artilugios para *caminar* por los abismos marinos y el fondo de los ríos, libre de peligro. Una ciencia promisoriosa que proporcionará dispositivos para construir puentes sin *soporte central* y admirables máquinas –aparatos de *magnitud mínima*, capaces de elevar pesos *casi infinitos*, y *anteojos* que permitan explorar lo ínfimo y lo celeste–. Una ciencia cuyos avances propiciarán la prolongación de la vida humana hasta edades considerables (el hombre es naturalmente inmortal –argüye al respecto Roger Bacon–, y aún después del pecado los patriarcas bíblicos alcanzaron edades más que notables: la ciencia restauraría esa edad dorada)...

Un visionario golpeado por su mundo, repudiado por su orden, al que la desgracia persiguió implacablemente. Tras el frustrado intento gregoriano de fusión de las iglesias griega y latina –concilio de Lyon– y la explosión de la filosofía tomista, Bacon ingresaría de nuevo en prisión por un período de más de veinte años, muriendo, a edad tardía, muy lejos aún de los prodigios técnicos que profetizara.

### De multiplicatione specierum

La semejanza del efecto con su causa (la precontinencia virtual por la causa de sus efectos es la *ratio causandi*, y así, la *formalis ratio creandi* tendrá raíz ontológica–esencial, no nocional–hipostática, en la *divinitas*) es el motivo primario en la reflexión del *De multiplicatione specierum*.

La multiplicación de seres naturales, planteada como un engranaje de causalidades, no es sino la expresión de la tendencia natural a la generación de réplicas de sí mismos por una pluralidad de agentes (la <*multiplicatio specierum*> expende la proliferación de la causalidad –encadenamiento de acciones efectivas que resume el dinamismo de una propagación de especies: la primera parte de un recipiente transformada *que posee efectivamente especies* transmuta a la segunda, ésta a una tercera, y así sucesivamente<sup>28</sup>–). El orden natural es casi un mecanismo mimético o simulativo. Ese es, en puridad, el fundamento de la *próodos* neoplatónica, una diseminación basada en la emulación o la μέθεξις que entraña, entonces, un gradiente ontológico

<sup>27</sup> A Clemente IV le fue enviado un bloque documental que incluía *Opus maius*, *Opus minus* y *De multiplicatione specierum*.

<sup>28</sup> *De multiplicatione* II, c. 1, 11 – 13.

negativo, la deflación ontológica de la emanación. La causación extrínseca no es sino una transmisión de semejanza: la acción, en su faceta propiamente activa –momento de emergencia del agente–, es una donación de semejanza, y en su aspecto pasivo, es recepción de semejanza o semejanza recibida. Al cobrar existencia o ser puesto <extra suam causam>, el efecto se emancipa como símil (*similitudo*) con su propia capacidad de generación de especies, y esa semejanza es el testigo<sup>29</sup> que guía las vías <propter quid> y <quia> (dos procedimientos demostrativos de conexión de la *res empirica* y la divinidad, recorridos lógicos sobre el ciclo de *exitus–reditus*: el descenso silogístico *propter quid* desde la causa y la vía regresiva que remonta el efecto para alcanzar aquélla, menos eficaz esta última, señala Bacon). Pese a haber extralimitado el poder de su causa, cada ente, en razón de su infusa semejanza como existencia singular, permite retrotraerse a ella (circunstancia que habilitaría el ascenso especulativo vestigial e imaginal del alma itinerante). La semejanza es la llave del *reditus* noológico –moción retroyectiva articulada en graduales unidades sintéticas–, y la prospección científica, un simple rastreo bidireccional de semejanzas (el *regressus* por el que el hombre, que recoge en sí toda la creación en forma noemática –*anima est quodammodo omnia*–, imágenes psíquicas de los *vestigia* sensibles –*sensibilia*–, arrastrándola consigo hacia el creador en su escalada, sigue una cadena de simulacros, y la razón de simulación primera remite a Dios).

La causalidad que rige el *ordo naturalis* consiste, en definitiva, en una irradiación de semejanza (directriz teleológica de la efectuación)<sup>30</sup>. Un ente natural activo genera en su entorno –ámbito de influjo causal– un campo de semejanzas. La acción efectiva sigue, como un campo irrotacional respecto al potencial escalar asociado, el sentido opuesto al gradiente ontológico del

---

<sup>29</sup> Cuando la creación se toma como representación, entonces es algo; algo que se puede parecer a otra cosa, incluso a Dios; aparece como algo que, más que ser semejanza –similitudo– de Dios, es semejante a Dios, como si estuviera en un mismo plano con él, como si con él comunicara en un tertium comparationis llamado “ser”; como si con la creación hubiera más ser que sin ella. Entonces la creación aparece como algo que se parece a Dios, pero sin llegar a serlo (.). A Dios no se le puede representar porque no es un qué (.), sólo se le puede hacer presente, que es lo que hace el mundo, tomado no como mundo, como esfera de nuestra afirmación (.), sino como creación. Tan pronto como al mundo se le toma, no como mundo, sino (metafísicamente) como creación, se hace transparente a Dios, deja translucir su presencia sin necesidad de parecerse a él; es similitudo Dei, aunque no sea similis Deo –LLANO, A., <Metafísica de la Creación>, en *Naturaleza y Libertad* 5 (2015) 67 – 81.

<sup>30</sup> SMITH, A. M., *Witelonis perspectivae liber quintus. Book V of Witelo's Perspectiva*, Wrocław Studia Copernicana XXIII, The Polish Academy of Science Press, 1983.

que deriva (*agere sequitur esse* –el ser como fundamento del actuar o de la acción–): el efecto detenta estatus ontológico inferior a la causa en tanto que semejanza suya<sup>31</sup>. La vía <*propter quid*> es una ruta vectorial opuesta al gradiente energético –*a priori*: de lo anterior a lo posterior– (favorable al gradiente de potencia ontológica), puesto que el sentido de la causalidad es el de la semejanza o asimilación. La vía <*quid*> procede contra gradiente de potencial ontológico (*a posteriori*), senda de la de-similación, de ahí su menor eficacia demostrativa.

Este argumento celebra el *exitus*, en completa asepsia lógica, la catábasis (*κατὰ - βαίνω*) o *descensus ad inferos*, como vía aventajada. Dos rutas opuestas: la vía ascendente mística (*ascensus speculationis* sobre *vestigia Dei* hacia la luz), o la vía demostrativa regresiva (*quia*) en su incansable afán por un rédito teológico (pentaedro tomista), frente a la *semita* egresiva – descendente (*propter quid*), no tanto bucle discursivo de formalización racional del acto fideico (principio viciado que plasma la necesaria inferencia de la realidad de la sola posibilidad lógica de ser –la plena concordancia realidad / posibilidad consumada en el *actus fidei*–, forma espuria de cristalización del <*fides quaerens intellectum*> –tal es el argumento ontológico del *Proslogion*), cuanto sendero de excelencia epistémica que discurre sobre juicios sintéticos *a priori*. La vía científica en su competencia predictiva–verificativa, en la que se alinea el maestro de Oxford.

Hay una neta finalidad en la efectuación o en la transmutación inducida, la propagación de una semejanza: los cambios provocados por el agente en un paciente tienen como fin (con el valor metafórico que posee la causalidad final) la multiplicación simulada de un aspecto formal de sí mismo –dinámica radiante (Grosseteste), emanación (la *facies ad supra* de la hipóstasis

---

<sup>31</sup> Cabe una visión de la semejanza sin carga connotativa degradante en razón de la adecuada articulación de inmanencia y transcendencia en el ente creado: el ser, lo participado inmanentemente por la creatura, sería una semejanza de lo transcendente –*esse divinum*–, filtrado así todo índice de panteísmo, desalojado el *esse divinum* de la criatura [el *esse creaturae* no es el mismo *esse divinum* contraído por una esencia limitante, sino un *esse* primordialmente diverso como tal del *esse subsistens* –la *perfectio separata* es imparticipable–, una semejanza no degradada de ese ser, que sólo se da realmente en composición con una esencia, pues la criatura no es primariamente imperfecta por ser limitada sino por ser <*ex nihilo*> (Vid. PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1996–, p. 53 – sig.), congénitamente susceptible de constricción por un principio potencial (en esa genética composibilidad del *esse* creado, por tal, con la *essentia*, estriba la *ratio creaturalitatis* en el sistema aquiniano –biestratificado: *esse subsistens / compositum ex essentia et esse*– y aun este último horizonte subdividido en dos dominios ontológicos, el de subsistencia mórfica y el hilemórfico)].

intermedia revela en ella una vocación de asimilación; la *facies ad infra*, una disposición a la aliteración de semejanza, y el descenso en la vertical ontológica va atemperando gradualmente la similitud con la hipóstasis hénica, o más bien con el *noûs*, dada la posición *hyper-óntica* de *tò hén*). No sólo eso: la capacidad de un agente para multiplicarse en especie u obrar una semejanza suya en otro sugiere alguna forma de preexistencia en el mismo agente del efecto incoado<sup>32</sup>, si bien Bacon no acaba de comulgar con la tesis de la prefiguración de especies en el agente en calidad de razones ejemplares para su acción causal. Cosa distinta sería la precontención germinal de las formas en la pasividad de la materia primordial (doctrina de las *<rationes seminales>* que sugiere la idea de una inseminación o siembra mórfica en una suerte de *inchoatio rei*, crisol hilético del que serán educidas por la acción transmutadora del agente).

---

<sup>32</sup> La solución más ingeniosa al problema de la precontención del efecto en la virtud causal del agente la brinda Duns Escoto a través de la original noción de acto virtual (yuxtapuesto a acto formal). La distinción de esas variantes de acto acabará socavando el viejo principio de no simultaneidad o mutua repugnancia del acto y la potencia que obstruye su cohabitación *in eodem subiecto*, en tanto que modalidades ontológicas contrarias: *<un mismo principio activo está en acto virtual y, simultáneamente, está en potencia formal receptiva a lo mismo a que es respectiva dicha virtud>* –*Super Metaph.* IX, ed. Vivès VII, q. 14, p. 598–. La validez del edicto de mutua exclusión acto–potencia se restringiría a actos *de eiusdem rationis*, y así, algo podrá estar virtualmente en acto y formalmente en potencia respecto a lo mismo, porque el acto virtual y el formal son de dispar razón. Tal es el alcance de la adición escotista al cuadro general aristotélico de divisiones de la potencia, complementada, además, con la dicotomía potencia objetiva –*ante actum creationis*– y potencia subjetiva. Devaluadas las causalidades formal (la forma es únicamente resultado, efecto de la acción eficiente) y final (el fin mueve metafóricamente al agente), el acto formal revestirá menor perfección que el virtual, delatando éste a la forma *a priori*, deshiletizada, prefigurada en el poder efectivo del agente previamente a su materialización, a su acto informante. El agente asimila, no formal, sino virtualmente al paciente en orden a su propio fin

<sup>a</sup> *forma es el efecto, el acto (acto formal), el resultado. Pero todo efecto o acto –según Escoto– está precontenido virtualmente en la potencia eficiente. De ahí, por tanto, que la forma esté precontenida virtualmente en la potencia eficiente. La forma actualmente efectuada no puede existir sin materia [hilemorfismo universal], pero la forma virtualmente actual puede existir sin la materia porque está precontenida en la virtud activa antes de mutar la pasividad de una materia. Por tanto, el acto virtual es una forma sin materia, es una forma extrínseca, una suerte de causa ejemplar –causa formal extrínseca–, una forma a priori. El estatuto de esta forma previa al efectuar es el de estar precontenida en la virtud del agente. Aquí reaparece la idea de la ratio seminalis agustiniana, la idea de las formas, ideas, números, como preexistentes a la acción de <formar> el mundo hilemórfico (tradicción platónica) –MIRALBELL, I., *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, EUNSA, Pamplona 1994, p. 134–.*

¿Cuál es la índole de la semejanza expelida? ¿Queda restringida la *multiplicatio specierum* al plano de los accidentes o afecciones inherentes, o también se da en el orden sustancial? ¿Es corpórea o incorpórea la <species>?

La superior nobleza de la sustancia como *substratum* respecto al cual el accidente es sólo *forma informans secundum quid* y su rol de *terminus generationis* parecen instruir la suficiencia en el agente a la simulación de orden sustancial (el efecto de la acción generativa no puede exceder en perfección a la causa generatriz, con lo que la sustancia no podría provenir de meros accidentes, ni el accidente subsiste en acto *per se*, el suyo es un <esse aptitudinaliter in alio> -no hay más perseidad ontológica en el accidente absoluto que la sola inherencia aptitudinal, inactual, mas su ser en acto demanda un sustrato de inhesión). Sería pertinente, entonces, distinguir en la dinámica multiplicativa especies de rango sustancial de otras accidentales, y la misma relación que guardan entre sí sustancia y accidentes en el agente regirá entre las especies correspondientes a una y otra (...de la misma manera que no puede existir el accidente sin la sustancia, no puede darse la especie del accidente sin la especie de la sustancia)<sup>33</sup>. La especie no sólo reproduce un contenido formal tagmático de su causa, también el estatuto categorial de ese contenido: la especie del accidente es accidente y la <species substantiae> es en sí misma <substantia>.

Como impresiones psíquicas de referencia habitual en las gnoseologías medievales, pensemos en la <species sensibilis> o en la <intelligibilis>. Esta última es ponderada como una <qualitas mentis> o <similitudo obiecti> (semejanza objetiva) por algunos filósofos<sup>34</sup>, término efectivo de

<sup>33</sup> *De multiplicatione* I, c. 2, 55 – 58.

<sup>34</sup> Duns Escoto, por ejemplo. El objeto, en su propia relevancia causal, que impone un índice de pasividad a la otra causa concurrente en la génesis cognitiva, el intelecto (la distinción entre intelectos poietico y patético rebaja a esa potencia activa –no *simpliciter* activa, por ende– frente a la voluntad, para la que no es pertinente la división –no hay una voluntad activa y una voluntad pasiva (se trata, en este caso sí, de una facultad *simpliciter* activa que se autodetermina y bajo cuya potestad caen los opuestos, *actus volendi / actus nollendi*). La voluntad es, además, *simpliciter rationalis* por su *modus eliciendi*, el modo de elicitación –*actio* actuativa (*actio de genere actionis*)– de la operación o acción inmanente propia –*actio acta vel producta* (*actio de genere qualitatis*: acción que queda en el agente, no en cuanto que tal, sino en tanto que receptivo, como cualidad perfectiva)–. El intelecto se adscribe a las *dynameis katà physin* (*intellectus cadit sub natura*) por su <modus eliciendi>. Una potencia que no puede sustraerse al impacto sensible de la realidad envolvente: las individualidades que configuran el entorno físico tienen un impacto necesario en la conciencia. La potencia cognitiva está naturalmente abocada a la percepción y al procesamiento de las singularidades circundantes. De suyo, la conciencia es intencional (<*tendere in obiecto*>, frente al <*se determinare ad finem*> de la voluntad –sin discernibilidad real de las *potentiae animae* y



la virtud transferencial del intelecto agente, que transpone del orden corpóreo –material al espiritual–intelectivo a la especie sensible, universalizándola en potencia precisamente como especie inteligible. Pues bien, observa Bacon, está en la capacidad de un agente natural producir simulacros sensibles que multipliquen algún aspecto sustancial o accidental de sí (*la afirmación de que una sustancia produce una especie sensible puede ser extendida a cada agente natural*), y esa doble posibilidad efectiva anuda un precepto gnoseológico y un principio metafísico: las especies de las cualidades accidentales de los sensibles (figura, color, tamaño, ...) afectan vivamente al psiquismo sensitivo; en cambio, las especies sustanciales no dejan huellas aparentes a la conciencia en el sensorio, por más que devenguen saldo cognitivo (*esta especie –la sustancial– no es sensible por los cinco sentidos exteriores o por el sentido común. Sin embargo, puede ser recibida por el mismo poder de cogitación y estimación por el cual una oveja percibe la especie de la complexión de un lobo cuando esta especie ocupa y perturba el órgano de su poder estimativo*)<sup>35</sup>. Un decreto metafísico impone a la sustancia como sustrato de inherencia de los accidentes, y el homomorfismo *ordo essendi – ordo cognoscendi* dicta la preservación del estatuto de la entidad generativa en la especie generada en el salto del régimen óptico al noológico (si las especies de los accidentes son en sí mismas accidentes; habrá de colegirse –orden noético–, pues, la necesaria

---

el acto psíquico de ser, sin principio mediador entre ser sustancial y acto segundo: actos de conocer y querer <*egreditur a subiecto vel ebullit*>), y si esa intencionalidad se tomase por exteriorización como centro constituido o fundador de su mismo ámbito de ser –donador de sentido original–, no dejaría de ser una tendencia natural. El entendimiento está *naturaliter* compelido *ad unum* (*ex se determinatus est*), al acto aprehensivo que le es propio (*ad actum cognoscendi/intelligendi*); salvo impedimento extrínseco, no puede no entender, como la potencia sensible no puede <no percibir>. Es sólo <*potentia rationalis secundum quid*>. En todo caso, un entendimiento clausurado que se resistiera al influjo sensible (suspensión sensorial o *epojé* cartesiana / <*ledic – sein*> cognitivo eckhartiano / índice de nulidad gnoseológica que conlleva la actitud refleja en el primer momento reductivo del método fenomenológico –abandono de la actitud natural frente a la serie de intencionalidades reificadas–) estaría guiado por una voluntad (negarse a conocer o a pensar delata una voluntad rectora sobrepuesta a la potencia cognitiva), y la voluntad es la única *dynamis katà logon*, por facultad autoactiva, autodeterminada o indeterminada *ex se*, pendular o basculante <*ad unum vel aliud*>, libre, no natural (<*modus eliciendi*> contingente). DUNS ESCOTO, *Super Metaph.* IX, q. 15, ed. Viv. VII, p. 610 – sig.; *Super De Anima*, q. 16, ed. Viv. III, p. 568: *intellectus autem quantum ad actum primum intelligendi, et omnia quae concurrunt ad causandum intentionem effective, sive phantasia, sive species intelligibilis, sunt agentia naturalia.*

<sup>35</sup> *Opus maius* V, 1, c. 2.

vigencia de especies de las sustancias como efectos simulativo – multiplicativos de otras tantas sustancias).

Bordeamos el dilema lockeano: un conjunto de *ideas simples*, átomos noéticos vinculados a la sensibilidad externa o a la experiencia interna (reflexión), dan cuenta de cualidades primarias de objetos percibidos... Pero, ¿qué hay del *misterioso* soporte de esas cualidades? ... Es sencillamente *incognoscible*, juzga el liberal de Bristol<sup>36</sup>, una amalgama de ideas simples sin fundamento empírico. Bacon no llega a ese extremo, pero embosca en su razonamiento una tentativa por vadear la crítica nominalista a la noción de sustancia ante su falta de solvencia empírica: las especies sustanciales no impresionan, como las de los accidentes, los sentidos (la especie sustancial no es especie sensible, sino sólo inteligible, mera renta abstractiva), y su existencia se desprende de la hipotética realidad física de la sustancia como *subiectum inhaerentiae* de cualidades accidentales y de la congruencia de modalidad entitativa (*ens per se / ens in alio*) de causa y simulacro – <especie> multiplicativa (principio de semejanza de efecto a causa). Una temeraria maniobra positivista la inferencia de una entidad, la de la especie sustancial, del simple contubernio de un dogma metafísico y una condición de μύμησις onto–epistemológica.

No hay, por otra parte, *ratio locandi* asociada a la *species*; si así fuera, el sujeto paciente habría de desalojar una zona, por ínfima que resultase, ofreciendo una vacante local para su ubicación: algo extenso debiera extinguirse en él que permitiese el emplazamiento de la especie, o sencillamente corromperse para su recepción. La especie es inextensa, no ha de ser acomodada en un lugar determinado en detrimento de otra cosa<sup>37</sup>, evacuada o

---

<sup>36</sup> ... gran número de ideas simples proporcionadas ya por los sentidos, tal como se encuentran en las cosas exteriores, ya por la reflexión sobre las operaciones propias, la mente se percató también de que algunas de estas ideas simples van constantemente unidas entre sí; y como se presupone que pertenecen a una única cosa y como, además, las palabras se acomodan a las aprehensiones comunes ... no nos imaginamos que tales ideas simples puedan subsistir en sí mismas, nos acostumbramos a suponer un sustrato en que subsisten y del cual dimanar... una vez obtenida así una idea oscura y relativa de sustancia en general, llegamos a formarnos ideas de tipos particulares de sustancias, al reunir aquellas combinaciones de ideas simples que la experiencia y la observación sensible muestran conjuntamente; y, en consecuencia, se supone que proceden de la constitución interna peculiar, o esencia desconocida, de tal sustancia –LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano* II, 23, 1 – 2.

<sup>37</sup> Una especie no requiere de un lugar, como sí lo reclama un cuerpo, pero requiere de un soporte, y este soporte no necesita ser numéricamente uno, sino que podría ser constantemente diferente –*De multiplicatione* III, c. 1, 105 – sig.

depuesta. Su afección no es la de una naturaleza corpórea diversa materialmente del medio receptor<sup>38</sup> que impresione el sensorio dejando una huella incisa, sino una alteración–excitación psíquica, un estímulo a la potencialidad inductiva del paciente<sup>39</sup>. En ese sentido, la sustancia del receptor podría estimarse matriz de las especies suscitadas por la cercanía del efector, germinando la siembra óptica.

Un patrón iterativo de especiación sobre organización estratigráfica del sujeto. Actualizada la especie en la primera capa del paciente, se desencadena una serie de multiplicaciones: la primera porción de receptor que acredite la especie en acto queda facultada para actuar la segunda, generando en ella una semejanza específica (¿semejanza de la especie pre-poseída en acto – *species speciei?*), y así sucesivamente. La segunda especie –¿réplica de la especie inmediatamente efectuada por el agente?– prorroga su acción en forma mediata o indirecta (*actio* subrogada) en la segunda capa del receptor, y a través de especies seriadas (¿*species specierum* en las que la semejanza original va debilitándose?), la perturbación provocada por el agente en traza de *prima species* promociona a la última capa de éste.

El diagrama pergeñado corresponde a un modelo causal ondulatorio, que justifica la concepción de la especiación como una propagación de semejanza (la onda es, al fin y al cabo, una perturbación que se propaga, y eso hace el agente al ‘contactar’ con el paciente, perturbar su potencialidad activa sin movilización parcelada, alteración que cotiza como <*species*> incisa o la fomenta –en un movimiento ondulatorio se transmite energía y *momentum*, sin desplazamiento de materia<sup>40</sup>).

---

<sup>38</sup> (.) *dado que el medio es la causa material, en el que y desde cuya potencialidad se genera una especie por el agente y generador, esta especie no puede tener una naturaleza corporal distinta a la del medio –De multiplicatione III, c. 1, 36 – 38.*

<sup>39</sup> Piénsese en la catálisis enzimática: la proximidad de la enzima al sitio activo del sustrato induce modificaciones de configuración en aquella en aras del óptimo acoplamiento que disminuirá la energía de activación requerida por el sustrato para su transformación, consumada la cual, la enzima se libera, intacta, resultando un producto de naturaleza diferente a la del sustrato inicial. Un símil grosero, puesto que el agente no metamorfosea en su contacto con el receptor, pero, quizá, ilustrativo: la especie no fluye desde el agente, sino que se reproduce, a la manera de un accidente de éste –sólo los accidentes dejan rastros sensibles en los receptores, recordemos-, por excitación de la potencia del medio receptor en la vecindad del efector. La especie así generada queda en el paciente como una nueva forma accidental.

<sup>40</sup> En el artículo reseñado, Cardona Suárez subraya un pasaje (*De multiplicatione II, c. 1, 71 – 73*) que sugiere la idea de la propagación de la semejanza (perturbación - especiación) sin que la acompañen porciones materiales del sistema - medio afectado: <*Y en consecuencia nada se mueve de lugar a lugar; en la misma forma, la sombra no es movida, sino que nuevas*

Hay más: la propuesta de Bacon anticipa la idea central del *principio de Huygens*, envite por el carácter ondulatorio de la luz (en contraposición al paradigma corpuscular newtoniano)<sup>41</sup> que establece que cada punto del medio de propagación alcanzado por la perturbación se convierte en foco emisor de nuevas ondas esféricas. El principio prevé, además, que si las ondas elementales admitiesen una envolvente, su conjunto sería equivalente a una sola onda, coincidente con la propia envolvente (lo que significa que al interferir entre sí las ondas elementales se anularían sus efectos, excepto en los puntos de tangencia con la envolvente)... Cada punto de una capa del paciente que asiente la especie en acto es, a su vez, fuente activa de especiación –cada capa del receptor colonizada por una especie (la especie es la semejanza que se propaga de capa en capa), queda focalizada como franja radiante de semejanza (se activa, pues, asimilándose al agente en su capacidad efectiva de alteración de porciones vecinales del medio). El paciente parece ser isótropo respecto a la multiplicación de la especie, y así la semejanza es transmitida en todas direcciones. La sola presencia del agente despliega un proceso radiante: la multiplicación omnidireccional de

---

*sombras son continuamente generadas*>. Advierte Cardona la inspiración baconiana inconcesada de la distinción que hará Wesley C. Salmon entre *procesos causales* y *pseudoprosos*: el primer tipo de fenómenos arrastran una marca, en tanto el segundo tipo no lo hace (la sombra se va acomodando a las irregularidades del terreno, sin arrastrar consigo partes del lugar que ocupa. El movimiento de la sombra sobre el piso ilustraría la idea de un pseudoprosos, en el que no se da una *transferencia causal efectiva*, y así, al concebir el desplazamiento de una sombra no cabe pensar en un ente corpóreo que para cambiar su posición deba ir adaptándose a su propio lugar, desalojando los objetos que le opongan resistencia –*a. cit.*, p. 459 – 460-. La formación de sombras relata la propagación rectilínea de la luz.

<sup>41</sup> En su *Óptica* (1704), Newton atribuye a la luz naturaleza corpuscular (*los focos lumínicos emiten minúsculas partículas que se propagan en línea recta en todas direcciones y al chocar con nuestros ojos, producen la sensación luminosa*). Los corpúsculos luminosos atraviesan los medios transparentes y son reflejados por los opacos. La hipótesis justifica fenómenos como la propagación rectilínea o la reflexión, pero no esclarece otros como la refracción. En su *Tratado de la luz* (1690), Huygens la describe como *la propagación de una perturbación ondulatoria del medio*, ondas longitudinales, como las sonoras. Será el físico A. J. Fresnel quien, en sus experiencias de difracción, evidencie la deficiencia de la teoría corpuscular, proponiendo el modelo ondulatorio transversal imperante. En 1850, otro físico francés, J. Foucault, midió la velocidad de la luz en el agua, constatando su ralentización respecto al aire, lo que invalidaba ‘definitivamente’ –se pensó entonces– la explicación newtoniana de la refracción, basada en la naturaleza corpuscular, que presuponia una mayor velocidad de propagación en los líquidos y los vidrios que en el medio aéreo. La teoría corpuscular sería rescatada, en el siglo XX, por Einstein, para explicar el efecto fotoeléctrico sobre la hipótesis cuántica de Planck. Bacon se alinearía en la facción pro – ondulatoria, pues la *species* no es corpúsculo, sino semejanza incorpórea.

especies sensibles columbrada como progresión de semejanzas, merced a la potencialidad activa del medio. Que exista o no mitigación de semejanza en las sucesivas especies (la intensidad de la acción causal del agente sufre una paulatina lenificación en la concatenación de mediaciones), como amortiguación ontológica en la emanación, dependerá de la relevancia que se conceda a la homogeneidad u otras propiedades mecánicas del medio<sup>42</sup>.

El indicador capital de amortiguación por reparto energético entre un número creciente de puntos con la expansión del frente de onda o de absorción y caída exponencial de intensidad por fricción mecánica con el medio es la amplitud. Esta magnitud testificaría, con su disminución, la atenuación de la semejanza en la forma de *<species speciei>*, o en su invarianza, una perdurable *<similitudo formae agentis>* propagada *partes extra partes* en el medio, y es esta última idea, la de una semejanza progresiva del agente original, repartida sin atenuación, la que mejor se aviene al modelo que diseccionamos: actualizada la especie como símil en un punto del paciente, ésta focaliza, a su vez, la especiación (acto de repetición de la semejanza del agente inductor que ella misma es) en nuevas franjas del entorno.

El soporte de la especie no ha de ser *numéricamente uno*, sino que puede variar constantemente, puesto que la especie generada en un punto del medio puede instigar su semejanza en otra parte del mismo (no hay, en consecuencia, adscripción local para ella –*adquisición de lugar*–, como la habría para un cuerpo –*ubi* o *ratio locandi*–). Explícitamente, Bacon presume una *<renovación de especies por generación en varias partes del medio>*. La especie, incorpórea, tiene la virtud activa de *producir su semejanza a lo largo de todos los diámetros en la parte del medio inmediatamente adyacente*, a diferencia de la *sombra* que, inactiva, incapaz de generar *per se* su semejanza, precisa de otra cosa –*el cuerpo sombrío, en adición al medio en el cual llega a ser*– para hacerlo (una especie, empero, *una vez ha sido multiplicada en el medio, requiere sólo de éste; y por sí misma, gracias a su poder activo, puede radiar una semejanza*)<sup>43</sup>.

Nos hallaríamos, en suma, ante un modelo ondulatorio de transferencia de similitud que transluce la causalidad natural. Para frentes de onda (lugares geométricos de los puntos en concordancia de fase) esféricos en un

---

<sup>42</sup> Los fenómenos de amortiguación (reparto de energía entre un número creciente de puntos al amplificarse el frente de onda, con la consiguiente caída de la energía individual de oscilación armónica, legible como una declinación en energía – ontológica o una disipación de semejanza –devaluación cualitativa de la *species*–) o absorción (pérdida exponencial de intensidad por fricción mecánica en un medio elástico) quedan fuera de contexto.

<sup>43</sup> Cfr. *De multiplicatione* II, c. 1, 105 – 122.

dominio tridimensional, los rayos que definen la directriz de propagación (los rayos unen los focos emisores de los sucesivos frentes de onda en el mismo estado de vibración) son radiales (las directrices de especiación son líneas rectas hasta donde la naturaleza de la multiplicación lo determine, *hasta que encuentren impedimentos que causen reflexión, refracción o sean alteradas debido a las necesidades del alma*<sup>44</sup>). La seriación de capas en el receptor parece abogar por un patrón de este corte. La causación sigue un esquema luminal. El pensamiento baconiano está imbuido por la física de la luz como *arte eterno de Dios* que propugna Buenaventura, si bien es ya el embrionario pensar de un científico.

La expansión causal de la *species* no es sino una dispersión de la semejanza respecto al agente original. Lo que se propaga es una *enérgeia* (un *actus informandi secundum quid*, si la semejanza ha de ser accidental, concebido como *species* o *assimilatio*), y esa multiplicación revela una *dynamis* subyacente, una potencia receptiva estimulada en el medio. No se propaga la potencia, no hay transacción ni desplazamiento de materia por acomodo local de la especie proliferante, sino una difusión del acto asimilativo que representa en sí la especie a expensas de la potencialidad del medio, enardecida en la cercanía del agente –tal es cada nueva parte de medio en que prospera la especie–. El acto es irradiado, la actualización de la *species* es su misma propagación sobre una potencia, merced a su *ratio susceptivi*<sup>45</sup>. La especie es energética; el medio, dinámico. Un dualismo mecánico pre-newtoniano, más atrevido, pues en el ideario del atrabiliario genio de Woolsthorpe, la dualidad oculta una búsqueda de la *prisca sapientia* disipada que Ralph Cudworth anhela<sup>46</sup>.

Asistimos también a la descripción del acto psíquico como un proceso quasi-óptico. Un sistema óptico simple es una superficie que separa medios transparentes, homogéneos e isótropos, de diferente refringencia. El entendimiento podría alegorizarse como tal, en tanto separa medios de distinta ca-

<sup>44</sup> *De multiplicatione* II, c. 1, 61 – 64.

<sup>45</sup> Se advierte cierto acento albertiano en el paradigma de multiplicación de la especie. Alberto habla de una *<diffusio formae in eo quod est actu existens>* -*Metaphysica*, en *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, vol. XVI, 1 (ed. Geyer), Münster 1960, p. 48, 80 – 49, 4.

<sup>46</sup> Ante el dualismo mecanicista (principios activo y pasivo), de raigambre estoica, Newton recusa la idea de la gravedad como potencia insita de los cuerpos, conjurando así la imagen de un universo activo, cancelada la necesidad de la providencia divina: Dios y materia se enfrentan como actividad pura e inerte pasividad. El universo inerme, en constante degradación, reclama la continua intervención divina para su regeneración, o para la diligencia de leyes naturales alternativas en diversas partes del mismo, sostendrá en una de la *Queries* (31) de su *Óptica*.

lidad de entidad (dominio extrapsíquico de la *res sensibilis –ordo vestigialis* buenaventurista– / dominio intraanímico de la *species sensibilis* o la *substantialis –ordo imaginalis–*)<sup>47</sup>. La imagen de un objeto extenso está formada por puntos imaginales del mismo (la *notitia genita* de una entidad vertebrada por una serie de formalidades –unidades de realidad *secundum quid*, en el programa *sutil*– puede desglosarse en las *notitiae genitae* átomos correspondientes a cada formalidad) y el intelecto se comporta como un sistema óptico estigmático, asociando a cada objeto puntiforme (*formalitas*, unidad metafísica sin estructura formal interna) un punto imagen [*esse intelligibilis* y *notitia genita* átoma]. Cada entidad extramental deviene por intraposición psíquica en *species* o *ratio cognoscendi*. Así como en la práctica los sistemas ópticos no suelen ser estigmáticos (los diversos rayos procedentes del

---

<sup>47</sup> La correspondencia entre esos dos medios es un homomorfismo onto–gnoseológico (morfismo *essendi–cognoscendi*). Aunque <verum> y <ens> solapen en la realidad *simpliciter* del concreto existente, formalmente –con la carga formal privativa que cada pasión simple atesora en cuanto tal– no son convertibles. Corre entre ellas una *distinctio formalis ex natura rei* (Duns Escoto), y así cabría aseverar que la verdad está *formaliter* (*realiter secundum quid*) *in re* (en el ente singular actual) diferenciada de la entidad, aunque no lo esté *realiter* (real – *simpliciter*) de ella (la verdad no es real – formalmente convertible con la entidad, pero sí lo es real – *simpliciter*), y si el principio: <una *formalitas* / una *ratio intelligendi*> que ratifica el isomorfismo (homomorfismo biyectivo) *esse – cognoscere* ha de ser cierto, la noticia sobre la entidad formal del concreto existente (*notitia entitatis*) no será la noticia sobre su verdad formal (*notitia veritatis*), pese a que ambas se fundan en la noticia sobre su realidad existencial (en la fórmula <*adaequatio intellectus ad rem*>, <*res*> apunta a la realidad *simpliciter* individuada, dado que en la adecuación del entendimiento a la <*res*> en el sentido de *realitas formalis vel secundum quid*, en la contemporización del intelecto con la entidad formal, no aflora la verdad, al no estar sobrepuesta a la misma entidad (la entidad *sensu metaphysico* no es preceptiva de verdad). El argumento entronca en cierta manera con la distinción anselmiana <*rectitudo rei*> (verdad ontológica) / <*rectitudo cognitionis*> (verdad gnoseológica). En el ajuste mutuo se fragua la verdad como <*adaequatio intellectus et rei*>. La verdad práctica, *rectitudo voluntatis* o adecuación al bien de la praxis volitiva, pasa por la concepción de la praxis como acto consiguiente a una intelección (*nihil volitum nisi prae-intellectum*): la praxis sería ‘acto de una potencia distinta al intelecto’ (*actus alterius potentiae quam intellectus*), ‘naturalmente posterior al acto intelectual’ (*naturaliter posterior intellectione*), ‘cuya rectitud depende por naturaleza de su elicitación en conformidad con una recta intelección’ (*natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus*) –DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, Prol., pars 5, q. 2 n. 228, ed. Alluntis, BAC, Madrid 1960, p. 173 (o ed. Vat. I, p. 155 – sig). El conocimiento práctico se ordena a la praxis como *actus voluntatis*, según una doble relación aptitudinal, de prioridad natural (praxis sub – dominio cognoscente: el conocimiento práctico es el que puede fundamentar actos voluntarios) y de conformidad (el conocimiento se extiende a la praxis, como la noticia directiva al objeto dirigido y la noticia normativa al objeto regulado, con carácter conformativo sobre ella) –*Ibid.*, n. 236 - 237, ed. All., p. 180 - 181.

objeto puntual no forman un único punto imagen tras el dioptrio), las distintas notas formal–objetivas no retribuyen, cada una, una sola y precisa *ratio intelligendi* en su asimilación anímica.

Obviamente, el intelecto sería un dioptrio refractante. La discorde refringencia de los medios intra– y extramental insta una transfiguración entitativa del objeto, un cambio de orden de entidad, el paso de la realidad física –*res extra animam*– y la polaridad objetiva–oferente (obyacencia) *ante cognoscentem* a la (re) – presentación psíquica (*ens in anima*) o presencia *intra cognoscentem*. De la <*res–obiectum*> a la <*species–similitudo obiecti*> (sea *species sensibilis* o *intelligibilis*) y la ulterior <*notitia obiecti*>, el acto de intelección, una semejanza más expresa que la especie. El fenómeno de refracción entraña variación en la directriz de propagación del haz luminoso monocromático que arranca del objeto (una desviación de los rayos teóricos que surgen de cada uno de sus puntos, para el caso de un objeto extenso, hallando cada punto objetual una imagen refractada en virtud de la aproximación paraxial que avala el carácter estigmático del ‘sistema óptico’ <alma>), y cada formalidad o aspecto formal constitutivo simple del objeto rinde, por refracción a través de ese dioptrio estigmático, una noticia propia, como ya se ha señalado). La ‘refracción’ es la circunstancia que grava la intraposición entitativa bajo la razón de homomorfismo–semejanza, no de canjeabilidad o plena identificación sino de adecuación<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> En la metafísica aristotélica, como hace notar Aubenque, el símbolo no es canjeable por la cosa, no ocupa sin más su lugar, no tiene semejanza alguna con ella, aunque remita a la cosa, significándola. Afirmar que las palabras son *símbolos de los estados del alma o de las cosas mismas* implica aseverar la realidad de un vínculo y, a la vez, la vigencia de un hiato, una distancia en la que el símbolo se desmarca de la relación de semejanza (la relación entre la palabra y la cosa es rescindible por su carácter convencional, no natural. La intencionalidad objetiva del signo puede ser natural o no y la objetivación del símbolo introduce un índice de arbitrariedad en tanto la constitución de una relación simbólica suponga una interiorización psíquica en la forma de imposición de sentido. El lenguaje no es imagen o imitación del ser por su misma índole simbólica. El *discurso general* es significativo *in se*, pero sorteja la existencia o no de la cosa significada, prescinde de ella por abstracción; no tiene, pues, alcance existencial y puede significar sin contradicción lo ficticio. La proposición (dominio de la verdad o la falsedad, especie del discurso general) es el lugar privilegiado en que el discurso sale, en cierta medida, fuera de sí mismo, de la simple inercia intencional–significante, para captar las cosas, a través de sus vínculos recíprocos, *in existentia* (será el juicio el que *rebase el discurso en dirección a las cosas* como tendencia a la supresión de la distancia que lo separa de ellas apoyando su significación, y así, la función apofántica no compete al discurso general sino al judicativo, el que guarda con las cosas que



En un contexto óptico, el aumento lateral es el cociente entre las distancias objeto e imagen. El ente metaempírico, anhilético, acto puro en las líneas predicamental o transcendental de comisión del acto (forma o ser subsistentes), desborda el campo de cognición sensible (el aumento lateral sería infinito o una indeterminación). Una vertiente ontológica nouménica sólo sondeable si el cognoscente gozase de intuición intelectual, cosa que Kant niega. El *noûs poiético* no procede siquiera, por lo que hace a esa faceta entitativa, sobre una especie imaginaria o fantástica que supla el papel de la especie sensible en la intuición (es la inteligibilización de la especie sensible o del fantasma la que prescinde de caracteres materiales, transferidas al orden espiritual–intelectivo, en la apreciación escotista)<sup>49</sup>.

---

expresa, no una mera relación de significación, sino de semejanza). En la proposición, la *virtus significandi* que confiere consistencia al signo deviene juicio (*synthesis de conceptos y anuencia de la síntesis en el ser*). La esencia del juicio no estriba en los términos que entran en composición sino en el propio acto de composición: ésta no es competencia del lenguaje, no pertenece al orden simbólico, sino que es *status animae*, con lo que el juicio se dibuja como función psíquica. La unidad objetiva, en fin, que sirve de base a la unidad de significación de los vocablos (punto de encuentro objetivo de la *intentio seu passio animae* con la palabra) es la quiddidad (Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, c. II, Taurus, Madrid 1981, p. 93 – sig.)

<sup>49</sup> La <*species*> no es la *quidditas rei sensibilis* –objeto *naturaliter* apto al entendimiento humano–. La especiación, en particular la especiación inteligible, supone un acto de asimilación psíquica de la *quidditas rei sensibilis*. En la metafísica sutil, la esencia del objeto material es un *fundamentum* real *secundum quid* en sí mismo, un fondo de realidad eidética neutra, indeterminada, que, aun modalizado singularmente como existente, subyace, sin división, indiferente a la misma singularidad contrayente o a la universalidad lógica. Así, la especiación sensible supondrá la impresión de la potencia sensitiva por la *quidditas rei* (asimilación psíquica de orden sensible de la *quidditas rei*) y la inteligibilización de ésta sería el resultado de la transferencia de la especie sensible o del fantasma al orden intelectual por intervención del intelecto activo –el *noûs poietikós* no sólo tendría función cognoscitiva, también transferencial, transponiendo la especie de orden material–corpóreo al inmaterial –espiritual. La inteligibilización en acto es accesoria, accidental, para la *quidditas* –ésta no es en sí, en la realidad infranumérica que recaba como esencia, inteligible, ni ininteligible, sino indiferente a la inteligibilidad (en razón de esa indiferencia es susceptible de universalización en potencia –acto de inteligibilización– y en acto –acto de intelección–, como es susceptible de multiplicación numérica o de individuación, sin excepción para esencia creada alguna, en virtud de su indiferencia *de se* a la singularidad). Por tanto, la *quidditas rei*, realidad de la esencia neutra en la entidad singular existente, se torna <*species sensibilis*> por asimilación sensorial (*medium in cognoscendo* de índole psíquico–sensible o psicósomática); transferida al orden intelectual por el entendimiento agente, deviene *medium cognoscendi* de índole píquico–espiritual [la <*species*> es <*medium cognoscendi*>, tomado como <*ratio cognoscendi*>, no como <*medium cognitum*>, mediador cognitivo en el conocimiento mediato. La

Un sistema óptico centrado presenta focos, un foco objeto y otro imagen. El segundo es el punto de convergencia transdióptrica (intra-anímica) de los rayos que inciden paralelamente al eje óptico al refractarse. Tales rayos provendrían, entonces, de un objeto situado a una distancia infinita ( $-\infty$ ) del polo del dioptrio. Esa distancia definiría la posición extra-psíquica de la entidad metasensible. El foco objeto, por contra, es el punto extradióptrico común de emergencia de los rayos que se refractan paralelamente al eje de simetría del dioptrio, convergiendo a una distancia  $+\infty$  del vértice (los signos obedecen al criterio convencional que recrea la organización de aquellos en un sistema de referencia cartesiano). Esta distancia debiera punir la posición intelectual de la entidad metafísica, es decir, correspondería a la *notitia metaphysica*, sin base sensible (*in extremis*, podría defenderse que el foco imagen marca la posición óptico-objetual trascendente de la divinidad, y el foco objeto la *notitia (genita) Dei*, algo muy distinto de una *notio Dei*, que no da evidencia *per se* de existencia real, por no ser un concepto

---

especie inteligible sería, entonces, *<ratio intelligendi>*]. Al fin, proyectada sobre el intelecto posible y bajo la cooperación del mismo intelecto agente, devenga ser inteligido. Actos de inteligibilización y de intelección pueden considerarse semejanzas objetivas: la quiddidad es procesada psíquicamente en los niveles sensitivo o intelectual como *species*, y si ese procesamiento no es sino la asimilación psíquica de aquella por la potencia sensitiva o la intelectual, entonces, la especie sería *<similitudo obiecti>*, semejanza de la *quidditas rei*, por ser ésta el mismo *obiectum cognitionis* –la objetualidad, para Escoto, importa alguna modalidad de *entitas extra animam*, sea la *realitas simpliciter* física del singular existente o la realidad *secundum quid* metafísica de la esencia en sí –la objetualidad comporta cierta carga real con influjo causal en la génesis cognitiva, sólo desde su *esse extra animam ut obiectum*, éste puede incidir causalmente en la cognición- (las fórmulas *<res – obiectum>* y *<quidditas rei>* conjugan dos valores de *<realitas>*: la primera, si se aplica a la *quidditas* en sí como objeto adecuado al intelecto viador, denota una *realitas secundum quid*, metafísica, indeterminada, no singular, o la misma realidad *simpliciter* de la cosa individuada que encripta como fundamento ontológico la esencia en su neutralidad; en la segunda fórmula, el genitivo *<rei>* alude a la realidad singular del ente actual). En la gnoseología tomista, en cambio, el acto intelectual es uncausado: el objeto *quantum obiectum* no antecede al acto cognitivo sino que es simultáneo y se comensura en él (la comensuración consiste en que el objeto en acto y el acto de objetivación son uno, el mismo acto), de modo que la intencionalidad queda subtenida como relación entre objeto y *res* (lo intencional es el objeto, no el acto de intelección –*ratio uniendi vel attingentiae obiecti ad rem*–, y la verdad de la noticia una *conformitas obiecti ad rem*), mientras que en coordenadas sutiles la intencionalidad se despliega entre el acto de intelección y la *res-obiectum* (el solapamiento de realidad y objetualidad retrotrae la intencionalidad al acto de conocimiento, que declararía en sí mismo una *fundamentalis ratio tendentiae ad obiectum* (la intencionalidad como *habitus* sería *formalis ratio tendentiae actus intellectionis ad obiectum, intrinsecus adveniens* al acto intelectual por ser éste su misma *ratio fundamentalis tendentiae ad obiectum*).

*simpliciter simplex*, sino gavilla de conceptos compuestos que no rinden evidencia inmediata de la unión de sus notas<sup>50</sup>. Una posición virtual, a menos que se asumiese la infinitud *in entitate* del alma humana -es claro también que el infinito cuantitativo no tiene cabida en la psique-. El símil óptico enraíza en la incesante búsqueda sin hallazgo de lo que transgrede el valor gnoseológico de la categoría o concepto puro del entendimiento, de estricta aplicación fenoménica, el que afianza los límites de la experiencia-intuición sensible (campo de acomodación psíquica entre un *punctum proximum* y un *punctum remotum*).

En la multiplicación de la especie, según es comprendida aquí (proliferación de semejanza) no hay traslación de materia en el medio receptivo, lo que progresa a través de él es la *species* incorpórea. El hecho de que cada capa del medio de propagación conquistada por la especie esté en disposición de actuar la siguiente en calidad de frente de núcleos de neoespeciación (una capa, en todos sus puntos, puede irradiar una especie a la capa adyacente, conforme al padrón escrutado, según el cual cada punto de esa capa es foco de excitación e inducción de especie en la potencia de la parte contigua) descubre a la porción de inmediata educación como horizonte perturbable (*ratio suscipiendi*), un inceptivo nivel hilético respecto a la capa eferente (*ratio agendi*) anterior. El canon ondulatorio sintetiza la propagación de la acción causal en el medio natural, y extractadas la *species* como *forma informans* y la parte actuada del medio como 'materia', en el estricto sentido indicado de *potentia* susceptible, arbitraría un original engranaje de la *pluralitas formarum in unitate entis*, doctrina abrazada por la corriente franciscana del trescientos contra el abusivo algoritmo que, plasmado en

---

<sup>50</sup> Las nociones de Dios pueden ser conceptos formalmente compuestos, seccionables en *quid* determinante y *quid* determinado, cada uno con la carga formal que inscribe (ente + pasión simple, o ente + atributo, los atributos divinos se subsumen unitivamente en el ser divino, mas no en identidad formal o real *secundum quid*) o conceptos simples, no <*simpliciter simplices*> (ente necesario, *ens infinitum*, ... un *quid* -ente- y un *quale intrinsecum* determinante -necesario, infinito...-, aunque este último no acote una razón formal diversa de <*ens*>, pues entre el *univocum* <*ens*> y las *passiones disiunctae entis* no corre la diferencia formal *ex natura rei* que media entre <ente> y las *passiones convertibiles simplices*). La proposición que une el ser y la esencia divina -*ut haec*-, según la razón más propia por la que este ser conviene a Dios -en el modo en que son entendidos por Dios y los bienaventurados-, es *per se nota*, evidente en sus propios términos (el ser compete primariamente a la esencia divina *ut haec*, cual la ven los bienaventurados -la *divinitas* es la única esencia *de se haec*, y no *indifferens de se ad singularitatem*, como la creada, y así, podría tomarse como medio demostrativo *propter quid* de cuanto pueda concebirse de ella-). Cfr. DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, q. 2, n. 25 - 27, ed. All., p. 378 - 379.

formato silogístico, culmina en la máxima tomista <*unius entis ab una forma*>: estratigrafía hilemórfica de la entidad e hipostasiación categorial –estructuración en nomenclatura binaria forma (especie)– materia. La capa del receptor alterada *de facto* por instigación del agente comunicaría la especie (esa emisión denota un ejercicio causal como difusión de especie) en clave de semejanza (*similitudo speciei*) a la capa hilética siguiente, y así sucesivamente.

El *sutil* eslabonamiento ontológico: la *forma corporeitatis* actúa la materia primera, somatizándola. Ese estrato, hilemórfico en sí mismo, es hilético respecto a la forma vegetativa. El *compositum* < cuerpo + alma vegetativa > es, a su vez, materia receptiva para la forma sensitiva. La veta binaria antecedente sería sustrato pasivo en relación a la *forma intellectiva* que resuelve la unidad sustancial del alma humana. La pluralidad de formas se traduce, por ejemplo, en la concurrencia de *formalitates* activas en la unidad de realidad *simpliciter* psíquica, diferentes *ex natura rei* desde la realidad *secundum quid* que cada una circunscribe como tal formalidad, y perfectivas del alma con anterioridad a la principiación (*actus principiandi*) de su acción<sup>51</sup>. La continencia unitiva representa una solución de articulación de *pluralitas*

<sup>51</sup> He aquí una exhaustiva distinción del acto como *modus entis* o modalidad ontológica opuesta a la potencia (acto y potencia serían <*differentiae ultimae*> o <*passiones disiunctae*> *entis*) y como acción causal o principiación de acción: los principios activos voluntad y entendimiento son perfecciones psíquicas en acto (modo ontológico actual) con anterioridad al ejercicio de su acción (acto como acción actuativa –*actio de genere actionis*- o como acción actuada –*actio de genere qualitatis*-). La elicitación ilustraría el primer género de acción, y el *modus eliciendi* –natural/racional- divide primordialmente a las potencias activas; la operación o acción inmanente –actos intelectualivo o volitivo-, tanto como la transeúnte derivada de las potencias factivas, darían cuenta del segundo género (*actio acta vel producta*), la acción que queda en el paciente (o en el agente, aunque no en calidad de tal, sino de sujeto receptivo, en el caso de la acción inmanente) cualificándolo, una *qualitas* perfectiva que le enriquece formalmente (el *actus intellectionis* sería una *similitudo obiecti* más expresa que la *species intelligibilis* –caracterizada también, a menudo, como *qualitas mentis*-). La potencia activa reviste actualidad entitativa (acto como modalidad entitativa) aun en potencia (potencia como poder causal o activo) a la principiación de su acción. La acción <*de genere actionis*> –*actio proprie dicta*- puede colegirse como un <*respectus extrinsecus adveniens, qui est agentis ad patiens, in agente existens*> (DUNS ESCOTO, *Super De Anima*, q. 7, ed. Vivès III, p. 505). A diferencia de la relación <*de genere ad aliquid*>, se da entre dos realidades extrínsecas, adventicias, de cuyas existencias no se sigue necesariamente la relación, pues se requiere una conveniente aproximación de ambas (*appropinquatio extremorum*) –en la relación del predicamento <acción>, el agente es comparable al término producido *in fieri* (la acción de género acción), al término producido *in facto esse* (la acción producida o actuada –*actio acta*-, la acción transeúnte efectuada o la acción inmanente –*quaedam est actio acta vel producta, quae non est de genere Actionis, sicut intelligere et velle, sunt quaedam formae absolutae*,

*formarum*, y así, la contención por el alma de tales principios activos, igual que la continencia unitiva por el ente de las *passiones simplices*, instruye unificación real *simpliciter* pero pluralidad formal (real *secundum quid*). La vigencia interna en la unidad de realidad *simpliciter* de la distinción formal *a parte rei*, sustentada en la *realitas secundum quid* de las formalidades que la declaran *ad extra* como núcleos autoidentitarios de tal orden de realidad, validará la autocausalidad real *simpliciter* como heterocausalidad real *secundum quid* (autoefectuación equívoca), contra el displicente dictamen aristotélico–tomista que proscribía la posibilidad misma de la autocausación o la divisibilidad física (no la formal–metafísica a que acaba de aludirse) de lo dotado de un principio inmanente de motricidad –*motum ex se, sicut animalia, quae constat ab anima moveri*– (... *sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes; cum omne quod movetur sit divisibile*).

Regresemos a Bacon.

Al hilo de la caracterización de la sustancia receptora como asiento seminal de la *species* que el agente, en su conato efectivo–causal, no hace sino educir o ‘extraer’ (la proximidad del agente inflama la pasividad del receptor, haciendo emerger de esa potencialidad activada a la especie, no siendo el agente, entonces, portador de la misma como algo precontenido en su virtud activa, sino sólo un inductor por alteración del paciente –no olvidemos que la *species* no puede tener naturaleza corpórea distinta a la del mismo *medium susceptivum* en que prospera–), surge una dificultad capital: ¿cómo podría ser la *species* semejanza de alguna cualidad primaria suya que el agente transmite? ... No parece la especie reproducción de un rasgo propio del agente (objeto, en la dinámica psíquica), sino del modo en que el objeto afecta a la forma de recepción (percepción) del sujeto como <*ens percipiens*> (aplazado, por ahora, el <*et appetens*> leibniziano).

Los renglones efectivos de la naturaleza son rectos, no tortuosos. Rectos, sus designios, las directrices teleológicas que sigue la *multiplicatio specierum*, y la tesis aristotélica encubierta en ese aserto constituye una apuesta por la forma más breve posible de camino evolutivo<sup>52</sup>. Esto preludia un conjunto de *principia minimi* entre los que destaca el de acción de Hamilton.

---

*non de genere Actionis, sed sunt actae, vel productae per actiones intellectus et voluntatis, quae sunt de genere Actionis –Ibid.–) y al paciente-*

<sup>52</sup> *Opus maius* IV, d. 2, c. 2.

El principio establece que el movimiento de cualquier sistema mecánico será tal que la integral de acción sea mínima (por ‘acción’ se entiende el producto de la energía sistémica por la diferencial temporal) a lo largo de la trayectoria seguida por el sistema<sup>53</sup>. De él se desprenden todas las leyes de la mecánica. El principio de tiempo mínimo de Fermat es también un exponente de esa vocación minimalista. El trayecto recorrido por un rayo luminoso entre dos puntos determinados –estipula el principio en cuestión– es el correspondiente al tiempo mínimo<sup>54</sup>. En rigor, el tiempo invertido en el recorrido real será máximo o mínimo. Para ínfimas modificaciones de trayectoria, el desfase temporal entre los trayectos real y modificado es un infinitésimo de orden superior al desplazamiento entre los mismos. En la mayoría de los casos, la trayectoria real responde al tiempo mínimo. Si el medio de propagación de la onda luminosa fuese homogéneo e isótropo, la trayectoria de tiempo mínimo sería también la de menor distancia interpun-

<sup>53</sup> Fijado un sistema de coordenadas generalizadas sobre un espacio de configuración, de todos los trayectos de evolución posibles para el lapso temporal  $[t_1, t_2]$ , un sistema físico seguirá el que minimice la acción  $S[q_i]$ , cuya magnitud vendría dada para cada trayectoria por la integral con límites en los extremos del intervalo de la lagrangiana del sistema (función de las coordenadas paramétricas  $q_i(t)$  de las diferentes trayectorias posibles, de sus variaciones instantáneas y del propio tiempo). De todas las plausibles trayectorias, la que minimice la acción será la que anule la variación de la integral temporal de la lagrangiana. Para medios continuos o campos con variabilidad espacial, la acción se generaliza como integral de una densidad lagrangiana extendida a la región de existencia del campo o del medio, cuya forma covariante sería:

$$S[\phi_r^\alpha] = \int_R \mathcal{L}(\mathbf{x}, \phi_r^\alpha, \partial_\mu \phi_r^\alpha) d^4x.$$

<sup>54</sup> El principio prescribe que el *camino óptico* real cubierto por la luz al atravesar diferentes medios (suma de los caminos ópticos parciales –productos de los trayectos recorridos en cada medio por el índice de refringencia correspondiente-) equivaldría al camino hipotético seguido por la luz en el vacío en el mismo tiempo ( $\sum n_i s_i = c_0 t$ ). Una moderna formulación que recuerda a la de Hamilton, dicta que el trayecto seguido por la luz entre dos puntos sería tal que el tiempo invertido en recorrerlo sea estacionario respecto a posibles variaciones de trayectoria. Si los medios de propagación fuesen internamente heterogéneos y el índice de refracción variase puntualmente en ellos, la suma que cuantificaría el camino óptico deviene integral ( $L = \int n ds$ ), y el principio señala a un camino extremal (máximo o mínimo):

$$\delta L = \delta \int_c n ds = 0$$

tual, de manera que, en tal medio, los rayos serán rectilíneos<sup>55</sup>. Cuando la luz atraviesa sucesivos medios, las trayectorias que seguirá en cada uno de ellos habrán de ser también rectilíneas, pues, de lo contrario, el tiempo invertido en un medio dado no sería mínimo. Las leyes de reflexión y refracción se deducen de este principio, sobre la base de la coplanariedad de los rayos incidente, reflejado/refractado y la normal a la superficie de separación de los medios de propagación en el punto de incidencia.

*Exul Umbra: invocación de la luz*<sup>56</sup>

Roberto de Grosseteste segmenta el orden de las demostraciones ópticas y el de las metafísicas. Una serie de experimentos ópticos tuvieron como base teórica la concepción dual de la luz como principio omnímodo o sustrato físico último de la realidad y, a la vez, origen metafísico del conocimiento y de la misma existencia de las cosas. La doble luz es fuente de distintas realidades, esbozándose un septo incipiente entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias físico-experimentales. Roger Bacon, sin abandonar la hipótesis de conexión certeza-experimentación, reconoce en la iluminación, no sólo el origen de la experiencia interior (agustinismo) y del mundo físico (Grosseteste), sino de todo saber.

El póstumo *Doctor Mirabilis* registra cuatro variantes de trayectos inter-puntuales para la multiplicación de especies. En un medio uniforme, sin obstáculos o impedimentos al trazado rectilíneo (esa restricción elude la difracción<sup>57</sup>), ni ser animado alguno interpuesto, la multiplicación principal de especies entre dos puntos prefijados seguirá la recta que los une. Si los

---

<sup>55</sup> En un medio anisótropo, las cosas varían sustancialmente. Para la descripción de este tipo de medios se adopta un *elipsoide de índices*, de orientación fija y centro arbitrario en un medio dado, cuya sección por un plano que pase por su centro, proporcionará las direcciones de vibración (coincidentes con los ejes de la sección elíptica) y las velocidades de propagación (los índices de refracción corresponden a las longitudes de los semiejes respectivos).

<sup>56</sup> *Venimos de la noche, de la sombra ...* DOMENCHINA, J. J., *Exul umbra*, Stylo, México 1948.

<sup>57</sup> Un fenómeno complejo de abordar para un medieval y sobre cimientos cualitativos. En el movimiento ondulatorio no hay propagación rectilínea de la energía, circunstancia que propicia la percepción de las ondas emanadas pese a la interposición de obstáculos en el camino óptico. No cabe hablar de propagación rectilínea de la luz a través de orificios de dimensiones comparables a la longitud de onda incidente. La discordancia entre la sombra geométrica construida desde la hipótesis de la propagación rectilínea y la realmente obtenida se explica a partir de ese fenómeno.

puntos se localizasen en medios de distinta naturaleza, pero coincidentes en *propiedades de transparencia*, la multiplicación principal acaecerá también según la recta de unión. Caso de diferir en transparencia (*alterius raritatis et densitatis*), la multiplicación principal seguirá aún la recta que los ligue cuando ésta sea normal a la interfase, y solamente se dislocará la ruta de multiplicación cuando la recta de unión de los puntos sea oblicua a la superficie de separación de los medios a que pertenezcan<sup>58</sup> (el tránsito oblicuo a un medio de diferente transparencia sabotea la recta conducción de la *species* en la interfase *-fractio radii et speciei-*).

Procedamos a una lectura óptica provisional de las observaciones de Bacon. Un rayo que incidiese sobre la interfaz de dos medios de distinto índice de refringencia según la normal a aquélla no se refractaría [un ángulo de incidencia nulo, de seno también nulo, impondrá, en razón de la ley de Snellius ( $n_1 \text{ sen } i = n_2 \text{ sen } r$ ), un ángulo nulo de refracción, dado que los índices de refringencia no pueden serlo]. Únicamente lo hará, quebrándose así la trayectoria recta de ‘multiplicación’, si incidiera desviado de la normal cierto ángulo. Finalmente, si el segundo medio fuera opaco a la difusión de la especie, cerrando el paso de la misma a su través, la especie no se extingue, sino que prosigue, redirigida, su propagación a través del primer medio de propagación (reflexión).

La complexión y organización del sistema nervioso (cavidades ventriculares encefálicas, conducto ependimario, neuroglía, redes neurales, sinapsis aferentes, ...) <sup>59</sup> puede, empero, imponer caminos intrincados a la *species* que la extravíen del trayecto recto que le es más propio según la geometría causal–teleonómica, *piedra angular*, en palabras de Monod, de la *objetividad natural*<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> La envolvente de las ondas localizadas en el medio de propagación del rayo incidente originaría la onda reflejada, en tanto la envolvente de las ondas elementales en el segundo medio, de radio distinto al de las anteriores por variación de la velocidad de propagación con las propiedades elásticas de los medios, la onda refractada. La esfericidad de la onda incidente no obsta para la geometría no esférica de la refractada, y por ser la esfera la única superficie cuyas normales concurren en un punto, resultará que los rayos de la onda refractada no lo hacen. Esta dificultad desaparece al introducir ondas planas.

<sup>59</sup> Bacon señala al corazón, o a un órgano análogo, en la estela de Grosseteste, como *<principal organizador radical de los sentidos, el movimiento y todos los poderes naturales, vitales y sensitivos>* (R. GROSSETESTE, *Hexaameron* VII, c. 14, 5, The Oxford University Press, London 1982).

<sup>60</sup> La pierre angulaire de la méthode scientifique est le postulat de l'objectivité de la Nature. C'est-à-dire le refus systématique de considérer comme pouvant conduire à une connaissance "vraie" toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes



La deflexión del trayecto directo de multiplicación específica podría interpretarse, por otra parte, en clave de *clinamen*, fortuitos *ludus naturalis* o azarosos virajes fuera de lugar fijo y tiempo distendido que abrirían nuevas series causales, ramificaciones eficaces de especiación a partir de la vertical de declinación ontológica<sup>61</sup>, pues, aunque Bacon privilegie la normalidad y el camino continuo como directriz de progresión específica, lo cierto es que los cambios de resistencia en el medio de transmisión rompen la inclinación,

---

finales, c'est-à-dire de "projet". [...] Postulat pur, à jamais indémontrable, car il est évidemment impossible d'imaginer une expérience qui pourrait prouver la non-existence d'un projet, d'un but poursuivi, où que ce soit dans la nature. Mais le postulat d'objectivité est consubstantiel à la science, il a guidé tout son prodigieux développement depuis trois siècles. Il est impossible de s'en défaire, fût-ce provisoirement, ou dans un domaine limité, sans sortir de celui de la science elle-même. L'objectivité cependant nous oblige à reconnaître le caractère téléonomique des êtres vivants, à admettre que dans leurs structures et performances, ils réalisent et poursuivent un projet. Il y a donc là, au moins en apparence, une contradiction épistémologique profonde. Le problème central de la biologie, c'est cette contradiction elle-même, qu'il s'agit de résoudre si elle n'est qu'apparente, ou de prouver radicalement insoluble si en vérité il en est bien ainsi. MONOD, J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, éd. du Seuil, Paris 1970, p. 37 – 38.

<sup>61</sup> El término fue empleado por Lucrecio en *De rerum natura* para sugerir fructíferas desviaciones espontáneas de un átomo de su trayectoria original, impredecibles virajes *extra omnem locum fixum et tempus* que inaugurarían cadenas causales (algo así como una metafórica dislocación espacio-temporal con reflujo—*riverrun, past Eve and Adam's, from swerve of shore to bend of bay, brings us by a commodius vicus of recirculation back to Howth Castle and Environs*—léase *Finnegans Wake*—), en una tentativa de resolución del problema de la imposibilidad de una regresión infinita (o un *progressus ad infinitum*) en la serie de motores y móviles (*in moventibus et motis non sit procedere in infinitum*—C. G. I, c. 13) sin el recurso aristotélico de un *<movens primum immobile separatum>* (el móvil perpetuo de primera especie que la termodinámica proscribió—el éter, por ejemplo, como *<primum mobile movens>*, caerá también con la experiencia de Michelson—Morley). El sentido que Deleuze le concede en *Diferencia y Repetición* (ed. Júcar, 1969) en pro de la multiplicidad no interna (*las repeticiones físicas, mecánicas o desnudas... hallarían su razón de ser en las estructuras más profundas de una repetición oculta en las que se encuentra desplazado un diferencial*—p. 72—). La *<repetición para sí>* devela al sujeto singular, corazón y profundidad de la *<repetición bajo concepto>*, tan sólo *envoltorio exterior* o *efecto abstracto*) hace al caso del uso que se propone aquí para el *clinamen* como dirección efectiva de neo-especiación o divergencia de la directriz principal de multiplicación específica. El viraje de la influencia, cuya fisiología abordara años después, es la primera de las *<proporciones de revisión>* que plantea el crítico Harold Bloom en *The anxiety of influence*, esa angustia que *cercena a los talentos más débiles, pero estimula al genio canónico* (para el teórico literario, que no logró comprender que un canon occidental ha de ser excéntrico, la innovación sería el resultado de una errónea lectura—creativa, por tal—de textos precursores. La desviación de la lectura ortodoxa es creación—*clinamen*). Se me ocurre que el valor del *clinamen* en biología evolutiva (clados y evolución ramificada) pueda ser notorio.

la inercia de la especie, inaugurando oblicuas direcciones de proliferación para la semejanza. Las derivaciones no son espontáneas, como se verá, sino que obedecen a un precepto de uniformidad que truncará toda expectativa de habilitación del clinamen en la física de quien Rodolfo II de Bohemia sospechara autor del críptico *Manuscrito Voynich*.

El camino directo entre dos puntos correspondientes a medios de diversa densidad es naturalmente el más poderoso (*perpendicularis fortior est et brevior, et ideo natura operatur meliori modo super eam*), por cuanto procura el mínimo recorrido (*la virtud natural que genera la especie desea el trayecto más fácil y así lo elige*)<sup>62</sup>. En la incidencia normal a la superficie de separación, la *species* no sigue un curso inflexivo cuando la rebasa, sino el trayecto franco, optimizándose la eficacia multiplicativa, mientras que la incidencia oblicua implica fractura direccional, con la consiguiente desviación angular del trazado sesgado directo. La eficacia en la penetración de la especie transversa está graduada conforme a la inclinación de su directriz de incidencia (el aumento de oblicuidad en la incidencia disminuye el poder de penetración hasta la incidencia paralela a la interfase que lo anularía) y a la magnitud relativa de las refringencias de los medios de propagación (gradiente de resistencia del medio). La perpendicular a la superficie intermedial en el punto de incidencia, por ser la dirección de óptima eficacia en la penetración (el medio opone mayor resistencia a la especie oblicua, el trayecto más sencillo es el de menor resistencia), se adopta como eje de referencia para la medida del ángulo de inclinación de la ideal trayectoria continua de la especie sesgada a través del medio de refracción y el de divergencia real de ese trayecto, cuarteado en la interfase (*lo igual es superior a lo desigual, una recta dice en sí misma mayor unidad por ausencia de ángulos que la línea quebrada*)<sup>63</sup>.

El tránsito de la especie a un medio más denso, arguye el inglés, seguiría un camino intermedio entre la prolongación virtual en él del trayecto a través del medio originario de propagación y la normal a la interfaz en el punto de incidencia<sup>64</sup>. La incidencia perpendicular a la interfase certificaría

<sup>62</sup> *De multiplicatione* II, c. 3.

<sup>63</sup> *Op. maius* IV, d. 3, c. 1.

<sup>64</sup> *Refraction is described for the first time in the optical work of Ptolemy, the Greek text of which is lost, but of which an Arabic version was translated into Latin in the twelfth century (.). Ptolemy did more than state the fact of refraction. He measured the amount of deviation of the refracted ray for different angles of incidence in the three media of air, water and glass. As he shows himself to be aware of the error caused by refraction in astronomical observations, it is strange that no mention of it should have been made in the Almagest*

a una especie más potente que la oblicua. El programa cualitativo baconiano de multiplicación de la especie prima la incidencia vertical como ruta de máximo rendimiento progresivo, apelando a una intempestiva analogía gravitatoria. La defensa *ex hypothesi* de la normal como axial de proliferación maximizada por ser la dirección de incidencia que preserva el trazado sin inflexión y la luxación de la especie incidental buzada es congruente con la idea de una difusión radial en la que cada punto del medio de transmisión de la perturbación funcionase como foco emisor o fuente generativa de nuevas especies en frentes esféricos de propagación, puesto que en medios isótropos los rayos son normales a los frentes de las ondas elementales. De la hipótesis sentada se infiere que una desviación de la vertical en la incidencia reduciría el poder eficaz de avance de la especie<sup>65</sup>. El poder de penetración de la especie a lo largo de una línea refractada es mayor que a lo largo de una línea reflejada, con lo que la desviación del camino recto para un rayo refractado deberá ser menor que para uno reflejado, y en consecuencia, la pulsión multiplicativa de la especie disminuirá con la desviación angular de la normal.

El modelo de especiación de Bacon podría ser examinado a la luz de parámetros y leyes de la óptica moderna.

El índice de refracción es una ‘propiedad de transparencia’ intrínseca al medio material de propagación–multiplicación de la ‘especie’ que, aun en su modalidad ‘absoluta’, cuantifica la ralentización de la luz en el medio

---

(*The Opus Maius of Roger Bacon*, ed. John Henry Bridges, Cambridge University Press, N. York 2010, vol. I, nota 1, p. 112). El primer intento por dilucidar una ley matemática que permitiera hallar la magnitud del ángulo de refracción se debe a Grosseteste. En su ensayo *De Iride*, el franciscano de Stradbroke defiende que el ángulo de refracción, medido respecto a la normal a la superficie de separación de los medios sucesivos de propagación en el punto de incidencia, debe bisecar al ángulo subtendido entre dicha perpendicular y la extensión del rayo incidente en el segundo medio, supuesto éste más denso que el de procedencia. Se trata de una conclusión sin soporte experimental, apoyada en la analogía entre reflexión y refracción, y resultante de la aplicación del principio metodológico de economía, que parece apostar por la optimización del curso natural (la naturaleza obra por el camino óptimo). La pretendida ley cuantitativa de refracción sería, observa Eastwood, una ley semicuantitativa sustentada por principios cualitativos (analogía y economía), debiendo así considerarse, más bien, una *ley cualitativa de la refracción*. Vid. EASTWOOD, B., <‘Quantitative’ Law of Refraction. A Chapter in the History of Non – experimental Science>, en *Journal of the History of Ideas* 28/3 (1967) 413.

<sup>65</sup> Ya Grosseteste había advertido que el rayo que incidiera perpendicularmente a la superficie interfacial no se desviaría de su trayectoria inicial en el seno del nuevo medio al que accede. Esa conservación del trayecto directo (ausencia de refracción) augura una especie más notable. Tal es la que no se desvía de su curso original en la transición interfacial.

considerado respecto al vacío. La velocidad de la luz es mayor en el vacío (constante en él, no dependiente de la longitud de onda de la radiación) que en cualquier medio material (en éste sí depende de  $\lambda$ )<sup>66</sup>, y el índice de refracción absoluto de un medio transparente e isótropo es la razón entre la velocidad de la luz en el vacío y la velocidad de propagación de la misma en el medio considerado, de ahí que el índice de refringencia de un medio material sea invariablemente superior a la unidad. La frecuencia de las radiaciones luminosas es la misma en el vacío que en los medios materiales, no así la longitud de onda (la independencia de la frecuencia de radiación del medio mecánico hará variar la velocidad de propagación con la longitud de onda).

Por ser:  $\text{sen } i / \text{sen } r = n_2 / n_1 = n_{21}$ , si:  $n_2 > n_1 \rightarrow \text{sen } i > \text{sen } r$ .

Habida cuenta que para ángulos comprendidos entre 0 y 90° la razón trigonométrica <seno> emula la propia pauta angular (su contradominio para ese campo de existencia angular sería el intervalo [0, 1]), la relación de orden entre los senos sería la misma que entre los ángulos, con lo que:  $i > r$ . El rayo refractado estaría más próximo a la directriz de optimización multiplicativa que el de incidencia. No es sólo que el medio 2 muestre, según la directriz de viraje de la semejanza propagada en su interior, más susceptibilidad a la especiación que el 1, sino que su superior reluctancia se ve compensada con la agudización del curso de la *species* a su través. La propagación a favor de gradiente de refringencia, en definitiva, acoda la trayectoria de incidencia en la interfase contrayendo el ángulo de desviación respecto del trayecto directo (propicia la anidación por aproximación de la axial de propagación a la normal que señala la dirección de máxima eficacia de penetración de la especie –la vertical no es la directriz de proliferación de la especie contra resistencia nula del medio, pero sí la de mayor vigor invasivo, aquella en que el medio ofrece la menor resistencia a la penetración o es más proclive a la difusión de la *species*). Como el cociente ( $\text{sen } i / \text{sen } r$ ) debe permanecer constante para dos medios predeterminados y el valor del seno crece dentro del campo de variabilidad [0, 1], correlativo al dominio angular [0, 90°] (los extremos del codominio senoidal de refracción marcan la incidencia vertical y la reflexión total, así que los intervalos debieran abrirse en ambos si el estudio se restringe a los casos de positiva refracción), con el incremento de

<sup>66</sup> La velocidad de la luz al atravesar un medio material es distinta para cada longitud de onda, y así, el índice de refracción será también función de ella ( $n = n(\lambda)$ ). La forma de esa dependencia se determina para cada medio por métodos teóricos o empíricos. En la diferencial de la expresión ( $dn = [dn/d\lambda] d\lambda$ ) aparece la dispersión espectral del medio ( $dn/d\lambda$ ).

valor del ángulo (hasta alcanzar el ángulo recto de refracción), el aumento del ángulo de incidencia –grado de desviación de la normal principal de multiplicación- llevará aparejado un aumento del ángulo de refracción. En suma, la propagación a favor de gradiente de refringencia potencia la eficacia multiplicativa y la oblicuidad de la directriz de incidencia la disminuye (los dos factores a conjugar serán siempre el índice de refracción relativo de los medios  $-n_{21}$ - y la inclinación de la trayectoria de incidencia referida a la normal).

En la propagación contra-gradiente,  $n_2 < n_1 \rightarrow \text{sen } i < \text{sen } r$ , y según la tendencia sincrética apuntada de ángulo y seno, se cumplirá:  $i < r$ . Para un ángulo de incidencia dado, la trayectoria se fractura en la interfase, descolgándose más de la vertical la especie refractada que la incidente. Cuando el rayo penetra en un medio de menor índice de refracción se aleja más de la axial de óptima progresión de lo que lo estaba en el medio de propagación anterior. La irradiación de la especie contra gradiente de refringencia parece amortiguar su penetración por declive en una directriz de intensificación de la resistencia, lo que confirmaría al cociente de los índices de refracción de los medios de transición como indicador parcial de susceptibilidad relativa a la *species*. El segundo factor en liza, la escoración de la incidencia, rubrica la tendencia constatada en el caso precedente: el gradual incremento del ángulo de incidencia hasta un valor límite conllevaría el aumento paulatino del ángulo de refracción –disminución del poder eficaz de radiación de la especie. El ángulo límite de incidencia será aquél al que corresponda un ángulo de refracción de  $90^\circ$  que revocaría el poder de expansión en el medio 2, restringiendo el ámbito de multiplicación a la superficie de ese medio, sin que cada simulacro propagado por ella pueda emitir nuevas especies hacia su interior –la *species* evolucionaría sobre el área de contacto de 1 y 2, sin medrar en el nuevo medio, abortada en él la especiación por incidencia crítica-. Para ángulos superiores al límite, el fenómeno dominante sería la reflexión total<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Cuando una radiación luminosa alcanza la superficie de separación de dos medios de distinta naturaleza, parte de ella se refracta, parte se refleja. Cuando un rayo progresa a través de un medio material determinado hacia un medio de menor índice de refracción, el ángulo de incidencia para el que el de refracción sería de  $90^\circ$  se conoce en óptica física como *ángulo límite*. Para ángulos de incidencia superiores al límite, la reflexión es total. El seno del ángulo límite equivaldría, por consiguiente, al índice de refracción relativo  $n_{21}$  ( $n_1 \text{ sen } i_{\text{lim}} = n_2 \text{ sen } 90^\circ \rightarrow \text{sen } i_{\text{lim}} = n_{21}$ ).

Sintéticamente:

- Si  $n_{21} > 1$  (el índice de refracción relativo equivale a la razón entre los senos de los ángulos de incidencia y refracción), el tránsito del rayo al medio 2, más refringente que el de procedencia, lleva asociado un incremento de su poder de penetración, por aproximación directriz al trayecto normal, la dirección de mayor éxito multiplicativo o poder de difusión de la especie en un medio material.
- Si  $n_{21} < 1$ , por contra, el paso al medio 2 supondrá un alejamiento de la vertical, socavando, en apariencia, la eficiencia incurciosa de la especie.

En ambos casos, la disminución de pendiente en la trayectoria de incidencia comportará un aumento del ángulo de refracción (invarianza de la razón entre los senos para dos medios dados), una acrecencia del desvío de la dirección de penetración respecto de la vertical de optimización transmisiva (pérdida gradual de poder de penetración con el incremento de sesgo de incidencia). El diferente comportamiento de la especie en sus evoluciones pro – y contra-gradiente de resistencia del medio de irradiación se justifica mediante una simple inversión de roles de los rayos: los rayos incidente y refractado en la propagación contra-gradiente pasarían a ser, respectivamente, los rayos refractado e incidente en la propagación pro-gradiente, con lo que, el análisis del comportamiento para  $n_{21} > 1$  haría superfluo el estudio detallado de la situación contraria.

Retornemos al argumento baconiano. La especie oblicua es una *species* atenuada que quiebra su dirección de multiplicación al cambiar de medio de propagación, desmarcándose entonces del trayecto directo (*de necessitate mutat incessum rectum et facit angulum*). La *species* recta prosigue en su línea no truncada de progresión en el segundo medio<sup>68</sup>. La primera ha de

---

<sup>68</sup> *Sed cum corpus secundum est alterius raritatis et densitatis, ita ut non sit omnino densum, sed permutat aliquo modo transitum speciei (.). Tunc species aut venit perpendiculariter super corpus secundum, et adhuc incedit per lineam rectam sicut prius; aut si non cadat perpendiculariter, tunc de necessitate mutat incessum rectum, et facit angulum in introitu corporis secundi. Et huius declinatio ab incessu recto vocatur fractio radii et speciei. Et haec causa est, quia perpendicularis fortior est et brevior, et ideo natura operatur meliori modo super eam, sicut docent geometricae demonstrationes (.). Sed haec fractio est duplex, quoniam si corpus secundum est densius, prout accidit descendendo a coelo in haec inferiora, tunc omnes virtutes stellarum quae non cadunt perpendiculariter super globum elementorum, franguntur inter incessum rectum et perpendiculararem ducendam a loco fractionis. Et si corpus secundus est subtilius sicut est ascendendo ab aqua superius,*

buscar una directriz de intrusión lo más eficaz posible, optando por la aproximación a la dirección normal de incidencia, un trayecto indirecto entre la vertical y la prolongación virtual en el medio 2 de la axial sesgada de incidencia que merma la resistencia en la multiplicación a favor de gradiente (*la mayor compactación de la segunda sustancia excita el poder de generación de especies, de tal modo que las desvía hacia la dirección de tránsito más fácil*)<sup>69</sup>. En esta evolución es imperativo para la especie un *principium mini-mi* (directriz de mínima resistencia o de mínima recesión de poder difusivo)

En la transición contra-gradiente, el principio rector en la explicación ya no es un principio de economía de resistencia sino una cláusula de uniformidad. Al provenir de un medio de intensa resistencia, deja de ser preceptiva para la *species* la trayectoria de mínima desviación de la normal: cualquier camino a través de 2, por ser este medio menos denso, facilitará la progresión en comparación con la dificultad experimentada en la propagación a través del medio de incidencia<sup>70</sup>.

La inclinación en la incidencia (*declinatio ab incessu recto*) es un factor decisivo en la propagación puesto que su variación prescribe una modificación del mismo orden (senoidal, aumento o disminución) en la desviación angular de la especie luxada para preservar la magnitud de la refringencia relativa de los medios (razón entre los senos). La resistencia relativa de los medios es, sin embargo, el factor determinante del principio que rige el comportamiento en la multiplicación pro- y contra-gradiente, primando, en un caso u otro, un criterio de mínima desviación angular de la normal o un principio de uniformidad<sup>71</sup>. El pulso entre ambos cánones se resolvería en un *<principium inertiae speciei>* general que podría enunciarse así:

---

*tunc inter fractionem et perpendicularem ducendam a loco fractionis –The Opus Maius of Roger Bacon, ed. cit., pars IV, d. 2, c. 1, p. 112.*

<sup>69</sup> *De multiplicatione* II, c. 3.

<sup>70</sup> *Dado que existe una gran resistencia en el primer cuerpo, el medio más de denso de procedencia, no es decisivo para la especie el camino más fácil, el más próximo a la perpendicular –menos desviado de ella de lo que lo estaría la propia prolongación virtual de la trayectoria de incidencia ( $i > r$ ). La especie es capaz de asumir, en esta situación, una dirección alejada de la perpendicular [grado superior de alejamiento al del trayecto oblicuo directo ( $i < r$ )] y debe necesariamente elegir dicha dirección, pues en tanto le sea posible actúa de manera uniforme –De multiplicatione II, c. 3-.*

<sup>71</sup> Reiteremos, el grado de desviación de la vertical de propagación en la incidencia de la *species* y la refringencia relativa de los medios materiales de transición de la misma son los factores a ponderar para escrutar su poder de penetración. El incremento de oblicuidad en la dirección de incidencia acentúa la propia declinación refractante ( $\text{sen } i / \text{sen } r = n_{21}$ , índice relativo constante para dos medios preestablecidos). La magnitud relativa de los índices de refracción potencia ( $n_{21} < 1$ ) o mengua ( $n_{21} > 1$ ) el poder de proliferación de la especie.

<El progreso de la especie a través de medios de diferente naturaleza y resistencia a su propagación tiende a conservar el comportamiento adquirido en el medio de procedencia><sup>72</sup>.

Así, en la multiplicación pro-gradiente, proveniente de un medio que le ofrece menor resistencia, la especie mitigada tenderá a plegarse a la normal al ingresar en el medio más denso, siguiendo la directriz en la que parece disminuir la resistencia a la penetración en él. En la difusión contra-gradiente, surgente de un medio que le opone mayor resistencia, mostrará cierta inercia a seguir un camino en el medio menos denso en el que la resistencia de éste sea mayor, alejándose de la normal interfacial, más aún de lo que lo estará la directriz oblicua directa.

En virtud del principio establecido, la razón de fractura del trayecto directo para la especie oblicua en la interfase es la propia *inertia speciei*, su hábito inercial al grado de resistencia del medio de procedencia, que, en ciertas circunstancias (gradiente positivo de densidad en el sentido de propagación), maximiza la eficacia en la penetración o minimiza la resistencia por aproximación de la trayectoria real de multiplicación a la directriz de progresión ideal, pero en la situación contraria (gradiente negativo de densidad), la maximiza, por alejamiento de la vertical. En el primer caso, la uniformidad de comportamiento homologa un principio de mínimo. En el segundo, una regla de máximo. La especie, habituada en su multiplicación a la densidad y resistencia del medio de incidencia, sigue la directriz en el nuevo medio que simule las condiciones del anterior (menor o mayor facilidad de tránsito) para preservar el comportamiento adquirido a su través.

Asumida la flexión directriz como una consecuencia inmediata de la *inertia speciei*, se entiende bien porqué la referencia para la medida de la desviación haya ser la normal, y no la propia trayectoria oblicua no acodada. La disminución de la refringencia relativa (caída de  $n_{21}$ ) para un ángulo de incidencia dado, elevaría el ángulo de refracción, cifrando un gravamen

---

<sup>72</sup> Sigamos el razonamiento del propio Bacon (*De multiplicatione* II, c. 3). Propagación contra gradiente: En el primer cuerpo (medio), *la especie tiene gran dificultad o moderada facilidad de tránsito*, en razón de la *uniformidad* de comportamiento, *no puede escoger el superior de los contrarios, según lo cual se desviaría hacia el camino más fácil* (la perpendicular), sino que *hasta un cierto grado*, en la medida en que le sea posible, *mantendrá su dificultad o disminuirá la facilidad del tránsito*; y esto ocurre tan pronto como la especie se desvía del camino directo en la dirección que se aleja de la perpendicular.

Propagación pro-gradiente: *A simili*, cuando la especie pasa desde un medio más sutil a uno más compacto, *mantendrá su facilidad de tránsito en la segunda sustancia, siendo así que su paso a través de las dos sustancias será, tanto como le sea posible, proporcional y uniforme*.



de inercia en la especie lenizada que la impele a una dirección de más alta resistencia en el nuevo medio. La transición interfacial de una especie escorada fuerza siempre el camino indirecto, una vía minimal contragradiente, o inercial pro-gradiente.

La deceleración de la *species* respecto al vacío, cuantificada por el índice de refracción de un medio material de simulación, no parece *a priori* una circunstancia adversa a la multiplicación, antes bien, fijada la oblicuidad en la incidencia, el tránsito a un medio más refringente favorece en mayor medida la penetración que el acceso a un medio de menor índice de refracción. Esta eventualidad delataría una suerte de *horror vacui* en la *species* indicativo de su predilección por medios de alta refringencia, más ávidos de especie. La magnitud del índice de refracción traduciría el grado de alejamiento del vacío ( $n = 1$ ), y así, un medio menos refringente estaría más próximo al *vacuum materiae* por sus características de transparencia, y, por ende, en su susceptibilidad a la recepción – penetración de la *species*, de lo que lo está un medio de índice superior, cuando la experiencia revela justo lo contrario: la alta velocidad de la luz en el vacío presenta a éste como el escenario ideal de propagación, sin absorción ni disipación alguna de intensidad. Esa aparente paradoja no hace sino redundar en la tesis que reivindica a la inercia como propiedad interina, no cualidad intrínseca, recibida del medio de propagación y modulada por su densidad relativa (arguyendo en términos de semejanza: la calidad de la réplica inducida dependerá de la naturaleza del medio de inducción).

Es obvio que la idea de la precontención o radicación seminal de la *species* en el medio de multiplicación comporta la implícita materialidad - pasividad del mismo como *medium susceptivum* a la acción simuladora del agente... ¿Cómo podría tener asentamiento germinal la *species* en el vacío? ¿Qué potencialidad ofrecería el vacío a la acción extrínseca? ¿Cómo podría un agente alterarlo o perturbarlo para ‘extraer’ de él la especie? La idea maxwelliana de una onda en la que un campo magnético y un campo eléctrico simbioses fluctuantes de directrices perpendiculares se sostengan entre sí en el vacío hilético es completamente ajena al Medievo. Los fenómenos luminosos se explican satisfactoriamente por tratamiento ondulatorio, y dado que las ondas comunes (hertzianas, líquidas, caloríficas ...) se propagan en un medio material, para no hacer excepción de la luz, se hipotetizó la existencia de un fluido auxiliar, el éter, que colmaría el espacio, rellenando incluso los intersticios interatómicos como soporte físico de las ondas luminosas, de manera que la luz pueda atravesar incluso láminas delgadas de metales translúcidos. Sería una opción delirante barajar para un pensador del siglo XIII la intuición de una simbiosis o mutualismo entre una

variación temporal de flujo magnético (inductora de un campo eléctrico) y una fluctuación instantánea de flujo eléctrico (generadora de un campo magnético)<sup>73</sup>.

Un principio expreso de inercia se dibuja en pujanza con el *principium minimi*, invitando a un espacio absoluto de multiplicación de la especie. Pero, si bien la más relevante hipótesis metodológica newtoniana, el principio de transducción, que reduce la materia a cualidades primarias, matematizables (el carácter masivo confiere a los cuerpos la cuota de inercia - pasividad propia de una hipótesis mecánica contrapuesta a la fuerza), es más que una mera inducción (salto de la condición particular a la generalización empírica), erigiéndose *a posteriori* en prueba de la existencia divina (a través del principio de transducción, el orden mecánico, y la matemática desplegada a su servicio, se perfilan como *praeparatio Dei*), con Bacon, la inercia no sería tanto una potencia ínsita o innata en la especie (una nota cuantificable de perseverancia en el reposo o en el estado de movimiento que posea, su íntima obstinación a la invarianza de *momentum* externo salvo en respuesta a la acción de una fuerza impresa), cuanto una *qualitas* reminiscente o *proprietas* refleja: la prolongación de un comportamiento anteriormente desarrollado, en un medio de multiplicación predefinido, previo a aquél en que la *species* manifiesta su tenacidad.

Por otro lado, ¿qué podría referir la <inercia> en lo no material o incorpóreo, y hasta qué punto esa fórmula es oportuna? (quizá por eso, Bacon prefiera hablar de constancia en la *facilidad de tránsito* o de tendencia *proporcional y uniforme* en el curso intermedial de la especie). Una idea muy

---

<sup>73</sup> La ley de Faraday – Henry en formato maxwelliano (la variación instantánea de flujo de campo magnético a través de una superficie aleatoria equivale al simétrico de la circulación del campo eléctrico inducido a lo largo de la línea cerrada de contorno de la superficie. El campo electromotriz no es, naturalmente, un campo conservativo, a diferencia del electrostático, porque, de serlo, su circulación cíclica sería invariablemente nula, en tanto existiría una función escalar puntual de potencial tal que el campo podría expresarse como el opuesto del gradiente de dicha función –un campo vectorial irrotacional es, a su vez, un campo escalar de potencial) y la de Ampère generalizada, con la corriente de desplazamiento incluida (la circulación del vector inducción magnética, representativo del campo solenoidal correspondiente, a lo largo de una curva cerrada es proporcional a la suma de la intensidad total de corriente que atraviese la superficie delimitada por la curva y la derivada temporal del flujo de campo eléctrico a través de la misma, con los factores permitividad magnética y constante dieléctrica involucrados en la relación) justifican la posibilidad real de propagación en el vacío de una onda electromagnética. En su formulación diferencial (un rédito del teorema de Stokes, que liga la circulación cíclica de un campo con el flujo de su rotacional a través de la superficie acotada por el trayecto de circulación), las leyes citadas ofrecen sendas expresiones para los rotacionales del campo eléctrico y el magnético.

moderna, no bien cotejada, con cabida en el marco del modelo estándar: las partículas elementales carecen prácticamente de masa, procediendo su inercia del campo de Higgs que permea el espacio [la transformación de Lorentz tendría un efecto mórfico (*morphing*) o moldeador de las partículas móviles (hilemórfico, en realidad) que preservarían las características (inercia) modificando sus geometrías espacio – temporales (la mudanza geométrica como fuente de la inercia, la geometría deviene dinámica<sup>74</sup>]. Habida cuenta la inmaterialidad de la *species*, su nulidad másica como semejanza (carácter que en reposo acredita, por ejemplo, el fotón, el *lichtquant* einsteiniano, bosón gauge de la interacción electromagnética, de números leptónico, bariónico y extrañeza nulos), la ‘inercia’ que la alejaría de la vertical de optimización multiplicativa al progresar contra gradiente de ‘densidad’ del medio no podría ser una condición intrínseca, una refractaria cualidad esencial suya, sino una propiedad derivada del medio de procedencia, imprimada por él en la especie.

El hecho de que el índice de refracción relativo (o de ‘resistencia’) del medio influya decisivamente en el curso de la *species* apunta a un propiedad inercial obtenida del entorno (una disposición no genética en la especie sino adquirida en el medio por sus peculiares características). La especie sigue una pauta de avance en cierto medio y al abandonarlo tendería a conservarla en el nuevo hábitat. La inercia se postula como una propiedad recibida *ad extrinsecum*, algo que viene de fuera, la propensión a un comportamiento desarrollado antes, en una escena y bajo cuotas paramétricas distintas, a mantener un estado pre-adoptado ya sometido a nuevas condiciones. Una empatía con lo anterior, el apego al pasado que hace a un sistema remiso a la variación.

Un acierto del discípulo de Adam Marsh y del obispo de Lincoln la invocación de una razón de uniformidad normativa para la especie en cualquiera de los sentidos de propagación testados (pro- o contragradiante de resistencia material). Y esa *ratio uniformitatis* envuelve una clave cinemática que todo lo aclara, sobre el presupuesto del movimiento rectilíneo uniforme de la especie en cada medio, ya que la superior (multiplicación pro-gradiente) o inferior (multiplicación contra-gradiente) celeridad de la especie mitigada a través del medio de incidencia se ve contrarrestada, en relación a su consiguiente ralentización o aceleración a través del ámbito de refracción, por

<sup>74</sup> C. J. MASRELIEZ, <On the origin of inertial force>, en *Apeiron* 13/1 (2006) 43 – 77.

Un cambio de los coeficientes métricos en la línea – elemento de Minkovski por efecto de la aceleración permitiría, según la tesis de Masreliez, explicar el fenómeno de la inercia.

un factor compensatorio de uniformidad: el cociente entre los senos de los ángulos de refracción e incidencia, menor que la unidad en la primera situación (pro-gradiente), mayor que ella en el segundo caso (contra-gradiente).

Matemáticamente:

$$v_2 \operatorname{sen} i = v_1 \operatorname{sen} r \rightarrow v_2 = v_1 \operatorname{sen} r / \operatorname{sen} i$$

Progreso a favor de gradiente:  $i > r$  (o bien:  $\operatorname{sen} i > \operatorname{sen} r$ ), y así, el valor superior de  $v_1$  ( $v_1 > v_2$ ) es compensado por el factor  $[\operatorname{sen} r / \operatorname{sen} i]$ , inferior a la unidad, saldando  $v_2$ . En la propagación contra-gradiente, la razón entre los senos es superior a la unidad, contraponiéndose al valor inferior de  $v_1$  ( $v_1 < v_2$ ).

La especie se mueve con mayor fluidez en el medio menos denso, pero al pasar al de mayor resistencia, su retardo resulta neutralizado por una disminución de la escoración respecto a la directriz de máxima penetración o de menor resistencia en relación a la que presentaba en el medio 1, menos denso. Por el contrario, al progresar contra - gradiente, el incremento de celeridad experimentado con el ingreso en el medio menos resistente se verá nivelado por un aumento de la desviación angular de la normal respecto a la que luce en el medio más denso de procedencia. El cambio en la rapidez de propagación en la transición interfacial (positivo en la evolución contra-gradiente, negativo en caso opuesto), condicionado por la refringencia del medio, queda, en consecuencia, contrarrestado, por un grado mayor o menor de alejamiento en la directriz de propagación respecto a dirección de mínima resistencia<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> La propagación a favor de gradiente de resistencia (aumento de índice de refracción del medio) frena a la especie, y ese retraso se vería compensado por una disminución de la desviación angular de la normal (en relación a la inclinación de incidencia) que encauza a la especie por una directriz de menor resistencia del medio respecto a la que siguiera en el medio menos denso de procedencia (la especie sigue una directriz de menor resistencia a la penetración en el medio 2 –se repliega hacia la dirección normal de mínima resistencia u óptima penetración- para compensar la ralentización relativa que en él sufre:  $n_2 > n_1 \rightarrow v_2 < v_1 \rightarrow i > r$ ). En la propagación contra - gradiente, la especie incrementa su velocidad al cambiar de medio, y la contraprestación a ese aumento en la rapidez de propagación, en aras de una uniformidad de comportamiento en ambos medios, consistiría en un alejamiento de la directriz de menor resistencia a la penetración ( $n_2 < n_1 \rightarrow v_2 > v_1 \rightarrow i < r$ ). El decurso de un rayo luminoso a través de un medio translúcido más refringente que el de incidencia de cierto espesor (una pieza de vidrio delimitada por caras plano - paralelas o diédricas), con ulterior emergencia al medio original, ilustra la doble eventualidad (propagación pro - y contra - gradiente de refringencia). En el primer sistema, la desviación lineal del rayo refractado en el interior del medio cristalino respecto a la prolongación virtual de la trayectoria de incidencia vendría dada por el producto del espesor de la lámina por el factor adimensional:  $\operatorname{sen}(i - r) / \cos r$ . En el caso del prisma óptico, la desviación angular ( $\delta$ ) entre los rayos incidente y

Aunque la deducción de la ley de refracción se realiza usualmente recurriendo al principio de tiempo mínimo, la *ratio uniformitatis vel inertiae speciei* está implícita en el procedimiento convencional. Fijados, para una oblicuidad incidental dada, sendos puntos (A y B) en los medios disjuntos de multiplicación, tomados como extremos arbitrarios respectivos de los rayos incidente y reflejado, y designando por O al punto de incidencia, el tiempo empleado por la luz en recorrer la distancia AOB sería la suma de los cocientes:  $AO / v_1 + OB / v_2$ .

La diferenciación de una variante de la expresión anterior que incorpora a las secantes de los ángulos de incidencia y refracción ( $t = a \sec i / v_1 + b \sec r / v_2$ ), por desplazamiento infinitesimal del punto de incidencia, rinde la ecuación:

$$dt = a \sec i \operatorname{tg} i \, di / v_1 + b \sec r \operatorname{tg} r \, dr / v_2$$

(siendo a y b, las distancias de A y B a la interfase, medidas sobre sus respectivas verticales).

La ulterior aplicación de la condición de tiempo mínimo ( $dt \rightarrow 0$ ), evidencia la interdependencia de las diferenciales de los ángulos:

$$(a \sec i \operatorname{tg} i \, di / v_1) = - (b \sec r \operatorname{tg} r \, dr / v_2)$$

La suma de las proyecciones sobre la interfase de los segmentos de rayos incidente y refractado (tales segmentos serían los recorridos de la especie en uno y otro medio) correspondientes a distintos ángulos de incidencia ( $i_n$ , con  $n = 1, 2, 3, \dots$ ) debe ser constante (los segmentos estarían acotados por una serie de puntos sobre la perpendicular a la interfase trazada por el punto A y el propio punto de incidencia ( $A_n O$ ), y por este último y la serie correlativa de puntos sobre la vertical que pase por B ( $OB_n$ ):

$$A_n O \cos (90 - i_n) + OB_n \cos (90 - r_n) = A_n O \operatorname{sen} i_n + OB_n \operatorname{sen} r_n = \text{cte}$$

(ecuación equivalente a:  $a_n \operatorname{tg} i_n + b_n \operatorname{tg} r_n = \text{cte}$ )

Esta es, precisamente, la formalización matemática de la condición de uniformidad de comportamiento del rayo luminoso que, en su formato diferencial ( $a_n \sec^2 i_n \, di_n = - b_n \sec^2 r_n \, dr_n$ ), complementaría a la ecuación obtenida por reducción al infinitésimo temporal, conduciendo a la conocida ley de Snellius de la refracción.

---

emergente es función de los ángulos que éstos definen con las normales a las caras respectivas de incidencia y emergencia ( $i$ ,  $e$ ) y del ángulo diédrico que determinan entre sí las mismas ( $\alpha$ ), según la relación:  $\delta = i + e - \alpha$ , con un mínimo ( $d\delta/di = 1 + (de/di) = 0$ ) a igualdad de los dos primeros ángulos del segundo miembro ( $\delta_{\min} = 2i - \alpha$ ), a partir del cual podría obtenerse el índice de refracción relativo prisma – medio envolvente (razón entre los senos de la semisuma de la desviación angular mínima y el ángulo de refringencia  $\alpha$  y del semiángulo de refringencia).

Acaba de desvelarse el ‘secreto’ cinemático de la razón de uniformidad blandida por Bacon para justificar la muda de comportamiento de la *species* en la propagación pro- y contra-gradiente de resistencia (aproximación o alejamiento de la normal para un mismo ángulo de incidencia que contrapezaría la deceleración o la aceleración experimentadas en uno u otro caso): la fracción de interfase cubierta por el rayo incidente en sus diferentes grados de oblicuidad, sumada al segmento de línea interfacial barrido por el rayo refractado en sus correlativas inclinaciones, tomados los extremos de uno y otro rayo en sus variables sesgos sobre verticales fijas, debe permanecer constante.

El análisis del proceso en parámetros ópticos estrictos armoniza con el examen cinemático: el producto de un factor cuantificador de la resistencia del medio (índice de refracción) por el seno del ángulo que define con la normal el rayo que lo atraviesa debe ser el mismo en los sucesivos medios, de forma que el aumento de resistencia será solidario a una disminución de grado de desajuste de la normal, o, a la inversa, el decremento de resistencia, implicará un aumento de desviación. La variación del factor de resistencia a la penetración queda vinculada a una contra-variación del factor de desviación angular de la normal interfacial. El cambio, favorable o desfavorable, en la refringencia, va acompañado de un cambio de signo contrario en la separación. Esa yuxtaposición modula la inercia de la especie.

Ciertos principios, como el de L’Chatelier en química, predicen la evolución de un sistema al variar las condiciones del medio en el sentido de reestablecimiento del equilibrio alterado (una modificación de la presión o la temperatura, la manipulación externa de la concentración de un reactivo o un producto, ..., pignoran un equilibrio químico, forzando al sistema a evolucionar espontáneamente en la directriz exo- o endotérmica, a consumir el excedente de reactivo o producto, en aras de recuperación del mismo). En el fondo, tales principios revelan una inercia sistémica, la tendencia a persistir en un estado alcanzado (en el caso del principio al que se alude, el de equilibrio químico). Esa declinación preferencial pronostica Bacon para la multiplicación de la especie a través de medios seriados de diversa naturaleza y resistencia, la de mínima corrección de comportamiento (máxima uniformidad) o predilección por la línea de comportamiento pre-adquirida. La modificación del hábito de la especie, inducida por las características de un nuevo medio de propagación, funda divergencias súbitas de la dirección vigente de multiplicación que representan líneas pródidas de progreso. Esas desviaciones no son espontáneas, obedecen a una compulsión de uniformidad en la especie, una reticencia al cambio, la inercia acumulada

en un ámbito de progreso. La inercia, en la forma de íntimo anhelo de lo abandonado, determina pautas de comportamiento que ramifican la evolución, pero no evidencian una verdadera vocación de espontaneidad en la especie. La rúbrica azarosa del *clinamen* ha desaparecido bajo la costra de inercia que atenaza a la especie. Su evolución es predecible, responde a una conminación de adaptación, y no tiene base genómica fortuita, es sólo un detalle fenotípico, no una mutación espontánea que deje una impronta génica indeleble en la especie, reorientándola, redefiniéndola, guiando sus pasos por senderos inesperados, o abriendo rutas filogenéticas. La presión ambiental puede promover variaciones fenotípicas, pero los caracteres etológicos o morfológicos modificados sin raíz genotípica, no mutagénicos, no son heredados, no marcan radiales de neo-especiación. El precepto de uniformidad no encaja, entonces, con la idea de *clinamen* que refundaría a la especie, pues censura el cariz inopinado del viraje.

La inercia no debe sopesarse como *impetus speciei*, la capacidad activa, ya mencionada, de desplegarse o replegarse hacia la directriz normal de máxima eficacia de colonización en el tránsito a un medio que le opone menor o mayor resistencia que el de procedencia para compensar la relativa aceleración o ralentización experimentada en la transición, optimizando así el rendimiento de la multiplicación (uniformidad de comportamiento basada en la implementación de dos factores de signatura cruzada en contrabalance –factor negativo o decreciente en la propagación pro-gradiente de densidad –velocidad, retardo- complementado con un factor positivo –aproximación angular a la normal / factor positivo o creciente en la multiplicación contra-gradiente –velocidad- yuxtapuesto a un factor negativo –fuga de la perpendicular interfacial-). La hegemonía del principio de uniformidad, en el que queda apenas solapado el precepto aristotélico de brevedad, es ya un indicio de falta de sintonía con la física del Estagirita que se agudizará en la escolástica tardía y culminará en el divorcio definitivo de la renacentista. Aunque en las explicaciones de Bacon está encriptado el tratamiento aristotélico de movimientos de proyección, cierta afinidad a la concepción del movimiento como cambio –sustancial o accidental, transición de la potencia al acto (la propagación de la especie es la actualización local de una semejanza en un medio excitado)-, no tanto lo está la porfía en la necesidad de la acción constante de una causa motriz para la continuidad del ‘movimiento uniforme’.

Con todo, en el *corpus* baconiano apreciamos prematuros tegumentos de la teoría del *impetus* de Buridanus, sin exagerar el alcance de la misma (continuidad del movimiento de proyección merced a la comunicación de

un impulso al móvil por el agente motriz, que, en la forma de ese impulso transfundido, deja de ser externa), en el que algunos advierten erróneamente implícito el principio de inercia (la fuerza motriz exterior imprimiría al móvil cierto movimiento que éste proseguirá por sí mismo). La diferencia fundamental entre ambos principios estriba en el hecho de que para la teoría del ímpetu lo comunicado al móvil por la *causa efficiens* no sea un movimiento sino un *impetus* que actúa, a su vez, como motor suplente, relevándole de su influjo dilatado (el agente externo ‘injerta’ en el móvil un principio de motricidad, el *impetus*, que pasa a ser motivo interno *in motis*: la teoría del ímpetus sólo reposiciona la causa cinética *ad intra* en el móvil –la *aitia* motora sigue ejerciendo su acción continuada para preservar el movimiento, pero ahora, desde dentro del ente movido, trasplantada internamente en el propio móvil a título de ímpetu –*ratio movendi intrinseca* o motivación íntima–), y en esa línea de interpretación se desenvuelve Bacon al reconocer a la especie como acto de semejanza aliterada (causa motriz - eficiente, generadora de nueva especie o foco de neo-especiación-, instaurándose una red expandida de causas). Hay, sí, una tácita renuencia al carácter necesariamente extrínseco de la causa motriz (con la habilitación de la diferencia formal *ex natura rei ad intra* en la unidad de realidad *simpliciter*, la neta exterioridad del principio formal motor ya había sido descartada por el propio Duns Escoto –no en vano, la vigencia interna de la diferencia real *a parte rei* en la unidad singular existente convierte la autocausalidad real *simpliciter* en parcial heterocausalidad formal o real *secundum quid*, avalando la autoefectuación equívoca<sup>76</sup>), pero no una firme

---

<sup>76</sup> La acción reflexiva o inmanente (operación) es elicitada por un principio activo distinto formalmente de otras potencias psíquicas, y de la propia alma, a cuya unidad *simpliciter* sustancial se pliegan (continencia unitiva por el alma de sus potencias activas, real –*formaliter* diversas entre sí, pero real –*simpliciter* unitarias –*unum* sustancial <alma>-). De esa manera, la operación, que transluciría una autocausación real –*simpliciter* (princiada por el alma en su integridad sustancial y activa revierte en el sujeto paciente alma), será legible como heterocausación real –*secundum quid*, en tanto que acción producida por un principio activo real –*formaliter* diverso del alma como *subiectum* receptivo (pongamos, el intelecto, en vista del rol perfectivo que para el cognoscente tendría el *actus intellectionis* o el carácter de *actio de genere qualitatis* que supone la inteligibilización de la *quidditas rei* –la *species intelligibilis* es *qualitas mentis*–). Las potencias psíquicas acopian una realidad *secundum quid* propia en calidad de *formalitates* diferentes (según esa *distinctio formalis ex natura rei* de indudable sello escotista) de la realidad esencial del alma como conjunto real *simpliciter* unitario de principios activos. Y, en su mismo estatuto de *formalitates*, esas potencias son perfectivas del ente <alma> o del ente de naturaleza psíquica (intelectual, en última instancia), con anterioridad a su actuar, a la principiación o elicitación –potencias



abjuración de la cláusula de prorrogación de la acción motriz en el curso del movimiento (el *impetus* sería una ‘causa’ de motricidad sustitutiva del agente motor *proprie dicto* que ahorra a éste el contacto permanente con el móvil, como la especie releva a la especie en acto sucesivo como causa efectiva de especiación, y en primera instancia, al agente –la multiplicación de la *species* no es sino una procesión de actos específicos de semejanza que traduce la radiación de una *enérgeia*-).

La estricta formulación de un principio de inercia sanciona el axioma <*omne quod movetur, ab alio moveri*><sup>77</sup> y la venia de imperativa continuidad de la acción motriz sobre el móvil durante el movimiento, reserva no detectable en los físicos de la escolástica en su fase crítica, previa al azote

---

activas superiores- (*actio de genere actionis*) de su acción (*actio acta vel producta –de genere qualitatis*:- acciones inmanente o transeúnte). La íntima arquitectura formal del ente, mensurada como estructuración o diversificación interna real *secundum quid* de lo real *simpliciter* unitario, licita la automoción equívoca. La autocausación unívoca es inviable (el orden esencial no es reflexivo –*nilhil est causa sui*-, es antisimétrico –unidireccionalidad o irreversibilidad de la anteroposterioridad en el régimen de naturaleza: no cabe la circularidad dependencial o eminential entre quididades-, y transitivo).

<sup>77</sup> En la cúspide del universo cerrado y finito del legado aristotélico, destaca el motor inmóvil, pura *enérgeia* estática, acto subsistente sin traza dinámica, entelequia erótica a la que todas las cosas ansían parecerse (mueve eróticamente el mundo, ordenado teleológicamente a él como fin último, una atracción erótica sin contacto –el mundo tiende a lo inmóvil como entelequia desconectada y es movido por lo inmóvil sin el contacto constante con el motor que exige el movimiento proyectante, pese a las vacilaciones puntuales del Estagirita al respecto. ¿Cómo mueve, entonces, al mundo el motor inmóvil: metafísicamente, a través de un primer motor móvil?... El primer motor pondría en movimiento la esfera de las estrellas fijas, que, a su vez, movería la esfera de Saturno, y una concatenación de esferas motoras y móviles, constituidas por el éter, sustancia en la que se equilibran los principios hilético y mórfico por su movimiento circular, hasta el orbe lunar. Ellas dictan el tiempo, *imagen móvil de la eternidad* –lo calificará Platón-. En el mundo medieval, Dante lo testimonia, los planetas son también divinos, movidos por potencias angélicas. Bajo el dominio celeste, el orbe sublunar, basado en la tétrada elemental, con la Tierra, estática, en su centro. Una conmoción –desatada, constata Dante, por las estrellas fijas-, habría desorganizado parcialmente la estructura elemental, desencadenando el movimiento. El influjo erótico del motor inmóvil sobre el mundo dibuja un horizonte metafísico de sucesos: lo inmóvil no mueve con su propia potencia móvil –influencia dinámica-, no mueve físicamente el mundo, sino metafísicamente... Única grieta por la que podría filtrarse en el sistema aristotélico, no sin notoria distorsión, la idea cristiana de creación como una acción de índole diversa a la causalidad fenomenológica, no una acción inmanente a *phýsis*, sino trascendental (la doctrina platónica, al menos, brinda al pensamiento cristiano la figura de un demiurgo, artífice que informa u ordena una pasividad caótica). El choque con el averroísmo latino, que reivindica la ortodoxia aristotélica, está servido.

de la epidemia negra, ni aun en aquellos que como Nicolás de Oresme, descubridor de la curvatura de la luz por efecto de la refracción atmosférica, o los *Calculatores* del Merton College, con Richard Swineshead a la cabeza, dilucidaran, gráficamente o mediante el *álgebra de las palabras*, el teorema de la velocidad media<sup>78</sup>.

En la física aristotélica, los movimientos compuestos (horizontal u oblicuo) son siempre movimientos violentos, a diferencia de los rectilíneos naturales de los elementos sobre la vertical respecto al horizonte referencial, ascendentes (fuego, aire) o descendentes (agua, tierra), con una inclinación congénita, una especie de ‘instinto’ (como el <ὄρμήν> de conservación animal) o un *conatus essendi* que les compele a su lugar propio –*hò tópos*

---

<sup>78</sup> En el *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, Oresme introduce un método gráfico de estudio del movimiento uniformemente acelerado, tras una larga especulación sobre la posibilidad de distinguir una cualidad o forma accidental como la velocidad (o el calor –a esa categoría, el genial obispo de Lisieux, adscribe cualidades mudables, físicas o no físicas-) por su *intensio* o valor instantáneo frente a la *extensio* correspondiente (variable afectada –tiempo, o dilatación experimentada por el sólido calentado) –términos escolásticos que serían reemplazados, respectivamente, por *latitudo* y *longitudo*, o moderadamente, por ordenada y abscisa en un sistema de referencia cartesiano-. Fue Oresme quien, aparte de demostrar la divergencia de la serie armónica simple de término general  $1/n$ , concibiera la original idea de plasmarlos sobre un plano mediante dos coordenadas rectangulares, mostrando cómo se generaba una *configuración*, sugerida ésta como una característica de la <qualitas> analizada. En la representación de Oresme, la *latitudo* o intensidad correspondía a la velocidad (variable dependiente o intensiva) y la *longitudo* al tiempo (variable independiente o extensiva), cuantificando el área determinada por la recta relacional intensidad - *longitudo* (representativa de un movimiento uniforme, si paralela al eje longitudinal, o de un movimiento ‘disforme’, si no paralela –uniformemente variado- o curva –variado no uniformemente-) y el eje extensivo al espacio recorrido por el móvil. Con su *configuratio* gráfica, el normando demostró el *teorema de Merton* sobre la velocidad media (un cuerpo dotado de movimiento uniformemente acelerado recorre, en un intervalo temporal determinado, el mismo espacio que otro que se desplazara con movimiento rectilíneo uniforme a la velocidad media del primero). Vid. QUILLET, J., *Autour de Nicole Oresme*, J. Vrin, París 1990, p. 63 – 73; CLAGETT, M., *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*, University of Wisconsin Press. Madison 1968, p. 164 – sig; SOUFFRIN, P., <La quantification du mouvement chez les scolastiques. La vitesse instantanée chez Nicole Oresme>, en J. QUILLET (ed.): *Autour de Nicole Oresme*, Université de Paris XII, París 1990, p. 63 – sig; DURAND, D., <Nicole Oresme and the Medieval Origins of Modern Science>, en *Speculum* 16 (1941) 167 – 185; TRUESDELL, C., *Ensayos de Historia de la Mecánica*, Tecnos, Madrid 1975.

Bernard Cohen subraya en *El nacimiento de la nueva física* (Alianza, Madrid 1989, p. 111 – 112) el recurso que supuso en el Renacimiento tardío el esquema de representación ideado por este genial deán de la catedral de Rouen, si bien previene contra la sobrestimación de su influencia en la descripción de las cualidades físicas locales evaluadas por Galileo.

*ou kînetai tà ónta-*. En el movimiento complejo, una fuerza actúa por contacto, prolongando su acción en el curso del mismo, esto es, el ‘movimiento uniforme’ se debe a la aplicación constante de una fuerza uniforme, natural o violenta<sup>79</sup>. La asociación del movimiento simple a la sutilidad o la gravedad intrínsecas del elemento podría sugerir la idea de un impulso interior, una *vis inertiae* que impele a la ubicación natural, la esfera elemental correspondiente, con lo que también el motivo violento, responsable del movimiento compuesto, podría insertarse, en la forma de una *vis motrix impressa, aun violenta, no inercial*, ya no un *conatus* intestino neto, sino una *virtus* importada (interiorización por el móvil, según se anunció, de un principio motor sustitutivo de la causa motriz principal, insertado en el elemento cinemático por aquélla, que le dispensa de la dilación de la acción directa por contacto. Justamente eso es lo que hace la fuerza motiva, modificar instantáneamente la *quantitas motus* del cuerpo móvil comunicando un impulso mecánico <*FAt*>. Siglos después, Leibniz hablará de una *vis viva* < $mv^2$ >, de eficacia motora, por contraposición a la *potentia* o *vis mortua*, que no rendiría movimiento<sup>80</sup>).

<sup>79</sup> En el ulterior panorama newtoniano, las cosas serán muy diferentes. Sólo el movimiento curvilíneo uniforme de radio de curvatura invariable, es decir, el circular, puede atribuirse a una fuerza modularmente constante (fuerza normal o centrípeta). La variación instantánea (derivada temporal) del momento lineal para un movimiento rectilíneo uniforme es nula, no presenta aceleración tangencial (invarianza modular instantánea de velocidad) ni normal (invarianza direccional instantánea de dicha magnitud), con lo que no habrá fuerza externa alguna promotora de esta clase de movimiento. Un movimiento en que se conservara la directriz de la velocidad sólo podría obedecer a la acción de una fuerza si el móvil invirtiese en algún momento su sentido de marcha o modificase su celeridad (la inversión del sentido anuncia un instante de detención que evidencia cierta aceleración, reducido el sistema móvil al punto material). En el movimiento armónico simple, un movimiento periódico rectilíneo (sin aceleración normal, por ende), la velocidad y la aceleración tangencial son funciones trigonométricas del tiempo, y la última, función lineal de la elongación [la partícula dotada de este movimiento oscila entre dos posiciones extremas de máximo valor absoluto de elongación ( $\pm A$ ) y aceleración ( $\pm w^2A$ )].

<sup>80</sup> *It is reasonable that the sum of motive force [motricis potentiae] should be conserved in nature and not be diminished –since we never see force lost by one body without being transferred to another- or augmented; a perpetual motion machine can never be successful because no machine, not even the world as a whole, can increase its force without a new impulse from without. This led Descartes, who held motive force [vis motrix] and quantity of motion [quantitatem motus] to be equivalent, to assert that God conserves [conservari] the same quantity of motion in the world –G. W. LEIBNIZ, <Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari; qua et in re mechanica abutuntur>, in *Acta**

El movimiento a través de un medio material se ve inexorablemente frenado por fricciones mecánicas o rozamientos. De no ser así, el elemento móvil alcanzaría instantáneamente su *locus naturalis*, cosa que sólo la luz, incorpórea, hace (el tránsito de la potencia al acto no comportaría sucesión, con lo que ἐνέργεια (o ἐντελέχεια) y δύναμις solaparían, con la ruinosa consecuencia para el sector de hibridación acto-potencial. En el orden aristotélico, lo acto – potencial es hilemórfico, y, por ende, físico. El tiempo, en el valor estético – transcendental ligado a sucesión, vige en el régimen móvil, la hileidad es siempre un índice de movilidad o mutabilidad). La imposibilidad del vacío, tanto como la del infinito en acto, se explican sobre la base de la duración del movimiento, el infinitésimo temporal es completamente extraño al orden aristotélico). Logrado violentamente su *tópos* físico (la *ratio locandi* es razón quiditativa o codificación génica en el ámbito elemental, el *amor naturalis* aquiniano), cesa el movimiento del cuerpo, y éste entra en reposo respecto al medio circundante, que gira, como tal, en círculo, excepto en sus extremos potencial y actual puros, privativo y perfectivo (centro del elemento <tierra> y motor inmóvil). La validez del sistema aristotélico tropezaba con dos escollos difícilmente sorteables: el movimiento violento de proyección y la caída libre de los graves. La primera de las aporías no podía solventarse apelando al efecto retroactivo (empuje) del aire desplazado por el proyectil en su avance (según esa hipótesis, el objeto proyectado debería aumentar su velocidad), y el paulatino incremento de celeridad del grave libre en su descenso resultaba también inexplicable, a menos que se apuntase al peso de la columna de aire suprayacente.

La teoría del *impetus* se afianzó como una solución plausible al primer problema, eximiendo de influjo a las inteligencias angélicas en el movimiento de los cuerpos celestes, aunque no es exactamente un proto-principio de inercia, sólo hace interna al móvil la razón motriz originalmente extrínseca. La abaliedad mecánica de lo acto – potencial no ha sido completamente abolida, en tanto el *impetus* del móvil expide, en último término, un agente externo impulsante, pero esa congénita hetero – relatividad convergente de lo hilemórfico en su mudanza comienza a desdibujarse y el *impetus* se insinúa como exoneración de un contacto constante, trazas de auto – relación –el móvil está animado por un impulso interior, la necesidad de remontar una serie convergente de motores y movidos se desvanece con la importa-

---

*Eruditorum* 1968, p. 161. A translation appears in G. W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, trans. Leroy E. Loemker, 2 vols. (University of Chicago Press 1956), vol. I, p. 455.

ción de la *vis motrix*, la secuencia dinámica finita condensa en un motivo inmanente al móvil-. Un sistema físico móvil está internamente animado, ese *impetus* intestino remite *ab alio*, si bien en la forma de un dinamismo que no condena permanentemente al móvil a la influencia extrínseca sino que concede cierta autonomía, y que, trasladado al universo como *omnium* - piélagos fenoménicos, podría hacer palidecer la providencia: el universo sería un gigantesco organismo al que le ha sido infundido el hálito o forma vital –alma cósmica- por el creador, un principio de homeostasia o de autorregulación<sup>81</sup> que le absuelve de la continua atención de Dios, aun bajo temprano formato de un *conatus* motriz<sup>82</sup> o una *quantitas motus* invariante, pues no hay entorno físico en que pudiera disiparse (esta formulación es en sí errónea, convertiría internamente al universo en un móvil perpetuo, pero la idea del *impetus* como aliento cósmico anticipa la concepción vitalista de Bruno, de inspiración hermetista). El principio de los trabajos virtuales, el carácter newtoniano de las fuerzas internas a un sistema (pares de acción-reacción que se cancelan mutuamente al concurrir idealmente en un punto hipotético común de aplicación, el *cdm* del sistema material –artificio matemático que permite transponer los principios de dinámica puntual a dinámica sistémica, en clave sumatoria –sistemas discretos- o integral –continuos-), apelan a la acción extrínseca para la modificación del *momentum* total (formalmente, esa acción se cuantifica como límite de la variación de la cantidad de movimiento del sistema en un lapso temporal infinitesimal), lo que haría del momento lineal del universo una cantidad constante, por ausencia de una instancia extra – cósmica de orden fenoménico con la que pudiera interaccionar.

---

<sup>81</sup> Acotación del campo semántico de <ὄμιος – στάσις>: capacidad de un organismo para preservar la estabilidad del medio interno. No hay, obviamente, para el universo como organismo animado, un entorno con el que compensar los cambios internos mediante intercambio regulado de materia y energía.

<sup>82</sup> No se intuya aquí aún el doble *conatus* cartesiano (*conatus* centrípeto o <a centro> y centrífugo o <conatus recedendi>). Para Hobbes, el conato será una fracción infinitesimal de movimiento (*el movimiento en el menor espacio y tiempo que se pueda dar, menos de lo que se pueda determinar o asignar mediante una exposición o un número* –dirá en *De Corpore* III, 14-), una inclinación en una directriz concreta (las fuerzas restituyentes o recuperadoras en los resortes deformables son referidas bajo ese término). El <*conatus sese conservandi*> spinoziano enlazaría con el <ὄρμηγ> griego, pero el <*conatus ad motum*>, que, a diferencia de la delimitación psicológica de Hobbes (una suerte de *tendere in* o intencionalidad), juzga Spinoza material, sí que sintonizaría con la idea de *impetus*, de ahí el uso de la fórmula en el texto principal. Frente al *appetitus*, el *conatus* aludiría al impulso corpóreo

## Conclusión

Para el *Doctor Mirabilis*, la especie es una <qualitas> simulativa que se propaga, una propiedad que se transmite en forma de semejanza<sup>83</sup>. La

---

<sup>83</sup> El *signum* como *species* o re-presentación psíquica de la cosa es cierta *similitudo rei* (si realidad y objetualidad se interponen *–res ut obiectum–*, tal sucede en la gnoseología escotista, que delega en el objeto cierto influjo causal en la génesis cognitiva, el acto de intelección será una *similitudo obiecti*). En el proceso de asimilación psíquica de la *res sensibilis* (Aquino) o de la *quidditas rei sensibilis* (Escoto) [y esa *assimilatio* supone simulación o especiación de la *res* o de la *quidditas*, transposición de orden entitativo (plano físico *–res* individuada- o metafísico *–quidditas rei* neutra- extrapsíquico *–esse extra animam–* al intrapsíquico *–esse in anima*], el primer filtro o interfaz refractante es la sensibilidad, que provee una semejanza de orden sensible de la *res*, una re-presentación de ella bajo caracteres corpóreos *–species sensibilis–*. El nivel psíquico sensible incluye al fantasma (*species phantasmatica*), una representación fantástica de la cosa ausente, fruto de la actividad imaginativa (el *phantasma* carece de soporte extrapsíquico inmediato, acaso remoto o imaginal). El intelecto agente opera sobre la especie de índole sensible, desplegando una función transferencial (exportación de la *species sensibilis* al orden intelectual, depurada ya de cualidades materiales inherentes). En su función vehicular, el entendimiento poético actúa a modo de bomba  $\text{Na}^+/\text{K}^+$  o ATP-asa transmembrana, una suerte de transportador de iones inorgánicos o de metabolitos en vías de asimilación que abre canales en una segunda interfase ‘óptica’ de refracción para la difusión activa de la *species* en los que quedan cribados los caracteres material – sensibles, filtrando una semejanza de la *res* (realidad *simpliciter*) o de la *quidditas rei* (realidad *secundum quid*) de orden netamente intelectual, la *species intelligibilis*. La transposición de la especie al nuevo orden de entidad puede interpretarse como una segunda refracción, una nueva forma de representación o asimilación psíquica de la *res/quidditas* (la inflexión sobre la nueva interfaz anímica marca justamente la inteligibilización de la especie: universalizada en potencia, la *species* psíquica se constituye *in esse intelligibili* –refracción–. Una semejanza o re-posición inteligible de la *res – obiectum*). Tal especie es tasada de diferentes formas [*qualitas mentis, medium in cognoscendo* (tomado, no como *medium cognitum* preceptivo para el conocimiento mediato, sino como *ratio cognoscendi* de factura intelectual *–ratio intelligendi*, razón de inteligibilidad de la *res* o la *quidditas rei*), *similitudo intelligibilis* involucrada en el conocimiento abstractivo inmediato], pero no notifica aún al *obiectum ut cognitum* (acto de intelección objetiva, no de especiación inteligible – inteligibilización). La universalización en acto o representación psíquica de la cosa o la quiddidad como inteligida (*esse cognitum*) solicita la función cognoscitiva del intelecto activo sobre la especie inteligible incisa en el *noûs* patético (oscuro almacén de relieves de inteligibilidad expectante de la iluminación del *noûs* poético para la extrusión de la *notitia genita*). La especie ‘depositada’ en su inteligibilidad en el reservorio intelectual patético es universalizada en acto como semejanza objetiva más expresa (la asimilación de la *res/quidditas rei* como semejanza inteligible o como semejanza inteligida salda dos modalidades intelectuales de diversa calidad representativa. Además, la *species intelligibilis* es un mero *medium cognoscendi* de índole intelectual, no un efectivo *terminus cognitionis*). El concepto es una *intentio seu passio animae*. La intencionalidad (*tendere – in*) dicta la representatividad

propagación, tomada como actualización sucesiva de *similitudo partes extra partes* en un soporte receptivo. Una progresión de *similitudo agentis* y la proyección como energetización en partes diferentes de un medio extenso sin desplazamiento de materia asociado –acto de semejanza radiado, difusión energética parcelada de una cualidad mimética–. El medio susceptible es lo material (su misma *ratio suscipiendi vel recipiendi* dicta pasividad), no la *species* (simulacro incorpóreo), y la gradual actualización en partes sucesivas consiste en una educción–inducción energética en el medio por el agente (como tal funciona la misma *species* en cuanto que actual, relevando al promotor inicial, o relevándose a sí misma como fuente al ir colonizando paulatinamente *in acto* el medio). La evaluación de la cláusula de uniformidad de comportamiento en formato dinámico–inercial como <*vis motrix*> y la ponderación de la especie en nomenclatura energética (*vis viva*) como acto simulativo propagado invita a la naturaleza dual de la luz: haz de fotones, de masa nula en reposo, que admiten, por su filiación corpuscular en movimiento, un *momentum*, y onda energética (la hipótesis de De Broglie conjuga ambas facetas, asociando formalmente entre sí una cantidad de movimiento y la longitud de onda correspondiente). La inercia aboca a una dimensión corpuscular en el fenómeno descrito (el principio de inercia incardina una *quantitas motus* constante a la ausencia de un agente dinámico exterior que altere el reposo o el movimiento rectilíneo uniforme), resultando inoportuno hablar de <*inertia speciei*> para algo incorpóreo, a menos que en su misma movilidad adquiera proporción material. Y, en efecto, la onda electromagnética transporta *momentum* y energía.

---

natural de la *res*, una remitencia a la realidad objetiva. La nóesis es atingencial en su contenido porque remite como semejanza a un *esse extra intellectum*. La postulación de un mediador cognitivo en la forma de *species* intercalar entre *res* y *actus intellectionis rei* que represente a la cosa o a su quiddidad en su nuda dimensión inteligible parece obstruir la intencionalidad del acto noético, restar vigor a la virtud supositiva natural del *signum rei*: desvirtúa su remitencia directa a la *res* individuada por la que supone naturalmente (intencionalidad amortiguada – indirecta). La interposición de una semejanza inteligible entre *esse cognitum* o el mismo acto de intelección (identidad noûs – noema en la nóesis: *anima est quodammodo omnia*) y la realidad empírica a que hace referencia, aun cuando su rol fuera sólo el de una *ratio intelligibilitatis*, parece devaluar la intencionalidad del acto intelectual como razón relacional de similitud indirecta, obstaculizada por un *medium* que sugiere una doble refracción de orden intelectual [refracción transferencial - inteligible del objeto como *species* (la especiación sería una primera refracción – desviación intrapsíquica –re – presentación– de la realidad objetivada) / refracción cognoscitiva como objeto inteligido]. Un principio procedimental de economía entitativa en formato epistemológico la vetaría, allanando el terreno a la extroversión de la conciencia, eliminando trabas a la función suplente de la *passio animae*.





Recibido el 17 de junio de 2015/ Admitido el 27 de mayo del 2016

---

## **RASGOS DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA EN LA NARRATIVA DE MARY DALY**

ANTONINA MARIA WOZNA

### *Resumen/Summary*

Mary Daly lleva a cabo la primera y la única hasta la fecha sistematización de la teología y la filosofía feminista. Lo hace desde los márgenes de la metodología científica diseñando un método innovador y transversal de varias áreas de conocimiento feminista. Este trabajo analiza su narrativa destacando el gran avance que supone para el feminismo ya que, sin generalizar ni neutralizar la pluralidad y singularidad de cada autora y pensadora feminista, plantea una plataforma feminista común de diálogo con la filosofía y teología tradicional. El artículo es un resumen de la investigación para el Master en Teología en el Instituto Teológico de Murcia.

*Palabras clave:* Feminismo, radical, patriarcado, Némesis, Ser, Verbo.

Mary Daly conducts the first and the unique, up till now, sistematization of feminist philosophy and theology. She carries it out from the borders of the scientific methodology designing a new and transverse method amongst the variety of epistemological areas. This paper makes an analysis of her books outlining a great progress that implies for the feminism as, without generalizing or neutralizing the singularity and plurality of the different feminist authors, it offers a common point of encounter and dialogue with the philosophy and traditional theology. This article origins in an investigation for Master at Theology in Theology Institute of Murcia.

*Keywords:* Feminism, radical, patriarchy, Nemesis, to Be, Verb.

La teóloga Mary Daly es conocida en España como feminista radical poscristiana. Se la califica de esta manera, aunque prácticamente no se hayan estudiado ni traducido sus obras al castellano ni siquiera en los ámbitos de la filosofía del género (al abandonar la perspectiva del feminismo radical) o desde la teología (al ser categorizada la autora como poscristiana).

Es la primera sistematizadora de la filosofía y teología feminista (si no contamos como tal a Simone de Beauvoir) y a la vez un gran punto de partida para la generación anglosajona de feministas de la segunda mitad del siglo XX: Elisabeth Schüssler Fiorenza o Elisabeth Johnson. Sin embargo, en España parece que existen muy escasos estudios de su pensamiento.

Conocer sus escritos y su feminismo puede arrojar luz para leer acertadamente a sus seguidoras que muchas veces utilizan sus comparaciones, símiles e ideas para expresar los planteamientos novedosos de la tercera ola del feminismo.

La propuesta del artículo consistirá en recuperar la memoria de esta pensadora, de sus escritos, descubriéndola como la primera mujer doctora en teología en Europa y Estados Unidos, una pionera y una escritora novedosa que lleva a cabo un diálogo muy fecundo entre la filosofía (teología) clásica y la feminista.

Hasta ahora el feminismo en España se ha descrito como un movimiento, y el pensamiento feminista se agrupa en los compendios de textos de varias autoras. Mary Daly, sin generalizar ni neutralizar la pluralidad y singularidad de cada autora y pensadora feminista, plantea una plataforma feminista común de diálogo con la filosofía y la teología tradicional, de forma que el pensamiento feminista no sea solamente una filosofía ni teología del genitivo sino un cuerpo de conocimiento distinto, válido y susceptible al reconocimiento académico.

La teóloga a la vez inaugura un estilo, un lenguaje y un método propio de la ciencia feminista, que no solo cuestiona el método tradicional científico (universal, neutral, objetivo, totalizador y esencialista) de cariz patriarcal, sino que, dejando patentes las carencias de la comunidad científica, propone ampliar el campo de conocimiento filosófico y teológico a la experiencia, la sensibilidad, la novedad y sobre todo a la presencia crítica de las mujeres y su ser.

Lo que se pretende en este artículo es encontrar rasgos esenciales de la teología crítica feminista en la narrativa de Mary Daly. Mostraremos: la visión del feminismo de la autora siguiendo un criterio cronológico y crítico de sus escritos, su interés en la articulación de una filosofía y teología transversal propia, no fragmentada, y común de las feministas, el método interdisciplinar de la autora y su aportación innovadora del tratado feminista sobre Dios.

### Acercamiento a la persona y obra de la autora desde “Outercourse”

En su obra “Outercourse”, que la misma autora insiste no es una autobiografía sino como mucho un relato de sus deslumbrantes “viajes” en movimiento espiral por las cuatro galaxias: de profecías y promesas, rupturas, tejidos y remembranzas feministas, destaca el rol de sus padres, inmigrantes irlandeses a Estados Unidos y de las profesoras de la academia adjunta a la Iglesia católica de S. José que ha frecuentado como niña durante seis años (antes del Instituto): hermanas Athanasia y Genevieve, que “han inspirado y alimentado su determinación de alcanzar las estrellas”<sup>1</sup>.

Esta idea se fragua hasta 1952, cuando Mary, nacida el 16 de octubre del 1928, cumple 24 años y sus sueños de ser escritora y filósofa se encuentran con la dura realidad de que la mejor estudiante de su escuela, con contactos de amigos (varones) en programas de doctorados, puede esperar ser como máximo esposa de un profesor de filosofía, vivir en casa y desempeñar sus labores o ser religiosa. Es cuando en una de las clases de filosofía (que no pocas veces premeditadamente llama: “foolosophy” haciendo el juego de palabras entre filosofía y “foolosophía” que se traduciría como la sabiduría de los tontos) se ve como profesora de teología y unos días después encuentra en una revista católica (“Commowearth” o “America”) una propuesta de Doctorado en teología *para mujeres*. Las mujeres no podrían estudiar ni enseñar la teología católica hasta 1952.<sup>2</sup>

Con ayuda del préstamo de la fundación Medora Feehan y la beca Fulbright en 1959 pudo iniciar sus estudios de doctorado en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza) llevada por los dominicos. Su madre, de 69 años, quedó en Washington, hasta que Mary pudo mantener a ambas e invitarla a Suiza (1962).

Evidentemente era la única mujer entre los alumnos, varones-clérigos. Recuerda que una vez conseguido el máster en teología, con su nota correspondiente *magna cum laude*, los compañeros la comparaban con John

---

<sup>1</sup> DALY, M., *Outercourse. The be-dazzling voyage* (2ª Ed.). The Women’s Press, London, 1993, 41.

<sup>2</sup> DALY, *Outercourse*, 50. La joven se lanza a la aventura, se desplaza con su madre a Notre Dame, Indiana, al Colegio St. Mary llevado por los dominicos, y las clases de teología han sido, como comenta, unas clases magistrales sobre Tomás de Aquino y su Suma Teológica. Su filosofía llevaba a la “Otra dimensión”. Consiguió el primero de sus tres doctorados a la edad de 25 años. Seguía con su deseo insatisfecho de un estudio más profundo de la filosofía y aplicó al programa del doctorado en la Universidad de Notre Dame que rechazó su solicitud por ser mujer.

Glenn que dio la vuelta en torno a la órbita de la Tierra. Lo resume: “Cierto, ambos éramos los primeros”.<sup>3</sup>

Los años de preparación de su doctorado en teología fueron repletos de viajes (entre ellos a Francia, España -Madrid, Inglaterra, Irlanda, Yugoslavia y Canadá).

Su siguiente reto fue el doctorado en filosofía durante el período de 2 años, hasta 1965, cuando pudo visitar Grecia (su conocimiento de mitología y la ubicación de los sitios históricos helénicos será notable en sus obras claves), conocer de cerca las circunstancias de la publicación y a la autora de “No vamos a seguir calladas”, Gertrud Heinzelmann (1959), ante los pronunciamientos de los padres conciliares al estar presente en la cuarta sesión del concilio Vaticano II, por medio de invitación como periodista prestada por uno de los asistentes. Fue allí donde un periodista irlandés, Gary MacEoin, le enseña cómo plantear la tarea de escribir un libro, lo que la autora utiliza para redactar su primera obra: “The Church and the Second sex” (1968).<sup>4</sup>

En Friburgo completa sus 5 primeros capítulos y por motivos legales (una vez terminada su carrera de estudiante no puede seguir residiendo en Suiza) vuelve a Estados Unidos donde acepta en 1966 el puesto de profesora asistente en Boston College llevado por los jesuitas, por dos años.<sup>5</sup>

En 1967 muere su madre y el año siguiente se publica su primer libro “The Church and the Second sex” (1968).

La publicación controvertida desemboca en 1969 en la resolución del contrato con Boston College por parte de las autoridades universitarias, a lo que los alumnos reaccionan con unas manifestaciones multitudinarias que

<sup>3</sup> DALY, *Outercourse*, 62.

<sup>4</sup> DALY, *Outercourse*, 79. Remito al esquema que proporciona la autora en referencia de cómo escribir un libro, ya que ilumina la estructura de sus primeras obras, sobre todo. Su metodología es muy sencilla y puede ayudar a comprender mejor sus textos e incluso para ayudar a escribir hoy mismo. La introducción con el objetivo sería como una carta al amigo contándole qué se pretende hacer. El siguiente capítulo sería plantear el estado de la cuestión, seguido por el análisis de los problemas inherentes a esta cuestión. Los capítulos siguientes mostrarían el trasfondo histórico de los problemas actuales, y al final se sugeriría las nuevas perspectivas para solucionarlos.

<sup>5</sup> En los libros “Gyn/ Ecology” y “Pure Lust” dedica un estudio amplio al fenómeno del formulismo utilizado frecuentemente por el patriarcado en contra de las mujeres. Comenta irónicamente: “Fui tan ingenua que ni supe distinguir entre profesor asistente y asociado; podía haber incluso aplicado directamente a la cátedra (...) Sin conocer las circunstancias contradictoriamente he aceptado un puesto de ficha formalista femenina en manos de los varones del departamento de teología de la universidad de los jesuitas”, DALY, *Outercourse*, 85.

coincidían con las protestas a favor de la libertad académica y que muestran apoyo al caso paradigmático de las clases de Mary Daly y su despido. Finalmente la readmiten con un ascenso y plaza fija.<sup>6</sup>

Su obra posterior se centra en el “exorcismo creativo” de la “academencia”<sup>7</sup>, las clases, las conferencias por todo EEUU, los gestos metafóricos (no solo simbólicos) del Éxodo<sup>8</sup>, los artículos como “Abortion and sexual caste” en la revista *Commonwealth XCV* del 4 Febrero 1972. Sus siguientes publicaciones son: “Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women’s Liberation” 1973, con ilustraciones de Emily Culpeper. La primera publicación en Inglaterra tuvo lugar en 1986 en la editorial The Women’s Press Limited. La traducción al italiano tuvo lugar en 1990. No hay traducción al castellano. Tampoco de “Gyn/ Ecology. The metaethics of Radical Feminism” (1978), ni de “Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy” (1984).

La misma suerte han corrido: “Websters’ First New Intergalactic Wickedary of the English Language” escrito con Jane Caputi en 1987, y la mencionada “Outercourse. The be-dazzling voyage” publicada en 1992, “Quintessence: Realizing the Outrageous Courage of women. A radical Elemental Feminist Manifesto” (1998) y su último libro: “Amazon Grace: Re-calling the Courage to Sin Big” (2006).

No se le ha hecho justicia a esta autora al encasillarla en el contexto postcristiano que ella efectivamente considera como una “posición”<sup>9</sup> metodológica al detectar que la “tradición judeo-cristiana, su doctrina, cultura y comunidad está orientada y dominada por los varones, no es suya.”<sup>10</sup> Es famoso su éxodo, salida, durante el sermón en Memorial Church que predicó el 14 de noviembre de 1971 a invitación de la comunidad. La salida no era un mero acto “simbólico” o teatral, la pensadora realmente quería hacerlo y a la vez era una metáfora del éxodo de una religión patriarcal, pero su obra no deja de ser un diálogo fecundo con la teología tradicional ni la coloca de

---

<sup>6</sup> Lo describe de esta forma: “Quedó claro que la enfermedad universal de las universidades (*sic*) refleja el macrocosmos del mundo patriarcal” (...) Empecé a descubrir las implicaciones de la intuición feminista de que *lo personal es político*”, como diría Kate Millet (1969). DALY, *Outercourse*, 97.

<sup>7</sup> DALY, *Outercourse*, 100. El juego de palabra “academia” y academencia” quieren indicar que algo falla en el ejercicio de la comunidad científica, lo que Amelia Valcárcel llama “el CV oculto”. En *Raies de la violencia de género y las claves para su erradicación*, <https://upnatv.unavarra.es/unes/valcarcel>.

<sup>8</sup> DALY, *Outercourse*, 139.

<sup>9</sup> DALY, *Outercourse*, 133.

<sup>10</sup> DALY, *Outercourse*, 139.

por sí fuera del ámbito cristiano.<sup>11</sup> De hecho Mary encuentra en la teología tomista presupuestos válidos para una filosofía y ética feminista salvando todas las limitaciones sociales del Aquinate.

*Una autora desconocida en el entorno hispanoparlante*

La aportación de Daly es desconocida en el ámbito hispanoparlante, prueba de lo cual es el hecho de que no se hayan traducido aún al castellano más que dos capítulos de su primer libro dentro de la antología feminista: “Del cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista”, coordinada por Mary Judith Rees, Ute Seibert y Lene Sjourup, publicada por la editorial Sello Azul de Santiago de Chile, 1994 y 1997, 539 pp. La traducción del original inglés es de Elena Olivos.

El resto de sus textos no están disponibles en el mercado español, ni siquiera en su lengua original y la recopilación de su obra supone la búsqueda en Inglaterra, en Estados Unidos y algún título en italiano más bien en los motores de búsqueda por internet que en las librerías. Incluso en las bibliotecas especializadas es difícil encontrar sus libros. La dificultad radica en su lenguaje denso y conciso, por un lado, y por otro, en la recepción de la autora como feminista postcristiana.<sup>12</sup> Tenemos mención de Daly en Rosino Gibellini, “La teología del siglo XX”, Sal Terrae, Santander 1998, junto con “La mítica de feminidad” de Betty Friedan (1963) y “Política del sexo” de Kate Millet (1969) como articuladora de la respuesta católica a la obra de Simone de Beauvoir y su obra: “Iglesia y segundo sexo”.

Una simple búsqueda en la red de internet nos devuelve solo nueve referencias, la primera de Wikipedia<sup>13</sup>. Se pone el énfasis en su condición de lesbiana, sin especificar lo que ella entiende con este denominativo, que no es una preferencia, orientación o simple identidad, sino un instrumento de conexión biofílica (amiga de la vida) entre la gyn-energía (término acuñado por Emily Culpeper en 1970), que significa la energía femenina que comprende y crea lo que somos, el impulso dentro de nosotras que nunca ha sido poseído por el patriarcado ni por un varón; “es ser identificado mujer”.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Cf. GÓMEZ, I., *Dios en la teología feminista. Estado de cuestión*, en *Estudios eclesiológicos* 78, 304. UPC, Madrid, 2003.

<sup>12</sup> Cf., GÓMEZ, *Dios en la teología feminista*.

<sup>13</sup> En inglés destaco una breve presentación más completa y equilibrada desde <http://www.answers.com/topic/mary-daly>.

<sup>14</sup> DALY, *Gyn/ Ecology*, 43. Véase el juego de palabras en inglés entre: “Unidentified Flying Object”, en abreviatura UFO que se traduce por un ONI y “woman- identified be- ing”

La siguiente referencia en la web es un homenaje desde el colectivo de lesbianas católicas Josefa Camejo en el aniversario de su fallecimiento 3 de enero 2010.<sup>15</sup>

La antología de Ann Loades, “Teología feminista”, DDB, Bilbao 1997, le dedica 11 páginas y destaca un símil que desarrolla Daly: de la sociedad de los espejos, que aparece una única vez, no se repite como otros “tópicos” de Daly y no tiene gran repercusión en su propia obra. Además la mención de Daly se sitúa en el campo práctico cuando su verdadero valor consiste en la conexión multidisciplinaria de filosofía, teología, política, ética y literatura.

Una vez leída y estudiada su obra, al contrastarla con otras autoras feministas, se descubre la originalidad de su enfoque, su perspectiva nada habitual, lo que no quiere decir que no comparta las conclusiones y reflexiones de muchas pensadoras.

### *Fuentes del pensamiento*

Las fuentes del pensamiento de Daly son Sto. Tomás y la fenomenología heideggeriana, pero también la mitología griega, psicología moderna, teología protestante contemporánea conjugada de forma magistral con la experiencia, política, documentos eclesiales y la historia.

Su narrativa en sí es interdisciplinar, casi “metodoclástica”. Esto fuerza un trabajo en el umbral del planteamiento metodológico claro y distinto, dándole protagonismo a la misma autora y a su pensamiento sin olvidar sus fuentes.

### *Autores significativos*

Daly en sus obras dialoga y contrasta sus planteamientos con los teólogos (Tomás de Aquino, Paul Tillich, Bernhard Häring) y las teólogas, pioneras feministas (Simone de Beauvoir, Elisabeth Gould Davis, Elisabeth Oakes Smith, Matilda Joslyn Gage), filósofos, autoridades espirituales (Juan XXIII, Dalai Lama, Martin Luther King), políticos (Bill Clinton,

---

que utiliza Mary Daly. Esta figura sirve muchas veces a la autora para marcar distancia entre el lenguaje patriarcal, o sea, el habitual e intentar situar en este lenguaje a las mujeres y sus experiencias.

<sup>15</sup> Ver: [http://www.insurrectasy punto.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3261:homenaje-a-mary-daly-con-algunos-extractos&catid=3:notas&Itemid=3](http://www.insurrectasy punto.org/index.php?option=com_content&view=article&id=3261:homenaje-a-mary-daly-con-algunos-extractos&catid=3:notas&Itemid=3).

Kofi Anan). En el marco teórico se han hecho eco de estos diálogos las reflexiones de las feministas de segunda y tercera ola (Emily Cullpepper), biblistas (Mercedes Navarro, Elisabeth Schüssler Fiorenza), teólogas (Lucía Ramón), teólogos (Xabier Pikaza), filósofas (Amelia Valcárcel, Hannah Arendt), en quienes encontramos referencias implícitas al pensamiento de Daly o al menos coinciden con sus ideas en cuanto al planteamiento plural pero común del conocimiento feminista.

*Ideas fuente: autonomía intelectual, ser- como verbo.*

El texto de su tesis doctoral, fruto del estudio profundo de Sto. Tomás: “El problema de la Teología Especulativa”, fue un diálogo crítico entre la postura de algunos agustinianos, que mantenían que el objetivo de la teología es fundamentalmente práctico, mientras los tomistas enfocaban la teología como un saber especulativo, para el conocimiento en sí mismo. Le inspiraron sobre todo los textos de Tomás de Aquino en los que sugiere que el conocimiento teológico tiene la dinámica de trascenderse, de superarse. Se trata de una extralimitación de la fe ciega, y a través del intelecto buscar el conocimiento que tienda a la cierta participación en la visión de Dios.

Lo que le interesaba a Daly a sus 34 años de edad y durante toda su trayectoria fue subrayar la idea de la autonomía intelectual. Reconoce que el conocimiento profundo de lenguajes teológicos, de sus mecanismos y los textos patriarcales le ha equipado de forma excelente para desenmascararlos y cuestionarlos en sus textos posteriores.<sup>16</sup>

La mayor aportación de Daly a la teología feminista consiste en aplicar la fenomenología heideggeriana del Dasein a la reflexión sobre Dios con el fin de desempeñar la tarea de “de-reificación” de dios, o sea, de cambiar la concepción/ percepción de dios del “ser supremo” al Ser-Verbo. Nombrar el Ser como Verbo -como Verbo intransitivo que no requiere “objeto”- expresa de forma diferente el Otro modo de comprender la realidad última/ íntima. Las experiencias de muchas feministas confirman que la intuición original de

---

<sup>16</sup> DALY, *Outercourse*, 70. Con el doctorado y la nota *summa cum laude*, le quedaba por pronunciar el Juramento Antimodernista que obligaba a todos los doctorandos y habilitaba, en caso de Daly, a dar clases en las facultades pontificias (por ejemplo en la Universidad de América). Ya que era la única mujer que había obtenido este grado, su caso fue excepcional, y excepcionalmente le prohibieron hacer el juramento, lo que la misma consideró una gran suerte.



Nombrar Ser como Verbo es el salto esencial en el viaje cognitivo/ afectivo más allá de las fijaciones patriarcales.<sup>17</sup>

Crítica de la eclesiología tradicional en la obra “The Church and the Second sex” (1968)

En el libro se encuentra una crítica constructiva de la praxis de la comunidad eclesial desde el diálogo con el mundo contemporáneo inspirada en el acontecimiento del Concilio Vaticano II y la reflexión de Simone de Beauvoir.

Destacar que Mary Daly no es la única que dialoga con Simone de Beauvoir, o al menos, de alguna forma hace referencia a su obra “El segundo sexo” (1949), ya que existe también la publicación de “The first sex” de Elisabeth Gould Davis en 1971, dentro de la segunda ola del feminismo, que recoge los estudios sobre el matriarcado antiguo y el culto de la Gran Diosa inspirándose también en la obra de Johann Jacob Bachoffen: “Das Mutterrecht” (1861), que descubre el reemplazamiento patriarcal de la diosa por el dios varón vengador en la mitología antigua (Marduc en Enuma Elish o Merodach en la Biblia, Is 39, 1; Jr 50, 2 y 52, 31).

#### *Antropología patriarcal- el sexismo y la Iglesia*

Parte de la afirmación de la autora francesa que constata que la ideología cristiana ha contribuido y no poco a la opresión de las mujeres. La enseñanza católica ha perpetuado la visión tradicional que por un lado idealiza y por otro lado humilla a las mujeres. La idealización pretende “dopar a las mujeres”<sup>18</sup> con la satisfacción de ser excelentes solo en los márgenes muy estrechos y los roles impuestos. Las mujeres son culpables o “no naturales” si se rebelan. Es más, la Iglesia ha ejercido presión e influencia en la sociedad para evitar que se produzcan cambios a favor de la condición de las mujeres.

Daly aboga por la purificación de las costumbres eclesiales (y eclesiásticas) con el fin de enderezar las distorsiones en la doctrina y praxis de la Iglesia respecto a las mujeres. En seguida, sin embargo, se plantea: si se trata de purificación o enderezamiento, se parte del presupuesto que 1) hay

<sup>17</sup> DALY, *Outercourse*, XVII.

<sup>18</sup> DALY, M., *The church and the second sex*, Beacon Press, Boston, 1985, 53. Traducción propia.

una doctrina sana subyacente a las distorsiones y 2) la doctrina cristiana en sí no es una distorsión. “En breve: si Dios es macho, entonces el macho es Dios”,<sup>19</sup> como lapidariamente lo resume Daly. El sexismo es la distorsión básica, causa de las demás, y entre sus efectos se puede experimentar la existencia y contenido de las doctrinas en forma de un círculo vicioso. En este sentido el mundo patriarcal es estático, por mucho que progrese, revolucione o cambie. Hasta que no se llegue a la raíz del problema, que es la misoginia (y esto no es solo un síntoma de que algo no funciona), la enfermedad global del sexismo no se curará.

### *Una historia sexista*

La autora destaca los intentos de cambio de actitud en la Iglesia (y su jerarquía) analizando los textos de la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* 41, donde se reconoce la dignidad de la condición de ser mujer y que no se puede tolerar que a las mujeres se las trate como instrumentos. Se reclama los derechos en ambos ámbitos: privado y público, ante la ley y de hecho.<sup>20</sup> También destaca los avances a nivel jurídico al trascender los fines primarios y secundarios del matrimonio que han frenado el desarrollo de una teología del matrimonio.

Sin embargo, denuncia que a nivel de praxis se está lejos de disfrutar de esta dignidad y derechos, sobre todo a nivel del estado de las mujeres casadas, que muchas veces sufren maltratos, sumisión y dependencia de los maridos, casos en que a menudo se aplican los “estándares dobles de la moral”<sup>21</sup>.

A nivel del lenguaje litúrgico la autora destaca que la resistencia a utilizar el lenguaje inclusivo, por ejemplo: “hermanas y hermanos”, en las celebraciones no se debe, según la mayoría de los clérigos, a que la propuesta les resulte trivial o la expresión sea demasiado larga o porque la palabra “hermanos” implica a las hermanas. En el caso que relata Daly la respuesta era la siguiente: “la razón básica de dirigirse a la gente con el término “her-

---

<sup>19</sup> Lo argumenta, siguiendo el hilo del pensamiento de Beauvoir, de forma “más inequívoca” afirmando que las conceptualizaciones sexistas, las imágenes y las actitudes referidas a Dios extendidas en la sociedad patriarcal tienden a generar más ideas y actitudes que en conjunto sirven para legitimar y perpetuar las instituciones sexistas. DALY, *The church*, 38.

<sup>20</sup> DALY, *The church*, 119.

<sup>21</sup> DALY, *The church*, 123.

manos” era que desde el principio una mujer no puede ofrecer sacrificios a Dios”.<sup>22</sup>

Aunque hoy en día queda superada la llamada “teología de la mujer” que partía de una antropología fragmentada de complementariedad para definir a las mujeres y sus funciones en la sociedad y en la Iglesia, alimentada por la mentalidad tradicional patriarcal y representada por algunas teólogas promocionadas por los teólogos y autoridades eclesiásticas, los problemas de silenciamiento e invisibilización siguen vigentes en la Iglesia y en las comunidades particulares. Parece que los discursos eclesiales de hoy en día ofrecen a las mujeres relativamente pocas salidas diferentes a las de siempre: madre, soltera o religiosa. Es difícil culpar a las mujeres que trabajen de forma profesional (minando la validez y posición del marido), como denuncia Daly<sup>23</sup>, pero la cosa se complica en cuanto se trata del tema de la programación familiar y la educación de los hijos.

El concepto del “eterno femenino” sigue funcionando en la mentalidad eclesial, en las homilías y en la pastoral. Se oscila desde la universalización y naturalización de las mujeres atribuyendo características y roles propios femeninos como ternura, tendencia a la caridad, sumisión etc. y polarizando los rasgos masculinos: decisión, violencia en forma de un péndulo dualista y si alguna mujer no encaja en su casilla correspondiente, es clasificada como “no- femenina” o como una excepción prodigiosa (caso de Teresa de Jesús).<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Con algo parecida resistencia se han encontrado las organizaciones como la St. Joan’s International Alliance que en 1963 ha solicitado que las mujeres pudiesen acceder a todos los grados de la enseñanza teológica que hasta la fecha las estaban vetados. La solicitud de voz de las mujeres ante los padres conciliares, el caso de Miss Ward, economista en calidad de vocal para el concilio sobre el plan de erradicación de la pobreza, ha sido considerado como “prematureo” y en su lugar habló James Norris. Lo mismo pasó con la propuesta de que tomase la palabra Pilar Bellosillo, como presidenta de la Unión de las Organizaciones de Mujeres Católicas, rechazada por el secretario general del concilio. DALY, *The church*, 125.

<sup>23</sup> DALY, *The church*, 134, 144.

<sup>24</sup> DALY, *The church*, 161. El uso de María de Nazaret en la pastoral como “símbolo de toda mujer” es un reduccionismo, ya que las mujeres no son símbolos, son personas, y cada persona es un sujeto singular y único. Considerar la persona- sujeto, como símbolo es tratarlo como objeto, que es un acto hostil y egoísta. En definitiva, el uso del símbolo de “la Virgen” sirve de proyección idealista de las mujeres, de perpetuar los valores de obediencia ciega y silencio sumiso (al tratarse de una exégesis sobre María parcial e interesada desde una precomprensión tradicional sexista de los textos) que evita un diálogo con la experiencia y las experiencias reales de las mujeres reales y el encuentro con sus preocupaciones.

La preocupación de la autora no es solo por los síntomas del sexismo vigentes en la Iglesia, sino también por el efecto de “la profecía de auto-cumplimiento” a nivel psicológico que genera la recepción por parte de las mujeres de los mensajes limitadores que restringen la imaginación y la voluntad de autodescubrimiento y exploración de nuevos caminos. Esta tendencia psicológica puede llegar a determinar las opciones vitales de las mujeres como si fuesen “naturales” siendo aprendidas o asimiladas.<sup>25</sup> La aspiración, por parte de las mujeres, a ser deseadas<sup>26</sup>, el convencimiento, por parte de los varones, de que la esposa es su premio al final del duro día de trabajo<sup>27</sup> son efectos de la distorsionada imagen de las mujeres proclamada y reafirmada a través de los símbolos y estereotipos patriarcales.<sup>28</sup>

### *Problemas vigentes*

Es en este punto donde se cristaliza la propuesta de cambio, del “exorcismo”, como lo llama la escritora. No se trata de una simple sustitución del viejo modelo antropológico por uno nuevo o de derribar el estereotipo del “eterno femenino” para colocar uno nuevo. Se trata de manifestar la inviabilidad de cualquier estereotipo mostrando la variedad y diversidad del potencial que hay en las mujeres.

Ahí ejerce una tarea denominada en la teología como “deconstrucción” de los mitos patriarcales con el fin de descubrir una de las categorías claves en la teología feminista: la diversidad y la singularidad<sup>29</sup>. Junto al énfasis que ha puesto sobre la experiencia de las mujeres se mueve en las líneas feministas claras y vigentes hoy en día, su aportación específica consiste en la conexión entre la praxis eclesial, la doctrina de la que brota y la detección del problema de fondo: el sexismo.

<sup>25</sup> DALY, *The church*, 169.

<sup>26</sup> Remito al Diario de ETTY HILLESUM en el libro de CAMARERO, D., *La chica que no sabía arrodillarse*. Monte Carmelo, Burgos, 2002.

<sup>27</sup> DALY, *The church*, 175.

<sup>28</sup> Cf., SCHÜSSLER, E., *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Sal Terrae, Santander, 2004.

<sup>29</sup> Cf., TAYLOR, C., *La ética de la autenticidad*. Ediciones Paidós Ibérica, Madrid, 1994.

## Crítica del método teológico tradicional en la obra “Beyond God the Father” (1973)

Así como en el anterior libro la autora se centraba en la praxis de la Iglesia, en este describe los mecanismos teóricos que han legitimado las prácticas opresivas respecto a las mujeres.

El título es evidentemente evocador: “Más allá del Dios padre”, ya que hace recordar la famosa obra de Nietzsche: “Más allá de la verdad” (1885). Efectivamente se encuentra una especie de polémica o diálogo con el filósofo: si él proclamaba la muerte de Dios definiendo a la Iglesia como sepulcro de Dios, Daly considera que la profecía de Nietzsche cayó en la propia trampa misógina de manera que las Iglesias son sepulcros de las mujeres.<sup>30</sup>

El libro, publicado por primera vez en 1973, ha sufrido una relectura crítica de la misma autora, lo que se refleja en las introducciones a las ediciones posteriores. En este caso hablamos de la edición del 1986, trece años después de la primera edición. La autora se distancia de sus escritos originales aportando unos nuevos focos.<sup>31</sup>

Se hará una crítica de los tratados punteros de la teología: tratado de Dios, cristología y moral haciendo claras referencias también a la liturgia, los sacramentos y la mariología al estar estas disciplinas claramente vinculadas. Partirá de la crítica del método filosófico-científico que utiliza la teología incorporando la categoría de “precomprensión” y destacando las presuposiciones inconscientes, de las que adolece la reflexión teológica que no le permiten avanzar.

Su propuesta de teología/iglesia feminista partirá de tres anti-realidades: antiglesia, anti-palabras, anti-cristo, que se justificará a base de clarificar lo que significa “ser” y “nada” dentro de una teología patriarcal, y desembocará en la convocatoria de una comunidad en éxodo, carismática, comunicativa, liberada, cósmica, ecológica y económica.

---

<sup>30</sup> DALY, M., *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of women's Liberation*. The Women's Press Limited, London, 1986, 102- 146.

<sup>31</sup> Por ejemplo, en este caso más que poniendo el énfasis en un título evocador, se centra en los nuevos lenguajes y en la situación de las mujeres en la frontera, en los márgenes. Estos márgenes no mantienen su referencia con un mundo patriarcal, en esta obra sustituido por el término “falocrático” haciendo el juego de palabras con “democrático”. La frontera, los márgenes, son la ubicación del nuevo espacio y tiempo que implica el desarrollo continuo del potencial Elemental.

### *Presupuestos metodológicos tradicionales*

La edición original la encabezan dos citas: una de Robin Morgan (1941), que apela por una revolución feminista de amor y pasión. Otra que toma las palabras de Alfred Whitehead (1861- 1947) sobre su modo de crítica de la filosofía de la época, o sea, orientada no a las posiciones intelectuales explícitamente defendidas, sino a las que se adhieren a las presuposiciones fundamentales inconscientes, que parecen obvias para los que no saben que las asumen, ya que no se les ha ocurrido plantear las cosas de otra manera.<sup>32</sup>

Daly se ocupará de buscar estas presuposiciones, ponerlas de manifiesto y ensayar otros presupuestos que podrían cambiar las cosas. Uno de éstos es la naturalización del ser humano normativo en varón como sexo dominante. Sobre este presupuesto se ha construido toda una base social y de pensamiento (Daly lo llama ideología) que sitúa a las mujeres “por naturaleza” en el estado de ciudadanas de segunda clase y les atribuye roles sociales basados en la sumisión. Cita incluso a los ilustres teólogos “revolucionarios” del siglo XX, como Karl Barth (1886- 1968) o Dietrich Bonhoeffer (1906- 1945), que invitan a las mujeres a la subordinación a sus maridos como “cabeza”, de forma que las mujeres quedan atrapadas en el estado de “muerte agradecida”.<sup>33</sup>

La siguiente presuposición es la particularización, o sea, separar de forma artificial las actitudes y los hechos de forma que se invisibilice su origen común. El caso paradigmático es el de no ver relaciones y conexiones entre la guerra, el racismo, la polución del medioambiente. No interesa que se vea que la trata de blancas, la violencia de género y las violaciones de las mujeres tienen la misma raíz que la explotación del planeta. “La lógica extensión de la mentalidad de violencia es la objetivación de todo que tenga el rol de víctima de violencia”.<sup>34</sup>

Espiritualizar ciertas actitudes, roles y posturas es otro mecanismo inconsciente utilizado a menudo para defender los intereses y justificar los relatos patriarcales y su legitimidad. Caso concreto: espiritualizar el rol de Jesús salvador en cuanto varón para mantener las estructuras jerárquicas y de opresión en la comunidad eclesiástica.

La universalización, otro presupuesto científico y teológico, en cuanto filosófico, consiste en pretender una cierta absolutización, totalidad de la dis-

<sup>32</sup> DALY, *Beyond*, 1.

<sup>33</sup> DALY, *Beyond*, 4.

<sup>34</sup> DALY, *Beyond*, XVI.

ciplina para que sea aplicable a nivel general y no dependa de las situaciones particulares. Este presupuesto se utiliza mucho para perpetuar las relaciones asimétricas en la sociedad y en la Iglesia. Al abordar las cuestiones propias de la opresión femenina se encuentra con oposiciones tipo: “¿No se trata más bien de la liberación de toda la humanidad?”.<sup>35</sup>

Viendo los presupuestos ocultos de la teología y de la ciencia y tomando consciencia de la existencia de esta precomprensión metodológica se puede crear condiciones de posibilidad de un cambio. Si las mujeres los descubren, las antiguas identificaciones, mitos, explicaciones y seguridades se desvanecen. Por eso no conviene ni interesa a todo el mundo que se vean.<sup>36</sup>

El primer paso para cambiarlo sería liberar el lenguaje de los campos semánticos tradicionales. El reto de las mujeres es no quedarse en una mera clasificación de los defectos o actitudes metodolátricos, se trata de un pensamiento/ palabra/obra creativos que Daly llamará “Naming”, nombrar. De cara a la teología el quehacer de las mujeres será precisamente esto: “nombrar”, apuntar *hacia* Dios, en lugar de encerrar a Dios en nuestras ideas *sobre* Dios.

#### *Perspectivas y propuestas de cambio desde la perspectiva de la autora*

Daly, en primer lugar, propone la mirada hacia las tradiciones feministas olvidadas que ayuden a la recuperación de la identidad de las mujeres en el proceso de auto-afirmación. Retoma la figura de María en conexión con las tradiciones antiguas de la diosa madre, tan arraigadas en la tradición mestiza de los pueblos cananeos y del Imperio Romano, o sea, en los momentos del encuentro y búsqueda de la identidad del pueblo de Israel y de los cristianos en expansión fuera de Israel.<sup>37</sup>

En segundo lugar, aboga por un nuevo lenguaje, sobre todo por la consciencia de que el lenguaje que ahora mismo se utiliza no es apropiado y

<sup>35</sup> DALY, *Beyond*, 5.

<sup>36</sup> Sobre la lectura interesada de los evangelios y la Biblia consultar ya citada obra de JOHNSON, E., *Los caminos de sabiduría*.

<sup>37</sup> DALY, *Beyond*, 91- 92. A pesar de cómo se ha interpretado estas reflexiones de Daly, etiquetándola definitivamente como la escritora postcristiana del enfoque de Diosa Madre, en mi opinión la autora pretende más bien una recuperación y acercamiento a María, legítimo dentro del estudio teológico y exegético, para situarla en su lugar adecuado dentro de la comunidad de los santos y a partir de ella. Los intentos en este sentido de Elisabeth Johnson unas décadas más tarde han sido recibidos con normalidad y no han producido clasificaciones parecidas a las recibidas por Daly.

que refleja las estructuras dedicadas y sancionadas por la religión de los varones. La primera ruptura del lenguaje consiste en el silencio, que no es asentimiento, sino el ir más allá del habla inauténtica y sin sentido. En los libros posteriores la comparará a la doble-lengua de George Orwell “1984” y la forma de burlarlo será precisamente la risa de las mujeres.

La sororidad, en definitiva, será un pacto cósmico, una comunidad en éxodo cuya promesa son las mujeres mismas y que requiere una nueva comunicación, comunidad y creación. Será un acuerdo de romper los estereotipos de género que frenan el flujo del ser y será la autoafirmación: “Yo soy”.<sup>38</sup> Esta comunidad superará el arquetípico círculo (vicioso) y se enfrentará con la nada liberando así también a los varones de sus dualismos de poder y amor. La mentalidad que hace del varón una mitad y de la mujer otra mitad que deben completarse se verá superada, ya que “mitad-persona” nunca podrá encontrarse con la otra mitad objetivizada. Renunciar a los privilegios por ser varón llevará a descubrir a *la persona*.

Será una comunidad carismática, profética y comunicativa en plena “cosmosis” con la naturaleza y orientada a la justicia creativa en lo económico. En este sentido plantea la pregunta: “¿Cuál es la sustancia de la cadena que ha unido a los padres y a los hijos que hayan culminado en Vietnam, Auschwitz, Inquisición, el vacío de los consumidores y los consumidos?”<sup>39</sup> Sugiere que haya sido la dicotomía de la oferta y la demanda, aunque en seguida afirma que la terapia radical no consiste en erradicar la obscenidad del capitalismo sino del sexismo.

Por último, aboga por una relectura del concepto clásico de la causa final<sup>40</sup>. Hasta ahora se la consideraba como Dios pero con el criterio de no-

<sup>38</sup> DALY, *Beyond*, 159.

<sup>39</sup> DALY, *Beyond*, 177.

<sup>40</sup> Como recuerda Daly, los conceptos aristotélicos de acto y potencia son funcionales a la explicación o respuesta de uno de los primeros problemas filosóficos: el problema del movimiento. Aristóteles considera al movimiento como un paso del ser al no ser en potencia, y un paso del no ser al ser en acto. Por ejemplo, el árbol pasa de ser mesa en potencia a ser mesa en acto y por lo tanto no serlo en potencia, y del no ser mesa en acto, a serlo. A este movimiento, Aristóteles lo considerará como consecuencia de una *causa*. Esta causa podrá ser la causa eficiente o motriz, la causa material, la causa formal o la causa final. La *causa eficiente* es el motor o estímulo que desencadena el proceso de desarrollo. Por ejemplo, la causa eficiente de una mesa de madera será el carpintero. La *causa material* es la materia, una condición pasiva pero no menos necesaria, ya que es la base que recibe la forma y además, la que se va a mantener en todo cambio o movimiento. Por ejemplo, la causa material de esta mesa es la madera. La *causa formal* es la forma específica del individuo del que se trate, es lo que distinguirá a una vaca de un caballo, a un ladrillo de una maceta. Por ejemplo, la forma



cambio, impasibilidad, siguiendo el famoso axioma “lo que es, es”. Daly lo parafrasea en función de la filosofía patriarcal: “lo que es, fue”, no ha cambiado: las dicotomías y dualismos perpetuados por “los padres” siguen igual después de decenas de siglos.

La causa final que plantea la autora es el movimiento. La causa final no es el final sino el principio del devenir. El movimiento es vida a partir de la muerte del Dios el Padre, y este movimiento es hacia delante, hacia dentro, hacia atrás y hacia los lados, como la vida misma.<sup>41</sup>

### Metaética del feminismo radical en la obra “Gyn/ Ecology” (1978)

Este libro es la obra de su madurez como filósofa y teóloga feminista. A diferencia de sus textos anteriores no se hace aquí una crítica de la Iglesia ni de la teología. Daly avanza hacia su propio pensamiento y se centra en lo radical, crucial para la causa feminista: la preocupación por las formas de la polución de la sociedad falotécnica, sobre todo a nivel de mente/ espíritu/ cuerpo, causada por los mitos patriarcales y su lenguaje.

El título es muy evocador, ya que juega con dos palabras: “ginecología” y “ecología”. La autora comenta que es significativo, en cuanto a la polución de los cuerpos de las mujeres, que la inmensa mayoría de los ginecólogos sean varones mientras se trataría de una disciplina eminentemente de mujeres (“ginaika, del griego: “mujer”), y más que parece ser que lo de las “mujeres” se reduce a su vagina.

Esto nos remite por un lado al tema de la revolución sexual mal entendida y vendida por las corporaciones farmacéuticas e industria cosmética para satisfacer no las reivindicaciones de las mujeres en contra del control sexual, sino a favor de los deseos del sexo “libre”, o sea, sin compromiso de

---

o idea de mesa es la causa formal de esta mesa. La *causa final*, por último, es una especie de destino que dirige el proceso de desarrollo de algo o de todo, ya que para Aristóteles todas las cosas tienen un fin determinado. Por ejemplo, la Idea de hombre sería la que va a guiar a este niño en acto, hombre en potencia. Igual será con la Idea de árbol, que guiará a la semilla en su crecimiento, siendo la causa final de ésta.

<sup>41</sup> Es ahí donde menciona la idea de la sociedad de los espejos (dedicándole cuatro páginas finales) y en referencia a Virginia Woolf que ha desarrollado la teoría de que las mujeres están condenadas a reflejar a los varones como si en espejo se tratase y en la doble amplitud. En breves líneas articula sus propias ideas de la necesidad de revisión del lenguaje y de la metodología para romper el espejismo de la sociedad igualitaria y que podamos vernos las mujeres a los varones cara a cara y viceversa.

los varones, fomentando el “uso” de las mujeres como objetos de deseo y de venta sujetas al mercado de oferta y demanda.<sup>42</sup>

En cuanto al subtítulo: “la metaética del feminismo radical”, el prefijo “meta” se refiere a un tipo más profundo e intuitivo de la ética y la preocupación no por la ética de los varones (superficial) sino por la propia experiencia de las mujeres. Se pretende dar un salto metapatriarcal hacia el Fondo (“Background”) para escuchar y nombrar la inmortal Metis, la diosa de la sabiduría que preside todo el conocimiento.<sup>43</sup> Daly recuerda que la maternidad de Metis es partenogenética, contrastándola con el renacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, su único “progenitor”. Atenea fue su obediente portavoz, identificada con los varones, empleando a los sacerdotes (no sacerdotisas), animando a los guerreros para la batalla, tomando parte en contra de las mujeres. El feminismo radical significa, en este sentido, retrotraerse más allá de esta títere del papá descubriendo la inmortal Metis. Esto significa también descubrir a la Hija partenogenética, la Atenea original, leal a su especie cuya ciencia/sabiduría pertenece a las mujeres.

### *“Los ocho pecados de los padres”*

Haciendo referencia a los siete pecados capitales, y tratando de la ética/moral, Daly enumera 8 pecados Mortales de los Padres poniendo el énfasis en su interconexión. Estos pecados los detectará en los mitos fundantes de las religiones, tradiciones y prácticas sociales antiguas y vigentes.

El primer pecado que abarca a todos los demás está en el engaño, en las procesiones de los procesos de liberación de mujeres destruidos o interrumpidos. El orgullo patriarcal, las profesiones, es el pecado que condensa el proceso de conocimiento en cosas inertes y místicas (“cuerpos místicos”). La avaricia consiste en la posesión del espíritu y energías femeninas a través

---

<sup>42</sup> Este tema lo ha empezado a desarrollar ya en la obra anterior indicando que en toda esta confusa revolución sexual la Iglesia no ha dejado de cargar contra las mujeres en lugar de encontrar la raíz del problema: la objetivación e instrumentalización de las mujeres en función del gran capital.

<sup>43</sup> Según la versión patriarcal del mito Zeus la comió cuando estaba embarazada con Atenea. Se supone que debía aconsejar a Zeus del fondo de sus entrañas. En todo caso los griegos han adscrito la sabiduría a este prototipo de canibalismo, justo algo parecido a lo que acontece en el mundo patriarcal: los varones construyen la sociedad “libre” sobre la dependencia de las mujeres y sobre la posesión de la energía femenina que Emily Culpepper ha llamado “gynergy”, la ginergrafía. Cf., DALY, M., *Gyn/ Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, The Women’s Press Ltd, London, 1984, 12- 13.

de los medios políticos, sociales, económicos y los relatos fundantes. La rabia, la violencia o la agresión contra las mujeres demuestra que las mujeres son tratadas como enemigos. La lujuria (la obsesión) se muestra sensiblemente en las fijaciones y el fetichismo, que refleja la ruptura de la integridad de consciencia y legitima los roles sexuales contruidos. La obesidad (la asimilación) se muestra en el canibalismo de alimentarse de la carne viviente de las mujeres, de su energía y espíritu mientras los formalismos enmascaran la devastación de las víctimas. La envidia (la eliminación) consiste en aniquilar a las mujeres Auto-identificadas por medio del re-pensamiento o re-forma de algunas en cómplices parecidas a Atenea. La pereza, desidia (la fragmentación) patriarcal ha esclavizado a las mujeres cuya creatividad está destinada a las labores secundarias y servicios engañosamente glorificados.

*Cinco testimonios del funcionamiento de estos mitos en la vida real de las mujeres*

El interés de los Maestros de los Mitos, según Daly, consiste en que las víctimas reproduzcan en su mente e imaginación los roles predeterminados consintiendo emocional y acriticamente a ser perpetuadoras de los mitos patriarcales. De forma que en función del lugar y tiempo ajustan y adaptan sus mitos para que el mismo esquema no sea fácilmente reconocible.

Daly ilustrará cómo ocurre esto acercándonos a cinco ritos específicos que aniquilan a las mujeres: satí de la India, el vendar los pies en China, la ablación en África, la quema de las brujas en Europa y la ginecología en América. Estas prácticas demuestran que la opresión de las mujeres no conoce límites ni religiosos, ni étnicos, ni nacionales, siendo un fenómeno planetario aunque no original.

Empieza por Asia, el continente del patriarcado y la opresión de las mujeres más duros, según Amelia Valcárcel.<sup>44</sup>

Satí hindú, que Daly llama la última consumación matrimonial, consiste en la práctica de que la viuda se lanza a la hoguera en la que se quema, por costumbre, el cuerpo del difunto, en este caso, marido. La diferencia es que la mujer se lanza viva y que su “elección” de morir viva en la hoguera no es libre. De lo contrario, la familia del difunto marido tendría que matarla, al presumir que si ha muerto el marido antes que la esposa, esto es la señal

---

<sup>44</sup> Una gran conferencia sobre el patriarcado en Asia en X edición de la Escuela de Rosario de Acuña, *Tiempo global, tiempo de crisis, tiempo en Asia, tiempo de las mujeres*, 2013: <http://www.youtube.com/watch?v=TDXQilFph18>.

de que ella no le ha cuidado suficientemente. De hecho la palabra “viuda” significa en sánscrito: “vacía”. Evidentemente la muerte de la viuda por parte de la familia no se puede dar de forma patente. En la India se registra una cantidad inmensa de accidentes de cocina, por causas desconocidas que nunca llegan a los tribunales para encontrar a los responsables.<sup>45</sup>

Aparte de lo cruel que resulta la práctica, totalmente asimétrica respecto al difunto que no sufre la cremación, lo que denuncia Daly es cómo se explica esta práctica. Las enciclopedias la muestran como un *rito*, no como tortura, además un rito *voluntario*, no siéndolo en absoluto y que en su etimología tiene la palabra “piadoso”; sería por tanto un rito de una mujer piadosa. La que actúa es mujer, no se pide responsabilidades por su muerte a ningún varón, es más, se la culpabiliza por la muerte del esposo.

Como tal *satí* ha sido abolido en 1829, pero aún en 2006 hay casos documentados de la vigencia de esta práctica. Daly da ejemplos incluso de autoras mujeres que, utilizadas como títeres formulistas (“token-torturers”), defienden y definen la práctica como propia de la religión hindú.

Daly deduce el patrón de las prácticas sado-ritualistas del patriarcado: la obsesión por la pureza (de la mujer), la total exención de responsabilidad por las atrocidades de estos rituales; la expansión conforme a la ideología de la dominación masculina; la utilización de las mujeres como chivos expiatorios o las ejecutoras; la fijación minuciosa en los detalles; el comportamiento, que en otras circunstancias sería inaceptable, se vuelve legítimo o incluso plausible por su conexión con el ritual (lo sagrado); la legitimación de las prácticas a través de su explicación académica como “rituales” propios de una cultura y su tratamiento “objetivo”.

El vendar los pies a las niñas para que parezcan los garfios de la flor de loto de medida de tres pulgadas sigue este patrón, ya que produce la inmovilidad de las mujeres que las hace dependientes totalmente del varón, incluso para andar; no hay evidencias que prueben que la coerción de los varones determine esta condición (aunque las madres saben que la mujer sin pies vendados no tiene posibilidad de casarse, por lo cual no tiene ninguna salida social ni profesional al estar su rol restringido a la esfera doméstica y vetada la esfera pública); los pies en forma de la flor de loto, con su simbología propia tienden a producir el placer fetichista y erótico en el varón; es la distin-

---

<sup>45</sup> ¿Quién se casaría entonces sabiendo que una vez muerto el marido ésta sería la suerte de la esposa? Está claro que ella no lo elegiría, por eso los matrimonios están concertados y las niñas de 9-11 años son desposadas a los varones mucho mayores, lo que hace muy probable que el marido muera antes que ella, ella no elija su estado y viva en total dependencia del marido.

ción por la pureza y muestra la procedencia noble; la práctica, que producía dolor, minusvalía y gran sufrimiento y mutilación femenina, es simplemente descrita en los manuales como una costumbre o moda. Es más, demuestra que la atracción del varón por la mujer, el amor hacia ella, requiere de ella sacrificio, la propia negación, incluso la lobotomía física y espiritual. Este es el ethos romántico que sigue vigente hoy en día.

El esquema se repite también en la ablación, cuya crueldad se reduce al compararla en paralelo a la circuncisión masculina propia de muchas tribus por motivos de higiene. Evidentemente no tiene nada que ver una operación cosmética de cortar cinco milímetros de la piel de la zona del pene de un nuevo nacido a cortar los labios de una niña de 8-9 años antes de la primera menstruación con los cantos cortantes de una botella rota, para después atarlas con una aguja de coser, en condiciones precarias, como puede ser sobre una piedra condenando a la niña a los sufrimientos, inflamaciones continuas cada vez que orina con el objetivo de llegar “virgen” al matrimonio y que el marido la pueda abrir para penetrarla. Daly llama esta atrocidad, “el Estado de Androcracia”.<sup>46</sup>

La caza de brujas y su quema en Europa es, según Daly, la manifestación cristiana del Estado androcático de la Atrocidad. La mayoría de las “brujas” eran acusadas a base de la impureza sexual o enfermedad mental, sus conocimientos de medicina natural se interpretaban como brujerías y se las torturaba antes de quemarlas hasta que admitiesen absolutamente todo de lo que se las acusaba; por eso siempre los juicios de los inquisidores finalizan con la confesión, legitimando la sentencia de muerte. El objetivo era purificar la sociedad y el Cuerpo Místico de Cristo de los miembros cuyas enseñanza y prácticas ocultas (ejercidas por mujeres incultas y privadas de educación) eran supuestamente satánicas. Describe los absurdos casos descritos en el manual contra las brujas, *Malleus Maleficarum*, de Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, publicado en 1487, y evidentemente los inquisidores que proferían sentencias están justificados, porque solo desempeñaban y cumplían órdenes.

Las hogueras, cuya leña era de madera, hacían patente hasta qué punto el árbol en el cristianismo ha llegado a simbolizar la cruz, la tortura y la muerte; todo esto paradójicamente tuvo lugar en el período del Renacimiento. ¿Cómo no hablar de la transvaloración y falacia del lenguaje patriarcal si la muerte de aproximadamente 72.000 mujeres en la hoguera (en los ritos de genocidio- el juego de palabras con “genocidio” es premeditado) entre

---

<sup>46</sup> DALY, *Gyn/ Ecology*, 155.

1550-1650 los historiadores lo llaman “el Renacimiento”? Hay testimonios de las quemaduras en Suiza y en Polonia incluso en los años 1782-1793. ¿Cuáles serían las secuelas psicológicas y el mensaje que recibían las hijas de estas mujeres al ver a las madres quemarse en la hoguera?, pregunta Daly intentando conectar la experiencia de la quema de brujas con los argumentos de los “sabios” que comentan que las mujeres no se han rebelado lo suficientemente pronto para luchar por sus derechos.<sup>47</sup>

La autora incluye entre las cinco atrocidades contra las mujeres la disciplina de la ginecología, subtitulando el capítulo VII como ginecidio por los Espíritus Santos de la medicina y terapia. La ginecología la trata en un ámbito amplio que incluye también psicoterapias y psiquiatría y todas las disciplinas que tengan que ver con “la limpieza y la enfermedad” de las mujeres.<sup>48</sup> Resalta la diferencia en el trato académico entre la urología (y no andrología) y la ginecología de forma que el ser de las mujeres se desplaza a las partes muy particulares de su cuerpo, fácilmente manipulable y manejable por las manos y los bisturís de los varones.

El mecanismo de la posesión utilizado sobre las mujeres se refuerza a través de la preocupación: por la salud, por el cáncer de mama, por el envejecimiento, causada por los mensajes transmitidos por la cultura patriarcal, de forma que las mujeres llegan a mirar con los lentes de los varones, pierden el sentido de su Ser y se encuentran vacías si abandonan las preocupaciones ginecológicas, terapéuticas o cosméticas. Llenas de fijaciones masculinas se centran en los síntomas físicos y psicológicos desinterpretados por los terapeutas convirtiéndose ellas en consumidoras de los medicamentos, consejos, cosméticos, ropa que presuntamente debe llenar su vacío, acorde a las palabras: “Que se haga en mí según tu voluntad”.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> El silencio sobre la verdad de este gyno/ genocidio es atemorizador. En las 1133 páginas del volumen de la Historia de la Humanidad, que cubre el período de la quema de brujas solo se la menciona en cuatro breves ocasiones; en otros manuales de historia aparecen solo los nombres del “heroico” jesuita Friedrich von Spee (1591- 1635) que sugirió una reconsideración ilustrada del tema o del humanista Thomasius, amigo de Leibnitz. Ninguna de las mujeres es mencionada por su nombre. La responsabilidad de la quema ha sido así erradicada.

<sup>48</sup> DALY, *Gyn/ Ecology*, 224.

<sup>49</sup> DALY, *Gyn/ Ecology*, 233- 239. Da ejemplos de la praxis de medicina “preventiva” que se reducía a la extracción del útero y de los ovarios para evitar cáncer del cuello de útero sin sopesar en absoluto las consecuencias que sufriría la mujer, en definitiva, castrando y privando a las mujeres de la fuente hormonal de su vigor y vitalidad. Afirma que en EEUU estadísticamente han muerto más mujeres por mala arte al extirpar el útero que del mismo cáncer. Ante esto se pregunta: “¿Quién posee el órgano potencialmente letal?” Lo mismo sobre las pruebas de los fármacos, como el que presuntamente iba a prevenir los abortos

Lo que denuncia Daly es la identificación de las mujeres con sus ciclos vitales, con sus ciclos hormonales, reduciendo su ámbito de "normalidad" y "utilidad" a una franja muy reducida de tiempo: entre la primera y última regla, y al órgano genital, preocupándose pocas veces por el cerebro y otras partes del cuerpo salvo para aplicarles las mascarillas. Antes y después ya no se vale, salvo si se frenan los síntomas de envejecimiento con cosméticos o fármacos y se ocultan con los cosméticos, todo esto con el fin de satisfacer los deseos de los varones. Así se reduce a las mujeres a la nada.

Las funciones sociales y roles atribuidos siguen siendo iguales que los aplicados por los mitos: hijas, madres, esposas, putas, monjas.<sup>50</sup> Daly lo presenta en el marco de la oferta y la demanda muy plásticamente: "una hija de 16 años, en términos masculinos, es un objeto sexy que tiene estas salidas: ser consumidora de las pastillas del día después, ser madre adolescente o candidata a abortar".<sup>51</sup>

El análisis que hace Daly es escalofriante, porque está repleto de los datos publicados, científicos, lleno de términos prestados de los manuales y textos respetados que reducen la experiencia de la violación a la "desagradable sensación vaginal" y culpabilizan a las violadas por estar donde y cuando no debían.<sup>52</sup> Su análisis muestra los vínculos entre los esquemas presentes en la ginecología y en otros cuatro ejemplos presentados.

### *Claves de la filosofía feminista*

El círculo vicioso del patriarcado acaba repitiéndose constantemente en la historia a través de la invisibilización de las manifestaciones de la Diosa, la perpetuación de los mitos, atrocidades rituales y meta-rituales académico-científicos. Ante estos esquemas-marco presentes en varias culturas, en varios contextos religiosos y temporales, la autora lanza la propuesta de un movimiento espiral hacia el nuevo tiempo y nuevo espacio.

---

espontáneos en las mujeres de más avanzada edad que querían dar a luz, que directamente causa deformaciones del cuello de útero que llevan al cáncer, en el 90% de las mujeres. Algo parecido pasa con la terapia de estrógenos para "combatir" la menopausia. En los años 80 las mujeres se veían obligadas a seguir toda la vida con la terapia, según prescripciones médicas, corriendo el riesgo del carcinoma del endometrio.

<sup>50</sup> LAGARDE, M., *Cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México, 1990.

<sup>51</sup> DALY, *Gyn/ Ecology*, 279.

<sup>52</sup> DALY, *Gyn/ Ecology*, 267.

Se han de diseñar y detectar los patrones del movimiento feminista: conquistar (juego de palabras: “conquest” que significa conquistar y también, con “con-quest” que significa viajar juntas) nuevos métodos de des-posesión, nuevas formas de arder no en la pira u hoguera sino acorde con el sentido del símbolo “fuego”: con energía, gyn-energía.

El reto al que dedica una gran atención Daly es el formulismo, víctima del cual caen las mujeres. Se trata de compartir ciertos privilegios que los varones otorgan a las mujeres, a condición de que ellas jueguen según sus reglas patriarcales, a cambio de ejecutar los esquemas de opresión sobre las mujeres de forma que ellos se ven exentos de la responsabilidad y “culpa” por ejercer esta opresión. El ejemplo son las madres que ataban los pies a las hijas, las que cortan y cosen los labios en la ablación, las madres que perpetúan los roles entre sus hijas e hijos, las ejecutivas que, consintiendo ser inmensa minoría, cubren el cupo del espejismo de la igualdad en la sociedad y en ámbitos de influencia, las ministras de defensa, las esposas de los varones ricos que prefieren la estabilidad económica a vivir una vida que no dependa de su esposo etc... que Daly llama con los nombres de “token torturers”.

Las mujeres deben recuperar la “intuición original de la integridad” que “Ella es Ella-misma”. La práctica de la remembranza es el remedio al “adulterio de la mente” que se sufre constantemente en la sociedad patriarcal. Su voz es voz activa, no pasiva, utilizada tan a menudo por la ciencia patriarcal para encubrir al responsable, el estado es estado salvaje, que significa “vivir acorde a la naturaleza, no domesticadas, no-controladas, no susceptibles a las manipulaciones, excediendo y transgrediendo las fronteras y límites impuestos por el pensamiento, patrón, concepción o ejecución patriarcal”.<sup>53</sup>

La antigua ocupación de las mujeres como tejedoras (spinning) evoca la red de conexiones que tan capaces de generar son las mujeres y le proporciona a Daly un símbolo valiosísimo de auto-identificación de las mujeres. El movimiento espiral “spin” –la raíz de la palabra “spinning” y “spinster”– es el movimiento diferente al círculo vicioso masculino. La palabra “spinster”, según el diccionario Merriam–Webster, significa “una mujer cuya ocupación es tejer, bailar, dar las vueltas, moverse en espiral, caminar, avanzar”, todos estos verbos se esconden tras “spin”, la ocupación de la “spinster” muy lejos de la traducción contemporánea de “spinster”- una solterona.

En este “spinning” consistiría el Ser-Verbo, muy próximo al ser de los animales salvajes, cuya libertad roza la de la “Profundidad” en la que se mueven las mujeres (“Background” en claro contraste a la superficialidad del patriarcado).

<sup>53</sup> Las citas sucesivas, DALY, *Gyn/ Ecology*, 333- 343.



La celebración del éxtasis se desenvolverá en contacto con los poderes y las virtudes, de forma que las mujeres desatarán el engaño nombrando la Verdad, desafiarán sus profesiones descubriendo el Orgullo Femenino y desplegando la Sabiduría. Escapando a las posesiones encontrarán la Inspiración, superando la agresión descubrirán la Rabia creativa y Coraje brillante. Desmitificando las obsesiones patriarcales recordarán el Amor. Rechazando la asimilación experimentarán la Autonomía y la Fuerza. Evitando la eliminación encontrarán el Ser-Verbo Original y zurciendo su fragmentación tejen la Integridad Original.

Termina con la evocadora y provocativa frase: “En el principio no era la palabra. En el principio estaba la escucha. Las “spinsters” llegan hacia una escucha profunda”.<sup>54</sup>

#### Filosofía de los elementos feministas en el libro “Pure Lust” (1984)

La apuesta de Daly por un nuevo lenguaje, por las nuevas palabras, se cristaliza en el obra del 1984, culminación de su filosofía feminista, su obra más extensa, que apunta también a las siguientes y en la que aplica, en total cuatro páginas de palabras nuevas. Es un lujo leer a Daly y utilizar el índice de palabras y términos que proporciona en cada uno de sus libros.

#### *Presupuestos hermenéuticos tradicionales al servicio de la opresión de las mujeres*

El libro se compone tres 3 partes que recopilan los “ejemplos” de pureza espiritual representada en los varones ilustres, incluido Mahatma Ghandi (1869-1948) y hacen una dura crítica sobre sus prácticas con las mujeres (entre ellas prácticas sexuales forzadas).

Incluso los pronunciamientos de Juan Pablo II en contra de los movimientos de liberación de las mujeres (del 7 Noviembre 1980), bajo pretexto de que éstos son contrarios a la vocación femenina a la maternidad, son una de las numerosas pruebas, para Daly, de que la pornografía pretende convencer a las mujeres de que “ellas lo han querido”<sup>55</sup>. Retoma en este momen-

---

<sup>54</sup> DALY, *Gyn/ Ecology*, 424.

<sup>55</sup> Cf., DALY, M., *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, The Women’s Press Ltd, London, 2001, 55- 56.

to las reflexiones de Simone de Beauvoir en “El segundo sexo”, Virginia Woolf (1869-1948) sobre la (sado) sociedad de los espejos y Hannah Arendt (1906-1975) sobre “La Culpa colectiva” que borra la responsabilidad personal absolviendo a todos de la culpa.<sup>56</sup>

Estos, como los llama, arquetipos deben estar sometidos al exorcismo, cuyo método ya está conocido en parte a través de su obra anterior y pasa por su detección, identificación, puesta de nombre, búsqueda de conexiones con las atrocidades y mitos que legitiman la opresión de las mujeres y su trata, su dependencia económica. Aporta aquí más ejemplos en torno a los mitos cristianos ampliando y refinando su análisis. Deja patentes los vínculos entre la pornografía y el arquetipo del sacerdocio<sup>57</sup>, sitúa la proclamación del dogma de la Inmaculada por Pío IX (1854) en contexto de la primera convención por los derechos de las mujeres en Seneca Falls (1848), Nueva York, y lamenta la idealización de María hasta tal forma que se la desnaturaliza.<sup>58</sup>

Frutos de la aplicación día a día de estos presupuestos hermenéuticos (en definitiva, la violencia horizontal) son: el desánimo de las mujeres por buscar la validez e importancia del Ámbito Femenino Creativo, la sensación de la ausencia de las mujeres mantenidas en el engaño y aislamiento ante la real presencia que en el mundo patriarcal se llama “poder” y en el mundo biofilico se llama Ser. Ante el poder patriarcal la víctima llega a estar ausente de sí misma, sin-sentido, ansiosa y “necesitada” de terapia. Así el círculo vicioso del patriarcado se cierra, ya que los terapeutas seguirán con su discurso patriarcal de “auto-realización” a través de la negación de sí misma o “inversión en el cuerpo” estético y joven apto para el consumo<sup>59</sup>, pero nunca propio.

<sup>56</sup> Cf., DALY, *Pure Lust*, 70.

<sup>57</sup> Cf., DALY, *Pure Lust*, 95.

<sup>58</sup> La recepción de la bula papal ha sido en el ámbito de la autora como si de un “Engaño Inmaculado” se tratara (juego de palabras entre *Inmaculate Conception* e *Inmaculate Deception*), que subvierte los mitos antiguos de la diosa que da a luz de forma partenogénica. Ya que partenogénesis trae a la luz solo descendientes femeninas, es sospechoso que “el nacimiento virginal” sea precisamente de un varón. Cf., DALY, *Pure Lust*, 100- 103. El mito de la virgen “poseída” o cubierta por el Espíritu es la implícita legitimación de la violación y llevándolo al campo social, cuadra con el rol de la virgen: la futura víctima de la violación.

<sup>59</sup> No es casualidad, afirma Daly que los científicos han denominado con el término “Hija” el desecho inmediato producto de la combustión del uranio”. Cf., DALY, *Pure Lust*, 150.

“El coraje de ser”

La propuesta ontológica de Daly, la gran innovación de su filosofía, articula de modo genial su teoría de la necesidad de inversión del lenguaje y unas nuevas palabras con el mundo moral, mítico y con la filosofía fenomenológica.

Su propuesta que ya ha avanzado al reflexionar sobre “el Ser-Verbo” en “Gyn/ Ecology” inspirada claramente en Heidegger en “El ser y el tiempo” (1927) y las filosofías lingüísticas, encuentra su explicación teórica (filosófica) y aplicación práctica (moral) en “Pure Lust”, dentro del capítulo sobre “La Presencia Real”.

Zubiri en el año 1980 publicaba el libro en que explicaba la persona como “Inteligencia sentiente”.<sup>60</sup> Es poco probable que Daly conociese este texto y la idea de Zubiri sobre la antropología holística que se preste a la trascendencia a través de la comunicación indivisible de lo corporal, lo mental, lo sentiente, lo afectivo. Lo cierto es que en 1984 Daly en dos páginas del capítulo tercero contiene toda la novedad de su filosofía refrendada por su obra anterior y posterior. La condensación del sentido de su propuesta es tal que casi podría pasar desapercibida, tanto más porque aparece después del apartado sobre la “Fuerza fálica de la ausencia” y se titula: “Presentiating our selves: the courage to sin”. El gerundio “presentiating”, que contiene un prefijo, el tema verbal y la terminación *-ing* (indicando que la palabra funciona como verbo y sustantivo transmitiendo la acción y el estado) Daly lo escribe junto, en una palabra. El prefijo, sin embargo, podría separarse de la raíz y escribirse así: “pre-sentiating”, evocando una acción previa (temporalmente o localmente) o, como lo entiende la gramática, mostrando la prioridad, propia al tiempo arcaico, biofílico, la profundidad (“Background”) de mujeres distanciándose de la lógica, ciencia, mito, filosofía y tiempo patriarcal y orientándose al nuevo espacio y tiempo. La raíz de la

---

<sup>60</sup> Es curioso que Zubiri, 20 años mayor que Daly, también haya optado por acuñar muchas palabras nuevas, transformar el lenguaje al ver que muchas veces encorseta la realidad. Otras semejanzas con Daly serían el estudio profundo de la teología tomista y fenomenología. Por último, él tampoco duró mucho en la cátedra al sentirse “descontento por la falta de libertad de pensamiento”, como dice LAZCANO, R., *Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri*, The Xavier Zubiri Foundation of North America. Washington, DC, 2006, XIV y 237. La diferencia es que a él nadie le despidió, a Daly sí. Resumiendo rápidamente la evolución del pensamiento que recoge la trilogía publicada en 1980: en la primera etapa Zubiri abandona la conciencia por la inteligencia sentiente; en la segunda abandona el ser, por la realidad, y en esta última etapa trata de estructurar la filosofía de lo real en cuanto real (etapa metafísica apoyada en las anteriores donde se despliega la estructura desarrollada).

palabra: “sentiating” es un neologismo que incluso en castellano suena a “sentir”, “sensación”, “sentiente”, pero pronunciado junto con el prefijo, de la forma como lo escribe Daly: “presentiating”, es fácilmente confundible con la palabra “presenting”, “presentación” o “la acción de presentar”. Es probable que Daly quisiera jugar con este doble sentido para mantenerse alerta, sobre todo al tratarse de una “presentación de nosotras-mismas”<sup>61</sup> y de “pre-sentir” de nosotras mismas. Se trataría de la antropología de “acción de presentirnos a nosotras mismas”.

Esta acción no podría darse de otra manera como a través del coraje para *pecar*. Pongo en cursiva la palabra “pecar”, ya que es la traducción más fácil del verbo “sin”. Los sinónimos que enumera Daly de la palabra “sin” y que siguen estando en los diccionarios populares de la lengua inglesa son: “transgress”, “trespass”, “go astray”, que evocan la transgresión, la desobediencia, la ofensa (todas estas acepciones utilizadas para explicar los mitos fundacionales, no hace falta ir muy lejos: en Gn 1-3 se encuentran las tres palabras, y la exégesis posterior se ha ocupado de equipararlos a la acción de pecar.<sup>62</sup>

La *acción de presentirse como mujeres*, siendo errónea según las preconcepciones y estándares vigentes, puede ser considerada “Pecado/Sin” (con mayúscula). Es curioso encontrar, comenta la autora, que la palabra “sin” se emparenta etimológicamente con la palabra del latín “est”, que significa “es”, cuya raíz se deriva a su vez del Indoeuropeo *es-* que significa “ser”.<sup>63</sup> Claramente nuestro coraje ontológico de ser implica el coraje de estar errada. De forma que Ser elemental es Pecar; requiere el coraje de pecar.

Lejos de sentirse culpables, lo que conlleva la confesión del pecado, las mujeres Lujuriosas pecan a lo grande, siendo Realmente Presentes y presentientes.

La palabra “sooth” que significa “verdad”, también se deriva de la raíz Indoeuropea *es-*. Curiosamente el mismo origen tiene también la palabra “sutte”, que en sánscrito viene de “satí”, que significa “la virtuosa, la verdadera esposa” y de cuya raíz también se compone la palabra femenina *sant*:

<sup>61</sup> Es notorio y premeditado que Daly evite pronombres personales y utilice reflexivos para evitar caer en la trampa de repetir “yo”, “nosotras” etc. propios de la gramática que borra a las mujeres del lenguaje.

<sup>62</sup> En concreto sobre el relato de Gn 1-3 y la traducción “popular” pero inaceptable por la exégesis hoy en día de los términos “pecado”, “desobediencia” y “transgresión” ver más en: GÓMEZ, I., *Relectura del Génesis*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997.

<sup>63</sup> American Heritage Dictionary; *cf.*, DALY, *Pure Lust*, 151.

ser, existencia, derecho, lo recto, verdad, virtuoso.<sup>64</sup> El coraje de pecar trata precisamente de ser verdad y de la realidad ontológica, trata de rehusar ser la marioneta en la obra patriarcal. Pecar es confiar en las intuiciones y las razones enraizadas en ellas. Pecar es Realizar la potencia elemental.

*Revisión de la base teológica clásica (tomista) de cara a la formulación de la filosofía feminista*

La revisión de la teoría clásica de acto y potencia, de las causas, con especial atención a la causa final (propósito, meta, motivo en sus tres aspectos temporales de pasado, presente y futuro) se aplicará a la teoría tomista de las pasiones<sup>65</sup>, que le servirán a Daly para nombrar las Pasiones Elementales que se llamarán *E-mociones* o llamaradas de fuego que mueven a las mujeres más allá de la Superficialidad de las prefijaciones patriarcales hacia el éxtasis pirogenético.<sup>66</sup>

La historia patriarcal ha generado (degenerado) una clase de las pasiones, que Daly denomina pasiones plásticas para que las padezcan las mujeres: culpa, ansiedad, depresión, hostilidad, amargura, resentimiento, frustración, aburrimiento, resignación y plenitud. Estas pasiones paralizan, son producto inamovible del mecanismo de “culpabilizar a la víctima” y no pueden conectar con la realidad Elemental. Estas pasiones, sin embargo, al menos están llamadas por su nombre, aunque haya otras que no lo estén porque interesa que las mujeres no las nombren y así no se puedan patentizar en la realidad y potencialmente cambiar.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Las mujeres no olvidarán que en nombre de estas palabras se han cometido crímenes contra las mujeres, pero en nuestra memoria están incrustadas las palabras que históricamente se usan para decir la verdad, actuar el ser.

<sup>65</sup> Seis básicas pasiones, que son movimientos de “la parte concupiscente del apetito sensitivo”: amor, deseo, gozo, orientadas a lo bueno, y odio, aversión, dolor orientadas a lo malo; cinco que son movimientos de “la parte irascible”: esperanza-deseesperación, miedo-atrevimiento y rabia.

<sup>66</sup> La segunda parte de este libro se titula: “Piroesferas”. Cf., DALY, *Pure Lust*, 199.

<sup>67</sup> A continuación metódicamente recopila los datos que apoyen su experiencia y los ejemplos van desde la cultura (en este caso concreto, la película “Tootsie”) hasta el corazón: la entrevista con la esposa del presidente Nancy Raegan e incluso las primeras páginas del periódico Time que anunciaba la felicidad de una madre por tener precisamente 11 hijos y precisamente todos ellos minusválidos). A Daly no le importa que alguien lo llame una aproximación poco rigurosa o científica. Demasiado tiempo la ciencia neutraliza las experiencias y utiliza el lenguaje universal para mantener el estado de falocracia. Daly utiliza todos los medios para demostrar las conexiones de las pasiones plásticas con la forma de c sensibles al tema de la justicia social: fortaleza o coraje que se apoyan en la fuerza conexiones de las

*Relectura de las virtudes cardinales y propuesta del nuevo lenguaje*

A diferencia de las pasiones, que son movimientos, las virtudes son “principios de estos movimientos”, “buenos hábitos operativos que subsisten en las fuerzas del alma”. Las virtudes del intelecto especulativo son: sabiduría, ciencia y conocimiento, y el arte y prudencia que son virtudes del intelecto práctico. Las virtudes morales principales son: justicia que se apoya en la voluntad, la fortaleza o coraje, que se apoyan en la fuerza irascible, la templanza, que se apoya en la fuerza concupiscente. Estas tres, junto a la prudencia, que es “el juicio recto sobre lo que debe hacerse”, se llaman “virtudes cardinales” y evidentemente están profundamente conectadas con las pasiones.

Una relectura parecida hace Daly de las demás virtudes cardinales, pero no se queda en ellas. Su reflexión describe las virtudes o valores propios de las mujeres. Antes de enumerar y describir ampliamente tres de ellas (felicidad, compartir, sabiduría) desarrolla, en paralelo a su reflexión sobre los ángeles, una “demonología”, de la que identificará varios valores necesarios para el camino.

La categoría de la felicidad, según Daly, necesita ser rescatada en otro sentido del que le han conferido los “Jefes del Aburrimiento”. Etimológicamente la *eudaimonia* griega significa tener buena compañía o un espíritu que mora dentro. La escuela de Aristóteles la ha traducido por “la vida activa gobernada por la razón”; la felicidad, pues, en su estadio más alto es la vida activa de la mente, la contemplación. Evidentemente no es confundible con una emoción como de gozo ni con la pasión pasajera. El gozo es una manifestación física de la felicidad. Esta felicidad, según Sto. Tomás, el fin último del ser humano, es contemplar la Divina Esencia, lo que implica comunicación, diálogo, cuerpo, alma, naturaleza en totalidad, integridad. Los dualismos patriarcales hacen imposible una comunicación ontológica y biofílica en este sentido. Sin embargo, en esto consistirá la felicidad, en la conexión con la naturaleza, cuerpo, con los demás en una comunicación, que Hannah Arendt (1958) afirmaba como el más alto nivel de actividad de

---

pasiones p11-3gerdisalómo se transmiten, viven y orientan la moral. A esta situación se refería Betty Friedan, prácticamente contemporánea, 7 años mayor que Daly, cuando en “La mística de la feminidad” (Premio Pulitzer 1964) hablaba del “problema que no tiene nombre”, como cita Daly. Tiene que haber *algo más* que la supuestamente “plenificada” vida de ama de casa que resiste y aguanta en desesperación sin tener ni idea de qué sería. Cf., DALY, *Pure Lust*, 201.

un ciudadano de la polis griega.<sup>68</sup> En este sentido Daly define el feminismo como “el compromiso esencial por las memorias de nuestra Felicidad pasada y futura en desafío de la civilización”<sup>69</sup>, entendiendo esta “civilización” como civilización fálica.

El compartir, el deseo y la lujuria, la felicidad será otra gran virtud feminista, conforme a la primera ley de la ecología que afirma que todo está conectado con todo. Paradójicamente, las mujeres tendrán que aprender a separarse de las fuentes del fragmentarismo y fragmentación para poder comunicarse de forma biofílica y evitar caer en la trampa de disociarse de su propia identidad arcaica.

Así como para conseguir la felicidad ligada a la vida la mujer dejaba de ser pertenencia o posesión de nadie, ni pertenecer (“belong”) a ninguna estructura patriarcal ni a ningún varón, ahora su Be-longing (Ser-que tiende a...) su fin último: Be-friending: el compartir y Be-witching: la sabiduría.<sup>70</sup>

El primer diccionario feminista: “Websters’ First New Intergalactic Wickedary of English Language” (1987)<sup>71</sup>

La obra “en confabulación” con Jane Caputi (profesora de la Universidad de Nuevo México que Daly conoció al dar conferencias en Albuquerque) se va gestando desde junio del 1984 y se publica en 1987 mientras Daly escribe otro libro a la vez, como lo comenta en “Outercourse”<sup>72</sup> (1992).

---

<sup>68</sup> ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Madrid, 2005. Daly afirma que la diferencia entre un ciudadano de la polis y las feministas es que en las polis griegas un ciudadano sería varón libre.

<sup>69</sup> Cf., DALY, *Pure Lust*, 360.

<sup>70</sup> Daly utiliza nuevos términos para describir a las mujeres; uno de sus preferidos es hablar de la bruja “witch” recordando toda una tradición de sabiduría de las mujeres que les valió ser tachadas de brujas y quemadas en la hoguera. Su Ser-de-bruja (Be-witching) se fundamenta en la gracia de pasar del círculo vicioso de la regeneración y santificación divino-masculina con un salto espiral. Rescata el símbolo de la serpiente que, según el mito interpretado de forma patriarcal, introduce el pecado en el mundo, a través de la mujer, y lo presenta como el símbolo de la sabiduría, y a la mujer como la primera sabia. El árbol de la sabiduría supone el darse cuenta de la condición finita del ser humano y de que la muerte entra en los planes de vida, no es un castigo por la desobediencia, polemiza Daly con la tradición de los dones preternaturales.

<sup>71</sup> Algunas fuentes datan la primera edición a 1988 pero damos por válida la fecha anterior.

<sup>72</sup> Cf., *Outercourse*, p. 292- 298.

El “wickedario” es una obra inaudita. De hecho hasta ahora no ha habido otro intento de plasmar de forma sistemática un lenguaje feminista propio que testimonie y recoja tradiciones antiguas capaces de rescatar los sentidos profundos de muchas palabras poniendo de manifiesto la tergiversación patriarcal y probando que el patriarcado no ha existido desde siempre.

Ahora bien, acuñar nuevas palabras sí está siendo una tradición propia de las estudiosas y feministas (no solo poetas) para facilitar y vehicular la experiencia que hasta ahora ha sido silenciada o invisibilizada por el lenguaje académico.<sup>73</sup>

El objetivo de la autora era, a diferencia de otros “diccionarios” que irónicamente llama “dick- cionarios” (“dick”- en inglés significa “falo”), poder ofrecer algo diferente. De hecho la obra pertenece al nuevo tiempo, el tiempo de “pecar a lo grande”. El nombre Websters` Wickedary evoca la gran obra inglesa de la familia Webster, pero Daly encuentra la conexión con el mundo feminista, ya que etimológicamente la palabra “webster” tiene origen en “weaver”, que significa tejedor, y tejer es la tarea de las “spinsters” –las “solteronas”–, que crean las redes y su acción de “spinning” saltar: dar las vueltas en espiral, es esencialmente pecar, “sinning”.<sup>74</sup>

El diccionario está destinado a las “wicked”, malvadas mujeres. La raíz de “wicked” es el mismo que de “wiccen” que significa “bruja”.

La obra está dividida en tres fases (sic). Las cinco redes preliminares explican en prosa la historia de la obra, las reglas de ortografía (“spelling”- deletrear) entendidas como “casting the spells”- hacer un conjuro, la gramática (“grammar”) construida a golpe del martillo de las brujas (“hammer”). La pronunciación consistirá en denunciar, pronunciar y anunciar (todo a base de juegos de palabras).

El cuerpo del diccionario (segunda fase) conectará tres redes: los términos filosóficos, los habitantes de la Profundidad, sus características y actividades, y los habitantes de la superficie, con sus respectivas actividades y características. Tendrá forma parecida al típico diccionario con sus entradas y sistema de símbolos que indican de qué obra proceden. Allí encontramos por ejemplo la explicación breve del coraje: de ser, de pecar (“sin”), de ver (“see”), de vivir (“live”) y de irse (“leave”)

---

<sup>73</sup> El término “kyriarcado” de Elisabeth Schüssler Fiorenza es un ejemplo del rescate de una palabra que sí ayuda a vehicular la experiencia de opresión de las mujeres y acuñar esta palabra en el mundo académico da visibilidad a nuestra causa. SCHÜSSLER, *Los caminos de sabiduría*.

<sup>74</sup> Cf., DALY, *Outercourse*, 292.



Las cuatro redes auxiliares en prosa explican de forma más amplia, casi enciclopédica, ciertos términos más complejos como Be-Laughing (y su procedencia), Spinning o la hora “Trece”, que sugiere un nuevo tiempo.

Aunque Daly equipó sus obras con el índice de palabras que facilita la consulta, el Wickedario recoge todos los términos novedosos de Daly de forma ordenada, sistematizada y en conexiones diacrónicas con todas sus obras ayudando a encontrar un sentido coherente de su doctrina, desarrollo del lenguaje y a proporcionar una referencia de cara a su análisis y estudio.

Utopía feminista en “Quintessence” (1998) y actualización política de “Amazon Grace” (2006)

La obra “Quintessence... Realizing the Archaic Future, a Radical Elemental Feminist Manifesto” inaugura un nuevo género literario que aún no ha recibido un nombre al ser propio y original de Daly y cuya continuación encontramos en “Amazon Grace. Re-calling the Courge to Sin Big”. Los títulos conectan con las obras anteriores, y el contenido hace alusiones o incluso cita explícitamente sus libros. Podría decirse que estos últimos libros de Daly son una relectura de sus propios libros, la ampliación o clarificación de su doctrina, un resumen actualizado y una contextualización de sus obras en el final del siglo XX y en el umbral del siglo XXI.

Su originalidad consiste en una profunda conexión con el futuro biofílico y con el pasado reivindicativo (radical- de raíz) feminista que se materializa con los diálogos con las mujeres del futuro (que tienen lugar en el año 2048 de la era biofílica: “BE” en lugar de “DC”- después de Cristo), los comentarios de la Anonima (Annie) nacida en 2018 en caso de “Quintessence” y con Matilde Joslyn Gage, autora de “Woman, Church and State” en 1893. Ya que la era biofílica está conectada con las fuentes de la vida y con la naturaleza, en las conversaciones intervienen también los animales.<sup>75</sup>

El libro del 1998 girará en torno a los conceptos ya conocidos que Daly amplía y actualiza con los ejemplos políticos y sociales contemporáneos<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Daly hace un curioso comentario acerca del subtítulo de *Quintessence: Radical Elemental Feminist Philosophy Manifesto* al preferirlo a “ecofeminismo”, término que como confiesa nunca le resultó suficientemente fuerte. Cf., DALY, *Quintessence*, 7. En cuanto a “radical” explica que se trata de una comunicación como las raíces de los árboles que están conectados de fondo. Cf., DALY, *Quintessence*, 44- 45.

<sup>76</sup> En su contexto se trata de la guerra de Bosnia y Herzegovina 1993-1997, en la que murieron 200.000 personas, 805 musulmanes, approx. 50.000 de mujeres, de las cuales

en su esfuerzo por dar visibilidad a los intentos patriarcales de seguir con su estado necrofilico y mostrar el desarrollo del pensamiento “biofilico”.<sup>77</sup> El escenario del año 2048 está situado en “El continente perdido y hallado” que en una ocasión se compara con la Atlántida (“Timeo” de Platón).

La búsqueda de la “Quintessence” o de la quinta esencia, causa o quinto elemento pasa por “moverse más allá de la re-acción contra la injusticia para con-crear con Némesis”<sup>78</sup>, que aporta una nueva clase de coraje: “el coraje de crear”.<sup>79</sup> Se tratará de la creación, de Ser, actuar. En la sociedad que tiene a las mujeres por “nada” nuestro “ser” consiste en el deseo de actuar. La primera y gran pregunta filosófica es: “¿Por qué el ser y no la nada?”. Daly detecta las actuaciones patriarcales, cuyo objetivo es matar el Ser, y afirma que si los patriarcas ganasen, esto sería el triunfo de la Nada, lo que es ontológicamente imposible. Estas actuaciones necrotecnológicas, que se llaman “biotecnológicas”, obedecerían al antiguo patrón que pretende configurar un ser madre-varón a través de la clonación, del cultivo transgénico, eliminando así la memoria y el rastro de la Gran Diosa Tierra, Madre, incluso en su expresión arqueológica: la guerra en Irak<sup>80</sup> (la antigua Mesopotamia) que es prácticamente el único testimonio de la cultura prepatriarcal.

El genio de la creatividad femenina que se reflejará en el coraje de escribir descubrirá que hace falta romper las limitaciones ordenadas por el esquema de las cuatro causas y encontrar el Metamisterio Salvaje de la “Quinta Causa”, nuestra meta, objetivo y motivo (la última causa es, pues, la primera). Éstas consistirán en “pre-sentir la realidad Profunda a través y más allá de las condiciones de la superficialidad”.<sup>81</sup> De esta forma conecta su brillante antropología con la política, ecología, ontología, moral, y justo en este punto rememora a Elizabeth Oakes Smith en la Primera convención por los Derechos de las mujeres en 1852 para situar su filosofía en pleno corazón, en la raíz de la historia y reivindicación feminista.

---

muchas han sido violadas, forzadas a la pornografía o prostitución en el trascurso de la guerra y forzadas por los soldados Serbios, pero también por los que pertenecían a las tropas pacificadoras (incluyendo estadounidenses). Cf., DALY, *Quintessence*, 30- 34.

<sup>77</sup> “Biofilico”: término acuñado en *Gyn/ Ecology* sería “la Lujuria Original por la Vida que está en el núcleo de la E-moción Elemental”; Pura Lujuria, que es Némesis del patriarcal, del estado necrofilico”. Cf., DALY, *Wickedary*, 67.

<sup>78</sup> Cf., DALY, *Quintessence*, 85.

<sup>79</sup> Cf., DALY, *Quintessence*, 88.

<sup>80</sup> Tema que desarrollará en *Amazon Grace* p. 116 a propósito de la política de Bush.

<sup>81</sup> Cf., DALY, *Quintessence* 102- 103.

El quinto elemento, conocido como Ether, es el punto donde, mitológicamente, confluyen cuatro ríos, y su centro es el lugar de conexión y comunicación. En el cuerpo, simbólicamente, se localiza entre la garganta y el cuello, órganos de respiración, aliento, palabra (el hebreo “nephes”). De forma que Daly encuentra el quinto elemento en Be-speaking, al lado de Be-longing, Be-friending y Be-witching que describía en “Pure Lust” y que requieren previa rotura de los tabús o categorías incluso más divinos como el estado de gracia o el ser de los ángeles. Prefiere hablar de la Quintessence como metáfora de la Diosa apuntando al despliegue del Verbo de los Verbos: Ser.

Si “Quintessence” fue un manifiesto del Ser, “Amazon Grace” será la llamada al “coraje de pecar a lo grande”. La conexión con “Pure Lust” y con el libro de 1998 es evidente. De hecho forman una especie de díptico. “Pure Lust” termina con la frase: “Nuestra hora vendrá. De hecho ya ha llegado (...) Nada está perdido (*lost*) para los que tengan deseo (*lust*)”<sup>82</sup>, mientras que “Amazon Grace” termina con la ambigua frase: “Podemos pararlo ahora”.<sup>83</sup> El lector debe esforzarse para encontrar el sentido de la frase y a la luz del libro se da cuenta de que se trata de parar la invasión patriarcal.

La reflexión del último libro de Daly, cuatro años antes de su muerte y cinco años después de su despido impropio de Boston College (1999)<sup>84</sup>, es una actualización de su filosofía desde el prisma del siglo XXI, en el que las mujeres siguen en diáspora y tanto más necesitan recordar los orígenes, creer que la causa final (la quinta causa) es la primera causa y tener presente el acompañamiento de la diosa Némesis que va haciendo su presencia en tres momentos críticos que relata Daly: la práctica continuada de “doblehabla de los bush, ashcroft, powell, rumsfeld, sharon, bin laden”<sup>85</sup>, que convierten en cenizas las Palabras como verdad, amor, justicia, mal, bien<sup>86</sup>; la historia de su despido y la guerra en Irak.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Cf., DALY, *Pure Lust*, 416.

<sup>83</sup> Cf., DALY, *Amazon Grace*, 231.

<sup>84</sup> El despido que las autoridades de la Universidad basaron en la acusación de discriminación por razón de género, gira en torno a los cambios sociales y políticos, avances y una especie de retroceso en la fuerza política del feminismo. Es sintomático que lo que en 1969 no fueron capaces de conseguir los representantes de la falocracia, sí lo fueron en 1999. Cf., DALY, *Amazon Grace*, 75.

<sup>85</sup> Al escribir estos nombres en minúscula tal como lo hace Daly, el autocorrector del ordenador los pone en mayúscula.

<sup>86</sup> Cf., DALY, *Amazon Grace*, 32.

<sup>87</sup> Cf., DALY, *Amazon Grace*, 148-150.

La narración está libremente tejida y mezclada con los diálogos de la autora con Annie desde el año 2056 y con Matilda Joslyn Gage haciendo juntas una relectura de su obra “Woman, church and state” (1893) y de la actualidad política.<sup>88</sup>

De esta forma los marcos espaciales y temporales se ven conectados en el futuro-pasado-presente en un doble sentido: de la era biofílica y la era patriarcal salpicada por los signos necrofílicos también a nivel de la naturaleza.<sup>89</sup>

El mensaje de Daly es, sin embargo, esperanzador. Las amazonas “podemos pararlo ahora”, no tanto apoyándonos en los números y seguidores sino en la Diversidad de nuestra Unidad, en las conexiones biofílicas que nos impulsen a emprender acciones audaces e intrépidas de coraje que transforme el mundo necrofílico y niegue la nada del patriarcado afirmando el Ser y la Vida.

## Conclusiones

Este artículo pretendía hacer un ejercicio de remembranza, rendir homenaje a la mujer que es poco conocida en España, quizás porque tan solo la traducción de sus obras requiere mucho trabajo de explicación y hermenéutica.

Se ha pretendido mostrar que Daly, aun apartándose de la ortodoxia magisterial, hace una labor teológica muy profundamente enraizada en la tradición cristiana, apoyando su reflexión en una amplia gama de fuentes antropológicas y mitológicas que ha podido recopilar en sus estudios y viajes y en continuo diálogo con las pensadoras feministas y con la teología.

---

<sup>88</sup> Marcada por la guerra en la que EEUU ha negado que llegue la ayuda humanitaria por valor de 5.400 millones de dólares por la que Irak tuvo que pagar y cuya deuda pagará muchos años, la reelección de Bush cuya celebración ha costado 2 millones de dólares mientras que no hubo 250.000\$ para el radar que avisaría sobre los tsunamis en el Océano Índico que podían haber sido previstos y prevenidos, pero costaron la vida a miles de pobres que no merecían aparentemente este gasto.

<sup>89</sup> La polución química, los restos radioactivos y el consumo provocan que todos los días se extingan 50-100 especies, diez mil veces más rápidamente que si de la extinción natural se tratase, más rápido que en los últimos 65 millones de años. La ferocidad de la necrofilia ha aumentado de tal forma que las mujeres debemos tanto más profundizar en nuestra conexión con la vida, con la naturaleza, con nuestro Ser para detectar los tsunamis que no se quiere que se eviten.

La dificultad de compararla con cualquier otra tendencia del pensamiento feminista radica en el hecho de que al ser pionera no encaja en ninguna de las corrientes. Precisamente al estudiarla se percibe que las categorías a las que se ha adscrito a Mary Daly y su narrativa brotan de una interpretación muy limitada, fragmentada y superficial de su obra, que es original y a su vez difícil. Además, al estar catalogada como feminista radical (el sentido “radical” en Daly no es el mismo que la clasificación que la define como tal) y postcristiana, se dificulta una aproximación a su obra y persona desde la corriente feminista cristiana.

Resumiendo los aspectos innovadores de su pensamiento se puede afirmar que la lectura de la narrativa de Daly y el descubrimiento de su filosofía es una tarea pendiente para la historia e identidad feminista y puede aportar muchísima luz a las investigaciones actuales, dadas sus intuiciones, sus reflexiones sobre el lenguaje y los mitos, su método y las vías abiertas sobre todo en el aspecto ético desde la perspectiva feminista.

## BIBLIOGRAFIA

ARANA, M. J., *Mujeres y espiritualidad de la resistencia*, en MIGUEL, P. (Dir.), *Espiritualidad y fortaleza femenina*, DDB, Bilbao, 2006.

ARANA, M. J., *El Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa*, en *Revista de teología pastoral*, 1027, Sal Terrae, Santander, 1999.

ARENDRT, H., *La condición humana*, Paidós, Madrid, 2005.

BAUTISTA, E., *Dios*, en NAVARRO, M., (Coord.), *10 mujeres escriben teología*. Verbo Divino, Estella, 1998.

BEDFORD, N., *La espiritualidad cristiana desde una perspectiva de género* en *Cuadernos de Teología*, 01/01 (2000). ISEDET, Buenos Aires.

BERNABÉ, C., *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella, 2007.

BERNABÉ, C., *La violencia machista, la construcción de la sexualidad y el papel de la Teología. Rememorar los orígenes para reformular nuestra identidad en el mundo globalizado y plural*, en *Revista ESTWR*, Peeters Publishers, Leuven, 2012.

BINGEMER, M. C. L., *Abbá: un padre maternal*, en *Estudios Trinitarios*. Salamanca, 2002.

BORRESEN, K., *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, University Press of America, Washington DC, 1981.

CAMARERO, D., *La chica que no sabía arrodillarse*, Monte Carmelo, Burgos, 2002.

CASTRO, H., *Palabra de mujer: La espiritualidad como espacio de resistencia*, en <http://apalancando.wordpress.com/2009/03/28/palabra-de-mujer-la-espiritualidad-como-espacio-de-resistencia/>

COPELAND, S., *La diferencia como categoría en las teologías críticas de la liberación de las mujeres en Revista Concilium I/ 1996*. Verbo Divino, Estella.

CHODOROW, N., *El ejercicio de la maternidad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1984.

DALY, M., *The Church and the Second Sex* (3ª Ed.), Beacon Press, Boston, 1985.

DALY, M., *Beyond God the Father* (2ª Ed.), The Women's Press, London, 1985.

DALY, M., *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism* (3ª Ed.), The Women's Press, London, 1984.

DALY, M., *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy* (2ª Ed.), London: The Women's Press, London, 2001.

DALY, M., *Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language* (2ª Ed.), Harper Collins, New York, 1994.

DALY, M., *Outercourse. The be-dazzling voyage* (2ª Ed.). The Women's Press, London, 1993.

DALY, M., *Quintessence... Realizing the Archaic future. A Radical elemental Feminist Manifesto* (2ª Ed.), The Women's Press, London, 1999.

DALY, M., *Amazon Grace. Re-calling the Courage to Sin Big*, Palgrave Macmillan, New York, 2006.

DERMIENICE, A., *Teología de la mujer y Teología feminista*, en *Révue théologique de Louvain*, 31, 2000, 492-523 (traducción de Anna Rubio).

DIAZ, C., *No perder el tú en el camino. (Ser persona en el cambio de época)*, Fundación Emmanuel Munier, Madrid, 2006.

EISLER, R., *El Cáliz y la Espada. Nuestra historia, nuestro futuro*, Cuatro vientos, Santiago de Chile, 2006.

GEBARA, I., *La opción por el pobre como opción por la mujer pobre* en VUOLA, E., *Teología feminista. Teología de la liberación*, 154-168, Iepala, Madrid, 2000.

GIBELINO, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998.

GINÉS, M., *División sexual del trabajo*, en: BENERIA, L./ ROLDÁN, M., *Las encrucijadas de clase y género*, FCE, México, 1992.

GÓMEZ, I., *Relectura del Génesis*, Desclée de Brouver, Bilbao, 1997.

GÓMEZ, I., *Así vemos a Dios*, Desclée de Brouver, Bilbao, 2001.

GÓMEZ, I., *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*, en *Estudios Eclesiásticos* 78, 304. UPC, Madrid, 2003.

GÓMEZ, I., *Dios es Ella*. <http://2001.atrío.org/PRIVADO/FRONTERA/26/26-13-ACEBO.pdf>

GONZÁLEZ, L., *Desarrollo humano en plenitud. Teología espiritual*, Monte Carmelo, Burgos, 2001.

JOHNSON, E., *La que Es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2002.

JOHNSON, E., *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*, Sal Terrae, Santander, 2008.

LAGARDE, M., *La sexualidad. En los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México, 1997.

LEÓN T., *El Dios relacional. El encuentro y la elusividad de un Dios comunicativo*, en GÓMEZ, I., *Así vemos a Dios*, Desclée de Brouver, Bilbao, 2001.

LOADES, A., *Teología feminista*, Desclée de Brouver, Bilbao, 1990.

LUGO, R. H., *Esperen el día de la llegada de Dios y hagan lo posible por apresurarla*, en *Ribla n° 13*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, 2001.

MATILLA, I., *La política de la amistad*, en MIGUEL, P., (Ed), *¿En qué creen las mujeres?*, Desclée de Brouver, Bilbao, 2007.

MCFAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994.

MELLONI, J., *Voces de la mística*, Herder, Barcelona, 2009.

MENÉNDEZ, A., *¿Una espiritualidad para la mujer?* en *Ribla n° 1*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, 2002.

MOLTMANN, J./MOLTMANN E., *Pasión por Dios. Una teología a dos voces*, Sal Terrae, Santander, 2007.

MOORE, H. L., *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid, 1991.

NAVARRO, M., *Espiritualidad y teología*, en *Iglesia Viva*, 222, 2005.

NAVARRO, M., *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella, 1996.

NAVARRO, M., *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de las mujeres en la Biblia: exégesis y psicología en Cuadernos bíblicos. Comprender el cuerpo de la mujer*, Verbo Divino, Estella, 2004.

ORTNER, S., *Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?* en *AIBR*, <http://www.aibr.org/antropologia/01v01/articulos/010101.php>.

PIKAZA X., *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca, 1993.

RAMÓN, L., *Género y Teología*, en *Una teología en diálogo*, Cátedra Chaminate/PPC, Madrid, 2007.

RAMÓN, L., *Queremos el pan y las rosas*, Ediciones HOAC, Madrid, 2011.

RADFORD, R., En *El sexismo y el discurso sobre dios. Imágenes masculinas y femeninas de lo divino* en RESS, M., *Del Cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile, 1994.

RICOEUR P., *El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 2003.

RUBIN, G., *El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*, en *Revista de Ciencias Sociales, Nueva Antropología*, 30 (1986).

SCHÜSSLER E., *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Trotta, Madrid, 2000.

SCHÜSSLER E., *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Sal Terrae, Santander, 2004.

SÖLLE, D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996.

SÖLLE, D., *Los nombres de Dios*, en *Alternativas*, 16/ 17 (2000), Minneapolis.

TAYLOR, C., *La ética de la autenticidad*, Ediciones Paidós Ibérica, Madrid, 1994.

TÉLLEZ, A., *Trabajo y representaciones ideológicas de género: propuesta para un posicionamiento analítico desde la antropología cultural*, en *Gazeta de antropología*, 17 (2001), <http://www.gazeta-antropologia.es>.

THUREN, B., ENTREVISTA en *Revista de Antropología Iberoamericana* (2003), <http://aibr.org>.



TOLDY, T., *Sisterhood in different voices? Religion, Secularism and Women's Rights*, en *Revista ESTWR*, Peeters Publishers, Leuven, 2012.

VALCÁRCEL, A., Escuela de Rosario de Acuña (2013), *Tiempo global, tiempo de crisis, tiempo en Asia, tiempo de las mujeres*. <http://www.youtube.com/watch?v=TDXQILfph18>

WEEMS, R., *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Desclée de Brouver, Bilbao, 2004.

WINTERS, A., *La memoria subversiva de una mujer*, en *Ribla n° 13* (2003), Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José.

ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.



## VOCACIÓN Y FORMACIÓN EN EL OBISPO SÁNCHEZ DE ARÉVALO (1404-1470)

JULIÁN GÓMEZ DE MAYA

### Resumen/Summary

El presente trabajo recurre a los escritos autobiográficos del obispo Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) para abordar su proceso de discernimiento de la vocación, así como, en consecuencia, de elección de estudios y carrera.

*Palabras clave:* Rodrigo Sánchez de Arévalo, vocación, autobiografía, educación medieval, canonistas medievales.

This paper uses the autobiographical writings of bishop Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) to address the process of discernment of vocation, and therefore choice of studies and career.

*Key words:* Rodrigo Sánchez de Arévalo, vocation, autobiography, medieval education, medieval jurists.

Natural de la segoviana villa de Santa María la Real de Nieva, en donde viera la luz hacia 1404, Rodrigo Sánchez de Arévalo, vástago de noble linaje, recibió su primera formación en las aulas conventuales de los Padres Predicadores allí establecidos, quienes le instruyeron en la Gramática, la Lógica y las Artes, dejándole en disposición de pasar a la Universidad salmanticense. Desde algún momento entre 1418 y 1422 y por espacio de diez años cursa en ella Leyes, Cánones y Teología hasta graduarse bachiller en las tres disciplinas, licenciado y doctor legista, ejerciendo además

como *utriusque iuris professor*<sup>1</sup>. Más allá de su trayectoria académica, hacia 1431 —más o menos en torno al final de aquella— aparece ya como clérigo en documentos oficiales. Concorre, comisionado por Juan II de Castilla, al concilio de Basilea (1431-1445), decimoséptimo de los ecuménicos, en el cual comienza ya a dejar constancia de su siempre dinámica progresión en responsabilidades y puestos desempeñados: tratábase de la primera de otras muchas embajadas por toda Europa (ante las cortes imperiales de Alberto II, Federico IV *et plurimos Reges et Principes*<sup>2</sup>...). A su regreso de la asamblea conciliar en 1439, le es concedida una canonjía en Burgos, ciudad en la que llegará a desempeñar el vicariato general; con posterioridad, le encontraremos arcediano de Treviño (1440), deán en la *Pulchra Leonina*, así como en la catedral hispalense, confirmado en los cargos de consejero, secretario y capellán regio por Enrique IV al subir al trono en 1454, obispo de Oviedo en 1457, de Zamora en 1465, dos años después de Calahorra y aun de Palencia otros dos más tarde, mas sin que se tenga noticia de que visitara nunca ninguna de tales diócesis. Su *cursus honorum* discurría de hecho por otros rumbos más encumbrados todavía: el papa Calixto III le había nombrado, corriente 1456, su referendario, y Paulo II, apenas accedido al solio el año de 1464, tesorero papal y alcaide del castillo de Sant' Angelo, la cárcel vaticana, en cuyo puesto fallecía el 1470, siendo enterrado en la llamada Iglesia de los Españoles, San Giacomo degli Spagnuoli.

Hecho un más que sumario, pero indefectible repaso a la biografía del obispo Sánchez de Arévalo, en cuyo friso lo hemos visto recibir ora unas enseñanzas jurídicas, ora las sagradas órdenes, ora credenciales y poderes diplomáticos..., incluso si no fuera ésta la dirección planteada desde el mismo título para el presente acercamiento a su figura, parecería harto oportuno preguntarse por el proceso electivo que le llevó a seguir tan enrevesado camino curricular. Sin duda, he aquí un aspecto siempre cardinal en la vida de cada persona y del mayor interés cuando se trata de notabilidades históricas o artísticas objeto de atención y estudio; por desgracia no siempre dispone el investigador de la fuente primaria de conocimiento (que sólo puede provenir, hablando con propiedad, del propio afectado), debiendo arreglarse entonces a base de atestiguaciones, conjeturas o lugares comunes. Contando con que toda literatura consiste *velis nolis* en una

<sup>1</sup> Rodrigo SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera de criar a los hijos: tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes*, p. 63 ("Prologus").

<sup>2</sup> Rodericus [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Compendiosa historia Hispanica*, IV.35.

reelaboración mayor o menor de la realidad, no deja de ser dicha fuente ideal un cualificado testimonio en primera persona acerca de ese trance que en última instancia se resuelve al abrigo de la intimidad individual; tales exigencias sólo pueden llenarse con el género que algunos han bautizado ampliamente como escritura introversa, egocéntrica, *del yo...*, es decir, a través de autobiografías y memorias, diarios, cartas, autorretratos, memoriales o relaciones de méritos y servicios, incluso novelas veladamente autobiográficas. En tal repertorio pide entrar de alguna manera el caso de Sánchez de Arévalo, pese a no servirse de ninguno de los vehículos literarios de que se acaba de hacer mérito: sus recuerdos aparecen imbricados en pasajes de calidad en principio didáctica o expositiva, como apoyo paradigmático de lo que nos va elucidando, y, puesto que de lo que se trata en cada uno de tales trabajos es de la elección de vida, dicha evocación, tan vívida por vivida, se comide substancialmente a dibujar el itinerario formativo y selectivo seguido por el muchacho que fue. Ya anciano y en la postrera revuelta del camino, recupera para nosotros, sus lectores, apenas un decenio de vivencias y éste tan sólo, con un designio utilitario, por lo que se refiere a los estudios que hiciera, sobre todo a su porqué, pues —anticipémoslo ya— con redoblado rigor cabe admitir a Sánchez de Arévalo dentro de la tradición española del ingenio, así por la composición del opúsculo intitulado *Del arte, disciplina y modo de criar e instruir a los hijos en su niñez y juventud*, fechable hacia 1453, como por esa historia personal vertida en las pocas páginas que a continuación vienen transcritas, contenidas en su mayor parte dentro de la “Prefatio vtilis” al *Speculum vitæ humanæ* que en Roma entrega a la incipiente imprenta el año 1468; en aquel primer trabajo dejaba explanada, entre otras cosas, una teoría sobre cómo debe encauzarse el escogimiento profesional de los jóvenes, mientras que asomándonos al segundo hallaremos cómo, en la práctica, se había desenvuelto la historia de la opción llevada a cabo para el autor por su entorno de allegados y por sí mismo: en definitiva, su experiencia concreta de lo que el doctor Huarte de San Juan denominará en el siglo siguiente *examen del ingenio*. Todavía, a las dos obras susodichas, tendría que añadirse tal vez una tercera para integrar la trilogía pedagógica que se le debe: sólo tres o cuatro años posterior a la primeramente referenciada es su *Vergel de los príncipes*, que, dedicado a Enrique IV, se inserta en el crecido caudal —de Jenofonte a Maquiavelo, de Gómez Manrique a Saavedra Fajardo— de la literatura consagrada a la educación del futuro rey o, como en este caso, a “[...] los honestos deportes e loables exercicios en que los ínclitos Reys e Príncipes se deven ocupar y exercitar”. De la terna, nos interesa aquí sobre todo el *Espejo*, transmisor, según lo avandicho,

de las tan trucas memorias arevalianas, sin olvidar a continuación, para arroparlas, la pertinente consulta del aludido *breve tratado* sobre crianza e instrucción; adentrémonos, pues, ya en aquél:

Al muy santo padre y clementísimo señor Paulo segundo, soberano pastor de la universal iglesia de Roma, don Rodrigo, obispo de Zamora, de nación castellano, y del castillo suyo de Santangelo de la ciudad de Roma fiel alcaide y de la misma Santidad referendario, da a sí mismo con humilde inclinación, así en la parte de dentro como de fuera. Como yo guardando este castillo de Santangelo de la tu ciudad de Roma por autoridad y mandamiento tuyo, estuviese pensando en el tiempo que me sobraba qué es lo que pudiese presentarte en estos gloriosos principios de tu pontificado, no vi cosa que pudiese pertenecer a enseñanza, siquier avisamiento tuyo, porque contigo tienes todos aquellos arreos de virtud con que se alcanza cualquier honra y loor. En fin, tanta sabiduría tienes y tamaña es la fuerza natural de tu ingenio y tanta prudencia y experiencia de todas las cosas que no has menester ayuda. Empero siendo yo muy codicioso del renombre de tu santidad, estimé y pensé de te ofrecer algo, y pluguiese a DIOS que digno, en lo cual, cuando la carga y peso de tus ocupaciones te dejare un poquito resollar, tengas esta obrecilla enderezada a tu santidad, algunas necedades de la pequeñez de mi ingenio para holgar. Ca yo he estimado ser cosa digna y conveniente que cuyos miembros tienes en tu servicio atados para siempre, de aquél mismo poseas las fuerzas del ánimo, si algunas hay. E mientras las partes de fuera se dan a tu servicio, el intelecto interior, aunque flaco y rudo, no duerma para lo que conviene a la honra, de lo cual se seguirá que a la misma santidad tuya serviremos ambos el cuerpo y el intelecto: hame, pues, venido muchas veces en el pensamiento, Padre Beatísimo, cuán diferenciados son los deseos de todos los hombres y sus estudios y trabajos, y cuán diversas las artes y cuán diversos los oficios y cuán diversas las maneras de vivir, tanto que es muy dudoso las más veces a los hombres el modo de su vivir y tienen por dudosa en este mundo la suerte suya y no pueden bien escoger cuál es la mejor forma de vivir, ca el ánimo humano deseando no solamente el común, mas, según Aristóteles, el soberano bien, ninguna cosa parece fallecerle sino la razón de escoger. E así en aquélla contece en algunas

veces yerro. Porque, según el filósofo, como la elección no sea sino de las cosas que antes tiene el hombre conocidas, porque ninguno escoge lo que no sabe, cosa necesaria es que aquél desfallezca en escoger que no tiene conocidos los estados diversos y las cosas dulces y amargas y los provechos y daños de las maneras de vivir. E por consiguiente, porque conozcamos qué artes y maneras de vivir habemos de escoger y seguir, he deliberado, según la pequeña capacidad de mi ingenio, lo que en esto siento: dedicar a tu Santidad y consagrar a tu nombre, y no sin causa, ca refiriéndose a ti toda la manera de vivir y todos los estados de los hombres y toda la conversación y condición humana, y siendo tú norma y regla, templanza y espejo, y seyendo no solamente repartidor de todas las especies de vivir, mas aun corregidor de aquéllas, con gran razón a ti sólo se debe enderezar esta obrecilla. El título de este libro se dirá *Espejo de la vida humana*. Ca así como en el espejo material ve cada cual no solamente su hermosura y sus tachas, mas aun las de los otros, y ve otrosí lo que es de alabar y lo que es de enmendar, así en esta obrecilla, como en un espejo limpio, claramente verá las cosas dulces y amargas, rectas o deformes de cualquier estado y arte de toda la vida humana, de lo cual se seguirá que conocerá abiertamente lo que en sí mismo y en su vida y de los otros hombres se habrá de loar y reprehender. E así como dice el Papa Gelasio, dos maneras hay de vivir, con las cuales se gobierna el mundo y de las cuales cuelga la conversación de todos los hombres, la una es de los que viven temporalmente y la otra de los que viven espiritualmente.

[...]

Comienza una útil prefación, en la cual se reza la vida y los estudios del que compuso este libro. En fin amonéstanos que nos demos a los estudios de la ley divina más que a los de la humana, y del efecto de las leyes humanas [...].

Empero, Padre Beatísimo, porque el orden acerca de las cosas susodichas sea más conveniente y más dulce, yo entretejeré la lucha y contienda que yo he experimentado en este caso y terné una manera como de diálogo cuando hablan y disputan dos, contando en breves palabras una honesta manera de disputa entre mi madre y parientes y amigos míos sobre la vida que debía escoger. De lo cual se seguirá que rezando la cosa como pasó satisfaré al orden que me he prometido, viniendo pues ya

a la breve y placiente lucha. Debe saber tu Santidad que, fallecido mi padre, mi piadosa madre, siendo yo muy niño, me puso a estudiar y, después de aquellos primeros principios de saber leer, yo me di, no según debía, mas como pude, un poquito a los estudios de lógica y filosofía, que son muy alabados. E después, gastados en ellos algunos tiempos, hubo entre mi madre y mis parientes y amigos diversas opiniones. Ca la madre, como era amadora de toda santidad y honestidad y muy devota y codiciosa de la virtud, deseaba mucho que me diese a las ciencias espirituales; los otros por el contrario, ca decían: “¿quién terná en pie el nombre de la casa y del linaje? Ca decían que, pues mi padre era el principal de aquella villa donde moraba y era como cabeza de todo aquel pueblo, debía trabajar el hijo en parecerle. Allende esto, decían: “¿quién terná el renombre del linaje y de la casa?, ¿quién otrosí socorrerá y se apiadará de la madre viuda y de las necesidades de los hermanos pupilos?; en fin, ¿quién sosterná las cargas y cuidados de la casa y de los familiares?” E así consejábanme aquéllos que yo me diese a las ciencias seculares y mundanas, las cuales procuran honras a los que las siguen y traen grandes provechos y riquezas. La madre, empero, gritaba y decía con triste corazón haber pocos trabajado en la ley divina y muchos en los estudios mundanos, y que las escuelas estaban llenas de las artes seculares. Por lo cual dolíase mucho que todos cuasi menosprecian la ley de DIOS y se asientan en las cisternas derribadas, conviene saber: en las ciencias mundanales, que no pueden tener aguas dulces ni vivas. Otrosí, aquéllos me decían, por otra parte, y me aconsejaban mucho que yo debiese seguir la ciencia canónica y civil, porque aquel hábito de jurista era tal que satisfacía a los deseos de mi madre. Porque si las leyes se traen al seso del promulgador dellas, dan reglas de bien vivir y enseñan con qué camino y sendero de virtud y de razón y con qué fuerza depende la Iglesia y el mundo se rija, e aun enseñan las verdaderas reglas del derecho natural, que no está escrito, mas enjerido en nuestros corazones y, como lumbre del Rostro Divino, señalado sobre nos, cuyas reglas son no dañar a otro y dar a cada uno lo suyo, del cual derecho natural no está apartado el derecho divino, mas junto, amonestando a todos que hagamos a los otros lo que querríamos hiciesen a nos. En fin, venciole la madre piadosa, aunque su piedad no pudo vencerse y con gran temor consin-



tió a los consejos de los parientes; e así fue deliberado que yo me diese a estos estudios. Empero amonestábame el amor de la madre que entre las reglas del derecho humano no me olvidase las del divino; e, aunque decía ser buena cosa tratar de la justicia humana, empero parecía necesario no olvidar la divina; en fin, decía que, como la sinrazón se haga contra el derecho, entonces me ternía por bueno letrado si no hiciese injuria alguna a DIOS; e que entonces sería yo bueno y muy esclarecido jurista si guardase a DIOS Inmortal sus derechos sin ensuciar su carrera. En fin, como por una joya por memoria, según ella decía, me dejaba para que pensase día y noche aquel dicho del profeta: “binaventurados los que sin mancilla en este peregrinaje andan en la ley del SEÑOR”. Empero decíame que me guardase y apartase el ánimo de aquellos estudios que no contienen verdad, mas deléitanse los hombres en ellos, y mayormente los mancebos por respecto de las ficciones y fábulas, porque yo pudiese muy bien decir con el mismo profeta: “contáronme los malos las ficciones, mas no son como tu ley”. En fin, recibida la bendición de mi madre y aderezadas algunas cosas necesarias para el estudio, fuime a Salamanca, en donde estudié diez años en derecho; empero recordándome de aquel sabio mandamiento que dice: “no dejes la ley de tu madre”, algunas veces, entre los ejercicios y estudios del derecho, a manera de solaz, yo me daba a leer la Sagrada Escritura, y aun me daba a la dulcedumbre de filosofía moral, y tanto con mayor fervor la gustaba cuanto, allende de los otros deleites que la misma doctrina della da para reformar nuestras costumbres, más llenamente nos muestra sacar el verdadero entendimiento de todos los derechos y de las leyes humanas, mayormente que siempre me pareció y así lo dice Tulio en el libro *De legibus*: “no hay hombre que, quitados los principios de filosofía moral, salga muy docto en derecho”. En fin, acabados los cursos acostumbrados de los estudios, recibí grado de doctor, y pluguiese a DIOS que dignamente; y luego se levantó muy gran contienda entre mi madre y mis parientes, y mucho mayor de mí conmigo mismo, ca instaba el tiempo y la edad lo pedía y la razón lo demandaba juntamente con la esperanza de mis deudos. En fin, me dijeron que yo escogiese alguna manera de vivir, y porque, según Gelasio, como habemos dicho, hay dos maneras de vivir con las cuales todo el mundo se rige y sos-

tiene: el uno de los que se dedican espiritualmente al servicio de DIOS, el otro de los que se dan a los negocios seculares, y los unos son eclesiásticos y los otros legos. Por este respecto me decían ellos que yo siguiese la forma de vivir secular, pues mis antepasados la habían guardado y seguido honestamente. Empero, la madre, como aquella que no solamente me había llevado en sus entrañas, mas aun me había criado y traído a este estamamiento, y por este respecto me amaba más, consejábame que no debiese yo escoger luego esta forma de vivir, mas que pusiese a ella de una parte y a los parientes y amigos de otra y oyese la disputa de ellos sobre todas las artes de la vida humana y maneras de vivir, comenzando del primer estado temporal, porque miradas bien las falsas prosperidades de aquel estamamiento, y las verdaderas miserias eso mismo, en fin yo me pasase al estado espiritual, el cual tiene respecto al soberano y buen fin, según ella deseaba. E así los parientes fueron de este parecer, y yo con ellos, y aquéllos, por darme a entender y por traerme a seguir la vida temporal, deliberaron comenzar dende la cumbre del estado mundano, conviene saber del emperador y del rey, porque del altura y bienaventuranza de aquél que hace a muchos de cada día prosperar me atrajesen a alguna manera de vivir temporal. Y después recorrieron todos los estados de los hombres hasta los vaquerizos y labradores [...]<sup>3</sup>.

Comiézase, pues, a *descorrer* el vivir temporal conforme al plan anunciado, de arriba abajo, a cuyo través resultará provechoso detenerse un tanto en ciertos tramos de alguna manera ilustrativos de la biografía arevaliana; así sucede con el capítulo reservado a discurrir sobre el arte de la caballería, que los departidores tienen a bien enlazar con otra toma de decisión que coge de lleno —“ondeaba mi pensamiento”— al mozalbete: la alternativa entre matrimonio y celibato.

La industria de los hombres ha hallado muchos loables y esclarecidos ejercicios. Empero entre todos aquellos ninguno más excelente ni más noble ni más glorioso que la arte de la caballería y de las armas, ca aquel ejercicio en provecho y honra sobra los otros. [...] Y así los amigos y los de mi ciudad decían

---

<sup>3</sup> Rodrigo [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo de la Vida Humana*, “Prólogo”.

y recontábanme esto con muchas palabras para que yo me diese a este ejercicio del campo y de las armas. Y decían que mis abuelos y parientes habían seguido esta forma de vivir.

[...]

Levantose mi madre no perezosa, oído esto, y como si lo hubiese experimentado y hubiese toda su vida gastado en ello, comenzó de contar los daños y peligros deste ejercicio. [...] Y así contemplando estas razones de mi madre comencé de ajenar mi propósito del ejercicio de las armas. Mas luego en ese punto la muchedumbre de los amigos y parientes, revelándoseles, a mi pensar, la carne y la sangre, me comenzaron de aconsejar otra especie de vivir, y de milicia desarmada y que no tiene ejercicio de guerra. Ca (según ellos decían) como yo hubiese gastado gran parte de mi edad en derecho parecía cosa conveniente y debida que lo que había aprovechado en la retórica lo trajese a la práctica y lo que había alcanzado con el estudio lo viese el mundo. Ca decíanme que el que tiene la práctica (según dice el *Filósofo*) sin la arte más es alabado y más aprovecha en el obrar que el que tiene la arte sin la práctica. Y por consiguiente que para mejor y más provechosamente tratar aquella arte de vivir o otra cualquiera era necesario el tomar mujer, la cual pone firmeza en los hombres en cualquier manera de vivir y quita las ocasiones de ir discurriendo y vacando por el mundo. Y también porque la vida matrimonial hace y atribuye autoridad a los hombres, ca, si uno es viejo y lego y esté por casar, siempre parece mozo y de poca edad, y en muchas repúblicas no puede tener oficio el que no es casado, porque el que no sabe gobernar su casa y familia, cómo sabrá gobernar la política, la cual tiene origen de la económica<sup>4</sup>.

Cuán santo, cuán limpio y necesario sea el estamiento de la vida de los casados, no hay quien no lo sepa si no el que no sabe si es hombre y nacido de varón y de mujer [...], por el cual se esquivan infinitos males: fornicios con parientas, y se alcanzan con él infinitos bienes y así por estos respectos mis parientes me aconsejaban que me casase<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo...*, I.9-10.

<sup>5</sup> [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo...*, I.11.

Ondeaba mi pensamiento; empero volviendo a mí mismo, fui a mi madre a pedirle consejo, si debía casarme, y ella, la cual según después me recitó había por mí derramado muchas lágrimas y había hecho por mí algunos votos por traerme a su manera de vivir, como una leona rabiosa, aconsejábame todo el contrario y aún me decía que me guardase de caer en tan grave peligro y amonestábamelo piadosamente. [...] Y así oídas estas cosas de mi madre con grandes lloros, deliberé un poquito de estarme sin casar. Empero decíanme los parientes y amigos que, si por entonces yo no me quería casar, que a lo menos me diese a tener oficios públicos, y mayormente a juzgar pueblos y ser corregidor y presidente de algunas ciudades y aconsejábanme esto con algunas razones<sup>6</sup>.

Llegamos con ello a una de las parcelas profesionales más operativas y atrayentes para las particulares circunstancias del muchacho, la de los consejeros de los príncipes y de las ciudades, como que al examinarla halla concreción un aspecto biográfico que en el prefacio tan sólo se dejaba apuntado con generalidad cuando Arévalo nos puso en antecedentes acerca de cómo sus *antepasados habían guardado y seguido honestamente la forma de vivir secular*; ahora sabemos, al menos por lo que toca a su más próximo ancestro, de qué manera:

Grande fue siempre la autoridad de aconsejar a la república. [...] E por eso los consejeros de los príncipes y los gobernadores de las provincias y corregidores de las ciudades fueron siempre tuvidos en honra, y por los antiguos eran llamados padres de la patria. E así los parientes y amigos trabajaban con estas y muchas otras razones traerme a este ejercicio y forma de vivir, y decían que mi padre había escogido esta manera de vivir como más honesta y más sin pecado. E no era inconveniente que el hijo siguiese los honestos ejercicios y pisadas del padre<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo...*, I.12.

<sup>7</sup> [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo...*, I.15.

Prosigamos repasando cuanto más de cerca toque al mozo Rodrigo; así, la instrucción primaria, que sabemos debida a los dominicos asentados en su localidad natal:

Las artes liberales ser muy útiles para instruir a los mancebos y ser ciencias muy necesarias ningún hombre de buen seso lo duda ni tú lo ignoras, que seyendo en niñez te diste a ellas. [...] Y por qué se llaman artes liberales y qué fue la causa de la invención dellas y qué tal sea su natura, provecho y inconvenientes diré más bajo, las cuales cosas, puesto que las sepas, quiero te las reducir a la memoria, porque no dejes las cosas más dignas y excelentes, a las cuales aquéllas son ordenadas: por los deleites dellas y por poner todo el estudio en ellas<sup>8</sup>.

Y, por sus pasos contados, se apura el estado temporal o secular para pasar acto seguido, incesante la búsqueda de una *uiuendi formulam* y de la *recte eligendi ratio*, a aquél otro que responde a *la vida espiritual, eclesiástica y reglar*. Habla, ultimando sus aportaciones, María Sánchez de Arévalo, la madre:

Ves ya, hijo mío carísimo, si lo que has oído, contigo piensas y disputas haberte sido explicadas todas las maneras de vivir y todos los ejercicios humanos y temporales en que se ocupan los deseos diversos de los hombres y no pienso que me engaño, que el ánimo humano no tanto se harta en aquéllas cuanto es atormentado. Ca si bien lo juzgas, más trabajo hallarás en ellas que reposo y más tristeza que gozo y más llanto que consolación y más dificultad que facilidad y más peligro que seguridad, las cuales cosas todas yo deseo que consideres contigo<sup>9</sup>.

Por ende, óyeme, hijo, y no dejes la ley de tu madre. Y ante todas cosas ten siempre en el corazón aquel dicho de Crisóstomo: que es cosa contra razón ensuciar los nobles ingenios con estudios y ejercicios bajos y viles. Yo he conocido las fuerzas de tu ingenio y por ende, por hablar con tu Séneca, para otra

---

<sup>8</sup> [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo*..., I.34.

<sup>9</sup> [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo*..., I.41.

cosa te ha hecho a ti la natura que para que seas esclavo siendo libre y franco<sup>10</sup>.

[...] Empero por lo que postreramente dije, yo he sentido tu ánimo no poco estar pensativo. Ca estás revolviendo en tu pensamiento y porque, así lo diré, estás musitando entre los dientes y murmurando.

[...]

Ya, hijo, habemos tratado de todas las artes de vivir, con las cuales en esta vida pasamos temporalmente así nobles como viles, magníficas y soeces, públicas y privadas, grandes y bajas. En fin, has oído las cosas dulces y amargas de aquellas especies de vivir. E otrosí habemos tratado de todos los males verdaderamente: inconvenientes, penas, tribulaciones, tormentos y aflicciones corporales y espirituales de todas las más nombradas personas y de mayor fama, comenzando desde el principio. Otrosí habemos tratado de las causas y razones porque los pecadores y los inocentes y los buenos y los malos padecen tantas aflicciones y penas. E también has oído los consuelos y remedios convenientes para relevar todas las tristezas con que los hombres son afligidos en este mundo. Las cuales cosas yo, hijo mío, deseo que tú consideres con diligencia, por las cuales tú y los otros hombres claramente conoceréis qué bueno o adverso contiene toda la vida temporal y mundana. Empero porque (según el *Filósofo*) unos contrarios cabe otros lucen más claramente, queda según el orden que prometimos que, pues en este libro me has oído hablar de los oficios seculares y artes de la vida humana, yo te escuche en este otro libro y te oya discutir y disputar del estamiento espiritual. Ca a ti pertenece tratar de la vida espiritual, que se parte en dos estados, conviene saber: en un estado eclesiástico de los obispos y clérigos, y en el estado de los religiosos. Por consiguiente, trata ya si te place destas dos especies y maneras de vivir y de la excelencia y comparación de ambas y de las cosas dulces y amargas de cada una, porque los que lo leerán con los ojos abiertos así como en un espejo muy febrido y claro vean lo que está escondido debajo de cualquier manera y especie de vivir. De lo cual se seguirá que cualquiera escogerá más seguramente

<sup>10</sup> [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo...*, I.24.

lo que más a menudo leerá, e esto sea a loor de DIOS, el cual sea bendito para siempre<sup>11</sup>.

Empero [...] dejada la introducción de la madre y la altercación y contienda, siquier disputa de los parientes, los cuales no pueden disputar de lo que no saben ni conocen, yo he deliberado, pues yo me precio del vivir espiritual, disputar brevemente algunas cosas del estamiento de la vida espiritual, en lo cual yo no satisfaré a lo que una cosa tan grande requiere ni al deseo de tu Santidad, mas a mi esfuerzo, e pluguiese a DIOS que tan digna y útilmente, y con tanto denuedo yo tratase de este estado tan alto y grande quanto requiere su majestad y grandeza<sup>12</sup>.

Hasta aquí, por el momento, el *Speculum* del a la sazón obispo de Zamora. Casi quince años atrás (según queda dicho, alrededor de 1453) y unos treinta o poco más desde el primer —como lo llama Rucquoi— *consejo de familia*, veinte del segundo, había compuesto el todavía simple arcediano su *Breuis tractatus de arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuuenes*, un escrito del cual, aunque inédito en vida de su autor, bien cabe afirmar que hace pareja con el *Espejo*, relacionados ambos, conforme se ha puesto de manifiesto, por su complementariedad, programático aquél, experiencial éste, pero en cualquier caso solidariamente empeñados en una praxeología. Acaban de extractarse los fragmentos en los que se concentra la remembranza autobiográfica de su orientación profesional y, sin necesidad de una remisión automática al librito consiliar de pedagogía, puede hallarse ya ahí mismo, acompañando la evocación especular, el enunciado de la doctrina del ingenio arevaliana, toda vez que, tras tenerles advertido a quienes han de optar que indaguen dentro de sí *la razón de escoger*, formula cuanto sigue:

[...] Ca dicen que (según la opinión de los antiguos sabios) diversos modos tiene cada uno de vivir, y diversamente se inclinan y disponen los tales, y la diversidad y desigualdad de la una manera de vivir a la otra [...]; de las cuales cosas todas se muestra que los hombres se habilitan o disponen a esta manera de vivir o a aquélla según que la complexión de aquéllos es

<sup>11</sup> [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo...*, I.43.

<sup>12</sup> [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo...*, introducción al Libro II.

peor o mejor dispuesta. E aunque la alma misma sea tan perfecta en uno como en otro, empero algunas veces escoge una manera de vivir que conviene a sí mismo y en aquélla más de rafez obra bien si tiene los órganos del cuerpo mejor dispuestos y complexionados, los cuales disponen a esto o aquello más inclinando que cumpliendo<sup>13</sup>.

“Más inclinando que cumpliendo”, esto es: más por afición que por obligación; si así se obra mejor para la sociedad y si así se halla mayor conveniencia para uno mismo, *ad bene beateque uiuendum*, entonces descubre toda su razón de ser aquel aviso a los individuos para “[...] que atiendan y miren sus inclinaciones y naturales disposiciones y complexiones y experimenten sus fuerzas” antes de tomar estado, que *examinen*, pues, su ingenio, por sí y asimismo recibiendo *acerqua de las cosas susodichas consejos*<sup>14</sup>. No obstante, el grueso de este planteamiento arevaliano procede espigarlo al igual dentro de un apartado específico del teorizante prouuario: el capítulo del *Breuis tractatus* en que precisamente delibera acerca de “Quod iuvenes ad illa conari debent ad quae illos melius natura disponit”<sup>15</sup> o, lo que es lo mismo, una profesología de los ingenios para cuyo esclarecimiento se vale el polígrafo segoviano de las autoridades de los ya aducidos Aristóteles y Cicerón, de San Pablo, San Ambrosio, Séneca y Publio Valerio Máximo. De acuerdo con lo que acabamos de leerle, pues,

Con sumo interés los preceptores tengan como tarea primordial estar atentos a la naturaleza de los niños puesto que por las cualidades naturales harán conjetura de muchas cosas [...]<sup>16</sup>.

Sin embargo, encuentra Sánchez de Arévalo que tan plausible estrategia no viene siendo la observada con mayor asiduidad en la práctica, por anteponerse otros criterios de engañosa consistencia:

[...] El trabajo contra la inclinación natural es en gran manera inútil. Por ello se equivocan de medio a medio los padres que entregan a sus hijos débiles por su cuerpo y tarados de sus

<sup>13</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Spejo*..., II.28.

<sup>14</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Spejo*..., II.28.

<sup>15</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera*..., p. 83 (cap. IX).

<sup>16</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera*..., p. 73 (cap. V).



miembros a las ciencias, y presentan a los hijos fornidos y fuertes por sus cuerpos a los ejercicios bélicos y a otros ejercicios similares. No tienen en cuenta lo suficiente la inclinación natural. Sólo la tienen en cuenta en lo concerniente a la grandeza o defectos de sus cuerpos, de sus lesiones o deformidades y no se fijan en las cualidades de sus almas<sup>17</sup>.

Ahora bien, conviene no soslayar objeciones, sino adelantarse a darles satisfactoria respuesta: lo que la naturaleza concede es una predisposición necesitada de la subsiguiente disposición, una aptitud que, para hacerse valer, habrá de verse complementada o perfeccionada por una actitud; y esa latencia, esa *inclinatio naturalis* necesita de un medio o caldo de cultivo en el que acabe cuajando, de suerte que, por mucho que las dotes innatas resulten lo esencial, no bastan por sí solas:

Es en gran manera conocido que la aptitud natural de los jóvenes los ordena a diversas actividades. [...] Pero alguien puede objetar que, si las aptitudes están íntimamente ligadas a la naturaleza y disponen de manera natural a las diversas actividades, no son necesarias las técnicas de enseñanza ni los estudios. Pero para esta objeción hay una fácil respuesta puesto que, aunque la misma inclinación natural o aptitud dispone al joven para una actividad concreta, sin embargo necesita de un maestro y de una enseñanza mediante la que esas cualidades naturales lleguen a ser con mucho más perfectas, mejores y más útiles hacia lo que la naturaleza inclina<sup>18</sup>.

Nos ha conducido Sánchez de Arévalo con todo esto al poliédrico tema de la interrelación entre naturaleza y medio, entre talento y aprendizaje:

[...] De ahí que los sabios tienen por costumbre afirmar que la naturaleza hace hábil a la persona, la ciencia poderosa. Por lo que ha de intentarse y ha de ponerse todo el empeño en lo tocante a los jóvenes en que encaminen sus pasos hacia esas actividades para las que la naturaleza los dotó mejor, pues realizarán dichas actividades con mejores resultados. [...] En

---

<sup>17</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera...*, pp. 86-87 (cap. IX).

<sup>18</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera...*, p. 84 (cap. IX).

efecto, si los estudios o los cargos desempeñados por los jóvenes están contra su natural aptitud o inclinación, es conveniente que se cambien, hasta que no exista la violenta oposición entre actividad y naturaleza<sup>19</sup>.

Así y todo, tampoco deja de conceder cierto campo al trabajo y la aplicación incluso cuando la genética haya desasistido un tanto al individuo en orden a determinados menesteres, pues “¿qué naturaleza hay tan débil que no se robustezca hasta obtener las máximas fuerzas mediante el ejercicio y la competición?”<sup>20</sup>. Entornado este portillo por cautela contra posibles reparos a su teorización, no se detiene en ésta nudamente presentada, sino que ofrece cierto *modus operandi* para el examen o discernimiento (huelga cualquier insistencia en que acabamos de topar con la piedra de toque del *ingenio*) como operación no especulativa, sino práctica que a la postre ha de ser:

[...] Por lo tanto, si quieren obrar con prudencia en lo tocante a sus hijos, cuando hayan alcanzado la edad infantil o la sensatez, conduzcan a sus hijos a las ciencias, estudios y ejercicios a los que vean que ellos están dispuestos por aptitud o inclinación natural. Y esto se observará en primer término por su manera de ser o carácter; después se conjeturará por la asiduidad a los ejercicios y por la complacencia que sienten en los mismos. [...] A la inversa se valorará esto por la tristeza de aquellos que rechazan lo que están haciendo; finalmente se llegará a conocer la inclinación natural por el avance o progreso que se hace. En ninguna ocasión harán progresos en los ejercicios que los contraríen de forma violenta; en los ejercicios que se realizan conforme a la naturaleza, los progresos serán manifiestos. Así pues, por estos actos y por muchos otros, y por los argumentos apoyados en las conjeturas un padre sagaz y un prudente y sabio preceptor probará la aptitud natural y la innata inclinación de los jóvenes<sup>21</sup>.

Así que a las manos de un *padre sagaz* y un tan *prudente* como *sabio preceptor* se remite dicho cometido..., mas, de acuerdo con lo que hemos

<sup>19</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera...*, pp. 84-85 (cap. IX).

<sup>20</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera...*, p. 76 (cap. VI).

<sup>21</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera...*, p. 87 (cap. IX).

ido conociendo del educando, pronto huérfano de aquél, su responsabilidad pasó en exclusiva a la viuda —“[...] fallecido mi padre, mi piadosa madre, siendo yo muy niño, me puso a estudiar”—, quien, sin dejación alguna, se va a mantener en adelante atenta a todo el proceso instructivo de su hijo, como a la vista está por cuanto que la venimos a encontrar altercando con el resto de los deudos sobre el porvenir hacia el que se le ha de encaminar tanto antes como después de seguidos los estudios superiores; ignórase, por otra parte, la participación de los frailes albinegros encargados de su adiestramiento escolar —aquí, el directo equivalente al *preceptor*— en la disputa, mas quizá estuviesen incluidos bien en el propio círculo inmediato de *parientes y amigos* —aquéllos a quienes implican o se les revelan *la carne y la sangre*—, bien en ese otro más amplio —y tan curioso— que asimismo se nos cuenta haber terciado suasoriamente en la *contienda*: el de *los de mi ciudad*.

Considerado tan proteico ámbito de debate y *porfía*, si de suyo el señero protagonismo, como voz remembrante y sujeto paciente y agente, viene asignado a Rodrigo, muy poco menos parece corresponderle, siquiera en el libro primero, a su madre, cuyos modelos, en cuanto personaje literaturizado, se han querido encontrar en la santa Mónica del obispo de Hipona o en la figura materna del Perceval artúrico. La profesora Rucquoi, que es quien ha investigado con mayor celo su rastro en la obra filial, estima que, por encima de ser “numerosos [...] los tópicos que yacen detrás de lo que parecían ser las *Confesiones* del alcaide de Sant’Angelo”, cuyas huellas y resonancias “[...] pueden llevar a considerar el retrato de María Sánchez de Arévalo como un simple artificio literario”, no obstante, recabado el apoyo de la más moderna historiografía, “me parece que, pese a la existencia de modelos que influyeron ciertamente en el autor, ni la situación ni el carácter de la madre aquí descritos son forzosamente irreales y que la figura femenina retratada [...] tiene fundamentos históricos”; y como poco funcionaría, frente a tantas ideas petrificadas desde el siglo XIX sobre la mujer medieval, a guisa de arquetipo reconocible por los lectores coetáneos: de otro modo, el escritor no hubiese recurrido a este planteamiento escenográfico —“[...] porque el orden acerca de las cosas susodichas sea más conveniente y más dulce”— para desplegar su argumentación.

Interpelados acerca de cuál sea la auténtica trascendencia y entidad de la maternal intervención, habremos de volver al *Speculum*, pero no a la versión hasta ahora manejada, que ha sido la traducción española de 1491, ni siquiera a la *editio princeps* romana de 1468, sino al borrador previo a ésta —al menos en un año—, del cual acabó descartándose para la imprenta un fragmento, perteneciente al pasaje conclusivo del libro I, de lo más reve-

lador con miras a calibrar la psicología materna y el papel efectivamente desempeñado por doña María en todo este litigio que tan a las claras se ve corresponder con un discernimiento o examen de ingenios como el que seguirán preconizando en la siguiente centuria Nebrija (1505), Vives (1531) o Huarte de San Juan (1575).

Terminado, pues, esto, mi piadosa madre me dijo estas palabras dirigiéndose a mí: Hemos tratado, hijo mío, de todos los modos y tipos de vida en los que se vive en el estado temporal; de todos los oficios que se ejercen en la vida humana [...]. Todo esto, hijo mío, desearía que lo tuvieras en cuenta. Escucha antes por ti mismo y que aprendan todos lo mortales por qué te ruego, te aconsejo y te exhorto, por estas entrañas de tu madre que te llevaron en mi interior, a que de ninguna manera te entregues a los oficios, modos de vida y trabajos del estado temporal antes mencionados ni a que pongas en ellos el fundamento de tu vida, sino que entrégate a la forma de vida del estado espiritual. Quizás en otro momento podrás llevar esto a cabo de forma respetable y arriesgada; actúa ahora según mis consejos. Escúchame y no pases por alto la ley de tu madre. Aleja, pues, de ti estos tipos de vida temporal que has escuchado. No ejerzas bajo ningún concepto los oficios manuales porque son serviles, bajos y artificiales. En cuanto a las artes liberales, sé que de forma competente te habrías dedicado a ellas; has hablado incluso de las matemáticas; no te impido ciertamente que las conozcas y que de vez en cuando las leas, pero te prohíbo taxativamente que vivas de su dedicación. Elige, en consecuencia, llevar una vida espiritual y en el estado espiritual al cual te veo bastante propenso. [...] Pero no elijas, imprudente e inexperto, de forma prematura quizás un modo de vida de este tipo que luego te desagrade, te ruego encarecidamente que, antes de esta elección de la vida, tengamos una breve pero mutua conversación sobre este estado espiritual. Entonces, tú, pues esto es cosa tuya, explica este asunto y qué opinas de estos dos estados y modos de vida [...]. Pues igual que me has escuchado a mí hablar hasta ahora de las ocupaciones del estado temporal, deseo en este momento escucharte a ti explicar las espirituales. A ti te corresponde considerar la seguridad o dificultades de ambos estados, su tranquilidad o sus riesgos, sus aspectos agradables y los desagradables como aquel que, según veo y considero con

claridad, va a vivir en uno de ellos. Se elige de forma extraordinariamente acertada y segura lo que se ha explicado de forma detallada y ordenada. Se añade que has tratado con personas de ambos estados. Además, no ignoro que tú has leído muchísimo no sólo sobre derecho canónico sino también civil, de lo que se deducirá que la elección te resultará más fácil y segura, la cual, pido a DIOS inmortal, sea así o bien seas dichoso en él y hagas dichosos a muchos con tu ejemplo<sup>22</sup>.

A primera vista, esta forma de expresarse y conducirse la madre puede parecer contraria al examen de ingenios propugnado, porque, en efecto, la vehemencia de sus convicciones le hace caer en cierto autoritarismo expresivo; ello se hace evidente sin apenas paliativos conforme va desgranando su exhortación. Con todo, casi entre líneas llegamos a persuadirnos de que antes ha dejado hecha la analítica observación del temperamento filial que como progenitora le cumple: sólo así se arroja a recomendar con tanto empeño (y, aun dando otra impresión, no tanto a ordenar, porque la *elección de vida* sigue reconociéndola en último extremo competencia de su actor) una colocación social “[...] en el estado espiritual al cual te veo bastante propenso”, acomodado luego —ulterior y concluyente acuerdo— en cualquiera de los dos estilos genéricos de profesión religiosa, “[...] como aquel que, según veo y considero con claridad, va a vivir en uno de ellos”. Sin duda que a ella podía decir Rodrigo igual que a su huésped don Alfonso de la Hoz (a la sazón secretario del príncipe castellano, futuro Enrique IV *el Impotente*), amigo al que va dedicado el jugoso opúsculo sobre la educación de los hijos:

[...] Y de estos hechos llegué a conocer con toda claridad cuánta aplicación y diligencia tendente a educar y cuidar a tus hijitos existía en ti, puesto que sabiamente, sin duda, y con sumo cuidado procuraste que desde los tiernos años bebiesen sabiduría, virtud y nobles costumbres. Esto constituye una herencia segura y un legado estable, pues mientras que los momentáneos y fugaces bienes de la fortuna son inseguros, la posesión de las artes y de la virtud es permanente, eterna y nuestra<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Rodrigo SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Speculum vite humane*, ed. Ruiz Vila, pp. 677, 679 (I.43).

<sup>23</sup> SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera...*, p. 68 (“Prólogo”).

Sánchez de Arévalo ha seguido un aprendizaje jurídico, pero elige a su término el estado eclesiástico, aunque luego desenvolverá su vida entre la curia y la embajada, esto es, en un nivel más político que pastoral, amén de su constante producción bibliográfica, de la cual quizá dejó su mejor muestra en el *Spejo*, ese muestrario enciclopédico, omnicomprendido de los diversos *estamientos* socio-profesionales compuesto hacia el término de sus días, una vez trocado el vaivén diplomático —al que había consagrado casi todos sus servicios— por el aislamiento meditado en la mole adriana puesta bajo su guarda; pero no sólo es eso: un friso de la sociedad tardomedieval ya en su transición renacentista; otras lecturas, sin duda no excluyentes entre sí, se han hecho modernamente de él, quién interpretándolo como *el primer tratado pedagógico* de la España humanista o como un *manual de educación*, quién como un enquiridión profesológico y diferencial, quién como testimonio fidedigno, merced a un vigoroso componente autobiográfico, en torno al proceso formativo de un miembro del patriciado urbano en la Castilla cuatrocentista, quién —y aquí forman el padre Toni o Ruiz Vila— como una suma consolatoria frente a las vanidades y miserias del mundo, cabalmente por ello enclavada en coordenadas aún medievales a despecho de ostensibles adherencias ya humanistas, sobre todo en aspectos de tipo formal. Más allá todavía en el sopesaje y aprecio, de un lado, dejamos encuadrado de lleno a Sánchez de Arévalo dentro de la fértil tradición española del ingenio que culminará en el celeberrimo fisiólogo navarro de la contigua centuria; pero, por otro lado, también hemos de valorar en él su meritorio aporte —por supuesto que aquí, con su reducido enfoque, no tan resolutivo— a la infrecuente memoriografía medieval hispana: junto a la *Crónica* o *Libro de los hechos* de Jaime I *el Conquistador* (1208-1276), la *Vida coetánea* de Raimundo Lulio (1232-1315), la *Ihata* de Ibn al-Jatib (1313-1374), la *Crónica* de Pedro IV *el Ceremonioso* (1319-1387), los *Apuntes autobiográficos* de Pedro Gómez Álvarez de Albornoz (1322-1374) o las *Memorias* de Leonor López de Córdoba (1362-1340), los transcritos fragmentos arevalianos merecen figurar inventariados siquiera con el abono del propio arranque, del esfuerzo reminiscente y reflexivo.

Se hace evidente que, por encima de la formación acometida, con un vigor apenas contenible, permanece la vocación íntimamente abrigada, la cual, a poco que no sufra excesiva violencia, acaba por imperar contando incluso con el estilo un tanto mundano de vivirla que Arévalo tuvo: el gran mundo de las legaciones, áulico y curialesco, aunque también ese otro pequeño cosmos de su producción literaria; y es quizá ésta la vía por la que se le salva la lealtad a su vocación, por cuanto que de antiguo se hizo consigna

al menos entre los religiosos regulares que a la Iglesia se la defiende con la oración y con el estudio: por tal razón fueron siempre capilla y biblioteca los ámbitos más ricamente ornamentados en todo monasterio o convento. El grueso de su quehacer como escritor cae dentro de semejantes intereses; y, luego, a fin de cuentas, siquiera traspasando la proclamada y servida vocación religiosa, tampoco puede negarse autenticidad a su nunca desmentida inclinación al Derecho; ahí está, aunque en amalgama siempre con otros ingredientes teológicos o políticos, no pequeña parte de su bibliografía, justamente ésa a la que, riguroso con su definatorio campo de trabajo, el *Diccionario crítico de juristas*, en la entrada que reserva al preclaro obispo, pone todo énfasis: *Suma de política*, *Commentum constitutionis Pientine contra perfidum Turchum*, *Tractatus de appellatione a sententia Romani Pontificis non informati ad seipsum bene informatum*, *Libellus de libera et irrefragabili auctoritate Romani pontificis*, *Defensorium ecclesie et status ecclesiastici*, *Liber de monarchia orbis et de differentia cuiusuis humani principatus tam imperialis quam regalis et de antiquitate et iustitia utriusque*, *Commentum et apparatus super bullam priuationis et depositionis Georgii regis Bohemie*, *De regno diuidendo et quando primogenitura sit licita*, *De pace et bello*, etcétera. Tal fue Rodrigo Sánchez de Arévalo, hombre de Iglesia ante todo, mas, dentro de ella, jurisconsulto, diplomático, tratadista...

## BIBLIOGRAFÍA

Hugo Roberto BASUALDO MIRANDA, “Memoria clásica y determinismo: naturaleza y medio ambiente en Sánchez de Arévalo (Castilla, siglo XV)”, *Studium: Revista de Humanidades* 17 (2011), pp. 175-189.

Vicente CALVO FERNÁNDEZ, “Notas críticas al texto del ‘Brevis tractatus de arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes’ de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en José María Maestre Maestre *et al.* (coords.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, Madrid, Laberinto, 2002, v. V, pp. 2441-2448.

Luis CHARLO BREA, “Medievalismo y renacimiento en Sánchez de Arévalo: el prólogo de su obra *Compendiosa historia Hispanica*”, en Maurilio Pérez González (coord.), *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval*, Universidad de León, León, 2002, v. I, pp. 93-104.

Inmaculada DELGADO JARA/Rosa María HERRERA GARCÍA, “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV”, en Luis e. Rodríguez-San Pedro Bezares/Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *Salamanca y su universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 241-265.

Antonio GARCÍA MASEGOSA, “El ‘De eruditione puerorum’, de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en vv. aa., *Congreso internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Universidad de León, León, 1998, v. I, pp. 363-371.

Karl KOHUT, “Sánchez de Arévalo (1404-1470) frente al humanismo italiano”, en Evelyn Rugg/Alan M. Gordon (coords.), *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, University of Toronto, Toronto, 1980, pp. 431-434.

Juan María LABOA, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant’Angelo*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1973.

Vicente de LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España*, Librería Religiosa, Barcelona, 1855, t. II, pp. 458-459.

José Luis FUERTES HERREROS, “Filosofía de la historia y utopía en el siglo XV: una aproximación al ‘Speculum vitae humanae’ (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en José María Soto Rábanos (coord.), *Pensamiento medieval hispano*, CSIC/Junta de Castilla y León/Diputación de Zamora, Madrid, 1998, v. II, pp. 1317-1346.

Juan HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. Guillermo Serés, Cátedra, Madrid, 1989.

Josep Virgili IBARZ SERRAT, “La teoría española del ingenio”, *Revista de Historia de la Psicología* 12.3-4, pp. 281-286.

Thomas M. IZBICKI, “Sánchez de Arévalo, Rodrigo”, en E. Michael Gerli (ed.), *Medieval Iberia: an encyclopedia*, Routledge, New York, 2003, p. 728.

Aimé LAMBERT, “Arévalo, Rodrigo Sánchez de”, Alfred Baudrillart *et al.* (dir.), *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris, 1924, t. III, cs. 1657-1661.

Elizabeth A. LEHFELDT, “Sánchez de Arévalo, Rodrigo (1404-70)”, en Clayton J. Drees (ed.), *The late medieval age of crisis and renewal, 1300-1500: a biographical dictionary*, Greenwood, Westport, 2001, pp. 434-435.

José LÓPEZ DE TORO, “El primer tratado de Pedagogía en España (1453)”, *Boletín de la Universidad de Granada* 5 (1933), pp. 259-276, 6 (1934), pp. 153-175, 7 (1935), pp. 361-387.

Nancy F. MARINO, “Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-4 October 1470)”, en Frank Domínguez/George D. Greenia (eds.), *Dictionary of literary biography*, v. CCLXXXVI (*Castilian writers 1400-1500*), Gale, Detroit, 2004, pp. 213-220.

Reyes MARTÍN SÁNCHEZ, “Sánchez de Arévalo, Rodrigo”, en Manuel J. Peláez (ed.-coord.), *Diccionario crítico de juristas españoles, portugueses y latinoamericanos*, Universidad de Málaga, Zaragoza/Barcelona, 2005/2008, v. II, t. I, pp. 486-487.

Elio Antonio de NEBRIJA, *La educación de los hijos*, ed.-trad. León Esteban/Laureano Robles, Universidad de Valencia, Valencia, 1981.



NICOLAO ANTONIO. *Biblioteca Hispana vetus, sive Hispani scriptores qui ab Octaviani Augusti ævo ad annum Christi MD floruerunt*, Apud Viduam et Heredes D. Ioachimi Ibarrae, Matriti, 1788, t. II, pp. 297-304.

Mario PENNA, “Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, ed. Mario Penna, Atlas, Madrid, 1959, t. I, pp. LXX-LCIX.

José QUINTANA FERNÁNDEZ, “Los orígenes de la ‘tradición española del ingenio’”, *Revista de Historia de la Psicología* 22.3-4 (2001), pp. 505-515.

María del Pilar RÁBADE OBRADÓ, “La educación del príncipe en el siglo XV: del *Vergel de los príncipes* al *Diálogo sobre la educación del príncipe don Juan*”, *Res Publica* 18 (2007), pp. 163-178.

José RODRÍGUEZ CARRACIDO, *Estudios histórico-científicos de la ciencia española*, Alta Fulla, Barcelona, 1988 (facsimil del volumen editado por la Imprenta de “Alrededor del Mundo”, Madrid, 1917).

Adeline RUCQUOI, “Rodrigo Sánchez de Arévalo y su madre”, *Temas medievales* 6 (1996), pp. 239-251.

Juan Manuel RUIZ VILA, “Introducción” a Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Espejo de la vida humana*, ed. Juan Manuel Ruiz Vila, Escolar y Mayo, Madrid, 2012.

Juan Manuel RUIZ VILA/Vicente CALVO FERNÁNDEZ, “El primer tratado de pedagogía del Humanismo español. Introducción, edición crítica y traducción del ‘Brevis tractatus de arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes’ (ca. 1453) de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, *Hesperia: Anuario de Filología Hispánica* 3 (2000), pp. 35-82.

Juan Manuel RUIZ VILA, “Rodrigo Sánchez de Arévalo, un hombre del Renacimiento”, *Torre de los Lujanes* 65 (2009), pp. 125-138.

Juan Manuel RUIZ VILA, “El *Speculum vitae humanae* (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo y su traducción castellana (1491)”, Ana María Aldama Roy *et al.* (coords.), *Nova et vetera: nuevos horizontes de la Filología latina*, Sociedad de Estudios Latinos, Madrid, 2002, v. II, pp. 1083-1091.

Juan Manuel RUIZ VILA, *El “Speculum uite humane” (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo: introducción, edición crítica y traducción*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008.

José Manuel RUIZ VILA, “Transmisión manuscrita del ‘Speculum uite humane’ (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos* 29.2 (2009), pp. 85-119.

Rodericus [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Compendiosa historia Hispanica*, Udalricus Gallus, Roma, 1470.

Rodrigo [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], “Del arte, disciplina y modo de criar e instruir a los hijos en su niñez y juventud” (ed.-trad. A. Romero Marín), en *Anales de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* 3.3-4 (1939), pp. 564-585.

Rodrigo SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Manera de criar a los hijos: tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*, ed. Lorenzo Velázquez Campo, trad. Pedro Arias Fernández, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Rodrigo [SÁNCHEZ DE ARÉVALO], *Spejo de la vida humana*, Librerías París-Valencia, Valencia, 1988 (reproducción facsímil de la edición de Paulo Hurus de Constanca, Zaragoza, 1491).

Rodrigo SÁNCHEZ DE ARÉVALO, “Vergel de los príncipes”, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, ed. Mario Penna, Atlas, Madrid, 1959, t. I, pp. 311-341.

Horacio SANTIAGO OTERO, *Manuscritos de autores medievales hispanos*, CSIC, Madrid, 1987, pp. 29-31, 165-170.

Vicente SERVERAT, “Sobre algunas tríadas sociales en la Hispania medieval: de Isidoro de Sevilla a Rodrigo Sánchez de Arévalo”, *Revista de Literatura Medieval* 19 (2007), pp. 207-241.

Josué VILLA PRIETO, “La educación de los niños pequeños en el ámbito familiar durante la Edad Media tardía: aspectos teóricos”, *Tiempo y Sociedad* 6 (2011), pp. 79-122.

Josué VILLA PRIETO, *La educación nobiliaria en la tratadística bajomedieval castellana: aspectos teóricos*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2013.

Juan Luis VIVES, *Las disciplinas*, trad. Lorenzo Riber, Orbis, Barcelona, 1985.

Richard H. TRAME, *Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Catholic University of America Press, Washington, 1958.

Teodoro TONI, “Don Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470): su personalidad y actividades, el tratado ‘De pace et bello’”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 12 (1935), pp. 97-360.

Lorenzo VELÁZQUEZ CAMPO, “Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en Maximiliano Fartos Martínez/Lorenzo Velázquez Campo (coords.), *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1997, pp. 121-136.

## **REFLEXIONES SOBRE LA COFRADÍA DE LA SANTA VERA CRUZ Y SU RELACIÓN CON EL CONCEJO DE CARAVACA**

INDALECIO POZO MARTÍNEZ

### Resumen/Summary

La cofradía de la Santa Cruz no tuvo papel alguno que desempeñar en relación con la salvaguarda de la reliquia hasta hace relativamente poco tiempo. Durante la Edad Media, la cofradía simplemente no existía. En el momento de fundar la institución ya habían transcurrido más de 250 años desde que el concejo de la villa grabara la imagen de la Cruz y la vaca en su sello identificativo, icono que se ha mantenido hasta el día de hoy como emblema de Caravaca. A lo largo de la Edad Media, todo aquello que rodeaba a la Cruz pertenecía a la Orden militar o señorío laico tenedor de Caravaca en cada momento histórico, incluyendo hasta las propias limosnas que los devotos mandaban a la Vera Cruz.

*Palabras clave:* Cofradías, Cofradía de la Santa Vera Cruz, Caravaca (Murcia)

*Reflections on the Confraternity of Santa Vera Cruz and Its Relationship with the Council of Caravaca.*

The confraternity of Santa Cruz played a role in relation to safeguarding of the relic until today although relatively for a short period of time. During the Middle Ages, the confraternity was not in existence. At the time of its foundation, the institution (Sta Cruz) had existed for more than 250 years as recorded by the Council of the village. The records included the images of the Cross and the cow in its identification label. Until today, the icon has remained as the emblem of Caravaca. Throughout the Middle Ages, all things that were related to the Cross belonged to the Military Order or lay authority of Caravaca, including even the donations sent to the Cross by the devotees.

*Keywords:* Confraternities, Confraternity of Santa Vera Cruz, Caravaca (Murcia)

### Primeros testimonios de la existencia de la Cofradía

Los instrumentos más antiguos publicados sobre la existencia de la Real e Ilustre Cofradía de la Santísima y Vera Cruz de Caravaca proceden de los registros de censales. La primera mención expresa conocida corresponde al 12 de abril de 1539 cuando se impuso censo en beneficio de la cofradía contra las personas y bienes de Matías Vélez, vecino de Moratalla, de 26,6 ducados de principal, situados sobre una heredad en el campo de Moratalla, en la Hoya de la Matanza, linde con la Peña Jarota. Le siguen otros contratos de censo de 16 de abril de 1549, 23 de septiembre de 1553, 22 de septiembre de 1557, 29 de septiembre de 1566, etc<sup>1</sup>. Como las cargas sobre predios tienden a intensificarse durante el tercer y último cuarto del siglo XVI, debe concluirse que la cofradía debió iniciar su andadura como tal institución a lo largo del segundo cuarto del siglo XVI, aunque su desarrollo y consolidación corresponde sin duda a la segunda mitad del siglo XVI.

Similar conclusión puede extraerse de las disposiciones testamentarias. La primera donación conocida y publicada que señala expresamente a la cofradía o cofrades de la Santa Cruz corresponde al 21 de abril de 1569, cuando Francisco de la Torre, que había sido mayordomo de la reliquia tiempo atrás, dejó cinco reales a la cofradía a condición de que, el día de su entierro, su cuerpo fuese acompañado por dicha hermandad. El 10 de diciembre de 1577 Pedro Corbalán le dejó dos fanegas de trigo. El 27 de abril de 1592, Beatriz Caballero, viuda de Gonzalo de Gea, legó a la Santa Cruz un olivar que tenía en la huerta de Caravaca con la obligación impuesta a sus cofrades que celebrasen tres misas rezadas cada año por su alma, además de un responso cantado cada viernes por el alma de su difunto hijo Juan de Gea<sup>2</sup>. El 17 de septiembre de 1594 Tomé de la Chica dejó 1500 maravedís a los cofrades para entregar a la sagrada reliquia. Unos meses después, el 9 de enero, fue María Peinada quien mandó 20 ducados a la cofradía para hacer un pendón<sup>3</sup>.

Esta propuesta cronológica concuerda más o menos con una vaga noticia del año 1771 que afirma que la cofradía de la Santa Cruz contaba con dos si-

---

<sup>1</sup> *La Santa Vera Cruz de Caravaca. Textos y Documentos para su Historia (1285-1918)*, I, ed. de I. Pozo Martínez, F. Fernández García y D. Marín Ruiz de Assín, Murcia, 2000 (en adelante: SVCTD, I), pp. 79 y 85-86, nº 27, 34, 37 y 42-43.

<sup>2</sup> *La Santa Vera Cruz de Caravaca. Textos y Documentos para su Historia (1517-2001)*, II, ed. de F. Fernández García, I. Pozo Martínez, G. Sánchez Romero y D. Marín Ruiz de Assín, Murcia, 2003 (en adelante: SVCTD, II), pp. 12-13, 22 y 24-27, nº 12, 18 y 44.

<sup>3</sup> SVCTD, I, p. 102, nº 84 y 85.

glos de antigüedad<sup>4</sup>. Y también con la existencia en 1777 de un libro de actas de cabildo y cuentas de la cofradía, hoy perdido, correspondiente al periodo 1589-1606, libro que entonces consideraban el “mas antiguo que de cabildos y quantas tiene dicha cofradía”<sup>5</sup>. En cualquier caso, durante aquellos inicios del siglo XVI la cofradía de la Santa Cruz de Caravaca carecía de la implantación en la villa que tenían otras hermandades, como Nuestra Señora de la Concepción.

Desde 1313-1316 en que la administración de Caravaca se puso en poder de la Orden de Santiago, según he apuntado en otro lugar<sup>6</sup>, y más tarde, desde 1344, en que Alfonso XI definitivamente concedió la encomienda a la citada Orden, el castillo de la villa, lugar donde se guardaba la reliquia, pasó a pertenecer a los santiaguistas, de la misma forma que el monarca castellano les hacía entrega del señorío jurisdiccional, término concejil, tributos, montes, prados, aguas, tierras, hornos, aceñas, molinos, huertas y prados<sup>7</sup>. Por la misma razón, con la reliquia de la Vera Cruz, que llevaba en Caravaca posiblemente desde el siglo XIII, debió suceder lo mismo. Sin embargo, al tratarse de un don que el Altísimo había hecho aparecerse en la villa para beneficio y consuelo de sus habitantes y moradores, según creían, decían y escribían los propios vecinos tiempo después, cabe preguntarse si esta gracia de naturaleza divina podía contar, desde un punto de vista ético, con un propietario terrenal. Quizás al señorío santiaguista, y antes a sus predecesores templarios, debería haberles correspondido la custodia en vez de la propiedad de la sagrada reliquia. Y así permaneció la Orden de Santiago conservando la propiedad del castillo y salvaguarda de la Vera Cruz de Caravaca hasta mediados del siglo XIX, en que los bienes de las Órdenes Militares pasaron al Estado durante la época de Isabel II y la Primera República. La reliquia y sus relicarios, lo mismo que el resto de ajuar litúrgico y ornamentos sagrados, serán objeto de visita periódica por parte de los visitantes generales. La Vera Cruz se guardaba en el castillo y fortaleza, en un sagrario dentro de alguna de sus dos capillas.

Sin embargo, el patronazgo y la potestad sobre la promulgación de ordenanzas y administración del culto de la Vera Cruz correspondían desde antiguo y en exclusiva al concejo de Caravaca, en algunos casos con la participación del vicario santiaguista. El concejo, como representante más próximo a

---

<sup>4</sup> I. Pozo Martínez, <<Cofradías y mayordomías de Caravaca según el Expediente General de 1771>>, *Carthaginensia*, XXVIII, 53, 2012, p. 165.

<sup>5</sup> SVCTD, II, p. 25, nº 57.

<sup>6</sup> I. Pozo Martínez, <<Comendadores y alcaides de Caravaca durante la Edad Media. Cronología y noticias diversas>>, *Murgetana*, 125, 2011, pp. 22-23.

<sup>7</sup> *Bullarium Equestris Ordinis Sancti Iacobi de Spatha*, Madrid, 1719, p. 308.

los vecinos, de manera tácita fue adquiriendo poderes por fuerza de la costumbre hasta conseguir en la práctica el dominio sobre la Vera Cruz. Por ejemplo, emitía decretos de obligado cumplimiento relativos a la visita y adoración o exhibición pública de la reliquia, para bajar la Cruz al pueblo y celebrar procesiones o rogativas. El papel del comendador, su teniente o alcaide quedaba restringido en la práctica a la custodia de la reliquia dentro de la fortaleza y su entrega al representante municipal cuantas veces decidiese el concejo. Eso sí, obligaba al concejo a realizar pleito homenaje para garantizarse que la reliquia sería devuelta a su lugar de origen una vez concluida la celebración señalada o las fiestas en honor de la Cruz.

Desde el punto de vista religioso, la otra parcela de poder relacionada con la reliquia corresponde al vicario santiaguista. Al principio, el mayordomo de la Santa Cruz era nombrado por vicario y concejo, de común acuerdo, mientras que el capellán parece que fue designación directa y particular del concejo. Más tarde, una vez erigida la cofradía, el papel del vicario va desapareciendo en lo relativo a la elección del mayordomo. En todo caso, debió ser la Orden de Santiago o sus visitadores generales quienes mandasen guardar la Vera Cruz bajo tres llaves y ordenar que quedasen depositadas una en poder del gobernador como máximo representante del concejo, otra en poder del alcaide, como delegado del comendador, y la última en manos del vicario santiaguista<sup>8</sup>.

La cofradía de la Santa Cruz no tuvo papel alguno que desempeñar en relación con la salvaguarda de la reliquia hasta hace relativamente poco tiempo. Durante la Edad Media, la cofradía simplemente no existía. En el momento de fundar la institución ya habían transcurrido más de 250 años desde que el concejo de la villa grabara la imagen de la Cruz (creo que la misma cruz de doble brazo a tenor de la evolución conocida posterior) y la vaca en su sello identificativo, icono que se ha mantenido hasta el día de hoy como emblema de Caravaca<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> El mismo reparto de llaves se mantuvo durante siglos aunque poco a poco sus legítimos guardianes, por dejación, abandono o comodidad, fueron entregando las llaves a otras personas más próximas, como el capellán de la Santa Cruz, que en más de una ocasión llegó a tener las del concejo y vicario. Mucho después, el 14 de febrero de 1934, el redactor del diario *La Verdad* enviado a Caravaca para informar sobre el robo de la Cruz afirmaba, no sabemos con qué grado de conocimiento o de quién había recibido la noticia, que las tres llaves del sagrario que “en un tiempo no lejano” guardaban la desaparecida Cruz correspondían “al alcaide, el hermano mayor de la hermandad y el cura” (SVCTD, II, pp. 307-313, nº 663).

<sup>9</sup> CODOM, II, *Documentos del siglo XIII*, ed. de J. Torres Fontes, Academia Alfonso X El Sabio, Murcia, 1969, pp. 80-81, nº 90.

A lo largo de la Edad Media, todo aquello que rodeaba a la Cruz, supongo que salvo la propia reliquia, pertenecía a la Orden militar o señorío laico tenedor de Caravaca en cada momento histórico, incluyendo hasta las propias limosnas que los devotos mandaban a la Vera Cruz. Así se deduce del privilegio otorgado en 1354 por el maestre Juan García al concejo de Caravaca, concediéndole las limosnas que los fieles entregasen a la Vera Cruz para que dispusiese libremente de ellas, por lo cual podía destinarlas a cualquier uso, aunque no fuese un fin religioso ni relacionado con la Cruz<sup>10</sup>.

Una vez creada y consolidada plenamente la cofradía, el cabildo municipal siguió emitiendo multitud de mandatos relativos a la Cruz: administración de culto, fábrica, fiestas, iglesias, etc. Los actos de dominio que ejerce el concejo sobre la reliquia resultan innegables. Consta que en 1683 la cofradía obtuvo autorización para pedir limosna en once diócesis hispanas durante cuatro años y admitir cofrades de otros reinos y territorios en su seno, sin embargo fue el concejo quien promovió el consiguiente arrendamiento de la demanda y acordó efectuar el gasto necesario para obtener licencia de la Santa Cruzada y los despachos imprescindibles que permitiesen iniciar la recolección de limosnas<sup>11</sup>.

### El Gobierno de la Institución

Al frente de la cofradía se encontraba un mayordomo nombrado por el concejo entre una terna -más tarde dúo y después uno- que le presentaba la hermandad. Estaba asistido por dos diputados y un secretario, que algunas veces era un escribano de la villa. Los asuntos principales se trataban en el cabildo general ordinario. Desde la implantación de la figura del hermano mayor en 1789 también comienzan a celebrarse sesiones de la junta o diputación de la cofradía con periodicidad irregular, tanto en las fechas como en los días de la semana, aunque predominan las reuniones durante los meses de marzo y abril. Su establecimiento quizás guarde relación con la operatividad de la institución y la procedencia foránea del hermano mayor, pues la mayor parte del siglo XIX tuvo por hermanos mayores a personas que ni vivían ni fueron vecinos de Caravaca. El hermano mayor vino a encabezar la hermandad en el ocaso de la figura del mayordomo tradicional. Aunque el concejo siguió

---

<sup>10</sup> J. Torres Fontes, <<La repoblación de Caravaca en 1354 y el culto a la Vera Cruz>>, *Revista de las Fiestas de la Cruz*, Caravaca, 1990, sp.

<sup>11</sup> SVCTD, I, pp. 186-187, nº 279-280.

nombrando mayordomos, estos ya no serían más que simples comisarios designados puntualmente para desempeñar diversas funciones y pasaron a un segundo plano quedando su labor ensombrecida por la figura del hermano mayor.

### El acceso a la Cofradía

En los inicios no era necesario ser hidalgo o noble para ingresar en la cofradía. Esta será una condición sobrevenida con el tiempo, que se intensifica a raíz de la implantación de la figura del hermano mayor y la presencia al frente de la institución de personas de origen noble reconocido. Para entrar en la hermandad debía satisfacerse una cuota o limosna de entrada por cada hombre o mujer. También parece existir la fórmula del legado testamentario, el testador ofrecía una cantidad para que le admitiesen como hermano, lo que le permitía gozar de las indulgencias previstas para cofrades vivos o muertos.

En algunos casos especiales, la institución podía eximir al interesado de satisfacer la limosna de ingreso, como fue el caso de los seis caballeros no cofrades que en 1655 se comprometieron a capitanear la compañía de guardia<sup>12</sup>. Durante el siglo XIX hubo excepciones justificadas y se admitió a personas sin antecedentes hidalgos: voluntarios que ofrecieron ser mayordomos de la Santa Cruz, labradores que ayudaron en la recolección de limosnas<sup>13</sup>, varias personas que salieron como moros y cristianos en las fiestas de mayo sin percibir emolumento<sup>14</sup>, algunos cargos políticos<sup>15</sup>, etc.

### Los Cabildos

Durante los primeros siglos, la cofradía no disponía de un sitio concreto para celebrar los cabildos, una prueba directa acerca de su falta de dominio sobre el santuario o estancias anexas. El de 1596 tuvo lugar en la ermita de la Soledad mientras que los de 1655 y 1687 se celebraron en la iglesia del Salvador<sup>16</sup>. En cierta ocasión se indica que era tradicional que los cabildos tu-

<sup>12</sup> *Ibid*, pp. 154-156, nº 209.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 394, nº 772.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 395, nº 776.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 347, nº 616.

<sup>16</sup> SVCTD, II, pp. 25-26, nº 57; SVCTD, I, pp. 154-156 y 190, nº 209 y 292. No obstante, el padre Francisco Sala afirma que los primeros cabildos se celebraron en la iglesia



viesen lugar en el tercer día de la Pascua del Nacimiento de Cristo, esto es, el 27 de diciembre de cada año, festividad de San Juan Evangelista; sin embargo también tenemos constancia de otras fechas. Por ejemplo, hubo cabildo el 8 de enero de 1596 y en San Juan de diciembre de 1654, pero al año siguiente fue el 4 de mayo. Poco a poco se impuso la costumbre de convocar al cabildo general después de las fiestas de mayo: hubo capítulo el 26 de mayo de 1687 y el 18 de mayo de 1704.

Hasta mediados del siglo XIX los cabildos se desarrollaron una vez transcurridas las fiestas, especialmente el primer viernes después del día de la Santa Cruz de mayo, pero tampoco faltan otros días como martes, sábados y domingos. A partir de 1854 se adoptó la norma, no siempre cumplida, de que tuviesen lugar los segundos domingos después de la principal festividad<sup>17</sup>. Y así siguió, con algunas ligeras excepciones, hasta el cambio de siglo en que, a raíz de la suspensión de algún capítulo por falta de asistencia de sus hermanos, se impuso la costumbre de celebrarlos en el mes de julio, sobre todo a principios de mes, manteniendo el día del domingo.

El cabildo de 1655 tomó un solo y principal acuerdo, aceptar el ofrecimiento de un grupo de caballeros para comandar la compañía de guardia. Al día siguiente, el mayordomo presentó el acta del cabildo ante el gobernador de la villa para su aprobación. Sin embargo, de este hecho no se puede inferir necesariamente que los acuerdos tomados en los cabildos necesitasen validación del gobernador, más bien parece que se trató de un hecho puntual “por lo que tiene de acción pública” relacionado con la particular naturaleza de este acto, el nombramiento de capitán de una milicia armada cuya prerrogativa probablemente sí que era exclusiva del gobernador como “capitan a guerra” de la villa.

En cuanto a la asistencia a los cabildos, en los pocos casos que se conocen datos precisos siempre se realizaba con escasa presencia de cofrades. En el capítulo de 1596 participaron 10 personas, incluyendo al mayordomo y los dos diputados. En el de 1655 no más de 35-40 personas, pero posiblemente en torno a 20-25 cofrades.

Por su parte, las juntas de cofradía o diputación no tuvieron periodicidad regular y en más de una ocasión, como el 29 de septiembre de 1842, se celebraron en la propia casa de su titular, en este caso el conde del Valle de San Juan<sup>18</sup>.

---

del castillo o en su sacristía (SVCTD, II, p. 246, n° 560).

<sup>17</sup> SVCTD, I, p. 383, n° 726.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 371, n° 697.

## La figura del Mayordomo

Casi desde el mismo nacimiento de la cofradía, el concejo ejerció alguna suerte de dominio sobre la institución. En la sesión de 5 de enero de 1587 el cabildo municipal trató sobre la elección del mayordomo de la Cruz ordenando a sus cofrades que designasen tres personas como posibles mayordomos para que, de ellas, los regidores nombrasen al que les pareciere más conveniente y apto para el oficio. Al día siguiente se leyó un escrito de los cofrades de la Santa Cruz en el que nombraban para mayordomo “para la dicha casa y cofradía” a Sebastián Aznar, Francisco Espinosa Melgares y Ginés Burruezo. A la vista de la propuesta, los regidores municipales nombraron y eligieron por mayordomo para este año “para la dicha ermita y cofradía a el dicho Sebastian Aznar y lo firmaron de sus nombres”<sup>19</sup>.

Antes de 1655 la terna ya se había reducido a dúo, la cofradía presentaba una pareja y el consistorio elegía entre ambos. En el cabildo de 1654 la cofradía designó a las dos personas correspondientes, pero algunos regidores expresaron su malestar, porque una de ellas no podía ser mayordomo, ya que mantenía un litigio por las cuentas resultantes de la mayordomía del año 1646, cuando su padre ejerció el oficio. Para estos regidores, la propuesta entre estas dos personas estaba viciada, y la hermandad, lo que realmente había pretendido, era condicionar el nombramiento. Los candidatos designados para ejercer el mayordomazgo fueron Esteban Torrecilla de Robles y el escribano García Lázaro. El primero era el problemático; aun así, el concejo decidió nombrarlo, entre otras razones, porque había obtenido 18 votos entre los cofrades siendo el más refrendado<sup>20</sup>.

Desde la segunda mitad del siglo XVII se impone mayoritariamente la costumbre de elegir un regidor del consistorio que ocupase la mayordomía de la Cruz, con lo que se incrementó aún más el control del concejo sobre el conjunto de la institución. No es extraño. Ya se dijo que el concejo era patrono de la reliquia, pero es que también procuraba extender su patronazgo a la propia cofradía. En 1663 se titula patrono y administrador “del templo y venerable cofradía y capilla de la santísima y angelica Cruz llamada de Carauaca”, aunque ciertamente esta afirmación quedó plasmada en un instrumento público dirigido ni más ni menos que al Romano Pontífice y fue acordada en una sesión plenaria municipal, donde cuatro de los seis presen-

---

<sup>19</sup> SVCTD, II, p. 18, n° 34-35.

<sup>20</sup> SVCTD, I, pp. 148-150, n° 206.

tes, además del gobernador, eran hermanos de la institución<sup>21</sup>. En 1703, en vísperas de la inauguración del nuevo templo, la Villa también se erige en “patrona que es de su cofradía”<sup>22</sup>.

Ante las dificultades que comienzan a surgir para encontrar persona que quisiera desempeñar la mayordomía, el concejo no tuvo más remedio que renunciar a sus prerrogativas sobre los nombramientos y aceptar estrictamente la “rueda” de mayordomos presentada por la cofradía para periodos amplios de diez o más años. Con ello se acaba con la fórmula de elección entre varios candidatos, la cofradía designa uno por año y el consistorio ratifica a todos en su conjunto. Así, en 1687 el municipio aprobó la propuesta del cabildo de 26 de mayo que presentó a doce personas comprometidas a ser mayordomos de la Cruz durante doce años siempre que el concejo se hiciese cargo del salario del capellán<sup>23</sup>. En 1705 asumió el nombramiento de mayordomos para otros 12 años<sup>24</sup>. Hacia 1740 se repitió el procedimiento para designar varios mayordomos de una sola vez.

En cualquier caso, como ya se dijo, el mayordomo propuesto frecuentemente era un oficial del concejo y, por tanto, se evitaban las disputas entre ambas instituciones o, si se producían, carecían de trascendencia y quedaban en el anonimato. En algún momento en que llegó a faltar mayordomo, el cabildo municipal no tuvo más remedio que hacerse cargo directamente del oficio y asumir como propio el seguro déficit en las cuentas de la Vera Cruz correspondientes a esos años.

### El Informe del Consejo de Castilla y el acoso de la Mayordomía

Durante buena parte del reinado de Carlos III, la cofradía entró en un proceso de precariedad y deterioro. Sin poder alguno sobre el destino de las escasas limosnas, con las restricciones impuestas por la corona para recaudarlas y con la dificultad añadida que suponía encontrar persona que ejerciera el oficio de mayordomo y asumiera el déficit anual que siempre provocaban las cuentas de la Vera Cruz, la hermandad se reunió y acordó entregar los censos, únicas rentas fijas que poseía, al concejo de Caravaca

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 172-173, n° 240.

<sup>22</sup> SVCTD, II, p. 104, n° 274.

<sup>23</sup> SVCTD, I, p. 191, n° 293.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 201-202, n° 324.

a cambio de que éste se hiciera cargo del gasto corriente de cera, aceite y cordajes para las campanas<sup>25</sup>.

Para ahondar la crisis, el *Expediente General de Cofradías*, elaborado por mandato del Consejo de Castilla en 1770-1771, resultó demoledor en lo que respecta a las recomendaciones sobre el futuro de la cofradía de la Santa Cruz. En las instrucciones que había recibido el intendente encargado de elaborar el dictamen final se hacía constar la conveniencia de suprimir las hermandades que no contasen con licencia real para su fundación y disolver también aquellas que gastasen el dinero de las limosnas y de sus cofrades en rifas, convites, aguinaldos, soldadescas y otros gastos de marcado carácter profano. Y de ambos supuestos, entre otros, participaba la cofradía de la Santa Cruz si nos atenemos a la encuesta sobre las cofradías y mayordomías de Caravaca elaborada por mandato municipal<sup>26</sup>. Es sabido que las conclusiones del informe general sobre las hermandades y gremios españoles fueron aparcadas una y otra vez ante el temor de posibles protestas populares, unido a que el conde de Aranda, su principal impulsor, fue nombrado embajador en París en 1773, pero es evidente que en aquellos años provocó gran desasosiego entre los responsables de muchas cofradías españolas.

No hubo ley de reforma de las asociaciones religiosas de carácter popular, pero las conclusiones del informe particular sobre la cofradía de la Vera Cruz de Caravaca, redactadas por el intendente de Murcia don Antonio Carrillo de Mendoza, sí afectaron al futuro inmediato de la institución. El informe particular que el intendente dedicó a la cofradía de la Cruz no recomendaba expresamente su disolución, medida que parece coherente si hubiera aplicado en sentido estricto los criterios preestablecidos, pero sí que proponía restringir la celebración de sus tres festividades anuales hasta resumirlas prácticamente en la misa mayor y sermón del día 3 de mayo. Por otra parte, aconsejaba la supresión del oficio de mayordomo de la Santa Cruz porque las reiteradas y abultadas diferencias entre ingresos y gastos anuales provocaban que el mayordomo de turno tuviese que suplir de su propio patrimonio cantidades que, en algunas ocasiones, pasaban de los 11.000 reales, ocasionando la ruina de su familia. Como también recomendaba la prohibición de recolectar cualquier tipo de limosnas, dentro o fuera del pueblo, aunque esto último, a tenor de algunos indicios posteriores, parece que para nada se tuvo en cuenta<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 261-270, nº 430-431 y 434-437.

<sup>26</sup> I. Pozo Martínez, <<Cofradías y mayordomías de Caravaca según el Expediente General de 1771>>, op. cit, pp. 151-174.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 165-167.

La primera consecuencia sobrevenida del dictamen sobre la cofradía de la Cruz fue la imposibilidad de encontrar persona que desempeñase el oficio de mayordomo, al menos tal y como se la entendía hasta entonces. Entre 1772 y 1777 el consistorio tuvo que administrar por patronato las cuentas de la reliquia<sup>28</sup>. A partir de ese momento el concejo, algunas veces a propuesta de la cofradía, nombrará comisarios y otros delegados que ejercerán algunas de las funciones que hasta entonces habían recaído en el mayordomo, pero la cofradía ya no parece estar encabezada por mayordomo alguno. En 1788, posiblemente ante los “excesos” cometidos en años anteriores, la autoridad municipal se encargaba de recordar la obligatoriedad de emplear las limosnas de la Santa Cruz en el culto divino y bajo ningún concepto en agasajar con refrescos a la soldadesca y otros participantes en los actos del día 3 de mayo<sup>29</sup>. No sabemos si en aquellos momentos de confusión también desapareció la junta de la cofradía pero, caso de ser así, fue recuperada poco después. Por entonces, descabezada la institución y con la amenaza latente acerca de la supresión de la demanda de limosnas, el futuro inmediato podía terminar hasta con el ocaso y la desaparición de la propia cofradía.

Sin embargo, hacia 1789, para tratar de paliar en lo posible esta delicada situación y, de paso, comenzar a recuperar vida propia deshaciendo el poderío concejil, la cofradía decidió implantar la figura del hermano mayor para que capitanease la representación y el gobierno de la institución, un oficio de nueva creación en esta hermandad, aunque ya estaba presente desde antiguo en otras cofradías de la villa, como la Concepción, los terciarios de San Francisco, Nuestra Señora del Carmen, Jesús Nazareno o La Soledad. No parece casual la elección de Diego Uribe Yarza y Caro, II marqués de San Mamés, como primer hermano mayor de la cofradía, pues se trataba de un personaje de notable ascendencia e importancia en la nobleza local, no tanto regional, que, además de contribuir con generosas dádivas para los gastos de la institución y el culto, también podría negociar, llegado el caso, con los poderes políticos del reino para atemperar las drásticas medidas eliminatorias que pretendían aplicar algunos ministros ilustrados de la monarquía. Por otra parte, la destacada presencia de Uribe en la vida económica de Caravaca y sus vínculos con otros poderosos del lugar podía condicionar en gran medida los dictados del concejo en beneficio de la cofradía.

Desconocemos cuáles eran las atribuciones que asumió el hermano mayor; seguramente entonces estaban limitadas, pero es evidente que la perso-

---

<sup>28</sup> SVCTD, I, p. 413.

<sup>29</sup> SVCTD, II, pp. 137-138, nº 372.

na del marqués aumentaba notablemente la sensación de poder que necesitaba la institución. Desde aquel momento y hasta el último cuarto del siglo XIX la cofradía, con una ligera excepción, entregó el cargo a personajes nobles de elevado rango, caso del propio marqués, el infante don Carlos María Isidro de Borbón o los condes del Valle de San Juan. Destacadas figuras que garantizasen limosnas, que obtuviesen indulgencias parciales para los cofrades de la Santa Cruz y que aportasen donaciones para sostener los elevados gastos que suponía la celebración de las festividades, incluyendo aquellos actos que el dictamen de Antonio Carrillo consideraba sumamente onerosos y recomendaba eliminar. En suma, la cofradía buscaba para el nuevo cargo de hermano mayor a personajes dotados de elevada posición económica, con amplias relaciones e influencias políticas y sociales, idóneos para rescatar a la institución de la crítica situación en que se encontraba y que sirviesen de escudo protector frente a posibles apetencias de otras instituciones.

### Los problemas del siglo XIX

La guerra con Francia supuso un paréntesis en las relaciones entre la cofradía y el concejo. Ante la delicada situación, el cabildo municipal ordenó trasladar la Vera Cruz a la iglesia parroquial donde creían que podía guardarse de una manera más eficaz<sup>30</sup>. En noviembre de 1809 el alcaide pedía que se devolviese la reliquia al castillo pues llevaba en la parroquial desde junio de 1808, y así se hizo<sup>31</sup>. Sin embargo, la amenaza de los franceses era constante y pronto regresó la reliquia al templo parroquial. El 9 de septiembre de 1810 los franceses robaron la custodia de la Cruz y, aunque al año siguiente fue recuperada gracias a un comerciante bastetano y, sobre todo, a la limosna aportada por los vecinos de Caravaca<sup>32</sup>, la sensación de impotencia generada por aquel robo llevó a las autoridades civiles a guardar la reliquia original en el convento de las monjas carmelitas descalzas. En 1811 el castillo e iglesia, que ya eran cuartel de tropas casi desde el inicio de la contienda, sufrieron un amplio proceso de mejoras poliorcéticas en paralelo al notable incremento de tropas acantonadas<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> SVCTD, I, pp. 340-341, n° 585.

<sup>31</sup> *Ibid*, pp. 342-343, n° 592 y 593.

<sup>32</sup> *Ibid*, pp. 343-345, n° 598 y 605-607.

<sup>33</sup> I. Pozo Martínez, <<Obras de fortificación en el castillo de Caravaca durante la Guerra de la Independencia>>, *Revista de las Fiestas de la Cruz*, Caravaca, 2000, pp. 9-11;

Hacia 1817 el concejo consideró llegado el momento de restablecer el culto en la iglesia, suprimido casi desde el inicio de la guerra. Con este fin comisionó a un regidor para que hiciese las obras necesarias, escribió al comendador solicitando licencia para desartillar el castillo y le pidió que sufragase la financiación de los trabajos<sup>34</sup>. Las obras se realizaron, aunque no consta ayuda alguna. En los comienzos del Absolutismo, Jacobo Vallejo demandó ser reconocido como alcaide del castillo en nombre del comendador Carlos II, duque de Parma, y solicitó el restablecimiento de antiguas costumbres, como el pleito homenaje por la entrega de la Santa Cruz, suspendidas durante el Trienio<sup>35</sup>. Parece que en 1823 y 1825 el comendador se hizo cargo de algunas reparaciones tocantes a la encomienda como era el castillo de la villa<sup>36</sup>, pero no muy tarde, a medida que la encomienda, dejó de percibir los tributos tradicionales, su titular también abandonó la costumbre de costear una parte de las obras de reparo en la fortaleza.

Antes, en marzo de 1816, el cabildo de la Santa Cruz, en un importante golpe de efecto, acordó proponer al infante don Carlos María Isidro de Borbón, entonces heredero de la corona de España, como primer mandatario de la institución<sup>37</sup>. Su aceptación en agosto de 1817 significó un extraordinario triunfo en todos los sentidos para la cofradía y así lo celebró con función de iglesia, Tedeum y encargo de un retrato del infante para ornamentar la sala de los cabildos de la Santa Cruz, entonces ya habilitada para este fin en la casa del capellán, dentro del castillo<sup>38</sup>. Aunque se trataba de una figura eminentemente decorativa y el día a día, y hasta los cabildos y juntas de diputación, habría de convocarlos y dirigirlos el teniente de hermano mayor, es evidente que las especiales circunstancias que concurrían en el infante podían ayudar a solventar algunos de los problemas que padecía la institución.

Sin embargo, en la década de los treinta se presentó una situación muy seria e imprevista que afectó de lleno al infante hermano mayor. En 1833 don Carlos María Isidro anunció sus pretensiones al trono español negando validez a la Pragmática Sanción que había promulgado su hermano el rey Fernando VII tres años atrás. En consecuencia, fue desterrado de España y sus bienes embargados, comenzando la Primera Guerra Carlista. El rebelde entró en el norte de España en el verano de 1834 y creó una suerte de cor-

---

Id., <<De acontecimientos históricos en Caravaca durante la Guerra con Francia (1808-1812)>>, *Revista de las Fiestas de la Cruz*, Caravaca, 2002, pp. 2-5.

<sup>34</sup> SVCTD, I, pp. 356-257, n° 652.

<sup>35</sup> SVCTD, II, pp. 200-201, n° 457.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 223-224, n° 504.

<sup>37</sup> SVCTD, I, p. 351, n° 634.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 356-357, n° 653-655.

te ambulante. No sabemos en qué medida pudo afectar esta situación a la cofradía de la Santa Vera Cruz de Caravaca, pero es evidente que no debió salir muy bien parada, sus principales dirigentes podrían sentirse señalados como partidarios o cómplices del Carlismo. En junio de 1838, en plena Primera Guerra Carlista, se celebró el cabildo ordinario de la Santa Cruz con la intención, entre otros asuntos, de reelegir a don José María Melgarejo y Sallafranca, IV conde del Valle de San Juan, como teniente de hermano mayor, oficio que ya ocupaba al menos desde el año 1833<sup>39</sup>. En aquel momento, de manera sabia, los cofrades cambiaron de estrategia y decidieron proponerlo no como teniente sino como hermano mayor, liberándose finalmente de la comprometida figura del infante don Carlos<sup>40</sup>.

Pero los problemas del siglo XIX no habían hecho más que empezar. En agosto de 1839 se recibió orden del jefe superior político de Murcia prohibiendo toda forma de petición de limosnas, aunque la rápida reclamación de la cofradía dejó en suspenso la prohibición, al menos por aquel año, porque en adelante serían necesarias nuevas autorizaciones, ya que la intención de las autoridades era acabar con la demanda de limosnas<sup>41</sup>. En este contexto cabe encuadrar la solicitud del Ayuntamiento de Caravaca a la reina Isabel II en marzo de 1846 para que declarase la celebridad del santuario de la Vera Cruz de Caravaca y le otorgase los privilegios y exenciones que ya disfrutaban otros afamados santuarios<sup>42</sup>.

El mismo Ayuntamiento pidió a la cofradía en 1842 que le entregara una copia de sus estatutos o constituciones, contestando ésta de forma negativa porque, según dijeron, la mayor parte de los papeles habían desaparecido durante la invasión francesa<sup>43</sup>. Interesante este asunto de los estatutos, pues en 1817 don José Salazar y Maldonado, su hermano mayor, y otros destacados cofrades afirmaron que la cofradía, antes de 1548, es decir allá por sus inicios, se regía por unas ordenanzas específicas que fueron sustraídas junto a la propia reliquia por un clérigo de Toledo, en cuya ciudad, siguen contando, aún permanecían los papeles, aunque la Santa Cruz no llegara finalmente a salir de la periferia de Caravaca, regresando milagrosamente a su capilla. El caso es que desde aquel momento, a decir de los prebostes de la institución, la hermandad se gobernaba gracias a una copia de las constituciones de la cofradía de la Vera Cruz de la ciudad de Granada y bula de

<sup>39</sup> SVCTD, II, pp. 205-206, nº 471.

<sup>40</sup> SVCTD, I, p. 369, nº 689.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 369-371, nº 691-692 y 694.

<sup>42</sup> A. Marín de Espinosa, *Memorias para la historia de la ciudad de Caravaca (y del Aparecimiento de su Santísima Cruz)*, Caravaca, 1856, pp. 227-280.

<sup>43</sup> SVCTD, I, p. 371, nº 696.



autorización<sup>44</sup>. Según esta incongruente versión, que la hermandad no tuvo reparo alguno en dirigir al entonces candidato a hermano mayor, el infante don Carlos, casi desde el mismo momento de la fundación de la cofradía de la Vera Cruz de Caravaca, el sacerdote toledano robó sus estatutos y demás instrumentos y desde entonces la institución funcionaba con las ordenanzas de la Vera Cruz de Granada.

Asombrosamente, parece que tras la alucinante sustracción clerical no se les ocurrió rehabilitar sus constituciones copiándolas de otros originales ni tampoco tuvieron tiempo para redactar otros estatutos nuevos después de más de 265 años. Lo cierto es que en 1854 y 1855, siendo hermano mayor don José María Melgarejo, todavía se regían por las constituciones granadinas, como evidencian las dos cartas de renuncia que el propio conde dirigió a don Pedro García Melgares, entonces capellán de la Cruz de Caravaca, denominándole presidente de la cofradía, una característica de la regla de la hermandad de Granada, donde el capellán solía ser también sacerdote o presidente de la institución<sup>45</sup>. La cofradía de la Cruz de Caravaca, reunida en cabildo, afirmó tajantemente que la presidencia correspondía al hermano mayor, y en su ausencia al teniente o diputados, y no al capellán, aunque el hecho anteriormente expuesto remite indudablemente a las ordenanzas de la hermandad andaluza. Y aún habrían de pasar más de cincuenta años hasta 1907 para que la cofradía, por fin, disfrutase de constituciones propias<sup>46</sup>.

En 1841 el Ayuntamiento entregó al Estado las escrituras sobre la administración de las rentas de la Cruz creyendo que, en este caso, era de aplicación lo contenido en la ley de 9 de septiembre del mismo año sobre la venta de bienes raíces, censos y rentas procedentes de ermitas, santuarios y cofradías. Sin embargo, en 1845 sus sucesores en el consistorio decidieron reclamarlas por primera vez acusando a sus antecesores de mala práctica<sup>47</sup>. Por segunda vez, en febrero de 1848 el Ayuntamiento “como patrono y administrador del templo, real capilla y culto”, pidió al Estado que declarase a la Santa Cruz exenta de entregar sus bienes y rentas, a pesar de que ya los había entregado siete años atrás.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 353-355, n° 650.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 383-385, n° 727 y 729.

<sup>46</sup> En 1871 comenzaron los trabajos, o mejor dicho, acordaron iniciarlos, para dotar de estatutos propios a la cofradía de la Vera Cruz de Caravaca, pero fue en 1907 cuando se aprobaron. Cf. *Estatutos por los que se rige la Real e Ilustre Cofradía de la Stma. y Vera Cruz de Caravaca aprobados en cabildo general de 9 de junio de 1907*, Caravaca, 1915, pp. 4-6; SVCTD, I, p. 392, n° 761; SVCTD, II, pp. 238, 254-255, 257-258, 262 y 269-270, n° 558, 569, 579, 584 y 611.

<sup>47</sup> SVCTD, II, p. 208, n° 477.

Y así lo tuvo a bien la reina, aconsejada por el diputado local José María Ródenas, pues ordenó antes del 15 de julio suspender la venta de los bienes de la Cruz, proceder a su devolución y dejó la administración de dichos bienes y rentas a cargo exclusivamente del Ayuntamiento con el fin de atender con su producto al salario del capellán, conservación del edificio y gastos de culto. Esta real orden se vio en Caravaca como una gran victoria, particularmente del Ayuntamiento, organizándose diversas celebraciones civiles y religiosas para conmemorar el evento<sup>48</sup>. A la cofradía, por boca de José María de Escalante, su teniente de hermano mayor, le quedaba saludar “la devolución de los bienes que le pertenecían a este santuario célebre” y reconocer al “ylustre Ayuntamiento como su patrono, su administrador”, pues así venía estipulado en la decisión que tomó la soberana<sup>49</sup>. Sin embargo, todo resultaría provisional, pues las dificultades regresaron casi de inmediato.

La ley de 1 de mayo de 1855 de Madoz, que desamortizaba los censos y predios de las cofradías religiosas y santuarios, entre otras instituciones y organismos<sup>50</sup>, supuso un nuevo mazazo, obligando al Ayuntamiento a solicitar de las Cortes Constituyentes que exceptuasen la desamortización de dichos censos, atendiendo a la celebridad del santuario de la Cruz “a imitación de otros que se encuentran en el mismo caso”<sup>51</sup>. El problema principal lo planteaba la redención del contrato censal que pagaba el marquesado de Espinardo desde la donación de 7.000 ducados que hizo el rey Felipe III para la construcción de la iglesia y que, por sí solo, suponía el 70 por ciento de las rentas fijas anuales de la sagrada reliquia<sup>52</sup>.

Por otra parte, el futuro de la encomienda y su anejo el castillo de Caravaca era cada vez más incierto y preocupante, la ley Madoz también afectó de lleno a las Órdenes Militares, que vieron secuestrados sus bienes. Si ya tiempo atrás surgieron algunas desavenencias para que el comendador de Caravaca se hiciese cargo de las reparaciones del castillo, ahora, privado de los bienes que proporcionaban rentas, las dificultades aumentaron exponencialmente.

En 1859 el Ayuntamiento recordaba en vano que correspondía al comendador, entonces Roberto, duque de Parma, niño de 11 años, bajo la tutela de su madre Luisa de Borbón, el usufructo y reparos del castillo de Caravaca,

<sup>48</sup> SVCTD, I, pp. 377-379, n° 707-710; SVCTD, II, pp. 210-211, n° 481-482.

<sup>49</sup> SVCTD, I, pp. 379-380, n° 712.

<sup>50</sup> *Gaceta de Madrid*, 3-5-1855.

<sup>51</sup> SVCTD, II, p. 221, n° 498.

<sup>52</sup> *Ibid*, pp. 222-223, n° 503.

pues así lo habían hecho con anterioridad los otros once comendadores que le precedieron en el cargo y últimamente su abuelo el comendador don Carlos II, duque de Parma, en los años 1823 y 1825<sup>53</sup>. Pero no hay constancia alguna de que el niño comendador, que jamás pisó Caravaca, como tampoco lo habían hecho sus antecesores en el cargo desde Luis Fajardo, aportase cantidad alguna o mostrase una mínima preocupación por el destino de la encomienda. Alojado en sus posesiones cerca de Viena o en el palacio familiar de Lucca, lo último que podía pensar es en la encomienda y menos aún en el castillo de Caravaca, pues lo único que podía ofrecerle, en su caso, era demanda de socorros y gastos en obras y reparaciones. Además, la petición de limosnas sufrió un nuevo recorte ante la negativa expresada en 1860 por el diocesano y el gobernador civil para autorizar su recolección en el distrito de Murcia<sup>54</sup>, aunque finalmente este último cambió de parecer y accedió a la demanda<sup>55</sup>.

En 1868 fue eliminado el tribunal especial de las Órdenes Militares y el 9 de marzo de 1873, siendo presidente de la República Estanislao Figueras, se suprimieron las cuatro Órdenes Militares Españolas y las Reales Maestranzas<sup>56</sup>. A partir de ese momento, el Estado se convirtió en el nuevo titular del castillo de Caravaca, pero no de la Vera Cruz. Al tratarse de una reliquia de culto más que un preciado objeto de museo y cuyo patronazgo desde antiguo correspondía al Ayuntamiento, no estuvo sobre la mesa la cuestión acerca de su propiedad. Mientras tanto, la cofradía permanecía como convidado de piedra a pesar de tener como cabeza visible a don Tomás Melgarejo y Musso, V conde del Valle de San Juan, y de sumar la cifra de 175 hermanos cofrades en mayo de 1875<sup>57</sup>.

Aunque la restauración monárquica repuso la Orden de Santiago en 1874, ésta quedó convertida en un organismo de carácter nobiliario y honorífico sin ningún poder y menos propiedades. Mientras tanto, el Ayuntamiento debía de estar muy preocupado, pues el 2 de marzo tuvo lugar la subasta, por

---

<sup>53</sup> SVCTD, I, pp. 387-388, n° 738.

<sup>54</sup> SVCTD, II, pp. 224-225, n° 507.

<sup>55</sup> SVCTD, I, p. 389, n° 743.

<sup>56</sup> *Gaceta de Madrid*, 11-3-1873.

<sup>57</sup> SVCTD, I, p. 393, n° 766. D. José Tomás Melgarejo fue admitido como cofrade y nombrado hermano mayor, por fallecimiento de su padre, en la misma junta de cofradía celebrada el 19 de marzo de 1863 (SVCTD, I, pp. 391-392, n° 753-754). Lo mismo sucedió con don José O'Shea y Hurtado de Corcuera, admitido como cofrade y nuevo hermano mayor en el cabildo ordinario celebrado en la iglesia de El Salvador, el 24 de mayo de 1885 (SVCTD, I, pp. 394-395, n° 774-775).

segunda vez, del convento e iglesia de Santa Clara por 46.468 pesetas, quedando desierta por falta de postor<sup>58</sup>. Seis días después el concejo decidió dar un paso trascendental y solicitó al gobierno del Estado que cediese al municipio la “fortaleza del castillo y exconvento de religiosas de Santa Clara con su yglesia”, éste último para hacer un instituto de segunda enseñanza del que todavía carecía la ciudad<sup>59</sup>. Cabe preguntarse por qué razón no demandó también y específicamente el templo de la Santa Cruz. Quizás consideraba, o pretendía que el Estado así lo creyese, que la iglesia era cosa propia desde el mismo momento en que fue el mismo concejo quien la había construido, aunque fuese con la imprescindible ayuda económica que dio Felipe III y, en varios momentos, con el permiso y concurso del Real Consejo de las Órdenes. El Ayuntamiento ejercía como dueño real o accidental del templo y anejos como la casa del capellán, que incluye las habitaciones y la doble galería claustral, proyectadas como estancias complementarias para servicio de sus capellanes.

Por otra parte, la cofradía abandonó, no sabemos si por voluntad propia o por imposición, la sala capitular que venía utilizando en el castillo para celebrar sus cabildos desde tiempos del infante don Carlos y decidió trasladarlos a la iglesia parroquial, dónde ya se celebraron algunos en los orígenes de la institución. En este emplazamiento del Salvador tuvieron lugar los capítulos ordinarios comprendidos, al menos, entre 1871 y 1896, pero en este último año ya se acordó celebrarlos en el “salón destinado a cabildos en la casa del capellán del castillo”<sup>60</sup>.

El tiempo transcurrió, y la demanda municipal solicitando la cesión no obtuvo eco positivo de los gobernantes. Es más, sabemos que a principios de diciembre de 1883 la Dirección General de Propiedades y Derechos del Estado desestimó dicha demanda, tanto en lo que respecta a la cesión del castillo como al convento y templo de Santa Clara<sup>61</sup>. No conocemos exactamente en qué basó su negativa, pero el Estado argumentó genéricamente para el caso de los edificios de Caravaca y para otros de diferentes lugares que se encontraban en la misma situación, que los expedientes presentados y desestimados carecían de la suficiente justificación por parte de los interesados, que había transcurrido el plazo para los términos de instrucción o por otras causas sin especificar. El caso es que el castillo permaneció en manos

<sup>58</sup> *La Paz de Murcia*, 28-2-1874, p. 1; *La Paz de Murcia*, 23-1-1875, p. 1.

<sup>59</sup> SVCTD, I, p. 393, nº 763.

<sup>60</sup> SVCTD, I, pp. 392 y 399, nº 761 y 792; SVCTD, II, pp. 237-238, nº 553-554

<sup>61</sup> *La Paz de Murcia*, 13-12-1883, p. 1; *El Diario de Murcia*, 15-12-1883, pp. 2-3.

del Estado, con la iglesia abierta al culto, celebración ordinaria de todas las funciones y reparaciones básicas a cargo del Ayuntamiento.

El 10 de diciembre de 1891 don Rafael Llanos Baeza tomó posesión de su cargo como nuevo administrador general de las propiedades del Estado en la provincia de Murcia. Este funcionario mostró un inusual celo en su labor y apenas dos meses y medio después de acceder al oficio pretendió incautar el castillo y el convento de Santa Clara, devolviéndolos al Estado seguramente con el propósito de enajenarlos, pues era al Estado, según afirmaba, a quien pertenecían. Gran preocupación surgió entre los vecinos por el futuro inmediato del castillo y, como dice el redactor del diario *La Paz de Murcia* en su edición del 25 de febrero de 1892, “desahuciar al pueblo de Caravaca de ese edificio en el que todos tienen puesta su fe, es un acto que el señor administrador debía meditar y que esperamos que el señor gobernador contribuya a evitar que se consume, pues podría producir disturbios”.

El gobernador civil de Murcia, a quien se refiere el periodista, era el caravaqueño Pedro Bolt y Faquineto, nombrado para dicho cargo apenas seis días antes, y que se vio obligado a afrontar este asunto durante su corto mandato, pues dimitiría a principios de diciembre. El asunto del castillo de Caravaca llegó incluso hasta las más altas instancias del Consejo de Ministros. El día 5 de marzo Francisco Sánchez Olmo, diputado provincial por el distrito de Caravaca, recibió una carta del presidente Antonio Cánovas del Castillo mostrándole su interés “porque se resuelva favorablemente para este pueblo el asunto pendiente sobre incautación del castillo, convento e iglesia de religiosas de Santa Clara”, pero la amenaza persistió<sup>62</sup>. El 9 de junio llegó a Caravaca un inspector de hacienda para incautarse de algunas propiedades del Estado que estaban en manos de particulares, aunque no sabemos si entre ellas se encontraban el castillo y el convento<sup>63</sup>.

El traslado a Granada del celoso Rafael Llanos, ordenado el 26 de julio, y su sustitución a principios de agosto por Jorge Lombarte, más proclive a atender las quejas de la prensa y los vecinos, significó un alivio y aminoró sin duda la presión, pero dejó sin resolver la cuestión sobre los derechos del Estado y la cesión del fortificado predio al Ayuntamiento. Además, las relaciones entre Ayuntamiento y cofradía parecen tensas, pues el 28 de mayo de 1893, en plena celebración del cabildo ordinario en la parroquial de Caravaca, llegó una orden del alcalde don Mariano Martínez Carrasco disolviendo la reunión<sup>64</sup>. Sin embargo, los contactos mejoraron con los si-

---

<sup>62</sup> *El Alicantino*, 2-3-1892, p. 2; *La Paz de Murcia*, 8-3-1892, p. 2.

<sup>63</sup> *La Paz de Murcia*, 9-6-1892, p. 2.

<sup>64</sup> SVCTD, I, p.398, nº 787.

guientes alcaldes, pues en 1896, comandando el consistorio el abogado don Diego Angosto y Jaén, el Ayuntamiento concedió a la cofradía la sala para celebrar sus cabildos acabando, de esta manera, con su estancia interina en El Salvador<sup>65</sup>.

Tras el nombramiento de Juan Ramón Godínez como nuevo hermano mayor durante el cabildo estival de 1920, la cofradía decidió que ya había llegado la hora de cambiar una costumbre secular, y en el mes de octubre solicitó del Ayuntamiento que le cediese el derecho de patronato sobre el castillo y templete, pero el consistorio, presidido por Amancio Musso Ruiz de Assín, se negó elegantemente, aunque autorizó unas obras que la cofradía había realizado recientemente en el santuario<sup>66</sup>. El 19 de febrero de 1934, don Antonio Martínez Carrasco-Blanc, hermano mayor y abogado, declaró en el sumario instruido por el robo de la Cruz que tanto el santuario como la propia reliquia eran patrimonio del Estado, según el artículo once de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, “pero siempre se ha entendido que (la reliquia) pertenece a los caravaqueños y de la cofradía”<sup>67</sup>. Con ello parece olvidar o desconocer que, al menos el santuario y cabe pensar que también la reliquia, debían considerarse como propios del Estado no por las legislación republicana, sino por las leyes desamortizadoras promulgadas por la monarquía isabelina. Eso sí, al Ayuntamiento de Caravaca le adjudica el patronazgo sobre el castillo (además del Santuario y Templete) y como tal, según los estatutos de la cofradía de 1907, la obligación de restaurar los edificios<sup>68</sup>.

Por último, durante la restauración democrática, en la sesión plenaria de 30 de junio de 1998, el Ayuntamiento de Caravaca de la Cruz acordó incluir al castillo en el inventario de bienes inmuebles de carácter municipal.

---

<sup>65</sup> SVCTD, II, pp. 274-275, nº 630

<sup>66</sup> *Ibid*, pp. 246-247, nº 560.

<sup>67</sup> El artículo 11 de la Ley de 2 de junio de 1933, de Confesiones y Congregaciones Religiosas, dice lo siguiente: “Pertencen a la propiedad pública nacional los templos de toda clase y sus edificios anexos. Los palacios episcopales y casas rectorales con sus huertas anexas o no; seminarios, monasterios y demás edificaciones destinadas al servicio del culto católico o de sus ministros. La misma condición tendrán los muebles, ornamentos, imágenes, cuadros, vasos, joyas, telas y demás objetos de esta clase instalados en aquéllos y destinados expresa y permanentemente al culto católico, a su esplendor o a las necesidades relacionadas directamente con él” (*Gaceta de Madrid*, 3-6-1933, p. 1651).

<sup>68</sup> El artículo 3º de los estatutos de la cofradía, al que se refiere don Antonio Martínez en su declaración, dice lo siguiente: “El Ilustre Ayuntamiento de Caravaca es Patrono del Santuario de la Santísima Cruz, del Castillo y del Templete; y en tal concepto tiene a su cargo las mejoras, reparaciones y conservación de los edificios, almenas y murallas”.

Recibido el 22 de marzo de 2014 / Aceptado el 4 de abril de 2016

---

## ALGUNAS NOTAS SOBRE LA IGLESIA DE SAN JUAN BAUTISTA DE ELCHE, SUS FÁBRICAS Y AJUARES<sup>1</sup>

ALEJANDRO CAÑESTRO DONOSO

### *Resumen/Summary*

El artículo pretende reconstruir visual y artísticamente la fábrica contrarreformista de la ilicitana iglesia de San Juan Bautista, junto a los tesoros que ella encerró hasta los fatídicos tiempos de 1936. *Palabras clave*: San Juan Bautista (Elche, España), Arte, riqueza suntuaria. Asimismo, el artículo hace un estudio del templo actual y las circunstancias histórico-sociales, que favorecen su construcción. Con ello, se ofrecen conclusiones de un estudio histórico-artístico iniciado hace años. Se han presentado muchos problemas, pues son importantes las carencias documentales. A ello se añade la renovación en los siglos XVII y XVIII, que apenas se conservan vestigios en la actualidad. Ya que se realizó una renovación completa hace unos cincuenta años.

*Some Writings on the Church of St. John de Baptist of Elche, Fabrics and Trousseau*

The article aims to reconstruct the visual and artistically counter-reformation fabric of the Church of St. John the Baptist, along with the treasures of the church

---

<sup>1</sup> Este texto se enmarca dentro del proyecto de investigación “Estudio histórico-artístico de las parroquias históricas de Elche: las iglesias de El Salvador y de San Juan Bautista”, subvencionado por el Instituto Alicantino de Cultura en el año 2009, dirigido por el Dr. Jesús Rivas Carmona, Catedrático de Historia del arte de la Universidad de Murcia. Sirva esta primera nota asimismo para agradecer la colaboración y amabilidad de don Antonio Serrano Brú, quien ha facilitado el acceso al archivo de su padre, Antonio Serrano Peral.

which was locked up in the fateful days of 1936. Likewise, this article studies the current church and the historical and social circumstances that favor its construction. It offers conclusions of the historico-artistic study initiated years back. It presents the problems encountered by the previous like the insufficiencies of documents. It accounts the renovations made in the seventeenth and eighteenth centuries which only vestiges remain today. Note that a complete renovation took place fifty years ago.

Keywords: St. John the Baptist (Elche, Spain), Arts, Sanctuary Treasures

La iglesia parroquial de San Juan Bautista representa en su significación e importante patrimonio arquitectónico y artístico un testimonio fundamental de la historia de la ciudad de Elche (Alicante). En realidad, este edificio, que estaba ciertamente reclamando un estudio y profundizar en él pero no sólo desde un punto de vista artístico sino interdisciplinar, supone la continuación de otra fábrica, erigida en el siglo XVI en el solar en el que se levantaba la vieja mezquita, ubicada en el barrio de la morería. En 1265, el rey Jaime I el Conquistador arribó a tierras ilicitanas y, una vez tomada la villa intramuros, consagró la mezquita aljama al culto cristiano, bajo la advocación de Santa María de la Asunción. Años más tarde, el infante don Manuel vendrá a la recién conquistada villa cristiana para establecer su residencia, siendo emplazados los pobladores que trajo a un barrio extramuros, donde prontamente crearon la que sería segunda iglesia cristiana de la antigua *Elig*, la iglesia de El Salvador. La mezquita musulmana posiblemente databa de 1265, momento en que son expulsados los árabes y fundan la Morería<sup>2</sup>. En 1526 acceden a ser bautizados los moros del Raval, ante el temor de que se confiscaran sus bienes y fueran expulsados de *Elig*. La mezquita consecuentemente fue habilitada como iglesia, bajo la advocación de San Juan Bautista, uno de los santos tradicionales cuyo culto se vio favorecido por esa suerte de Pre-Contrarreforma que España conoció en tiempos de los Reyes Católicos, prolongándose hasta los años centrales del XVI, y que constituyó un contexto de exaltación y reforma religiosa con las lógicas consecuencias artísticas y arquitectónicas. Así las cosas, desde entonces el Raval de la Morería tomó el nombre del Raval de San Juan. La ubicación de la iglesia de San Juan no es en absoluto anecdótica, pues, como se ha indicado, es la

---

<sup>2</sup> Se les asignó un territorio al sur de la villa, a una distancia “de un tiro de arcabuz”. Allí construyeron su Raval o morería, con su mezquita y todo lo necesario para vivir (PEDRO IBARRA RUIZ, *Historia de Elche*. Alicante, 1895, p. 44).



continuación de la mezquita musulmana. A raíz de la erección de la primitiva mezquita se creará una plaza, que a su vez generará un nuevo barrio, el Raval, lo que denota una clara intención urbanizadora por parte de los islamistas. La plaza mayor del Raval es de forma rectangular, estando cerrada al norte por el edificio del antiguo ayuntamiento (la posterior Universidad de San Juan y el actual Museo de Arte Contemporáneo) y al sur por una manzana de casas.

Tras la expulsión de los moriscos, la feligresía cristiana del Raval aprovechará la mezquita para llevar allí a cabo temporalmente sus cultos, hasta que en 1596 se inicia la construcción del nuevo templo y, merced a las magnas aportaciones del señor de la villa, don Bernardino de Cárdenas, a la sazón duque de Maqueda, será consagrada la nueva fábrica el 24 de junio del año 1601 por el entonces obispo de la diócesis de Orihuela, don José Esteve, mitrado preocupado fundamentalmente por las cuestiones pastorales y eclesiales, pero también encargado de una particular eclosión arquitectónica y artística, de la que la iglesia de San Juan es ciertamente espejo. Es conocido el grabado del oriolano José Montesinos (*Compendio histórico oriolano*, 1795), que en sí representa un testimonio gráfico y documental de primera mano, en el que muestra a dicho duque vestido a la manera de los príncipes renacentistas, señalando la iglesia que él mismo había patrocinado, la cual se presenta de manera muy esquemática con una fachada sin ornamentar, una torre campanario con las ya típicas bolas y pirámides, repertorio del momento, y una cúpula sobre tambor en el crucero.

El templo barroco, que sobrevivirá casi intacto hasta el 20 de febrero de 1936, pasará por momentos difíciles, que se agravaron por la falta de recursos económicos<sup>3</sup>, pues ya en 1671 tiene que realizarse una importante obra de reconstrucción del campanario, a juzgar por su coste de 245 libras. A la vez se deben reparar arcos, paredes y parte de las bóvedas del templo, por el coste de otras 115 libras. En 1679 la documentación indica que la iglesia está “derribada toda”, hasta el punto de que la Visita Pastoral de tal año ha de hacerse en la única capilla que quedaba en pie<sup>4</sup>. La reconstrucción parece ser que fue rápida, pues a los tres años ya estaban en uso el altar mayor y

---

<sup>3</sup> CARMELO GARCÍA DEL VALLE, “Datos para la historia de la iglesia en Elche”, en VV. AA., *Nuestras tradiciones*. Elche, 2006, pp. 126 y ss.

<sup>4</sup> Archivo Parroquial de San Juan Bautista de Elche [en adelante, APSJBE], *Visita Pastoral, 1679*. Ms., s. f. “Visita de las capillas y altares de dicha iglesia en la forma siguiente: Altar de Nuestra Señora de la Piedad, lo halló decente. No visó dicho Ilmo. Sr. los demás altares por estar la iglesia derribada y no tener ornamentos ningún altar”.

algunas capillas<sup>5</sup>. Hacia 1756 se vuelve a hablar de “urgencia” en la obra de la iglesia, “tan necesaria para los fieles”.

Posteriormente se establecerá un acuerdo entre el obispo Tormo, un prelado ilustrado muy ligado a Elche y sus iglesias<sup>6</sup>, y el verdadero benefactor de la iglesia de San Juan en el siglo XVIII, el duque de Arcos. La Real Cédula, expedida el 17 de diciembre de 1769, además de la asignación para el acondicionamiento del culto y el templo y la dotación del personal de servicio, expone la partida de 12000 reales “para materiales necesarios para la reedificación de dicha iglesia y pago de operarios y maestros que ejecuten y dirijan la obra, por tiempo y espacio de ocho años, en los cuales ha de ser indefectible esta extraordinaria contribución”, a lo que se añade que “con dicha seguridad y lo que lleva el maestro de percibir 96000 reales que monta dicha contribución, puede arrimarse al suplemento y el pueblo adelantar sus limosnas, pues cuanto menos se consume de dichos 96000 reales, tendrá más medios para asistir a los demás adornos de que necesitará el templo, cuando sea concluida la obra”<sup>7</sup>. Además de la intervención del Duque de Arcos, con fondos de su propio peculio, debe tenerse en cuenta la aportación del generoso obispo Tormo, pues facilitó también recursos económicos para concluir la decoración de la obra<sup>8</sup>.

El Concilio de Trento, piedra angular del fenómeno cultural y religioso conocido con el nombre de Contrarreforma vivida en los años centrales del siglo XVI, aunque no se refirió explícitamente a la arquitectura ni a los edi-

<sup>5</sup> APSJBE, *Visita Pastoral, 1682*. Ms., s. f. “Altar Maior desente. Altar de Nuestra Sra. de la Piedad, capilla de la Cofadria [sic], decente y bien adornado. En las demás capillas y altares manda el Obispo mi Señor que cuide el Retor [sic] que algunos parroquianos se les establezcan, para que cuidando de su aseo y adorno, esté con la debida decencia la dicha iglesia”.

<sup>6</sup> Ello se ha puesto de relevancia en la monografía de ALEJANDRO CAÑESTRO DONOSO y JOSÉ DAVID GARCÍA HERNÁNDEZ, *Don Josef Tormo y Juliá. La magnificencia de la mitra*. Elche, 2009, en donde se destaca su faceta de pastor pero también de protector de las artes en toda la diócesis, propiciando un particular desarrollo artístico al servicio de unos nuevos ideales artísticos que debían mostrar la imagen regenerada que trajo consigo la Ilustración, una vez superados los derroches del Barroco y la Contrarreforma.

<sup>7</sup> Archivo Histórico Municipal de Elche [en adelante, AHME], *Concordia entre el Obispo Tormo y el Duque de Arcos*. Sig. 70-B-27.

<sup>8</sup> Esta idea la aporta PEDRO IBARRA RUIZ, *Historia...*, o. c., p. 236. Sin embargo, otros autores indican que “el Obispo Tormo no determina nada por cuanto ‘se está actualmente continuando la obra de la iglesia y debe hacerse poco a poco según la renta de ella’ y únicamente le dedica 400 libras que saldrán de la fábrica parroquial ‘en atención a la urgencia de la obra de la iglesia, tan necesaria para tan dilatada feligresía’” (CARMELO GARCÍA DEL VALLE, “Datos para la historia...”, a. c., p. 128).

ficios sacros, sugirió una cierta tipología que estuviera al servicio del culto y la liturgia<sup>9</sup>, es decir, una planta que albergara a una feligresía cada vez más numerosa y le permitiera a ésta participar activamente del culto, sobre todo de aquellas celebraciones eucarísticas, tan potenciadas desde la reunión conciliar<sup>10</sup>. Por ello, y siguiendo las indicaciones dadas por San Carlos Borromeo en sus *Instrucciones*, el modelo de templo escogido fue el de nave única<sup>11</sup>, con capillas entre los contrafuertes, y un particular desarrollo de la cabecera como epicentro del culto eucarístico<sup>12</sup>.

Ese fenómeno no resultará extraño ni en España ni en la zona de la diócesis de Orihuela, pues, conocidos los muchos ejemplos previos, no debería extrañar cómo la tipología arquitectónica se asume e impone con mucha facilidad y son numerosos los templos que se levantan en los siglos XVII y XVIII siguiendo ese esquema que procede de tiempos medievales, se per-

---

<sup>9</sup> “Implícitamente supeditó sus valores puramente artísticos al servicio de la piedad, del culto y la liturgia” y el criterio prevalente fue “su acoplamiento al culto” (ALFONSO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, “Liturgia y configuración del espacio en la arquitectura española y portuguesa a raíz del Concilio de Trento”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, nº 3. Madrid, 1991, pp. 43-44). A este respecto, puede incluso añadirse que “esta Iglesia surgida del Concilio, no es sino virtual. Se reconoce a sí misma en sus principios, su carácter intrínseco y sus métodos de acción. Pero le queda por plasmar el ideal en la realidad de los hechos” (VÍCTOR L. TAPIÉ, *Barroco y Clasicismo*. Madrid, 1991, p. 53).

<sup>10</sup> “El Concilio de Trento... resolvió que el culto preponderante en el templo debía ser otorgado al sacramento de la Eucaristía, tanto en el momento de la celebración de la misa en que se renovaba el sacrificio expiatorio de Jesucristo en la cruz, como en cuanto a su presencia real y permanente en la Eucaristía en virtud de la transubstanciación... Así pues, tanto la mesa como el sagrario sobre ella y el expositor se convierten en centro del templo” (GERMÁN RAMALLO ASENSIO, “El templo como espacio eucarístico”, en VV. AA., *Mane Nobiscum. Camino de Paz*. Orense, 2005, p. 49).

<sup>11</sup> “Unas concepciones arcaizantes de sencillos trazados rectilíneos, como las de las típicas ‘iglesias en forma de cajón’ que sólo logran hacerse barrocas a base de esos despliegues decorativos” (JESÚS RIVAS CARMONA y RAFAELA CABELLO VELASCO, “El Barroco andaluz y los modelos del Barroco italiano”, en *Imafronte*, nº 8-9. Murcia, 1993, p. 360). Por otra parte, también se dijo que “en el interior de las iglesias se subordinan las naves laterales y las filas de capillas a una amplia nave central y a otra transversal con el transepto” (WERNER WEISBACH, *Arte Barroco en Italia, Francia, Alemania y España*. Barcelona, 1934, p. 17).

<sup>12</sup> El mejor ejemplo, aunque quizá temprano, de la concepción eucarística de los templos es la Catedral de Granada, diseñada por Diego de Siloé hacia 1529 siguiendo algunas trazas de Enrique Egas (1506). Valgan las palabras de Henríquez de Jorquera para corroborar tal disposición y tal criterio contrarreformista, ante la exposición del Santísimo Sacramento en el Altar mayor, pues quedaba localizado de forma que “queda manifiesto a toda la iglesia y a las cuatro partes del mundo pues le goçan los fieles desde cualquier capilla y ven celebrar en ella los oficios divinos” (Cfr. EARL E. ROSENTHAL, *La Catedral de Granada: un estudio sobre el Renacimiento español*. Granada, 1990, p. 36).

fecciona en el Renacimiento y adquiere carta de naturaleza en el momento posterior a la Contrarreforma<sup>13</sup>, como la solución más idónea.

Evidentemente, se impone la cruz latina como norma en los templos<sup>14</sup>, descartándose por su escasa funcionalidad las plantas centralizadas<sup>15</sup> y planteándose “iglesias en forma de cajón”<sup>16</sup>: es el modelo jesuítico<sup>17</sup>, el modelo

<sup>13</sup> “En España ese modelo es temprano; aparte de los precedentes medievales, hay que tener en cuenta la colegiata de Villagarcía de Campos (Valladolid), construida sin la influencia del Gesú de Roma y consagrada en 1580” (JESÚS RIVAS CARMONA, *Arquitectura barroca cordobesa*. Córdoba, 1982, p. 82). Al respecto de dicha colegiata pueden verse, entre otros, los siguientes trabajos: ESTEBAN GARCÍA CHICO, “La Colegiata de Villagarcía de Campos”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 9. Valladolid, 1942-43, pp. 89-104; ESTEBAN GARCÍA CHICO, “Los artistas de la Colegiata de Villagarcía de Campos”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 20. Valladolid, 1953-54, pp. 43-80; JUAN JOSÉ MARTÍN GONZÁLEZ, “La Colegiata de Villagarcía de Campos y la arquitectura herreriana”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 23. Valladolid, 1957, pp. 19-40; ALFONSO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, “Planos para la Colegiata de Villagarcía de Campos”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 36. Valladolid, 1970, pp. 493-495.

<sup>14</sup> A este respecto la cita a fr. Lorenzo de San Nicolás resulta más que oportuna, pues dijo que “fue disposición del cielo el nuevo uso de edificar los Templos en forma de cruz, y aun no falta quien diga, que los mismos Cielos fueron criados en forma de cruz, y el hombre también tiene la misma horma, y así como la Cruz es el arma más fuerte para la defensa del Cristiano contra la fuerza del enemigo, así esta forma de plantar es la más fuerte, y más vistosa, y agradable a la vista, agradable por su composición, fuerte por recibir en sí los empujes que la altura de la obra hace” (FRAY LORENZO DE SAN NICOLÁS, *Arte y uso de la arquitectura*. Madrid, 1796, 1ª parte, p. 45, citado en JESÚS RIVAS CARMONA, *Arquitectura barroca cordobesa*, o. c., p. 84).

<sup>15</sup> “Para unos teóricos y teólogos, la perfecta idea de templo era el centralizado, pero otros lo consideraban herencia del paganismo y abogaban por el longitudinal, que había surgido de la necesidad que implicaba el culto desde sus inicios. La solución perfecta se consiguió de nuevo con la fusión y vino como resultado de los acuerdos del Concilio de Trento –que suponía a su vez la principal fuente de la Reforma Católica– que habían motivado las desviaciones protestantes” (GERMÁN RAMALLO ASENSIO, “El templo como espacio...”, a. c., p. 49). Se sabe también que apenas hubo construcciones de planta centralizada, porque “no satisfacían las necesidades cristianas” (EARL E. ROSENTHAL, *La catedral de Granada...*, o. c., p. 99).

<sup>16</sup> El término lo consagró GEORGE KUBLER, *Arquitectura de los siglos XVII y XVIII*, *Ars Hispanie*, t. XIV. Madrid, 1957, pp. 26 y ss., proponiendo como “antepasado de una numerosa progenie” a la ya vista iglesia del Hospital de la Sangre (Sevilla), que servirá de espejo para la arquitectura de los siglos XVII y XVIII.

<sup>17</sup> “La tendencia que se impuso fue la de construir iglesias de nave única y espaciosa, suprimiendo las viejas naves laterales desde las que difícilmente se percibía el altar y se escuchaba nitidamente al predicador. De esta suerte, la única y ancha nave quedaba reservada... a la ocupación de los seglares que contemplaban perfectamente las ceremonias del

que planteaba Vignola para el *Gesù* de Roma y que sería identificado como el típico de la Contrarreforma<sup>18</sup>. Ya lo indica el mismo cardenal Borromeo en su tratado: “es mejor aquel criterio de este edificio –casi siempre trazado ya desde tiempos apostólicos– que exhibe forma de cruz...por consiguiente, y sobre todo aquella que requiere una insigne especie de estructura, de preferencia deberá edificarse en tal forma que sea a semejanza de cruz”<sup>19</sup>;

---

altar mayor y, así, podían participar más activamente en ellas, y escuchaban la predicación y al predicador en el púlpito ubicado hacia la mitad de dicha nave” (ALFONSO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, “Los usos del templo cristiano y su conservación”, en CONCEPCIÓN DE LA PEÑA VELASCO, *En torno al Barroco. Miradas múltiples*. Murcia, 2006, p. 103).

<sup>18</sup> “El comienzo fue el Gesù, iglesia madre de la Orden de los Jesuitas, empezada en 1568 y consagrada en 1584. Con su amplia nave única, su corto crucero y una impresionante cúpula, esta iglesia se acomodaba perfectamente para predicar desde el púlpito a un gran número de personas. Estableció el modelo de la gran iglesia congregacional que fue seguido cientos de veces durante el siglo XVII con sólo pequeñas variantes. Durante las décadas siguientes, Roma vio elevarse otras tres iglesias de este tipo, cada cual superando el tamaño de la anterior” (RUDOLF WITTKOWER, *Arte y arquitectura en Italia 1600-1750*. Madrid, 2007, p. 39). De Vignola se dijo que “se atuvo estrictamente a los criterios tradicionales en la composición arquitectónica”, pues lo que quería el Cardenal Alejandro Farnesio, mecenas de la construcción, “era un espacio amplio y diáfano, no atestado de separaciones”, por lo que se relacionaba con la tendencia generalizada en la Europa del momento, de raigambre medieval (LUDWIG HEYDENREICH y WOLFGANG LOTZ, *Arte y arquitectura en Italia 1400-1600*. Madrid, 1991, p. 421). Las palabras de Benevolo resultan oportunas al referirse al Gesù como una “gran sala de estructuras murales continuas” lógicamente “repetible en todas partes y dentro de cualquier condición cultural, en las ciudades y en los pueblos pequeños... y para ser realizada por cualquier tipo de ejecutores” (LEONARDO BENEVOLO, *Historia de la Arquitectura del Renacimiento*, vol. I. Madrid, 1972, p. 474). Asimismo, puede verse PETER MURRAY, *Arquitectura del Renacimiento*. Madrid, 1972, pp. 233-234 y GIULIO CARLO ARGAN, *El concepto de espacio arquitectónico desde el Barroco a nuestros días*. Buenos Aires, 1973, pp. 69-71. De ella se dijo que “fija el tipo de iglesia de la Contrarreforma, destinada esencialmente a la devoción colectiva y a la predicación” proponiéndose Vignola “obtener un vasto espacio vacío y despejado, perfectamente practicable, funcional y acústicamente perfecto” (GIULIO CARLO ARGAN, *Renacimiento y Barroco*, vol. II. Madrid, 1987, p. 250). Puede ampliarse la información en VÍCTOR L. TAPIÉ, *Barroco y...*, o. c., pp. 60 y ss. Más recientemente se ha dicho que “la iglesia romana del Gesù ha sido considerada frecuentemente por los historiadores del arte prototipo exclusivo de la Contrarreforma en virtud de ciertas características planimétricas y tipológicas. Estas características obedecieron al clima de reforma impulsado por el Concilio de Trento y a las nuevas necesidades litúrgicas y culturales de que el concilio se había hecho eco” (ALFONSO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, “Liturgia y culto en las iglesias de Palladio”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, vol. VII-VIII. Madrid, 1996, pp. 51-67).

<sup>19</sup> ELENA I. ESTRADA DE GERLERO, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos de San Carlos Borromeo*. México, 1985, pp. 6-7. El mismo Borromeo, antes del Concilio, ya mostró su actitud reformadora eliminando de la catedral de Milán los cenotafios, tumbas,

el arzobispo de Valencia Isidoro Aliaga, cuyo texto también aplica los decretos tridentinos a la arquitectura, indica que “la forma de los templos que parece más conveniente por la significación y para el uso, es la de una cruz de asta prolongada...sobre el crucero, habiendo posibilidad, haya linterna o cimborrio proporcionado a la fábrica”<sup>20</sup>. Todo ello con el fin no sólo de ofrecer una nueva imagen, la que demandaba la Contrarreforma, sino también para incitar al pueblo a una participación más activa en el culto<sup>21</sup>. Esta tipología, usual en la España de los siglos XVII y XVIII, aunque posteriormente se extendería a América, quedó ya definida en el entorno cortesano<sup>22</sup>,

---

pañes funerarios y armas, y lo hizo, en sus propias palabras, “para que no continuara sufriendose la insolencia de los sepulcros de nuestro tiempo...en las iglesias en un lugar excelso y adornado...de modo que ya no parecen templos divinos sino campamentos bélicos” (nota 86 a las *Instrucciones*, s. p.). No sólo Borromeo actuó de esa manera, pues el tratadista Giorgio Vasari desmontó las cancelas medievales de las iglesias de Santa María Novella y Santa Croce, ambas de Florencia, para “dejar las naves desembarazadas y libres de estorbos para que desde ellas pudiese ser contemplado diáfano el altar por parte de los fieles que asistían a la misa o a la adoración del Santísimo Sacramento expuesto en el tabernáculo” (ALFONSO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, “Liturgia y configuración...”, a. c., p. 44 y del mismo autor “Los usos del templo...”, a. c., p. 103).

<sup>20</sup> FERNANDO PINGARRÓN, *Las advertencias para los edificios y fábricas de los templos del sínodo del arzobispo de Valencia Isidoro Aliaga en 1631. Estudio y transcripción*. Valencia, 1995, p. 54. Asimismo, indica que “en la misma forma de cruz será bien hacer las fábricas de los templos insignes o de las iglesias colegiales, que hayan de ser de más de una navada. En estos se advierta que la parte que representa la cabeza de la Cruz sea de tal proporción que detrás de la Capilla mayor quede espacio (para lo que llaman tras Altar) suficiente para rodear con procesión la dicha Capilla mayor, como se ve ejecutado en la santa Iglesia Metropolitana de Valencia, y en muchas otras, lo cual además de la autoridad que da a la fábrica, es de grande comodidad para muchas de las cosas que se ofrecen en las iglesias”.

<sup>21</sup> La inclusión de los coros en la mitad de la nave central en los templos medievales había provocado que el fiel tuviera una actitud pasiva, convirtiéndose en “espectadores más que en participantes”, por lo que se opta por una tipología diáfana, sin barreras visuales arquitectónicas que codificasen la visión del Altar mayor y las ceremonias que allí se llevaban a cabo. Ello se relaciona asimismo con la costumbre medieval de que en la misa sólo comulgara el sacerdote y este aspecto ha sido estudiado con profundidad por EARL E. ROSENTHAL, *La catedral de Granada...*, o. c., pp. 144-145.

<sup>22</sup> Vid. VIRGINIA TOVAR MARTÍN, *Arquitectos madrileños de la segunda mitad del siglo XVII*. Madrid, 1975, p. 37. La iglesia de San José (Ávila), obra de Francisco de Mora, ya “ensaya la iglesia de nave única con capillas y fachada retranqueada entre muros” (Cfr. VV. AA., *Los siglos del Barroco*. Madrid, 1997, p. 48-50), preparando el modelo que se consagrará posteriormente en la iglesia del convento de la Encarnación (Madrid), cuyas trazas se deben a fray Alberto de la Madre de Dios (Cfr. JOSÉ MARÍA MUÑOZ JIMÉNEZ, *Fray Alberto de la Madre de Dios. Arquitecto (1575-1635)*. Santander, 1990). Al respecto de este arquitecto pueden verse, entre otras, las siguientes referencias: VIRGINIA TOVAR MARTÍN, “Juan

trasladándose esos modelos hacia la periferia posteriormente, sobre todo con el tratado de fray Lorenzo de San Nicolás, *Arte y Uso de Arquitectura*<sup>23</sup>. Muchos son los ejemplos que podrían ponerse del ámbito de la Corte (Valladolid, Madrid<sup>24</sup>, Alcalá, Salamanca conforman el foco más enérgico de ese Clasicismo que se vive por tales momentos<sup>25</sup>) que confirman la aceptación del modelo contrarreformista y su implantación<sup>26</sup>, de la misma forma que ocurre en la realidad geográfica de la diócesis de Orihuela.

---

Gómez de Mora, en el convento real de Santa Isabel y en la iglesia de Nuestra Señora de Loreto de Madrid”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 40-41. Valladolid, 1975, pp. 321-342; VIRGINIA TOVAR MARTÍN, “Contribución a la obra de Juan Gómez de Mora”, en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, nº 15. Madrid, 1978, pp. 59-72; VIRGINIA TOVAR MARTÍN, “Influencias europeas en los primeros años de formación de Juan Gómez de Mora”, en *Archivo Español de Arte*, t. 55, nº 218. Madrid, 1982, pp. 186-193; VIRGINIA TOVAR MARTÍN, “El arquitecto Juan Gómez de Mora iniciador del Barroco en España”, en *Goya*, nº 174. Madrid, 1983, pp. 338-342; VIRGINIA TOVAR MARTÍN, “Juan Gómez de Mora. Datos complementarios para el estudio de su obra en Madrid”, en VV. AA., *Homenaje al profesor Martín González*. Valladolid, 1995, pp. 269-274. Asimismo, puede verse la obra colectiva VV. AA., *Juan Gómez de Mora (1586-1648): arquitecto y trazador del rey y maestro mayor de obras de la villa de Madrid* [catálogo de la exposición]. Madrid, 1986.

<sup>23</sup> Este texto “fue el que más impacto causó” (AGUSTÍN BUSTAMANTE GARCÍA, *El siglo XVII. Clasicismo y Barroco*, en VV. AA., *Manual de Arte Español*. Madrid, 2003, pp. 535-536).

<sup>24</sup> Puede consultarse, por ejemplo, VIRGINIA TOVAR MARTÍN, *Arquitectos madrileños...*, o. c., pp. 35 y ss., que contiene muy interesantes reflexiones sobre los templos seiscentistas de Madrid y sus creadores, además del estudio de la misma autora *La arquitectura madrileña del siglo XVII*. Madrid, 1984.

<sup>25</sup> Este panorama se ha visto en otras regiones de España, como en Murcia, cuya arquitectura religiosa de los siglos XVII y XVIII se ajusta “a un mismo patrón... gran nave abovedada por medio cañón con lunetos y amplio crucero presidido en su tramo central por dominante cúpula” (Cfr. JESÚS RIVAS CARMONA, “Las iglesias barrocas de la ciudad de Murcia: consideraciones sobre su significación y arquitectura”, en *Imafronte*, nº 19-20, pp. 395-410). En palabras de este mismo autor, “todo estaba dispuesto en función de proporcionar la más adecuada solución a ese culto y a la participación en el mismo por parte de los fieles. Así, la amplia y despejada nave, a manera de gran cajón longitudinal, permitía la acogida de una congregación numerosa, la cual podía participar del culto sin ninguna dificultad, al tratarse de un gran espacio unitario y continuo, libre de toda clase de obstáculos, o sea muy propicio en sus condiciones acústicas y visuales para seguir la Misa y el sermón” (p. 401).

<sup>26</sup> Ello pudo hacerse efectivo, entre otras causas, gracias a la acción del arquitecto Juan de Nates, “uno de los introductores del estilo jesuítico, de cuño viñolesco, en España” (FERNANDO CHUECA GOITIA, *Historia de la arquitectura española*, t. II. Ávila, 2001, p. 224). Asimismo, fue también desarrollada por el arquitecto Juan Gómez de Mora en obras tan emblemáticas como la Clerecía de Salamanca (ALFONSO RODRIGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, *Estudios del barroco salmantino: el Colegio Real de la Compañía de Jesús*. Salamanca,

La planta de cruz latina<sup>27</sup> exigió, por tanto, algunos otros requisitos, como la adopción sistemática del crucero para enfatizar la forma de cruz, así como el desarrollo de los abovedamientos clásicos, que se comenzaron a emplear en el último tercio del siglo XVI, y también demandó la renovación de otros elementos que aparecían en el interior de los templos. Tal es el caso del altar, que, precisamente por su nuevo estatus tras el Concilio de Trento, experimentará un creciente protagonismo<sup>28</sup> en base al nuevo carácter sacrificial de la Misa y dejará de ser un pequeño anaquel situado en la base de un retablo<sup>29</sup> para convertirse en epicentro del templo y, por consiguiente, del culto, tal como señalaba, por ejemplo, Hernando de Talavera ya en la llamada Pre-Contrarreforma, de tal manera que encima del altar se ubicaba el tabernáculo o sagrario<sup>30</sup>, verdadero centro de la iglesia, con un particular desarrollo de las artes suntuarias, lo que lógicamente confirma el fin eucarístico de la arquitectura<sup>31</sup>, siguiendo los esquemas planteados tanto por Borromeo como por Aliaga.

Se decía del templo barroco de San Juan Bautista que era grande, concebido como una gran nave con capillas laterales, que dependiendo de la época serán 8 ó 10, pues a ambos lados del altar mayor solían disponerse altares en un número igual para las devociones más populares. Su planta, por tanto, era basilical, de cruz latina, con crucero, y sobre él una cúpula sobre tambor octogonal, llevando vidrieras en cada uno de los planos para permitir aligerar

---

1967). Puede verse también el trabajo de FERNANDO MARÍAS FRANCO, “El primer proyecto de Juan Gómez de Mora para el Colegio de La Clerecía de Salamanca”, en *Tiempo y espacio en el arte: homenaje al profesor Antonio Bonet Correa*, vol. I. Madrid, 1994, pp. 469-480.

<sup>27</sup> “El plano de cruz latina realza la majestad del altar; facilita el avance de los cortejos: es un retorno a la tradición cristiana y medieval. Por esto será adoptado por la Contrarreforma y de este modo se explica, a principios del siglo XVII, la decisión de Pablo V de hacer prolongar con dos tramos la nave de San Pedro” (VICTOR L. TAPIÉ, *Barroco y...*, o. c., p. 62).

<sup>28</sup> “El altar mayor debía, a su vez, ocupar el centro del ábside de una manera destacada, sobre una escalinata, a fin de que fuese convenientemente visible desde el aula congregacional” debiendo estar, en palabras de Ambrosio de Vico, “exento y libre para que no se pierda la vista de todo el crucero”, aunque esa idea no cuajó en la realidad española y, mayoritariamente, se siguieron adosando las mesas de altar a los retablos (ALFONSO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, “Liturgia y configuración...”, a. c., pp. 44-48).

<sup>29</sup> EARL E. ROSENTHAL, *La catedral de Granada...*, o. c., p. 151.

<sup>30</sup> Este aspecto ha sido resaltado por JESÚS RIVAS CARMONA, “El impacto de la Contrarreforma en las platerías catedrales”, en *Estudios de Platería San Eloy 2003*. Murcia, 2003, pp. 515-516.

<sup>31</sup> “Todo el espacio que abarcara el ámbito del templo se debía orientar a la Eucaristía” teniendo “como motivación única y principal...la exaltación a la Eucaristía” (GERMÁN RAMALLO ASENSIO, “El templo como espacio...”, a. c., p. 49-52).



la pesadez de los muros y la entrada de luz al interior del templo. Al exterior los volúmenes, especialmente las capillas laterales, quedaban cobijados bajo potentes contrafuertes. En el lado del Evangelio sobresalía la Capilla anexa del Santísimo, de igual disposición que en la parroquia ilicitana de El Salvador, que tenía planta de cruz griega y coincidía con la primera capilla lateral del lado indicado. A la planta basilical debe sumarse la sacristía, la torre-campanario, un jardín y la casa parroquial<sup>32</sup>, vivienda de los residentes de San Juan. Exteriormente, la iglesia tenía una gran fachada que daba a la plaza de San Juan.

El arquitecto Antonio Serrano Peral señalaba en su memoria que el templo contrarreformista presentaba orden compuesto, aunque los documentos gráficos relativos a la fase de demolición del templo no permiten vislumbrar nada con exactitud, ni siquiera los lienzos del muro barroco que se conservan en los jardines de la actual parroquia. De su decoración se decía en 1895 que era pobre, aunque por los documentos consultados todos los altares estaban convenientemente adornados con diversos ornamentos textiles y alhajas de plata. Con todo, puede conocerse cuál era su planta exacta, ya que dicho arquitecto, según era costumbre en él, la dibujó antes de ser derribada, mostrando, como se decía, una nave con capillas entre contrafuertes y la Capilla de la Comunión.

En cuanto al altar mayor, Ibarra señala que era un “severo pórtico con un hermoso cornisamiento sostenido por cuatro columnas”, donde destacaba en lo alto un escudo con las armas del Duque de Maqueda, señor que fue de Elche en el momento de la erección de la iglesia y personal patrono de la misma. En un primer momento debió de tener un retablo<sup>33</sup>, con tablas del siglo XVI, posiblemente de autor valenciano<sup>34</sup>, representando distintos motivos y momentos de la vida del Bautista, aunque posteriormente, y coincidiendo con las épocas de reconstrucción del templo, a mediados del Setecientos, el retablo debió sustituirse por un lienzo cuyo motivo era el Bautismo de Cristo, calificado de “regular” por Ibarra.

---

<sup>32</sup> “El cura tiene cercana a la parroquia casa muy buena de oficio con todas comodidades, la que mandó obrar y reedificar el Ilmo. Sr. D. Josef Tormo de Juliá en 1789” (JOSÉ MONTESINOS PÉREZ DE ORUMBELLA, *Compendio histórico oriolano*. Orihuela, 1795. Ms. S. f.).

<sup>33</sup> CRISTÓBAL SANZ DE CARBONELL, *Recopilación en que se da cuenta de las cosas anci antiguas como modernas de la inclita villa de Elche*. Elche, 1621. Ms., p. 123. “Tiene un grande Retablo Mayor de los mejores del Obispado y que hizo de gasto en tiempo de moros por su gran fábrica de mil y doscientos ducados y aun más”.

<sup>34</sup> SALVADOR PERPIÑÁN, *Antigüedades y glorias de la villa de Elche*. Elche, 1705. Ms., f. 42: “El altar mayor de dicha yglesia es pintura finíssima y en tiempo de los moriscos, que fue en el tiempo que se hizo, les costó serca de mil pessos”.

Por lo que respecta a las capillas laterales, en el lado del Evangelio tenía las siguientes:

1. Capilla de la Comunión. Montesinos dirá de ella que tenía un retablo en cuyo camarín se veneraba la imagen de la Virgen del Carmen, una talla de bulto con dos lámparas de plata. Por otra parte, Ibarra describe con la garantía de un testigo ocular el espacio: “relieves y trofeos místicos, encuadrados, vaciados en yeso. Una puerta que franquea el paso por la calle de Puerta Chica de San Juan. En esta capilla hállase establecida la Suprema invocación de la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen, cuya imagen está custodiada en un espacioso camarín, que todavía está por decorar y que ha sido construido de nueva planta a expensas de los devotos de la Virgen, que no perdonan medio ni sacrificio alguno para tributar culto a su favorecedora”.
2. Capilla del Santísimo Cristo. En ella había una imagen muy devota de un Cristo en la cruz, con lámpara de plata y también acogía el sepulcro de José Martínez de la Atalaya y su esposa, fallecidos en 1781 según rezaba la lápida de mármol negro que podía contemplarse en la capilla.
3. Capilla de San Diego. A mediados del siglo XIX, sin que las razones estén lo suficientemente claras, se le cambió la advocación de San Francisco Javier por la de San Diego, un santo franciscano especialmente querido en tiempos de la Contrarreforma, por lo que su culto aquí resulta en verdad algo extraño. Originariamente tenía un retablo “de poco mérito”, aunque un lienzo del santo que era “cosa grande”, pintado por Marcos Valero, natural de Orihuela y pintor de Cámara de los reyes Carlos II y Felipe V<sup>35</sup>. Se completaba el ornato de la capilla con una lámpara de metal dorado.
4. Capilla de San José. Esta capilla para Montesinos “no tiene nada de particular” y sólo resaltó una lámpara de plata que ardía continuamente “a expensas de sus muchos devotos”. Ibarra destaca que a la derecha del altar de San José había un pequeño

---

<sup>35</sup> Sobre esta capilla y el lienzo que presidió el retablo, debe verse JOSÉ MANUEL LÓPEZ FLORES, “El lienzo de San Diego de Alcalá”, en *Sóc per a Elig*, nº 21. Elche, 2009, pp. 181-184.

nicho que cobijaba una Virgen sobre tabla, “estilos Juanes” que parecía buena.

En el lado de la Epístola había igualmente cuatro capillas:

1. Capilla de Nuestra Señora de los Dolores. Esta capilla tenía en el siglo XVIII un retablo en cuyo camarín central iba ubicada la talla de la Dolorosa, con una lámpara de plata. Asimismo había también una losa de piedra negra perteneciente a la sepultura de D. Francisco Alonso y su esposa, fallecidos en 1776. Un siglo más tarde se cambiaría la imagen de la Dolorosa por un grupo escultórico representando el Descendimiento de la cruz. Sobre este particular debe decirse, y al amparo de los últimos hallazgos documentales, que el responsable de tallar la imagen de la Dolorosa en 1790 fue el escultor oriolano Ignacio Esteban<sup>36</sup>.
2. Capilla de la Virgen de la Piedad. Primitivamente esta capilla estuvo consagrada a San Pascual Bailón, religioso franciscano descalzo, pues este altar se erigió en su memoria, por frecuentar mucho el santo la parroquia de San Juan. La advocación de la Virgen de la Piedad ya estaba presente en la iglesia desde su creación, aunque su emplazamiento no era en esta capilla del lado del Evangelio, creándose Cofradía al efecto.
3. Capilla de San Andrés. Tenía un lienzo “de excelente pintura” y una lámpara de plata, además de estar visible la lápida de D. Andrés Botella y su esposa, en mármol negro. Ibarra añade que en un nicho se albergaba también la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles.

---

<sup>36</sup> Este escultor se obliga en dicho año a hacer “una imagen de Nuestra Señora de los Dolores, tal cual lo mismo que hay en el nicho de la capilla de Francisco Alonso, que existe en la iglesia parroquial de San Juan Bautista de esta referida villa, cuya imagen la debe hacer de madera con los ojos de cristal, un galón de oro por la picardilla del manto y de las mangas, con un tablero que forme un monte y esté con disposición de poderla sacar en procesión con dos gafias de hierro, y la deba dar color y encarnada” (Archivo Histórico Municipal de Elche, en adelante AHME, *Protocolos Notariales de Francisco Gil y Agulló*, 1790. SHPN 633). Su biografía artística, específicamente su faceta de retablista, puede verse en INMACULADA VIDAL BERNABÉ, *Retablos alicantinos del Barroco*. Alicante, 1990, pp. 51-52.

4. Capilla de San Pedro y baptisterio. Montesinos dice de ella “no tener nada de particular”, aunque Ibarra dirá que contenía una pintura “de poco mérito” que representaba a San Juan bautizando, pues en esta capilla quedaba emplazado el baptisterio<sup>37</sup>. También menciona que tanto esta capilla como la de San Andrés contenían vestigios de la antigua mezquita.

Mención aparte, aunque ya se haya hablado de ella, merece la Capilla de la Comunión, que se abría en el lado del Evangelio. Este especial recinto aún y exalta dos de las devociones fomentadas por el Concilio de Trento, a saber, la Eucaristía y el culto a la Virgen. En primer lugar, cabía superar los envites propinados por los protestantes que ni veían la presencia real de Cristo en el Sacramento ni creían que María fuera pura, relegando su figura a un innecesario segundo plano en la vida de Jesús y en la de la propia Iglesia. Así pues, el arte de estos tiempos no fue ajeno a todo ello y tuvo una particular consideración con respecto a estos temas, produciéndose, en torno a ellos, un increíble desarrollo artístico, del cual esta Capilla es buena muestra. El testimonio documental ha puesto de manifiesto el nombre del autor de tan magno proyecto, pues no sólo se limitaba al propio retablo sino también al despliegue escultórico del mismo, todo lo cual fue a cargo del escultor oriolano Ignacio Castell<sup>38</sup>, figura bien conocida por estas tierras en esa segunda mitad del siglo XVIII, pues no solamente ejecutó la caja del órgano de la iglesia de Santiago (Orihuela), sino que, en lo que respecta a Elche, estuvo muy presente en la iglesia de Santa María al aportar el diseño de la magnífica caja del órgano en 1753<sup>39</sup>, así como la labor escultórica del

<sup>37</sup> Sobre este particular, debe consultarse la aportación de JOSÉ MANUEL LÓPEZ FLORES, “El antiguo baptisterio de la iglesia barroca de San Juan Bautista”, en *Sóc per a Elog*, n° 20. Elche, 2008, pp. 139-142.

<sup>38</sup> Puede verse sobre este particular el estudio de FRANCISCO JAVIER DELICADO MARTÍNEZ, “Ignacio Castell, maestro retablista ilicitano del siglo XVIII”, en VV. AA., *Actas del Primer Congreso Valenciano de Historia del Arte*. Valencia, 1993, pp. 323-329. Asimismo, su biografía es aportada en los siguientes trabajos: INMACULADA VIDAL BERNABÉ, *Retablos alicantinos...*, o. c., p. 51 y CONCEPCIÓN DE LA PEÑA VELASCO, *El retablo barroco en la antigua Diócesis de Cartagena, 1670-1785*. Murcia, 1992, p. 506, sin que ninguno de esos autores indicasen que Castell se había ocupado del retablo e imaginería de la Capilla de la Comunión de la iglesia de San Juan Bautista.

<sup>39</sup> Sobre él, Fuentes y Ponte afirma que “se buscaron los mejores artistas y factores músicos”, comenzada la caja en 1753 por el tallista Castell mientras que las cariátides que lo sostenían fueron trabajadas por el escultor Ignacio Pérez de Medina (JAVIER FUENTES Y PONTE, *Memoria histórico-descriptiva del santuario de Nuestra Señora de la Asunción en*

retablo que adornaba la capilla mayor de la desaparecida fábrica de El Salvador<sup>40</sup>. La documentación sitúa a Castell trabajando en la obra escultórica de la Capilla de la Comunión de la iglesia de San Juan en el año 1786<sup>41</sup>, lo que explica la apariencia tan tardía, ya casi dentro del Clasicismo, que adquiere el conjunto del espacio en general y el retablo en particular, que toma modelos del siglo XVII, tipológicamente enmarcado en el esquema del arco de triunfo, rematado por un ático clásico en cuyo interior se disponía un altorrelieve de Dios Padre. En realidad, esa magna pieza trató de recuperar una parte de tan esplendoroso pasado artístico y, en verdad, debe situarse en la órbita de otras grandes obras, de similar imagen, tanto en Elche como en otros pueblos de la diócesis gracias a la directa intervención del munificentísimo obispo Tormo. El retablo, de orden único y monumental a la manera de los que se erigían en plena Contrarreforma dado el carácter catequético que el Concilio de Trento asignó a las imágenes, presenta una hornacina central con un camarín que alojó una imagen de la Virgen del Carmen. Esta talla, que es bien conocida a través de documentos gráficos, se adscribe al tipo escultórico de imagen de vestir, especialmente querido por esta zona por sus especiales valores de aderezo, sin que pueda atisbarse su autoría ante la carencia documental.

---

*la ciudad de Elche, provincia de Alicante*. Lérida, 1897, p. 90). Las últimas investigaciones han referido que Francisco Salzillo estuvo reconociendo la factura del órgano de Castell (Cfr. ALEJANDRO CAÑESTRO DONOSO, “El despertar de las cofradías en Elche en el siglo XIX: entre la Ilustración y el Neocatolicismo”, en *Semana Santa de Elche*. Elche, 2012, p. 87). Son reveladoras las palabras de Madoz al respecto: “su órgano es famoso, tiene en su pedestal o base cuatro ángeles de finísima escultura y de estatura colosal, trabajados por Ignacio Esteban, en actitud como de sostenerle con sus cabezas y manos, disimulando de este modo sus verdaderas cartelas. Se principió a armar en 15 de marzo de 1753 por Ignacio Castell de Pérez, tallista, habiéndose concluido su armazón o caja el 10 de diciembre del mismo año; y en 20 de mayo de 1754 se empezó a colocar en él por el factor don Leonardo Fernández, natural de Málaga, los cañones y flautados. El total de los gastos ascendió a más de 1300 libras valencianas” (PASCUAL MADDOZ, *Diccionario Geográfico-estadístico e Histórico de España y sus provincias de Ultramar*, vol. VII. Madrid, 1850, p. 460). Desgraciadamente, ese órgano pereció junto con un numeroso y rico patrimonio mueble en 1936.

<sup>40</sup> ALEJANDRO CAÑESTRO DONOSO, *Gloria pretérita. La parroquia de El Salvador de Elche*. Elche, 2011, p. 59.

<sup>41</sup> Castell confiesa “haber recibido realmente y con efecto de José Sánchez Aznar, fabriquero de la parroquial de la Iglesia de San Juan Bautista de la Universidad de San Juan de esta villa, la cantidad de setenta libras moneda corriente de este Reino, las mismas que el otorgante se obligó a hacer toda la obra de talla de yeso que estaba por hacer en la Capilla de la Comunión de la expresada iglesia parroquial” (AHME, *Protocolos notariales de Francisco Gil de Agulló*. 1786. SHPN 628).

En cuanto a la fachada, las fotografías conservadas y la documentación permiten ver una portada clasicista<sup>42</sup>, dentro de los últimos ecos de lo herriano, de finales del siglo XVI o muy inicios del XVII, con valores formales similares tanto a la portada de la ilicitana iglesia de El Salvador como a la portada de la colegiata alicantina de San Nicolás<sup>43</sup>. La portada tenía un gran arco de acceso enmarcado por semicolumnas de orden dórico que conformarían un orden gigante completo, sobre las que cabalga un entablamento compuesto por arquitrabe, friso y cornisa, en cuyo tímpano estaría la hornacina con la imagen en piedra de San Juan Bautista. La fachada se completa por su zona superior con dos pináculos y bolas, que flanquean una cruz, lo que se pone en relación con los repertorios escurialenses más típicos. Elemento interesante es la torre campanario, que podría haber incorporado muchos de los elementos constructivos del antiguo alminar que debía figurar en la mezquita, aunque no pueda asegurarse rotundamente, pues se han visto semejanzas con las torres de las mezquitas del norte de África, de planta cuadrada y eminentemente macizas.

El episodio de la Guerra Civil en la antigua Diócesis de Orihuela y en la ciudad de Elche marcó un antes y un después en lo que al patrimonio histórico, artístico y cultural se refiere. Como se ha dicho, el 20 de febrero de 1936, fecha temprana si se compara con otros lugares de la Península Ibérica<sup>44</sup>, la iglesia parroquial de San Juan Bautista fue tomada por las tropas republicanas, creando un gran tumulto en el barrio de la morería. Sobre este respecto hay mucha documentación que se ha sacado a la luz. Sin embargo, poco o nada se conoce acerca de los protagonistas que ocasionaron tales altercados. Así las cosas, en septiembre de 1936 se expide un informe destinado al Sr. Alcalde de la ciudad de Elche, con motivo de la inspección a Ginesa Bernad Cascales como posible sospechosa de haber encabezado el ataque a la parroquia, así como haber participado en el robo de la corona de la Virgen del Carmen<sup>45</sup>. Pero, según atestiguan esos mismos documentos,

<sup>42</sup> Cfr. ALEJANDRO CAÑESTRO DONOSO, *Gloria pretérita...*, o. c., p. 66.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 41 y ss.

<sup>44</sup> Para mayor información acerca de este periodo ver MÓNICA MORENO SECO, *La diócesis de Orihuela-Alicante en el franquismo: 1939-1975*. Alicante, 1997. Indica la autora que “a lo largo de la Guerra Civil española, especialmente en sus primeros meses, los ataques e incendios de edificios religiosos fueron frecuentes”, llegándose a saquear en Elche un total de diez edificios religiosos, entre iglesias, conventos, capillas y ermitas.

<sup>45</sup> “Tengo el honor de poner en su conocimiento que, practicadas las gestiones necesarias según Oficio nº 3488, resulta que Ginesa Bernad Cascales es comunista, su esposo es destacado de dicho partido y fue voluntario. Según el carácter de Ginesa, es fácil, hablaba mucho de los rojos y ferviente admiradora de Pasionaria. Cuando había que hacer algún acto

para asaltar el templo, hubieron de forzar al sacristán para que éste les entregara las llaves. Las tropas incendiaron la fábrica contrarreformista, pereciendo con las llamas el patrimonio artístico que ella contenía. Desde luego, una vez finalizada la contienda nacional, se decidió rápidamente iniciar los trámites para derribar la iglesia, que amenazaba ruina, y construir una nueva que recuperara la gloria que en otros tiempos se vivió, encargándose de tal empresa una figura conocida en esta zona, el arquitecto ilicitano Antonio Serrano Peral. Sin embargo, y antes de profundizar en ello, conviene resaltar que primeramente se habilitó una capilla provisional en la calle Rey Amadeo gestionada por los Padres Paúles y consagrada el 17 de diciembre del año 1944, según consta en la prensa del momento<sup>46</sup>. Serrano realizó dos proyectos, uno neobarroco en el año 1945 y otro, más geométrico y desornamentado, en 1953, que sería el que finalmente se llevaría a cabo, porque las circunstancias histórico-sociales y, sobre todo, artísticas así lo propiciaron. Ambos seguían el mismo esquema de iglesia de tres naves con planta de cruz latina, crucero, cúpula, campanario, una Capilla de la Comunión anexa al lado del Evangelio y el resto de dependencias auxiliares para su distinto uso. Además de ello, y a tenor de los dibujos conservados en su archivo particular, hizo varios diseños tanto para la torre-campanario como para la fachada y una cripta subterránea, la cual no llegó a materializarse.

Ese primer proyecto del 45 se califica de *neobarroco* en tanto que presenta dos portadas tardobarrocas, una en la fachada principal del templo como en el acceso al templo por la base de la torre-campanario. La portada principal, dignificando la entrada, constaba de dos cuerpos: el inferior es el vano de acceso al templo, flanqueado por semicolumnas adosadas de orden dórico, que sostienen un entablamento completo en el que se ubicaba una hornacina con la imagen de San Juan Bautista, de una manera muy similar a lo que ya existía en la antigua fábrica. Este primer proyecto no constituye un hecho aislado sino que, más bien, obedece a un fenómeno de conjunto muy importante pues, según han sabido ver numerosos historiadores, en la España de la posguerra, dado que no había un estilo arquitectónico definido en los años 30, se levantan y reconstruyen edificios dentro de una estética “historicista y neoimperialista”, pues al término de la guerra se impuso en

---

perturbador y a favor de los marxistas, ella forma cabeza en las manifestaciones. Es persona muy peligrosa para la causa nacional sindicalista”.

<sup>46</sup> *Información*, 20/12/1944, p. 2: “Bendición de la capilla parroquial de San Juan”. En esa noticia se cuenta cuál fue el ceremonial del traslado del Santísimo desde la antigua capilla a la nueva.

España un “sentimiento nacionalista y tradicionalista”<sup>47</sup>, decantándose los arquitectos por los gustos barrocos, al ser este estilo el más típicamente hispánico y el que más caracterizaba a nuestro país, marcando el camino hacia una arquitectura netamente española que debía ser “expresión exacta del sentimiento espiritual y político de la nación... porque a fuerza de sinceros, sentimos como un poder obsesionante de hacer una arquitectura *así*, a la española, en abierto contraste con aquella otra que nuestros sentimientos, quizás equivocadamente, consideraron falsa y apátrida”<sup>48</sup>.

El segundo y definitivo proyecto, influenciado por las nuevas corrientes arquitectónicas casticistas y geométricas autóricas<sup>49</sup>, suprime todo acento barroco de sus planos, que ahora aparecen impregnados de una rígida matemática y una geometría, reforzada por imponentes masas desnudas, que resultaría chocante con la arquitectura diseñada pocos años antes. El resultado fue un edificio mucho más sencillo<sup>50</sup>, más austero en la línea de la arquitectura de la autarquía, dentro de esos nuevos cánones, aunque no consiguió desprenderse de todos los elementos tradicionales, definido en alzado principalmente por los grandes arcos hiperbólicos que articulan todo el interior, tanto la separación de las tres naves como las propias capillas, otorgándole esa imagen tan característica, definiendo mejor un espacio para su función religiosa<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> ÁNGEL URRUTIA NÚÑEZ, *Arquitectura española del siglo XX*. Madrid, 1997, pp. 353 y ss.

<sup>48</sup> Declaraciones del arquitecto Juan Daniel Fullaondo, *Nueva Forma*, diciembre de 1971. Recogidas en el libro del Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid, *La obra de Luis Gutiérrez Soto*. Madrid, 1978.

<sup>49</sup> Camón Aznar, al respecto de la nueva arquitectura, señala lo siguiente: “No hay nada más hermoso que un bloque tallado con simplicidad matemática. Y a los viles estucos y a los vaciados de cemento, preferimos la desnudez de la piedra, su tacto granuloso, la grave elegancia de sus grises. Y esta piedra realza sus calidades y se erige en señora y como conductora de las líneas arquitectónicas, cuando enmarca la masa de los ladrillos, de tan fácil acomodación a todas las magnitudes” (JOSÉ CAMÓN AZNAR, “Un posible estilo nacional en arquitectura”, en *Cortijos y rascacielos*, nº 44. Madrid, 1947, p. 1. Ver también su artículo “Hacia una arquitectura nacional”, *ABC*, 20.09.1947).

<sup>50</sup> Un estudio de esta actual fábrica puede verse en REYES CANDELA GARRIGÓS, *La obra arquitectónica de Antonio Serrano Peral (1927-1968)*. Madrid, 2011, pp. 159-162.

<sup>51</sup> El propio arquitecto así lo decía en su memoria: “teniendo en cuenta los materiales que contamos en la actualidad, la máxima capacidad y visibilidad, con el mínimo coste y la gran tradición que tenemos en el Levante español, hemos proyectado una iglesia *columnaria*, compuesta, con el sello propio de la arquitectura mediterránea, arraigada en los reinos de Valencia y Murcia, con ese carácter inconfundible y alegre, al propio tiempo que exuberante y carnoso, que han motivado tan interesantes comentarios de críticos de arte y de historiadores de la arquitectura”.



Evidentemente, la advocación de las distintas capillas-hornacina que presenta el actual edificio ha cambiado con respecto a lo que hubo en épocas pasadas. Con todo, hay devociones que se han mantenido, pero también presenta otras que se han introducido recientemente, pues ya no se dedican solamente a los santos tradicionales de la Iglesia y a los cultos más populares, como ocurría en la fábrica barroca, sino que ahora el panorama de la Semana Santa y sus cofradías ocupa buena parte de las capillas laterales del templo. Desde luego, debe reconocerse el gran valor de la imagen de culto. Así pues, ya el Concilio de Trento dictaminó ciertas disposiciones para las mismas<sup>52</sup>, estableciendo que haya una conexión directa entre el pueblo y la imagen, no sólo con la oración dentro del templo, centro de la vida espiritual de la comunidad, sino también en las calles, por lo que se hacía preciso humanizar a los personajes divinos y acercarlos al pueblo para conseguir una mayor identificación entre ellos. Según Trento, la antigua imagen románica o gótica, fría, hierática y distante, debía ser revestida con magnificencia para que se produjese el efecto emocional que se pretendía, y Cristo y la Virgen abandonaron el retablo para salir a la calle y se mezclaron con el pueblo para excitar su fervor<sup>53</sup>, además de favorecer la participación del pueblo en la elaboración de los ajueres y las ropas con que se vestían las imágenes, lo que contribuía a crear una apariencia especial y más devocional<sup>54</sup>. Asociados a

---

<sup>52</sup> “La procesión, como elemento canalizador de la fiesta religiosa, se convierte en un vehículo especialmente didáctico y propagandista que polariza, desde los primeros años de la centuria, un interés constante por parte de los obispos” (PALMA MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, “Las constituciones sinodales y la imagen procesional. Normas para la fiesta del siglo XVI”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VIII, Historia del Arte, nº 2. Madrid, 1989, p. 82). La misma autora señala que “la procesión constituye un vehículo de suma importancia tanto desde el punto de vista catequético como desde la perspectiva propagandista” (PALMA MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid, 1990, p. 50).

<sup>53</sup> El Sínodo de Toledo de 1536 declara que “las procesiones fueron ordenadas para provocar a los cristianos a la devoción y porque Nuestro Señor oyere mejor las oraciones y plegarias que en ellas se adjunta” (citado por PALMA MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, *Ídolos e imágenes...*, o. c., p. 50). Las palabras de E. Fernández de Paz constituyen una interesante interpretación sobre este particular: “el afán de movimiento llega a convertirse en una obsesión y se idean modos singulares de hacer actuar a las imágenes: los brazos articulados de los Nazarenos para impartir la bendición al pueblo o los famosos encuentros o *humillaciones* entre el Cristo y la Virgen, son efectos que empiezan entonces a cultivarse con enorme éxito popular” (ESTHER FERNÁNDEZ DE PAZ, “La influencia de la Contrarreforma en la configuración de la Semana Santa andaluza”, en SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA (COOR.), *Religión y cultura*, vol. II. Sevilla, 1999, p. 502).

<sup>54</sup> En palabras de M. Pérez Sánchez, la costumbre de vestir imágenes hunde sus raíces en la antigüedad, advirtiéndose ya tal práctica en la Grecia clásica (MANUEL PÉREZ SÁNCHEZ,

tan increíble desarrollo artístico hubo, lógicamente, numerosos nombres de artistas de reconocido prestigio en la zona, cuando no se recurrió a escultores foráneos, por lo que puede decirse que el patrimonio escultórico de la iglesia de San Juan Bautista constituye un buen caso de lo que representó el impacto religioso en el arte, más específicamente en la imaginería. Ciertamente, la escuela levantina está muy bien representada con las imágenes de María Santísima de la Caridad, obra del ilicitano Ramón Cuenca Santo, y las tallas de la Virgen de la Merced y Nuestro Padre Jesús de Pasión, salidas de la gubia del albarterense Valentín García Quinto, un escultor especialmente querido en estas tierras, amor ratificado por la gran cantidad de obra que hizo tanto para las parroquias como para las cofradías de Elche. Todas esas tres, junto al Jesús de la hermandad de la Santa Cena que realizara el murciano Antonio García Mengual, son imágenes de vestir, así como las que tallara José Sánchez Lozano para la cofradía de la Samaritana, ubicadas estas últimas en su renovada hornacina del lado del Evangelio. El ciclo devocional de la iglesia de San Juan Bautista se completa con las imágenes de la Virgen del Carmen, el Sagrado Corazón de Jesús, San José, Santa Rita y San Pascual Baylón, que culminan un programa iconográfico y de exaltación no sólo de los santos tradicionales sino también, y dentro del específico culto contrarreformista, de los de las Órdenes Religiosas.

Por otra parte, y de la misma manera que la Contrarreforma propició el desarrollo de una arquitectura propia, con una tipología y unas características determinadas que la hacían idónea para el nuevo culto y la congregación de la asamblea, también impulsó que los templos se dotaran convenientemente de muebles y ajuares con el fin de guardar el decoro y la pureza exigidos y, además, conseguir con ello una actualización de la imagen del espacio sagrado, especialmente en el ámbito de la cabecera<sup>55</sup>, revitalizada por el Concilio de Trento, si bien el amueblamiento alcanzará a todos los espacios del templo, desde la sacristía hasta las capillas laterales y otras estancias auxiliares. Prueba de ello en la fábrica antigua es el magno retablo que se erigió en la Capilla de la Comunión, al que ya se ha aludido. Es evidente

---

*La magnificencia del culto. Estudio histórico-artístico del ornamento litúrgico en la diócesis de Cartagena.* Murcia, 1997, p. 201).

<sup>55</sup> Opina Bails, aunque ya en época ilustrada, que en ninguna otra parte ha de haber mayor magnificencia que en el altar, pero no “por la muchedumbre de adornos” sino por la hermosura de la forma, pues debía ser “una arquitectura de gran maestro”, en la cual “no habría adorno postizo, todo sería sencillísimo y arreglado por el estilo de la buena arquitectura” (BENITO BAILS, *Elementos de Matemática. De la Arquitectura Civil*, t. IX, parte I. Madrid, 1796, p. 818).

que tales actuaciones tuvieron como especial cometido la magnificencia del culto, como acertadamente observó M. Pérez Sánchez<sup>56</sup>, lo que, unido al decoro<sup>57</sup> y a la pureza de la liturgia, ofrecía un aspecto distinto, tanto en los templos que se levantaron al compás de la Contrarreforma como en los existentes de tiempos medievales o renacentistas. Igualmente ocurría con el patrimonio suntuario de orfebrería y textiles. El testimonio documental ha permitido conocer su importancia y significación, además de su valor en la creación de una especial apariencia artística, acorde a las nuevas necesidades tanto estéticas como litúrgicas. Desde luego, la plata y los ornamentos litúrgicos estaban presentes en todos los ámbitos del templo, desde la cabecera a las capillas laterales, desde la sacristía al resto de dependencias auxiliares, tal como se refrenda en los escritos, pues a las típicas piezas de adorno del culto y la Misa, caso del cáliz, copones o portapaces, se unían las de aderezo de las imágenes de culto. Así, por ejemplo, en 1727 se adquiere “una corona de plata para Nuestra Señora de la Piedad que pesa noventa y tantas onzas”, la “diadema de plata que lleva la Santa Ymagen de San Juan Bautista”, ejecutada en 1732 o “la corona pequeña de plata que pesa tres onzas y un cuarto y costó siete libras, que se ha hecho de limosna para la imagen de Nuestra Señora del Rosario” en 1736. A todo ello se sumaba, dentro de la genuina devoción contrarreformista, la exaltación eucarística vista no sólo en las ceremonias litúrgicas sino también en las obras artísticas que las acompañaron, como la custodia. Si extraordinaria fue la fastuosidad eucarística en el interior del templo, la cumbre se alcanzaba con la fiesta y procesión del Corpus Christi. Los mismos documentos han permitido conocer la configuración de dicha procesión en tiempos de la Contrarreforma, con un ordenamiento que incluía danzas, pasajes bíblicos y, finalmente, la carroza con la custodia, pues hasta la segunda mitad del siglo XX la parroquia de San Juan siguió celebrando su propia procesión del Corpus, en la Octava de dicha festividad, de la misma forma que ocurría en la también ilicitana iglesia de El Salvador.

---

<sup>56</sup> “La importancia concedida por el Concilio al cuidado y especial brillantez de todos los objetos de culto, como atractivo y eficiente reclamo de la atención de los fieles durante las ceremonias, desde las más solemnes y suntuosas hasta las más cotidianas y sencillas” (MANUEL PÉREZ SÁNCHEZ, *La magnificencia del culto...*, o. c., p. 47).

<sup>57</sup> El particular del *decoro* lo pone de relevancia el Marqués de Ureña, cuya obra ha sido vista en profundidad por DORA NICOLÁS GÓMEZ, “Literatura artística del siglo XVIII para el estudio de la arquitectura y el ornato debido del templo cristiano”, en CONCEPCIÓN DE LA PEÑA VELASCO (COOR.), *En torno al Barroco. Miradas múltiples*. Murcia, 2006, pp. 263-289. La misma Nicolás afirma que “la ornamentación estimula los sentidos”.

Sin embargo, de tan interesante y variado patrimonio suntuario, únicamente ha llegado hasta nuestros días una escueta representación de esa platería y esos textiles, que en sí representan la pujanza que se vivió en otros tiempos y el esplendor de las manifestaciones artísticas con que se realzó el culto y sus ceremonias, si bien puede recomponerse todo ese panorama con el estudio de los inventarios contenidos en las Visitas Pastorales, las cuales refrendan la buena cantidad de ornamentos y orfebrería que adornaba todos los rincones del templo con distinta función, pues a las piezas dedicadas exclusivamente a la función de servir al culto, como los cálices, copones y el variado muestrario textil, se suman las destinadas a las procesiones, caso de la custodia o las cruces, y al ornato de las imágenes.

La custodia portátil da buena muestra del esplendor del culto, así como otras piezas, entre otras la corona de la Virgen del Carmen o el copón de la Consagración, que constituyen una elocuente muestra del tesoro que en otros tiempos hubo de tener esta parroquia. A excepción del copón, que pertenece al siglo XVII, el resto de piezas se adscriben al siglo XVIII, pues en esa centuria se conoce una revitalización y un énfasis del fenómeno contrarreformista, como si se tratara de una Contrarreforma retardada que adquiere en esta zona una particular relevancia. El 24 de junio de 1601 fue consagrada esta parroquia, tal como se ha indicado, por el obispo don José Esteve. Este copón, una exquisita pieza barroca, supone el culmen de la magnificencia del culto y sigue los esquemas de las piezas de astil del último herrerianismo, o sea, un pie circular que da paso a un gollete circular con costillas, elemento típicamente del siglo XVII, sosteniendo el nudo, todo cubierto de la más abigarrada decoración. Lo verdaderamente barroco de esta pieza es la copa, con formas bulbosas con una estructura abombada, que remite a los modelos de los talleres conquenses, tan socorridos por los obradores valencianos y murcianos desde finales del siglo XVI. En algunas zonas, como el pie y la zona más alta de la copa, la decoración se hace mucho más superficial que en otras, como la sotocopa con las cabezas de querubines, el nudo, el gollete y el inicio del pie, lugares donde tradicionalmente se solía colocar un mayor número de elementos decorativos.

Si el siglo XVII tiene una gran representación con ese copón, no menos será el Setecientos, cuya cumbre artística se alcanza en este templo con la custodia, regalada por la duquesa de Arcos en 1734<sup>58</sup> en virtud de la con-

---

<sup>58</sup> La documentación así lo indica, pues en la Visita Pastoral de 1734 se refrenda lo siguiente: “un viril nuevo de plata sobredorada con dos círculos para poner la Hostia, que todo pesa ciento y diez y nueve onzas y un cuarto, que hizo a sus expensas la Exma. Duquesa

cordia, a la cual ya se ha aludido, que había suscrito el duque con el obispo Tormo, y que resulta un espléndido modelo de custodia portátil de sol, plenamente dieciochesca, con algunos añadidos posteriores, como los angelitos que aparecen adornando el sol, del cual salen rayos fulgurantes y otros rectos rematados en estrellas exornadas con cabujones de cristal. Una bonita pieza que alude al incremento del culto eucarístico vivido en tiempos de la Contrarreforma, de igual manera que ocurre con la corona de la Virgen del Carmen, síntoma y símbolo del auge de la devoción a la Virgen que había fomentado el Concilio de Trento. En realidad, se trata de un suntuoso modelo de corona imperial con canasto y ráfaga, similar a la de la Virgen de la Asunción que el platero Fernando Martínez ejecutara hacia 1780. Esta corona de la Virgen carmelitana puede ser quizá anterior a la ya conocida, pues el repertorio está mucho más en consonancia con los fulgores del último Barroco y los primeros años del Rococó y, por tanto, queda circunscrita esta pieza a los años centrales del siglo XVIII, hasta la década de 1770. Las Letanías Lauretanas marcan el ritmo de la ráfaga, insertadas en espejos ovales, alternadas con rayos, mientras que en el canasto aparecen varias representaciones, entre ellas la del escudo de la ciudad, el escudo de la parroquia y una Virgen del Carmen. La ausencia de marcas y de documentación parroquial histórica nos impide catalogar esta magnífica obra en una fecha determinada, aunque, a la vista de sus rasgos formales, perfectamente puede quedar adscrita a los talleres valencianos de los Martínez, e incluso pudiera tratarse de una copia homóloga a la que realizara Fernando Martínez para la Patrona, la Virgen de la Asunción, quizá un tanto anterior.

En síntesis, puede decirse sin ningún reparo que este texto ha pretendido reconstruir visual y artísticamente la fábrica contrarreformista de la illicitana iglesia de San Juan Bautista, junto a los tesoros que ella encerró hasta los fatídicos tiempos de 1936. Asimismo se hace un estudio del templo actual y las circunstancias histórico-sociales que favorecieron su construcción, representando las conclusiones de un estudio histórico-artístico iniciado hace años y que ha contado con muchos problemas, pues son importantes las carencias documentales, e incluso del viejo monumento, renovado en sucesivas etapas, principalmente en los siglos XVII y XVIII, apenas si quedan vestigios, ya que en la actualidad se contempla una moderna fábrica, de poco más de cincuenta años, y además con su antiguo ajuar muy mermado.

---

de Arcos y tuvo de coste trescientas y dos libras, catorce sueldos y dos dineros”, sin que se señale la autoría o el contrato de la misma (APSJBE, *Visita pastoral de 1734*, Sig. 5/85, s. f.).

## BIBLIOGRAFÍA

ARGAN, GIULIO CARLO, *El concepto de espacio arquitectónico desde el Barroco a nuestros días*. Buenos Aires, 1973.

ARGAN, GIULIO CARLO, *Renacimiento y Barroco*, vol. II. Madrid, 1987. BENITO BAILS, *Elementos de Matemática. De la Arquitectura Civil*, t. IX, parte I. Madrid, 1796.

BENEVOLO, LEONARDO, *Historia de la Arquitectura del Renacimiento*, vol. I. Madrid, 1972.

BUSTAMANTE GARCÍA, AGUSTÍN, *El siglo XVII. Clasicismo y Barroco*, en VV. AA., *Manual de Arte Español*. Madrid, 2003.

CAMÓN AZNAR, JOSÉ, “Un posible estilo nacional en arquitectura”, en *Cortijos y rascacielos*, nº 44, 1947.

CANDELA GARRIGÓS, REYES, *La obra arquitectónica de Antonio Serrano Peral (1927-1968)*. Madrid, 2011.

CAÑESTRO DONOSO, ALEJANDRO, *Gloria pretérita. La parroquia de El Salvador de Elche*. Elche, 2011.

CAÑESTRO DONOSO, ALEJANDRO, “El despertar de las cofradías en Elche en el siglo XIX: entre la Ilustración y el Neocatolicismo”, en *Semana Santa de Elche*. Elche, 2012.

CAÑESTRO DONOSO, ALEJANDRO y GARCÍA HERNÁNDEZ, JOSÉ DAVID, *Don Josef Tormo y Juliá. La magnificencia de la mitra*. Elche, 2009.

CHUECA GOITIA, FERNANDO, *Historia de la arquitectura española*, t. II. Ávila, 2001.

DELICADO MARTÍNEZ, FRANCISCO JAVIER, “Ignacio Castell, maestro retablista ilicitano del siglo XVIII”, en VV. AA., *Actas del Primer Congreso Valenciano de Historia del Arte*. Valencia, 1993.

ESTRADA DE GERLERO, ELENA I., *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos de San Carlos Borromeo*. México, 1985.

FERNÁNDEZ DE PAZ, ESTHER, “La influencia de la Contrarreforma en la configuración de la Semana Santa andaluza”, en SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA (coord.), *Religión y cultura*, vol. II. Sevilla, 1999.

FUENTES Y PONTE, JAVIER, *Memoria histórico-descriptiva del santuario de Nuestra Señora de la Asunción en la ciudad de Elche, provincia de Alicante*. Lérida, 1897.

GARCÍA CHICO, ESTEBAN, “La Colegiata de Villagarcía de Campos”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 9. Valladolid, 1942-43.

GARCÍA CHICO, ESTEBAN, “Los artistas de la Colegiata de Villagarcía de Campos”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 20. Valladolid, 1953-54.

GARCÍA DEL VALLE, CARMELO, “Datos para la historia de la iglesia en Elche”, en VV. AA., *Nuestras tradiciones*. Elche, 2006.

HEYDENREICH, LUDWIG y LOTZ, WOLFGANG, *Arte y arquitectura en Italia 1400-1600*. Madrid, 1991.

IBARRA RUIZ, PEDRO, *Historia de Elche*. Alicante, 1895.

KUBLER, GEORGE, *Arquitectura de los siglos XVII y XVIII, Ars Hispanie*, t. XIV. Madrid, 1957.

LÓPEZ FLORES, JOSÉ MANUEL, “El antiguo baptisterio de la iglesia barroca de San Juan Bautista”, en *Sóc per a Elig*, nº 20. Elche, 2008.

LÓPEZ FLORES, JOSÉ MANUEL, “El lienzo de San Diego de Alcalá”, en *Sóc per a Elig*, nº 21. Elche, 2009.

MADOZ, PASCUAL, *Diccionario Geográfico-estadístico e Histórico de España y sus provincias de Ultramar*, vol. VII. Madrid, 1850.

MARÍAS FRANCO, FERNANDO, “El primer proyecto de Juan Gómez de Mora para el Colegio de La Clerecía de Salamanca”, en *Tiempo y espacio en el arte: homenaje al profesor Antonio Bonet Correa*, vol. I. Madrid, 1994.

MARTÍN GONZÁLEZ, JUAN JOSÉ, “La Colegiata de Villagarcía de Campos y la arquitectura herreriana”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 23. Valladolid, 1957.

MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, PALMA, “Las constituciones sinodales y la imagen procesional. Normas para la fiesta del siglo XVI”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VIII, Historia del Arte, nº 2. Madrid, 1989.

MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, PALMA, *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid, 1990.

MONTESINOS PÉREZ DE ORUMBELLA, JOSÉ, *Compendio histórico oriolano*. Orihue-la, 1795.

MORENO SECO, MÓNICA, *La diócesis de Orihuela-Alicante en el franquismo: 1939-1975*. Alicante, 1997.

MUÑOZ JIMÉNEZ, JOSÉ MARÍA, *Fray Alberto de la Madre de Dios. Arquitecto (1575-1635)*. Santander, 1990.

MURRAY, PETER, *Arquitectura del Renacimiento*. Madrid, 1972.

NICOLÁS GÓMEZ, DORA, “Literatura artística del siglo XVIII para el estudio de la arquitectura y el ornato debido del templo cristiano”, en PEÑA VELASCO, CONCEPCIÓN DE LA (COOF.), *En torno al Barroco. Miradas múltiples*. Murcia, 2006.

PEÑA VELASCO, CONCEPCIÓN DE LA, *El retablo barroco en la antigua Diócesis de Cartagena, 1670-1785*. Murcia, 1992.

PÉREZ SÁNCHEZ, MANUEL, *La magnificencia del culto. Estudio histórico-artístico del ornamento litúrgico en la diócesis de Cartagena*. Murcia, 1997.

PERPIÑÁN, SALVADOR, *Antigüedades y glorias de la villa de Elche*. Elche, 1705.

PINGARRÓN, FERNANDO, *Las advertencias para los edificios y fábricas de los templos del sínodo del arzobispo de Valencia Isidoro Aliaga en 1631. Estudio y transcripción*. Valencia, 1995.

RAMALLO ASENSIO, GERMÁN, “El templo como espacio eucarístico”, en VV. AA., *Mane Nobiscum. Camino de Paz*. Orense, 2005.

RIVAS CARMONA, JESÚS, *Arquitectura barroca cordobesa*. Córdoba, 1982.

RIVAS CARMONA, JESÚS, “El impacto de la Contrarreforma en las platerías catedralicias”, en *Estudios de Platería San Eloy 2003*. Murcia, 2003.

RIVAS CARMONA, JESÚS, “Las iglesias barrocas de la ciudad de Murcia: consideraciones sobre su significación y arquitectura”, en *Imafronte*, nº 19-20. Murcia, 2008.

RIVAS CARMONA, JESÚS y CABELLO VELASCO, RAFAELA, “El Barroco andaluz y los modelos del Barroco italiano”, en *Imafronte*, nº 8-9. Murcia, 1993.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, ALFONSO, *Estudios del barroco salmantino: el Colegio Real de la Compañía de Jesús*. Salamanca, 1967.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, ALFONSO, “Planos para la Colegiata de Villagarcía de Campos”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 36. Valladolid, 1970.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, ALFONSO, “Liturgia y configuración del espacio en la arquitectura española y portuguesa a raíz del Concilio de Trento”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, nº 3. Madrid, 1991.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, ALFONSO, “Liturgia y culto en las iglesias de Palladio”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, vol. VII-VIII. Madrid, 1996.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, ALFONSO, “Los usos del templo cristiano y su conservación”, en PEÑA VELASCO, CONCEPCIÓN DE LA, *En torno al Barroco. Miradas múltiples*. Murcia, 2006.

ROSENTHAL, EARL E., *La Catedral de Granada: un estudio sobre el Renacimiento español*. Granada, 1990.

DE SAN NICOLÁS, FRAY LORENZO, *Arte y uso de la arquitectura*. Madrid, 1796.

SANZ DE CARBONELL, CRISTÓBAL, *Recopilación en que se da cuenta de las cosas ancí antiguas como modernas de la ínclita villa de Elche*. Elche, 1621.



TAPIÉ, VÍCTOR L., *Barroco y Clasicismo*. Madrid, 1991.

TOVAR MARTÍN, VIRGINIA, *Arquitectos madrileños de la segunda mitad del siglo XVII*. Madrid, 1975.

TOVAR MARTÍN, VIRGINIA, “Juan Gómez de Mora, en el convento real de Santa Isabel y en la iglesia de Nuestra Señora de Loreto de Madrid”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, t. 40-41. Valladolid, 1975.

TOVAR MARTÍN, VIRGINIA, “Contribución a la obra de Juan Gómez de Mora”, en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, nº 15. Madrid, 1978.

TOVAR MARTÍN, VIRGINIA, “Influencias europeas en los primeros años de formación de Juan Gómez de Mora”, en *Archivo Español de Arte*, t. 55, nº 218. Madrid, 1982.

TOVAR MARTÍN, VIRGINIA, “El arquitecto Juan Gómez de Mora iniciador del Barroco en España”, en *Goya*, nº 174. Madrid, 1983.

TOVAR MARTÍN, VIRGINIA, “Juan Gómez de Mora. Datos complementarios para el estudio de su obra en Madrid”, en VV. AA., *Homenaje al profesor Martín González*. Valladolid, 1995.

URRUTIA NÚÑEZ, ÁNGEL, *Arquitectura española del siglo XX*. Madrid, 1997.

VIDAL BERNABÉ, INMACULADA, *Retablos alicantinos del Barroco*. Alicante, 1990.

VV. AA., *Juan Gómez de Mora (1586-1648): arquitecto y trazador del rey y maestro mayor de obras de la villa de Madrid* [catálogo de la exposición]. Madrid, 1986.

VV. AA., *Los siglos del Barroco*. Madrid, 1997.

WEISBACH, WERNER, *Arte Barroco en Italia, Francia, Alemania y España*. Barcelona, 1934.

WITTKOWER, RUDOLF, *Arte y arquitectura en Italia 1600-1750*. Madrid, 2007.



## **INFLUENCIA DEL REFORMISMO RELIGIOSO EN EL USO DE LA LENGUA VULGAR**

JUAN LUIS MONREAL PÉREZ

### *Resumen/Summary*

Las corrientes humanistas y religiosas que recorrieron la Europa renacentista fomentaron el desarrollo de la lengua vulgar, tales como el Erasmismo que canalizó y alentó los deseos de cambio en los valores religiosos y culturales de dicho periodo y las corrientes religiosas, especialmente las alumbristas, y cuyo núcleo doctrinal está relacionado con el Iluminismo. Juan de Valdés, Martín Lutero y el tandem Casiodoro de la Reina/Cipriano de Valera, aún salvando las notables diferencias que median entre ellos, contribuyeron sobremanera al desarrollo de la lengua vulgar, en un caso la lengua castellana y en el otro la lengua alemana. Lo que les aproxima al uso que hicieron de la lengua vernácula es el itinerario común que siguieron y que compartieron: su apuesta por el humanismo y su visión reformista de la cuestión religiosa.

*Palabras clave:* Europa renacentista, Erasmismo, Iluminismo, Reformismo religioso.

The humanistic and religious currents spreading throughout Renaissance Europe encouraged the development of the vernacular, as had that of Erasmus which canalized and fomented desires for change in the religious and cultural values of that period and the religious movements, especially that of the enlightened thinkers whose doctrinal nucleus is linked to the Age of Reason. Juan de Valdés, Martin Luther and the tandem Casiodoro de la Reina/Cipriano de Valera, whilst acknowledging the considerable differences between them, contributed significantly to the development of a common language, in one case that of Castillian Spanish and the other the German tongue. What brings them close to the use made of the vernacular is the common itinerary followed and shared: their commitment to humanism and their reformist vision on the religious question.

*Key words:* Renaissance Europe, Erasmus, Enlightenment, Religious reformation

## 1. Introducción: Humanistas y el uso de las lenguas vernáculas

Pudiera pensarse que la importancia que las lenguas clásicas tuvieron en el período renacentista, fundamentalmente el latín, conllevó la inexistencia de las lenguas vernáculas en este tiempo. Nada más lejos de la realidad. Desde finales de la Edad Media, el uso de las lenguas vernáculas, tanto como lenguas escritas, pero sobre todo como lenguas habladas fue un hecho. En este contexto es como hay que entender, por ejemplo, la contribución de Dante a la lengua moderna (Burckhardt, 1984: 207).

Los siglos XIV y XV fueron una época de especial desarrollo de la conciencia lingüística, lo que explica que progresivamente el latín fuera desplazándose en beneficio de las lenguas vernáculas, tanto en los diferentes países europeos, como Italia, Inglaterra, Francia, España y en la Europa central, como en los distintos campos de los saberes (Burke, 2006: 23-24).

A medida que corría el siglo XVI el uso de las lenguas vernáculas se fue intensificando, restringiéndose cada vez más el latín y quedando éste reservado fundamentalmente para espacios tan selectivos como la Iglesia, la Universidad, la Corte y la diplomacia internacional. Consecuencia de esta situación, fueron apareciendo gramáticas vernáculas que permitieron ir mejorando y normalizando los distintos lenguajes.

El desarrollo de las lenguas vernáculas en el Renacimiento no se produjo como una pura reacción a la importancia que se le daba a las lenguas clásicas. Al contrario, éstas al fomentar el interés de su conocimiento y al desarrollar el universo de la cultura que conlleva un mejor entendimiento del hombre y del sentido de la historia, facilitan la emergencia y el progreso de las lenguas vernáculas; razón por la que personajes tan significativos como Dante y Lutero escribieran lo que escribieron en sus respectivas lenguas vernáculas (Abellán, 1982: 53).

Los datos confirman que el desarrollo de las lenguas vernáculas tuvo mucho que ver también con el ejercicio de los poderes, tanto político, como cultural y religioso. Desde la perspectiva del poder político, éste consideró que la lengua vernácula era un instrumento útil para la expansión y construcción del imperio, reino o nación. A su vez, la lengua vernácula, bajo el brazo del poder político, encontraba la razón de su implantación, expansión

y desarrollo, tal como el humanista Lorenzo Valla puso de manifiesto al relacionar el esplendor y la decadencia del latín con el esplendor y la decadencia del Imperio Romano (Burke, 2006: 29).

Tan fuerte era la conciencia que el poder político tenía sobre el papel de las lenguas vernáculas al servicio del reino, que Carlos V –aún en tiempos en los que el latín todavía tenía su fuerte peso en los asuntos de la corte–, no hablaba o al menos no era partidario de hablar el latín, y sí, en cambio se expresaba en diferentes lenguas vernáculas.

En otra Institución de poder como era la Iglesia, el latín estaba muy arraigado. Esta lengua funcionaba realmente en esta organización como una verdadera lengua franca, dado el carácter universal de la Iglesia. Sin embargo, al menos hasta el concilio de Trento, en el que se tomaron las debidas medidas para la formación del clero, no conviene pensar que todo él hablaba latín. Más bien, existían dos tipos de cultura en el clero: el de los que hablaban latín (*litterati*), y que correspondía a los que no lo hablaban (*laica*, *vulgus* o *illitterati*), que en la baja Edad Media representaban la gran mayoría; de hecho, la mayor parte del clero en este tiempo usaba las lenguas vernáculas como forma de comunicación.

El latín también estuvo muy vinculado al poder académico, es decir, a las universidades. En toda la baja Edad Media y siglo XVI, la lengua oficial era el latín y, en la práctica, el uso de las lenguas vernáculas estaba prohibido, bien que ya se estudiaban las lenguas romances. En este medio académico, donde lo natural parecía ser el uso del latín, empezaron a producirse ya en este tiempo las razonables reivindicaciones del uso de las lenguas modernas, que desembocaron en la progresiva permisión respecto al uso de las lenguas vernáculas.

Es en este contexto temporal y cultural, cuando los humanistas, en general, defendían por ejemplo el retorno a las lenguas clásicas y, más concretamente al latín, lo que querían es que se hiciera un uso de éste, siguiendo el buen hacer de los clásicos, es decir, siguiendo los cánones establecidos por la gramática. Cuando criticaban las lenguas vernáculas, no era porque sintieran desprecio por ellas sin más, sino porque su uso se producía sin seguir la gramática. Por ello, la corriente humanista hacia las lenguas fue igualmente crítica, tanto frente al mal uso del latín como frente al uso hablado y escrito de las lenguas vernáculas que no se ajustaba a ningunos patrones gramaticales.

Desde esa perspectiva hay que reconocer que los humanistas contribuyeron a desarrollar y dignificar el uso de las lenguas vernáculas, ya que reclamaban que éste se realizara siguiendo el rigor de las normas gramaticales, al

igual que exigían también el mismo comportamiento al latín, en cuanto a su uso. Por ello, se entiende bien la gran contribución de Nebrija al desarrollo de la lengua vernácula castellana, ya que para éste:

(...) la forma más segura de elevar y ennoblecer la lengua castellana es dotarla de una gramática, similar a la latina, para conseguir estabilidad y romper la barbarie (Hinojo, 1998: 70).

## 2. Influencia de las corrientes humanistas y religiosas en los usos de la lengua vulgar

Con carácter general se puede decir que las corrientes humanistas y religiosas que recorrieron la Europa renacentista fomentaron el desarrollo de la lengua vulgar. En dicha situación encontramos, en primer lugar, el movimiento llamado *Erasmismo*, que canalizó y alentó los deseos de cambio en los valores religiosos y culturales de dicho periodo; y, en segundo lugar, identificamos las corrientes religiosas, especialmente las denominadas como alumbristas y cuyo núcleo doctrinal fundamental reposa sobre la doctrina iluminista.

### 2.1. *Erasmismo y desarrollo de la lengua vulgar*

Con la expresión *Erasmismo* se suele significar –en términos generales– la corriente de adhesión o de crítica y rechazo que generó la obra de Erasmo. No conviene, por tanto, entender tal término como un movimiento organizado y dirigido ni por Erasmo ni por ningún otro. El propio Erasmo se encarga de repetir su fidelidad a la Iglesia y su ortodoxia con la doctrina cristiana, independientemente de lo que otros pudieran pensar al respecto.

En primera instancia, podría parecer que se trata de un movimiento casi exclusivamente religioso, debido a que en el origen del término está el nombre de Erasmo de Rotterdam, hombre vinculado a la Iglesia, y su amplia obra buscó la renovación espiritual y evangélica de la misma, aunque ésta se enmarcara en lo que se ha denominado Humanismo renacentista. Sin embargo, este movimiento sobrepasó lo estrictamente religioso y tuvo un carácter más general al convertirse en una nueva visión que se manifestó en los ámbitos cultural, político y filosófico, tanto en Europa como en España (Abellán, 1982: 79).

Aunque la vida y obra de Erasmo discurrió entre los años 1469-1536, lógicamente su influencia, es decir, todo el movimiento que se generó a

partir de sus escritos y que denominamos *Erasmismo*, hay que localizarlo fundamentalmente en la primera mitad del siglo XVI, que es cuando, por una parte, el movimiento reformista en la Iglesia toma verdadera importancia y, por otra, el conflicto luterano se produce. No obstante, los límites temporales de la influencia del Erasmismo hay que establecerlos con flexibilidad dándole cierta amplitud temporal, porque los estudios realizados al respecto extienden la presencia de dicho movimiento también a la segunda parte del siglo XVI y con carácter más residual dicha filosofía permanece a lo largo del tiempo.

Uno de los campos específicos que Erasmo y el Erasmismo movilizaron fue el estudio y el interés por las lenguas, tanto clásicas como vernáculas. En el caso de Erasmo, las lenguas clásicas constituyeron su centro de interés, especialmente el latín. El Erasmismo, en su conjunto, continuó con la herencia clásica de Erasmo, pero –al mismo tiempo–, incorporó la utilización de las lenguas vernáculas como instrumentos necesarios para difundir y popularizar el Evangelio de Cristo, tal como Fray Luis de León hizo decididamente en España al fortalecer el uso de la lengua vernácula y de la traducción y, en menor medida, Juan Luis Vives, que tuvo al respecto una posición más ecléctica, si no ambigua, al usar el latín en sus escritos, pero al mismo tiempo al recomendar la utilización de las lenguas vernáculas como forma de facilitar el aprendizaje y la transmisión de los conocimientos.

Una vez afirmado el carácter europeo del Erasmismo, hay que señalar dos aspectos de cierto interés: por una parte, que este movimiento posiblemente arraigó en España más que en cualquier otro lugar por la filosofía que le caracterizaba y, por otra parte, porque la influencia de Erasmo, especialmente, a través de su obra, alcanzó una difusión y receptividad grandes (Bataillon, 1986: 218). La expansión de la obra de Erasmo en España fue de tal magnitud que, utilizando una expresión de Bataillon, podemos hablar de *invasión erasmiana*, tal como señala el siguiente fragmento:

En la corte, en los conventos, en las catedrales, en las escuelas, hasta en las posadas de los caminos, pululaban los lectores y entusiastas de Erasmo (García Villoslada, 1968: 360).

Lógicamente, esta configuración concreta del fenómeno erasmista español debe tener una explicación, ya que –como se ha señalado anteriormente–, posiblemente en ningún país europeo la obra de Erasmo generó tanto entusiasmo como en España. La respuesta a tal hecho parece que se encuentra en que nuestro país tenía las adecuadas condiciones culturales y sociales para propiciar dicha situación, tales como la inexistencia de

heterodoxias dogmáticas debido al papel unificador que producía la Inquisición, la existencia de problemas relacionados con la moral y las costumbres (depravaciones sexuales, simonía, venta de indulgencias, captación de beneficios y riquezas por malas artes...), y la marginación que sufrían los judeoconversos (cristianos nuevos) por parte del resto de cristianos viejos. Estas condiciones culturales y sociales de España se constituyeron en el mejor caldo de cultivo para la expansión y atractivo del Erasmismo, ya que éste defendía la unidad de dogma, el comportamiento ético y de costumbres inspirado en la fe, la caridad y el amor de Cristo a todos los hombres, sin atender a la sangre, ni a la tradición. Por tanto, el mensaje erasmiano, al tener una orientación unificadora, reformista y fraternal, tenía la fuerza suficiente como para llegar al corazón de la España cristiana, sin distinción de viejos y nuevos cristianos.

No obstante, el conjunto de razones que pueden explicar la implantación del Erasmismo en España, éstas –como afirma José Luis Abellán–:

(...) no son diferentes a las del resto de Europa, pero tienen, sobre todo, mucho que ver con lo que dijimos de la inmoralidad y paganización del ambiente» (Abellán, 1996: 108).

## 2.2. *Iluminismo y fomento de la lengua vulgar*

En el arraigo considerable que alcanzó el Erasmismo en España, aparte del papel que jugaron las condiciones culturales y sociales existentes y anteriormente mencionadas, también influyeron unas corrientes de espiritualidad que fueron tomando cuerpo en España desde finales del siglo XIV y principios del XVI, a cuyos defensores y propagadores se les denominó con el término de *Alumbrados*. Aunque las corrientes alumbristas tienen matices diferentes, sin embargo, su núcleo doctrinal fundamental reposa sobre la doctrina iluminista, que, siguiendo a Febvre, se puede entender como:

(...) un cristianismo interiorizado; un sentimiento vivo de la gracia, que tiene sus métodos, en cierto modo opuestos: el del recogimiento y el del abandono. Contra todo formalismo religioso, el iluminismo apela a la inspiración divina. Está en contra del monaquismo, o, al menos, lo juzga con gran libertad; está en contra de las bulas de indulgencia, las excomuniones, los ayunos, las abstinencias, el culto de los santos y los intermediarios. Algunas de sus afirmaciones tienen un sabor lutera-



no; otras presentan cierto parentesco con el evangelismo de los erasmistas y su libre cristianismo, pero no por eso es hijo de Erasmo, y menos aún de Lutero (Febvre, 1970: 125).

Dos cuestiones aparecen claras en el texto anterior: que el Iluminismo es una corriente de espiritualidad; que no es hijo ni de Erasmo ni del Erasmismo; pero sí crea el clima necesario para el desarrollo del llamado Erasmismo español. Ello significa claramente que el Iluminismo –como corriente de espiritualidad–, es un antecedente del Erasmismo en España. Otra cuestión distinta es cómo explicar el origen del Iluminismo. La respuesta hay que buscarla en la insatisfacción que producía en la mayoría del pueblo cristiano la explicación de la vida religiosa por sólo vías racionales, como hacía la teología escolástica; dicha insatisfacción llevó a la búsqueda de fórmulas de religiosidad accesibles a la mayoría de la población cristiana, activando los sentimientos, la vida interior, alimentando un cierto profetismo apocalíptico, los deseos de reforma en la Iglesia y la lectura de los textos sagrados. En esta búsqueda de religiosidad alternativa que se lleva a cabo, fue fundamental el papel de las Órdenes religiosas y, sobre todo, el de los franciscanos (corriente franciscanista), al producirse un movimiento de vuelta a la regla y a la espiritualidad primitiva.

Así, pues, las corrientes de espiritualidad que se enmarcan en la filosofía del Iluminismo se posicionan contra los excesos y las sutilezas dialécticas de la escolástica, en su forma clásica o en sus aspectos nominalistas, y empiezan a cuestionar que el entendimiento sea la única manera de acercarse a Dios. El uso sistemático de la lógica fría y del discurso racional parece insuficiente o deficiente para llegar a Dios con todo el corazón y no solo con el intelecto. Incluso, se fomenta el acercamiento a Dios a través de otras vías, como la lectura de la Biblia, produciéndose una inclinación creciente a la interioridad, y a la oración mental (Andrés, 1976: 82-118). Desde esta orientación teórica y práctica de las corrientes espirituales que alimenta el Iluminismo, tiene lugar una producción considerable de libros de piedad que conlleva un desarrollo considerable de la lengua vulgar y de esta forma se continúa la labor ascético-mística iniciada por Cisneros (Carrera, 1988: 118).

Teniendo en cuenta lo anterior, conviene concluir en una doble dirección, señalando –en primer lugar–, la importancia que tuvieron las diferentes corrientes de espiritualidad alumbristas, concretamente el Iluminismo, en la espiritualidad del siglo XVI en España, y que el Erasmismo –con su mayor arraigo en las clases con mayor nivel cultural–, vino a reforzar dichas corrientes preexistentes; en segundo lugar, que el Erasmismo en España, en

su mensaje doctrinal, presentaba grandes coincidencias con lo que el Iluminismo predicaba como doctrina y formas de vida cristiana (Pérez, 1986: 337). Ambas corrientes, a su vez, por su filosofía humanista y por su voluntad de comunicación fomentaron directamente o indirectamente la lengua vernácula.

### 3. El reformismo religioso y su impacto en el uso de la lengua vulgar

Juan de Valdés, Martín Lutero y el tándem Casiodoro de la Reina/Cipriano de Valera, aún salvando las notables diferencias que median entre ellos, contribuyeron sobremanera al desarrollo de la lengua vulgar, en un caso la lengua castellana y en el otro la lengua alemana. Lo que les aproxima al uso que hicieron de la lengua vernácula es el itinerario común que siguieron y que compartieron: su apuesta por el humanismo y su visión reformista de la cuestión religiosa.

#### *3.1. El reformismo religioso de Juan de Valdés y la importancia del castellano como lengua vernácula*

Dos facetas interesa poner de manifiesto, especialmente, en Juan de Valdés: su condición de humanista y su condición de hombre de letras. En cuanto a la primera, su trayectoria está claramente marcada por un claro humanismo, cultivando todos los valores propios de esta corriente. Otra cuestión bien distinta es el humanismo cristiano que profesó a lo largo de su vida, no existiendo al respecto unanimidad en cuanto a la valoración de sus posiciones doctrinales.

Independientemente de que nunca sabremos exactamente los límites precisos del pensamiento religioso de Valdés<sup>1</sup>, lo que más nos importa señalar es que tanto su obra como su actividad hay que calificarlas como de humanistas, que la religiosidad debía orientarse —en su opinión—, desde esta filosofía (Cf. su obra *Diálogo de la vida cristiana*<sup>2</sup>) y que la reforma de la

<sup>1</sup> No solamente existen lagunas de ignorancia en relación a la biografía de Juan de Valdés; también éstas se hacen presentes en la elaboración, difusión, influencia e interpretación de sus escritos (Barbolani, 2006: 35-36; Alcalá, 1997: IX).

<sup>2</sup> Su primera obra, *Diálogo de la Doctrina Cristiana* (Valdés: 1997), escrita en Alcalá en 1529 y por la que se le denunció ante la Inquisición, razón que le impulsó, según parece ser, a marcharse a Italia.

Iglesia constituía un elemento central para recuperar el clima religioso en el conjunto de la Iglesia.

La segunda faceta que interesa resaltar de Juan de Valdés es su condición de hombre de letras. En Alcalá, Francisco de Vergara fue su maestro. Éste lo inició en la tradición humanista, concretamente en la lengua griega, convirtiéndose en un experto del Nuevo Testamento. Su especial sensibilidad por la literatura que tiene desde muy joven, –concretamente era muy aficionado a los libros de caballería–, deriva en pasión por la literatura griega, en el contexto de una Alcalá sumergida totalmente en un clima humanista erasmista.

La lengua y la literatura siempre fueron para Valdés elementos permanentes en su cultura humanista. Sería en su época de Italia, cuando se interesó especialmente por la lengua española, escribiendo su principal obra el *Diálogo de la lengua* (Valdés: 1997). No fue casual que cuando Valdés llega a Nápoles (1535) –ciudad española en este momento– después de haber pasado un año en Roma trabajando inicialmente en ambos lugares como agente político del emperador, entablara relaciones con Garcilaso de la Vega, que a la sazón era presidente de la Academia Pontaniana, de carácter humanista y fundada por Alfonso V. Ello le procuró mantenerse en los círculos de las letras de la ciudad.

Ciertamente, el espíritu reformista que reinaba en esta época dio importancia a tener un buen conocimiento de textos escritos de relevancia sociocultural en otras lenguas, bien por la vía del acceso directo a los mismos, o por la vía de la traducción. Esta perspectiva perteneciente al humanismo reformador hizo que la lengua en general y las lenguas romances en particular fueran para Valdés un objetivo permanente de aprendizaje y de reflexión.

Desde las dos facetas mencionadas es desde donde debe valorarse la importancia que Valdés otorga a la lengua castellana, en cuanto lengua vernácula. Resultaría difícil entender la defensa práctica que Valdés hace de la lengua española, si entre otras situaciones no se tiene en cuenta que su lengua natural o materna es la española. Esta es la lengua que habla en el espacio familiar; esta es lengua que usa en su medio escolar y social joven, Cuenca y Escalona; esta es la lengua que utiliza de instrumento para su formación universitaria en Alcalá, y ésta es la lengua dominante que le sirve de vehículo para su producción literaria (Barbolani, 2006: 17).

Cierto que Valdés tuvo buen conocimiento de otras lenguas, tanto clásicas como romances, pero fueron lenguas aprendidas a partir de su lengua materna o natural, el castellano. A ello contribuyeron tanto su formación (básica y universitaria) como su estancia en Italia (Bernino, 1709: 447).

El uso de la lengua castellana está tan arraigado en Valdés que la primera obra que escribe, en pleno ambiente erasmista en Alcalá, la escribe en lengua vulgar, el *Diálogo de doctrina cristiana* (Doctrina Christiana. Diálogo de Doctrina Christiana, nuevamente compuesto por un Religioso, Dirigido al muy ilustre señor Don Diego López Pacheco, Marqués de Villena. 1529). No es la intención de Valdés en esta obra entrar en la cuestión de la lengua española, tarea que hará más tarde con el otro *Diálogo de la lengua*, sino usarla, tal como él la entendía. Ya en esta obra adopta el coloquio erasmiano, y no solo lo hace, a nuestro entender, para reflejar la influencia de Erasmo en sus escritos, sino también porque este género literario le permite utilizar el instrumento de la lengua española de forma viva, fresca, directa y sencilla (Bataillon, 1986: 346).

Aun considerando la importancia que en la vida de Juan de Valdés tiene todo lo relacionado con la actividad religiosa (círculo de amistades basado en la reflexión y discusión del pensamiento religioso, escritos de carácter teológico, traducciones bíblicas, etc.), su obra estrictamente lingüística, *Diálogo de la lengua* (1535), ocupa un lugar central y se constituye en una referencia clara de identificación con Valdés<sup>3</sup>, pese a ser el resultado de algo residual en su vida, en términos de dedicación de tiempo, y ser la respuesta circunstancial de Juan a los intereses que los napolitanos muestran por el aprendizaje y el conocimiento de la lengua castellana (Menéndez Pidal, 1933: 38-39).

Finalmente, hay que señalar, como cuestión general, que tanto Valdés como buena parte de los humanistas reformistas cristianos se adentran en el conocimiento de las lenguas y reflexionan sobre la cuestión filológica debido, en buena medida, a la relación positiva que establecen entre lengua y religión. La cuestión religiosa, tal como el movimiento reformista la plantea, orienta a tener un buen conocimiento de los textos sagrados, bien de modo directo o por la vía de la traducción. Lógicamente, esta perspectiva humanista hizo que la lengua en general y las lenguas en particular fueran un objetivo permanente de aprendizaje y de reflexión. Ello explica la contribución de Valdés al campo de la filología, porque su interés por la lengua formaba parte de su visión y comportamiento como hombre hu-

---

<sup>3</sup> El carácter de la obra, alejada de los tradicionales temas religiosos, hizo que no se la vinculara en un primer momento con Juan de Valdés. Hubo que esperar bastante tiempo para que el nombre de Juan de Valdés apareciera como el verdadero autor de la obra. Fue a partir del siglo XIX, con los estudios, entre otros, de Luis Usoz y Río (1860), Boehmer (1895) y Menéndez y Pelayo (1880-2) cuando se clarifica definitivamente la autoría de la obra (Barbolani, 2006: 95).

manista, aunque con carácter general su actividad y escritos no necesariamente haya que calificarlos como de estrictamente filológicos (Barbolani, 2006: 45-46).

### 3.2. *La perspectiva religiosa de Martín Lutero y el uso de la lengua vernácula*

La producción científica de Lutero, a nuestro entender, debe ser leída desde su perspectiva religiosa, resultado de su visión teológica-escriturística; y dicha perspectiva orienta no solo su quehacer teológico y bíblico, sino también su actividad en relación a la lengua y, más concretamente, a la lengua alemana, mediante la versión de la Biblia al alemán y los escritos en los que aborda esta temática. En Lutero, pues, su perspectiva religiosa, su fe, se constituye en un elemento orientador de su vida personal, de su doctrina religiosa y de su quehacer profesional en los ámbitos de la lengua y de la traducción. Consecuencia de ello es la interrelación que establece entre todas las dimensiones de su vida (Oberman, 1992: 363).

A diferencia de lo que hacen otros humanistas españoles de la época, como Juan Luis Vives, Juan de Valdés y fray Luis de León, entre otros, que diferencian su perspectiva religiosa de su pensamiento sobre la lengua y la traducción por entender que son campos distintos, en el caso de Lutero todo está íntimamente relacionado, constituyéndose su modo de entender la fe en el hilo conductor y orientador de lo que piensa, cree y hace<sup>4</sup>.

Es más, la debatida cuestión de cuánto tenía Lutero de humanista también hay que revisarla desde su perspectiva religiosa en general y, más concretamente, desde las posiciones teológicas y escriturísticas que va adoptando en todo el proceso que le conduce a la Reforma Protestante. Las consideraciones anteriores nos permiten señalar que la perspectiva religiosa en Lutero envolvió todo su pensamiento y su obra y, por ello, cualquier análisis general o parcial que se haga de ellos, debe realizarse desde esta visión (Lilje, 1986: 14-15).

La época en la que vive Lutero (1483-1546) hay que adscribirla al periodo renacentista, época de esplendor, apertura y renovación. Ello debería suponer que el pensamiento y la obra de Lutero tendrían que ser un reflejo de dicho período; es decir, que se le debería considerar como un buen

---

<sup>4</sup> Esta forma de entender y vivir la religión, por parte de Lutero, responde a la cultura del final de la Edad Media para la que la religión es el principio y el soporte de la conducta individual y de todo el edificio social (J.L. Villacañas, «El final de la Edad Media», en *Revista Res Publica*, n.º19, (2008), pp. 95-97).

representante de la época renacentista y que su pensamiento habría que encuadrarlo en el movimiento cultural llamado Humanismo renacentista. ¿Realmente esto es así? Sí y no. Ambas cosas al mismo tiempo. Sí, en el sentido de que nació y vivió en un ambiente que culturalmente respiraba humanismo renacentista y que, cronológicamente hablando, precedió a la Reforma; fue coetáneo y próximo a humanistas renacentistas tan preclaros como Zwinglio, Erasmo, Calvino, especialmente Melancton, entre otros, independientemente de las diferencias que más tarde se producirían entre él y algunos de éstos; su obra fue difundida y leída en ciudades alemanas que gozaron de un notable clima cultural renacentista, como Augsburgo, Nuremberg, Estrasburgo y Basilea; redescubrió la grandeza y dignidad natural del hombre, cuerpo y alma; criticó e, incluso, denigró y ridiculizó el sistema escolástico; dio al hombre un nuevo sentido de liberación; usó y defendió el uso de las lenguas vernáculas y, más concretamente el alemán, como medio de acceso de todo el pueblo cristiano al conocimiento de la Biblia.

Pero Lutero no participó de otros planteamientos humanistas renacentistas que caracterizaron el comportamiento de los representantes de dicho movimiento cultural, como fue el caso de Erasmo y Melancton, por ejemplo. Buena muestra de tal actitud fue su posición teológica de orientación hebraica y bíblica frente a la visión teológica humanista más antropocéntrica (Janssen, 1925: 265); su escaso interés por el desarrollo de las ciencias naturales y los estudios literarios y la dependencia total que estableció entre el hombre y Dios –hombre-siervo–, rompiendo la posición central que el hombre ocupaba en el Humanismo renacentista –hombre centro del universo– (Lortz, 1963: 320-321).

Esta doble situación que tuvo Lutero en relación al Renacimiento como movimiento cultural, le llevó –por una parte–, a respirar el ambiente renacentista, pero –por otra–, no asumió lo fundamental de dicha corriente de pensamiento: la visión humanista de la historia y la perspectiva de considerar al hombre como centro de la misma. Por tanto, Lutero, aun viviendo en la época del Renacimiento, no participa totalmente del espíritu humanista que la caracteriza. ¿Cómo se explica esta compleja situación de Lutero? A la luz de lo que ya se ha señalado anteriormente y que constituye, en nuestra opinión, la explicación de la vida y obra de Lutero, hay que recurrir a su sentido religioso como interpretación de esta ambigüedad o, incluso, contradicción. Su modo de entender la fe y el hecho de situarse su vida a medio camino entre Medioevo y Edad Moderna le hacen tener, por una parte, una visión del hombre propia del Medioevo, es decir, sometiénolo a la soberanía de Dios; pero, por otra parte, la idea de la fe de Lutero también la encaja en la incipiente Edad Moderna, por la que dota al hombre de su

dimensión subjetiva mediante la que establece su relación personal con Dios (Abellán, 1986: XXXV-XXXVI y Gómez-Heras, 1986: 37-38). Diciéndolo de otro modo, el sentirse Lutero atrapado entre las dos épocas explica que no participara plenamente del Humanismo renacentista y que no se le pueda calificar como completamente moderno (Aranguren, 1986: 9).

Debido a la doble faceta que la vida y obra de Lutero presenta, los humanistas alemanes vieron en él, en un primer momento, más que a un líder de la religión y la teología, a un gran defensor de aquellos valores humanistas considerados como elementos de regeneración de la vieja sociedad, tales como la estima por los estudios profanos clásicos, el rechazo de la teología especulativa y la necesidad de una nueva enseñanza que conllevara un cambio fundamental en la organización escolar (Grane, 1975: 108-110).

Sin embargo, las expectativas que los humanistas alemanes depositaron en Lutero como hombre humanista pronto se fueron desvaneciendo, a medida que el monje alemán se fue radicalizando en la cuestión religiosa y teológica y se produjera en Alemania la revolución religiosa. Ello supuso el desplazamiento del interés por el proyecto de reforma humanista y la entrada del conflicto religioso que consumó la Reforma Protestante. Esta situación hizo que el florecimiento humanista alemán se viera truncado y no lograra consolidar algunas de las reformas que anunciaba (Janssen, 1925: 181).

Las lenguas ocupan un lugar relevante en la escala de valores de Lutero; éste fue el primer teólogo en considerar las lenguas como un instrumento básico para el acceso y el buen conocimiento del Evangelio, no escribiendo ni una sola línea que no estuviera motivada por su concepción de la fe (Lilje, 1986: 14).

Su perspectiva religiosa le hace ver la importancia que tienen las lenguas como instrumento para el entendimiento de la vida cristiana expresada en el evangelio, tal como nos lo relata en su escrito *A los magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas (1523)* (Lutero, 2006: 222- 223).

Lutero ofrece la útil visión que tiene de la relación entre las lenguas; en su opinión, éstas son diversas y de naturaleza distinta, siendo las clásicas el fundamento de las vernáculos. De hecho, el desarrollo y el conocimiento de las llamadas lenguas vernáculos, como es el alemán –entre otras–, necesitan a su vez del conocimiento de las lenguas clásicas.

Las lenguas no eran para Lutero un puro signo de distinción social, sino la forma de establecer relaciones con la gente y de acceder al conocimiento original de los textos escritos en otras lenguas, como es el caso del Antiguo y Nuevo Testamento. Además, la sensibilidad que tuvo hacia éstas le per-

mitió, por una parte, saber administrar bien este gran capital, distinguiendo bien el uso que de las lenguas se debe hacer en cada momento; pero, por otra parte, le hizo también estar abierto de modo natural a la realidad de las lenguas vernáculas dominantes en la Europa de su tiempo.

Por todo lo anteriormente referido, el uso del alemán no le supuso a Lutero, como fácilmente podría pensarse, olvidar ni mucho menos rechazar el interés y la utilidad de las lenguas. Al contrario, éste se esforzó por explicar la conveniencia y la necesidad de aprender lenguas, tanto las clásicas como las vernáculas, bien para que los jóvenes adquirieran una buena formación como para que la palabra de Dios fuera conocida e interpretada correctamente, teniendo acceso a aquellas lenguas en las que la palabra de Dios fue escrita.

Debido a esto la contribución de Lutero al desarrollo de las lenguas vernáculas ha sido relevante, porque vio con claridad la necesaria interrelación que debe existir entre lenguas clásicas y vernáculas. En esta cuestión, Erasmo no consiguió estar a la altura de Lutero, ya que materializó toda su obra escrita siempre en latín y no fomentó directamente el uso de ninguna lengua vernácula. Por el contrario, Lutero apoyó y deseó la mayor expansión para las lenguas vernáculas, como dejó patente en su escrito sobre la *Misa alemana y la ordenación del oficio divino*:

No estoy totalmente de acuerdo con quienes se atienen a una sola lengua y desprecian todas las demás. Porque me gustaría educar a la juventud y al pueblo de manera que también en los países extranjeros pudieran servir de utilidad a Cristo y conversar con la gente (Lutero, 2006: 280).

Pero es más, Lutero contribuyó a dar el salto necesario para la fijación del alemán como lengua vernácula. Con su aportación la lengua alemana fue algo más de lo que era antes y ayudó a la labor que muchos hombres y generaciones de alemanes habían realizado antes que él para transitar desde los dialectos germanos a la unidad lingüística nacional. Lingüísticamente hablando, Lutero se situó en relación al alemán en una posición central y oficial –la de la Cancillería de Sajonia–, alejada de un dialecto en particular, y utilizó todas las variedades idiomáticas, de modo que todos los alemanes le entendieran<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> ‘Desde la traducción al alemán de la Biblia por Lutero hasta el siglo XVIII, el dialecto sajón de Meissen fue la lengua culta de Alemania, elevada a la categoría de «lengua



Ciertamente, Lutero sintió la necesidad de escribir y hablar en alemán convencido de que era el instrumento de comunicación que tenía para transmitir al pueblo alemán su obra y su pensamiento, por el gran poder que le atribuía a esta lengua para difundir los mensajes. Ello le llevó a tener, tanto cuando escribía como cuando hablaba, una sensibilidad muy agudizada para reconocer el efecto que en un determinado proceso de comunicación se ejercía sobre un destinatario concreto. Siempre tenía presente a quién se dirigía y en razón de ello organizaba el mensaje transmitiendo el contenido que quería compartir. Por eso intentó usar todos los recursos que la lengua y el lenguaje le ofrecían para conseguir sus objetivos. Se puede decir, expresado en la jerga del campo de la comunicación, que Lutero fue en la sociedad de su tiempo un gran experto en marketing y publicidad, gracias a la habilidad que tenía para conseguir el efecto perseguido.

Tal efectividad en el manejo de la lengua alemana se debía a que supo cómo transmitir empatía con lo que sentía y pensaba el pueblo alemán. No con los intereses del pueblo alemán en abstracto, sino muy en concreto; es decir, conocía bien las demandas y expectativas que tenían los diferentes grupos sociales alemanes en relación a cuestiones relacionadas con la religión y la Iglesia, tan necesitada de reforma.

No cabe duda que el éxito que Lutero tuvo en la comunicación religiosa se explica porque siempre optó por el lenguaje sencillo, accesible a todos, fueran cultos o ignorantes. Su conocimiento de las lenguas y su saber teológico y escriturístico no le alimentaron la especulación, sino que fueron recursos que supo manejar bien para transmitir el mensaje cristiano al pueblo creyente. Esta actitud le llevó a tener una posición frontal contra el escolasticismo al fomentar éste la abstracción y la pura especulación en el discurso teológico.

No obstante y a pesar del valor comunicativo que Lutero atribuye a la lengua alemana, fue consciente de la funcionalidad del uso de la lengua y pensó que la elección de una u otra lengua debe responder, en última instancia, a la eficacia del objetivo que se quiere conseguir (Egido, 2006: 278).

El criterio que sigue Lutero para la elección de la lengua, latina o alemana, en el servicio religioso de la misa, obedece a razones fundamentalmente de pedagogía religiosa, es decir, hay que hacer que los actos litúrgicos sean accesibles a la comprensión del pueblo cristiano. El medio o instrumento, la

---

nacional» por Gottsched. La influencia de Goethe sería decisiva para la posterior unificación del alto alemán y el alemán central y su conversión en la lengua literaria que hoy se conoce' (Sala, 1999: 261).

lengua, es importante porque su función realmente lo es, pero supeditada a la razón religiosa. Esta es la filosofía que orienta a Lutero en su relación con la lengua, como ya se ha señalado anteriormente.

El éxito de Lutero en relación a la lengua alemana se explica en buena parte, porque supo aprovechar bien todos los recursos disponibles que tuvo a su alcance, tanto los logros que el idioma alemán había ido consiguiendo a lo largo de su desarrollo previo, como sus recursos personales en las lenguas clásicas:

Lutero, en este aspecto, fue un privilegiado. La masa blanda aún y maleable de la lengua alemana le permitía libertades de todo género, casi ilimitadas (García Yebra, 1979: 33).

No le ha faltado a Lutero un amplio reconocimiento por esta labor realizada hacia la lengua alemana. Desde casi todos los frentes, si se excluye el de sus enemigos naturales (los papistas) que difícilmente podían sumarse a este reconocimiento expreso, ha habido a lo largo del tiempo testimonios claros tendentes a ensalzar la figura de Lutero por su contribución al desarrollo de la lengua alemana, como es el caso de su compatriota Federico Nietzsche cuando afirma que:

(...) la obra maestra de la prosa alemana es justamente la obra maestra de su máximo predicador: la Biblia ha sido hasta ahora el mejor libro alemán. Frente a la Biblia de Lutero, casi todo lo restante no es más que literatura; una cosa que no nació en Alemania, y que por eso no ha arraigado ni arraigará en los corazones alemanes como lo hizo la Biblia (García-Villoslada, 1971: 405).

Muchos de los reconocimientos a la labor de Lutero en pro de la lengua alemana le han considerado como el padre de la moderna lengua literaria alemana. Probablemente este calificativo es una exageración, como afirma Lilje, pero seguramente no lo es tanto, continúa diciendo, si se tiene en cuenta que el alemán –o, lo que es lo mismo, el alto alemán que devendrá en lengua literaria– es impensable al margen de Lutero (Lilje, 1986: 13-14).

Un buen ejemplo de la actitud clara y coherente que tuvo Lutero en relación al uso de las lenguas fue el trabajo que llevó a cabo con la traducción y la divulgación de la Biblia. En esta tarea, justamente, aplicó lo que defendió: traducir el Nuevo y Antiguo Testamento a la lengua alemana (alemanizar la Biblia, como Lutero solía decir), para que el pueblo alemán tuviera acceso a

los sagrados textos, al evangelio (O'Neill, 1991: 35). A esta tarea se dedicó buena parte de su vida, iniciándola en sus tiempos de profesor universitario en Wittenberg y continuándola hasta que le llegó la muerte. Toda la trayectoria docente, investigadora y divulgadora de Lutero estuvo muy marcada por su gran centro de interés: la Sagrada Escritura. Desde esta posición se entiende bien el principio que animó a Lutero a lo largo de toda su vida: *sola scriptura* (Egido, 2006: 34).

No cabe duda que para Lutero la traducción de la Biblia fue la gran empresa de su vida. Era consciente de que con ella ponía a disposición de todos los alemanes la palabra de Dios en su idioma, recuperando el cristianismo auténtico; sabía que esta tarea sería una de sus grandes contribuciones a la Reforma de la Iglesia. Suele reconocerse que esta traducción, aparte de hito en la historia teológica, es parte de la historia nacional de la cultura alemana (Peñalver, 1997: 22).

Esta opinión positiva del papel de Lutero en relación a la traducción de la Biblia y de los efectos que ello produjo en el desarrollo de la lengua alemana es compartida por la mayoría de expertos (Audin, 1856: 202). La mayoría de ellos opinan que la gran aportación de Lutero en su vida fue la traducción de la Sagrada Escritura al idioma de su pueblo. No cabe duda que la versión vernácula de la Biblia y la divulgación de la misma, ofreciéndola como única norma de fe, jugó un papel importantísimo en la fundación y establecimiento de la Iglesia luterana (García-Villoslada, 1971: 399).

### *3.3. El reformismo exilado y el uso de la lengua vernácula. El caso de Casiodoro de la Reina y Cipriano de Valera*

Anteriormente se ha señalado cómo las diferentes corrientes de espiritualidad que tomaron cuerpo en España desde finales del siglo XIV y principios del XVI, así como la influencia de la doctrina y la obra de Erasmo fomentaron en la península las ansias de reforma en la Iglesia y la familiarización con la Sagrada Escritura. En este nuevo clima religioso hay que explicar, por una parte, el emergente movimiento a favor de la Reforma y, por otro, el uso de la lengua vernácula a través de verter la Biblia al castellano que reformistas españoles en el exilio acometieron. En este contexto hay que situar la *Biblia de Casiodoro de la Reina* (1569) y revisada por Cipriano de Valera en 1602, así como otras significativas traducciones parciales de la Biblia, conocidas por los nombres *El Salterio de Valdés* (1537), el *Nuevo Testamento de Francisco de Enzinas* (1543), la *Biblia de Ferrara* que traduce la llamada Biblia hebrea (1553) y el *Nuevo Testamento de Juan*

Pérez (1556). Con estas traducciones de la Biblia, España bien pronto se sumó a la corriente europea de traducción de la Biblia a las diferentes lenguas vernáculas (Fernández y Fernández, 1997: 261).

El nombre con que se conoce la Biblia de Casiodoro de la Reina es *Biblia del Oso*<sup>6</sup>, que corresponde al lema del impresor y para así facilitar su difusión en España al no identificarse al autor, ya que de otra forma se hubiera dificultado su divulgación. El título original es '*La Biblia que es, los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento / Trasladaada en español, 1569*' (Basilea, Suiza, 1569). La Biblia completa fue vertida al romance castellano de sus originales hebreo y griego.

Los autores de la traducción y de la revisión, Casiodoro de la Reina y Cipriano de Valera, fueron antiguos monjes jerónimos de la Cartuja de San Isidro del Campo de Sevilla que huyeron al extranjero (Ginebra), con casi toda la comunidad de monjes, para ponerse a salvo de la Inquisición que les perseguía por su proximidad a la doctrina de la Reforma Protestante (Kinder, 1975: 6-7). Casiodoro de la Reina, después de transitar por varios países europeos (Inglaterra, Países Bajos, Francia, Alemania, Suiza), pudo finalmente materializar la publicación de la Biblia en Basilea, en 1569.

No cabe duda que la *Biblia del Oso* supuso una contribución al desarrollo y expansión de la lengua castellana, como lengua vernácula (Hauben, 1978: 164), ya que hasta esta fecha solo existían traducciones parciales en castellano de la Biblia, como la de *Ferrara*. Aunque la traducción de Casiodoro de la Reina se realiza fuera de España y se imprime en Basilea, no obstante, el germen de dicho proyecto hay que localizarlo en tierra sevillana.

La *Biblia del Oso*, en su primera edición, tuvo escasa difusión y resultó difícil hacerse con una copia. Por ello, Cipriano de Valera, que había participado en la primera edición, lleva a cabo una segunda impresión (1602), revisando también el texto de la primera, a fin de darle mayor difusión. Aparte del valor de revisión del texto que efectúa Valera, la *Introducción* que hace al mismo tiene bastante interés (Menéndez Pelayo, 1963: 176), al defender la necesidad de disponer de Biblias en lenguas vernáculas para que todo el mundo pueda acceder al conocimiento de la Palabra de Dios (Valera, 1602: 2) y, por consiguiente, se favorezca el desarrollo de la lengua vernácula castellana (González, 2001: XXVII).

---

<sup>6</sup> La edición en castellano referenciada es la de la Editorial Taurus, Madrid, 2001, y el autor de la Introducción General es José María González Ruiz.

La Biblia del Oso de Casiodoro de la Reina supuso un hito no solo por ser la primera versión castellana de la Biblia completa, sino porque también establece unos cánones lingüísticos y hermeneúticos que se insertan en la tradición traductológica humanista y también avalados por la mayoría de los reformistas del exilio del siglo XVI (Reina, 2001: 8-24).

Juan de Valdés, lingüista, reformista y español en el exilio, tal como se ha señalado anteriormente, tuvo una considerable influencia sobre Casiodoro de la Reina y Cipriano de Valera en su versión de la Biblia, como lo confirma la presencia de frases y expresiones de éste y de Francisco Enzinas en la obra. No debe sorprender esta influencia, viendo las grandes aportaciones que Valdés ha realizado a los campos de la lengua y de la traducción.

## BIBLIOGRAFÍA

Abellán, J. (1986): “Estudio Preliminar”, en M. Lutero (1986) *Escritos Políticos*, Madrid, Editorial Tecnos: IX-XXXVII.

Abellán, J. L. (1982): *El Erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe.

- (1996): “La difusión del erasmismo desde el ámbito complutense”, en L. Jiménez Moreno (coord.) (1996) *La Universidad Complutense Cisneriana*, Madrid, Editorial Complutense: 107-112.

Andrés, M. (1976): *La teología española en el siglo XVI*, Vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).

Alcalá, A. (1997): “Introducción”, en J. de Valdés (1997) *Obras completas, I. Diálogos, Escritos espirituales. Cartas*, Madrid, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro: IX-LXXXII.

Aranguren, J. L. (1986): “Prólogo. La primera noticia religiosa de la modernidad”, en H. Lilje (1986) *Lutero*, Barcelona, Salvat Editores: 9-11.

Audin, J. M. V. (1856): *Historia de Martín Lutero. Su vida, obras y doctrinas*, Madrid, Imprenta de la Regeneración.

Barbolani, C. (2006): “Introducción”, en J. de Valdés (2006) *Diálogo de la lengua*, Madrid, Ediciones Cátedra: 11-113.

Bataillon, M. (1986): *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bernino, D. (1709): *Historia di tutte l'heresie. Tome IV*, Roma, Stamperia del Bernabò.

Burckhardt, J. (1984): *La cultura del Renacimiento en Italia*, México, Editorial Porrúa.

- Burke, P. (2006): *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, Madrid, Akal.
- Carrera, A. (1988): *El 'problema de la lengua', en el Humanismo renacentista español*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones.
- Egido, T. (2006): “Introducción general e Introducciones específicas”, en M. Lutero (2006) *Obras*, Edición preparada por Teófanos Egido, Salamanca, Ediciones Sígueme: 11-61.
- Febvre, L. (1970): *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, Martínez Roca.
- García Yebra, V. (1979): “Lutero, traductor y teórico de la traducción”, *Revista Arbor*, Tomo CII, 399, Marzo, 23-34.
- Fernández, N. y Fernández, E. (1997): *Biblia y Humanismo*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- García-Villoslada, R. (1968): “El Erasmismo español”, en G. Díaz-Plaja (dir.) (1968) *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, vol. II, Barcelona, Editorial Vergara: 359-383.
- (1971): *Martín Lutero. Vol. II: En lucha contra Roma*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).
- Grane, L. (1975): *Modus Loquendi Theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leiden, E.J. Brill.
- Gómez-Heras, J. M. (1986): *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- González, J. M. (2001): “Introducción General”, en C. de la Reina (2001) *La Biblia del Oso*, Madrid, Editorial Taurus: XIII-XXIX.
- Hauben, P. J. (1978): *Del Monasterio al Ministerio: tres herejes españoles y la Reforma*, Madrid, Editora Nacional.
- Hinojo, G. (1998): “Paradojas del programa de los humanistas del Renacimiento”, en J. Matas y otros (Coord.) (1998), *Actas Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Vol. I, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones: 67-77.
- Janssen, J. (1925): *Historia Universal*, Vol. VIII bis, Parte Segunda: *La cultura alemana antes y después de Lutero*, Barcelona, Librería Religiosa.
- Kinder, A. G. (1975): *Casiodoro de Reina*, London, Tamesis books limited.
- Lilje, H. (1986): *Lutero*, Barcelona, Salvat Editores.
- Lortz, J. (1963): *Historia de la Reforma, I*, Madrid, Taurus.

Lutero, M. (2006): *Obras*, Edición preparada por Teófanos Egido, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Menéndez Pelayo, M. (1963): *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Vol. IV, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Menéndez Pidal, R. (1933): *El lenguaje del siglo XVI*, Madrid, Editorial Cruz y Raya.

Oberman, H. A. (1992): *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza Universidad.

O'Neill, J. (1991): *Martín Lutero*, Madrid, Akal Ediciones.

Peñalver, P. (1997): *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal Ediciones.

Pérez, J. (1986): "El Erasmismo y las corrientes espirituales afines", en M. Revuelta y C. Morón (1986) *El Erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo: 323-338.

Reina, C. de la (2001): *La Biblia del Oso*, Madrid, Editorial Taurus.

Sala, R. (1999): "Introducción", en J. Wolfgang (1999) *Goethe, Poesía y Verdad*, Barcelona, Alba Editorial: 11-21.

Valdés, J. de (1997): "Diálogo de Doctrina Christiana", en J. Valdés (1997) *Obras Completas, I. Diálogos, Escritos espirituales. Cartas*, Madrid, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro: 153-266.

- (1997): "Diálogo de la lengua", en J. Valdés (1997) *Obras Completas, I. Diálogos, Escritos espirituales. Cartas*, Madrid, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro: 153-266.

Valera, C. de (1602): *La Biblia. Exhortación*, Amsterdam, Casa de Lorenzo Iacobi.

Villacañas, J. L. (2008): "El final de la Edad Media", *Revista Res Pública*, 19, 75-106.





## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLICA

**Vogels, Walter**, *Célébration et sainteté. Le Levitique*. Les Éditions du Cerf, Paris 2015, 263 pp., 13 x 17 cm.

Del prof. Vogels (emérito en la universidad Saint Paul, Ottawa, Canadá) conocemos el libro traducido al español *Abrahán y su leyenda* (Bilbao 1997), donde comenta la segunda parte del libro del Génesis, pero ha dedicado su atención también al Libro de Job, o a Moisés, un recorrido desde el Éxodo al Deuteronomio, y a los profetas (cf *The Prophet, a Man of God: The Interior Life of the Prophet*, 1982). En este hermoso volumen nos propone un comentario atípico al libro del Levítico, que ocupa el centro del Pentateuco (cf 16-20) y, como contiene los grandes principios de la vida religiosa y de la historia de la salvación (liberación de la esclavitud, alianza, tierra prometida), pone el libro del Levítico en el centro (cf 20) junto con la alianza en el Sinaí (21-23). El Libro del Levítico puede parecer nos poco atrayente, por sus prescripciones minuciosas, su liturgia demasiado detallista, pero es el que propone dos aspectos capitales, la invitación a la santidad y la celebración litúrgica como respuesta a esa invitación (título del libro, *Célébration et sainteté*).

La introducción permite comprender el contenido, sobre los sacrificios (caps. 1-7), los sacerdotes (cc. 8-10), las reglas de pureza ritual y el día del Yom kippur (cc. 11-16), o las prescripciones legales (cc. 19-27) relativas al culto, sin que se consideren decadentes (cf 13) por estar encuadradas en el documento sacerdotal (P). Levítico es un libro compuesto con tradiciones de tipo sacerdotal (cc. 1-16) y de las que forman la Ley de santidad (cc. 17-26) que podrían ser anteriores; hay también una posible influencia deuteronomista (cf 23-27) que aboga por un desarrollo diacrónico, aunque la visión sincrónica le coloca en medio de la secuencia que va desde el Sinaí hasta el momento en que se organiza la entrada en la tierra prometida (Núm), cuando ya está en grado de ofrecer un culto que es expresión de una nación santa, por eso el libro se puede agrupar en dos partes (Lev 1-10; 11-26), que comprenden el culto y las exigencias que ese culto requiere de un pueblo que sea digno de Yhwh, de ahí las leyes de pureza y de santidad (torot = instrucciones o enseñanzas).

Es interesante lo que dice del análisis lingüístico de los verbos imperativos (28s), que confirma lo dicho, pues más que leyes explícitas nos encontramos ante una revelación o instrucción, hecha a Moisés (cf 30s) para ser transmitida a otros como mandamiento principal «servid al Señor», sumisión y observancia de la Ley, para servir a Yhwh y por eso también ofrece un ritual (primera parte). De hecho el ritual de los sacrificios (Lev 1-7) es comentado en el cap. 1 (35-80), parte primera de Levítico, cuya unidad se articula en lo propuesto a los Israelitas, las instrucciones al pueblo, por una parte; y por otra, lo que propone a Aarón, con

el motivo del holocausto, la oblación y el sacrificio pacífico (40.60.61) y el sacrificio por el pecado, de reparación (56.66), o las instrucciones a los sacerdotes (72: sobre esos mismos puntos).

El c. 2 (81-101) destaca las indicaciones sobre el «ministerio» de los levitas, protagonistas del culto. En Lev 8-10 se expone su consagración e inauguración del ministerio sacerdotal con algunos deberes sacerdotales, que en el caso de Nadab y Abihú fallan (cf 83ss; 90ss; 95ss). El c. 3 (103-152) contiene la exposición de las Leyes de pureza cultural y ritual, pues después de haber fijado las competencias de los sacerdotes y el modo de establecer la separación entre lo sacro y lo profano, se proponen las situaciones de la vida, comidas, animales, que pueden ser santificadas mediante la purificación previa para que puedan entrar en contacto con Dios (cf 106ss; 115-127) o las enfermedades de la piel, lepra (Lev 13 cf 127-133) y lepra de las casas (Lev 14, 133-138) y otras impurezas y hemorragias contaminantes (Lev. 15, 138-144). La última sección de este cap. 3 está dedicada al día de la expiación (yom ha-kippurim) de Lev 16, que sirve de transición a la tercera parte de Lev, la ley de santidad.

Es el tema del cap. 4 (153-247), el más extenso del libro, que comprende Lev 17-27 con el motivo conductor «sed santos, porque santo soy yo...» (Lev 19,2) con sus secciones: santidad de las personas, en los sacrificios y en las relaciones personales, matrimonio y relaciones sexuales hombre/mujer (156ss; 164ss) y los casos especiales (cf 170). A partir de Lev 19 se comenta el decálogo que Éx 20 había propuesto como estipulaciones de la alianza (174ss) que en Lev 20 retoma las indicaciones dadas antes sobre las relaciones sexuales prohibidas, que ahora tienen también un valor simbólico, pues se hace referencia a los ídolos y a las prácticas de adivinación y necromancia (Lev 20,1-7.27, cf 188-197). La ley de santidad comprende también leyes sobre la santidad de los sacerdotes, y las condiciones sobre la participación en las comidas sacrificiales (cf 198ss; 204ss) con lo que las normas sobre la santidad de las personas concluyen. A partir de Lev 23 se contempla la santidad del tiempo, días de fiesta, año sabático y jubileos, las Pascua y demás fiestas (cf. 210ss) o el culto en el santuario, la lámpara y los panes (219ss), las bendiciones y maldiciones de Lev 26 (cf 236ss) o los votos y diezmos ofrecidos a Yhwh (cf 248ss) que cierra el libro.

Es coherente la propuesta de W. Vogels: Levítico más que un conjunto de normas y rúbricas, es una profunda reflexión sobre la liturgia y el culto del pueblo de Dios, para que pueda celebrar solemnemente la santidad que Dios le ofrece y poder participar en ella, por eso las normas rituales de purificación y santificación. Esta visión permite leer de otro modo más atrayente un libro que es difícil en sus detalles rituales y códigos litúrgicos.

R. Sanz Valdivieso

**Collins, John J.**, *Apocalypse, Prophecy and Pseudepigraphy. On Jewish Apocalyptic Literature*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2015, 389 pp., 15 x 23 cm.

El prof. John J. Collins es autor de varias publicaciones sobre la literatura apocalíptica y de un espléndido *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature* (Oxford University Press, 2014). En este compacto tomo propone sus estudios sobre la apocalíptica y la profecía, la pseudo-epigrafía desde la época del Segundo Templo y sobre la ética y la política tal como la propone esta literatura con el trasfondo de la identidad judía. Proceden del trabajo del autor

en los últimos quince años (cf. pp. VIII-X donde detalla los Editores de su primera versión), teniendo en cuenta que plantea una definición revisada del género apocalíptico (cf. p. 1-20) y los ofrece como complemento de su apreciada obra titulada *The Apocalyptic Imagination* (3ª ed. prevista para el año 2016 en esta misma editorial Eerdmans).

La definición del Género Apocalíptico se fue concentrando sobre textos judíos y cristianos de los años 250 a.C. hasta 250 d.C. con la precisión de tomar “apocalipsis” o “apocalíptico” en sentido moderno, como revelación por medio de visiones, sueños, apariciones, uso de palabras o verbos a pesar de que muchos materiales tienen otras connotaciones (cf 3) que se incluyen en la tradición literaria (con la visión escatológica futura), aun teniendo en cuenta que algunos textos son considerados retrospectivamente dentro de ella (cf 4). Las críticas han ido afinando la definición de “género apocalíptico” dejando a un lado las definiciones demasiado abstractas o ideales, para irse acercando a una comprensión del género que sea más amplia y no caracterizada por una visión prototípica rígida (cf el caso del Libro de los Jubileos, 17-18) y sí por la forma apocalíptica de la revelación. El material del libro está dividido en cinco partes, enmarcadas en estos epígrafes: Apocalipsis y profecía (23-69), Variaciones de un género (73-156), Temas de la apocalíptica judía (159-216), Pseudo-epigrafía (219-267), Ética y política (271-342). Se completa el volumen con una Bibliografía (343-373) y un índice de autores modernos y de fuentes citadas.

La primera parte contiene tres capítulos dedicados a la escatología de Zacarías, de carácter apocalíptico (cf 23-33), al comienzo y el final del mundo – destrucción cósmica -, tema apocalíptico presente desde Jeremías o el libro de Daniel hasta los evangelios (cf. Mc 13,31), y en el apocalipsis de Isaías (cc. 24-27, cf 40-53); el lenguaje de destrucción y reconstrucción o restauración son alusiones a un mundo restaurado que permite introducir la resurrección de los muertos como esperanza de una vida de justicia y rectitud que se proyecta en el futuro, incluida la resurrección individual, con el nuevo orden que define al pueblo de Dios. La apocalíptica y la transformación de la profecía (c. 4, 54-69), su distinción desde el periodo del segundo templo, expone la opinión del autor, que considera la profecía y el apocalípticismo como dos realidades distintas pero en continuidad (cf 57), no sólo por presentar un mensaje divino revelado fijado por escrito, un trasfondo imaginario parecido – el autor dice *mythical worldview* (57) -, la continuidad de las visiones simbólicas aunque falte el discurso directo de carácter inspirado en la apocalíptica; pero se da una transformación de la profecía por la dimensión escatológica que adopta en la época posexilica y el tema de la resurrección que aparece desde Ezequiel.

La parte segunda del libro reúne cinco capítulos (73-156) dedicados a los aspectos variantes del género, como son el contenido de los libros de Henoch, que seguramente ha influido en la literatura de Qumram. El género del Libro de los Jubileos, que define “híbrido” (cf 107) y se da en la reescritura de las narraciones bíblicas (93-96) en las que se aplica una exégesis y se adoptan tradiciones extrabíblicas, o aparece la comunicación de la revelación por el ángel de la presencia (cf 99), rasgo de matriz apocalíptica. En el caso de los *Oráculos sibílicos* aparece una conexión entre el judaísmo helenístico y el cristianismo antiguo (108-126), con rasgos apocalípticos como los del texto conocido como “Revelación o sueño de Gabriel” (descubierto en una estela de piedra cerca del mar muerto, texto hebreo del periodo herodiano antiguo, que habla del condenado por los Romanos y resucitado a los tres días), no obstante las dudas sobre la autenticidad, se considera una visión apocalíptica de tono escatológico, pero su posible contenido mesiánico es discutido (cf 138ss). En esta sección estudia también la “idea de la elección” en 4 Esdras (143-156). La discusión sobre

los temas frecuentes en la literatura apocalíptica, en la parte tercera (159-216) se concentra en “Jerusalén y el templo” en la restauración posexilica, crisis macabea, periodo romano, en los que ambos puntos son importantes (160-177). Los viajes celestes, ascenso y descenso, con el propósito de dar a conocer una revelación era ya un motivo presente en los profetas (cf 181-195), —no sólo viaje extático—, está presente en la descripción de los cielos de la literatura apocalíptica (cf 194), a veces con una secuencia de cielos, que tiene sus referente en las siete esferas / planetas de los textos herméticos. La vida del más allá según la literatura apocalíptica (198-216) recorre los motivos de la resurrección de los muertos en los profetas tardíos, y en la literatura de Henoc, en el libro de Daniel, o en los apocalipsis de Esdras y Baruch; los apocalipsis la sitúan al final de la historia, cuando los justos participen de la vida de los ángeles y los malvados sean condenados al infierno. Esdras y Baruch proponen una resurrección general como los Oráculos Sibílinos, con tendencia a una resurrección física (en Pablo es el cuerpo espiritual 1Cor 15).

La pseudo-epigrafía es el tema de la parte cuarta (219-267), procedimiento que se sirve de un nombre pseudónimo, dotado de prestigio y antigüedad, para presentar un mensaje profético o apocalíptico (sería el caso de algunas de las partes de Henoch, o de Daniel, de Libro de los Jubileos, cf 219-234). La pseudonimia puede aplicarse a Henoch, a Daniel y a Moisés, con matices diferentes, aunque no se encuentra en los documentos típicos de Qumram (232s). Las tradiciones literarias de Henoch y Esdras, fuera de la tradición bíblica, se pueden considerar dentro de la literatura apocalíptica como ejemplos de pseudoepigrafía (237-250), lo mismo que los Oráculos sibílinos (251-267), aunque los oráculos fueran usados para transmitir doctrinas o parezca que se dedican a proponer una invención que trata de reforzar la visión del judaísmo en el contexto del mundo gentil, por lo tanto en sentido apologético.

La parte quinta propone las dimensiones ético-políticas de la apocalíptica (271-342) con cuatro capítulos que tratan del carácter propio de la identidad judía según la literatura apocalíptica (271-288), tanto en los libros de Henoc, como en las tendencias sectarias, o en los demás textos que contemplan el destino de Israel y el comportamiento o la formación de una personalidad propia de las tradiciones rabínicas. El hecho de que en la literatura apocalíptica se encuentre una resistencia frente a los poderes imperiales o culturales (rechazo de una asimilación cultural en el caso del helenismo) lo podemos ver en Daniel (cf 291-300) y en otro textos (Henoc). Es una situación propia del periodo del segundo templo en el que el judaísmo se afirmaba en un contexto de violencia histórica, cuyo reflejo son las visiones escatológicas (cf 308-325) que responden a una crisis histórica, pero no contribuyen a que el monoteísmo se manifieste violento, aunque terminan afirmando la victoria del único Dios.

Por último, el milenarismo que produce una cierta radicalización (326-342) y plantea dilemas éticos, puede ser un tanto reduccionista de la visión profética que contiene la literatura apocalíptica, que a veces se proyecta hasta el presente (cf 328) y muestra una limitación reductora e inadecuada al poder aplicar el simbolismo apocalíptico a distintos escenarios históricos, pero en la escatología que propone se puede entender mejor sin tendencias fanáticas o radicalizadas y sí en la línea de una comprensión del mundo como algo finito y abierto a lo que en el Evangelio se entiende con el Reino de Dios.

El libro es una estimulante propuesta de comprensión y exposición de lo que es la literatura apocalíptica y sus contenidos siguiendo los textos característicos de la apocalíptica judía, pero también con propuestas que incluyen el Apocalipsis del Nuevo Testamento.

R. Sanz Valdivieso

**Sevilla, Cristóbal,** *La misericordia de Dios en tiempos de crisis. Meditaciones bíblicas*. Ed. Verbo Divino, Estella 2015, 139 pp., 17 x 24 cm.

Presentamos una obra donde el autor remite a las fuentes bíblicas para descubrir cómo se da la presencia de Dios en nuestras vidas a través de su misericordia. Una advertencia previa: la Escritura debemos leerla de un modo unitario, pues todos los libros bíblicos forman uno solo inspirado por Dios.

La misericordia en la Biblia se expone en los mismos inicios —libro del Éxodo— con la experiencia de Israel en la península del Sinaí. El pueblo de Dios conoce al Señor conforme camina por el desierto hacia la tierra prometida. El pasado le ha supuesto un esfuerzo, pero su presente, cuando lo lee según Dios, le descubre la importancia de recordar que la presencia del Señor alcanza su plenitud con la experiencia de la vida. En el Éxodo se relata que Dios escucha el clamor de su pueblo esclavizado por el Faraón. El texto enseña que escuchar el sufrimiento del otro es el principio de la misericordia. Y Dios se muestra en la vida del pueblo cuando le grita y lo escucha en medio de su esclavitud y de las penurias que padece, más tarde, en la travesía por el desierto. En el episodio del becerro de oro, cuando el pueblo quiere controlar a Dios, dándole la espalda nada más escapar de la esclavitud, en ese preciso momento se encuentra con la misericordia divina. El pueblo tiene que aprender que a Dios se le busca y encuentra con la escucha y con la paciencia. Todo esto conduce a saber cuál es su pedagogía amorosa, que se manifiesta cuando Israel está hundido por una gran crisis que afecta a su identidad. Entonces el Señor le enseña con autoridad, no con castigos, sino con el amor que guía y acompaña. Lo observamos en el libro del Deuteronomio (c. 32). Es aquí donde Israel percibe el amor divino y ya no puede separarse de él.

El segundo capítulo relata la actividad de los profetas, que denuncian las injusticias, y recuerdan al pueblo de dónde vienen. Dios tiene compasión del pueblo, pero sobre todo se conmueve, es la conmoción de Dios por Israel, que no le olvida y lo hace cercano a él. Dios lo ha creado, es Padre y por eso se conmueve; por tanto es próximo porque quiere dar vida a su pueblo. Oseas escribe lo que significa “hablar al corazón”: la única forma que tiene el Señor para convencer, pues su estilo es atraer con su amor. Es desde el corazón donde se vive la relación con Dios y se comprende su misericordia. Los profetas Amós y Joel afirman que la misericordia se da antes que la justicia. Y Jeremías, en un tiempo de profunda crisis con el templo de Jerusalén destruido y el pueblo deportado, porque ha dejado de escuchar la palabra de Dios, invoca la renovación y conversión del corazón. No bastan las respuestas sociológicas o políticas para encontrar una solución a la crisis existencial; hay que volver a Dios y a su Palabra. Supone un adelanto del relato de Jesús sobre el hijo pródigo.

La tercera parte de la obra invita a orar para ser capaces de encontrar la misericordia de Dios. Dios es una eternidad de amor y se llega a ella por la oración. Y los salmos recuerdan que solo se vence a la murmuración por la alabanza al Señor. La alabanza es una respuesta a la experiencia de la misericordia de Dios, así se observa en el Sal. 18, en el Sal. 30, como experiencia de la bondad de Dios. *Job* es un ejemplo de misericordia divina, al mostrar que el amor de Dios nunca se acaba. *Job* busca la verdad sin negar la humanidad, y eso es lo importante: Dios no se impone; no excluye con quien se relaciona. De nuevo la importancia del otro para vivir la misericordia, y hay respuestas sobre Dios que solo se pueden dar desde la vida, desde la conmoción.

El cuarto capítulo trata de la misericordia de Dios en Jesús: la misericordia se hace humanidad en Jesús. Él es la misericordia: de ahí la insistencia del Padre en que se le escuche. En la predicación de Jesús vemos que cita a Oseas para probar que la misericordia está antes que la ley, o, mejor todavía, se encuentra en el centro mismo de la ley. La misericordia no se opone a la ley, sino que se manifiesta en la voluntad de Dios que se debe transformar en la actitud del pueblo en su vida, y Jesús lo hace en la predicación nacida de su corazón. La pedagogía de Jesús parte de las parábolas. En ellas se muestra al otro no como un problema teológico, sino como una cuestión vital, que lleva al amor de Dios. Jesús enseña con misericordia y esta misericordia explicita sus sentimientos (cf. Mc 1,22; Mt, 7, 28).

Termina el autor hablando de la misericordia en tiempo de la Iglesia naciente. Cita textos del NT dirigidos a las comunidades cristianas; ellos hacen ver que la Iglesia no puede perder el horizonte de la misericordia, y está llamada a vivir en los desiertos del pueblo para llevar la misericordia. La Carta de Santiago 5,12 recuerda que la palabra del cristiano debe ser una palabra sencilla y veraz, que ponga el Evangelio en centro de todo, implicando a quien la dice y haciéndonos profetas. El autor concluye con la Resurrección como centro del mensaje cristiano y como mayor signo de la misericordia divina que se hace presente.

En definitiva, un ensayo bien escrito; además el Autor ha introducido cada capítulo con breves textos de hombres y mujeres de Dios que hicieron palpable en sus vidas la misericordia. Un libro sencillo, pero escrito por quien conoce bien la Sagrada Escritura y nos invita a leerla como un todo, y en la que encontramos la relación de Dios en nuestras vidas y su transferencia a todas las personas e instituciones con las que nos relacionamos.

M. Á. Escribano Arráez

**Eckstein, Juliane Maria**, *Kurz- oder Langvorlage. Anwendung des Idiolektes auf die in der griechischen Textüberlieferung asterisierten Passagen Jobbuchs*. Eos Verlag Erzaebtei St. Ottilien, St. Ottilien 2015, 176 pp., 17 x 24 cm.

Esta monografía dedicada al libro de Job ha sido elaborada a partir de los estudios del Prof. Hermann-Josef Stipp (Profesor de Antiguo Testamento en la Universidad de Munich) dedicados al libro de Jeremías y a los textos que forman su fondo propio pre-masorético, que tiene su reflejo en la forma textual de la traducción griega (o alejandrina), más breve que el texto hebreo. Es también el caso del libro de Job, cuya versión griega es más breve que el actual texto hebreo (cf 13). La elaboración de este estudio es parte de la tesis de Diplomatura de la autora, que fue presentada en 2013 en la mencionada Universidad alemana y ahora editada en la conocida serie de la Editorial EOS de St. Ottilien. La disposición del contenido parte de los pasajes marcados con asterisco en las versiones griegas tenidas en cuenta por Orígenes en la quinta columna de las Hexapla (la de los LXX, cf c. 1, 17-28). En el libro de Job el texto griego es más breve que el texto masorético actual, y es la versión griega más antigua que se conserva, por lo que la indica con la denominación inglesa Old Greek Text (OG cf 20), pero teniendo en cuenta las otras versiones cuando el texto hebreo no se encontraba en el OG, con el consiguiente resultado de mezcla poco clara de los textos. El estudio tiene en cuenta la edición crítica de Joseph Ziegler y los estudios de Peter Gentry y la misma autora sobre el prototipo textual (Vorlage) que es propio del OG (cf 24-28) con los indicados pasajes marcados con asterisco y las propuestas de distintos exegetas al problema (cf cc.

1.2, 29-46). Un prototipo textual pudo ser más breve o más largo o igual, es decir, al texto masorético actualmente conocido (cf 31-32 y en las pp. 35-46 y 57-76 con la presencia de Natalio Fernández Marcos, estudioso español del texto de LXX). Otros autores mantuvieron la posición contraria, un prototipo textual más breve (47-57) entre los que señala los detallados estudios de Harry M. Orlinsky. Otros, finalmente, dejan la cuestión abierta (cf 77-86), o proponen un modelo resultante de una mezcla en la que el prototipo textual que trasmite el OG es distinto y más antiguo que el texto masorético. Por eso la autora ofrece el estudio de los “idiolectos” propios de los pasajes marcados con asterisco en el prototipo textual griego de OG en el libro de Job (ya eran conocidos desde el tiempo de Orígenes, cf c. 2, 92-155, 99, que es el núcleo del estudio y la propuesta de la autora siguiendo los precedentes aplicados al libro de Jeremías).

El concepto de Idiolecto o “fórmula o enunciado peculiar” propio de una persona (si es hablado) o de un texto (cuando es escrito), aplicado al texto griego de Job lo toma del estudio de H.-J. Stipp que lo había identificado en el caso del libro de Jeremías, que ahora sirve para afirmar que el texto griego es abreviado siguiendo las construcciones constantes identificadas (cf 95), epítetos divinos, frases-fórmula, palabra-evento en frases no subordinadas, oráculos y títulos de mediadores humanos, palabras emparejadas o frases modales con conjunciones o partículas, siempre con una función determinada, que ofrecen las preferencias estilísticas de un autor que indicarían la ampliación del texto pre-masorético. Así indica los atributos epítetos de Dios (100), los lexemas (sustantivos, verbos y adjetivos o preposiciones, 101-118), o palabras emparejadas (119s) y palabras unidas sin artículo (*status constructus*, 121-126) o con preposición (127-129) y frases enteras (pp. 129-136) o miembros de una frase, tanto nominales como verbales (136-144). La conclusión es que todos estos fenómenos idiolectales (agrupados en las tablas finales pp. 166-176 con 61 grupos de los datos recopilados) en el libro de Job, evaluados en su fuerza expresiva, abogan por una redacción larga y si la traducción fue abreviada en alguna etapa de la redacción, o hay que pensar en omisiones en la transmisión del texto (sea en el texto hebreo o en la traducción griega), aunque la prudencia es necesaria porque el idiolecto no puede dar una respuesta cabal (cf 153) a la cuestión de una Vorlage hebrea más corta de la que tenemos en el TM actual o si la traducción griega (OG) la acertó. El estudio propuesto por esta autora propende a afirmar que el traductor griego tuvo ante sí un texto más breve, que es el que tradujo (157). Es un estudio bien documentado y claro en sus planteamientos.

R. Sanz Valdivieso

**Orlando, Luigi, OFM**, *La giornata di Gesù a Cafarnaio. Saggio esegetico di Mc 1,21-34*.  
 Ecumenica Editrice, Bari 2013, 199 pp., 17 x 24 cm.

El prof. Luigi Orlando (Facoltà Teologica Pugliese y P.U. Antonianum) ha dedicado su actividad docente e investigadora al Nuevo testamento: evangelios y cartas de Juan, Apocalipsis, Cartas de Santiago y Pedro, de Judas, y a la cristología (publicaciones de esta misma serie de Bari). Ahora nos propone un comentario a la “jornada de Jesús en Cafarnaúm”, siguiendo el texto de Mc 1,21-34 articulado en perícopas menores que son el contenido de los capítulos del volumen, junto con la comparación sinóptica con Mt y Lc, para terminar con un capítulo conclusivo en el que también se valoran los datos arqueológicos y la dimensión

histórica, tan importante en el caso de Cafarnaún. Explica en la introducción que sigue el método sincrónico (15) y el análisis narrativo que complementa la técnica exegética para comprender el texto hasta llegar a su lenguaje propio (hermenéutica, 16) del texto de Mc en el medio ambiente geográfico e histórico y social de la “ciudad de Jesús”.

Veamos algunos detalles del contenido, desde el c. 1 (19-87) que estudia Mc 1,21-28: enseñanza de Jesús y curación del poseído en la sinagoga, primer milagro de Jesús a quien se le reconocen su doctrina y la autoridad con la que la propone. Estudia el texto (20-21) con sus variantes según los testigos principales, la organización gramatical y sintáctica (22-46) con su traducción y la organización de los elementos (cuadro: 47-48), que permite una visión del dinamismo textual. Además ofrece las concatenaciones y repeticiones que apoyan el análisis estructural y las relaciones internas subrayadas en los elementos lingüísticos (cf 51), que resultan en la simetría compositiva y en la valoración de los elementos lingüísticos que destacan los motivos teológicos y sociológicos, pues el lector oyente está implicado en sus diversos planos (cf 54) en los que la acción de Jesús se presenta. Con ello destaca la cristología de Mc, que es coherente con el desarrollo de todo su evangelio (cf 56ss), sin olvidar la dimensión antropocéntrica.

También destaca la conexión de los procedimientos estilísticos y del lenguaje, que subraya la unidad de la narración marcana (cf 61ss) con los temas de la identidad de Jesús destacada por varios elementos y personajes, o el del silencio impuesto – secreto mesiánico –, del espíritu impuro, de la sinagoga como espacio y del sábado como tiempo, y de la autoridad, que definen la actividad y delinean un retrato de Jesús. De hecho, la sección Mc 1,21-28 es un ejemplo de paralelismo dentro del evangelio de Mc (cf. p.85 cuadro).

El c. 2 (89-120) estudia la segunda perícopa en cuestión (Mc 1,29-31) y los paralelos sinópticos, con el mismo proceder, análisis lingüístico y tradición textual, estructura del episodio de la curación de la suegra de Pedro (90-101) y contraste con Mt y Lc destacando la sinopsis (111) y los detalles propios (112ss) con los temas específicos, la cristología y la eclesiología, el servicio (115-120). El c. 3 (121-143) examina Mc 1,32-34: el sumario de las demás curaciones en Cafarnaún, concentrados en enfermos y endemoniados. El texto y la tradición textual se concentra en algunos aspectos de la construcción gramatical y sintáctica, con su estructura (cf 126s) y la comparación sinóptica con Mt y Lc (cf 127ss y 131-138 para las peculiaridades de ambos), destacando la peculiaridad propia de Mc que propone la acción de Jesús, acogiendo a los enfermos y curándolos, como la llegada del Reino de Dios.

El c. 4 (145-155) estudia la estrategia narrativa y sus diferentes planos, la sinagoga, la casa, el lugar abierto o público (en cuanto al lugar), el tiempo (la jornada típica de Jesús), los personajes, el protagonista y el hecho en sí, aspectos de los “Erzählebenen” que organizan la narración y su carácter universal (sólo la suegra de Pedro es identificada con detalle), con la presencia de los discípulos como depositarios directos de la palabra y de la acción de Jesús (cf 150s); por eso el texto apunta a quién es Jesús y cómo manifiesta su identidad al realizar su misión. En el c. 5 (157-166) se detiene en el criterio de la memoria que después la Tradición viviente de la Iglesia retoma para garantizar una continuidad que se encamina al cumplimiento, de forma que la discontinuidad no impida el progreso, pues el memorial atestigua lo que precede y da fundamento a la permanencia de las palabras y las obras, patrimonio de la espiritualidad y la cultura posteriores. Es lo que se denomina historia de los efectos, o de la recepción a lo largo del tiempo (cf 161s) que permite la lectura de la Escritura dentro de la tradición.

La conclusión resume el recorrido de todo el trabajo, concentrando la atención sobre Jesucristo y su obra. Es un estudio estimulante y bien desarrollado, que aplica muy claramente



las técnicas de interpretación literaria de los textos, y que ayuda a una lectura profunda del texto evangélico que siempre crece en su significado con la experiencia de lector y oyente atento.

R. Sanz Valdivieso

**Frauenlob, Thomas**, *Die Gestalt der Zwölf-Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und Die Zwölf-Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks*. Echter Verlag GmbH, Würzburg 2015, 335 pp., 17 x 24 cm.

La tesis del Dr. Frauenlob, defendida en la P.U. Gregoriana de Roma, estudia la figura de los Doce en el Evangelio de Lucas, la comunidad de los Doce en cuanto grupo constituido por Jesús y en relación con él, no como concepto abstracto (cf 22-23), tal como aparece en Lc designado como “los apóstoles”, su elección, su misión, la persecución como a los profetas, la fe. El propósito es delinear el perfil teológico, la dimensión histórico salvífica y la orientación del grupo de los Doce en orden a llamar la atención del lector, según la narración propia de Lc (cf 24). La metodología aplicada al estudio es la lectura sincrónica (cf 25) del texto como punto de referencia en su forma final que es la que refleja la *intentio auctoris*, pero sin olvidar los resultados de la exegesis histórico crítica que analiza diacrónicamente el texto del Evangelio y deja percibir la historia de la redacción y las implicaciones histórico sociales del narrador Lucas. Es el punto de vista unitario del horizonte bíblico y de la historia de la salvación como acción de Dios que se continúa lo largo de la historia. No se olvida de la dimensión sinóptica y el formar parte de una obra en dos partes, que es lo característico de Lucas.

Por eso divide su trabajo en dos partes, la primera dedicada al análisis de la estructura del Evangelio (cf 43-132) con los tres primeros capítulos dedicados a la figura de Jesús como presupuesto, ya que Él es la vía por la que Dios trae la salvación en el tiempo (c.1, 43-52. 53-65), y que continúa la voluntad salvífica de Dios e introduce la novedad en su persona, cf 52), dentro del horizonte mesiánico, puesto de relieve en los capítulos del evangelio de la infancia de Lc, que son el punto de conexión de los dos Testamentos. La presencia de Juan B., el bautismo en el Jordán, las tentaciones (sección 2, 53-65) proponen un tríptico creciente dedicado a Jesús en perspectiva histórico salvífica, describiendo su identidad mediante la actividad que despliega y mediante el bautismo que subraya su dimensión humana, como también la genealogía, por lo que la salvación de Dios sirve para toda la humanidad.

La misión de Jesús y su destino es el tema del c. 2 (67-105), exponiendo su actuación pública, el programa que se propone según Is 61,1-2 (cf 71ss), con los aspectos escatológicos de la *Basileia tou Theou* que formula también a los Doce aun teniendo en cuenta su dificultad de comprender el “ya, pero todavía no”. Ese es el camino de la elección de los Doce (Lc 5,1-11.27-32) con sumarios, la pesca milagrosa y la llamada de los primeros (89-94) y el discernimiento de espíritus y conflicto con los defensores de la Ley (95-106).

El c. 3 (107-132) evalúa teológicamente los datos reunidos en los dos primeros, desde la identidad de Jesús, arraigada en la tradición de Israel y que configura la figura de los Doce, al aparecer en Jesús, después del bautismo en el Jordán, el “verdadero Israel”, que en la obra de los Doce “elegidos” se continuará hasta los confines del mundo. Con ello, se entiende que el A.T. sea anuncio de Jesucristo y preparación del Nuevo, como indicaría el encuentro de Juan B. y de Jesús (cf 112ss), con el motivo del “siervo de Dios” en Lc y (y Mt cf 115ss). Esto sirve de engarce temático con la afirmación del “siervo de Dios” persona (Jesús) y comienzo del

nuevo Pueblo de Dios, que implica a los Doce (cf 120-121). Es así como puede plantear que, en Jesús, acontece el “hoy” del Reino de Dios; es la presencia del Reino que, no obstante en el rechazo de Jesús, se comprende como “aún no” reconocido y aceptado (cf127), pero sí en los Doce que elegidos por Jesús son el germen de este pueblo que acepta la voluntad de Dios.

La segunda parte se concentra en el tema de la tesis, con los cc. 4-7, siguiendo los motivos que configuran al grupo de los Doce: c. 4 (133-172) sobre la elección, los preparativos y la oración de Jesús (cf 135s) analizados en su literalidad y contexto; el acto de la elección en el grupo de los “mathetai” (cf 149s) con la lista de los apóstoles y los matices de redacción sinóptica (cf153) y las peculiaridades de Lc (155) con su distribución en círculos concatenados (cf 157-159) según lazos familiares, o personas que aún no habían sido nominadas, o caracterizadas negativamente (Judas 161-164. 168-172). Pero el cap. 4 contiene también el análisis detallado de Lc 22, 14-30 en el contexto de la cena pascual (cf 173-179); analiza también el texto y destaca su significado teológico en la perspectiva del Reino de Dios (cf182s), siguiendo los rasgos propios de la tradición lucana (cf 186s. 193ss. 198s) y la propuesta de la figura de los Doce desde el servicio (cf 202s) que es característico del Reino de Dios y de la nueva alianza del reino, en la que los Doce son los jueces de las doce tribus (cf 207-212), con análisis detallados y muy interesantes. La comparación entre las dos pericopas es muy importante en la aportación de este estudio (cf 214-221). La misión y envío de los Doce (Lc 9,1-10; 22,35s) es el tema del c. 5 (223-254) con análisis del texto y del contexto y la comparación sinóptica (cf 239ss), su significado teológico (227ss) como testigos y mensajeros del Reino de Dios (cf 230-235) y el envío misionero (247-250), elementos característicos de la presentación lucana de los Doce.

El c. 6 (255-273) estudia el tema de la persecución como los profetas (cf Lc 11,49; 22,37-38) con el mismo esquema de análisis del texto y del contexto (cf 255ss) y el significado teológico (cf 260ss) al que añade la palabra sobre la espada de 22,37-38 que propone como si la persecución fuera un motivo de cumplimiento de lo anunciado (Lc 11,49), que se precisa en 22,37-38. Es la forma de poner Lc a los Doce apóstoles en la línea de los profetas, cumplimiento de la Escritura ahora en orden a ser los testigos del acontecimiento Jesucristo (cf 273). El c. 7 (275-290) expone la cuarta característica, la fe (275-289) según Lc 17, 5-6 y 22,31-34: la fe como un grano de mostaza y el ruego de Jesús para que la fe de Pedro no decaiga y pueda confirmar a sus hermanos. El análisis del texto y del contexto (cf 275ss) y su significado teológico (cf 280), con la ayuda del dicho sobre la fe del tamaño de un grano de mostaza, indicando que debe ser una fe auténtica para que produzca milagros (arrancar la morera cf 280); además deja entender que la fe debe fortalecerse, como corrobora Lc 22,31-34, y la propuesta incluida de la conversión (Lc 22,32) como paso previo de los Doce para enfrentarse a Satán (cf 282-287).

Creo que se pueden aceptar las conclusiones (291-302), pues resulta del análisis que los Doce son testigos oculares, al servicio de la Palabra, que se presenta como “siervo de Dios”, en el que aparece el auténtico Israel y el Reino de Dios, junto al que están los Doce elegidos en el grupo de los discípulos, y, a la vez, respuesta al “endurecimiento” de Israel (cf Ef 4,18). Los Doce son la Iglesia de Dios y signo escatológico, portadores de la salvación para todos. El trabajo está bien desarrollado, con claridad propone los resultados y las conclusiones, por lo que se puede tomar como una buena contribución sobre el evangelio de Lc y sobre el motivo central del estudio, los Doce, con su destino profético y al servicio de la fe de todos.

R. Sanz Valdivieso

**Bartolomé, Juan José.** *Jesús compasivo. Jesús de Nazaret, testigo de la misericordia del Padre.* Editorial CCS, Madrid 2016, 239 pp., 12,5 x 19,5 cm. (Claves cristianas 23).

J.J. Bartolomé es prof. de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma y del Instituto Teológico Salesiano en Tlaquepaque (Jalisco-México). Reconocido exegeta neotestamentario, en esta obra ha hecho un recorrido por los Evangelios sobre la actividad misericordiosa o compasiva de Jesús. Para ello ha tenido en cuenta las veces que aparece el verbo «eleaō, eleeō», «splaġchnizomai», oiktirō, parakaleō, etc. En español sería «ternura, probablemente, el significado que mejor expresa el calor e intimidad propias de ese sentimiento entrañable que la misericordia divina implica, un amor visceral, que se siente en las entrañas, que hace vulnerable al que lo tiene y que, por ello, lo inclina a actuar en beneficio de quien vive en la miseria» (6).

Pero el Señor misericordioso lo contempla el Autor en la vida de Jesús: la revelación del corazón divino compasivo hacia sus hijos. Con esta base estudia los textos siguientes: Mt 5,7: Bienaventurados los misericordiosos; Mc 1,41: Curación de un leproso; Mt 20,34: Curación de dos ciegos; Lc, 7,13: La viuda de Naín; Mc 9,22: El niño poseído por un espíritu maligno; Mc 6,34: Jesús enseña al pueblo; Mc 8,12; Mt 9,36: La doble redacción de la multiplicación de los panes; Mt 18,33: El administrador injusto; Lc 10,33-34: El buen samaritano; Lc 15,20: El Padre misericordioso; Mt 5,48; Lc 6,36: Perfectos y misericordiosos como el Padre. Cada párrafo comienza con una cita, por lo general del papa Francisco, y le sigue el texto evangélico, análisis del contexto y exposición el mensaje fundamental de Jesús; por último, extrae el autor unas directrices para la vida evangélica, bien aplicada a la Iglesia, bien al creyente, bien a la sociedad y cultura llamadas cristianas.

Parte del significado de misericordia como la capacidad que tiene una persona de adentrarse en la situación marginal o miserable del que sufre, y lo hace para cambiar su perspectiva personal por la del que padece. Y esta es la actitud de Dios para con sus hijos. Por eso, dicha actitud, cuando se encarna en los hombres, es la realidad que Él reconoce como suya: es el amor misericordioso que se expande desde Dios cuando el hombre decide abandonarle e iniciar una historia de violencia y muerte. Jesús —recordemos el capítulo 23 de Mateo— es muy duro para aquellos que usan las relaciones con Dios para someter a los hombres; o el eco que de ello se hace la carta de Santiago: «El juicio será sin misericordia para quien no practicó la misericordia» (2,13). No es, pues, cuestión de recompensar las buenas obras que los hombres han realizado en su vida: «La misericordia es el modo de ser de Dios para con quien actuó misericordia con su prójimo y se hará realidad plena en el acto decisivo de la gracia, por el cual salva al hombre del juicio» (21). Dios, pues, no es alguien que está en lo más alto del cielo donde observa cómo se matan o se aman los hombres. Dios sufre los padecimientos de sus hijos; por ello, una piedad que no entrañe la ternura y la misericordia, no puede ser cristiana.

Jesús es el que hace real en la historia humana la ternura y compasión de Dios. Y los relatos parabólicos y milagros que se analizan en la obra detallan con claridad cuál es el camino de acceso a Dios y cuál es la vía que Él toma para acercarse a un mundo corrompido. Jesús es el que descubre la miseria, se siente afectado por ella, y desea, quiere y hace posible su erradicación en los leprosos, en los ciegos, en los hambrientos, en la viuda de Naín, en la gente abandonada a su trágico destino, etc., etc. Jesús, por consiguiente, es el salvador cuando los hombres reconocen el mal que esclaviza o atrapa. Jesús se involucra en la historia de bien y mal de la humanidad; Jesús es la persona que merece confiar, aunque no responda

a las primeras peticiones y súplicas; en fin, Jesús se acerca tanto a los que padecen que cura, sana, limpia la lepra, resucita a un muerto, perdona los pecados, «porque el pecado no tiene la última palabra». En efecto, el bien que se hace a sí mismo el que perdona es mayor que el mal que le ha hecho el que lo ha ofendido. Si bien hay que advertir que el perdón que no entraña perder de vista el mal, sino que lo descubre, lo afronta y lo extingue cuando se actúa con misericordia. Esconder el mal no supone negarlo; es dejarlo que prosiga su destrucción en la persona y en la comunidad. «Un mal no reconocido no puede ser absuelto» (163).

Como es natural, no podían faltar las parábolas de Buen Samaritano y del Padre misericordioso, que cierran el ensayo (Lc 10,33-34; 15,20). En la primera, Jesús se muestra como un maestro que ayuda a entender la Escritura a los letrados. Y les enseña que a Dios hay que amarle con toda la sede del sentir, el aliento que hace posible la vida, la fuerza física que hace eficaz la energía y con la capacidad de entender, pensar y proyectar. Esto es amar con todo el corazón, alma, energía y mente. La forma o el modo de amar a Dios es exclusiva. Y la medida para amar al prójimo no es la misma que para amar a Dios; la medida para amar al prójimo es el amor con que nos amamos a nosotros mismos: es el amor propio la norma del amor a los demás. Ni el sacerdote ni el levita tienen justificación alguna, pues volvían ya de hacer sus servicios en el templo; no es cuestión de no poder servir al Señor en el templo, sino de estricta misericordia humana. La miseria ajena alcanza un corazón capaz de captarla (189-191). La actitud interior de saber leer las necesidades de los otros es la clave, y no sólo la realidad objetiva del marginado en la vida. El padre misericordioso enseña que Dios goza perdonando —observemos cómo sale el padre al encuentro del hijo— y perdona a los dos, porque a los dos los quiere tener junto a sí, como los dos hijos ponen a prueba el perdón del padre: el hijo desleal y el hijo fiel, pero ambos pecadores, porque uno se aleja de la casa por egoísmo y el otro vive dentro como un esclavo. Ambos llevan su vida al margen del amor del padre; su relación con el padre es solo económica. Por eso la misericordia es la que hace recobrar la fraternidad.

F. Martínez Fresneda

**Rutledge, Fleming**, *The Crucifixion. Understanding the Death of Jesus Christ*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K., 2015. 669 pp. 23,5 x 16 cm.

Este hermoso volumen pertenece a la señora Rutledge, ordenada sacerdote en la Iglesia episcopaliana de Estados Unidos, predicadora de renombre (cf xvi-xvii) y profesora formadora de otros predicadores, en el programa teológico para el ministerio pastoral. El texto nos ofrece una exposición de la predicación sobre la “crucifixión de Jesús”, sobre el significado de la cruz, y su sentido al decir que “Jesús murió por los pecados del mundo”, o de la sabiduría de la cruz según Pablo: “nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo y éste crucificado” (1Co 2,2), propuesto como centro del Evangelio por Pablo y ahora como centro de la predicación. Si bien es verdad que la predicación de la cruz puede pasar a un segundo plano, siendo como es una locura, o un escándalo (cf 1Co 1,23). Por eso piensa que hay una cierta escasez de predicación sobre la cruz en la actualidad de las Iglesias, fuera de la Semana Santa, desde el Domingo de Ramos hasta el de Pascua. Ofrece aquí una reflexión teológica sobre la Escritura y la tradición concentradas en la muerte de Jesús, en su

significado vivo para nosotros y no tanto sobre los datos y las circunstancias históricas – el mero evento histórico –, la condena y muerte de Jesús, sino sobre lo que Pablo propone: “El mensaje de la cruz es fuerza de Dios para los que se salvan, para nosotros” (1Co 1,18).

Este mensaje es la base del texto escrito “desde la fe y para la fe” (cf xvii), por lo que su intención es que sea leído aun sin fijarse en las notas a pie de página, es decir, por los que no son del mundo académico (cf xviii). La lista de agradecimientos es amplia y detallada como reflejo de una elaboración prolongada y cuidadosa en el diálogo y la condisión de ideas y lecturas con otros profesores y predicadores, como indican las abundantes notas incluidas en la exposición (cf xx-xxv).

El desafío que supone la crucifixión y muerte del Mesías (Cristo) es un reto a la “religión” como conjunto de creencias y actitudes con las que se enfrentan las experiencias y necesidades humanas. Es lo que trata de explicar en la introducción (1-37), en la que expone tanto el hecho singular de la crucifixión de Cristo como la necesidad de interpretarla y de comprenderla (cf 7-8). Pablo es el intérprete y el guía de este recorrido en el que la palabra de la cruz es “teología de la cruz” (cf 19ss; 25ss), e interpretación de los Evangelios según Pablo, aunque no sea con citas literales, sino con el conjunto de toda la Escritura y con la cristología como línea conductora, en la que la idea de Dios, la fe Trinitaria, está presente. Esto ayuda a superar la dialéctica “Jesús de la historia” / “Cristo de la fe” que en los años ochenta y noventa con las propuestas del *Jesus Seminar* contribuyeron a crear un “Jesús” no menos artificial que el que ellos intentaban evitar, sin tener en cuenta que en la cruz y en la resurrección, en la fe pascual, se encuentra el más auténtico modo de fundamentar la fe cristiana. Es importante para la consideración de la crucifixión y de la resurrección, o de la encarnación (cf 31s), o de la confesión de fe de Cristo que es, a la vez, Dios y hombre.

El libro se compone de dos partes principales, la primera dedicada a la crucifixión (41-204), con cuatro capítulos en los que trata de explicar por qué la cruz es primordial (41-71), no sólo por su carácter de “piedra de toque” de la fe cristiana, sino también por su directa relación con el Jesús encarnado y concreto, que los docetas y los gnósticos rechazan. Es lo que hace de la cruz un signo claro de su vida desde la encarnación (cf 61s) y una paradoja que la autora expresa con el término inglés abstracto “godlessness”, con su sentido de “irreligioso” o literalmente “a-teo” para describir el “escándalo” que supone la cruz (cf c. 2, 72-105), ya que la “crucifixión” indica algo más que la ejecución, como propone Flp 2,8, que señala la especificidad singular. La cruz tiene este aspecto “irreligioso” en el hecho concreto de que el crucificado aparece “el sufrimiento y la aniquilación de Dios” por la forma en que se lleva a cabo. La cuestión implica también la concepción de la justicia (c. 3, 106-145) de Dios que nos lleva a su plan de llevar a cabo dinámicamente (*rectificar* o *enderezar*) las condiciones que la rectitud y benevolencia de Dios requieren para que la justicia sea plena. En el c. 4 (146-166) trata de la posición clásica de Anselmo de Canterbury sobre la justicia de Dios (desde el *Cur Deus homo?*) y la teoría de la satisfacción vicaria o del trasfondo jurídico de la muerte de Jesús. Con todo, Anselmo es visto positivamente en estas páginas al considerar parte de la tradición la condición humana como culpable necesitada de remisión y cautiva que pide liberación (cf 159ss). La gravedad del pecado (c. 4, 167-204), de nuevo refiriéndose a Anselmo, y el anuncio de la muerte de Cristo por los pecados, según las Escrituras (1Co 15,3), Dios está actuando con su poder redentor, enfáticamente vinculado a la cruz. Pero el pecado no puede ser pensado sólo en sentido “individual”, como si fuera una realidad que puedo combatir con buenas intenciones o sentimientos, que escondan el poder de la muerte que va junto al pecado (cf Rm 7,5); si bien hay que advertir que el pecado y la muerte no tienen la última palabra.

La segunda parte del libro está dedicada a los temas bíblicos que transmiten o interpretan la cruz de Cristo; es la parte más extensa (cf 205-570), articulada en ocho capítulos desde el c. 5 al 12 (cf 208), con la idea de concentrar los temas de predicación en torno a “Jesucristo, y éste crucificado”, divididos en dos categorías principales: la acción de Dios en orden a la expiación del pecado, con la idea de sacrificio, de ofrenda por el pecado, expiación y sustitución y otros motivos (cf 209); y la victoria de Dios sobre el pecado y la muerte, con los corolarios de liberación de la esclavitud, de la opresión, o temas de tono bíblico, como nuevo éxodo, el infierno terrible o el tema pascual del *Christus victor* (Reino de Dios). Es un recorrido por los motivos del Nuevo Testamento en torno al significado de la cruz, pero también con el contexto del Antiguo Testamento, y no sólo metafórico. Así en c. 5, Pascua y éxodo (cf 214-231) se ven en la perspectiva de una promesa de vida y resurrección más allá de la muerte y el sufrimiento. El sacrificio y el derramamiento de sangre que van unidos a la cruz de Cristo, son el tema central del c. 6 (232-286): la sangre preciosa de Cristo, cordero (cf 1Pe 1,18), tema no fácil en la predicación actual de Cristo crucificado; la expresión no es sólo metáfora, pues Pablo la usa con frecuencia (cf 236s) unida al motivo del Cordero y de la muerte de Cristo en sentido redentor (cf Heb 9,22 palabras de sentido fuerte, como lo son las de Mc 14,24). Supone una revisión de los temas del sacrificio-expiación y de ofrenda por los pecados (holocausto), del mismo día de la expiación según Levítico y en la interpretación de Heb 9-10 (cf 250-255), de la imagen del *Agnus Dei* como icono que comprende el cordero pascual y el cordero triunfante de Apocalipsis, con las referencias al sacrificio de Isaac (cf 259ss). Es un capítulo muy interesante. Como también el más breve dedicado al “rescate” y la redención (c. 7, 284-302).

Me resulta más difícil el dedicado al gran juicio final (*The Great Assize*, c. 8, 303-347) y la segunda venida de Cristo, pues la segunda aparición no tendrá como fin el pecado (cf Heb 9,28); la justicia forense es quizá una distorsión de la salvación final, si reduce el concepto de *dikaioyne* sin tener en cuenta la liberación y la justificación o reconciliación que hay detrás y que el Juicio final proclamará. Un poco más complejo es el cap. 9 dedicado a la “apocalíptica” con el tema “Christus victor” (348-394), teniendo en cuenta que la “apocalíptica” como categoría aparece en la Escritura no sólo como literatura de “revelación”, profética o visionaria, sino también como descripción de acontecimientos anunciados y escritos, que estando ocultos son revelados con su perspectiva cósmica e histórica. Pero también indica la intervención de Dios en la historia (cf el libro de Daniel, el Apocalipsis), por lo que se puede presentar la cruz como “apocalipsis” definitivo de Dios (cf 353), pero no menos lo es de la victoria de Cristo, con lo que la cruz se despliega también junto a la resurrección, y junto al valor redentor de la reconciliación de todo lo creado (cf 356ss). La distinción entre escatología y apocalíptica (358), en cuanto que la fe orientada en sentido escatológico tiene un rasgo más existencial y la apocalíptica subraya la novedad, la nueva creación que está gestándose. El motivo del *Christus victor* remite al Señor resucitado que reina soberano y afianza el dominio de la gracia de Dios destruyendo el pecado, pero que antes es “Agnus Dei”. Todos los motivos complementarios van a continuación (cf 367s) sin olvidar que es el mismo Jesús que aparece en Getsemaní – la *agonía* – el que resulta vencedor, en una perspectiva apocalíptica (cf 382ss).

El capítulo dedicado al “*descensus ad inferos*” (cf 395-461) es largo y detallado por lo complicado del tema, desde la Biblia (Antiguo y Nuevo T., cf 398ss) hasta los temas vinculados, como la muerte y el pecado y la lucha con Satán, los poderes que Jesús abate. En el caso

del infierno destaca su caracterización como “abismo, prisión” donde se sitúa el abandono absoluto y la lejanía de Dios, donde Dios no está (cf 407), dimensión o espacio que Cristo experimenta el Sábado Santo, no sólo por la solidaridad completa con nosotros, sino por ser el punto final de la *kénosis*. Esa era la posición de Hans Urs von Balthasar, pero no sé si se puede equiparar a la “muerte segunda” que quizá se refiere a la “condenación” propia de un espacio sin Dios (godlessness, cf 408 con sus explicaciones). El motivo es parte de la fórmula del Credo apostólico (cf 409ss) y goza de una gran iconografía a lo largo de la tradición, también de la tradición reformada hasta K. Barth.

La autora hace una referencia al motivo desde la “Época del genocidio” que es el siglo XX y su repercusión en la teología (cf 416ss), para después detenerse en el origen del mal y su significado desde las fuentes bíblicas, su naturaleza, y la forma de explicarlo teniendo en cuenta al Dios Creador que confesamos (cf 427), con toda la dificultad que contiene y el corolario esquemático que la representa: “Si hubiera un Dios, no permitiría el mal”, o la imposibilidad lógica de la existencia de Dios dada la existencia del mal. Trata también de la naturaleza del mal (422-427), matizando la definición del mal como ausencia de bien, o mejor, la negación del bien, o, siguiendo a P. Ricoeur, “el poder de las tinieblas”, que es decir algo más que “ser o no ser”, una paradoja que sin embargo está presente al hablar del mal. La teodicea no desconoce el argumento del mal y su pregunta sobre la “bondad” de Dios, no sobre su existencia, pero el mal no es parte del proyecto de Dios, y para el que sufre el mal decir que es algo inservible (dead loss) no basta, porque no mitiga el escándalo del mal infligido y soportado. Otras páginas dedicadas a Satán y su presencia como entidad inteligente (438, personificado 459) aunque no se deba “demonizar” a nadie, cosa que es difícil en los escenarios de violencia del pasado siglo y del presente, que parecen dar un peso descomunal al infierno, como expresión del mal radical.

Al tema de la “substitución” dedica el c. 11 (462-535), extenso y detallado en su análisis de las cartas de Pablo (469-476) y en el desarrollo histórico, incluyendo Anselmo, y la Reforma. Trata también de las objeciones a la teoría de la substitución y la explicación de K. Barth (el Juez juzgado en lugar de nosotros). El significado de la muerte de Cristo tendería a subrayar el “por nosotros” (hyper) y el “por muchos” dentro de la substitución vicaria, pero si se mantiene se debe hacer a la luz de toda la vida de Cristo y de la reconciliación que Dios ofrece a todos los pecadores en su plan de salvación (533-534), participando en la vida de Cristo. El c. 12 (536-570) versa sobre la recapitulación, tema paulino y propuesto por Ireneo de Lyon, como representación de la humanidad en Cristo, segundo Adán, que ha asumido en sí la representación solidaria de toda la humanidad (cf 539ss), que puede participar en Él por el bautismo (543ss) y vivir la victoria sobre el pecado y la muerte, aniquilados en su hacerse pecado por nosotros y ser maldición por nosotros (cf 551).

El libro termina con una conclusión: la “justificación del impío” por parte de Dios “porque Cristo murió por los impíos” (cf Rm 5,6). Es un libro estimulante y de contenido exigente, que requiere una lectura atenta y detallada, con muchísimas referencias y citas, no sólo de la tradición reformada. Basta dar una ojeada a la Bibliografía (613-635) y a los índices de nombres y de conceptos para tener una perspectiva de la amplitud de trabajo de la autora. La edición es impecable, como acostumbra el Editor Eerdmans.

R. Sanz Valdivieso

**Destro, Adriana - Mauro Pesce.** *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio.* Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2015, 395 pp., 15 x 23 cm.

El texto, editado en italiano en el año 2014, completa otro anterior titulado *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita* (Mondadori, Milano 2008), en el que los autores expusieron la vida y doctrina de Jesús. La pasión y muerte viene a ser el centro y cenit de Jesús, cuyo preámbulo son los Evangelios y su epílogo la historia de la naciente comunidad cristiana. Con esta perspectiva, los primeros capítulos versan sobre la actividad de Jesús en Galilea, su predicación del Reino, su intención de cambiar la vida de sus oyentes e infundirles la esperanza propia del tiempo escatológico. Jesús se rodea de la muchedumbre, de los Doce, del grupo restringido de Santiago, Juan y Pedro. Todos esperan una pronta intervención del Señor en la tierra para implantar su Reino. Su predicación y actuación inquieta a las corrientes de poder político y religioso, que encarnan la rica y variada espiritualidad judía (95).

El texto se inclina a quitar cualquier valor histórico a las predicciones de la pasión. Jesús y sus discípulos no pudieron prever una muerte violenta. Los Autores no tienen en cuenta que Jesús, como ha señalado Senén Vidal, recientemente fallecido, experimenta una evolución que se puede entrever en los Evangelios: período con el Bautista, en Galilea después de la muerte de Juan y la espera de la intervención del Señor en su marcha hacia Jerusalén. No es extraño, por consiguiente, que Jesús pudiera sospechar sobre el peligro de su vida por la creciente oposición que siente desde diferentes grupos judíos y su progresiva radicalidad en el mensaje (cf. 98-105). Los autores hacen hincapié en el mensaje de la pronta implantación de la soberanía divina al margen de la necesidad de la muerte de Jesús (cf. Mc 9,1; Lc 9,27; Mt 16,28; etc.). Los textos de la Última Cena también están muy elaborados e interpretados. «Si Jesús hubiera pensado en su muerte como algo necesario, habría dado con toda seguridad algunas instrucciones a los suyos sobre los tiempos posteriores a su desaparición. En cambio, no lo hizo» (135).

Para analizar la pasión y muerte hay que tener en cuenta a los judíos que disputan con él sobre algunas observancias de la Ley, los que abiertamente rechazan su vida y doctrina y los que deciden matarle. Con todo, hay que observar que los relatos de la pasión no están redactados como crónicas de unos acontecimientos que le hicieron sufrir lo indecible, sino que tienden a ensalzar a Jesús, cuyo culmen es la resurrección y las apariciones (nota 3, 140). Que los sumos sacerdotes sean los causantes o los que buscaron los motivos por los que Pilatos crucifica a Jesús, no está tan claro, porque sólo aparecen en Jerusalén y no a lo largo de su ministerio; se advierte, además, que gracias a algunos de dicha clase social se debe la misma expansión cristiana (cf. Hech 5,34-42). Lo cierto es que la condena a muerte y su ejecución es obra exclusiva de los romanos (163). Y si se sigue la afirmación de Juan, Pilatos envía una cohorte para apresarlos, porque seguramente lo considera un peligro para la estabilidad de la región. Con lo que se sigue que la intervención de las autoridades judías es secundaria: «Habría sido introducida en los relatos evangélicos para cargar sobre algunos jefes judíos toda la responsabilidad de los sucesos» (165), toda vez que la expansión de las comunidades cristianas por el Imperio hubiera debilitado la responsabilidad de la autoridad romana en la muerte de Jesús.

El porqué Jesús muere se trata en el último capítulo (295-336). Aunque Marcos defiende que es el Sanedrín el que le condena por un motivo teológico —hacerse Mesías—, habría que considerar más que «la realidad de la condena estaba motivada por el impacto real y con-



creto de la acción del Maestro sobre la sociedad judaica» (296). Es cierto que, a lo largo del tiempo, se transforma su vida y doctrina como denuncia de un estado de cosas inasumible por los poderes religiosos y civiles, en una perspectiva que obedece a un plan divino. En efecto, además de sus palabras sobre la purificación del templo, las disputas sobre la pureza de los alimentos, el descanso sabático, el perdón de los pecados y la acogida a la gente marginal, se acentúa el plan de Dios que lleve a Jesús a la muerte por nuestra salvación (cf. 1Cor 15,3). Otros motivos de su muerte son la «ceguera de sus adversarios» (cf. Jn 12,37-40; Is 53,1) o su condición de vida precario y débil en el que Dios debía manifestar la potencia de su ser o amor ante la ausencia de protección y dignidad social, la privación de libertad, el escarnio público y la destrucción de su cuerpo (326). Y en todas las acusaciones, todos los Evangelios lo muestran como inocente de toda culpa.

El texto expone la prosecución de las comunidades cristianas de la predicación de Jesús y sobre Jesús, desde puntos de vista diferentes y en situaciones muy distintas. Las mujeres, la resurrección según Pablo, la nueva función de los Doce, Pedro como cabeza, etc., etc., hacen que continúen adelante la vida de Jesús. Y se dan dos novedades que hay que acentuar: que la doctrina y vida de Jesús se extiende con nuevos predicadores y muchos no judíos entran a formar parte en el seguimiento de Jesús.

F. Martínez Fresneda

**Porter, Stanley E.,** *John, his Gospel, and Jesus. In Pursuit of the Johannine Voice.* Grand Rapids, Michigan / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015. 297 pp.

El libro del Prof. Porter dedicado al Evangelio de Juan no es una introducción ni comentario, en sentido técnico, sino un ensayo sobre lo peculiar del IV Evangelio y su forma de presentar a Jesús, por eso su interés en los “distinctive topics” dentro del Evangelio, e indica lo que es “the Johannine voice” (subtítulo), la forma de descubrir y tratar lo que es el corazón del mismo: Jesús, su vida y obra, para lo que había estudiado y editado, junto con su asistente A. K. Gabriel, una bibliografía crítica sobre los escritos juánicos (*An Annotated Bibliography*, Brill 2013).

La introducción (1-12) explica el porqué del libro y su propósito de revelar los elementos propios de la “voz” de Juan y seguir o revisar y reconsiderar los resultados adquiridos de la investigación juánica dentro de los estudios del Nuevo Testamento (cf. p. 2). Intenta que su exposición “integre” equilibradamente la investigación del evangelio juánico con la persona de Jesús, que en él aparece (sin yuxtaponerlas ni separarlas), aceptando la dimensión histórica del evangelio, evaluando positivamente la exposición y su contexto y la agudeza de autor y su modo de entender y proponer a Jesús.

El c. 1 (13-36), de tono general, trata del Evangelio de Juan en el canon, su fecha posible, contrastando la documentación no canónica (15s) y los descubrimientos papirológicos (18ss; se refiere a P52 Rylands y P66 Bodmer y Chester Beatty), la presencia de nomina sacra (cf 27) en ellos y del papiro Egerton 2, apócrifo que no debe relacionarse con Juan (cf 32), sino estudiado por sí mismo (35) y en cuanto podría ayudar a situar el IV Evangelio dentro del siglo I. Dedicado a los destinatarios o audiencia, en el c. 2, (37-62) el autor contesta y propone que el Evangelio fue escrito para un público general, no para una comunidad determinada

(sea Éfeso u otra); se escribe para anunciar quién es Jesús, el Mesías e Hijo de Dios. Por eso discute las teorías relativas al origen del Evangelio (39ss), y a las posibles fuentes (Bultmann, Fortna, Urban, von Wahlde, o la propuesta de J.L. Martyn) o la del Círculo juánico y las cuatro etapas de la redacción (R.E. Brown); todas esas propuestas han sido sometidas a revisión y crítica (cf 40ss), con el fin de proponer el carácter de documento público que atribuye al Evangelio según el examen del prólogo, de los participantes y actores, o tendencias que indican que no fue escrito para una comunidad reducida o grupo sectario, sino para un público más amplio.

A las fuentes del Evangelio dedica el c. 3 (63-88), tratando también de su valor histórico y de los lugares en los que Jn transmite una tradición referida a Jesús que es tan histórica como la de los Sinópticos (cf 64, 67, 70s y 73-81, y la dependencia de los Sinópticos), lo que lleva a una superación del escepticismo histórico que predominaba sobre el Evangelio, teniendo en cuenta que también le afecta el criterio de múltiple atestación de la Tradición sobre Jesús, o el de coherencia y el de contraste, de rechazo (como pueden ser los episodios del bautismo por Juan B., o el de rechazo de Jesús por romanos y judíos, en el caso de la entrada triunfal o la purificación del templo).

El prólogo de Jn es una pieza intensamente estudiada del Evangelio (cf. c. 2, 43s) por su contenido, la encarnación y manifestación pública del Logos, identificado como Jesucristo en su movimiento interno, es el argumento del c. 4 (89-119), con indicaciones de crítica formal de los himnos con características propias del paralelismo (cf 95s) y división estrófica (97s) o estructura quiástica (cf 99). Trata también de la crítica de las fuentes, desde la Sabiduría del A.T hasta Filón e incluso el gnosticismo (cf 107) a pesar de que es muy posterior en el tiempo. La crítica litúrgico-musical o funcional (cf. p. 108 y 113) también se tienen en cuenta, sobre todo para considerar el prólogo como introducción a la fuente de los signos (que G. Burge agrupa en cuatro secciones, cf 118) y como movimiento hacia el libro de la gloria.

El c. 5 (120-148) se detiene en los dichos “yo soy” del Evangelio, desde el trasfondo veterotestamentario (cf 123s) y discutiendo la estructura general del Evangelio en la que los dichos “yo soy” ocuparían su lugar referido a los signos (siete) y a los discursos y con las siete veces en las que la expresión “yo soy” aparece (cf 126s según S.S. Smalley) pero sin convencer en esa propuesta. Cuando propone que los dichos “yo soy” en el Evangelio indican la estructura de la cristología de Jn, es decir la afirmación de Jesús como Mesías, enviado del Padre, es más adecuado como explicación de todas las veces que la expresión es usada, sobre las de sentido absoluto (128), junto con las que van modificadas por un predicado o se usan en sentido locativo (cf 131ss, 133s; 136ss) o las afirmaciones de la segunda parte del Evangelio (cf 140s) y las que confirman la identidad de Jesús como Mesías, con las imágenes que concentran la atención en sentido predicativo.

La perspectiva judía y la actitud de Jesús es el tema del c. 6 (149-173), cómo entender la expresión del Evangelio “hoi Ioudaioi”, el posible anti-judaísmo latente referido a los cinco grupos posibles (cf 151-155), pero quizá se puedan resumir en el “grupo de judíos abiertamente opuestos a Jesús”, como se puede colegir de las pp. 152-153. Las observaciones que indica desde la pág. 160 son pertinentes al identificar a un grupo específico dentro del judaísmo, los opuestos a Jesús (cf 162), los líderes judíos (cf 166-169), no en sentido de un anti-judaísmo generalizado.

El c. 7 (174-197) se concentra en otro aspecto importante del IV Evangelio, el concepto de “verdad” y derivados que identifica a Jesús en las afirmaciones referidas a Dios, a Jesús como logos preexistente y al Espíritu o como definición (cf. Jn 14,6), o al modo de ser de

los hombres que quieren caminar a la luz de la verdad (cf Jn 3,21), sin olvidar la pregunta de Pilato (cf Jn 18,38), lo que remite a un término propositivo y a la vez relacional. El tema de la pascua es el argumento del c. 8 (cf 198-224) hasta llegar a identificar a Jesús con la víctima pascual en Jn 19,36-37, como muestra en los análisis de Jn 19,13-42 (cf 220-223). El c. 9 (cf 225-245) trata del final del Evangelio, de Jn 21 y su pertenencia al mismo, analizando el lenguaje (cf 228-232) y la unidad interna de dicho c., contra la posición de Bultmann, afirmando la pertenencia del mismo al Evangelio, aunque no histórica, sí teológicamente, y la autenticidad e integridad de Jn 21 (cf 244).

Aun siendo una contribución que expone temas variados del IV Evangelio, es una excelente aportación al estudio e interpretación de Jn teniendo en cuenta los puntos clave de los estudios juánicos, que completa con una bibliografía detallada (cf 251-279) y un índice de nombres que ayuda a identificar posiciones de cada uno y su aportación personal. Es un buen instrumento para estudiar el evangelio de Jn.

R. Sanz Valdivieso

**Baumer, Norbert – Maria-Irma Seewann**, *In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des Ersten und Zweiten Briefes an die Thessaloniker*. Echter Verlag, Würzburg 2013. 335 pp.

Siguiendo con los temas paulinos el volumen de N. Baumert y M.-I. Seewann nos ofrece un estudio de colaboración sobre las dos cartas a los Tesalonicenses, siempre en la serie “Paulus neu gelesen” de la editorial Echter (Würzburg), con estudios y tareas previas procedentes del Pauluskreis. El contenido está dividido en dos partes: la primera, dedicada a 1Ts (cf 9-92), contiene tres capítulos que estudian y traducen al alemán respectivamente a 1Ts 1,2-2,12 (cf 12-27), 1Ts 2,13-3,13 (cf 27-46), Ts 4,1-5,22 (cf 47-87), las tres partes en las que dividen la carta a Ts y después la conclusión final 1Ts 5,23-28 (cf 88-92).

La carta 1Ts es la primera muestra de la relación mutua de Pablo con la comunidad cristiana de esa ciudad de Macedonia, en la que aparece la tenacidad de la esperanza puesta en Jesucristo (cf 9-10), según indica el mismo Pablo. La breve introducción se remite a comentarios recientes de las cartas, de lengua alemana e inglesa. Se acepta la autenticidad paulina de ambas cartas a 1-2Ts, aun teniendo en cuenta las dudas sobre 2Ts. La fe y la paciencia de los tesalonicenses (seguidores del ejemplo de las “iglesias” de Dios que están en Judea) le hacen decir a Pablo «vosotros sois nuestra gloria y nuestro gozo», aunque los autores traducen incluyendo además “Glanz” (cf 35); la traducción de «*tôn ekklesiôn tou Theou*» por «asambleas», “Versammlungen” (cf 27 y 30-31, nota 17) parece un poco reductora, pues las distingue netamente de las asambleas judías, por eso el término “iglesia” sería más pertinente. La traducción de “parousía” (cf 35) como “Gegenwart” (= presencia, pero en pp. 37, 88 y 154 para 2Ts 8; “Wiederkunft”, retorno o segunda venida, p. 299ss) la distingue de la expresión “día del Señor” como detalla en el apéndice II; son datos que permiten considerar las propuestas de los autores y el trabajo de interpretación que aplican en su traducción y comentario. La parte tercera de 1Ts contiene las recomendaciones y exhortaciones de consuelo caritativo, como indica 1Ts 4,10 (cf 52 “Wir ermutigen euch”) que me parece bien traducido, ya que el “os exhortamos” tiene en cuenta la caridad y el amor mutuo (1Ts 4,9) en orden a la “Venida” del Señor (cf 55 = “Gegenwart” en 1Ts 4,15).

La segunda parte, dedicada a la carta 2Ts (cf 92-200), que subdivide en tres caps., en los que trata 2Ts 1,3-12 con las palabras de aliento y de exhortación para que se comporten según el don de Dios y de Jesucristo. En la introducción (93-98) recuerda las cuestiones discutidas de 2Ts, autoría e interpretación de 2Ts 2, que también discute en el apéndice II (255-298), dedicado a las dos cartas y con referencia a Marlene Crüsemann, que consideraba las dos cartas “pseudoepigráficas” y post-apostólicas (80ss, 158ss, publicado en Stuttgart 2010) y, por lo tanto, no auténticas. El autor discute esas posiciones extremas y argumentos como no convincentes del todo (cf 298), explicando que la convicción de los autores de este estudio y traducción es mantenerlas en la autenticidad paulina.

La segunda parte de 2Ts comenta el c. 2 (cf 135-176) explicando con más detalle la referencia a la parusía (Gegenwart, venida del Señor) que en 2Ts 2,2 es indicado como “día del Señor” pero no inminente, que refiere a la “presencia” en la comunidad o así me parece entender (cf 136s y pp.138s); la escatología es el argumento de 2Ts 2,1-12, pero en sentido no inminente como sería la intención de Pablo al escribir esta segunda carta. La interpretación de 2Ts 2,3-10 (cf 142-160) es también interesante por las cuestiones que suscita la interpretación del “Hombre inicuo / hombre impío” (= Mensch der Bosheit), el adversario, el que se levanta contra Dios, que cree libre de connotaciones escatológicas (cf 145ss) y que quizá se puede interpretar en sentido no personal –el misterio de la iniquidad de 2Ts 2,7 -, aun teniendo en cuenta las cuestiones relativas al Anticristo.

El tercer cap. comenta 2Ts 3, referido a los pseudo-profetas que no comparten la fe (cf 177-195). La conclusión (196-202) traduce y comenta la despedida y doxología. Al final dos *excursus* tratan de 1Ts 1,7-8, explicando la construcción sintáctica (203-205) y 1Ts 2,14-16 y su connotación anti-judía (pp. 205-207), así como al significado de “pistis-pisteuein-pistós” (cf 208-225). Las notas contenidas en las pp. 225-239 editan las notas de traducción de 1Ts; en las pp. 240-248 las de la traducción de 2Ts. Siguen los tres apéndices de los que ya hemos indicado su contenido, incluyendo el dedicado a la dimensión escatológica de resurrección de los muertos según 1Tes 4,13-18 (cf 249-254). Completan el libro la bibliografía (cf 314ss) y los índices de autores, de citas bíblicas y de conceptos, con las abreviaturas usadas.

Concluyendo, nos parece un texto de gran interés por las cuestiones que suscita y por las propuestas que plantea para una interpretación de las cartas a los Tesalonicenses, aunque no todas sus posiciones sean igualmente condivisibles. Es útil para el estudio de las cartas de Pablo como lo son las anteriores contribuciones de esta serie.

R. Sanz Valdivieso

**Lemonon, Jean-Pierre**, *Pour lire la Lettre aux Galates*. Les Éditions du Cerf – Médiaspaul, Paris 2012, 136 pp.

Esta edición conjunta, de Cerf y Médiaspaul, del hermoso cuaderno del Prof. Lemonon dedicado a la carta a los Gálatas nos quiere introducir en la lectura de la carta de Pablo que ha desempeñado un papel importante en la historia de la Iglesia, como nos muestra en la “pequeña historia de la recepción de la carta desde los Padres hasta la Reforma” (cf 103-121), que es una síntesis de la historia de la interpretación de la carta. El tema de la misma comprende puntos de gran interés para todos los tiempos, como lo son la relación entre el don de Dios, radical e incondicionado, y la libertad del ser humano, libertad obtenida en Cristo (cf

tercera parte, 83-99), o las relaciones entre la comunión eclesial y la persona, las de la Ley y el Espíritu. El objetivo de este cuaderno es llamar nuestra atención sobre la estructura de la carta, de sus seis capítulos, y del dinamismo interno de la misma. Por eso propone una clara introducción sobre el contexto histórico, quiénes son los Gálatas (cf 7-11), su realidad socio religiosa, comunidades judías y / o de origen étnico (gentil), aunque se podría pensar en un nombre administrativo, la provincia de Galacia (cf 7) desde al 25 a.C., que con todo se refiere a población de origen celta (= *hoi galátai*, en griego), que Pablo y Bernabé evangelizan en los años 42 a 45 durante el primer viaje apostólico, pero que debían estar familiarizados con las tradiciones judías (cf. p. 9), y con comunidades judías en la zona de Antioquía de Pisidia (cf Hch 13). A esa zona volverá según Hch 18,23 después de estar en Antioquía de Siria (sería el tercer viaje apostólico, desde el año 52). Allí ha fundado comunidades que son las destinatarias de la carta, escrita en torno al 57/58 en Corinto al final de dicho tercer viaje (cf 12), propuestas que son acertadas y concordes con la cronología que se apoya en la carta y se completa con referencias a Hch.

La unidad de la carta (cf 15) se manifiesta en su tono emocional al proponer la cruz de Cristo como punto clave de la entrega personal de Cristo por nosotros, por nuestros pecados según la voluntad de Dios, que nos llamó por la gracia (cf Gá 1,4-6) de Cristo a participar de su Evangelio, del que otros quieren apartarlos. El contenido de la carta está bien reflejado en el esquema de contenido: una introducción sobre el único Evangelio de Cristo (cf 19-23), la primera parte que expone la autenticidad (Gá 1,13-2,21 pp. 25-47) del Evangelio recibido por Pablo mediante la revelación, que indica cómo se transformó su vida y cómo le fue confirmado en Jerusalén (cf Gá 1,13-2,1-10), la llamada de Dios y los hechos que lo corroboran, para exponer el Evangelio de Pablo desde Gá 2,16-21.

La segunda parte comenta y explica Gá 3,1-5,1 (cf 49-82). Se exponen el razonamiento doctrinal de Pablo, que parte de la salvación por Cristo, muerto y resucitado, y la fe con la que han recibido dicho anuncio, que les convierte en hijos de Abrahán (cf 53ss). Divide esa sección de Gá 3,1-4,7 en dos apartados, que comprenden una sección con la proclamación de Cristo crucificado, el envío del Hijo, para bendición de las naciones, ya que los que creen son hijos de Abrahán (con las pruebas de la Escritura, pp. 52ss); la segunda sección está dedicada a la descendencia de Abrahán y a la función de la Ley (cf Gá 3,15-4-7, 59ss), pues Cristo es la verdadera descendencia de Abrahán (cf Gá 3,16) que hace a todos los creyentes hermanos y herederos (si sois de Cristo, sois descendencia de Abrahán, Gá 3,29, 62ss). La última sección subraya la filiación y la herencia (cf 66ss).

El segundo apartado de esta parte trata de la esclavitud y de la libertad (cf 70-82), comentando Gá 4,8-5,1 hasta llegar a afirmar que no somos hijos de la esclava, sino de la libre, superando la ley por ser herederos de la promesa en Cristo (cf 82, Cristo nos ha liberado para ser libres Gá 5,1). La tercera parte del cuaderno comenta la conclusión de la carta, Gá 5,2-6,10 donde afirma las características de la libertad en Cristo (cf 83-99) y las exigencias que tiene la libertad de los que pertenecen a Cristo, que superan la ley por la fe que actúa por la caridad (cf Gá 5,6). Es donde denuncia a los agitadores que han pretendido imponer la justicia de la ley (86), mientras que ahora la identidad cristiana se fundamenta en Cristo y en el Espíritu (cf 85), por lo que ambas posiciones son inconciliables. La ley de la caridad es la que da plenitud a todo, porque se guía según el Espíritu (cf Gá 5,13-26, 89ss). De ahí la aplicación a la comunidad (cf 93ss) y las convicciones propias de Pablo que sólo se apoya en Cristo y en la cruz, por eso la nueva criatura que lleva las marcas de Jesús (Gá 6,14-18, 96-97).

Creo que se puede aceptar sin reservas la conclusión del autor: Pablo no rompe con la historia de Israel, pues se sitúa en la línea de los profetas e incluso la ley ha de ser entendida a la luz de la caridad, del amor que le da plenitud (cf Gá 5,14), y esa plenitud solo la encuentra en el Señor Jesucristo. Las promesas hechas a Abrahán estaban destinadas a Cristo, e incluso más, pues la descendencia de Abrahán por la fe – los que se dejan ganar por Cristo – son los hijos de Dios en Cristo, por Él y en Él. El cuaderno es estimulante de verdad y ofrece numerosos cuadros de información complementaria en forma de noventa y una fichas que aluden a otras publicaciones, sobre todo de libros de la literatura apócrifa. El complemento de la historia de la exégesis de Gálatas hasta la Reforma ofrece una interesante aportación que indica la importancia de la carta en la tradición cristiana. Es un excelente instrumento de estudio y de formación bíblica, que esperamos ver traducido pronto al español.

R. Sanz Valdivieso

**Levy, Ian Christopher**, *The Letter to the Galatians*. Translated and edited by ... William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge 2011, 277 pp.

El prof. Ian Christopher Levy presenta en este libro una antología de interpretaciones medievales de la carta a los Gálatas de seis autores importantes, que ayudan a acercar los lectores modernos a la carta de Pablo. Aymón de Auxerre (Haimo Autissidorensis, siglo IX), Bruno el Cartujo (Bruno de Colonia, siglo XI; las obras que le atribuyen no son siempre ciertas), Pedro Lombardo (siglo XII), Roberto de Melun (siglo XII), Roberto Grosseteste (siglos XII-XIII) y Nicolás de Lyra (1270-1340); forman el núcleo fuerte del libro (cf 79-256) al que precede una amplia introducción (cf 1-78) articulada en seis apartados. El texto pertenece a la serie “The Bible in Medieval Tradition”, de la que es el primer tomo publicado por el Editor Eerdmans, que ya ha presentado el comentario a Romanos y recientemente el del libro del Génesis.

La introducción (1-78) ofrece una idea general sobre la carta, en la que los gálatas eran presionados por oponentes de Pablo a aceptar las prescripciones judías, incluida la circuncisión (cf 1), pues consideraban la ley judía obligatoria para los gentiles, que Pablo considera opuesta al Evangelio de salvación y libertad en Cristo de los creyentes. Es una defensa de la continuidad de la historia de la salvación (cf 2), una vez superada la antigua alianza por obra de Jesucristo, verdadero descendiente de Abrahán que lleva a cumplimiento el plan de salvación de Dios no por las obras de la Ley, sino por la fe. Fe en Dios y fe en la acción de Dios en Cristo, por lo que el creyente vive no en los preceptos de la Ley, sino en el Espíritu. La historia de la alianza del A.T. era la preparación para la nueva alianza con el pueblo de Dios que son los cristianos, aunque aparecen rasgos de anti-judaísmo.

Los comentarios medievales de la carta a los Gálatas contienen esos rasgos de lucha contra los judíos, pero también las antítesis entre carne y espíritu, temor y amor, obras de la ley y de la gracia, aunque la Edad Media mantiene prácticas y ritos que transmiten su significado por medio de la Ley de la gracia, que la Iglesia administra en los sacramentos (cf 3-4), unidos a la piedad y fe cristianas que pretenden reforzar. La gracia y la fe en Cristo vividas en los sacramentos transforman la vida cristiana según la gracia de Dios (cf 5-6). La introducción presenta los textos elegidos de los seis autores antes indicados: Aymón de Auxerre, de época carolingia, comentario que ocupa las pp. 79-130); el de Bruno el Cartujo en las pp. 131-183;

el de Pedro Lombardo sobre Ga 2, en las pp. 185-206; el de Roberto de Melun, no es comentario sino *quaestiones* escolares sobre la carta, en pp. 207-213; el de Roberto Grosseteste, sobre Gá 3, en las pp. 215-244; y el de Nicolás de Lyra, sobre Gá 4, en las pp. 245-256, tomado de sus *Postillae super totam Bibliam*.

Las ediciones de estos textos latinos son las de referencia, tanto la PL como al CCCM o las ediciones de finales del siglo XV para el último autor (cf. p. 9). Da unas interesantes informaciones sobre la exégesis medieval y su tendencia a la interpretación literal o espiritual, o la alegoría y la tipología como aspectos esenciales de la interpretación cristiana de la Escritura, teniendo en cuenta que consideran la Escritura un libro inspirado por Dios y con carácter normativo (cf 10-11), y siguiendo el texto latino de la Vulgata. La tradición medieval depende de la patrística y de la importancia que los comentarios de los Padres tuvieron en la Iglesia, con su orientación cristológica (cf 16-19) y la doble tendencia alegórica y espiritual de (Alejandría) y más literal e histórica de Antioquía, pero teniendo en mente que el texto contiene verdades transmitidas en los acontecimientos descritos, que la alegoría lee como símbolos de la realidad cristiana posterior. No es necesario atenerse a posiciones excesivamente críticas como la de E. Käsemann (cf 20-21) para tener en cuenta la aportación de la exégesis patrística, que en el caso de los occidentales fue notable por las controversias añadidas, como la de Pelagio, o Jerónimo y Agustín.

Pasa después al periodo carolingio (cf 32-43) y a la Escolástica, la primera (cf 44-59) y la alta Escolástica (cf 59-67). En la conclusión recuerda que muchas de las tradiciones indicadas han pasado a la *Glossa ordinaria*, y cómo los autores han dado su versión de la continuidad de la historia de la salvación, según Gálatas, con la fe como energía vital que se mueve por la gracia y produce las buenas obras que llevan a Dios según la fe en Cristo y el amor de Dios que recibimos por el Espíritu santo.

La lectura de los textos antiguos y medievales es trabajosa y requiere atención sostenida, pero merece la pena, porque aportan siempre una visión serena y profunda de la palabra de Dios. Los editores han tenido el cuidado de destacar en negrita el texto comentado o destacado por cada autor. La Bibliografía y el índice de nombres y conceptos completan este agradable volumen de historia de la exégesis de la carta a los Gálatas.

R. Sanz Valdivieso

**Cazeaux, Jacques**, *Les silences de l'Apocalypse. Une Église appelée Babel*. Les Éditions du Cerf, Paris 2014. 252 pp. 21,1 x 13,6 cm.

El prof. J. Cazeaux ha propuesto lecturas estimulantes y profundas de los grandes libros históricos del A.T. y de los evangelios de Mateo y Marcos, así como de los Hechos de los Apóstoles, libros todos ellos publicados por la misma editorial Du Cerf. En este ensayo se propone desplegar la estructura y sentido unitario del libro del Apocalipsis, en forma de comentario transversal del texto destacando los septenarios que lo recorren y la liturgia que lo enmarca. Los apocalipsis, con su páginas encendidas, están presentes en el A.T. Ezequiel y Daniel son un ejemplo cuyo reflejo en el Apocalipsis de Juan, no tanto en los imperios sucesivos que Daniel propone, cuanto en las visiones, o en las cartas y en la reina Jezabel que aparece en la carta a la iglesia de Tiatira, reflejo de los libros de los Reyes e imagen simbólica en Apocalipsis. El Apocalipsis se distingue de Daniel por su motivo central que es la reve-

lación de Jesucristo, y el testimonio sobre él, a las siete iglesias y en la Jerusalén futura. En estas visiones que el autor propone el libro del Apocalipsis se inspira en Ezequiel, sólo que ahora la presencia es la de Jesucristo (cf 13-16), que es el Siervo sufriente, esposo de la nueva Jerusalén, la Iglesia que, en esplendor, representa la plena realización de las 12 tribus, aludidas en los doce apóstoles, reunidas en torno al Cordero que es el centro y el guía luminoso.

En la introducción destaca la omnipresencia de la Escritura en el Apocalipsis, no sólo Ezequiel o Daniel, sino también el Éxodo y su contenido, o el Sinaí, el arca de la alianza, el cordero, las doce tribus, la memoria, o los profetas y sus visiones, la Ley y el sentido que tiene, o la referencia a Yhwh y al Logos-Verbo en el modo de hablar de Dios y de Cristo (cf 32-36). La parte principal de libro expone seis secciones, o capítulos, una vez comentado el significado del título (cf 37-44), destacando las siete cartas (45-54) y la simetría de las mismas, poniendo en el centro la carta a la iglesia de Tiatira, con la figura de Jezabel, prolepsis de la de Babilonia y del poder ejercido por el mal.

La liturgia del libro (Ap 4-5, 55-67), destacando la liturgia celestial con la apertura del libro y el paso desde el león al Cordero (de nuevo el reclamo a Éxodo, Isaías y el Siervo, 65-66). El segundo septenario comentado es el de los sellos (Ap 6-7, 69-84), refiriéndose al “sello del Dios vivo” como el “octavo” que “marca” a los siervos de nuestro Señor (signo de la pertenencia a Dios, cf 82), distinto del séptimo que abre el tiempo de silencio y la aparición de los siete ángeles con las siete trompetas; sin olvidar que ha comenzado hablando de los cuatro ángeles en los cuatro puntos cardinales. Las siete trompetas que llevan los ángeles (cf 85-114) expone Ap 8-14 con las plagas cósmicas, el pozo del abismo, los ángeles atados junto al Éufrates, y anuncio del castigo final, los dos testigos, la mujer y el dragón, que da su poder a la bestia, el falso profeta y el anuncio del juicio del Cordero. La séptima trompeta indicará el cumplimiento del misterio de Dios y el momento del juicio, con el tercer “¡ay!” que inaugura el reinado de Dios y de su Cristo (cf 115-187) con un amplio número de capítulos para comentar, el cap. 12 con la mujer y el dragón (cf 119ss), los sustitutos del dragón (Ap 13, 133ss), la bestia y el falso profeta que induce a la apostasía y la idolatría de la imagen de la bestia (cf 136ss), o el pueblo de las Doce tribus con el nombre del Cordero (Ap 14, y los ángeles del juicio, cf 140ss). También aparecen las siete plagas (Ap 15, 153ss), el fin de Babilonia, siguiendo la inspiración en el profeta Ezequiel (cf Ap 18, 176ss). Son pasajes de gran intensidad en el comentario como cuando introduce Ap 20 el reino milenarío inicio de la eternidad, los mil años de paz con Cristo anuncio de la plenitud final (cf 184ss).

La parte final comprende Ap 21-22, la nueva Jerusalén en la que el Santuario es el mismo Dios y el Cordero, plenitud del templo nuevo anunciado por Ezequiel (cf 195-198). La conclusión, un postfacio, completa esta visión estimulante y sabia del Apocalipsis a la luz de la tradición bíblica – la memoria de las Escrituras –, que llevan a la afirmación de la victoria de Cristo y su cumplimiento en la plenitud de los tiempos. Si la lectura es un poco fatigosa y requiere atención sostenida es porque está estrechamente propuesta sobre el texto del libro del Apocalipsis.

R. Sanz Valdivieso



## VARIA

**Pikaza, Xabier**, *Teodicea. Itinerarios del hombre a Dios*. Sígueme, Salamanca 2013, 447 pp., 13,5 x 21,5 cm.

Una vez más, el maestro Pikaza vuelve a destilar los mejores elixires de sus muchos y elevados conocimientos teológicos y filosóficos. Ya jubilado parece que el tiempo contara para él de forma distinta al resto. Este es el cuarto libro que recensiamos aquí en dos años, amén de otros que ha publicado de *menor* importancia. En todas estas obras vemos el mismo patrón: una profunda, personal e intensa reflexión sobre temas en los que lleva trabajando más de cuarenta años, pero que ahora es capaz de darlos al público con un grado de precisión, erudición y sencillez que hacen de los libros una ocasión para encontrarnos, no ya con un libro, sino, como diría Pascal, con el hombre que está en él. Así sucede con esta Teodicea, donde nos encontramos con Xabier Pikaza en estado puro, un Xabier profundo y erudito y a la vez cercano un espiritual.

La obra, como él mismo nos cuenta, nace de dos necesidades. De un lado, la de dar cuenta de ese Dios en el que cree y que es el sustento de su vida y su acción. De otro lado, la necesidad de dar respuesta de un mundo en el que parecemos empeñados en liquidarnos unos a otros, acabando a la vez con el medio que nos permite ser hombres, el planeta tierra. Estas dos necesidades se conjugan con una historia personal como docente de la asignatura que lleva por título el mismo que el libro. Desde 1973 hasta 2003 impartió el Tratado de Dios en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde el día a día de la docencia le llevó a preparar materiales académicos para poder impartir con la solvencia que le es propia la materia en cuestión. Sin embargo, no pudo dedicar el tiempo necesario para elaborar una reflexión personal e íntima sobre el tema. Hoy, nos dice, sin el apremio de las clases puede enfrentar la temática de una forma integradora de todos los ámbitos de su interés investigador.

La justificación de Dios, *teodicea*, va de la mano de la justificación del hombre, *antropodicea*, y de la justificación del mundo, *filosofía natural*. Pues, si bien es posible interrogarse por la existencia de Dios, solo hace esto quien, desde la fe en Él se ve interrogado por el sufrimiento que existe en el mundo, especialmente el que el hombre provoca contra otros hombres. A Dios no se le puede demostrar, pero sí se puede dar pruebas de Él, pruebas que nos llevarán a entender el mundo y el hombre de una manera muy precisa. Hoy en día nos vemos enfrentados a un destino muy difícil de riesgo y de muerte. O cambiamos nuestro modo de vida, las prioridades de nuestra existencia hacia la gratuidad y el amor mutuo, o acabaremos destruyendo todo lo que nos permite ser humanos en este planeta. Ha llegado el momento de una decisión profunda: “sólo podremos tener un futuro y morar sobre el mundo si sabemos que la Vida merece la pena, no solo en el plano intelectual, sino también moral, personal y social” (13). De esta manera, el tema de Dios cobra actualidad, pues está en el centro del problema por el sentido de la existencia y la agencia del ser humano en el mundo, en su mundo.

La obra está dividida en cuatro epígrafes. El primero, *Dios, el despertar humano*, muestra al hombre como viviente despertado por Dios a la existencia personal y social dentro de los modelos que definen la existencia: padre y madre, y de los espacios que configuran el ser del hombre: el mundo, la interioridad y la historia. De esta manera se asientan las bases para una correcta pregunta por la existencia de Dios desde los argumentos tradicionales. El segundo capítulo, intitulado *A favor y en contra: argumentos de Dios*. Son 130 páginas que bien podrían ser un libro aparte, pues recorren los distintos argumentos filosóficos sobre/contra

la existencia de Dios, desde Anselmo a Tomás, desde Kant a Hegel, o desde Marx a Freud. Todos ellos intentaron demostrar la posibilidad o la falacia de la existencia de Dios. Pikaza, recogiendo esta tradición, recoge la línea existencial y nos propone la economía como el lugar de decisión sobre Dios. Pero, no al estilo de Marx y otros críticos, no es que Dios sea un producto del sustrato económico, sino que la economía de Dios, en la línea de las tentaciones de Jesús, tendrá la última palabra de la teodicea, como veremos.

El tercer capítulo, *Ser hombre, prueba de Dios*, es consecuencia de los dos anteriores. El hombre, puesto ante Dios, puede descubrirse abierto a Dios, viviendo en amor y libertad, pero también puede negarle y suicidarse. La vida es lugar de rechazo o de acogida de Dios, de gozo o de protesta homicida. De ahí que el argumento principal de Pikaza es el de la libertad, entendida como prueba máxima de Dios en medio de un mundo que está en riesgo de dejarse esclavizar por los poderes materiales y los sistemas económicos que destruyen la vida de los seres humanos. Por eso, este capítulo lleva al cuarto y último: *Ser Dios, paradoja del hombre*, pues el Dios que encontramos en nuestra libertad es el Dios que es en sí mismo. Dios se ha manifestado como tal en la historia de los hombres. De Dios no tenemos concepto, pero podemos comprenderle, es puro silencio, siendo palabra de todo aquello que se dice. Dios nos concibe, le concebimos, forma parte de nuestra naturaleza, pero al mismo tiempo es producto fundamental de nuestra cultura. Dios es madre que nos engendra, pero también lo engendramos. Es nuestra intimidad más profunda siendo siempre el que nos sorprende desde fuera, nos sobrecoge y cuestiona. Dios nos dice y le decimos, pues está en el fondo de cuanto sabemos y conocemos y a la vez lo hacemos al decirlo en nuestra historia. En definitiva, Dios se ha unido a la existencia de los hombres para ser con nosotros.

Por último, al final del cuarto capítulo, Pikaza nos da la clave de bóveda de todo el edificio: el problema central de la teodicea no es el del ateísmo, ni el del gnosticismo, sino el de la idolatría, como se vio en el primer capítulo. El problema no es si Dios existe, sino qué Dios existe, en cuál pones tu vida. En el mundo de hoy, el hombre y el mundo han caído bajo la gran idolatría de la economía capitalista. El dios Mercado, con su falsa trinidad: Padre Capital, Hijo Productor y Espíritu Santo Mercado, nos ha impuesto un sistema de violencia que nos vuelve cada vez menos humanos y más individuos buscadores de la satisfacción instantánea de nuestros impulsos. La teodicea, como bien vio Marx, nos sitúa ante un problema económico-político: cómo nos organizamos en este mundo para vivir como seres humanos, hermanos unos de otros. Alabar a Dios, creer en él, es crear un mundo donde todos podamos vivir como lo que somos en origen: hijos de Dios y hermanos unos de otros. Esta es la verdadera teodicea que nos deja a las puertas de una verdadera concepción de la Trinidad. El dios falsificado debe ser abolido para retornar al Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Pero eso es tarea que Pikaza deja para otra obra, obra que ya estamos esperando con impaciencia.

Bernardo Pérez Andreo

**Blanco Sarto, Pablo**, *Gracia y Gloria. Breve introducción al cristianismo*. Ed. Palabra, Madrid 2015, 192 pp., 13 x 17 cm.

Ediciones Palabra está lanzando varias colecciones de libros sobre teología y filosofía cristiana fundados en los documentos que el Santo Padre y el Magisterio están haciendo

llegar al Pueblo de Dios. Con ello, se pretende que la reflexión y el pensamiento lleguen al mayor número posible de personas creyentes o no.

Dentro de estas colecciones hay que resaltar la dedicada a manuales. El texto que presentamos, *Gracia y Gloria*, es un manual de Antropología Teológica. No es un libro de nuevas propuestas o de investigación, sino que reúne la doctrina segura y actualizada de la visión del hombre desde la revelación cristiana. La obra se divide en dos partes: para hablar del *Logos* y del *Ethos*. En la primera se estudia la capacidad de pensar y profundizar en la fe. No se trata solo de hablar, sino de anunciar a Cristo (GS 22), porque, desde la creación, observamos cómo Dios se acerca al hombre. Lo crea, dándole su ser, el cual al recibir el ser se transforma en imagen de Dios, que es invisible y sagrado. La Palabra viene en medio de nosotros, y dentro de las muchas formas que tiene Dios para hablarnos esta es una de ellas, y nosotros, desde la profecía, nos hacemos portavoces de Dios. Será en la historia donde Dios se manifieste, así lo vemos en la historia del pueblo de Israel con el que realiza la Alianza, a la que Él siempre será fiel a pesar de las continuas traiciones de su pueblo, porque el pecado corre a la par de la gracia. La Encarnación, pues, es el momento cumbre de esa presencia y cercanía de Dios con los hombres. Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, que manifiesta en su vida la presencia misericordiosa de Dios con su pueblo, y cuya mayor expresión la encontramos en María.

La Encarnación del Logos es la historia de Jesús, cuya vida revela el Misterio Trinitario. Las tres Personas divinas las llevamos en nuestra alma, como nos decía san Agustín, entendidas como relaciones y propiedades en Dios. Avanzando en el estudio, el autor nos recuerda que la fe, el Misterio Pascual, ha de ser pensado y, sobre todo, se actualiza y se celebra en los sacramentos, los cuales son presentados sucintamente, ya que no es el lugar de un desarrollo más amplio. Termina esta primera parte de la obra con el tema de la Iglesia. Se trata la Iglesia como misterio, misterio de comunión y sacramento de salvación, cuyo punto de partida es la Trinidad. Por consiguiente, para comprender las relaciones eclesiales hay que pensar en el Misterio de la Trinidad, pues es su reflejo en la historia. Concluye con las propiedades de la Iglesia: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad; su estructura jerárquica y su misión, que no es otra que la salvación de la humanidad.

El autor, siguiendo a Guardini, trata en la segunda parte el *Ethos*, pues tras la fe viene la vida de fe. La fe no solo debe ser creída, sino también celebrada por los sacramentos y vivida en la propia existencia. Divide esta parte en seis conceptos, que van del cielo a la tierra, de la Gloria de la vida futura, que es la eterna y la que verdaderamente importa, tras una vida de fe y fidelidad. Dicha eternidad supone una clave de explicación de la ética cristiana, la Gracia que viene de Dios por la oración y los sacramentos. Don de Dios que nos sitúa en Él, superando nuestras capacidades humanas. La vida de la gracia es un entramado de valores, virtudes y dones; una puerta que nos permite el acceso a Dios y nos llena de los dones del Espíritu Santo.

Ahora bien, la gracia sólo se hace efectiva en nuestra libertad, como elemento constitutivo del ser humano. La persona firmemente arraigada en el ser tiene en sus brazos la libertad. La libertad es el poder que da Dios al hombre para actuar o no actuar, hacer lo uno o lo otro. Por ello en este apartado el autor le da tanta importancia a la persona en libertad, pues será cada uno quien elija o no su función y misión según la existencia cristiana. Tras la libertad viene la verdad, que es donde la libertad encontrará su máxima realización. La verdad nos lleva, desde la libertad, a vencer el error, que nos conduce al caos y a separarnos de nuestro Creador. En este apartado se desarrolla todo el entramado de la ley que acompaña al hombre en sus decisiones y lo reconduce hacia la verdad. De ahí la importancia de la Ley natural

concretada en la ley positiva. El Amor es inseparable de la fe, la libertad y la verdad. Se trata, además, del amor a la familia dentro de la vida de fe, que nos ayuda a comprender la igualdad y la diversidad y, sobre todo, asumir que la familia es el único espacio donde se integra el don personal de cada uno. Termina la segunda parte con la oración, con el *Padrenuestro*, donde se revelan todos los elementos de la vida de fe en el encuentro con Dios Padre: aceptación de su voluntad, el deseo de conversión y la aceptación de la verdad desde nuestra libertad.

M. Á. Escribano Arráez

**Valero Bajo, César (Coord.),** *Servidores de la palabra. Mensaje cristiano y mundo de hoy.* PPC, Madrid 2012, 217 pp., 13 x 21 cm.

Estamos ante una obra que se ofrece como los contenidos de un curso sobre comunicación y predicación. Esto mismo lo hace ya atrayente, pues muchas veces hemos oído las quejas sobre el nivel de las homilias y las catequesis en nuestras diócesis y esto debería ser suficiente como para intentar formar más y mejor tanto a sacerdotes como a laicos implicados en la hermosa tarea de hacer llegar la palabra de Dios a los fieles. No basta con la buena voluntad; tampoco con la formación teológica; es imprescindible la formación para transmitir adecuadamente los contenidos de nuestra fe, un verdadero tesoro que queda muchas veces por explotar.

El tema es más importante todavía si paramos a pensar que vivimos en la era de la comunicación, de las tecnologías de la información y la comunicación. Es una era global donde cualquiera, con un simple *click* de su ordenador o en su móvil puede acceder a cualquier tipo de información. Pero, lo que es más importante, puede acceder a una información bien estructurada y transmitida. Generalmente no sucede esto con los contenidos de las homilias, aunque hay honrosas excepciones y la labor de algunas editoriales está paliando las carencias.

La comunicación, la buena comunicación, es un arte que requiere tanto de conocimientos como de ejercitación. En algunas personas es algo connatural, pero lo normal es que no se sepa comunicar, sino que haya que aprenderlo. Para ello, hay que educar la palabra, preparar los gestos, modular el tono. No basta con creer que la Palabra de Dios es suficiente: esta Palabra se transmite siempre en palabras humanas y éstas son fundamentales para que aquella otra Palabra llegue al corazón de la gente. De ahí que una obra como esta sea un buen medio para llegar a aquellos que no pueden permitirse, por las ocupaciones, acceder a un curso reglado para aprender a llevar la Palabra de Dios al pueblo.

La obra cuenta con trece capítulos encargados a diferentes expertos de los medios de comunicación y difusión. Así, una primera parte recoge técnicas, estética, eficacia y psicología de la comunicación, con profesores como César Cid Gil, Santiago López Navia, Ángel Lafuente Zorrilla y la dominica Gema Morató i Sendra. Por otra parte, Álex Rosal, Francisco José Rodríguez Fassio y Felicísimo Martínez Díaz junto a Miguel Burgos Núñez, todos ellos dominicos, se encargan de refrescar las claves hermenéuticas para un mejor entendimiento y presentación de los contenidos neotestamentarios. En el ámbito de la transmisión de la Palabra en el servicio de la Iglesia, la catequesis y la homilética, Glora Cañada Millán, Miguel Ángel Medina Escudero y José Ramos Domingo, aportan los materiales para que el contenido homilético llegue fácilmente al corazón de los creyentes. Por último, José Manuel Bernal Llorente y Juan Antonio Espinosa Bote ofrecen pistas de cómo ha de ser la celebración litúrgica.

A modo introducción a este hermoso texto podemos tomar dos capítulos que tienen una cierta relevancia por motivos diferentes. El capítulo 3, *Cómo hablar siempre con eficacia*, de Ángel Ignacio Lafuente Zorrilla y el capítulo 5, *Tentaciones del periodista cristiano*, de Álex Rosal. En el capítulo 3 se hacen unas magníficas precisiones de qué es lo que hay que hacer para conseguir una eficacia comunicativa. Son cosas que, si se para uno a pensar, son de sentido común, pero muchas veces no es así. Por ejemplo, hay que tener claro los destinatarios del mensaje, pues no es lo mismo hablar a un auditorio joven que de edad, a un público con formación que sin ella, a gente sencilla que a líderes sociales. Después hay que tener claro el método de trabajo y esto lleva a clarificar los contenidos. Tras eso, es necesario aplicar las reglas de oro del discurso: nunca la palabra antes del pensamiento, no interrumpir la frase, hacer frases breves, con mirada interpelante, pero gesto libre, usar bien los silencios y mantener una velocidad adecuada en la dicción.

El c. 5 nos desgana las tentaciones del periodista cristiano. Si las vemos con atención nos percatamos de que no son pocos los que caen en ellas. Así, la primera es politizar la información religiosa, pero a la par, clericalizar el mensaje evangélico. Ambas dos son igual de perjudiciales, pues distorsionan el mensaje. De la misma manera, es una tentación en la que caen habitualmente, la moralización del mensaje, que provoca rechazo y no adhesión. Pero, la tentación más grave es convertirse en funcionarios de la religión, aliándose con los burócratas eclesiales. Esto lleva a confiar en el marketing para evangelizar y a creerse unos pequeños dioses. Creo que estas tentaciones tienen mucho que ver con el espíritu de clericalismo que el papa Francisco tanto ha criticado y que se filtra por los poros de las instituciones eclesiales, también en la comunicación.

Estamos ante una obra que es oportuna tanto por el contenido como por el formato. Se trata de una sucesión de capítulos breves que pueden ser consultados en el orden que se prefiere y utilizarse como un vademécum del comunicador de la fe. Es una gran labor que nunca será suficiente para paliar las carencias que en este sentido existen en nuestras comunidades, pero obras como esta logran elevar el nivel y ayudar a aquellos que quieren formarse.

B. Pérez Andreo

**Congar, Yves**, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Sígueme, Salamanca 2014, 511 pp., 15,5 x 23,5 cm.

Hay obras escritas que apenas soportan los tres meses que están como novedad en las estanterías de los centros comerciales; otras no son capaces de resistir el lapso de tiempo en el que las ideas que las fraguaron estuvieron de moda; las hay también que no pueden resistir el paso de una generación. Sin embargo, existen obras que no solo resisten el paso del tiempo, sino que se han convertido en el soporte de las realidades que las vieron nacer, por ser intemporal tanto el tema abordado como la forma de hacerlo. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* pertenece a este último grupo de obras, conformado por muy escasos y raros libros que cada generación debe volver a hacer suyos y que pueden, incluso, generar una verdadera vuelta a los orígenes.

Cuando Congar publicó en 1950 esta obra puso los pilares para cualquier reforma eclesial que no sea un mero lavar la cara, pero tampoco una traición a lo que conforma la esencia del ser cristiano en el mundo, la Iglesia. El libro es intemporal, porque no se pretende indicar

cómo hacer reformas en la Iglesia, o cómo hacer reforma de la Iglesia; lo uno y lo otro están en las antípodas de esta obra. Congar expone los criterios para llevar a cabo una reforma verdadera en la Iglesia. Las reformas, así, en plural, no dejan de ser parches para que la Iglesia siga sin hacer reforma, mientras que la reforma de la Iglesia no sería sino una traición a la misma Iglesia. Se trata de llevar a cabo una reforma constante en la Iglesia, una reforma que la lleve de forma sistemática a los orígenes. Sin embargo, en los tiempos en que publicó Congar la obra, causó recelo entre los miembros de la jerarquía y entre buena parte del clero. Se aplicaba la máxima de que el amor a la Iglesia exigía el silencio respetuoso ante aquello que no fuera demasiado ejemplar, pues la publicidad de los pecados haría más daño a la Iglesia que la existencia misma del pecado. Esta forma de entender el amor y sometimiento a la Iglesia no fue refutada entonces y nos ha llevado a una situación insostenible que sólo una acción purificadora decidida llevada a cabo por el papa Francisco parece estar revirtiendo.

El precepto de la santidad eclesial mal entendida nos ha puesto en una situación límite que Congar apenas vislumbró, pero a la que supo poner los remedios ya en 1950, remedios que apenas se pusieron en práctica con el Concilio Vaticano II y que pronto cayeron en el olvido. Hoy se hace necesario retomar esta *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* para hacer lo que entonces no se hizo plenamente y ahora no queda más remedio si la Iglesia no quiere dejar de ser Sacramento universal de salvación. Congar propone unas condiciones en las que la crítica a la Iglesia puede ser buena: amor a la Iglesia, crítica franca realizada cara a cara, justicia y verdad en la crítica y prudencia y humildad en su exposición. A esto debe responder la Iglesia con una atmósfera tranquila, exenta de inquietudes y suspicacias. Cualquiera puede colegir que muchas veces la crítica no ha respetado estas condiciones, pero también que la Iglesia no ha sabido crear el ambiente adecuado para que las críticas fructifiquen en una verdadera reforma en la Iglesia, de ahí que la falsa reforma en la Iglesia haya causado males peores aún que los que se querían remediar. Mala reforma en la Iglesia es multiplicar los ritos sin más sentido que pretender que estos mantienen la fe de los fieles; mala reforma es mantener la misma vaciedad de la propuesta, pero con ropajes nuevos; mala reforma es el encubrimiento de la Tradición con dogmas y ritualismos litúrgicos que no expresan la salvación vehiculada por ellos; mala reforma, al fin, es reducir la acción eclesial a cualquier tipo de activismo o a una pasividad adornada de contemplación. La verdadera reforma en la Iglesia exige la vuelta constante a las fuentes del Evangelio, a los orígenes de la Tradición y a los inicios de la Iglesia, cuando la experiencia no podía ser suplida con el rito y cuando la liturgia era la expresión de una vida comunitaria en la que el Evangelio latía en cada gesto, en cada acto, en cada creyente. La vuelta constante a la Tradición es el eje central de cualquier reforma en la Iglesia que no acabe en cisma o en traición a la esencia de la fe.

Junto a la vuelta constante a la Tradición, Congar propone como elemento subjetivo esencial la autenticidad; autenticidad de los cristianos, autenticidad de la Iglesia. Si la Iglesia es lo que dice de sí misma, la reforma como modo de encarnar el mensaje de Cristo es su propia esencia vital; si los cristianos lo son, la reforma no es sino la puesta en obra del Espíritu del bautismo que les empuja a ser sacerdotes, profetas y reyes en Cristo; dicho de otra manera, el cristiano no se apega a nada que no sea la salvación que vive en Cristo y que la vive en la Iglesia de cada tiempo y lugar; de ahí la necesaria reforma que haga concreta esa salvación. Cualquier apego a formas de hacer, a estructuras organizativas o a fórmulas de vida, no sería sino una traición a la Tradición y una vida inauténtica.

Es un acierto volver a editar esta obra más de sesenta años después de su primera edición. Aquella primera edición fue providencial para la reforma en la Iglesia del Concilio

Vaticano II; esta nueva edición puede serlo para la Iglesia del siglo XXI, la Iglesia en salida que nos ha propuesto Francisco en *Evangelii Gaudium*, una Iglesia exodal que busca en sus orígenes y en las fuentes su ser para el tercer milenio.

B. Pérez Andreo

**Moral Lozano, M<sup>a</sup> de la Sierra**, *Dejad que los niños se acerquen a Teresa*. Ed. Montecarmelo, Burgos 2015, 198 pp., 13 x 21 cm.

Acaba el Vº Centenario teresiano y son muchos los motivos de reflexión que este año nos ha proporcionado; motivos para leer, para rezar, para meditar..., motivos para la esperanza que la vida y obra de santa Teresa de Ávila nos ha dejado como legado de presente y de futuro.

Estamos en el inicio del otoño y es momento de recoger los frutos de las cosechas, y el año teresiano no podía ser menos. Uno de sus frutos es un libro que quisiera presentar en esta página. Se trata del titulado *Dejad que los niños se acerquen a Teresa* y está escrito por M<sup>a</sup> de la Sierra Moral Lozano, editorial Monte Carmelo (Burgos 2015). Conozco a Sierra desde hace muchos años, sé de sus inquietudes, de su dedicación a la obra teresiana desde su matrimonio, de su compromiso cristiano, amén de su vocación docente, que desempeña en Linares enseñando la asignatura de Griego. Me interesa mucho subrayar esta doble vertiente en la persona de Sierra –la pasión por la santa de Ávila y la docencia– porque sólo de una personalidad tal se podía esperar una obra como la que aquí presento: un compendio de espiritualidad y de enseñanza a las generaciones más jóvenes. Llevar a los niños la vida y el mensaje de santa Teresa era su objetivo y creo que lo ha cumplido con una calificación de sobresaliente.

Habrà quien piense que se trata de un nuevo libro sobre la obra religiosa de la santa, pero ya prevengo al lector de que incurrirá en un error, porque Sierra Moral no recurre a tópicos ni a las páginas más conocidas de Teresa de Cepeda y Ahumada, sino que su tratamiento acerca de su figura finaliza precisamente cuando Teresa decide hacerse monja. A la autora le interesa dar a conocer la infancia y juventud de la abulense antes de tomar los hábitos, es decir, cuando vivía como cualquier otra joven de su época, describiendo perfectamente su entorno, su familia, sus amistades, sus estudios, sus amos..., que también Teresa los tuvo. No es, por tanto, una imagen elevada, distante, sobrenatural, la que se nos ofrece sobre la doctora de la Iglesia, sino la más humana, la más cercana y común a cualquier joven. Y es en esa humanidad de Teresa, en esa cotidianidad, en esa cercanía, donde hunde sus raíces el atractivo de su personalidad. El joven que lea este libro comprenderá que la santidad es posible, que no es una utopía, algo reservado a personas que ya desde niños se comportan de manera casi sobrenatural. El atractivo de este libro es precisamente mostrarnos una Teresa de Ávila que no es diferente de cualquier joven del momento que le tocó vivir, con las alegrías y las penas más comunes, que disfruta de los amigos y de la lectura, que sufre la pérdida de su madre y la propia enfermedad..., la Teresa más íntima. Mas también encontrará el lector el proceso de discernimiento que terminó llevando a Teresa a tomar los hábitos, máxime cuando ella misma se reconocía «enemiguísima» de ser monja, un proceso en el que experimentará la potencia de la llamada de Dios.

Este acercamiento a santa Teresa acaba con la nueva vida que le espera en el monasterio. Pero no es del todo cierto que el libro finalice en este punto. La vertiente más profesoral de

Sierra Moral aflora en los últimos capítulos, consagrados a una serie de actividades y juegos (pp. 131-174), sumamente didácticos, a través de los cuales el niño o el joven puede repasar el conocimiento adquirido en las anteriores páginas acerca de la figura de santa Teresa y de su mundo, todo ello presentado de una manera amena e inteligente. La autora ha tenido, además, la delicadeza de dedicar las pp. 175-187 a un solucionario de las actividades, de suerte que el lector no tiene que buscar en los capítulos ya leídos la solución, sino que aquí se les ofrece la respuesta correcta. El libro se cierra con unos anexos dedicados a la ruta teresiana, a la escritura de la santa, a sus devociones, a las características lingüísticas de su castellano, que en un primer momento pueden sorprender al lector, etc., etc.

En resumen, un libro audaz, absolutamente recomendable, no sólo a los más jóvenes, a quienes está especialmente dirigido, sino también para cualquier lector interesado por la atractiva personalidad de Teresa de Ávila y deseoso de conocer esos primeros veinte años de una joven, que germinaron en una de las santas que más gloria ha dado a la Iglesia.

Esteban Calderón

**Pérez Martínez, Antonio Jesús**, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar*. Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014, 409 pp., 16,5 x 23 cm.

La gran diferencia entre la Iglesia del Concilio Vaticano II y la anterior radica en la propuesta de Pueblo de Dios como clave interpretativa de la Iglesia. La expresión tenía como función superar el juridicismo apologético y el reduccionismo societario en el que había caído la eclesiología desde Trento. El llamado “giro copernicano” dentro de los debates en torno al esquema de la Iglesia supuso la expresión definitiva de la ruptura con la Iglesia tridentina, una Iglesia basada en la jerarquía y en el sacramento del Orden, fuente de toda sacramentalidad en la Iglesia preconiliar. La precedencia del capítulo sobre la Iglesia Pueblo de Dios al de la Iglesia jerárquica, no es un giro copernicano, es en realidad volver a poner de pie una eclesiología que había estado boca abajo durante el segundo milenio de la historia de la Iglesia, pues durante el primer milenio se consideró la realidad mística y sacramental la estructura eclesial por esencia. El Cuerpo real de Cristo identificaba la Iglesia en tanto pueblo y estructura visible, mientras la realidad sacramental de la Eucaristía era considerada Cuerpo místico de Cristo. Con Jaime de Viterbo se llega a la expresión definitiva del cambio radical por el que el Cuerpo real pasa a ser la Eucaristía y el Cuerpo místico la Iglesia en cuanto estructura. El Cuerpo real de Cristo, la Eucaristía, está sujeto a los ministros ordenados, que son quienes realizan la Eucaristía *in persona Christi*, mientras el pueblo fiel apenas cumple ninguna función en la Iglesia, quedando el término “laico” manchado durante siglos por el afán de poder de aquellos poderosos que no pertenecían al orden sagrado.

El Vaticano II viene a poner las cosas en su sitio. No modifica la terminología sobre el Cuerpo real o místico de Cristo, pero sí pone cada cosa en su lugar: lo primero en la Iglesia es su función instrumental respecto al Reino de Dios, proyecto de amor de Dios para la humanidad; este proyecto se lleva a cabo por medio de la Iglesia, sacramento universal de salvación; la Iglesia es el Pueblo de Dios nacido de la presencia del Espíritu en el bautismo, por el que todos somos hijos en el Hijo y hermanos; nada mengua la igualdad ontológica de todos los cristianos, convertidos por el bautismo en sacerdotes, profetas y reyes en Cristo Jesús. Sin



embargo, a la hora de llevar a cabo la misión eclesial del Reino, existen distintas funciones dentro de la Iglesia, distintos servicios, distintos ministerios; es aquí, en el nivel diaconal, donde están las diferencias, diferencias que están en función de una adecuada realización de la misión; algunos entre los bautizados tienen el servicio de la mesa, o de la palabra, o de la enseñanza, o de la caridad; todos son servicios diferentes, como el del ministro ordenado para el sacramento del altar. Esto último no está dicho tal cual por el Concilio, aunque pertenece a su espíritu, espíritu que es la clave hermenéutica del mismo. Para contentar a una parte pequeña de los padres conciliares se introdujo la expresión de que la diferencia entre sacerdocio común y el sacerdocio ministerial es esencial y no solo de grado (LG 10), contraviniendo el principio de no contradicción, pues una cosa no puede ser y no ser a la vez, es decir, no puede darse una igualdad ontológica de todos los fieles por el sacramento del bautismo y una diferencia esencial por el sacramento del Orden; diferencia esencial es lo opuesto a igualdad ontológica. La única diferencia que puede existir entre los bautizados deriva de las distintas funciones, servicios o ministerios que desempeñen, no de algo que cambie su ser de forma radical.

Tras este proemio pasamos a recensionar propiamente la obra de Pérez Martínez, una tesis doctoral brillante defendida en la Universidad San Dámaso y publicada con mucho acierto por la editorial de este centro universitario. Se trata de una tesis que dice abordar el aporte fundamental del Vaticano II: la teología sobre el *christifidelis*. Según se deduce de la propuesta, el Concilio Vaticano II vendría a complementar los anteriores concilios en lo referente a la eclesiología. Si la realidad jerárquica había quedado perfectamente asentada desde Trento al Vaticano I, el Vaticano II cerraría el círculo con la teología del fiel cristiano, de los laicos, una laguna que quedaba en la teología y que vino a cubrir el último Concilio. Esta perspectiva supone que el Vaticano II no aporta ninguna novedad radical, no supone ninguna ruptura respecto a la concepción eclesiológica precedente. Es más, la idea que subyace a la tesis es que en la recepción de la enseñanza conciliar sobre el fiel cristiano en España ha habido una perfecta y armoniosa evolución del dogma que ha permitido sacar a relucir elementos que estaban ocultos en las posiciones dogmáticas previas. El magisterio eclesial, de forma progresiva, va elaborando las verdades de la fe y las propone a la Iglesia para su asentimiento.

Reconoce el trabajo de Pérez Martínez que el Concilio aportó una verdad fundamental de la Iglesia que estaba oscurecida en los siglos precedentes: la radical igualdad ontológica de todos los cristianos en virtud del bautismo (347). Sin embargo, nada dice de la contradicción que hay en afirmar que la diferencia entre el sacerdocio común y el ministerial es esencial y no de grado. Más aún, el eje de la tesis está en demostrar que esta diferencia esencial forma parte de la estructura interna de la Iglesia por voluntad divina, sin entrar en contradicción con la “radical igualdad ontológica”. La tercera y última parte del trabajo *El “christifidelis”, una clave para una eclesiología de comunión*, es la que sostiene propiamente la tesis y la aportación fundamental de esta obra. En términos de téticos, resumiendo lo que propone el autor: 1. Dios llama a todos los fieles a la “deificación comunal”, participando sacramentalmente de la Vida divina; 2. Esta deificación comunal se inicia con el bautismo, pero tiene un carácter dinámico por el que el fiel cristiano llega a ser “tal de una forma plena cuando se une sacramentalmente al Misterio Pascual de Cristo” (385) en la Eucaristía; 3. Esta unidad eclesial es custodiada y actualizada por el principio petrino y el principio mariano; éste supone la acogida constante, como María, del don de Dios; aquél, la actualización sacramental de aquella entrega amorosa; 4. Por tanto, solo hay incorporación plena a la salvación de Dios en la Iglesia si se profesa íntegramente la fe y se está en plena comunión con la sede de Roma.

Como puede colegirse con facilidad, la propuesta de Pérez Martínez supone la elevación de la contradicción original entre igualdad radical y diferencia esencial a la dinámica interna de la pertenencia eclesial. Todos somos iguales en la Iglesia a nivel ontológico, se nos dice, pero no lo somos en el mismo plano. Todos los fieles somos iguales porque hemos de acoger el don de Dios, principio mariano, pero algunos, además, deben actualizarlo en el sacramento de la Eucaristía, los sacerdotes ministros. Se ha procedido a salvar la aporía llevándola al terreno de la dinámica existencial, lo ontológico se ha transformado en procesual. Todos somos iguales, sí, pero algunos tienen una misión divina que los pone en un nivel distinto de plenitud comunal. Parece afirmarse que no es la Iglesia, toda la Iglesia, la plenitud de la Iglesia, la que hace la Eucaristía, sino unos varones consagrados para ello por medio de un sacramento complementario del bautismo que viene a dar plenitud a lo que quedaba como pura potencialidad.

Sin embargo, creemos que el eje del Concilio Vaticano II radica en que el sacramento del Orden, secundario respecto a los sacramentos de la Iniciación cristiana, está en el nivel del servicio y no en el nivel ontológico. El Orden es un servicio dentro de la Iglesia por la que unos fieles representan a Cristo cabeza en los sacramentos de la vida cristiana para la construcción del Reino de Dios. La división entre principio mariano y petrino tiene su sentido en la reflexión de von Balthasar, autor al que sigue Pérez Martínez, como un medio para expresar la complementariedad de lo místico y lo institucional. Llevar esto al nivel de una especie de dualismo óptico por el que la Iglesia para ser comunión debe unir dos “perfiles”, el mariano y el petrino, parece caer en un neoagustinismo eclesial que confunde los medios con los fines y la realidad última con la experiencia concreta.

El autor propone los nuevos movimientos eclesiales como el lugar especial para la vivencia de la comunión eclesial. El sacerdote representa la actualización sacramental del don divino a la humanidad, que es acogido por la comunidad cristiana. Sin el sacerdote Dios no se hace presente, pues no es acogido; sin el ministro ordenado la salvación no puede ser vivida por la comunidad, ni en potencia ni en plenitud. Por tanto, es el sacerdote quien, al hacer la Eucaristía, permite a la comunidad eclesial a su mando vivir la experiencia de la salvación divina. Como resumen propio de la propuesta de Pérez Martínez diría que existe una igualdad ontológica en la Iglesia que de nada sirve si no se actualiza por la acción de los castos varones elegidos por Dios y consagrados mediante el sacramento del Orden, verdadera y última fuente de salvación en el mundo. No es la predicación del Evangelio, el bautismo y la construcción del Reino la misión de la Iglesia; es la construcción de una comunidad orgánica constituida mediante la ordenación sacerdotal que actualiza constantemente a Cristo en medio del mundo.

Con esta renovada eclesiología de comunión de los nuevos movimientos eclesiales se hace imposible a la vez el ecumenismo, el diálogo interreligioso y la pluralidad en el interior de la Iglesia. Se trata, en fin, de la reedición de la eclesiología societaria, jurídicista y apologética pasada por el tamiz de la mística balthasariana. Nada tenemos que objetar a esta aportación, siempre y cuando se reconozca como una más entre las distintas eclesiologías, pero nos tememos que su propuesta es la de *la* eclesiología, no la de *una* eclesiología.

Por lo demás, la tesis está bien concebida, mejor realizada y óptimamente desarrollada. La bibliografía es completa, sin dejar ningún autor u obra del espectro propuesto para el trabajo: el ámbito español de recepción del Vaticano II en lo que hace a la Iglesia. Se trata de un trabajo excelente que dice mucho y bueno de un centro universitario y de quienes en él investigan y enseñan. Felicitamos al nuevo doctor y a su director por esta valiosa aportación

a la reflexión eclesiológica postconciliar y al imprescindible debate para una correcta recepción del Concilio en su integridad y en el espíritu que lo hizo posible.

B. Pérez Andreo

**Muñoz, Rodrigo - Javier Sánchez Cañizares– Gregorio Guitán, *Religión, sociedad moderna y razón práctica*. EUNSA, Pamplona 2012, 284 pp., 15 x 23 cm.**

El presente volumen es fruto de las ponencias y comunicaciones presentadas en el XXXII Simposio de Teología de la Universidad de Navarra, celebrado entre el 19 y el 21 de octubre de 2011. El eje vertebrador del Simposio fue la relación entre la razón práctica y la religión en la sociedad moderna, es decir, se trató, de una manera u otra, la cuestión de la secularización, la cuestión de si con el avance de la modernidad la religión perdía progresivamente importancia social, propuesta asumida hoy día por gran parte del mundo académico dentro del ámbito científico. Sin embargo, en contraste con la profecía secularista de desaparición de la religión en el plano civil, vemos cómo las sociedades modernas del siglo XXI revitalizan el papel de las religiones, sea por motivos positivos o bien por tendencias ciertamente depravadas de religión como los fundamentalismos. Factores como el auge de la religiosidad en EE.UU, la emergencia del Islam en muchos países o el ascenso del pentecostalismo en América del Sur, llevan a pensar a muchos investigadores que no hay manera de reflexionar correctamente sobre las sociedades en el siglo actual sin tener presentes las religiones.

Son dieciocho contribuciones divididas en tres partes las que nos encontramos en esta obra. La primera de las partes, *Religión y política*, se lleva la parte del león, nueve contribuciones. De entre estas nos parece nuclear la aportación de uno de los editores de la obra, “La religión en la esfera pública. Tareas para la teología”, pues resumen el aporte de este tema de todo el Simposio. En resumen: la Iglesia del Concilio Vaticano II tiene una tarea por delante, transmitir la doctrina mediante la adaptación de la misma a las realidades del mundo moderno, realidades que, lejos de hacer perder el norte a la doctrina, le permitan profundizar en las verdades originarias de la fe cristiana. Esta tarea supone una renovación en la autocomprensión de la Iglesia y de su misión en el contexto de la cultura moderna que suponía abordar tres desafíos: la relación de la fe cristiana con la ciencia moderna, el lugar de la Iglesia en la nueva configuración social (estado moderno y mercados capitalistas) y su relación con las otras confesiones cristianas y con las religiones. Ateniéndonos a la cuestión política, el Concilio propone el principio de la autonomía de lo temporal, lo que supone reconocer que hay ámbitos de la acción humana con estructuras y modos propios de operar, con capacidad de autorregulación y de gobierno. Esto implica que los dominios político, económico y social quedan excluidos del control eclesial, si se quiere respetar su autonomía. Sin embargo, estas realidades autónomas respecto a la Iglesia, no lo son respecto a la moral o los valores, de ahí que la Iglesia pueda decir una palabra sobre esos asuntos. Bien mirado, estas dos consecuencias del principio de autonomía de lo temporal implican que la secularización puede y debe ser una realidad positiva querida y promovida por la misma Iglesia. La secularización no es la destrucción de lo religioso o eclesial; puede ser, aunque a veces no lo parece, una oportunidad para una correcta relación entre las realidades temporales y la propia Iglesia. La Iglesia abandona todo intento de dominio; y las realidades políticas y sociales deben estar atentas a la perspectiva moral y los valores, lugares donde la Iglesia tiene una palabra autorizada.

La teología cobra así un papel más significativo que el de mera transmisora de la doctrina; tiene la misión de subrayar la lógica del don como la principal contribución civilizadora del cristianismo, y articular la propuesta cristiana en torno a la caridad, que constituye su núcleo. Por su parte, el pensamiento y praxis sociales modernas han primado la justicia y la libertad, relegando el tercer término de la modernidad: la fraternidad. La teología bien puede ayudar al pensamiento moderno a completar adecuadamente su propia propuesta, y el pensamiento moderno puede ayudar a la teología a centrar su discurso.

La segunda parte está dedicada a *Economía, desarrollo y ciencia*. Son cinco las contribuciones que la componen, de las cuales podemos tomar “Crisis ecológica y crisis económica. Raíces comunes e implicaciones desde una perspectiva cristiana” como la más representativa. En las sociedades actuales ecología y economía mantienen una relación muy estrecha. El desarrollo de la sociedad de mercado capitalista ha disparado el consumo, haciendo insostenible un modelo que despilfarrara recursos valiosos que suponen una pérdida para la vida en el Planeta. Una propuesta cristiana tiene que llevar a la reducción del consumo y a repensar el estilo de vida, más sobrio y austero, que respete al otro y a los otros en su relación consigo mismo y con el medio. Además, en el ámbito empresarial, debe promover una cultura del compañerismo y no de la competencia, haciendo de las empresas lugares verdaderamente humanos donde se producen los bienes y servicios necesarios para la vida de las personas.

La última parte, *Familia y educación*, es la menos extensa, solo cuatro contribuciones. La familia es el lugar privilegiado de experiencia humana y de creación de lo humano en medio del mundo. Debe avanzarse a una íntima articulación entre religión, familia y sociedad civil para llegar a una *nueva síntesis humanista* (Caritas in veritate) en la que el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de la fraternidad, tengan un mayor espacio en las relaciones sociales. Esto implica una adecuada legislación sobre la familia que reconozca la naturaleza propia de los vínculos familiares y las exigencias de justicia que dimanan de ellos. Esta nueva síntesis permitirá articular correctamente la religión en las sociedades modernas.

B. Pérez Andreo

**Llamas Roig, Vicente**, *El logos bifacial. Las sendas de Éros y Thanatos*. Síndéresis, Madrid 2015, 335 pp., 14,5 x 21 cm.

El profesor Llamas Roig llevaba mucho tiempo rumiando un texto denso y profundo como el que nos ha presentado. Ha tenido que ser la editorial Síndéresis, con mucho acierto, la que empujara al autor para que diera forma definitiva a unos textos que habían visto la luz, en parte, en alguna revista especializada, pero que ahora cobra nueva vida al ser integrados bajo el título que es tanto un diagnóstico como un pronóstico. De alguna manera, el profesor Llamas mira dos realidades, dos mundos a la vez: hacia atrás, al mundo de ayer, el mundo de la metafísica que algunos dieron prematuramente por muerta; hacia delante, el presente y el futuro, del mundo de hoy, un mundo evanescente que no acierta a encontrar su propio logos. *El logos bifacial* es, por tanto, un análisis del presente desde el pasado y una cierta forma de mirar, una cierta metodología, una nueva fenomenología que ha contado con los forjadores del mundo moderno para, aunque el profesor Llamas no estaría de acuerdo, deconstruirlo. Pues toda la tradición metafísica occidental se asienta sobre un supuesto neoplatónico por el

que el logos mediador del ser mantiene una posición de bisagra: de ahí la bifacialidad, entre el mundo ideal y el real. Esta *dualidad* del logos es la manera con la que el pensamiento heredero de Platón, hasta Kant y más allá, salva la apariencia de lo real, una apariencia que le haría caer en un dualismo óptico si no respetara esta dualidad del logos. Entre Platón y Aristóteles, el neoplatonismo encontró una vía media para dar razón del mundo tal como se expresaba ante él, pero esta vía media tuvo y tiene muchas consecuencias erráticas, como son los gnosticismos de todo tipo que entonces y hoy pretenden mantener el dualismo óptico y ontológico como expresión del ser del mundo. No hay tal, sino que la bifacialidad del logos salva a la vez la intimidad del mundo ideal y la extimidad del real.

La bifacialidad de la hipóstasis nodal (*noús, psyché*) en el régimen de emanación neoplatónico, recabada en clave antropológica, impregna el pensamiento occidental como expresión de la doble faceta de la razón: *facies cognoscitiva/ad infra* e idealizadora/*ad supra*. El logos conoce, y al conocer se acerca a un acto creativo, pues el conocimiento en el hombre es un acto que se asemeja a un parto, como pensara Sócrates, un parto en el que el logos es la partera. Ayudar a dar la luz al mundo, una luz que ilumina las cosas existentes para poderlas pensar, es una función básica de esta bifacialidad del logos. La tradición moderna va a establecer una distinción nítida entre lo que se muestra, fenómeno, y lo que permanece no mostrable, el nómeno, que se convierte así en límite ideal de conocimiento para la progresión de la razón hacia lo incondicionado, con valor, entonces, no cognoscitivo sino regulativo. Sobre esa tesis kantiana, el libro ensaya posibles lecturas del hiato objeto-sujeto, procurando caminos a la metafísica, caminos que solo serán posibles si, a la vez, se imponen barreras infranqueables para la ciencia. Pues, en el devenir de la modernidad, la ciencia ha demarcado el territorio y ha excluido todo intento por pensar el mundo más allá o fuera de los parámetros que ella misma proponía, olvidando que la metafísica es, ya en sí misma, una determinación del territorio que puede ser pensado. Sin metafísica no hay ciencia posible, peor la ciencia no lo sabe, lo ha olvidado. Los límites de la ciencia son los límites de la capacidad de acceder al mundo que tiene cierto logos, por eso es necesario, como hace el profesor Llamas, incendiar el marco teórico de la ciencia, rasgar el velo que ha creado a lo largo de varios siglos de tiranía del método y volver a poner los pies sobre el suelo firme de la interpretación del mundo, desde el *mythos* hasta el logos actual.

La bifacialidad del logos es un enunciado netamente metafísico que necesita de algunas justificaciones a lo largo de la obra. Para abrir camino, en la senda de Kant, a la metafísica en el mundo de hoy, es necesario determinar el fracaso de la teología analogista (analogía de proporción) por la improcedencia de una homotecia atributiva entre criatura y creador. Esto lleva al autor a adentrarse en el análisis de algunas mociones que asumen la verdad no objetiva del enunciado teológico como expresión de un sentimiento y un compromiso ético que canalizan un modo peculiar de acceso a la realidad. La teología sería, en sí misma, el momento preciso en el que se produce un *desajuste metodológico*, no explicativo, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Aunque marcada por el dualismo, la teología no ha sido vencida por él y eso la hace acreedora de un lugar prominente en la metafísica, por mucho que quiera ser eliminada del mundo.

En el fondo, la intención del profesor Llamas Roig no deja de ser pedagógica en el sentido más amplio del término. Vivimos tiempos difíciles para el pensamiento en general y para el compromiso en particular, pues las huestes relativistas han invadido los pagos que otrora se reservaran para la filosofía. Se trata de una estrategia bien pensada para destruir lo que va quedando de humanidad por este mundo. Leer lo que ha escrito el mismo autor nos permite

comprender mejor su intención: “Individuos sumisos, conformes, ungidos en la adaptación o la integración distópica, remisos a la interiorización, inmunes a la utopía y a la culpa, a los que una cohorte de hechiceros colegiados, gurús espirituales al servicio de un orden ilúdico, surten de triacas y sortilegios para ahorrarnos el descenso al Érebo, los adustos confines de la regresión ética, zonas de subducción o de trinchera oceánica por las que reptan *thánatos*, pero también por las que palpitan la *eutopía* y la mórula de la sedición” (pág. 330). Para estos individuos no se ha escrito esta obra, sino para los que aún buscan dentro de sí mismos un mundo que escarba en los fondos reptilianos del hombre moderno. Aún hay esperanza mientras dispongamos de la voz profunda de un pensador, que no da concesiones al estilo ni al oído del lector. Vicente Llamas Roig es un insondable buceador de las profundidades de un mundo en el que queda todavía la palabra. Una palabra con dos caras, una palabra que mira a dos lados, una anfisbena moderna que no deja atrás los cadáveres de los que no tuvieron el valor de hundirse en la profundidad de su ser, del ser.

B. Pérez Andreo

**Lluch Frechina, Enrique**, *Una economía que mata. El papa Francisco y el dinero*, PPC, Madrid 2015, 213 pp, 13 x 20 cm.

El profesor Lluch Frechina vuelve a regalarnos un ejemplo de sencillez y profundidad, algo que parecería paradójico, pero que no lo es para quien viene siguiendo la trayectoria editorial de este autor. En dos de sus anteriores obras, *Por una economía altruista* (Madrid 2012) y *Más allá del decrecimiento* (Madrid 2011) ya nos hacía una propuesta en la línea de la obra que ahora abordamos. Y lo hacía con el mismo tono pedagógico y cercano que nos permite a los legos en economía entender perfectamente lo que hay detrás de las propuestas, sensatas y meditadas, que este pensador, que se define como cristiano, está haciendo ante un mundo que necesita tanto de análisis como de propuestas. Enrique Lluch es director del Departamento de Economía de la Universidad Cardenal Herrera y su labor investigadora está orientada a las propuestas concretas que hagan este mundo más humano. Por eso colabora con el Informe Foessa y mantiene un blog que le permite difundir un pensamiento que hoy no es mayoritario y sin embargo es imprescindible, como la obra que nos ocupa.

El título de la obra ya nos dice por dónde va el análisis. Se trata de tomar en serio económicamente la propuesta de Francisco sobre el sistema económico actual como un sistema asesino, pues mata a millones de personas a las que deja fuera, a las que excluye de un modelo social y económico basado en el lucro. El subtítulo nos pone en relación directa con el Evangelio, *El papa Francisco y el dinero* nos recuerda la frase de Jesús *no se puede servir a Dios y al dinero*. En esto está resumido todo. Vivimos en una economía al servicio del dios dinero y que no puede hacer otra cosa que matar a aquellos que sobran. Por eso, el autor se propone analizar el pensamiento sobre la economía de este papa hasta el último documento publicado antes de salir el libro, la encíclica *Laudato Si'*. Junto a la encíclica se analiza, como fuente principal, el documento programático del pontificado de Francisco *Evangelii Gaudium*, donde sienta las bases para una nueva aproximación de la Doctrina Social de la Iglesia a la economía actual. Junto a estos dos señeros documentos, el autor acude a homilias, discursos y diversos escritos del papa Francisco en relación a la economía. Como dice Sebastián Mora, Secretario General de Cáritas, en el hermoso prólogo al libro, “este libro nos

hace una pregunta más honda y que va más al fondo. ¿Quién pagará las muertes del hambre y la desesperación? ¿Quién pagará el destrozo de la naturaleza?... Es necesario pensar la economía desde las víctimas y para las víctimas” (12).

En efecto, este es un libro de un economista que, como dijera José Luis Sampedro, pretende hacer menos pobres a los pobres y no más ricos a los ricos, porque ese es el núcleo del Evangelio y el centro del pensamiento económico de Francisco. Para conseguirlo organiza el libro en cuatro capítulos, precedidos por una introducción y concluidos con un apéndice sobre *Laudato Si'*. El primer capítulo nos recuerda el comienzo de *El Capital* de Carlos Marx. “El fetichismo del dinero” recuerda al “fetichismo de la mercancía”. En el fondo, el dinero no es más que una mercancía que sirve para medir el valor del resto. El problema está en que idolatramos el dinero, y lo hacemos porque el sistema entero lo hace: los economistas lo enseñan, los niños lo aprenden en el colegio y en casa, los medios de comunicación lo difunden. La sociedad entera está construida sobre esta idolatría del dinero. Esta idolatría es el principal obstáculo para el amor como virtud social, enseña Francisco siguiendo el Evangelio. Por eso vivimos la cultura del descarte como estructura social, cultura que viene de y lleva a una globalización de la indiferencia, donde lo que prima es el individuo y su goce irrefrenable.

El capítulo segundo toma directamente las palabras de Francisco: *Una economía que mata*. Es una economía que mata, aunque no les parezca así a quienes la siguen, porque pone en el centro de la vida social y en el corazón humano la competitividad, no la cooperación y el amor. Es una economía que mata la gratuidad, y por ello el mismo don de Dios. Pero también, claro está, mata de hambre y pobreza a quienes la sufren, a los descartados por el sistema. Los que no pueden competir son apartados y corren el riesgo de morir. Sin embargo, no es esto todo, también mata la dignidad del hombre, de todos los hombres, al convertir el trabajo en un embrutecimiento para la simple y pura reproducción de la vida, en lugar de ser un don del espíritu de cada uno al resto de la comunidad. Estas tres muertes nos llevan a la cuarta: esta economía mata la esperanza, pues cierra las opciones de cambio y transformación inoculando el consumismo como motor del mundo. Este consumismo nos lleva también a matar la naturaleza, vista como un simple recurso a consumir.

El tercer capítulo entra de lleno en un cambio imprescindible de la economía: *Por una economía que sirva y no que gobierne*. La propuesta de una nueva economía al servicio de las personas pasa por varios puntos importantes. El primero es poner a la persona en el centro de la economía. La economía es un instrumento que nos debe servir para que la sociedad sea más humana; para ello hay que superar el egoísmo como motor económico del neoliberalismo e introducir el amor en su lugar. Esto nos lleva al segundo principio: buscar el bien común. En lugar de buscar el lucro individual, el Estado, las empresas y las personas deben perseguir el bien común como forma natural de vivir en sociedad, la economía debe estar al servicio de este bien común. De esta forma conseguimos el tercer principio: la justicia social. La justicia es dar a cada uno lo suyo, lo que es lo mismo que decir que hay que respetar los derechos inalienables de las personas, especialmente de los más vulnerables. Esto nos ha puesto ante un cuarto principio que es netamente cristiano, pero que está arraigado en lo humano: la utopía. Mantener la utopía es conservar la esperanza. La utopía de una sociedad de hermanos donde se viva el amor y la compasión, debe hacernos avanzar hacia esa propuesta, aunque la veamos lejana. De lo contrario, las antiutopías se harán con el discurso, como así ha sido, y nos llevarán a un mundo inhabitable, como el actual.

El cuarto capítulo pretende *Repensar el sistema económico* desde una perspectiva ética. La ética debe funcionar a dos niveles, el personal, para pasar de un comportamiento egoísta a

otro altruista, y el de las instituciones, convertidas habitualmente en *estructuras de pecado y que* están incapacitadas para permitir a los hombres vivir la gratuidad. Se trata de que la ética convierta las instituciones en estructuras de gracia. Esta ética social debe llevar a vivir el valor de la solidaridad frente a la competencia. La solidaridad es mal entendida como un simple sentimentalismo, cuando es “una determinación firme enfocada al bien común”. Requiere compasión y reconocimiento del otro. La solidaridad nos lleva a una cultura del encuentro que repersonalice una economía despersonalizada. Hay que llenar el sistema económico de relaciones humanas que fomenten el compartir y la gratuidad, dos elementos esenciales para que el hombre sea tal. En una sociedad como la actual, la gratuidad y el compartir deben llevar a priorizar a los más desfavorecidos del orden social.

El libro es sencillo y profundo, como hemos dicho, pero no ingenuo y utopista. El autor conoce muy bien la realidad, la analiza desde una experiencia concreta y con los datos en la mano, pero con la mirada del Evangelio presente en todo momento. Por eso propone una modificación del marco económico mundial, sin la cual nada es posible en un mundo globalizado. Modificar el marco económico para que la economía esté al servicio de las personas, el bien común, la gratuidad y la solidaridad. Esto, en sí mismo parece utópico, pero es lo que propone Francisco en las muchas intervenciones que el autor reseña y lo que, en el fondo, está detrás del Evangelio. Podemos decir sin miedo a equivocarnos que Enrique Lluch Frechina ha puesto sobre la mesa la forma económica del Evangelio para un mundo herido de muerte. Para los cristianos será una guía, para todos los hombres, un proyecto de salvación.

B. Pérez Andreo



## ÍNDICE GENERAL

### Artículos

<b>Miguel Álvarez Barredo</b> , <i>Encaje de Is 56-66 en el arco exegético sobre el libro de Isaías en el S.XX e inicios del actual</i> . . . . .	1-31
<b>Mons. Raúl Berzosa</b> , <i>Evangelizar y hacer teología hoy en el planeta digital y en una Iglesia pobre y de los pobres</i> . . . . .	33-62
<b>Alejandro Cañestro Donoso</b> , <i>Algunas notas sobre la iglesia de San Juan Bautista de Elche, sus fábricas y ajuares</i> . . . . .	451-477
<b>Julián Gómez de Maya</b> , <i>Las cuestiones femenina y religiosa: una polémica en la prensa del Sexenio</i> . . . . .	117-144
<b>Julián Gómez de Maya</b> , <i>Vocación y formación en el obispo Sánchez de Arévalo (1404-1470)</i> . . . . .	407-430
<b>Ignacio Jericó Bermejo</b> , <i>Jesús de Nazaret. A partir de lo escrito por Joseph Ratzinger</i> . . . . .	63-98
<b>Vicente Llamas Roig</b> , <i>Experiencia, especie y luz sesgada: Roger Bacon</i> . . . . .	305-363
<b>M<sup>a</sup> Amparo Mateo Donet</b> , <i>Los mártires cristianos como testimonio de la expansión religiosa en el África romana (ss. I-IV d.C.)</i> . . . . .	173-189
<b>Juan Luis Monreal Pérez</b> , <i>Influencia del reformismo religioso en el uso de la lengua vulgar</i> . . . . .	479-500
<b>Agustín Ortega Cabrera</b> , <i>Antropología teologal de la justicia liberadora con los pobres. El martirio de Mons. Romero, el Card. Müller y la Teología de la Liberación</i> . . . . .	197-201
<b>Desiderio Parrilla Martínez</b> , <i>Teoría mimética y Teología en la obra de René Girard</i> . . . . .	99-116
<b>Luis Pérez Simón</b> , <i>Los Sermones Dominicales y Festivos de San Antonio de Padua</i> . . . . .	191-196
<b>Indalecio Pozo Martínez</b> , <i>Reflexiones sobre la Cofradía de la Santa Vera Cruz y su relación con el Concejo de Caravaca</i> . . . . .	431-450

<b>José Manuel Sanchís Cantó</b> , <i>El Misterio de la Encarnación en los inicios de la controversia arriana</i> .....	247-303
<b>Daniel de la Traba López</b> , <i>Exclusión y concepto del Otro: repensando la Intervención Social</i> .....	145-172
<b>Antonina María Wozna</b> , <i>Rasgos de la teología feminista en la narrativa de Mary Daly</i> .....	365-405

## Bibliografía

AGUIRRE, RAFAEL, <i>La memoria de Jesús y los cristianos de los orígenes</i> , 214 (B.P.A.) .....	214
BARTHÉLEMY, DOMINIQUE, <i>Escoger al pobre como Señor. La Buena Noticia anunciada a los pobres</i> , 239 (B.P.A.) .....	239
BARTOLOMÉ, JUAN JOSÉ, <i>Jesús compasivo. Jesús de Nazaret, testigo de la misericordia del Padre</i> , (F.M.F.) .....	511
BAUMER, NORBERT – MARIA-IRMA SEEWANN, <i>In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des Ersten und Zweiten Briefes an die Thessaloniker</i> , (R.S.V.) .....	519
BLANCO SARTO, PABLO, <i>Gracia y Gloria. Breve introducción al cristianismo</i> , (M.Á.E.A.) .....	526
BOCKMUEHL, MARKUS, <i>Simón Pedro en la Escritura y en la memoria</i> , 217 (F.M.F.) .....	217
CAZEAUX, JACQUES, <i>Les silences de l'Apocalypse. Une Église appelée Babel</i> , (R.S.V.) .....	523
CACHO NAZÁBAL, IGNACIO, SJ, <i>Cristología</i> , 226 (F.M.F.) .....	226
COLLINS, JOHN J., <i>Apocalypse, Prophecy and Pseudepigraphy. On Jewish Apocalyptic Literature</i> .....	502
COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, <i>Dios Trinidad, unidad de los hombres. Monoteísmo cristiano contra la violencia</i> , 219 (B.P.A.) .....	219
CONGAR, YVES, <i>Verdadera y falsa reforma en la Iglesia</i> , (B.P.A.) .....	529
DESTRO, ADRIANA - MAURO PESCE, <i>La muerte de Jesús. Investigación de un misterio</i> , (F.M.F.) .....	516
ECKSTEIN, JULIANE MARIA, <i>Kurz- oder Langvorlage. Anwendung des Idiolektes auf die in der griechischen Textüberlieferung asterisierten Passagen Jobbuches</i> (R.S.V.) .....	506

FRAUENLOB, THOMAS, <i>Die Gestalt der Zwölf-Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und Die Zwölf-Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks</i> , (R.S.V.) . . . . .	509
FRAYLE YÉCOR, PEDRO, <i>Entrañas de misericordia. Jesús, ternura de Dios</i> , 240 (F.M.F.) . . . . .	240
GARCÍA HUIDOBRO, TOMÁS, <i>La Carta a los Hebreos. Una visión desde las teologías del Templo</i> , 218 (F.M.F.) . . . . .	218
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, <i>El hombre ante Dios. Razón y testimonio</i> , 231 (B.P.A.) . . . . .	231
JUSTO, EMILIO J., <i>La libertad de Jesús</i> , 228 (F.M.F.) . . . . .	228
KASPER, WALTER, <i>Iglesia Católica. Esencia, realidad, misión</i> , 229 (B.P.A.) . . . . .	229
LÁZARO PULIDO, MANUEL, <i>La crisis como lugar teológico</i> , 233 (B.P.A.) . . . . .	233
LEMONON, JEAN-PIERRE, <i>Pour lire la Lettre aux Galates</i> , (R.S.V.) . . . . .	520
LEVY, IAN CHRISTOPHER, <i>The Letter to the Galatians</i> , (R.S.V.) . . . . .	522
LÓPEZ BAEZA, ANTONIO, <i>Francisco de Asís Una luz puesta en lo alto</i> , 236 (F.M.F.) . . . . .	236
LÓPEZ BAEZA, ANTONIO, <i>Ojos nuevos para un mundo nuevo. De la experiencia mística a "otro mundo posible"</i> , 237 (B.P.A.) . . . . .	237
LUBAC, HENRI DE, <i>Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia</i> , 223 (B.P.A.) . . . . .	223
LUCA, GESUALDO DE, <i>La misericordia di Gesù. Percorsi di umanesimo nel Vangelo di Luca</i> , 212 (F.M.F.) . . . . .	212
LUCIANI, RAFAEL, <i>Regresar a Jesús de Nazaret</i> , 225 (F.M.F.) . . . . .	225
LLAMAS ROIG, VICENTE, <i>El logos bifacial. Las sendas de Éros y Thanatos</i> , (B.P.A.) . . . . .	536
LLUCH FRECHINA, ENRIQUE, <i>Una economía que mata</i> (B.P.A.) . . . . .	538
MALDAMÉ, JEAN-MICHEL, <i>El pecado original. Fe cristiana, mito y metafísica</i> , 221 (B.P.A.) . . . . .	221
MONTES DEL CASTILLO, ÁNGEL-MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M <sup>a</sup> JOSÉ, <i>Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la región de Murcia</i> , 235 (B.P.A.) . . . . .	235
MORAL LOZANO, M <sup>a</sup> DE LA SIERRA, <i>Dejad que los niños se acerquen a Teresa</i> . (E.C.) . . . . .	531

MUÑOZ, RODRIGO - JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES— GREGORIO GUITÁN, <i>Religión, sociedad moderna y razón práctica</i> , (B.P.A.) . . . . .	535
NUÑEZ REGODÓN, JACINTO - GUIJARRO OPORTO, SANTIAGO, <i>De la Torá al Evangelio. Homenaje al prof. Félix García</i> , 204 (M.A.B.) . . . . .	204
ORLANDO, LUIGI, OFM, <i>La giornata di Gesù a Cafarnaio. Saggio esegetico di Mc 1,21-34</i> , (R.S.V.) . . . . .	507
ORTEGA CABRERA, AGUSTÍN, <i>Antropología teológica de la justicia liberadora con los pobres. El martirio de Mons. Romero, el Card. Müller y la Teología de la Liberación</i> . . . . .	197
PÉREZ MARTÍNEZ, ANTONIO JESÚS, <i>El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar</i> , (B.P.A.) . . . . .	532
PORTER, STANLEY E., <i>John, his Gospel, and Jesus. In Pursuit of the Johannine Voice</i> , (R.S.V.) . . . . .	517
PIKAZA, XABIER, <i>La familia en la Biblia. Una historia pendiente</i> , 206 (B.P.A.) . . . . .	206
PIKAZA, XABIER, <i>Teodicea. Itinerarios del hombre a Dios</i> , (B.P.A.) . . . . .	525
RIEDE, PETER, <i>Bilder der Vergänglichkeit. Studien zur alttestamentlichen Motivenmetaphorik</i> , 203 (M.A.B.) . . . . .	203
ROCCHETTA, CARLO—ROSALBA MANES, <i>La tenerezza gremba di Dio amore</i> , 208 (F.M.F.) . . . . .	208
RUTLEDGE, FLEMING, <i>The Crucifixion. Understanding the Death of Jesus Christ</i> , (R.S.V.) . . . . .	512
SALDAÑA MOSTAJO, MARGARITA, <i>Rutina habitada. Vida oculta de Jesús y cotidianidad creyente</i> , 225 (F.M.F.) . . . . .	225
SEVILLA, CRISTÓBAL, <i>La misericordia de Dios en tiempos de crisis. Meditaciones bíblicas</i> , (M.A.E.A.) . . . . .	505
SKA, JEAN-LOUIS, <i>El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos</i> , 209 (M.A.B.) . . . . .	209
VALERO BAJO, CÉSAR (COORD.), <i>Servidores de la palabra. Mensaje cristiano y mundo de hoy</i> . (B.P.A.) . . . . .	528
VIDAL, SENÉN, <i>Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos</i> , 215 (M.A.B.) . . . . .	215
VOGELS, WALTER, <i>Célébration et sainteté. Le Lévitique</i> (R.S.V.) . . . . .	501
WRIGHT, N. T., <i>Sencillamente Jesús</i> , 242 (M.A.B.) . . . . .	242

## REVISTA CARTHAGINENSIA POLÍTICA EDITORIAL

### Misión

Carthaginensia, revista de estudios e investigación, es el órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia OFM, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Ponticia Antonianum (Roma). Es una publicación semestral que presenta a la comunidad académica los aportes más actuales en los campos de la Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, Humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

### Visión

Esta publicación pretende estar en los más prestigiosos sistemas de indexación nacional e internacional. Para ello esta revista está abierta a todas las colaboraciones de nivel internacional, buscando siempre la solvencia investigadora, la integración sinérgica de las ciencias sociales y humanas y la capacidad crítica y creativa en los artículos.

### Público al que se dirige

Los productos que se visibilizan en Carthaginensia están dirigidos a la comunidad académica, interesada en conocer los avances de investigación en las áreas reseñadas.

La Revista se envía a las bibliotecas de distintas universidades, institutos, centros de estudio, casas de formación y seminarios con los que se mantiene comunicación e intercambio.

### Instrucciones a los autores

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.

**c. 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, seguido del nombre de autor (a pie de página una pequeña biografía con el siguiente orden: estudios, labores o cargos destacados en el pasado y los actuales, filiación institucional, grupos de investigación a los que pertenece, 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 Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal. 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
3. Una vez recibido, se presentará a uno o 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 final de cada artículo.
4. El procedimiento de arbitraje recurre a evaluadores externos que son expertos en sus áreas de conocimiento.
5. Una vez aceptado se dará curso a la revisión de estilo, edición y publicación.
6. Finalizado el proceso de arbitraje se comunicará al autor la aceptación o no del artículo en el plazo máximo de seis meses desde su recepción.

### **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 más 20 separatas. 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.

## 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 followed by author's name (with a footnote of the author's credentials: studies, works and positions in the past and the present, institutional affiliation, research groups where he belongs, 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 1" 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. The headings and captions are written in italics and not bold. In general, avoid using bold and capital letters instead italics should be adopted.
  - i. 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, Arbitrary and Publication**

1. The author must send the item directly to [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto: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 20 or more reprint copies. 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.

**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.,** *Torrene. 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/III* (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 €

## 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.,** *Caminos de búsqueda. Filósofos entre la inseguridad y la intemperie.* (ISBN 84-86042-42-9) Murcia 1999, 309pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 16). P.V.P. 12,00 €

**17. Parada Navas, J.L.,** *Ética del matrimonio y de la familia.* (ISBN 84-86042-41-0) Murcia 1999, 209 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 €

**18. Martínez Fresneda, F.,** *La Paz. Actitudes y creencias, Desarrollo práctico por J.C. García Domene* (ISBN 84-86042-53-4) Murcia 2003 (4ª Ed.), 410 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 18). P.V.P. 12,02 €



**19. García Sánchez, 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, *Floreциllas 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 2016<sup>3</sup>, 367 pp., 12 x 19 cm. (Serie Menor 25). P.V.P. 12 €.**

## **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€.**

## 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<sup>a</sup> 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 Verdadera (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.

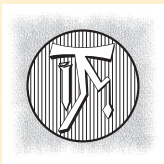
**12. *La credibilidad de la fe cristiana***, Lluís Oviedo Torró (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

**13. *Europa. Una historia, un proyecto cristiano***, Xabier Pikaza (978-84-85888-27-6) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

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**

## RESEÑAS

**Bartolomé, Juan José**, *Jesús compasivo. Jesús de Nazaret, testigo de la misericordia del Padre*, 511 (F.M.F); **Baumer, Norbert – Maria-Irma Seewann**, *In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des Ersten und Zweiten Briefes an die Thessaloniker*, 519 (R.S.V.); **Blanco Sarto, Pablo**, *Gracia y Gloria. Breve introducción al cristianismo*, 526 (M.Á.E.A.); **Cazeaux, Jacques**, *Les silences de l'Apocalypse. Une Église appelée Babel*, 523 (R.S.V.); **Collins, John J.**, *Apocalypse, Prophecy and Pseudepigraphy. On Jewish Apocalyptic Literature*, 502 (R.S.V.); **Congar, Yves**, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, 529 (B.P.A); **Destro, Adriana - Mauro Pesce**, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, 516 (F.M.F); **Eckstein, Juliane Maria**, *Kurz- oder Langvorlage. Anwendung des Idiolektes auf die in der griechischen Textüberlieferung asterisierten Passagen Jobbusches*, 506 (R.S.V.); **Frauenlob, Thomas**, *Die Gestalt der Zwölf-Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und Die Zwölf-Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks*, 509 (R.S.V.); **Lemonon, Jean-Pierre**, *Pour lire la Lettre aux Galates*, 520 (R.S.V.); **Levy, Ian Christopher**, *The Letter to the Galatians*, 522 (R.S.V.); **Llamas Roig, Vicente**, *El logos bifacial. Las sendas de Éros y Thanatos*, 536 (B.P.A.); **Lluch Frechina, Enrique**, *Una economía que mata. El papa Francisco y el dinero*, 538 (B.P.A.); **Moral Lozano, M<sup>a</sup> de la Sierra**, *Dejad que los niños se acerquen a Teresa*, 531 (E.C.); **Muñoz, Rodrigo - Javier Sánchez Cañizares – Gregorio Guitán**, *Religión, sociedad moderna y razón práctica*, 535 (B.P.A.); **Orlando, Luigi, OFM**, *La giornata di Gesù a Cafarnao. Saggio esegetico di Mc 1,21-34*, 507 (R.S.V.); **Pikaza, Xabier**, *Teodicea. Itinerarios del hombre a Dios*, 525 (B.P.A.); **Pérez Martínez, Antonio Jesús**, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar*, 532 (B.P.A); **Porter, Stanley E.**, *John, his Gospel, and Jesus. In Pursuit of the Johannine Voice*, 517 (R.S.V.); **Rutledge, Fleming**, *The Crucifixion. Understanding the Death of Jesus Christ*, 512 (R.S.V.); **Sevilla, Cristóbal**, *La misericordia de Dios en tiempos de crisis. Meditaciones bíblicas*, 505 (M.A.E.A.); **Valero Bajo, César (Coord.)**, *Servidores de la palabra. Mensaje cristiano y mundo de hoy*, 528 (B.P.A.); **Vogels, Walter**, *Célébration et sainteté. Le Levitiqu*, 501 (R.S.V.).



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**