

# ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

ÉTICA E INTERCULTURALIDAD,  
APORTES DEL  
PENSAMIENTO JESUITA

Vol. 87 - 2024

ISSN 0210-1629



Universidad  
**LOYOLA**

# Archivo Teológico Granadino

*Revista de Historia de la teología moderna*  
*Journal of the History of Modern Theology*

**ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO** es una revista científica anual de acceso abierto, con evaluación por pares, publicada por la Facultad de Teología de Granada de la Universidad Loyola Andalucía. La revista publica estudios en Teología y áreas afines (Filosofía, Historia, Historia del arte, Antropología, etc.), especialmente sobre el periodo postridentino hasta el año 1900; si bien también tienen cabida investigaciones que aborden autores y temáticas contemporáneas.

**ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO** is an annual open access peer-reviewed scientific journal published by the Faculty of Theology of Granada of the Universidad Loyola Andalucía. The journal publishes studies in Theology and related areas (Philosophy, History, Art History, Anthropology, etc.), especially on the post-Tridentine period up to the year 1900, but also includes research on contemporary authors and topics.

**Director/Editor:** Diego M. Molina Molina S.J. (dmmolina@uloyola.es)

**Adjunta a la dirección · Assistant director:** Ingrid Gijón Ibáñez (igijon@uloyola.es)

**Consejo de dirección · directrs board:** Ianire Angulo Ordorika E.S.S.E, Mariola López Villanueva R.S.C.J., Manuel Porcel Moreno, Juan Antonio Senent de Frutos y Gonzalo Villagrán Medina S.I. Profesores de la Universidad Loyola Andalucía.

**Consejo editorial · editorial board:** José Serafín Béjar Bacas Universidad Loyola - Edith González Bernal Pontificia Universidad Javeriana - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz Universidad de Granada - Esther Galera Mendoza Universidad de Granada - Wencelao Soto Artuñedo S.I. Archivo Histórico de la Compañía de Jesús Roma - Gabino Uríbarri Bilbao S.I. Universidad Pontificia Comillas.

**Consejo científico · scientific board:** Manuel Arroba Conde c.m.f Pontificia Università Lateranense. Roma – Giannina Burlando. Universidad Católica. Santiago (Chile) – Jean-Paul Coujou. Institut Catholique (ict). Tolosa (Francia) – Philip Endean s.i. Centre Sèvres – Facultés jésuites. París – Pierre-Antoine Fabre. École des Hautes Études en Sciences Sociales (éhéss). París – Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante – Marta García Alonso. uned. Madrid – Rogelio García Mateo s.i. Pontificia Università Gregoriana. Roma – Christa Godínez. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México – Bernhard Knorn. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Robert A. Maryks. Institute for advanced jesuit studies. Boston College – Javier Melloni Ribas s.i. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. Centre internacional d'espiritualitat. Manresa (Cataluña) – Antonio Miguel Navas Gutiérrez s.i. Facultad de Teología. Granada – Ángel Poncela González. Universidad de Salamanca – Francisco José Ruiz Pérez s.i. Universidad de Deusto. Bilbao – Josep Ignasi Saranyana Closa. Universidad de Navarra. Barcelona – Stephen R. Schloesser s.i. Loyola University (Iuc). Chicago – Jacob Schmutz. Université Sorbonne. París-iv – Juan A. Senent de Frutos. Universidad Loyola Andalucía. Sevilla – Niccolo Steiner. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Gonzalo Zarazaga S.I. Universidad Católica. Córdoba (Argentina).

**Traducciones al / del inglés:** Antonio Maldonado Correa s.i.

**ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO** está indexada en ATLA, SCOPUS, DOAJ, ERIHPLUS, REDIB, DIALNET, LATINDEX 2.0, SELLO DE CALIDAD FECYT 2023

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores

Recepción de originales a través de <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Intercambios de ATG con otras publicaciones: [atg@uloyola.es](mailto:atg@uloyola.es)

Los contenidos publicados en ATG son accesibles desde 1998 a 2024 en <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Y desde 1938 a 2024 en <https://dialnet.unirioja.es/>

ISSN 0210-1629 : ISSN digital 2695-4397

Suscripción anual (todos los países): 26,58€ (todos los impuestos incluidos)

Con las debidas licencias

Depósito legal: Gr. 184/1969

Imprime: Gráficas Cañete (Baena. Córdoba)

A R C H I V O  
T E O L Ó G I C O  
G R A N A D I N O

---

REVISTA DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA

ÉTICA E INTERCULTURALIDAD,  
APORTES DEL PENSAMIENTO  
JESUITA

EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL (coord.)

ATG 87 (2024)

---

Universidad Loyola Andalucía

ISSN 0210 1629

Facultad de Teología



## ÍNDICE GENERAL

<b>Editorial</b> .....	5
<b>In Memoriam Pilar Pena</b> .....	7
<b>Estudios</b>	
Juan Miguel DEJO BENDEZÚ <i>Vínculos de la Escuela Ibérica de la Paz con la teología desarrollada en Latinoamérica</i> .....	9
Alejandro ROSILLO MARTÍNEZ <i>La tradición iberoamericana de derechos humanos en el pensamiento de Francisco Xavier Clavigero, S.J.</i> .....	43
Milagros María OTERO PARGA <i>El Derecho a la Paz en el pensamiento de Francisco Suárez</i> .....	79
Wenceslao SOTO ARTUÑEDO <i>Alonso de Barzana y la doctrina de Juli, precursores de las reducciones de Paraguay</i> .....	99
Robert L. FASTIGGI <i>Unity, Charity, and Fraternity as Foundations for International Law in Francisco Suárez</i> .....	127
<b>Inéditos</b>	
José HELLÍN SJ <i>Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia</i> [José Carlos Sánchez].....	141
<i>El último inventario del templo del colegio de san Pablo en Granada</i> [Miguel Córdoba Salmerón].....	201
Reseñas .....	239
Recensiones Sagrada Escritura .....	271
Recensiones Teología dogmática y Teología moral .....	273
Recensiones Espiritualidad y Teología .....	274
Recensiones Historia, Arte y Música .....	281
Recensiones Compañía de Jesús.....	286
Recensiones Filosofía y Ciencias humanas .....	287



## Editorial

El volumen 87 de *Archivo Teológico Granadino*, correspondiente al año 2024, ofrece un monográfico sobre *Ética e Interculturalidad, aportes del pensamiento jesuita*, que ha sido coordinado por Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal, profesor del departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola. El volumen reúne las contribuciones de especialistas en torno a la aportación de la Compañía de Jesús en el ámbito de los derechos humanos y de la paz en el espacio hispano y latinoamericano. En un momento histórico en el que la paz se encuentra amenazada por la existencia de conflictos armados y la interculturalidad (que es algo más que la mera coexistencia de diferentes culturas, ya que supone el intercambio y el enriquecimiento mutuo) aparece como una necesidad, es bueno y positivo volver a los clásicos para ver si podemos encontrar en ellos inspiración para el momento presente.

El primer estudio *Vínculos de la Escuela Ibérica de la Paz con la teología desarrollada en Latinoamérica*, del profesor Juan Miguel Dejo Bendezú de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya de Perú, profundiza en los lazos que existen entre la teología de la liberación latinoamericana y la labor evangelizadora llevada a cabo por los misioneros en el imperio español en América. El apostolado desarrollado por estos, a partir de su contacto con la población indígena, acentúa la lucha por la dignidad de su vida dentro del sistema colonial y esto inauguró un proceso que cristalizará en la teología de la liberación, cuando se entiende como acto segundo, en cuanto reflexión teológica, con respecto al acto primero, que es la praxis.

Siguiendo en Iberoamérica contamos con el estudio del profesor Alejandro Rosillo Martínez de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí de México, titulado *La tradición iberoamericana de derechos humanos en el pensamiento de Francisco Xavier Clavigero, S.J.* Este jesuita ha sido estudiado fundamentalmente como historiador y en relación con los fundamentos de la identidad mexicana. En este estudio el autor aborda su papel en el desarrollo de la tradición iberoamericana de derechos humanos, tanto como defensor de los indios, como en su papel de defensa de las culturas indígenas contra las visiones de autores europeos de su época.

El estudio de la profesora Milagros María Otero Parga, *El Derecho a la Paz en el pensamiento de Francisco Suárez*, busca en el pensamiento del je-

suita de Granada reflexiones sobre la paz en un momento histórico, el nuestro, en que ha crecido el anhelo de la misma. Para ello desarrolla la doctrina de Francisco Suárez sobre el derecho a la guerra, en la que la paz posee una importancia central, puesto que para el jesuita “si se permite la guerra es sólo porque constituye el camino que conduce a la paz”.

De las diversas realizaciones llevadas a cabo por los jesuitas, las reducciones del Paraguay son una de las más conocidas y valoradas. Estas reducciones se valieron de la experiencia acumulada por los jesuitas en el virreinato de Perú, a través del trabajo desarrollado en las doctrinas, que eran grupos de indios recién conquistados y bautizados, que, después, se convertían en parroquias o curatos permanentes. El estudio de Wenceslao Soto Artuñedo, *Alonso de Barzana y la doctrina de Juli, precursores de las reducciones de Paraguay*, nos presenta la doctrina de Juli, con la importancia dada al aprendizaje de la lengua indígena, y la labor de Alonso de Barzana, quien posibilitó el desarrollo posterior de las reducciones.

La sección de estudios finaliza con la aportación de Robert L. Fastiggi, *Unity, Charity, and Fraternity as Foundations for International Law in Francisco Suárez*. El teólogo norteamericano vuelve su mirada a la idea de Francisco Suárez de que la naturaleza racional común de todos los seres humanos proporciona la base tanto para el derecho natural como para el derecho internacional y a cómo el amor mutuo y la misericordia sustentan la unidad de la raza humana. Estas ideas, que sitúan a Suárez en la tradición del Aquinate y de Francisco de Vitoria, han sido recientemente afirmadas por los últimos Papas.

La sección de Inéditos recoge, en primer lugar, un documento del P. José Hellín, SJ, sobre *Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia.*, editado por José Carlos Sánchez. El P. Hellín, uno de los mayores conocedores de Suárez, dedicó enormes esfuerzos a investigar sobre el papel que juegan algunas nociones dentro del sistema suareciano, deteniéndose ampliamente en las que presenta este inédito, la potencia y el acto. Un segundo inédito, editado por Miguel Córdoba Salmerón, es el inventario realizado en el colegio de San Pablo de Granada en 1771, una vez que los jesuitas habían sido ya expulsados.

DIEGO M. MOLINA  
*Director/editor*

## **In memoriam**

Poco, muy poco tiempo ha sido directora de esta revista la profesora Pilar Pena Búa, desde septiembre de 2021 hasta julio de 2023, en el que la muerte nos privó de una persona apasionada que supo en ese corto tiempo animarnos a todos a involucrarnos en la tarea de nuestra revista.

Durante los dos años que ha estado al frente de *Archivo Teológico Granadino*, la revista ha recibido el sello FECYT de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología y ha sido incluida en distintas bases de datos, como *Scopus* o *Index Theologicus*. Además, mejoró la estructura interna de la revista, ampliando el comité científico y reestructurando el consejo editorial.

Su preparación académica la hacía idónea para la dirección de *Archivo Teológico Granadino*, puesto que a nivel investigador se había centrado en la Reforma Protestante y en el Humanismo. Sus cualidades humanas la hacían una persona capaz de aunar voluntades y ánimos en favor de algo que iba más allá de nosotros. Su talante vital convertía cualquier conversación en un ejercicio apasionado de búsqueda de claridad y verdad. Su creencia profunda, en fin, de que la teología podía seguir aportando algo valioso para la vida de los hombres y las mujeres de hoy es algo que nunca podremos agradecer suficientemente.

Sirvan estas pocas líneas como homenaje sentido a la que se nos fue demasiado pronto. Y sirva el siguiente poema del libro *Lo cotidiano y la eternidad* (Lambda Editorial, 2023) de Miguel García-Baró, que la acompañó en los últimos momentos de su vida, como testimonio de su fe profunda.

Dios me cuida este amanecer tan triste  
con la caricia de la promesa de la muerte.  
Tu mano sobre mí, Señor, significa todo mi futuro.  
No queda nada en los bolsillos,  
pero tu amor cubrirá este gesto de derrota.  
Seguiré guerreando  
y no habrá letra muerta que me pare.  
Recogeré las lluvias,  
descubriré los montes y los astros  
y todos los corazones.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

No habrá tristeza que yo no enfrente  
con mi mirada tuya.  
He de bajar al sol del amanecer.  
No queda nada mío en mis labios;  
mis manos son tu herida pura;  
mi pecho se entregó cuando mandaste.

## Vínculos de la Escuela Ibérica de la Paz con la teología desarrollada en Latinoamérica<sup>1</sup>

JUAN MIGUEL DEJO BENDEZÚ\*

Fecha de recepción: septiembre 2023.

Fecha de aceptación: noviembre 2023.

### Sumario:

El pensamiento jesuita de los misioneros de los siglos XVI y XVII, influido de las elaboraciones teológicas de la Escuela Ibérica de la Paz, interactuó con sus actividades apostólicas en territorios de misión. En esos espacios atravesó una evolución, haciendo conciencia de la marginación, explotación y abuso de la población indígena. La búsqueda de justicia y la lucha por defender los derechos de las poblaciones nativas, motivó debates pastorales en misiones y colegios jesuitas que, aunque no eran parte de una producción de Escuela, dieron lugar a un tipo de reflexión vinculada a la praxis, que ha caracterizado a la teología latinoamericana en la larga duración hasta tomar forma –siguiendo a Gustavo Gutiérrez– como *acto segundo*, en la Teología de la liberación. Esta suerte de pragmatismo inherente a la reflexión jesuita en el continente americano, proviene del cuestionamiento al escándalo

### Links of the Iberian School of Peace with the theology developed in Latin America

#### Abstract:

Jesuit Missionaries' thought of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, was influenced by the theological elaborations of the so-called Iberian School of Peace and interacted with their apostolic activities in the mission territories. In those spaces it went through an evolution, raising awareness of the marginalization, exploitation and abuse of the indigenous population. The search for justice and the consequent struggle to defend the rights of the native population fostered pastoral debates in Jesuit Missions and Colleges. Although they were not part of a Scholar production, gave rise to a type of intellectual reflection linked to their praxis. This feature has characterized Latin American theology in the long run until taking shape –following Gustavo Gutiérrez– as a *Second Act* in Liberation Theology. This kind of pragmatism inherent in Jesuit reflection on the American continent comes from ques-

<sup>1</sup> Esta investigación forma parte del Proyecto “Ética y Justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita” (PEMOSJ2), ref. PID2020–112904RB–I00, Agencia Estatal de Investigación, Gobierno de España. Investigadores principales Prof. Juan Antonio Senent–De Frutos (PI1) y Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (PI2).

\* Doctor en Teología por el Centre Sèvres de París, especializado en Historia de la espiritualidad, Profesor principal de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima–Perú. ORCID: 0000–0002–6098–9055, [juan.dejo@uarm.pe](mailto:juan.dejo@uarm.pe).

de la violencia, que es lo primero que buscaron erradicar.

**Palabras clave:**

*Escuela ibérica de la paz, Misión jesuita peruana, Praxis, Teología de la liberación, Derechos indígenas, Epistemología teológica.*

tioning the scandal of violence, which is the first thing they sought to eradicate.

**Keywords:**

*Iberian School of Pace, Peruvian Jesuit Mission, Praxis, Liberation Theology, Indigenous Rights, Theological Epistemology.*

## Introducción

El trasfondo de este artículo es proponer dos ideas. La primera de ellas está en relación con la división que se produce a fines de la edad media en la episteme teológica, entre escritura–saber dialéctico, con reglas de argumentación ordenadas a comprobar premisas dogmáticas y, de otro lado, como saber práxico, es decir, fruto del trabajo espiritual. Intentaré mostrar que esta división se trasladó al ámbito de la acción evangelizadora luego de los desplazamientos misioneros durante la expansión del imperio español en América, aunque con un nuevo matiz. En este nuevo escenario, el saber práxico y la subyacente experiencia espiritual tomó forma en un apostolado cerca de la población indígena, en el cual la lucha por la dignidad de su vida al interior del sistema colonial definiría en su devenir el rol de la Iglesia en Latinoamérica.<sup>2</sup>

La segunda idea se desprende de la anterior, relacionando esta nueva dimensión de la praxis religiosa–eclesial con el campo de lo que hoy denominamos *derechos humanos*. Así, la evangelización en las Américas habría no solo desplazado el debate teológico restringido hasta entonces a los claustros escolásticos, sino que habría inaugurado un proceso que cristalizará siglos más tarde en Sudamérica sobre todo en una teología que se expandió al territorio de lo político, algo que, *per se*, vendría a ser tal y como lo define el mismo Gustavo Gutiérrez, un acto segundo en tanto reflexión teológica respecto del primer acto de la praxis, esto es, la denuncia de la injusticia y la defensa de los derechos de las poblaciones marginadas en el trabajo pastoral en América latina.

---

<sup>2</sup> Sobre las dimensiones teórico–práxicas de la teología, la Teología de la liberación ha construido de modo implícito una epistemología que da cuenta de esta doble dimensión. Francisco de Aquino hace precisiones epistemológicas extraídas de este aporte en: “El carácter práxico de la teología: Un enfoque epistemológico”, *Teología y vida*, 51, n° 4 (2010): 477–499, <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492010000300002>.

## **1. Antecedentes: La formación escolástica y su devenir jurídico en los Reinos de América.**

Luego de la exitosa expansión de las facultades de teología desde Salamanca, Valladolid, en el siglo XVI, el total llegó a ser de 43, incluyendo América hispana<sup>3</sup>; no podemos aludir al fruto de estas escuelas y de la cultura hispana en el XVI, siglo de la fundación de colonias de ultramar, sin hacer referencia al despertar humanista propiciado por el Cardenal Cisneros, cuyo modelo se basaba en el culto al saber por sí mismo, antes que por las Escuelas ya formadas para entonces. Tomismo, escotismo y nominalismo son explorados de la misma manera en la escuela salmantina. La apertura de Alcalá pasó a Salamanca y, desde allí a toda la península y sin duda, alimentó la inspiración jesuita que manifiesta San Ignacio en el texto fundacional de la Compañía de Jesús, los *Ejercicios Espirituales*.

Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque así como es más propio de los doctores positivos, así como de Sant Hierónimo, Sant Agustín y de Sant Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor; así es más propio de los escolásticos, así como de Sancto Thomás, Sant Bonaventura y del Maestro de las sentencias, etc., el diffinir o declarar para nuestros tiempos de las cosas neccessarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Scriptura y de los positivos y sanctos doctores; mas aun siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra sancta madre Iglesia.<sup>4</sup>

El firme propósito de la búsqueda de la verdad bajo diferentes moldes de análisis se afirma con la teología que los doctos convendrán en llamar *positiva* y cuyo posicionamiento se debe a Melchor Cano, precisamente en el tiempo en el que san Ignacio de Loyola afianzaba su instituto. El esclarecimiento hermenéutico–histórico abrió el campo a nuevas formas de ver la realidad que guiaron la formación de las primeras generaciones de jesuitas en la Península. El modelo de estudio de las lenguas para el estudio de la Biblia (hebreo, caldeo, árabe, además del griego y latín) no solo impregnó con una amplitud de horizontes a clérigos y religiosos, sino que a la vez fue trasladado a los

---

<sup>3</sup> Melquíades Andrés, “Facultades de teología, planes de estudio y proyecto del hombre”, *Scripta Theologica* 12, nº 1 (1980): 161–162.

<sup>4</sup> Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 11ª regla: [363]. *Obras completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1991): 303–4.

nuevos emplazamientos hispanos de ultramar, en los que el trabajo lingüístico se reveló como instrumento indispensable para comunicar las verdades de fe.

En este espíritu debemos entender los esfuerzos de Francisco de Vitoria o Domingo de Soto por aplicar conceptos de justicia desde la teología para el trabajo evangelizador. El trabajo de universalizar la esencia de la humanidad es algo que es propio de esta nueva mirada que, sin embargo, en territorio europeo quedaba en el campo meramente especulativo. Tuvo que esperarse el momento en que se tocó el suelo americano para que, desde ese momento, el devenir de la reflexión teológica pudiese enrumbar por vías distintas, sin que ello significase salir de la dependencia colonial de las cátedras oficiales de las recién fundadas Universidades americanas. Efectivamente, la escolástica europea, luego de atravesar una suerte de crisis en la disputa de *Auxiliis* y que coincidió con la multiplicación de cátedras, colaboró en la emergencia de la metafísica como asignatura específica y condujo a disputas de escuela que, en el caso americano, están aún lejos de haber sido suficientemente analizadas.<sup>5</sup>

Sin embargo, el proceso de la Escolástica en América siguió un derrotero hasta cierto punto divergente. Las órdenes religiosas que llegaron al Perú durante el siglo XVI reforzaron una naturaleza misionera que no estaba necesariamente en el origen de sus respectivos carismas. La Compañía de Jesús en cambio, que sí tuvo marcado ese carácter desde su inicio, llegó al nuevo continente, con miembros contemporáneos de la segunda generación de la Escuela de Salamanca (Gregorio de Valencia, Juan de Aragón, entre otros) que a su vez venían impregnados de las discusiones de la primera generación de maestros (Vitoria, Cano, Carranza). Ello explica en parte el modo en que este contexto de formación influyó el tono de la crítica moral que protagonizaron los jesuitas en tierras de misión, antes que los debates teológicos dogmáticos que se siguieron en el espacio europeo.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> “La escuela jesuítica se distingue por su conocimiento de la teología positiva y su apertura a la renovación. Entre sus mejores representantes figuran egregios escrituristas. Comentan repetidamente la Suma teológica, si bien gustarían mucho de un libro más acomodado a los tiempos. Está abierta a doctrinas de otros escolásticos, especialmente de Escoto y de algunos nominalistas, como puede verse en Suárez. En San Esteban se les acusa de amigos de novedades”. (Melquíades Andrés, *La teología española en el siglo XVI* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1976), 380. Desde esta perspectiva la influencia de Salamanca es la misma que en otras universidades de la península, y en cierto modo, el giro producido por Vitoria reemplazando las *Sentencias* de Lombardo por la *Summa* de Tomás de Aquino, tendría junto a sus *Relecciones* más peso que la misma Escuela: Lidia Lanza y Marco Toste, “The Influence of Salamanca in the Iberian Peninsula. The Case of the Faculties of Theology of Coimbra and Évora”, en *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, ed. por Thomas Duve, José Luis Egío y Christiane Birr (Boston: Brill, 2021).

<sup>6</sup> Luciano Pereña, “La Escuela de Salamanca y la duda indiana: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca”, en *Francisco de Vitoria y la ética de la conquista de América* (Madrid: CSIC, 1984); Sebastián Contreras, “La Escuela de Salamanca del siglo XVI y su naturaleza y composición”, *Revista di Filosofia Neo-Scholastica* 105, nº 2 (2013): 297–324.

Pese a ello, a lo largo del siglo siguiente, el XVII, la reflexión teológica en América latina en los espacios universitarios intentó ser el eco de las discusiones europeas, mediante tratados que calcaban el modelo metropolitano. No obstante, no podemos reducir la voz teológica al ámbito exclusivamente claustral. La novedad es que otro tipo de reflexión y prácticas fue emergiendo como propias del quehacer de los teólogos llegados a las Américas. El impulso experimentado por ellos en el contexto de una nueva “evangelización” y que enaltecía el modelo de misión apostólica, les evocaba incuestionablemente los primeros tiempos de la cristiandad. Desde inicios de la ocupación europea, la salida de órdenes mendicantes hacia las Américas, se había iniciado una narrativa apocalíptica a la vez que conmemorativa de la primera Evangelización. Los jesuitas refuerzan su carácter misionero, globalizado y pragmático con este trasfondo en su imaginario.<sup>7</sup>

En este panorama, el camino abierto por Francisco de Vitoria y su *Relectiones de Indis* dio lugar a dos vetas por las que transitarán los debates en América: por un lado, la que surca en medio de la labor apostólica de los religiosos dominicos —y luego, jesuitas—, y la segunda, la de los juristas que ocuparán puestos directivos en los gobiernos de las colonias.<sup>8</sup> En el caso del Perú, los magistrados salidos de las escuelas de leyes de Valladolid o Salamanca fueron fundamentales para ordenar la legalidad del nuevo sistema colonial, así como para su justificación. Es el caso de Juan de Matienzo o de Juan Polo de Ondegardo y Zárate.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Este trasfondo no se limita al inicio de la ocupación hispana, sino que ocupa el imaginario en los misioneros en América hasta bien entrado el siglo XVII. Charles-André Bernard recuerda por eso al Padre Lallemand (1610–1649): “Hemos sucedido al ministerio de los Apóstoles, no en aquello que es de dignidad y autoridad, que ante Dios es lo menos considerable, sino en aquello que es verdaderamente grande, es decir, el trabajo por la salvación de las almas y por la propagación del Reino de Dios. Nuestra entrega es aquella de los Apóstoles. *Nos autem orationi et ministerio verbi instantes erimus*. (“Nos daremos enteramente a la oración y al ministerio de la palabra”). Las funciones de los Apóstoles nos son dadas; la gloria de Dios está entre nuestras manos: ¿qué hay de más importante?” (Charles-André Bernard, *Traité de Théologie spirituelle* (Paris: Cerf, 1986): 330.

<sup>8</sup> “Los jesuitas consiguieron en 1668 la creación de otras dos cátedras similares [a la de los dominicos, creada a inicios del XVII], de prima y vísperas para ellos; lo mismo alcanzan los benedictinos en 1692 y los franciscanos en 1735. Así Salamanca llegó a tener cinco cátedras paralelas de prima y de vísperas. (...) antepusieron la defensa de la escuela a la búsqueda de la verdad. Formaron hombres de disputa lógica, más bien que hombres universales, sobrios, equilibrados (...) Este sistema de cátedras produjo un tipo de profesor, de alumno y de obras teológicas diverso del de Vitoria, Cano, en las *Relectiones De Indis* y el *De locis theologicis*” (Melquiades Andrés, “Facultades de teología...”, 166).

<sup>9</sup> Polo de Ondegardo llegó a ser Corregidor del Cuzco y colaboró en el proceso de organización del Virreinato llevado a cabo por el Virrey Francisco de Toledo. Con notables intereses antropológicos, escribió el famoso *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* (1559) así como una *Relación* en defensa de los fueros indígenas (cf. Oscar Martín Aguirrez. “El peso del Archivo: *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* (1571) del Licenciado Polo de Ondegardo”, 166).

El entramado teológico y jurídico es algo que debe subrayarse del modo en que la teología se arraiga en el territorio americano, para poder entender el modo en que la justicia ocupa un lugar central y desplaza la especulación de los lugares teológicos tradicionales a espacios de la realidad que aparecen, ante la mirada de los nuevos habitantes del territorio americano como necesitados de una explicación consistente. De esta manera, se fue pasando de la legitimación de una ocupación a la búsqueda de argumentos que cruzaban el umbral de una promoción política buscando defender los derechos de una población sojuzgada.

Las fronteras entre el ámbito jurídico, el apostólico y el teológico se diluyen dada la situación particular de lo experimentado en el Perú. Por ejemplo, el *Tratado y Averiguación* de Polo de Ondegardo, redactado en 1559 en su estadía como Corregidor del Cuzco, a modo de compendio, fue colocado como parte del *Confesionario para los curas de indios con la ilustración contra ritos y exhortaciones para ayudar a bien morir*, impreso como parte de las obras salidas del Tercer Concilio limense en la imprenta del italiano Antonio Ricardo, en el Colegio Mayor Jesuita San Pablo de Lima.<sup>10</sup> El vínculo entre Polo de Ondegardo y las más altas autoridades jesuitas (en concreto, José de Acosta) no sería del todo bien visto por el resto de ignacianos, como fue el caso de Blas Valera, quien con toda probabilidad, por su clara oposición a la interpretación del jurista, fue expulsado del territorio peruano.<sup>11</sup>

## 2. La praxis como acto primero

Antes de entrar en el corazón de nuestra propuesta cabe indicar brevemente el rasgo diferencial del carisma ignaciano que tendrá evidentes repercusiones en territorios de misión como el Perú. La mayor novedad, a veces descuidada incluso por los especialistas, es el hecho de que la Compañía de Jesús se funda como un cuerpo de clérigos, es decir, de maestros universitarios sin

---

gardo”, *Catedral tomada: Revista literaria latinoamericana* 5, n° 9 (2017). Juan de Matienzo por su parte, colaboró en la jurisprudencia del Virreinato asesorando al Virrey Toledo en el ordenamiento de su gobierno mediante una serie de Ordenanzas que serían la base del sistema legal hasta bien entrado el siglo XVIII. También propuso una serie de reformas administrativas que según Oreste Popescu serían adelantadas para su tiempo. Cf. Orestes Popescu, *Studies in the History of Latin American Economic Thought* (London: Routledge 1997).

<sup>10</sup> Laura González Pujana, “Polo de Ondegardo, Juan”, <https://dbe.rah.es/biografias/26856/juan-polo-de-ondegardo>; Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana* (Madrid: Gredos, 1992), 527.

<sup>11</sup> Sabine Hyland, *The Jesuits and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, SJ* (Ann Arbor: Michigan UP, 2003); Francesco Mattei y Cristiano Casalini, “La educación del indio. Los jesuitas José de Acosta y Blas Valera sobre la lengua y la capacidad de los nativos peruanos”, *Nueva corónica* 5 (2015): 68–91.

vinculación entre ellos de liturgia coral comunitaria. Si bien existe cierta semejanza con los Oratorianos, fundados por Felipe Neri unos años luego de la Compañía de Jesús, la verdad es que además, el modelo de régimen religioso de los jesuitas se vinculó muy temprano a los Colegios. En otras palabras, los jesuitas adoptaron el modelo de colegio como la demarcación para su vida regulada. A esto debe agregarse otro rasgo esencial del instituto de san Ignacio, que fue el del cuarto voto de obediencia al Papa en cuanto a las misiones. Esto hizo que el modelo Colegio–Clerical se volviera el espacio de organización –además, universal– de la Orden.<sup>12</sup>

Pero hay otro elemento que no encuentra parangón en tierras de Europa y que solo aparece en el horizonte jesuita al llegar a las tierras de misión. Me refiero al componente territorial “rural” en estrecha correlación con culturas nativas cuya idiosincrasia y cosmovisión estaban estrechamente vinculadas a la naturaleza de un modo muy distinto al de la sociedad europea del Renacimiento.

En resumen, el modelo de vida religiosa inaugurado por los jesuitas, en el que las misiones más allá de las fronteras de Europa terminaron de darle un distintivo particular, es un factor a tomar en cuenta para entender el tipo de reflexión que pudo surgir a partir de este tipo de práctica de vida religiosa. La cercanía con la vida cotidiana de distintas poblaciones, dada su atención a diversos públicos, debió colaborar en las elecciones temáticas y reflexivas de los jesuitas en medio de su misión. Este espacio de acción social debe tomarse en cuenta por ello, también, como el contexto en que vivieron su experiencia espiritual. En territorios en que los misioneros estaban conminados a cambiar el ritmo de su calendario anual debido a las largas y complejas distancias en territorios escarpados y de lugares habitados muy alejados unos de otros y más allá de la segura estabilidad que proporcionaban los colegios, se fue completando la transición hacia una nueva manera de experimentar la *praxis* espiritual surgida siglos antes en la vida monástica.<sup>13</sup> En ella, el “trabajo sobre sí mismo” de depuración y purificación hasta la unión con Dios en el silencio contemplativo era lo que vertebraba la vida monástica y conventual. La ascesis cotidiana, regulada y vivida de manera comunitaria, guiaba el espíritu en una “perfección” que también, en Europa, la Compañía hace suya como modelo, adaptada claro está al ritmo apostólico jesuita. De ello quedan trata-

<sup>12</sup> Luce Giard, “Le devoir d’intelligence, ou l’insertion des jésuites dans le monde du savoir”, en *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir* (París: PUF, 1995), XI–LXXIX; John O’Malley, *Los primeros jesuitas* (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 1995); J. M. Margenat, “El sistema educativo de los primeros jesuitas”, *Arbor* 192, n° 782 (2016): 356, doi: <https://doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6001>

<sup>13</sup> Este es el tema central tratado por Juan Dejo SJ, *Mística y Espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII*, vol. I (Lima: UARM–BNP, 2018).

dos de perfección que caracterizan una ascesis jesuita que ha dejado huella en numerosos tratados del siglo XVII.<sup>14</sup>

Sin embargo, podemos proponer otro modo de vivir la praxis espiritual en tierras de misión. En ellas, la labor propia de la misión ejerce el rol de pivote para el jesuita en constante desplazamiento. En este caso, el camino ascético –la vía purgativa por decirlo en pocas palabras–, toma la ruta de la acción por el otro antes que en ejercicios de purificación individualistas. Ese es el sentido de la subversión creativa que hizo Jerónimo Nadal al formular la espiritualidad ignaciana como centrada en la idea del *simul in actione contemplativus*. La praxis enfocada en la salvación del otro será la praxis *propriamente dicha* para los jesuitas.<sup>15</sup> Es desde allí que el jesuita entiende la salvación de sí mismo. El espacio litúrgico y penitencial, tiene sentido solo en el ámbito social, con la radicalidad que esto puede significar. La *theoria* (contemplación) que había dado en el pasado el sentido e impulso a la especulación teológica de los claustros que dieron origen a la Universidad europea, se complementaría así con esta nueva manera de entender la praxis, extramuros de la vida enclaustrada y experimentada de manera más radical en la compleja vida desarraigada del contexto cultural europeo, en los avatares de las misiones ultramar.

Esta es la génesis de una praxis espiritual ligada a la acción, gracias al impulso misionero del carisma ignaciano. Pero también es el germen de un “modo de proceder eclesial” en Latinoamérica, en el que también otras órdenes europeas que hicieron suyo el carácter misionero (franciscanos, sobre todo, aunque también dominicos, mercedarios y agustinos) junto a una multitud de curas dispersos en caseríos, fueron modelando un perfil religioso–eclesiológico distintivo.

Por eso podemos decir que, si *Gaudium et Spes* iluminó la teología en su vinculación con la historia, dando los primeros chispazos que encenderían la teología de la liberación latinoamericana, ello pudo encontrar territorio fértil en la tarea de larga data realizada por una Iglesia local que fue cosechando los frutos de las labores de los misioneros durante más de tres siglos. La propuesta de Gustavo Gutiérrez de una teología que tiene como acto primero la praxis del pueblo de Dios tiene así su remoto antecedente en el grito de Montesinos,

---

<sup>14</sup> Francisco Arias SJ, *Aprovechamiento espiritual* (Barcelona: Raphael Vives, librero, 1597); Juan Sebastián de la Parra SJ, *Bien y excelencias del estado clerical y sacerdotal*, 2 vols. (Lima: 1618); Luis de la Puente SJ, *Guía espiritual en la que se trata de la oración, meditación y contemplación* (Madrid: viuda de Alonso Martín, segunda impresión, 1614 [1609]); Luis la Palma SJ, *Práctica y breve declaración del Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado Padre San Ignacio en su libro de los Ejercicios* (Barcelona: Jaime Subirana, 1860 [1627]); Alonso Rodríguez SJ, *Ejercicio de perfección y virtudes christianas* (Barcelona: Pablo Campins, 1740, [Sevilla, 1609]).

<sup>15</sup> La tesis está sustentada en el texto de Adrian Demoustier SJ, *La transmission de l'expérience. Le rapport de Jérôme Nadal à Ignace de Loyola* (Paris: Média Sèvres, 1997).

la prédica de Bartolomé de las Casas y las misiones franciscanas y jesuitas, todos ellos movimientos igualmente vinculados a la reflexión teológica iniciada en la Península ibérica pero que, por motivos evidentes, no pudo ser elaborada entonces en los claustros americanos, sino manifestada en el acompañamiento a los marginados o descastados de las plazas, mercados y calles de las urbes grandes y pequeñas, pero también sobre todo, en las misiones indígenas.

### *2.1. De la misión por salvar las almas, a la defensa de los derechos*

Los jóvenes que pedían ir a las Indias eran numerosos entre las nuevas generaciones de jesuitas. La bibliografía sobre la petición para ir a Indias (*Indipetae*) ha aumentado en los últimos años, y da cuenta de cómo el deseo de salvar las almas a costa de la propia vida fue un factor que no debemos dejar de lado al momento de entender el impulso misionero de los jesuitas llegados a América y de cómo este imaginario debió colisionar con la realidad encontrada.<sup>16</sup>

La ruta para una manera de percibir y vivir de modo diferente la vida consagrada, como hemos esbozado anteriormente, estaba ya trazada de antemano a su llegada a tierras de misión. Era natural que esto además influyese en la vida intelectual. La revisión de las cartas entre las distintas autoridades de los colegios y el gobierno de las provincias refleja las tensiones entre los espacios tradicionales del apostolado urbano intelectual y las misiones entre indígenas.<sup>17</sup> Esta tensión sin embargo, no se dio de manera inmediata a la llegada de los jesuitas. Su arribo a la Ciudad de los Reyes se dio casi al mismo tiempo que el del virrey Francisco de Toledo, quien se encargaría de afianzar la institucionalidad colonial, luego de que rencillas familiares de los viejos conquistadores, transformadas en civiles, se tornaron en violentos enfrentamientos que llegaron al extremo del asesinato del primer virrey Blasco Núñez Vela. Es a este último, al que vino a reemplazar Toledo. Su llegada, a la par que los Jesuitas, hizo que la percepción de este grupo de misioneros se asociara con la organización del sistema colonial y la ortodoxia, clausurando la tendencia

---

<sup>16</sup> Incluso en los últimos años, el *Institute for Advanced Jesuit Studies* de Boston College, ha colocado al acceso del público una importante base de datos documentales para el análisis de esta importante documentación: <https://www.bc.edu/bc-web/centers/iajs/digital-projects/digital-indipetae-database.html>

<sup>17</sup> Un documento excepcional para medir las tensiones en este asunto es la carta que dirige el reconocido autor espiritual Diego Álvarez de Paz, en carta al padre general sobre la necesidad de contar con jesuitas dedicados al gobierno, formados en las canteras de los Colegios, ya que muchos se “distrían” en las misiones cerca a los indígenas y no se podría llevar la provincia sin personal suficientemente preparado. Para el entonces rector del colegio del Cusco, se trataba de un equilibrio relativo a las misiones en coordinación con los colegios. Carta al superior general Aquaviva, Cusco, 12 de diciembre de 1601, *Monumenta Peruana*, VI, 602–622.

más abierta –al menos en apariencia– de la primera evangelización liderada por los dominicos. Juan Carlos Estenssoro la interpreta como una apertura a la población aborígen cuyo bautizo e incorporación inmediata a la cristianidad carecía de mayores “requisitos”.<sup>18</sup> Ante el riesgo de perder las riendas en heterodoxias peligrosas (nativas y criollas), Toledo y los jesuitas optaron por una visión de los naturales que les fue transmitida por los juristas salmantinos o complutenses: Matienzo, Polo de Ondegardo, González de Cuenca. Todos ellos mantenían una posición desconfiada ante la población aborígen, basándose en su carácter “idólatra”.<sup>19</sup>

No creo que podamos imaginar ni siquiera una mínima intención subyacente a las interacciones de los jesuitas y las poblaciones nativas, de lo que hoy llamaríamos un *diálogo religioso intercultural* para aquellos tiempos. No desestimo sin embargo, que una percepción espiritual positiva de la población aborígen se fue abriendo paso entre algunos de los misioneros, al vaivén del contacto continuo y en algunos casos cotidiano, junto a la exigencia creciente por parte del gobierno central de la Compañía, de aprender adecuadamente las lenguas locales. No obstante, cualquier indicio de simpatía demasiado comprensiva, como la expresada por Blas Valera, corría el riesgo de desencadenar fuertes tensiones hasta llegar al destierro que sufrió este jesuita nativo.<sup>20</sup>

De otro lado, la Orden debía cuidarse en extremo de caer en los riesgos del alumbradismo. Los jesuitas tenían que caminar con sumo cuidado, so pretexto de perder los privilegios de ser la agrupación de religiosos que más confiabilidad ofrecía al gobierno local. Efectivamente, si los dominicos fueron más lejos de lo imaginado en su apertura a la salvación indígena, lo habían hecho confundiendo en un solo plano el tema teológico con el político y, si una de las premisas que hemos indicado desde el principio de este trabajo es la estrecha vinculación entre ambas dimensiones en el territorio americano, el problema de la flexibilidad dominica para con las metodologías pastorales cruzó la frontera de lo razonable, al momento de haber alimentado sus ideales de justicia, bajo el amparo de una ideología alumbrada que en ese momento fue percibido, no solo como un ataque radical a la ortodoxia dogmática –algo sencillamente inadmisibles en términos de la cristiandad de aquel entonces–, sino también como una amenaza política.

---

<sup>18</sup> Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad* (Lima: IFEA, 2013): cap. 1.

<sup>19</sup> Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 11; 123ss.

<sup>20</sup> Sabine Hyland, *The Jesuits and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, SJ* (Ann Arbor: Michigan UP, 2003); Francesco Mattei y Cristiano Casalini, “La educación del indio. Los jesuitas José de Acosta y Blas Valera sobre la lengua y la capacidad de los nativos peruanos”, *Nueva corónica* 5 (2015): 68–91.

Fue como si una aporía para la razón jurídica se hubiese enfrentado a ellos, de la cual no podían salir con el instrumental teórico con que contaban. Dicho de otro modo, no podían concebir una confluencia política entre el sistema monárquico-colonial y el indígena, por lo cual llegaron a idear, mediante uno de sus más importantes líderes –nada menos que el Rector de la recientemente fundada Universidad de San Marcos, Francisco de la Cruz–, una teoría entre iluminada y apocalíptica, en la que audazmente planteaban, quizá demasiado temprano para la emergente conciencia colonial local, la salvación absoluta de indios y población de origen africano, aun si no explicitaran su fe en Cristo. Tamaña osadía fue castigada con la hoguera para el dominico quien junto con sus demás colegas cayeron, al menos temporalmente, en desgracia.<sup>21</sup>

La llegada de los jesuitas se dio al mismo tiempo en que la inoculación de la idea del indígena idólatra se había establecido ya en el sentido común local criollo. El liderazgo, no sin matices ambiguos, fue asumido por Joseph de Acosta, tercer provincial de los jesuitas en el Perú, bastante cercano al círculo de poder del cual el ideólogo era el jurista Polo de Ondegardo. Haciendo suya la crítica de este letrado, Acosta cuestionaba la manera en que había sido realizada la primera evangelización, sin inducir a los indígenas a una comprensión real de la fe a la que se les había compelido de manera poco menos que mecánica. Sin embargo, a su vez eso no implicaba para los jesuitas, tal y como observa Juan Carlos Estenssoro, que tuviesen que dejar de lado la aplicación de los primeros sacramentos sin mayor tiempo previo de formación, pues “posiblemente se habrían visto confrontados a una tarea imposible de llevar bien”.<sup>22</sup>

Lo que queda a los jesuitas es traer entonces consigo el ejercicio realizado previamente en Europa, centrado en el ministerio de la Palabra. En otras palabras, un constante trabajo de tipo catequético fue de la mano con la aplicación de los sacramentos. Más allá de la mera repetición de fórmulas, ellos buscaron ahondar la comprensión de los aborígenes de los contenidos de la doctrina, mediante un prolijo trabajo de traducción. Esto habría permitido a su vez, el desarrollo de una subjetividad entre los indígenas, análoga a la que los jesuitas traían de Europa, gracias al ejercicio de la confesión, en algunos casos, “general” como era lo habitual de acuerdo al modelo pastoral ignaciano y que ha quedado registrado en numerosos relatos de conversiones indígenas.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Marcel Bataillon, “La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana”, en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas* (Barcelona: Península, 1976): 353–67; Josep Ignasi Saranyana y A. de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América* (Berriozar: Ediciones Eunete, 1995): 84–98; Lucero de Vivanco Roca-Rey, “Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la declaración del apocalipsis”, *Persona y sociedad* 20, n° 2 (2006): 25–40.

<sup>22</sup> Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 189.

<sup>23</sup> La confesión general se estipula con la primera fase de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio,

A pesar de que las políticas pastorales de Acosta –junto al trabajo de otros jesuitas expertos en las lenguas aborígenes, como Blas Valera, Bartolomé Ruiz o Alonso de Barzana–, hicieron posible un proceso de evangelización más eficiente y coherente con los principios de la caridad cristiana, lo cierto es que no fue fácil llevarlas a cabo. Tuvieron que afrontar una constante resistencia que paradójicamente no venía de los naturales, sino de los criollos o locales quienes se beneficiaban de su mano de obra. A esto se debe sumar la negación de derechos de ciudadanía, ya que eran vetados para todo tipo de participación en la vida pública, excluidos de cargos públicos, que solo podían ejercer al interior de la jurisdicción de su comunidad indígena.<sup>24</sup>

Este patrón de exclusión no fue evidente para los jesuitas desde el inicio. Su mirada se fue nutriendo en sus desplazamientos y, con la ampliación de las fronteras de su misión evangelizadora y geográfica, es probable que su reflexión crítica fuera creciendo a la medida de su perplejidad al descubrir la cara oculta del sistema colonial y su correlato en la mentalidad del colono europeo de las Américas.

---

en la cual el individuo atraviesa por un proceso “purgativo” para poder concentrarse mejor en las pautas que le dirigen al final, a tomar decisiones centrales en el ordenamiento de su vida: [44], Loyola, 1991, 235. Se puede hacer un rastreo de la costumbre aplicada por los jesuitas en terreno de misiones; el P. Diego de Torres menciona en una carta anua de 1611 lo ocurrido en las misiones temporales del colegio de Santiago de Chile: “... y haviendo gastado con los yndios (algunos días) en sefessiones generales, y algunas de toda la vida y exercitado los demas ministerios de la Compañía se tornaron (los misioneros) a casa trayendo algunos ydolos que hauian quitado a algunos ydolatras” (en: Carlos Leonhardt, *Documentos para la Historia Argentina. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609–1615)* (Bs. Aires: J. Peuser Ltda., 1929): ff.9v–10r: 512–513); cf. también Diego de Altamirano, *Historia de la provincia Peruana de la Compañía de Jesús*, ed. por Juan Dejo et. al. (Lima: UARM, [1704] 2021): Lib. III, Cap. 6, 3: 118; 6, 9: 121; Cap. 8, 5: 128; Cap. 10, 5: 140; entre otras numerosas ocurrencias. El trabajo de la memoria del sujeto sobre sí, propicia en el sujeto una “conciencia” que observa el Yo como un espacio de deseo y de acción, a las que somete a análisis. De manera particular, luego del Concilio de Trento hay un giro en la concepción de la confesión que podríamos muy sintéticamente entender como un camino al “autoconocimiento”. Es un tema aún por profundizar. Cf. Ariana Sforzini, “L’autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair: les pratiques de subjectivation à l’âge des Réformes”, *Revue de l’histoire des religions* 3 (2018), doi: <https://doi.org/10.4000/rhr.8955>; también Moshe Sluhovskiy, “General Confession and Self-Knowledge in Early Modern Catholicism”, en *Knowledge and Religion in Early Modern Europe*, ed. Por A. Ben-Tov, Y. Deutsch y T. Herzig (Brill ebook, Brill’s Studies in Intellectual History, vol. 219): 25–46.

<sup>24</sup> Karen Spalding, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* (Lima: Instituto de estudios peruanos, 1974); Carlos Sempat Assadourian, “Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del Estado colonial”, *Anuario de estudios americanos* 44 (1987): 325–426; Scarlett O’Phelan, *Curaca sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios* (Cusco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 1997); Susan Ramírez, “La legitimidad de los curaca en los Andes durante los siglos XVI–XVII”, *Boletín del Instituto Riva Agüero* 24 (1997): 467–92; Monique Alaperrine-Boyer, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial* (Lima: Instituto francés de estudios andinos, 2007); Scarlett O’Phelan Godoy, *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013).

Ello puede explicar las resistencias de José de Acosta a aceptar parroquias por el riesgo que significaba aceptar rentas de la Corona ante los ojos de los indígenas –al igual que ante una parte de la población de locales criollos–, quienes podían juzgarlos como una mera continuidad de la irracional ambición que caracterizaba a muchos de los clérigos que les precedían. Pero no era lo único que les frenaba. Si las primeras generaciones de jesuitas se cuidaban tanto de los pasos que daban, no era solo por un comprensible cuidado de su dignidad, sino porque sentían que podían perder la autonomía de decidir el modo en que llevaban sus actividades apostólicas en el territorio. En consecuencia podríamos rastrear que durante este tiempo, los jesuitas recurrieron a mostrar su identidad específica estrechamente asociada a la noción de “misión”.

Si nuestra contribución a la salvación de los indios es quizá menor en lo que toca a regentar parroquias de indios, la utilidad de las misiones puede ser, sin duda, una amplia compensación. Entiendo por “misiones” esas salidas y giras que se emprenden pueblo tras pueblo para predicar la palabra de Dios. Su práctica y su buena fama es mucho mayor y está más extendida de lo que cree la gente. Ya en la primitiva Iglesia, tan floreciente, se puede ver una doble clase de servidores del Evangelio (unos encargados de poblaciones fijas y otros) que iban visitando las diversas comunidades cuando era más oportuno y así lo exigían las necesidades de los hermanos en la fe. Se paraban allí según convenía, ayudaban a los pastores de cada sitio, fortalecían a los débiles respaldaban a los fuertes y promovían los asuntos de Cristo por todos los medios.<sup>25</sup>

La singularidad de dicha identidad les vinculaba además a la máxima autoridad del Papa, de quien emanaba la idea y compromiso del concepto de misión, lo que a su vez les llevaba a autodeterminarse, desligados de obligaciones o presiones de las autoridades locales. Todo esto fue incrementándose en la medida de que se fueron haciendo conscientes de que el mayor problema de la población aborígen no era el peligro de la condena de sus almas al morir en la ignorancia del Evangelio, sino ser víctima de los abusos de colonos y autoridades. En otras palabras, el avance de los jesuitas en el territorio y la adaptación de su instituto al territorio fue configurándose junto a una praxis evangelizadora que subrayaba cada vez más la búsqueda de justicia.

El tránsito hacia esta conciencia o la evidencia de la misma no se hizo de la noche a la mañana. Acosta muestra la tensión que viven las primeras generaciones de jesuitas y las argucias políticas a las que el debió recurrir para, por un lado, mantener firme el modo de proceder jesuita, mostrándose como

---

<sup>25</sup> José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984 [1577]), Lib. V, XXI: 331–335. Sin embargo, mientras que para el primer caso cita la autoridad de cartas paulinas, en el segundo no hay referencia concreta.

líder de apóstoles análogos a aquellos de la Iglesia primitiva aunque a la vez, negociando con las autoridades, al extremo de aparecer a los ojos de muchos como concesivo ante los poderes políticos locales. Eso es lo que pudo colegirse al haber aceptado la labor parroquial en Juli. Si bien es cierto que al inicio la Congregación Provincial de 1576 lo planteó *ad experimentum*, a la larga dicho espacio sirvió como plataforma de una praxis cuyas huellas siguieron imitándose e implementándose, con cada vez más firmeza, en experiencias ulteriores como las de las misiones entre los indígenas de Moxos y las Reducciones guaraníes, que llegaron a ser un modelo irreductible al parroquial, aun y cuando llegaran a contar con el apoyo de la Corona. Los ecos de la autonomía para decidir sus desplazamientos estaba firmemente asentada en la mentalidad de los misioneros ignacianos: “Así pues, esta mínima Compañía no se apropia ni asume nada nuevo o excesivo si, reconociendo su vocación, quiere servir a todos en Cristo; y no estando ceñida a ningún lugar ni persona en particular, a todos abarca con sus trabajos”.<sup>26</sup> Esta libertad en la autodeterminación de sus desplazamientos les dio el soporte necesario para ser observadores libres de la tutela del Estado o de las Iglesias locales, pudiendo desenmascarar los entreteñones del colonialismo en los momentos en que se iba consolidando en territorio americano. En consecuencia, sus espacios de evangelización, pudieron ser expresión de una praxis, manifestación no teorizada de la Justicia por el Reino.

## *2.2. La Evangelización como praxis de la defensa de derechos de los desplazados por el sistema. El caso del Paraguay*

Siguiendo nuestra narrativa anterior podemos afirmar que los jesuitas fortalecieron un modo de realizar la acción evangelizadora que no ha sido suficientemente investigada en el territorio sudamericano. Solemos dar por sobrentendido que el trabajo con población indígena o africana fue parte de un engranaje organizacional para llevar a cabo la gran empresa de la conversión de la población nativa o no cristiana, pero no se ha analizado aún a fondo el modo cómo tuvieron que hacer frente al sistema político y económico que, pese a tener un aparato legal que favorecía la defensa de los más desfavorecidos, entraba en contradicción por el poder ejercido por los colonos y sus descendientes. Por ello, en lo que sigue voy a remitirme al área que quizá ha tenido más desarrollo en la investigación en los últimos 40 años, relativa al territorio de las “reducciones” del Paraguay, para poder dar cuenta de la labor evangelizadora enfocada en la praxis por la justicia y los conflictos que ello causaba para la estabilidad de la misión.

---

<sup>26</sup> Acosta, *De Procuranda*, vol. 2, V, XXI, 5: 335.

2.2.1. La eliminación del servicio personal<sup>27</sup>

La defensa de los derechos de los pueblos conquistados se remonta en la legislación hispana a las Leyes de Burgos, tempranamente promulgadas en 1512, incluso antes de la conquista de los grandes reinos de México y Perú. Con el fin de prever la conversión a la nueva fe y defensa de eventuales excesos se crearon las encomiendas, que a la postre terminaron siendo todo lo contrario de lo deseado. Gracias a los esfuerzos desplegados por Bartolomé de las Casas, el 20 de noviembre de 1542, se promulgaron las *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios* abreviadamente conocidas como *Leyes Nuevas*, que buscaron mejorar las condiciones de los indígenas mediante la supresión del sistema de encomiendas. El éxito de este cuerpo de leyes fue relativo. De hecho, en el Perú, tardó en hacerse efectivo. La resistencia de los viejos encomenderos incluso llevó por un tiempo, a anular su implementación en el Virreinato, algo que no pasaría desapercibido para los jesuitas, la última de las Órdenes llegada a este territorio en 1568. Este trasfondo es el que acompaña el recorrido realizado por los misioneros en el último cuarto del siglo. Se comprende aún más algo que ya hemos mencionado líneas más arriba, que el arraigo de la Compañía de Jesús fue de la mano con el afianzamiento del sistema virreinal. La creación de sus colegios y misiones fue a la par que la erradicación de los abusos surgidos por los vacíos del cumplimiento de la reglamentación estatal. Las excepciones a la regla que buscaba erradicar las encomiendas y el servicio personal subsistieron, aun cuando las viejas batallas campales entre el ordenamiento del estado virreinal y los conquistadores habían quedado atrás.<sup>28</sup> Sin embargo, para entonces, la cultura del abuso contra los indígenas se había asentado en los colonos, incluso más allá de las fronteras del Virreinato. En esos territorios sudamericanos los jesuitas demostrarían su mayor tenacidad en la defensa de los derechos de los indígenas.

A inicios del XVII, los jesuitas fueron abriendo el campo hacia nuevas misiones en el sur. En 1605 se crea la Provincia del Paraguay desde el territorio peruano. Los jesuitas llevaban consigo la legislación que ya se había proveído con anterioridad. En carta del superior general de los jesuitas Aquaviva se per-

<sup>27</sup> En 1599 Sebastián de la Parra ya había suscrito una carta junto a otros teólogos de la Compañía, reprobando el servicio personal en las minas: M. Morales, SJ, "América Hispánica III. Métodos misionales. Introducción. Encomienda, Mita, Servicio Personal", en Ch. O'Neil SJ., y J. Domínguez SJ., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús : biográfico-temático*, I (Madrid: Pontificia Universidad Comillas, 2001): 106.

<sup>28</sup> José de la Puente Brunke, *Encomienda y encomenderos en el Perú: Estudio social y político de una institución colonial* (Sevilla: Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1992).

cibe cómo la labor de los misioneros habría ayudado a “desengañar” a muchos que no eran conscientes de los abusos cometidos por los colonos en perjuicio de los aborígenes.

Y a lo del servicio personal de los Indios esta remediado y se entiende que manda su Magestad que se quite, segun el P. Valdivia deve de aver escrito, y si ay padecieren algo por esta causa, ella era tan justa, que **pueden holgar mucho dello, pues no abran merecido poco delante de nuestro Señor en procurar el desengaño de tantos, que en esse particular estavan engañados.**<sup>29</sup>

Es decir, la justicia no era una categoría clara para todos y el rol de los jesuitas habría iluminado la conciencia de un mal del que no había aún consciencia. Rouillon resalta el primer período de la provincia del Paraguay como totalmente entregado a la idea de defender el derecho de los indios a la libertad, contra el servicio personal. Diego de Torres, el primer Provincial había tomado la bandera de esta defensa. Para él era muy difícil aceptar el silencio cómplice del clero con las situaciones de abuso sufridas por la población indígena; a tal punto que los confesores no lo consideraban como un acto moralmente reprensible. No faltaban eclesiásticos, “sin letras”, afirmaba Torres, “que han hecho partido con los encomenderos; estos naturalmente los aclaman por los defensores y padres de la patria”.<sup>30</sup>

Para las autoridades en Roma, esta situación no estaba exenta de claroscuros. El general Aquaviva trató de moderar la intervención jesuita en un campo que a sus ojos era claramente político. En un inicio escribió a Diego Torres para instarlo a suprimir el servicio personal que existía en el Colegio de Santiago –donado por un benefactor. Poco después, modera su resolución, al darse cuenta de las distintas aristas políticas de la situación y le aconseja que el asunto fuese resuelto por la autoridad civil. Esta última comunicación llegó sin embargo tarde, pues para entonces Torres ya había dado la orden de liberar a los indios del servicio personal.<sup>31</sup> El provincial del Paraguay procedió reuniendo a los indígenas en el colegio y luego de retribuirles por sus servicios los declaró en libertad. Les ofreció la posibilidad de ser contratados, en caso decidieran seguir trabajando en el colegio. Según Rouillon, esto habría

---

<sup>29</sup> Carta del superior general Aquaviva al P. Diego de Torres, Provincial [1608], f. 22r., en Martín M.<sup>a</sup> Morales, ed., *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608–1639), Monumenta Historica Societatis Iesu*. Nova Series, vol. I (Madrid–Roma: Universidad Pontificia Comillas, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005), 55. Énfasis nuestro.

<sup>30</sup> Citado por José Luis Rouillon, *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay* (Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1997), 46. También W. Javier Matienzo Castillo. “La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional”, *Temas americanistas* 28 (2008): 66–84, doi: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas–Americanistas>

<sup>31</sup> Rouillon, *Antonio Ruiz de Montoya*, 47.

influido en las políticas seguidas posteriormente por la Audiencia de Chile. Un cierto respiro en el ambiente a favor de los derechos de los indígenas se siguió a este episodio. Pero como era de esperar, no todos estuvieron de acuerdo.

Estas primeras políticas llevadas a cabo por Diego de Torres en el Paraguay fueron de la mano con la redacción de las ordenanzas del Oidor Francisco de Alfaro, cuyo fin era eliminar el servicio personal de las encomiendas. Una cosa era que los jesuitas lo hiciesen en sus obras, y otra que se volviese una política de orden público. En esos momentos el comercio local en la región paraguaya, se había ido incrementando en torno a la producción de la yerba mate, que se había sostenido en la mano de obra indígena. Alfaro promulgó el 11 de octubre de 1611 las Ordenanzas para el Paraguay y Río de la Plata; así, el poder de los encomenderos era transferido prácticamente a los jesuitas. Las ordenanzas daban un estatuto a las reducciones más allá de su intención “civilizatoria”, transformándolas en la solución al abuso de criollos y encomenderos. Así podemos ver cómo el engranaje legal de regulación civil termina por asociarse con el proyecto jesuita de organizar la población aborigen en sistemas cerrados y exentos de la intervención criolla. De hecho el artículo 4 de las Ordenanzas afirma que el orden del gobierno de españoles y de indios se dará en la medida que las nuevas poblaciones de indígenas se hagan en reducciones, facilitando el acceso a la doctrina.<sup>32</sup> Este ordenamiento sin embargo, implicaba el cambio en las reglas de juego hasta entonces establecidas por los colonos, ya que el uso de mano de obra indígena se veía drásticamente reducido, en el mejor de los casos. Al pasar la administración de las poblaciones indígenas a manos de los religiosos, se entiende cómo en Asunción, luego de la promulgación de las ordenanzas, se produjeron una serie de protestas. En el mercado de dicha ciudad los jesuitas encontraron resistencias al punto que no podían comprar ni siquiera lo necesario. Como recordaba Diego de Torres en su carta anua de 1613 “con los españoles no tenemos que ver [...] porque están totalmente hostiles a nosotros a causa de la esclavitud de los indios”. Los españoles se declararon en contra de los jesuitas, disminuyendo notablemente las limosnas que estos últimos recibían.<sup>33</sup> Los opositores a las Ordenanzas citaron a junta de Cabildo para apelar contra ellas ante la Audiencia de Chiquisaca, el rey y Consejo de Indias. Las tensiones llegaron al extremo de no dejar alternativa a los jesuitas que dejar Asunción por tres meses.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Las ordenanzas pueden leerse en el documento manuscrito original escaneado por la biblioteca Digital Luso-Brasileira en: <https://bdib.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/432843?locale=attribute=en>, cf. artículos 3 y 4: ff. 2r-3r.

<sup>33</sup> Leonhardt, *Cartas Anuas*, f.2r.:149.

<sup>34</sup> Pedro Lozano SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1755), II, 324.

La situación siguió siendo tensa como lo menciona el mismo Torres en la carta anua de 1614:

...al principio las persecuciones procedían tan solo de la gente seglar, pero últimamente se juntaron a ellas hasta las personas eclesiásticas (y aun miembros de las órdenes religiosas más antiguas); todos se hicieron contrarios y parecían como conjurados contra nosotros.<sup>35</sup>

Las cartas del superior general de los jesuitas desde Roma, suelen intentar contemporizar para no perder la posibilidad de seguir cumpliendo los objetivos de la misión; en 1617, ya siendo provincial Pedro de Oñate, el general parece zanjar:

se ha echo quanto se ha podido en defensa de la verdad ... no ay sino que los confessores hagan su officio en el fuero de la conciencia; siguiendo el parecer y orden del padre provincial en lo de no predicar contra esso...<sup>36</sup>

De otra carta deducimos una solicitud de dirigirse a España para tramitar el caso del exceso o abuso en el servicio de indios:

De esto se sigue (de que el officio de los jesuitas es defender la razón y justicia del asunto en el fuero de la conciencia individual) no aver necesidad de venir a Europa ninguno de los nuestros para defensa desse negocio, el qual se entiende harto bien con lo que tantas vezes se ha escrito a Madrid, y aca desse particular; y para seguridad de los nuestros no se ofrece cosa de nuevo que decir mass de lo que en esta se dize y se ha escrito al P. Provincial.<sup>37</sup>

Ciertamente las ordenanzas de 1611 tardarían en imponerse (el mismo Procurador Hernandarias, que debía ejecutarlas llegó a escribir al rey: *no todas veces es conveniente reformar de una vez costumbres antiguas*<sup>38</sup>), pero las reducciones organizadas por los Jesuitas siguieron su curso, y de cierta manera fueron estableciendo un *statu quo* de protección legal a los indígenas que encontrarían por un buen tiempo en ellos, un canal de protección institucional.

---

<sup>35</sup> Leonhardt, *Cartas Anuas*, f.2r: 271.

<sup>36</sup> Cartas a los PP. Diego González Córdova de Tucumán 1617 y Diego de Torres, Rector de Córdoba, Tucumán, 1617, en: Morales, *A mis manos han llegado*, 160 y 161.

<sup>37</sup> Carta al P. Diego González Córdova de Tucumán, en Morales, *A mis manos han llegado*, 173.

<sup>38</sup> Rouillon, *Antonio Ruiz de Montoya*, 65.

### 2.2.2. La lucha contra la esclavitud

Ante la arbitrariedad a la que era sometida la población aborigen, el apostolado jesuita se erige como una praxis que intenta regular éticamente la gestación del sistema colonial. La búsqueda de dignidad en la vida de los indígenas se torna en el motor de sus misiones, como parte del proceso mismo de evangelización. Acaso este sea el elemento diferencial respecto de los primeros tiempos de la misión apostólica de la cristiandad: la constante intervención de tinte político por parte de los misioneros, desde el momento en que constatan la incoherencia entre lo que teóricamente la Corona y sus magistrados decían defender y lo que el mismo sistema terminaba por incumplir. De alguna manera los abusos fueron disminuyendo con la paulatina imposición de una organización pública más fiscalizada en el Virreinato. Sin embargo, en la medida en que las poblaciones aborígenes quedaban fuera del marco de participación civil, segmentadas en un modelo proteccionista (o paternalista) la representación del indígena como susceptible de ser mano de obra, siguió siendo debate y fuente de conflictos en los espacios en los que el orden legal de la Corona aún no estaba suficientemente asentado, tal y como ocurrió en el Paraguay. Por ello, la lucha contra el servicio personal, no concluyó con el enfrentamiento entre los colonos de origen hispano en los primeros años de la misión en Paraguay sino que continuó en otro flanco: el de las constantes incursiones de los bandeirantes a la caza de los guaraníes con el fin de llevarlos al mercado de esclavos.

Este escenario continúa encendiendo la posición de los jesuitas que trabajaban al lado de los nativos, en el Paraguay. Desde la década de 1630 su lucha contra el servicio personal (en algunos casos, expresión eufemística para encubrir la esclavitud) se explicita como la búsqueda de “que los indios de las reducciones // fueran puestos en cabeza al rey, substrayéndolos de usufructo de los encomenderos”.<sup>39</sup> El tema ya se venía tratando desde la congregación provincial de 1620. Sin embargo la opinión estaba dividida. Algunos de ellos, como Marciel Lorenzana y Durán Mastrilli, anterior provincial, aunque acérrimos defensores de los indios eran contrarios, sin embargo, a ponerlos bajo la protección real, ya que ello llevaría a los jesuitas a cobrar los tributos. A esta situación se agregó una provisión del virrey del Perú, Conde de Salvatierra, que zanjó el problema de pretender esclavizar a los indígenas, dispensándolos de las mitas y del servicio personal aunque los convertía en “un gran ejército que desde aquel momento no sólo debió procurar su defensa, sino también a estar dispuestos a los servicios que los gobernadores solicitasen”.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Morales, *A mis manos han llegado*, 55\*-56\*. En esta parte seguimos su estudio introductorio.

<sup>40</sup> Morales, *A mis manos han llegado*, \*56.

Esta ambigua e incierta situación lleva a pensar que la población indígena como súbditos del rey no tenía otra salida que la protección de los jesuitas aunque bajo la categoría legal de menores de edad, lo cual los colocaba en una situación muy frágil ante la ley. Al no tener protección real directa, y depender de los jesuitas, ¿qué defensa podían tener ellos, por sí mismos, ante los ataques de los bandeirantes? Ruiz de Montoya, el superior de las famosas misiones del Paraguay afirmaba que la organización en reducciones, facilitaba la amenaza y agresión del exterior.<sup>41</sup> Se entiende así su decisión de desplazarlos de Pirapó e Ypaumbucú –con los aun sobrevivientes que quedaban en las reducciones de San Ignacio Mini y Loreto–, hacia el sur, a orillas del Yabebirí. Ello sin embargo concluyó en tragedia por la pérdida de aproximadamente 9 mil vidas en la travesía –según el historiador Nicolás del Techo.<sup>42</sup>

Una vez más se muestra aquí la dificultad interna de los jesuitas, generalmente regulada por las autoridades desde un principio y que implicaban el freno de sus avances en la defensa de los derechos indígenas, colisionando con su permanencia en las regiones de conflicto. En Paraguay se llegó a extremos no experimentados anteriormente por los misioneros, en los que la única salida posible en su defensa era prepararlos para el combate. El superior general M. Vitelleschi se mostró desde el inicio contrario a toda acción militar, diciendo que debía actuarse “con paciencia, humildad, y buen ejemplo, sin valerse de soldados; que para eso están allí los gobernadores seculares, a quienes será bien en tales cosas avisar; que por su cuenta corren las armas corporales, como por la nuestra las espirituales”.<sup>43</sup> El superior general jesuita reacciona ante los informes de las autoridades jesuitas en la región, que denuncian excesos de sus correligionarios en la defensa de los indios. Algunos habían escrito con anterioridad a Vitelleschi mencionando que los PP. Ruiz de Montoya y Miguel de Ampuero eran “espíritus belicosos”.<sup>44</sup> La polémica entre la praxis jesuita en el territorio de las misiones y el modo en que las autoridades de la metrópoli juzgaban la situación continuó, sin embargo. Tres años más tarde, el mismo general Vitelleschi responde a uno de los misioneros:

Muy dividida a estado siempre esa Provincia sobre el punto de si los indios estan mejor en cabeça del rey o de los encomenderos, y si la Compañía esta obligada a defenderlos pues fiados de nuestra palabra, se

---

<sup>41</sup> Martín Morales indica que el informe de Ruiz de Montoya se encuentra en el Archivo histórico romano de la Compañía de Jesús: Paraquaria 11, 217–22; Morales, *A mis manos han llegado*, \*58.

<sup>42</sup> *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, prólogo de Blas Garay (Madrid–Asunción: Librería y Casa Ed. A. de Uribe y Compañía, 1897).

<sup>43</sup> Carta del superior general a Pedro Romero, Roma, enero de 1633, f. 79r, en Morales, *A mis manos han llegado*, 445.

<sup>44</sup> Carta del superior general M. Vitelleschi al P. Francisco Vásquez Trujillo, de Asunción, enero 1634, en Morales, *A mis manos han llegado*, \*58.

redujeron al santo evangelio, y no conquistados por fuerça de armas. Su Majestad nos de luz para açertar. **Lo çierto es que los pleytos que se pudieron escusar, es justo no permitirlos.**<sup>45</sup>

La insistencia por lograr el permiso para la auto-defensa de los indios, ocasiona el mismo rechazo de siempre. En carta al P. Simon de Ojeda, Vicerrector de Bs. Aires:

...el remedio de los portugueses de Sant Pablo le tengo encargado no pocas vezes, y me an ofrecido se experimentara presto. Instruir a los indios por medio de otros ladinos, o de españoles seglares, y que estos los acompañen para que se defiendan de sus enemigos, me parece justo, y debido. No que los nuestros personalmente los capitaneen.<sup>46</sup>

La posición oficial no deja de ser polémica. En este mismo contexto el P. Cristóbal de la Torre, en Asunción, si bien asiente con el general con respecto a que la Compañía no debe involucrarse en los “pleitos” que no le competen, sin embargo afirma que *tiene obligación de caridad y justicia defender a los indios* en razón del compromiso que asumieron de mantenerlos libres, bajo la jurisdicción del rey. En otras palabras, el argumento al que recurre está asentado en un principio de caridad, al que vincula al componente jurídico de cumplir con la ley que les ha sido encomendada. Así, la justicia no solo es un principio ético intrínseco a la virtud de la caridad, sino que aquello que infunde de sentido a la ley. El general acusa recibo de este argumento, pues no tiene otra respuesta que mencionar que en efecto, se trata de un tema problemático, que no le deja más que desear “que en el se disponga lo que mas conviniere al bien de las almas, a la paz de esa Provincia y gloria de Nuestro Señor...”. En otras palabras, deja la compuerta abierta a la decisión que deja en manos de los jesuitas encargados de la misión.<sup>47</sup> Sin embargo, estos episodios llegan relativamente a su fin cuando Ruiz de Montoya recibe finalmente la autorización por Real Cédula del 21 mayo de 1640. En ella se otorga a los indígenas el derecho a portar armas, bajo previa autorización del virrey del Perú.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Al P. Antonio de Moranta de Asunción, octubre de 1637, f. 122r, en Morales, *A mis manos han llegado*, 541. El énfasis es nuestro.

<sup>46</sup> Octubre de 1637, f. 123r, en: Morales *A mis manos han llegado*, 542.

<sup>47</sup> Carta al P. Cristóbal de la Torre, Asunción, octubre de 1637, f. 122r., en Morales, *A mis manos han llegado*, 541.

<sup>48</sup> “Luego del triunfo de los indígenas sobre los *bandeirantes*, comienza un periodo de estabilidad que durará hasta la expulsión de los jesuitas de los territorios guaraníes”, menciona Dejo, *Mística y Espiritualidad*, vol. 1, 98. Hacia 1640 la población alcanzó los 40 mil; casi cien años después, en 1730, el número subió a 140 mil; el dato es de Massimo Livi-Bacci y Ernesto J. Maeder, “The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment”, *Journal of Interdisciplinary History* 35, n° 2 (2004): 185.

### 3. La teología de la liberación como decantamiento de la praxis eclesial latinoamericana

He querido mostrar dos escenarios que cubren aproximadamente 70 años de la labor de los jesuitas en las misiones de América del Sur y que con diversos matices, son el germen de una manera de haber enfocado su tarea evangelizadora de las poblaciones nativas, en contrapunto con la defensa de sus derechos. No intento solo hacer la narrativa de estos escenarios para concluirla con algún final que clausure el relato, pues la verdad es que la situación colonial continuó, dando lugar a realidades socio-políticas que llegan hasta nuestros días y que son el contexto en que se perpetúa la segmentación social, el racismo y la injusticia en el acceso a bienes y servicios indispensables, perfilando así la acción apostólica de la Iglesia católica en gran parte del territorio latinoamericano.

El rastreo de la misión jesuita en Sudamérica (específicamente en el Perú y el Paraguay) nos ayuda a contextualizar parte de la historia de la Iglesia en perspectiva de larga duración, con la intención de seguir en parte, la óptica inaugurada por Enrique Dussel –y poco discutida luego de él–, de presentar una teología local, cuya categoría fundamental de la *liberación*, enriquece y ahonda la universalidad de la teología católica.<sup>49</sup> Así, antes que proyectar como lo hace este autor –a mi modo de ver anacrónicamente–, la noción de “pobre” como central en esta teología de toda la historia latinoamericana<sup>50</sup>, importa antes considerar los procesos históricos para poner en perspectiva crítica el problema de fondo –revelado de manera abrupta en la figura histórica del “pobre” en el siglo XX– y que no es otro que la fisura histórica de la lógica de exclusión que opera en los sistemas humanos. De este modo, la teología –siguiendo la lógica de Gustavo Gutiérrez– se revela históricamente, de modo pleno como acto segundo, esto es, *teología* discursiva, académica, a fines de siglo XX con la teología de la liberación.

El breve relato elaborado páginas atrás, pretende mostrar cómo la práctica apostólica de los jesuitas en territorio americano, es solo una muestra de cómo

---

<sup>49</sup> Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de colonaje y liberación (1492–1992)* (Madrid: Mundo Negro, 1992); Enrique Dussel, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo* (México: Potrerillos, 1995).

<sup>50</sup> Se requiere una mayor fineza en la contextualización y la comparación para no cometer ecuaciones simplificadoras que puedan estar a la raíz de ideologizaciones políticas que justifican en parte el estereotipo ganado por esta teología en el pasado relativamente reciente. Ayudan análisis como el de la polémica sobre el ‘lugar teológico del pobre’, hecho en recientes publicaciones de Jorge Costadoat, “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? ¿La historia como “lugar teológico” en la Teología de la liberación?”, *Perspectiva Teológica (Belo Horizonte)* 47, n° 132 (2015): 179–202; “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23–49, doi: <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66–181.ltjs>

el acto de hacer conciencia de la realidad socio-política y de sus fisuras de exclusión, son detonadores de un “acto primero” teológico –repito, en este caso, desde una óptica de larga duración–. El modo en que muchos misioneros, entre ellos los jesuitas, concibieron la evangelización como la lucha por el respeto a la dignidad de la vida de los indígenas, colocando por encima de todo la libertad y la autonomía responsable del sujeto como condición *sine qua non* para la “conversión”, inauguró un proceso que llegaría a su expresión plena como reflexión teológica, esto es, universal, con la categoría de liberación como elemento nuclear de la revelación.

Este acto de conciencia se fue realizando al ritmo en que el aparato colonial fue estableciendo su estructura no solo social y política sino mental. Podemos decir así que el desarrollo las políticas espirituales de los jesuitas atravesó en Sudamérica tres momentos clave esbozados líneas arriba: a) una “ubicación en el territorio” que pugna por la autonomía del modo de proceder jesuita y en la que el hito es la aceptación de trabajar de modo sedentario con los indígenas (Juli); b) el establecimiento en el Paraguay y la lucha contra el servicio personal de los indígenas y c) la defensa de los indígenas en las reducciones debido a la ausencia de involucramiento de la Corona.<sup>51</sup>

En todos esos momentos la tensión fue constante: cómo “salvar a las almas”, cómo comunicar la nueva fe en medio de la incoherencia entre el discurso espiritual y la acción colonial. Desde esta perspectiva se comprende que la injerencia de los misioneros en situaciones concretas de la realidad haya tenido connotación política. Ello nos conduce a identificar subyacente a este actuar, un modo de pensamiento y reflexión crítica, de índole política, expresado en su búsqueda de justicia, en clave profética. Esto es lo que debemos interpretar como *praxis de fe*. Este debate, sobre las diferencias que subyacen a la teología desde América Latina, como una teología profética confrontada a una teología académica peninsular, está lejos de estar concluido y, a fin de cuentas sigue siendo como ya hace treinta años señalaba Josep-Ignasi Saranyana, “una de las empresas más urgentes para la Iglesia en América”.<sup>52</sup>

Así, la praxis en tanto acto teológico primero, adquiere sentido, pues la vivencia de la fe parte del modo en que el sujeto vive y experimenta la *condición subjetiva de la libertad*. Desde un inicio de la ocupación española y consecuentemente, de la llegada de los jesuitas a Sudamérica, se fueron mostrando los desfases entre la intención de evangelizar, las diferencias culturales

<sup>51</sup> Debo acotar que faltan estudios comparativos al interior de la gran misión jesuita en Latinoamérica virreinal. Hasta la fecha se ha avanzado mucho en recuperación de historias locales, pero faltan estudios comparativos más amplios.

<sup>52</sup> Josep Ignasi Saranyana, “Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)”, *Scripta Theologica* 21, n° 2 (1989): 484.

y los obstáculos jurídicos entre los diversos actores: la Corona, las autoridades civiles locales, los colonos de origen hispano o criollo, las órdenes religiosas, el clero, y finalmente, los indígenas.

Pese a los avances en el trabajo lingüístico operados en el Perú, el Consejo de Indias afirmaba en 1596 que “ni la más perfecta lengua de los indígenas puede explicar bien ni con propiedad los misterios de nuestra Santa Fe católica”. Sin embargo, Bartomeu Melià afirmaba que la posición que pregonaba la ineficacia de la cultura indígena para transmitir la fe cristiana no tenía fundamentos ni teológicos ni lingüísticos. En ese sentido, la teología llegaba a una aporía de su pretensión universal porque carecía de herramientas de comprensión intercultural y menos aún, de posibilidad para la inculturación del Evangelio. Por eso concluye que, entre los siglos XVI e inicios del XVIII son los teólogos quienes triunfan sobre los juristas, y son los jesuitas los vindicados como aquellos que comandaron la posición antiespañola (simplificada bajo el apelativo de *lascasiana*).<sup>53</sup>

No se trata empero de debates teológicos de escuela. En el contexto de expansión de la fe hacia nuevas realidades culturales, los debates que tienen indirectamente a la justicia como elemento nuclear (lo “profético”), incorporaron la narratividad y la historicidad, no de modo exegético, sino desde la realidad misma. La teología hasta el encuentro con América, se encontraba al interior del discurso sistemático de la escolástica. Es desde allí que sin elaborar una teología específica (si seguimos de modo estricto la epistemología clásica), se inició la reflexión crítica del rol de la salvación en la población aborígen americana, el derecho de intervenir en el destino de este pueblo y todo lo que la hoy llamada “escuela ibérica de la paz”, comenzó a plantear. Es desde este “lugar” que los teólogos llegados a América, iniciaron su labor apostólica.

Desde entonces en adelante la praxis de la fe en Latinoamérica, desvela el escándalo de la injusticia que Europa había estado legitimando y pasando por alto: el *statu quo*, de un orden social de jerarquías y exclusión. Por consiguiente, la acción de la fe en Latinoamérica permitió a los teólogos reaccionar ante lo que aparecía ante ellos como la reproducción de sistemas de exclusión. De esta manera, la teología en tanto reflexión argumentada, tardaría aún el tiempo en que le correspondió igualmente a Occidente, hacerse consciente de la realidad de la injusticia.

En el viejo continente, el proceso de la modernidad desde la Revolución francesa permitió a la Iglesia despertar a la realidad de la justicia social. Desde

---

<sup>53</sup> Bartomeu Melià SJ, “La création d’un langage chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay”, Tesis Doctoral (Strasbourg: Université de Strasbourg, 1969): 27.

entonces, el entorno de ideas influyó lentamente para hacer salir a la conciencia eclesial del ensimismamiento logocéntrico en que había estado sumida. Pese a su posición antimoderna a fines del XIX, el reclamo por la justicia enarbolado por los nuevos movimientos sociales también la hizo ir desmontando los andamiajes en que se lo había ido ocultando a su propia conciencia. Consecuentemente, aquel mecanismo que René Girard denomina la *méconnaissance* fue desmontándose a lo largo del siglo XX, con la paralela recuperación de la historicidad y del Jesús histórico.<sup>54</sup> Sin embargo solo la teología de la liberación será la primera en procesar filosóficamente este desmontaje por el cual, el pobre sería el detonador hermenéutico por el que la injusticia del presente desenmascaraba la injusticia secular y continua de la historia humana precedente.

Desde esta óptica se entiende cómo Gustavo Gutiérrez elabora un relato del proceso de desarrollo de la teología en occidente, desde la etapa sapiencial monástica pasando por el modelo universitario escolástico para finalmente, aterrizar en la realidad social de la modernidad, en el ágora de los sistemas políticos y económicos contemporáneos que revelan con crudeza las debilidades atávicas de la injusticia, como síntoma del mal endémico de una violencia enraizada en la condición humana e institucionalizada en los sistemas de organización y sus ideologías. La teología latinoamericana revela así una faceta olvidada en la teología europea y tradicional: la dimensión profética. Entendemos cómo la historia, y dentro de ella, la historia de la Iglesia, es repensada como un lugar teológico, tal y como había indicado Chenu en su momento y que luego retoma Gustavo Gutiérrez.

Malos teólogos, los que, encerrados en sus infolios y sus disputas escolásticas, no estén abiertos a esos espectáculos [se refiere al compromiso en los movimientos sociales], no sólo en el piadoso fervor de su corazón, sino formalmente en su ciencia; dato teológico en pleno rendimiento, en presencia del espíritu.<sup>55</sup>

Este contexto sin embargo, es relativamente reciente. En términos históricos, aún vivimos las consecuencias del estallido del andamiaje de un mundo que solo hoy se nos revela como gimiendo “con dolores de parto” –y del cual

<sup>54</sup> Las traducciones al español usan el término “ignorancia” que no llega a desplegar el sentido original del francés. En pocas palabras, es el mecanismo por el cual los sistemas culturales ocultan inconscientemente y a la vez, terminan desconociendo la realidad de la violencia sacrificial por la cual se erige la necesidad de “sacrificar” –eliminar, excluir– individuos o colectivos de individuos sobre quienes recae una responsabilidad “originaria” de las fisuras y malestares de la historia, como si hubiese una “voluntad” como destino fatal, impuesta sobre la humanidad. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 4ta ed. (Barcelona: Anagrama, 2005): 9–45.

<sup>55</sup> Chenu, citado por Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Lima: CEP, 1971): 23.

Vaticano II fue un claro vocero. Por ello no podemos proyectar la actual conciencia social hacia la teología del pasado. Que esto fuese una contradicción con el mensaje de Cristo es algo que sin duda nos lleva a reflexionar, pero no por ello debemos esperar que en el siglo XVI el terreno para el desarrollo de una teología crítica de todo el sistema, fuera propicio.

Sin embargo, la justificación social de la realidad entró en crisis desde el momento en que los teólogos –y su discurso teológico– se encontraron lejos de Europa junto a una población que masivamente estaba siendo presa de la dominación y el abuso. Los moldes de la explicación ortodoxa que legitimaba una realidad basada en principios de exclusión no fueron ya suficientes para dar sentido a la realidad histórica que se gestaba en las colonias.

De este modo se produjo un hiato que llega hasta nuestros días y que es el que lleva a Saranyana (1989) a detectar aún en el presente la dicotomía que se percibe desde la teología hegemónica (esto es, europea) en la existencia de dos teologías, una profética (la americana), la otra, académica (la europea). Efectivamente, en el territorio de los reinos de España en América, el campo de reflexión teológica quedó anclado en los claustros que repetían la escolástica tradicional de moldes europeos. Paralelamente, la praxis de muchos teólogos no podía vincularse, por las razones esbozadas más arriba, a ese paradigma de la teología de claustro. El camino optado por ejemplo, por muchos jesuitas, fue trabajar denodada y estratégicamente para que los indígenas aspiraran a los mismos derechos que los españoles. Ese acceso, de justicia, era hacia una vida en libertad. Pero de otro lado, su producción propiamente teológica, no tenía nada que ver con esa praxis profética. Dicho de otro modo, lo que se consideraba teología era solo aquello que se producía de modo análogo a Europa, en los claustros universitarios, en donde la praxis cotidiana en defensa de los indígenas, no se traducían en reflexión teológica. En ese sentido, la praxis siguió siendo el modo propio de la iglesia militante americana, pero sin pretender elaborar un discurso para la teología.

Pese a ello, de esta lucha social, quedan las huellas de cartas y sermones de carácter profético sobre el maltrato, persecución, marginación y abusos que sufren no solo los indígenas, sino los mismos misioneros:

Así se explica el ilustre hecho de que en tantos embates de parte de los enemigos hemos aguantado victoriosamente las injurias; (...) Esto se vio por el siguiente ejemplo. El P. Diego González (Holguín), fervoroso protector de los Indios, continuamente reprendió en sus sermones a los ciudadanos por ser hostiles ellos a la voluntad de Dios y a lo mandado por el rey; deseaba de este modo librar estas almas de las garras del demonio y de sus enmarañadas // cadenas, tarea más difícil aún porque

no querían comprender este estado, aunque él pública y privadamente les decía la verdad, a buenas y a malas.<sup>56</sup>

En este escenario, se deja de lado cualquier debate teológico de escuela.<sup>57</sup> Así, el único camino que quedaba para instaurar una “nueva” cristiandad en los nuevos territorios era, en términos contemporáneos, “democratizar la sociedad”. Ese fue el camino optado por los jesuitas, lo cual equivale a decir que incansablemente se comprometerían porque los indígenas aspiraran a los mismos derechos que los españoles. Una cuidadosa lectura de los testimonios de la época, puede llegar a mostrar cómo ya desde este tiempo, los indígenas, como *excluidos*, se entienden como víctimas de una fractura en la historia.

### A modo de conclusión

La lectura que hemos realizado puede hacerse gracias a que la teología de la liberación ha desvelado la injusticia de los sistemas socio-políticos que generan la exclusión mediante la pobreza en el espacio-tiempo histórico. La revelación de dicha fractura en la realidad contemporánea la dio a quienes enunciaron esta teología en Latinoamérica el rostro del pobre, lo que a su vez actuó como detonador de una toma de conciencia histórica que nos ha hecho más conscientes del clamor de los excluidos ante la injusticia no solo en el sistema heredero de la colonialidad<sup>58</sup> en Latinoamérica, sino en muchos otros sistemas análogos en el pasado y el presente de la humanidad.

<sup>56</sup> Diego de Torres, “Carta Anua de 1614”, f.3v, en Leonhardt, *Cartas Anuas*, 280–1.

<sup>57</sup> Sería interesante ver el mismo dilema entre poblaciones que no pudieron ser sojuzgadas, como la China y el Japón, y el tipo de reflexión teológica “implícita” que se fue desarrollando. Mi impresión es que en estos casos se produce otra manera de eludir el conflicto epistemológico o disonancia cognitiva, mediante la simple lógica de recurrir a fundamentos considerados como universales y no sujetos a diálogo con la diversidad o diferencia.

<sup>58</sup> Utilizo aquí este concepto de modo bastante amplio para referir a una situación de facto colonial en cuanto los países de Latinoamérica, teniendo el estatuto de *Reinos de ultramar*, no dejaban de tener un sistema colonial debido a factores muy concretos en la organización, debido a la distancia y sobre todo a las injusticias que precisamente por la distancia, se generaron, no por el sistema jurídico de la Corona, sino por los mismos descendientes de los colonizadores quienes hicieron de las suyas amparados en las dificultades generadas por la distancia. Hay numerosa bibliografía a este respecto, cito entre otros: Nelson Manrique, *Colonialismo y pobreza campesina, Caylloma y el Valle del Colca, siglos XVI–XX* (Lima: Desco, 1986); Gonzalo Portocarrero, ed., *Sombras coloniales y globalización en el Perú de hoy* (Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, 2013); Neller R. Ochoa y Jorge Flores G., eds., *Se acata pero no se cumple. Historia y Sociedad en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)* (Caracas: Archivo General de la Nación, Centro Nacional de historia, 2014); Carlos Contreras, Luis Miguel Glave, eds., *La independencia del Perú, ¿concedida, conseguida, concebida?* (Lima, IEP, 2021).

La conciencia histórica que introduce la teología de la liberación a su vez, ha llevado a autores como Dussel a iluminar su mirada retrospectivamente para denunciar la injusticia y la liberación. Se abrió así una compuerta a ver el modo en que esta injusticia es intrínseca al sistema no solo colonial sino a todos los montajes culturales de exclusiones seculares que nos llevan hacia los albores de la humanidad, en procesos en que la religión colaboró enmascarando la violencia originaria que denuncia Girard.<sup>59</sup>

La teología de la liberación se deja interpelar por el pobre en tanto signo, que indica o denuncia por su rol sacrificial, las fuerzas de opresión que obstaculizan el logro del Reino. La realidad escandalosa de la pobreza contemporánea, revela los abismos del mundo, así como un clamor cada vez más dramático por la universalidad de la dignidad de la vida humana. En la teología de la liberación, el pobre y su opción preferencial introducen la actualización de una razón teológica guiada por una hermenéutica histórica que se plasma en una suerte de fusión de horizontes. Las Escrituras revelan la dimensión histórica de la pobreza pero también abren la compuerta a la conciencia de todo tipo de exclusión. La denuncia de la teología de liberación del escándalo del rostro del pobre, ubica en esta figura histórica contemporánea, la punta del iceberg del sistema de exclusión histórica de la humanidad. Esta lectura nos hace a su vez, hoy en día, leer la historia humana como la historia de una imposibilidad escatológica, sin un camino claro y masivo hacia el logro del Reino.

De este modo, la apertura hermenéutica que inaugura la teología de la liberación, nos permite ver los distintos esfuerzos proféticos de liberación en el pasado. Sin duda, podemos así comprender a los jesuitas y su denuncia de la marginación y exclusión del indígena en el corazón del sistema colonial, como uno de los primeros procesos del lento desvelamiento de la conciencia histórica de la libertad como categoría propia de la praxis cristiana en el discurso teológico. Sin embargo, nos volvemos a preguntar si esta realidad que llevó a los misioneros a formular sus reclamos de justicia, ¿fue acaso por ello mismo un lugar de producción de reflexión teológica?

La pregunta es quizá la misma que desde la teología tradicional se ha planteado en los últimos años luego de que *Gaudium et Spes* pusiera la historia como lugar de revelación, también, de la verdad del Evangelio. Para responderla de manera rigurosa tendríamos que pasar una minuciosa revisión de los escritos, testimonios, cursos y sermones producidos en el Virreinato. De modo preliminar puedo adelantar que lo que hallaremos serán, como hemos podido mostrar como ejemplo en las páginas antecedentes, testimonios de indigna-

---

<sup>59</sup> René Girard. *La violencia y lo sagrado*; René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978)

ción por la marginación de los indígenas; relatos que indican una lucha sin tregua por promover sus competencias espirituales, lo cual implícitamente cuestionaba la política paternalista española, no obstante, sin haber podido a la vez proponer un sistema de equidad entre criollos e indios.

Desde esta lectura, creo que amerita revisarse la inteligibilidad de lo que entendemos por teología a lo largo de la historia, y de manera concreta, el modo en que la teología de la liberación la ilumina al rescatar la “praxis” en tanto *acto primero* de la teología. Nuestra propuesta es pensar que esta orientación, si bien fue hecha posible gracias a Vaticano II, vio la luz en el terreno fértil de la Iglesia latinoamericana, por haber sido históricamente un lugar de enunciación profética.

Observando la lucha por la defensa de los derechos de los indígenas en el pasado misionero eclesial de Latinoamérica, hemos intentado evidenciar la necesidad de una narrativa que nos ayude a ver en las luchas del pasado, la fuerza de una razón teológica que se ha ido desplegando en la historia al modo de la conciencia hegeliana y que llega a poner en discurso, aquello que primero se ha experimentado como *una praxis de liberación*.

Ejercicio de la conciencia individual y colectiva, nuestra lectura en clave de larga duración nos ayuda a ver la emergencia de la teología de la liberación como *acto segundo* de “la vida, la predicación y compromiso histórico de la Iglesia”, manifestado en el rol histórico de la Iglesia latinoamericana desde su vinculación con la razón occidental, como un “privilegiado lugar teológico para la inteligencia de la fe”.<sup>60</sup> Gutiérrez manifiesta esta teología, de la liberación, como una razón teológica, y como tal, a la historia como un lugar teológico por su estrecha relación con la revelación, en cuanto a lectura de los signos de los tiempos. No es el pobre en sí, sino la praxis de liberación, como ideal, conciencia y compromiso con ser agentes de cambio, aquello que prepara al espíritu eclesial en Latinoamérica, para la manifestación del acto segundo, en tanto reflexión teológica.

En resumen, hacer conciencia de la liberación de todo sistema opresor como obstáculo para preparar el Reino, es el aporte más significativo de la teología latinoamericana. Así, aquello que fue una ética cristiana llegada con la Escuela ibérica de la Paz, praxis eclesial realizada en los márgenes de la oficialidad (misiones, reducciones, doctrinas) evoluciona en acto teológico, 500 años más tarde, en teología de la liberación. Es desde esta conciencia que podemos hoy en día enunciar con mayor claridad la clave hermenéutica que identifica, desde Cristo, los obstáculos a la realización del Reino en aquellos lugares en que se excluye y destruye la vida. Es desde este “lugar” que la

---

<sup>60</sup> Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 29.

categoría de *liberación* se erige como impulso de la praxis cristiana, a su vez, condición *sine qua non* del acto teológico.

## Bibliografía

- Acosta SJ, Joseph de. *De Procuranda Indorum Salute*. Salmanticae, apud Guillelmum Foquel, 1588. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- Alaperrine–Boyer, Monique. *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto francés de estudios andinos, 2007.
- Altamirano SJ., Diego de. *Historia de la provincia Peruana de la Compañía de Jesús, 1704*. Editado por Juan Dejo et. al. Lima: UARM, 2021.
- Andrés, Melquiades. *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1976.
- Andrés, Melquiades. “Facultades de teología, planes de estudio y proyecto del hombre”. *Scripta Theologica* 12, nº 1 (1980): 161–69.
- Aquino, Francisco de. El carácter prático de la teología: Un enfoque epistemológico. *Teología y vida*, 51(4) (2010): 477–499. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492010000300002>
- Arias SJ, Francisco. *Aprovechamiento espiritual*. Barcelona: Raphael Vives, librero, 1597.
- Assadourian, Carlos Sempat. “Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del Estado colonial”. *Anuario de estudios americanos* 44 (1987): 325–426.
- Bataillon, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Península, 1976.
- Bernard, Charles–André. *Traité de Théologie spirituelle*. Paris: Cerf, 1986.
- Contreras, Sebastián. “La Escuela de Salamanca del siglo XVI y su naturaleza y composición”. *Rivista di Filosofia Neo–Scolastica* 105, nº 2 (2013).
- Costadoat SJ., Jorge. “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? ¿La historia como ‘lugar teológico’ en la Teología de la liberación?”. *Perspectiva Teológica (Belo Horizonte)* 47, nº 132 (2015): 179–202.
- Costadoat SJ., Jorge. “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”. *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23–49: <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.ltjs>
- Dejo SJ, Juan. *Mística y Espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII*, vol. I. Lima: UARM–BNP, 2018.
- Demoustier SJ, Adrian. *La transmission de l’expérience. Le rapport de Jérôme Nadal à Ignace de Loyola*. Paris: Média Sèvres, 1997.

- Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492–1992)*. Madrid: Mundo Negro, 1992.
- Dussel, Enrique. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos, 1995.
- Egaña, Fernando, ed. *Monumenta Peruana (1601–1602)*, vol. 6. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981.
- Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. Lima: IFEA, 2013.
- Esteve–Barba, Francisco. *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos, 1992.
- Giard, Luce. “Le devoir d’intelligence, ou l’insertion des jésuites dans le monde du savoir”. En *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, compilado por Luce Giard. París: PUF, 1995: IX–LXXIX.
- Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*, 4ta ed. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima: CEP, 1971.
- Hyland, Sabine. *The Jesuits and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, SJ*. Ann Arbor: Michigan UP, 2003.
- La Palma SJ, Luis. *Práctica y breve declaración del Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado Padre San Ignacio en su libro de los Ejercicios, 1627*. Barcelona: Jaime Subirana, 1860.
- Lanza, Lidia y Marco Toste, “The Influence of Salamanca in the Iberian Peninsula. The Case of the Faculties of Theology of Coimbra and Évora”. En: *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, editado por Thomas Duve, José Luis Egío y Christiane Birr. Boston: Brill, 2021.
- Leonhardt SJ., Carlos. *Documentos para la Historia Argentina. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609–1615)*. Bs. Aires: J. Peuser Ltda., 1929.
- Livi–Bacci, Massimo y Ernesto J. Maeder. “The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment”. *Journal of Interdisciplinary History* 35, nº 2 (2004).
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. En: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1991: 181–319
- Lozano SJ., Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1755.
- Margenat, J. M. “El sistema educativo de los primeros jesuitas”. *Arbor* 192, nº 782 (2016): 356. doi: <https://doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6001>
- Matienco Castillo, W. Javier. “La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional”. *Temas americanistas* 28 (2008): 66–84. doi: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas–Americanistas>

- Mattei, Francesco y Cristiano Casalini. “La educación del indio. Los jesuitas José de Acosta y Blas Valera sobre la lengua y la capacidad de los nativos peruanos”. *Nueva corónica* 5 (2015): 68–91.
- Melià SJ, Bartomeu. “La création d’un langage chrétien chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay”, Tesis Doctoral. Strasbourg: Université de Strasbourg, 1969.
- Morales, Martín M.<sup>a</sup>, (ed.). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608–1639). Monumenta Historica Societatis Iesu. Nova Series*, vol. I. Madrid–Roma: Universidad Pontificia Comillas–Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005.
- Parra SJ, Juan Sebastián de la. *Bien y excelencias del estado clerical y sacerdotal*. 2 vols. Lima, s/l, 1618.
- Puente Brunke, José de la. *Encomienda y encomenderos en el Perú: Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Sevilla, 1992.
- Puente SJ, Luis de la. *Guía espiritual en la que se trata de la oración, meditación y contemplación*. Madrid, viuda de Alonso Martín, segunda impresión, 1614.
- O’Malley, John. *Los primeros jesuitas*. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 1995.
- O’Neill, Charles E. y Joaquín María Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico–temático*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- O’Phelan, Scarlett. *Curaca sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios*. Cusco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 1997.
- O’Phelan, Scarlett. *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013.
- Pereña, Luciano. “La Escuela de Salamanca y la duda indiana: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca”. En *Francisco de Vitoria y la ética de la conquista de América*. Editado por L. Pereña. Madrid: CSIC, 1984.
- Ramírez, Susan. “La legitimidad de los curaca en los Andes durante los siglos XVI–XVII”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 24 (1997): 467–92.
- Rodríguez SJ, Alonso. *Exercicio de perfección y virtudes christianas, Sevilla, 1609*. Barcelona: Pablo Campins, 1740.
- Rouillon SJ., José Luis. *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1997.
- Saranyana, Josep Ignasi. “Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)”. *Scripta Theologica* 21, n° 2 (1989): 483–509.

- Saranyana, Josep Ignasi. *Teología en América latina: escolástica barroca, ilustración y preparación de la independencia 1665–1810*, volumen II/1. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- Spalding, Karen. *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de estudios peruanos, 1974.
- Techo, Nicolás del. *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* Prólogo de Blas Garay. Madrid–Asunción: Librería y Casa Ed. A. de Uribe y Compañía, 1897.
- Vivanco Roca–Rey, Lucero de. “Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la declaración del apocalipsis”. *Persona y sociedad* 20, 2 (2006): 25–40.



## La tradición iberoamericana de derechos humanos en el pensamiento de Francisco Xavier Clavigero, S.J.<sup>1</sup>

ALEJANDRO ROSILLO MARTÍNEZ\*

Fecha de recepción: abril 2023.

Fecha de aceptación: noviembre 2023.

### Sumario:

En este artículo se realiza una lectura de la *Historia antigua de México*, del jesuita del siglo XVIII, Francisco Xavier Clavigero, desde la perspectiva de la tradición iberoamericana de derechos humanos, es decir, dentro del legado de los primeros defensores de indios del siglo XVI. A partir de asumir ciertos criterios hermenéuticos, se analizan los fundamentos éticos que soportan los argumentos que el jesuita expone contra las visiones de algunos autores europeos sobre América y sus pobladores. Se pone énfasis en la defensa que realiza de las culturas indígenas, como una expresión clara de una tradición descolonial de los derechos humanos.

### Palabras clave:

Novohispano, Historia, México, Indígenas, Derechos humanos.

### The Iberoamerican tradition of human rights in the thought of Francisco Xavier Clavigero, S.J.

### Abstract:

In this article, we make an interpretation of the book *Historia Antigua de México* by the eighteenth-century Jesuit, Francisco Xavier Clavigero, from the perspective of the Ibero-American tradition of human rights, that is, within the legacy of the first defenders of Indians of the sixteenth century. Starting from assuming certain hermeneutical criteria, we analyze the ethical foundations that support the arguments that the Jesuit exposes against the visions of some European authors make about America and its inhabitants. We emphasize his defense of indigenous cultures, as a clear expression of a decolonial tradition of human rights.

### Keywords:

Novohispano, History, Mexico, Indigenous people, Human rights.

<sup>1</sup> Este artículo forma parte del Proyecto I+D+i 2021–2024: “Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita” (PEMOSJ2, ref. PID2020–112904RB–I00).

\* Doctor en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid. Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. <https://orcid.org/0000-0001-9854-0942>, [alejandro.rosillo@uaslp.mx](mailto:alejandro.rosillo@uaslp.mx)

## 1. Introducción

En este artículo se realiza una lectura de la obra, en especial de la *Historia antigua de México*, del jesuita Francisco Xavier Clavigero,<sup>2</sup> desde la perspectiva de la tradición iberoamericana de derechos humanos. La mayoría de los estudios en torno a este autor han versado en valorar su tarea como historiador y como uno de los fundadores de la identidad mexicana<sup>3</sup> –en parte basada en la idea del mestizaje– que en un futuro sería parte de los discursos nacionalistas para fomentar los procesos independentistas del siglo XIX.

De manera introductoria, se hará una breve reseña biográfica de Clavigero, sin mayor pretensión que ubicar al lector que no lo conozca.

Francisco Xavier Clavigero nació en la ciudad de Veracruz en 1731.<sup>4</sup> Su padre don Blas Clavijero era un magistrado español, originario de León, y su madre doña María Isabel Echegaray, una hija de españoles de raíces vascas, nacida en Nueva España. Fue el tercero de once hijos. Gran parte de su infancia la vivió en zonas donde predominaba la población indígena, como Teziutlán (Puebla) y Jamiltepec (Oaxaca), por eso tuvo la oportunidad de convivir con indígenas desde su infancia; aprendió náhuatl, otomí y mixteco. Hizo sus primeros estudios en colegios jesuitas de la ciudad de Puebla. En 1746, a los 15 años de edad, obtiene el grado de Bachiller en Artes otorgado por la Real y Pontificia Universidad de México. Continúa un año con estudios de teología, en el colegio de San Idelfonso, donde llega a defender algunas tesis teológicas.

En 1748, ingresó como novicio jesuita en Tepetzotlán, y pronunció sus primeros votos en 1750. En un año, concluyó con la formación filosófica, en el colegio de San Idelfonso, donde ya había estudiado previamente. En 1751, realizó los estudios teológicos en el Colegio Máximo de México, y fue ordenado sacerdote el 13 de octubre de 1754.

<sup>2</sup> El jesuita escribía su nombre con X (Xavier) y su apellido con G (Clavigero); así se utilizará en este artículo. No obstante, se respetará la escritura con J (Javier o Clavijero) en las citas textuales que así la utilicen.

<sup>3</sup> Véase Víctor Rico González, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1949); Juan A. Ortega y Medina, “Clavijero ante la consciencia historiográfica mexicana”, *Estudios de historia novohispánica*, n.º 10 (1991): 289–307; Beatriz Helena Domingues, “Clavijero’s perception of the America and American’s from the exile perspective”, *Locus. Revista de história*, vol. 12, n.º 2, junio–diciembre (2006): 99–115; Elías Trabulse, “Clavijero, historiador de la ilustración mexicana”, en *Francisco Xavier Clavigero, figura de la ilustración mexicana 1731–1787*, comp. por Alfonso Martínez Rosales (México: Colegio de México, 1988), 48–71.

<sup>4</sup> Los datos biográficos se basan principalmente en dos de las principales biografías de Clavigero, la de su contemporáneo Juan Luis Maneiro, *Francisco Xavier Clavigero, SJ, ilustre universitario constructor de la patria mexicana* (México: Universidad Iberoamericana, 2004), y la moderna más autorizada: Charles E. Ronan, *Francisco Javier Clavigero S.J. (1731–1787). Figura de la Ilustración mexicana; su vida y obras*, (Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente–Universidad de Guadalajara, 1993).

Dentro de sus actividades, una vez ordenado sacerdote, destacan las labores de operario y catedrático. Años posteriores a su ordenación, en el colegio de San Gregorio de México fue operario, dedicándose a la educación de indígenas. En 1762, es enviado al colegio de San Francisco Xavier, en la ciudad de Puebla, también dedicado a la educación de población indígena. A finales de ese año, es enviado como profesor de filosofía al colegio de Valladolid (hoy ciudad de Morelia, en el estado de Michoacán). En 1766, es destinado al Colegio en la ciudad de Guadalajara, para continuar impartiendo su curso de filosofía.

En 1767, acontece la expulsión de los jesuitas de los dominios de la monarquía española. En 1770 se refugia, junto con otros jesuitas mexicanos, en Bolonia, que entonces formaba parte de los Estados pontificios, donde vive hasta su muerte. En 1773, es suprimida la Compañía de Jesús. Fallece a los 55 años de edad, el 2 de abril de 1787. Fue enterrado en la iglesia de Santa Lucía, en Bolonia. No fue hasta 1970 que, por intervención del gobierno mexicano, sus restos fueron llevados a su país de origen y enterrados en la Rotonda de las Personas Ilustres.

Además del tema histórico, los estudios sobre Clavigero han girado en torno a su contribución a los intentos de renovar la filosofía en Nueva España,<sup>5</sup> de su concepción de historia desde una perspectiva teológica<sup>6</sup> y de su fomento a la idea del mestizaje y del indigenismo.<sup>7</sup> Al no haber sido jurista, no se le incluye dentro de los estudios sobre el Derecho; no obstante, como se verá a través de estas páginas, sobre todo en las *Disertaciones de la Historia antigua*

---

<sup>5</sup> Véase Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México* (México: El Colegio de México, 1948); Miguel León-Portilla, *Humanistas de Mesoamérica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 285–298; David Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España* (México: Editorial Ius, 1945), 225–232; Brading, David, “Clavigero y la Ilustración”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro *et al.* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 21–44; Conrado Ulloa Cárdenas, “Obra filosófica de Francisco Xavier Clavigero”, en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro *et al.* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 263–273.

<sup>6</sup> Véase Rodolfo Sánchez Ramírez, “La filosofía de la historia en la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavigero”, en *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética*, coord. por Noé Héctor Esquivel Estrada *et al.* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2014), 133–171; Arturo Reynoso, *Francisco Xavier Clavigero. El aliento del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 2018); Marcela Suárez, “Clavigero en la filosofía de la historia”. *Tempus. Revista de historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, n.º 2 (1993–1994): 115–129.

<sup>7</sup> Véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 113–163; Juan José Cruz Aguilar, “La tarea antropológica de Francisco Javier Clavigero”, en *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética*, coord. por Noé Héctor Esquivel Estrada *et al.* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2014), 95–132.

de México, se encuentran principios éticos que se pueden considerar fundamentos de una comprensión de derechos humanos, que se ha llamado como “tradicción iberoamericana”.

Este artículo se desarrolla en cuatro partes: en la primera se expone qué se entiende por la Tradición iberoamericana de derechos humanos, estableciendo algunas características básicas y los criterios hermenéuticos necesarios para su recuperación; a continuación, se caracteriza el lugar intelectual que Clavigero ocupó en su época, en la tensión entre la segunda escolástica y el pensamiento moderno; en tercer lugar, se aborda la estructura y algunas características básicas de la obra *Historia antigua de México*; por último, a partir de dicha obra, se analiza cómo Clavigero participa en la mencionada tradición.

## 2. Sobre la tradición iberoamericana de derechos humanos

La tradición hispanoamericana de derechos humanos<sup>8</sup> es una perspectiva historiográfica de las ideas, basada en algunos criterios que han establecido pensadores de la liberación en América Latina y otras corrientes de pensamiento. Estos criterios están orientados sobre todo al rescate de una historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica y en otras regiones periféricas, planteadas en parte por las corrientes de cuño “historicista” de la Filosofía de la Liberación.<sup>9</sup> Con ellos, se pretende realizar una hermenéutica que muestre que, en el territorio americano, la lucha por la dignidad humana tiene ciertas características propias de una tradición que, por sus circunstancias, se diferencia de las tradiciones eurocéntricas de derechos humanos. Al respecto, Jesús Antonio de la Torre Rangel narra lo siguiente:

... resulta oportuno reiterar el hecho de que durante una mesa de trabajo en el “II Seminario La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina”, celebrado en la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México en noviembre de 1990, le escuchamos al padre José Aldunate de la Compañía de Jesús hacer una certera afirmación cuando dijo que sobre los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas: la de la Ilustración, ligada a la Revolución francesa y a la Independencia de

---

<sup>8</sup> Este tema se ha desarrollado con mayor profundidad en Alejandro Rosillo Martínez, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos* (Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, 2011); Alejandro Rosillo Martínez, “Presupuestos para recuperar la tradición hispanoamericana de derechos humanos”, *Dignitas, Revista del Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, n.º 10, octubre–diciembre (2009): 27–53; Jesús Antonio de la Torre Rangel, *La tradición iberoamericana de derechos humanos* (México: Porrúa, 2014).

<sup>9</sup> Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

Estados Unidos, de corte eminentemente individualista; y otra tradición que nace en América Latina con Bartolomé de las Casas y el grupo de primeros evangelizadores que pensaban como él, caracterizada por concebir los derechos a partir de los pobres.<sup>10</sup>

Desde esta hermenéutica, la filosofía y el pensamiento jurídico se asumen como *momentos ideológicos* de la praxis humana. Esto marca una diferencia importante y trascendente en la manera de acercarse a la realidad; por lo menos, se debe buscar no caer en una concepción esencialista del conocimiento que frecuentemente destaca características como la inmutabilidad y la permanencia. Asumir que las ideas filosófico-jurídicas deben tener esas características para ser consideradas como auténtico conocimiento es algo inviable para una disciplina como la historiografía de las ideas. En este sentido, una historia de las ideas iusfilosóficas debe asumir los problemas de la dispersión y de la variación; es decir, en la recuperación del pasado no se deben despreciar las ideas generadas por encontrarse dispersas y ausentes de una gran sistematización, y tampoco por la variación en cuanto a su evolución. Por consiguiente, se busca algo propio y diferente, lo que de ningún modo puede ser considerado como no-filosófico, aunque no tenga la unidad orgánica y modélica de un sistema.<sup>11</sup>

Una historia de las ideas no busca, de entrada, los grandes sistemas, sino las ideas y categorías que sirvieron a los seres humanos para analizar, enfrentar y hacerse cargo de los problemas y retos de su realidad específica. Se entiende así a cada filosofía como un conjunto de ideas concebidas, verdaderas o que tienen validez en tanto brindan contestación a los problemas que ellas mismas han abierto en su enfrentamiento con la realidad; se ha de examinar la adecuación del pensamiento a la realidad, a través de respuestas a las preguntas planteadas buscando dar solución a problemas concretos. Por lo tanto, se busca entender a la historia de las ideas, no como una historia inmanente, regulada tan sólo por la estructura de los problemas y de las soluciones filosóficas, sino de situarla en la dinámica total de la realidad.

Es decir, una historia de las ideas filosóficas relacionadas con derechos humanos no debe partir de un concepto y unas estructuras *a priori*, producidas desde contextos históricos y culturales ajenos, sino comprender dichas ideas desde su lugar y su función en la dinámica social, en la defensa de la dignidad humana, en la satisfacción de las necesidades y en el control de los diversos poderes.

---

<sup>10</sup> Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998), 91-92. Véase José Aldunate, "Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena", en *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina* (México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992), 123-129.

<sup>11</sup> Sobre esta postura ver Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su "modus operandi"* (México: Miguel Ángel Porrúa, 2000), 108.

## 2.1. Algunos criterios hermenéuticos

La historiografía de las ideas, desde el pensamiento de la liberación, debe asumir ciertos criterios hermenéuticos que sirvan de fundamento para rescatar la raíz histórica de la fuerza liberadora que tienen los derechos humanos. Para Latinoamérica, no basta con hacer referencia a la historia eurocéntrica de derechos humanos, por más que de ella se puedan obtener importantes lecciones, sino que es necesario recuperar una tradición propia.

Es necesario una historiografía que, combinada con una hermenéutica de la liberación, motive el pensamiento presente y funcione para abrir el futuro, para que no sea más de lo mismo. Es establecer también, desde el nivel historiográfico, la cuestión de la tensión utópica. En esto, Cerutti señala que “se trata de pensar la realidad en el presente, en tanto proceso histórico proveniente del pasado, a partir de horizontes futuros desde los cuales retrospectivamente todo el proceso se ilumina”.<sup>12</sup> Cabe señalar que no se busca recuperar un pasado idealizado, sino realizar una recuperación de él desde un horizonte de la liberación.

Al realizar una historia de las ideas en América Latina, en concreto sobre ideas éticas y jurídicas, se debe partir de ciertos criterios hermenéuticos. Se asume que la historia es variable, ya que ésta tiene que ser reconstruida, pero desde horizontes diversos. Lo que se busca es revalorar el pasado, y para hacerlo se requiere de una metodología que constituye, a la vez, una forma de conocimiento. Es decir, para abordar con fecundidad la historia de las ideas es menester reconsiderar los criterios con los cuales hay que acercarse a la realidad histórica.

Algunos de los criterios que se consideran pertinentes asumir para recuperar esta tradición son: a) Evitar el desperdicio de la experiencia histórica; b) aplicar el “giro descolonizador”; c) reubicar el inicio de la Modernidad; d) superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; e) asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos.

### 2.1.1. Evitar el desperdicio de la experiencia histórica

Se asume este criterio a partir de la obra de Boaventura de Sousa Santos, quien propone una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias como parte de sus reflexiones epistemológicas sobre la reinención de la emancipación social.<sup>13</sup> Respecto al estudio de iniciativas y movimien-

<sup>12</sup> Cerutti Guldberg, *Filosofar desde...*, 49.

<sup>13</sup> Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta, 2005), 151–192.

tos alternativos, llega a tres importantes conclusiones. En primer lugar, la experiencia social en el mundo es mucho más amplia y diversa de lo que la tradición occidental conoce y considera importante. La segunda conclusión es que esta riqueza social está siendo desperdiciada. Y, por último, concluye que para recuperar la experiencia desperdiciada es necesario un modelo diferente de racionalidad, pues la racionalidad dominante occidental, de por lo menos los dos últimos siglos, es en gran parte culpable de dicho ocultamiento y desperdicio.

Si bien es cierto que se habla de sociología y, por lo tanto, se refiere a las experiencias actuales que son desperdiciadas, esta dinámica también crea una forma de leer el pasado que desperdicia las experiencias históricas. En efecto, a la par de una sociología de las ausencias se debe realizar una historiografía de las ausencias. El Sur debe prestar atención a su conflictividad específica, tanto histórica general como filosófica particular, y para ello es menester atender a los juegos de hegemonías y contrahegemonías y no solamente a reconocer un pensamiento dominante como si fuera único y excluyente.

La tradición iberoamericana de derechos humanos cumple esta función, pues es un fragmento de una forma alternativa de Modernidad que, por diversas razones, ha sido ocultada y desperdiciada. Esta tradición forma parte de la matriz emancipadora de la Modernidad que debe recuperarse ante la primacía que ha tenido la matriz de regulación y exclusión.

El pensamiento jurídico hegemónico ha sido creado desde una racionalidad que ha ocasionado el desperdicio de la experiencia, al buscar juzgar las partes desde una parte que se impone como totalidad. Lo que no se adapte al canon de la monocultura del saber es declarado inexistente. En cuanto a derechos humanos, esta racionalidad ha hecho imposible considerar una tradición iberoamericana. La racionalidad monocultural establece un canon respecto a cómo deben ser comprendidos derechos humanos y, desde él, declara únicamente la existencia de las tradiciones generadas en el Norte. Así, por ejemplo, si sólo la “ética de la ilustración” puede ser la ética que fundamenta “derechos humanos”, entonces todos los demás usos de las instituciones sociales por defender y promover la dignidad humana, basados en otra clase de ética, son declarados inexistentes por no adaptarse al canon de la monocultura del saber. Por otro lado, esta misma racionalidad se hace presente cuando se consideran a los derechos humanos como realidades independientes de contextos específicos; es cuando pierden su matriz sociohistórica y se predicán sobre un ser humano abstracto y universal. En efecto, las experiencias liberadoras que dependen de sus contextos, que se refieren a seres humanos concretos, con sus propias características sociohistóricas y culturales, son consideradas “particulares y vernáculos”, y por lo tanto son despreciadas.

Por lo anterior, se afirma que para hacer una historiografía de derechos humanos desde la perspectiva de la liberación es necesario adoptar una hermenéutica que posibilite transformar las ausencias y negaciones en presencias y afirmaciones.

### 2.1.2. Asumir el “giro descolonizador”

Una de las mayores insistencias de la Filosofía de la Liberación en las últimas décadas ha sido “el giro descolonizador”. Consiste en ser conscientes de que las ciencias se han desarrollado desde la perspectiva de los países centrales y sus proyectos son funcionales a la empresa colonizadora o, en otros casos, sus reflexiones aunque tengan un profundo carácter emancipador no son conscientes y no reflexionan sobre las relaciones metrópolis–colonias y sus consecuencias. Además, este giro también significa que el pensamiento desde los países periféricos debe ser capaz de generar sus propias categorías y ser capaz de asumir de manera crítica aquellas de contenido emancipador venidas de las metrópolis.

Parte del giro descolonizador estriba en superar el *eurocentrismo* de las filosofías políticas, éticas y jurídicas que olvidan, ya sea por desprecio o por ignorancia, los aportes y las prácticas alcanzadas por otras culturas. Es decir, se trata de no realizar una filosofía jurídico–política colonizada; en palabra de Dussel, de un *colonialismo teórico, mental*, presente en muchas filosofías políticas (éticas y jurídicas, se completa) de los países periféricos que “leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la Modernidad política europea desde la territorialidad postcolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro (H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas, etc.) sin advertir la visión *metropolitana* de esta hermenéutica, y no desplegando, como filósofos ‘localizados’ en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la metrópolis colonial”.<sup>14</sup>

En este contexto, el aporte del historicismo latinoamericano ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado develar universales ideológicos y ha sacado a la luz etnocentrismos larvados. En efecto, en América Latina, historizar la filosofía desde esta perspectiva es realizar una filosofía no colonizada; recuperar la Tradición iberoamericana de derechos humanos es llevar a cabo una concepción ética no colonizada, crítica de la filosofía de los países centrales, y localizada en la periferia.

En cuanto a la historiografía de las ideas, este giro descolonizador está presente en la obra de José Gaos, quien hablaba del *imperialismo de*

---

<sup>14</sup> Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta, 2007), 27.

*las categorías*, refiriéndose a que denominar con categorías historiográficas ajenas procesos desarrollados en la región podía tener efectos de tergiversación muy fuertes. Los procesos de selección, adopción, adaptación y reelaboración suelen ser generadores de novedades y esto debe ser percibido. En su obra *En torno a la filosofía mexicana*, José Gaos desarrolla dicha idea.<sup>15</sup> Señala que en una historiografía que prescinda de la circunstancia que la provoca y de la intención que la ha inspirado, sólo se encontrará un perfil vago y abstracto de las ideas. Éstas están adscritas, irremediablemente, a la situación ante la cual ejercen un papel activo y una función. No hay una historia de las ideas abstractas, sino de ideas concretas y circunstanciales. La historia tiene una estructura dinámica y, por lo tanto, el historiador necesita reconstruir la historia, realizando articulaciones que se efectúan a partir de categorías. Estas categorías históricas son propias de un territorio determinado; no obstante, existen categorías que algunas culturas han extendido a otros territorios.

En cuanto a derechos humanos, no se trata tan sólo de clasificarlos como una categoría occidental, sino de hacer un uso estratégico de ella. Esta es una de las tareas que se lleva a cabo al recuperar esta tradición. Como se suele señalar en las posturas descoloniales, se debe buscar “el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo”.<sup>16</sup> Pero para esto, hay que evitar el uso de categorías ajenas y poco aptas para comprender el pasado latinoamericano.

### 2.1.3. Reubicar el inicio de la Modernidad

No atarse a la *periodificación* organizada según los criterios europeos, que tiene bastante de ideológica y eurocéntrica, y que organiza el tiempo de la historia humana en Edad Antigua, Medieval y Moderna, por ejemplo. Hay que pensar los derechos humanos fuera de la periodificación dominante producto del pensamiento romántico alemán de finales del siglo XVIII y del pensamiento hegeliano. Aquí se puede retomar lo dicho en el apartado anterior, pues un ejemplo de dicho imperialismo de las categorías se encuentra en esta división que lleva a concebir la historia de los países latinoamericanos como paralela de la historia occidental europea, que se considera como universal. Esto provoca que la historia latinoamericana se vea carente de originalidad.

<sup>15</sup> José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (México: Alianza Editorial, 1980).

<sup>16</sup> Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, “Introducción” en *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, coord. por Santiago Castro-Gómez et al. (México: Miguel Ángel Porrúa, 1998), 17.

La historia de las ideas en América Latina tiene su propia complejidad que no puede ser analizada con justicia desde la periodificación dominante. En el transcurso histórico en esas tierras, coexisten movimientos hegemónicos, como la escolástica o los inicios de la Ilustración, con movimientos alternativos, los cuales se desarrollan en su propio seno o al margen, como el humanismo o algunas interpretaciones de la misma escolástica. No es extraño entonces que sean los mismos escolásticos los que recogieran en un determinado momento el pensamiento ilustrado y este pensamiento adopte nuevas variantes. Hay que evitar el imperialismo de las categorías basado en esta periodificación, y diferenciar así las corrientes de pensamiento generadas en Europa de su adopción, adaptación o renovación realizadas en Latinoamérica.

Como parte de este supuesto, se debe adoptar una comprensión y división de la Modernidad más integral y global, que sea capaz de incluir la temática de la colonialidad. Esto con el objetivo, entre otros, de incluir las aportaciones de América Latina a la “Modernidad” desde sus orígenes. Como señala Dussel, sea para bien o sea para mal, América Latina ha sido participante principal de la historia mundial de la política, “aportando, por ejemplo, con su plata el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primera filosofía moderna propiamente dicha”.<sup>17</sup> Para ello hay que redefinir el inicio de la Modernidad. Éste sería la invasión de América en 1492, incluyendo a España y a Portugal en la Modernidad, yendo contra la visión de los ilustrados y los “modernos” del centro de Europa que no las consideraban propiamente Europa. Así, Castilla sería el primer Estado “moderno” y América Latina sería el primer territorio colonial moderno.

En cuanto a la filosofía, esta reubicación del inicio de la Modernidad es fundamental. Superando la división dominante, que a su vez es exageradamente tajante y olvida que las transiciones entre épocas son complejas, se puede afirmar que los filósofos españoles del siglo XVI, aunque practicaban una filosofía de cuño escolástico, tenían ya un contenido moderno. La filosofía política moderna se originó en la reflexión sobre el problema de la apertura de Europa al Atlántico, con la llegada de España a las “Indias occidentales”.

Ahora bien, para abordar correctamente esta tradición, se debe asumir una periodización más integral, histórica y global de la Modernidad. Con esto, se busca superar la falacia desarrollista de pretender homogenizar a la humanidad en una sola línea temporal.

---

<sup>17</sup> Dussel, *Política...*, 12.

#### 2.1.4. Superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas

Para recuperar la Tradición iberoamericana es necesario superar el *secularismo* tradicional de las filosofías políticas. Como señala Dussel, se ha planteado de manera inadecuada y sin sentido histórico el nacimiento y desarrollo de la secularización de la política. Así, por ejemplo, se olvida que Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política como lo muestra en el *Leviatán*, pues dedica la tercera y la cuarta partes a fundamentar la autoridad regia en Dios sobre la autoridad de los obispos anglicanos.<sup>18</sup>

Este supuesto es importante para este artículo pues, dentro del pensamiento hegemónico al respecto, suele considerarse que derechos humanos es un discurso sólo posible en un ambiente secularizado, y que *cualquier tipo* de fundamentación teológica o con lenguaje religioso es incompatible. Es decir, sólo con el surgimiento de un secularismo antropocéntrico es que se pudo fundamentar derechos humanos. En efecto, si adoptásemos este supuesto, la praxis y el discurso de una gran cantidad de actores en América Latina, estarían descartados de ser una defensa de derechos, debido a su lenguaje religioso, espiritual, sentipensante y teológico.

#### 2.1.5. Asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos

Depende de la definición de derechos humanos que se tenga, la historia que de ellos se realice. Para recuperar la Tradición iberoamericana es necesario asumir una definición que no sea funcional ni a la racionalidad abstracta que propicie el desperdicio de la experiencia, ni al imperialismo de las categorías que impida reconocer la novedad de lo realizado y pensado por los primeros defensores de indios. Se debe adoptar una conceptualización de derechos humanos desde una visión crítica y compleja, que asuma las diversas parcelas de la realidad que intervienen.

Los derechos humanos constituyen un concepto que se predica análogamente sobre distintas realidades. Es decir, el concepto “derechos humanos” interviene en distintas actividades humanas, las cuales lo dotan de significado. Lo cual no significa que se le tenga que dar un uso indiscriminado o equívoco en cada praxis, sino que estas praxis se encuentran ligadas y los significados dados al concepto no son excluyentes sino complementarios o, mejor dicho, análogos.

En efecto, entre las principales formas de vida en que interviene el concepto “derechos humanos” está el filosófico, el político, el ético y el jurídico.

---

<sup>18</sup> Dussel, *Política...*, 12.

Se tratan de praxis humanas que no se excluyen, sino que, al contrario, su complementariedad es necesaria. Si se trata de promover la dignidad de la persona, se deben considerar las distintas “formas de vida” donde participan derechos humanos. La praxis humana a favor de estos derechos requiere de una reflexión filosófica que dé cuenta de los derechos humanos y permita su mejor comprensión; de las acciones políticas y pedagógicas que los realicen en el ámbito social; y de los instrumentos legales que los hagan operativos.

Por tomar una comprensión compleja de derechos humanos, se puede citar a Joaquín Herrera Flores, que da en un primer momento una definición abreviada: los derechos humanos “supondrían la institución o puesta en marcha de procesos de lucha por la dignidad”.<sup>19</sup> En seguida, define derechos humanos desde un plano político como:

los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital.<sup>20</sup>

Y, por último, lo hace en un sentido social, como:

el resultado de luchas sociales y colectivas que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todos y todas para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser vivida.<sup>21</sup>

Estas definiciones nos dan la pauta para saber qué se busca en la praxis y discursos de los diversos actores en Latinoamérica —en este caso, de Francisco Xavier Clavigero—, partiendo de la idea de que derechos humanos no son algo dado, sino que son procesos culturales que crean las condiciones necesarias para implementar la producción de la vida, a través de la libertad y la igualdad. No se pretende realizar una definición ecléctica, sino destacar ciertos elementos contenidos en las definiciones citadas para guiar esta búsqueda. En efecto, para abordar esta tradición se ha de buscar aquellas instituciones, pensamientos y prácticas que, dentro de un momento histórico de América Latina, concretaban las exigencias de dignidad, igualdad y libertad. Se buscan los procesos de lucha por la dignidad humana, antagonistas a los procesos de explotación de la mano de obra indígena y de la riqueza de sus tierras; y determinar qué espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos de empoderamiento se abrieron para las víctimas de ese momento histórico, con el fin de tener *una vida digna de ser vivida*. Por último, se pregunta de

<sup>19</sup> Joaquín Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto* (Madrid: Catarata, 2005), 246.

<sup>20</sup> Herrera Flores, *Los derechos...*, 246.

<sup>21</sup> Herrera Flores, *Los derechos...*, 247.

qué manera se formularon ética y jurídicamente la satisfacción de las necesidades materiales de los pueblos indígenas para producir y reproducir su vida.

### 3. La tensión entre la escolástica y el pensamiento moderno

El contexto intelectual de Clavigero estuvo marcado por la disputa entre la continuidad del currículum clásico, basado en Aristóteles y Santo Tomás, o la adopción de la ciencia moderna, siguiendo a Francis Bacon, Isaac Newton y René Descartes.<sup>22</sup> Durante la primera mitad del siglo XVIII, los colegios jesuitas de la provincia mexicana se habían estancado en la enseñanza escolástica, sin tomar en cuenta las ideas que se venían generando en el “siglo de las luces”. No obstante, a partir de la segunda mitad de ese siglo, un grupo de jóvenes jesuitas en formación comenzó a criticar el estilo escolástico de sus profesores y sus argumentos especulativos y basados en criterios de autoridad.

Clavigero es parte de ese grupo de jesuitas que buscó renovar la enseñanza de la filosofía, en un contexto donde la Compañía de Jesús insistía en continuar con el uso del contenido aristotélico-tomista, y censurando algunas de las tesis modernas, por ejemplo, de la filosofía de Descartes.<sup>23</sup> A juicio de Reynoso, las Congregaciones generales de la Compañía de Jesús del siglo XVIII muestran una tensión entre ser fieles al sistema tradicional que apoyaba la Iglesia, y mantener un espacio de apertura muy crítica a la ciencia moderna:

Así, a lo largo del siglo XVIII, la Compañía de Jesús enfrenta la difícil tensión entre dos posturas intelectuales: una que fundamenta sus principios filosóficos teológicos en el sistema tradicional escolástico, y otra que, por el lado de la filosofía natural, busca encontrar explicación a los fenómenos de la naturaleza a partir de la experimentación y cálculos matemáticos; y por el lado de la teología, la orden pretende retomar el estudio de las fuentes bíblicas, patrísticas e históricas, dejando de lado la teología especulativa y la casuística.<sup>24</sup>

No se tienen documentos que muestren la manera en que Clavigero enseñó durante sus primeros años, especialmente en los colegios dedicados a la población indígena. En efecto, los escritos que se conocen se refieren a su etapa como profesor de filosofía, en Valladolid y en Guadalajara, de 1763 a 1767. De ese periodo, entre otros documentos, se cuenta con la sección destinada

<sup>22</sup> Brading, “Clavigero y la Ilustración”, 24–36.

<sup>23</sup> Reynoso, *El aliento...*, 138–145.

<sup>24</sup> Reynoso, *El aliento...*, 145.

a la *Physica particularis* de su curso de filosofía, y un vejamen titulado *Un banquete*.

En su curso de *Physica particularis*, se ve una tensión entre continuar con la enseñanza tradicional y la incorporación de las ideas modernas. De alguna forma, expone con detalle las posturas ilustradas y modernas, aunque busca la forma de incorporarlas a los postulados escolásticos y tradicionales. De ahí que, algunos autores, consideren que su postura es ecléctica,<sup>25</sup> al igual que otros novohispanicos que buscaron la renovación de la filosofía en el siglo XVIII:

No se pierda de vista, sin embargo, lo más esencial, sin duda, de este eclecticismo: el ser un eclecticismo de tipo cristiano. Si no se tiene esto en cuenta, no se entenderán muchos de sus pensamientos y hechos, ni muchas de sus palabras. No se comprendería, por ejemplo, cómo la aceptación de la verdad —o rechazo de lo falso y erróneo, en el caso contrario—, era verificada con dos criterios, uno positivo y principal, y otro negativo y como condición: el primero, la luz natural de la verdad metafísica y sus primeros principios; el segundo, la luz sobrenatural de la fe: ambos delimitadores de la verdad filosófica y científica, con delimitación directa el uno, e indirecta el otro.<sup>26</sup>

A través de su obra, algunas correspondencias y escritos de sus biógrafos, se puede asumir que, en el ámbito de la física, Clavigero conoce y discute ideas de modernos como Descartes, Kepler, Galileo y Newton; acepta algunas tesis de este pensamiento, y en el caso del sistema tolemaico, muestra cierta simpatía, aunque no total, con el copernicano.<sup>27</sup>

Por otra parte, el vejamen *Un banquete [de la Philosophia]*,<sup>28</sup> fue presentado por Clavigero como parte de su curso en el colegio de Guadalajara, aunque se sabe por su correspondencia que lo escribió en Valladolid.<sup>29</sup> El escenario del vejamen es un banquete donde el profesor y sus discípulos probarán diversos platillos en el palacio de su majestad “la Philosophia”. Así, los comensales van probando diversos platillos que refieren diferentes posturas filosóficas. De nueva cuenta, en esta obra, se observa la manera en que Clavigero asume ideas modernas, pero buscando la conciliación con el sistema aristotélico-tomista. Pero, si algo queda claro, es que valora de los modernos dos elementos del método: la observación y la experimentación. De ahí que busque seguir fiel a las cuestiones de fe, pero a partir de una demostración que parta de la observación y la experimentación. Como señala Reynoso,

<sup>25</sup> Ronan, *Francisco...*, 117.

<sup>26</sup> Navarro, *La introducción...*, 214.

<sup>27</sup> Cruz Aguilar, “La tarea...”, 98–99.

<sup>28</sup> El texto completo y traducido de este vejamen se encuentra en Reynoso, *El aliento...*, 505–521.

<sup>29</sup> Reynoso, *El aliento...*, 187.

para Clavigero, una vez que se tiene una actitud libre de apegos y prejuicios respecto a autores y sistemas, la observación (experiencia) y el análisis (discernimiento razonado) de diferentes teorías científicas ayudan a elegir aquellas explicaciones que mejor conduzcan al conocimiento de los fenómenos estudiados.<sup>30</sup>

Parte de esta síntesis que logra realizar entre la fe y la modernidad se debe, según Reynoso, a la influencia de la espiritualidad jesuita, aprendida a través de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola:

Quien busca la verdad de los fenómenos naturales, como el que desea encontrar y vivir la voluntad de Dios en su vida, tiene que hacerlo sin ideas o actitudes que de antemano determinen o distorsionen el análisis y el discernimiento en su búsqueda por alcanzar sus propósitos.<sup>31</sup>

Esta postura metodológica, que adopta del pensamiento moderno, se verá claramente reflejada en la *Historia antigua de México*, y en la manera en que Clavigero irá respondiendo las afirmaciones de los autores ilustrados con quienes establece polémica.

#### 4. La *Historia antigua de México*

Las obras escritas por Clavijero son varias, y tocan temas religiosos, filosóficos, teológicos, históricos y antropológicos. Entre ellas, se encuentran las *Memorias edificantes* que escribe con motivo al fallecimiento de su hermano Manuel, sacerdote secular;<sup>32</sup> su *Cursus Philosophicus*, redactado en su estancia como profesor en Valladolid, del cual se conoce la *Physica particularis*; el también ya mencionado vejamen *Un banquete [de la Philosophia]*; *El sacerdote instruido en los ministerios de predicar y confesar, en dos cartas de San Francisco de Sales*; *Frutos en que comercia la Nueva España*; *Breve descripción de la Provincia de México de la Compañía de Jesús, según el estado en que se hallaba en el año de 1767*; *Diálogo entre Filaletes y Paleófilo contra el argumento de la autoridad de la Física*. Pero las dos obras que le han dado

---

<sup>30</sup> Reynoso, *El aliento...*, 198.

<sup>31</sup> Arturo Reynoso, "Personalidad y pensamiento teológico en la obra de Francisco Xavier Clavigero", en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 235.

<sup>32</sup> El texto de este opúsculo se encuentra, con un estudio previo, en Jaime Cuadriello, "Clavijero y sus *Memorias edificantes*. Un lance de principios, intereses y juventud", en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coordinado por Alfonso Alfaro et al. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 191-229.

mayor fama, son de carácter histórico: la *Historia antigua de México*<sup>33</sup> y *La historia de Antigua o Baja California*. Las siguientes páginas se centrarán en la lectura de la primera.

La *Historia antigua de México* es escrita en Italia, durante el exilio que Clavigero sufre por consecuencia de la expulsión, y posterior disolución, de la Compañía de Jesús. Su objetivo principal, según su autor, es servir a su patria y demostrar la verdad ante las falsedades que sobre América y su población realizan diversas obras de pensadores ilustrados. Además, también significó una manera en que continuó con los vínculos a su tierra, tomando en cuenta su situación de exilio. Critica a Cornelius de Pauw, en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* (1771), pero también a George-Louis Leclerc Buffon por su *Historia natural* (1747); a Guillaume-Thomas Raynal por su *Historia filosófica de las Indias* (1770, 1774, 1781) y a William Robertson por su *La historia de América* (1777).

Los tres primeros volúmenes de la *Historia*, vieron la luz de la imprenta en 1780, en Bolonia. El original fue escrito en castellano, pero el autor la tradujo al italiano para contar con una audiencia segura. Al año siguiente, publicó un cuarto volumen, titulado *Disertaciones*, donde realiza directamente la crítica a las mencionadas publicaciones europeas sobre América.

En 1787, año de la muerte de Clavijero, se publicaron en Londres, los volúmenes de la *Historia antigua de México*, traducidos al inglés a partir de la edición italiana. En la misma ciudad, pero hasta 1826, se publicó en castellano, traducida también del italiano, por el exiliado liberal español José Joaquín de Mora. En México, esta edición, fue publicada por primera vez en 1844. Así, las primeras ediciones de este libro en castellano, fueron traducción del texto en italiano; fue en 1945 cuando se publicó por primera vez el libro en su redacción original.<sup>34</sup>

Es importante tomar en cuenta, para el objetivo de este artículo, algunas de las circunstancias que provocaron su atraso para la publicación en castellano. La obra nunca fue prohibida para ser impresa en España, pero “pasaron casi 18 años en los que se interpusieron en su camino a las prensas españolas infinidad de objeciones, dilaciones y procedimientos burocráticos”.<sup>35</sup> En 1784, el abate Ramón Diosdado Caballero escribía al ministro de Indias, José de Gálvez, señalando que la *Historia* había escandalizado a muchos españoles

<sup>33</sup> Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México* (México: Porrúa, 2009). En adelante, simplemente *Historia*.

<sup>34</sup> León-Portilla, *Humanistas...*, 293.

<sup>35</sup> Ana Carolina Ibarra, “La recepción de la Historia Antigua y de su autor en España y América”, en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 300.

que consideraban que veían tratada con poco decoro a su nación. Afirmaba que era infamante a la nación española y contra la conquista.<sup>36</sup> Esta postura, entre otras cosas, ocasionó que se nombraran censores para la obra, entre los cuales estuvo Juan Bautista Muñoz, real cosmógrafo de Indias. Como se verá más adelante, sus acusaciones muestran la incomodidad que causaban ciertos juicios de Clavigero sobre los pueblos indígenas y el proceso de conquista y colonización.

Sobre las fuentes en que se basa la obra de Clavigero, se ha escrito bastante. Es cierto que no pudo acceder directamente a todas las fuentes que menciona, ya que por el exilio estaba apartado de ellas, pero seguramente las conocía y las había consultado durante sus diversas actividades en recintos académicos. En general, los autores coinciden en señalar que la mayoría de su información se basa en la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada, que a su vez se basa en otras fuentes contemporáneas, como la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendianta, monje franciscano, y de la *Apologética historia sumaria* de fray Bartolomé de Las Casas. Además, se han detectado otras fuentes como la *Historia de la conquista de México* de Antonio de Solís y Rivadeneyra (1610–1686), quien fuera cronista general de las Indias, y su obra es una alabanza de los logros y glorias de sus compatriotas.<sup>37</sup> También se considera que utilizó la *Relación histórica de la nación tolteca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, y la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta.<sup>38</sup>

Según Arturo Reynoso, en su tarea de historiador del pasado mexicano, Clavigero realizó una síntesis entre la fe católica y el discurso científico moderno. En este sentido, buscaba “conciliar una interpretación de las Sagradas Escrituras y de su consecuente teología de la historia con una visión moderna de la naturaleza, de la razón y de la libertad del ser humano”.<sup>39</sup> De ahí que el jesuita veracruzano, en la época de la Ilustración, haya generado un pensamiento que construyera una compleja relación entre la fe, la ciencia, la historia y la antropología. Es decir, “Clavigero era un ilustrado católico, neoescolástico, como muchos otros jesuitas contemporáneos”.<sup>40</sup> Brading también encuentra esta tensión en la *Historia*:

<sup>36</sup> Ibarra, “La recepción...”, 299.

<sup>37</sup> Brading, “Clavigero y la Ilustración”, 38–40.

<sup>38</sup> Beatriz Helena Domingues, “Clavigero y la Ilustración. Consideraciones sobre América y los americanos desde la perspectiva del exilio”, en *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al. (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 283–286.

<sup>39</sup> Arturo Reynoso, *El aliento...*, 28.

<sup>40</sup> Domingues, “Clavigero...”, 282.

Aun cuando Clavijero heredó la erudición barroca de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645–1700) y de Juan José de Eguiara y Eguren (1695–1763), su manera espontánea de citar el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu (1748) como una autoridad evidente demuestra el grado en el que había asimilado la cultura de la Ilustración moderada, asimilación manifiesta en el estilo neoclásico de sus textos.<sup>41</sup>

Además, como se señaló en el apartado anterior, en esta obra se hace evidente la influencia del pensamiento moderno en la forma en que Clavijero realiza sus argumentos:

Clavijero es por demás moderno en lo que se refiere a su quehacer antropológico, pues apela a la evidencia y conocimiento directo de la flora, fauna, geografía y carácter de los nativos americanos y, más aún, manifiesta no la experimentación, propia de las ciencias naturales, si no la experiencia de vida adecuada a las disciplinas del espíritu.<sup>42</sup>

La *Historia* está dividida en diez libros y nueve disertaciones. El libro I es un tratado de historia natural y geografía de México. Del libro II al V, realiza la historia de los diversos pueblos que han ocupado el valle del Anáhuac, desde los toltecas y chichimecas, hasta los aztecas o mexicanos (mexicas). El libro VI describe la religión de los aztecas, abordando sus dioses, sus templos, sus fiestas, su arte religioso, sus ritos, sus sepulcros. El libro VII abarca diversas instituciones sociales de los mexicas, como la familia, el gobierno, las leyes, la milicia, los tributos, la ganadería, el arte, etc. De los libros VIII a X aborda desde la llegada de los españoles hasta la consumación de la conquista de Tenochtitlán.

La última parte de la *Historia* son las nueve disertaciones, donde se enfoca el interés en este artículo. Es aquí donde entabla la polémica con los autores ilustrados que habían escrito sobre América. En la primera disertación, discute sobre los orígenes de los pobladores de América; en la segunda, realiza diversas consideraciones sobre las principales épocas de la historia de México; en la tercera, discute sobre el clima y la calidad de la tierra, a partir de una supuesta inundación que defendía Buffon, diferente y más reciente que el Diluvio bíblico; en la cuarta disertación, analiza la fauna de México, criticando los juicios que algunos ilustrados hacían sobre ella; en la quinta, central para el tema de este artículo, discute sobre la constitución física y moral de los mexicanos; en la sexta, defiende el nivel cultural de los mexicanos, y discute temas como las leyes y la lengua, y el uso de la moneda, del fierro, y de la escritura; en la séptima disertación, aborda el tema de los confines y la población de los

---

<sup>41</sup> Brading, “Clavijero y la Ilustración”, 36.

<sup>42</sup> Cruz, “La tarea...”, 100.

reinos del Anáhuac; en la octava, polemiza sobre la religión de los aztecas; y, por último, en la novena discute sobre si el “mal francés” había tenido su origen en América.

Como hace notar Cruz Aguilar,<sup>43</sup> Clavigero se encontró en un contexto intelectual donde estaban en pugna dos concepciones antropológicas del ser humano; ambas, propias de la Ilustración. Por un lado, la concepción del ser humano civilizado, establecida en *Del espíritu* de Claude Adrien Helvetius; el ser humano debe usar su razón para luchar contra la naturaleza, y superar así el estado salvaje o primitivo; es el camino del progreso, el paso del estado bárbaro al social. Las sociedades evolucionan desde un estado de naturaleza, pasando luego a un estado de guerra, para finalmente lograr un estado de civilización. En este tránsito, las instituciones políticas, jurídicas y religiosas son fundamentales para lograr el progreso. Por otro lado, está la concepción del ser humano en estado natural, conocida como “el buen salvaje” de Jean Jacques Rousseau; el orden natural es el que permite la igualdad entre todos los seres humanos y que permite una vida auténtica y libre, pues el ser humano civilizado vive y muere en esclavitud; la naturaleza debe ser la guía para una educación libre.

Estas dos perspectivas marcaron en gran parte la forma en que, durante el siglo XVIII, quisieron los ilustrados comprender al continente americano. Aquéllos que los veían en un estado salvaje, sin la capacidad de progresar, es decir, que eran bárbaros; y aquéllos que generaban imágenes idealizadas de los nativos, al proyectar en ellos el ideal natural de Rousseau. En efecto, esto es fundamental para realizar la lectura de la *Historia* desde la perspectiva de la tradición iberoamericana de derechos humanos pues, como señala Domingues, “la controversia de Clavigero con Pauw y Buffon, mucho más que una disputa, es una contienda contra una forma de interpretar el mundo y la historia”.<sup>44</sup> La perspectiva de Clavigero no puede encerrarse en ninguna de estas dos posturas, sino que, partiendo de su experiencia y observación, busca mostrar cómo son en realidad América y sus habitantes, intentando superar los prejuicios eurocéntricos; aunque, cabe señalar, en muchas ocasiones su visión cristiana de la historia, le impidió superar estos prejuicios de forma radical.

En este sentido, se realizará una lectura de la *Historia*, principalmente de las *Disertaciones*, donde se destacarán los criterios a partir de los cuales Clavigero critica las afirmaciones de los ilustrados contra América y sus pobladores. Estos criterios serán aquellos que se consideran parte de la tradición iberoamericana de derechos humanos, y que, como se verá, continúan el legado de los primeros defensores de indios del siglo XVI.

<sup>43</sup> Cruz Aguilar, “La tarea...”, 103–105.

<sup>44</sup> Domingues, “Clavigero...”, 288.

## 5. Clavigero en la tradición iberoamericana de derechos humanos

¿Por qué puede considerarse a Francisco Xavier Clavigero como exponente de la Tradición iberoamericana de derechos humanos? Es cierto que su praxis y su obra no es tan explícita en el área del Derecho como pueden serlo en personajes como Bartolomé de Las Casas,<sup>45</sup> Alonso de la Veracruz<sup>46</sup> o Vasco de Quiroga.<sup>47</sup> No obstante, diversos criterios que expresa a través de su obra, muestran la cercanía a este pensamiento y a estas praxis. También refleja una conciencia de que su momento histórico y su historia personal, le imponen una manera diferente de hacerse cargo de la defensa de los indios.

Así, por ejemplo, Clavigero se propone como objeto principal la verdad al abordar la historia antigua de México, y sobre la conquista de México señala: “Al referir los acontecimientos de la conquista que hicieron los españoles, me aparto igualmente del panegírico de Solís que de la invectiva del ilustrísimo señor Las Casas, porque no quiero adular a mis nacionales ni tampoco calumniarlos”.<sup>48</sup> Pero aclara a nota a pie de página que no está acusando a Las Casas de calumniador, sino que en su pluma lo sería pues él no está en la posición de “arrebatao de piadoso celoso en favor de los indios”.<sup>49</sup> Es decir, comprende perfectamente que una gran parte de la obra de Las Casas está en función de una defensa de los pueblos indios, lo que le condiciona sus argumentos pues persiguió finalidades muy concretas,<sup>50</sup> y en cambio él tiene otros objetivos: demostrar las falsedades que los ilustrados hacen al enjuiciar a los indígenas.

A pesar de hacer esta advertencia en el prólogo de la *Historia*, en varias páginas refiere al y se fundamenta en el pensamiento de Las Casas y otros defensores de indios del siglo XVI. Por ejemplo, en cuanto a la igualdad y a la capacidad de los indígenas, Clavigero hace referencia a la carta de fray Garcés al papa Paulo III, y a los memoriales de Las Casas a los reyes Carlos I y Felipe II. Es tal su cercanía con los criterios del obispo de Chiapas, que Ibarra considera que la molestia del censor Muñoz a la obra de Clavigero estaba en función de que “se acercara a los puntos de vista de Bartolomé de Las Casas”.<sup>51</sup> Por otra parte, al criticar el juicio de Pauw de considerar personas sin gratitud a los indígenas, Clavigero refiere a Vasco de Quiroga, y señala que

<sup>45</sup> Rosillo, *Los inicios...*, 69–274.

<sup>46</sup> Rosillo, *Los inicios...*, 275–412.

<sup>47</sup> Rosillo, *Los inicios...*, 413–564.

<sup>48</sup> Clavigero, *Historia...*, XXII.

<sup>49</sup> Clavigero, *Historia...*, XXII.

<sup>50</sup> Véase Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de las Casas* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006).

<sup>51</sup> Ibarra, “La recepción ...”, 305.

trabajó infinitamente en favor de los michoacaneses, instruyéndolos como apóstol y amándolos como padre; fabricó templos, fundó hospitales y asignó a cada lugar de los indios un ramo principal de comercio, para que su recíproca dependencia los tuviese unidos a la caridad, se perfeccionasen las artes y a ninguno faltase modo de vivir. La memoria de tales beneficios se conserva tan viva entre aquellos americanos después de más de dos siglos, como si todavía viviese su bienhechor.<sup>52</sup>

Como se observa, entre las fuentes que consultó Clavigero, estaban los defensores de indios del siglo XVI, sobre los cuales expresa su acuerdo y simpatía. Pero no solo eso, sino que, como se verá, continúa con los mismos fundamentos éticos, solo que ahora los usa en función de buscar la verdad contra las visiones ilustradas sobre América.

### 5.1. *Afirmación de la igualdad y unidad de la humanidad*

La afirmación de la igualdad y la unidad de la humanidad es uno de los fundamentos de la tradición iberoamericana de derechos humanos que se ha desarrollado desde el siglo XVI. Paradigmática al respecto es la “Controversia de Valladolid”, como se le conoce a la polémica sostenida entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, y que marcó un punto culmen en relación al conflicto sobre la naturaleza de los indios: ¿Son seres humanos en toda la extensión de la palabra o son seres con capacidades inferiores que deben ser guiados y educados por quienes poseen una cultura superior? La manera de responder a esta pregunta por parte de Las Casas se hace desde la perspectiva de las víctimas y reconociendo su alteridad;<sup>53</sup> en cambio, Sepúlveda argumenta desde una perspectiva eurocéntrica e imperial y desde su mismidad, desde una totalidad que pretende reducir al otro a sí mismo.<sup>54</sup>

La igualdad de los seres humanos entre sí es defendida por Clavigero, en su *Historia*, con base en dos elementos: a) el común origen de todos los pueblos; y b) la naturaleza y capacidad del alma de los americanos.

En primer lugar, los ilustrados consideraban que los pobladores de América no provenían del mismo origen que los demás pueblos, en especial, de los del Antiguo Continente. En cierta forma, argumentaban que eran derivados de los pueblos existentes en otras partes; lo que explicaría en parte su falta de desarrollo y capacidad. En cambio, Clavigero sostiene que los pueblos de América tienen el mismo origen que los demás pueblos, es decir, que tienen

---

<sup>52</sup> Clavigero, *Historia...*, 737.

<sup>53</sup> Bartolomé de Las Casas, *Apología* (Madrid: Editorial Nacional, 1975).

<sup>54</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología* (Madrid: Editora Nacional, 1975).

los mismos orígenes bíblicos. Así, sostiene que en “la tradición de los mismos americanos, [...] en sus pinturas y sus cánticos se decían descendientes de los hombres que se salvaron de la general inundación”.<sup>55</sup> Por lo tanto, considera falsa la idea de otra inundación, más reciente, que diferenciaría el origen de los pobladores de América con el resto del mundo:

Debemos, pues, desechar la pretendida inundación de América como una de las quimeras filosóficas inventadas por los inquietos talentos de nuestro siglo, pues entre los americanos no hay memoria de otra inundación, sino de la universal de que hacen mención los Libros Santos.<sup>56</sup>

También afirma que la población de América desciende de diversas familias dispersas después de la “confusión de las lenguas”, pues considera que la variedad de lenguas que hay en México no pueden provenir de una única lengua madre:

Puedo afirmar, sin peligro de engañarme, que no se encontrará ni entre las vivas ni entre las lenguas muertas de Europa, dos más diversas entre sí que la mexicana, la *otomí*, la *tarasca*, la *maya* y la *mixteca*, cinco lenguas dominantes en diversas provincias del reino de México.<sup>57</sup>

En segundo lugar, el trabajo de observación de Clavigero busca desmentir las afirmaciones de la incapacidad de los indígenas, que argumentaban los autores europeos. En el libro primero de la *Historia*, al tratar sobre el carácter de los mexicanos y demás habitantes del Anáhuac, afirma:

Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. La policía que vieron los españoles en México, muy superior a la que hallaron los fenicios y cartagineses en nuestra España, y los romanos en las Galias y en la Gran Bretaña, debía bastar para que jamás se excitare semejante duda en un entendimiento humano, si no hubieran contribuido a promoverla ciertos intereses injuriosos a la humanidad. Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia.<sup>58</sup>

En las *Disertaciones*, hay una serie de polémicas donde es claro que defiende la igualdad de los indígenas en cuanto a su capacidad. En este sentido, Pauw afirmaba que los originales de América tienen

---

<sup>55</sup> Clavigero, *Historia...*, 605.

<sup>56</sup> Clavigero, *Historia...*, 651.

<sup>57</sup> Clavigero, *Historia...*, 610.

<sup>58</sup> Clavigero, *Historia...*, 63.

una memoria tan débil, que hoy no se acuerde de lo que hicieron ayer; un ingenio tan obtuso, que no son capaces de pensar ni ordenar sus ideas, una voluntad tan fría, que no sienten los estímulos del amor, un ánimo opacado y un genio estúpido e indolente.<sup>59</sup>

Contra esta afirmación, como ya se mencionó, Clavijero hace referencia a Las Casas y a fray Julián de Garcés.

Sobre Las Casas, además del memorial a Felipe II, hace alusión a la controversia con Sepúlveda, y cita:

Tienen –dice– los indios la mente tan buena y el ingenio tan agudo y tanta docilidad y capacidad para las ciencias morales y especulativas, y son por la mayor parte tan racionales en su gobierno político, como se ve en muchas de sus leyes justísimas...<sup>60</sup>

Por otra parte, refiere la carta de fray Julián Garcés, primero obispo de Tlaxcala, al papa Paulo III (1536), y señala que

después de diez años de continua experiencia y observación ocular de los americanos, entre los muchos elogios con que celebra su buena índole y las dotes de sus almas, alaba su ingenio y en cierto modo lo ensalza sobre el de los españoles.<sup>61</sup>

### 5.2. *La perspectiva de las víctimas*

Un principio generador de la Tradición iberoamericana de derechos humanos consiste en el lugar social desde donde parte: la perspectiva de las víctimas. Ante el proceso de conquista y colonización, personajes del siglo XVI, como Las Casas, Veracruz y Vasco de Quiroga, a pesar de ser europeos, cristianos y, en algunos momentos, funcionarios de la Corona española, tuvieron la suficiente sensibilidad para asumir una visión diferente a la dominante; esto lo hicieron, ciertamente, sin dejar de ser occidental. Sus discursos no utilizan categorías del pensamiento de los pueblos indígenas, sino que se valen de la filosofía europea. Pero parte de su novedad y su importancia se encuentra en que usaron las herramientas teóricas de que disponía desde *la perspectiva de las víctimas*. Y es aquí donde se fundamenta su crítica a la Modernidad, y en sentido amplio la construcción de su pensamiento crítico. Es decir, se sustentan argumentos desde las principales corrientes de la época, pero a partir de la creatividad que les permitía el momento histórico en que se vivían y, sobre todo, por minimizar su “neutralidad” a favor de la protección de la vida y la libertad de los indios.

<sup>59</sup> Clavijero, *Historia...*, 723.

<sup>60</sup> Clavijero, *Historia...*, 724.

<sup>61</sup> Clavijero, *Historia...*, 725.

Para muchos europeos del siglo XVI –así como también para los del siglo XVIII que criticó Clavigero–, la manera de enfrentar al nuevo otro que se les había aparecido, era negándolo como ser humano y reduciéndolo a “bárbaro”, y por lo tanto el único trato correcto era ejercer violencia para así lograr “civilizarlo”. Y no sólo hablamos del Imperio español, sino de todos los demás imperios occidentales que fueron surgiendo con el transcurso de los años. La mayoría de los pensadores modernos han sido eurocéntricos, y siempre han pensado desde la metrópoli; el ejemplo clásico del siglo XVI es el ya mencionado Ginés de Sepúlveda. En cambio, lo “moderno” de Las Casas, Veracruz, Vasco de Quiroga e, incluso Clavigero, no sólo está en utilizar ciertas categorías filosóficas, sino en ubicarse en la perspectiva de las primeras víctimas de la Modernidad/Colonialidad y realizar desde ahí la crítica.

Esta ubicación permite realizar una filosofía y una teología “geopolíticamente” ubicada en la naciente periferia colonial; en efecto, la Tradición iberoamericana de derechos humanos busca pensar la realidad desde la dialéctica periferia–centro / colonia–metrópoli, la cual sólo puede ser pensada integralmente desde las víctimas, pues desde los dominadores se invisibiliza o se soslayan –en el mejor de los casos– las consecuencias efectuadas en el centro debido a la explotación de la periferia, o se realiza una filosofía que termina siendo ideológicamente funcional para justificar el sistema colonial.

Este principio generador se encuentra también en Francisco Xavier Clavigero. Aunque hay quien lo ha calificado como un “indigenista de café”,<sup>62</sup> su opción por asumir la perspectiva de las víctimas es claramente expresada en la *Historia* y también su biografía lo confirma. Su compañero y biógrafo, Juan Luis Maneiro señala que, desde su infancia, debido a los nombramientos reales que recibió el padre, Clavigero tuvo la oportunidad

de tratar íntimamente a los indígenas, de conocer muy a fondo sus costumbres y modo de ser, y de investigar con sumo cuidado todos los productos tan especiales de aquellas tierras en todo lo que se refiere a plantas, animales o minerales.<sup>63</sup>

En 1754, antes de ser ordenado sacerdote, Clavigero solicita a sus superiores poder ser misionero en California.<sup>64</sup> De los trece años que ejerce su ministerio en la provincia mexicana, seis años los dedicó a la educación de indígenas, en los colegios de San Gregorio (México) y de San Francisco Xavier (Puebla).

<sup>62</sup> Jesús Gómez Fregoso, *Clavigero, aportaciones para su estudio y ensayo de interpretación* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1979), 99.

<sup>63</sup> Maneiro, *Francisco Xavier Clavigero...*, 28.

<sup>64</sup> Reynoso, *El aliento...*, 133.

En la *Historia*, funda su perspectiva desde el trato directo que tuvo con los indígenas, a diferencia de los autores ilustrados que enjuician desde Europa:

Yo, por el contrario, traté íntimamente a los americanos; vivía algunos años en un seminario destinado a su instrucción; vi la erección y los progresos del real colegio de Guadalupe, fundado en México por un jesuita mexicano para la educación de niñas indias; tuve después algunos indios entre mis discípulos; traté a muchos párrocos americanos, a muchos nobles y a muchísimos artesanos; observé atentamente su carácter, genio, inclinaciones y modo de pensar, y, a más de esto, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, religión, gobierno, leyes y costumbres.<sup>65</sup>

Clavijero reconoce la pluralidad cultural de México, y otros países de América. Al hablar de la constitución física y moral de los mexicanos, establece cuatro clases: los “americanos propios”, y señala que vulgarmente se les conoce como “indios”; los que vienen de los otros continentes (europeos, asiáticos y africanos); los “criollos”, que serían hijos o descendientes de los venidos de otros continentes y que no se han mezclado, aunque en sentido estricto señala que se le suele aplicar a los hijos de europeos; y las razas mezcladas, “llamadas por los españoles castas”.<sup>66</sup> Considera que los indígenas son quienes merecen llamarse propiamente americanos, y que vulgarmente se les da el nombre de “indios”; y los define como “los que descienden de los antiguos pobladores del Nuevo Mundo y no han mezclado su sangre con la de los pueblos del Antiguo Continente”.<sup>67</sup> Para el jesuita veracruzano, Pauw menosprecia e infamia a todos los habitantes de América, pero deja en claro cuál es la perspectiva que le interesa, es decir, la perspectiva de las víctimas, reconociéndoles en su alteridad:

hablaremos solamente de los que escriben contra los americanos propios, pues éstos son los más injuriados y más indefensos. Si al escribir esta disertación nos moviera alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que a más de ser mucho más fácil, debía interesarnos más. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena con menos peligro de errar.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Clavijero, *Historia...*, 732.

<sup>66</sup> Clavijero, *Historia...*, 711.

<sup>67</sup> Clavijero, *Historia...*, 711.

<sup>68</sup> Clavijero, *Historia...*, 711.

Por último, en el mismo sentido de mostrar esta opción por la perspectiva de la víctima, se puede destacar un aspecto sobre el proceso de la publicación en castellano de la *Historia*. Un censor para la obra que nombró el Consejo de Indias fue, como ya se mencionó, Juan Bautista Muñoz, real cosmógrafo de Indias. En uno de sus dictámenes dirigidos a Gálvez, “insistió en que Clavigero había sido a veces parcial al mirar con buenos ojos a los nativos, y en cambio se mostraba intransigente con los conquistadores”.<sup>69</sup> El mismo Muñoz señalaba en 1787 que Clavigero se mostraba “excesivamente apasionado de los mexicanos naturales, exagera su saber y cultura, especialmente en los antiguos, es demasiado benigno acerca de sus vicios y horrores. A esta preocupación de que adolecieron gran parte de los primitivos misioneros es consiguiente la poca indulgencia en cuanto a los hechos de los conquistadores y nuevos pobladores”.<sup>70</sup>

### 5.3. *Crítica a la colonialidad del ser, del saber y del poder*

La tradición iberoamericana de derechos humanos, al asumir una perspectiva geopolíticamente localizada, tiene como criterio hermenéutico el giro descolonizador. Este implica, entre otras cosas, realizar una crítica a la colonialidad del ser, del saber y del poder. Solo desde esta crítica, es posible comprender los derechos humanos desde el *otro*, es decir, desde aquél que es victimizado por las estructuras de la colonialidad.

Aníbal Quijano afirma que la colonialidad “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista”.<sup>71</sup> Se trata de un concepto que, aunque guarde relación, es diferente a “colonialismo”. La colonialidad significa que, a partir de 1492, se inició un proceso donde la división internacional del trabajo se realizó entre periferias y centros, y con un gran énfasis la jerarquización étnico-racial de las poblaciones. El concepto de raza sirvió para crear nuevas identidades que se relacionaron con los roles dentro de las nuevas estructuras económicas; es decir, se impuso una división racial del trabajo:

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante –los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)– fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos

<sup>69</sup> Ibarra, “La recepción...”, 303.

<sup>70</sup> Ibarra, “La recepción...”, 305.

<sup>71</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, summer/fall, Special issue, Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I (2000): 342.

y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos.<sup>72</sup>

Se trata de la instauración de un nuevo patrón de poder mundial y una nueva intersubjetividad mundial. La colonialidad del poder, del ser y del saber son las estructuras que clasifican a la población por criterios de clase, raza y género. Este proceso no ha concluido con la finalización formal del régimen político del colonialismo, sino continúa y estamos en una transición hacia la colonialidad global:

Colonialidad se refiere a la continuidad de las formas coloniales después del fin de las administraciones coloniales y las estructuras del sistema–mundo moderno/colonial/capitalista que articula la periferia en la división del trabajo internacional, a las estrategias políticas de los grupos subalternos y a la inscripción de los migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas.<sup>73</sup>

A diferencia de Las Casas y demás exponentes iniciales de la tradición iberoamericana, Clavigero se enfrenta a unas estructuras de colonialidad más afianzadas. En el siglo XVIII, el eurocentrismo se había solidificado, y en gran parte debido a la razón ilustrada. En este sentido, las críticas que realiza a los autores europeos en la *Historia* pueden comprenderse como un enfrentamiento a la colonialidad del ser, del saber y del poder.

### 5.3.1. Colonialidad del ser

La colonialidad del ser significa la negación del colonizado como ser humano. Su ser se ubica en el lado del no–ser, se le considera un bárbaro, un incivilizado, y si de alguna manera quiere pasar al lado del ser, deberá, irremediablemente, parecerse al colonizador, subsumirse en su totalidad, que tiene el atributo del ser.

La discusión ilustrada sobre la naturaleza de América era una expresión de la colonialidad del ser. En el siglo XVIII, dominaba la concepción de que el ambiente físico y natural, marcaba las cualidades morales del ser humano; es decir, la composición física marcaba la composición moral, y por lo tanto del ser.<sup>74</sup> En este sentido, la visión ilustrada establecía claramente a Europa

---

<sup>72</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014), 109.

<sup>73</sup> Ramón Grosfoguel, *Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas* (Quito: Abya–Yala, 2012), 13.

<sup>74</sup> Clavijero, *Historia...*, 740.

como modelo universal, o en palabras de Clavigero, Europa debía ser, según la legislación de Pauw, el modelo de todo el mundo.

A continuación, transcribimos en extenso un fragmento de la *Historia*, de una de las *Disertaciones*, donde queda clara la manera en que la narrativa ilustrada creaba un imaginario sobre la naturaleza de América que tenía la función de ubicar en el ámbito del no-ser a sus habitantes:

Cualquiera que lea la horrible descripción que hacen algunos europeos de América, u oiga el injurioso desprecio con que hablan de su tierra, su clima, sus plantas, sus animales y sus habitantes, se persuadirá de que el Nuevo Mundo es verdaderamente una tierra maldita y destinada por el cielo para suplicio de malhechores.

Si damos crédito a Buffon (*Hist. Nat.*, t. IV), la América es un país enteramente nuevo, apenas salido de bajo las aguas que lo habían anegado; un continuo pantano en sus llanuras, una tierra inculta y cubierta de bosques aun después de poblada por los europeos, más industriosos que los americanos, o embarazado por montañas inaccesibles, que no dejan más que un pequeño espacio de tierra para el cultivo y habitación de los hombres; tierra infeliz, bajo un ‘cielo avaro’, en la cual todos los animales trasladados del Antiguo Continente han degenerado, y los propios de su clima son pequeños, deformes, débiles y privados de armas para su defensa.

Si damos crédito a Paw (que copia en gran parte las opiniones de Buffon, y, cuando no las copia, multiplica y aumenta los errores), la ‘América ha sido generalmente, y es aún hoy día, un país muy estéril’, en el que han degenerado todas las plantas de Europa, a excepción de las acuáticas y jugosas; su terreno pestilente produce más plantas venenosas que todas las otras partes del mundo... ‘Su tierra, o embarazada con las montañas o cubierta de bosques y pantanos, no presenta más que un inmenso y estéril desierto’; su clima es muy contrario a la mayor parte de los cuadrúpedos y, sobre todo, “pernicioso a los hombres, embrutecidos, debilitados y viciados de una manera sorprendente en todas las partes de su organización” (*Recherches philosophiques sur les américains*, part. 1.).<sup>75</sup>

América se ubica en el ámbito del no-ser al grado que todo lo que proveniga de Europa, se degenera. El argumento de Buffon y Pauw se basa en una pretendida inundación de América mucho más reciente que el Diluvio bíblico. Por eso, “de esta reciente inundación nace, según dice Buffon, la malignidad del clima de América, la esterilidad de su terreno, la imperfección de sus animales y la frialdad de los americanos”.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Clavigero, *Historia...*, 644.

<sup>76</sup> Clavigero, *Historia...*, 645.

Contra estos juicios de la naturaleza de América, que implicaban la degradación del no-ser de sus habitantes, se enfrenta Clavigero. En este sentido, bien señala Luis Villoro que es una “rebelión decidida contra una Europa-arquetipo; pretensión de una igualdad de derechos”.<sup>77</sup>

En diversas partes de la *Historia*, a partir de la observación y documentación de la naturaleza y el clima de América, Clavigero va demostrando las falsedades de los autores europeos. Y, de hecho, al criticar el método de Paw, muestra cómo tiene una función de sólo justificar ideológicamente la superioridad del ser europeo, negando el ser americano, pues

si algún filósofo de Guinea emprendiese una obra sobre el modelo de la de Paw, con el título *Investigaciones filosóficas sobre los europeos*, podría valerse del mismo argumento de Paw para demostrar la malignidad del clima de Europa y las ventajas del de África.<sup>78</sup>

También afirma:

Pues así como no es argumento de la esterilidad de Europa que en ella no prendan las plantas propias de América, tampoco es argumento de la esterilidad de algunos países de América que en ellos no prendan algunas plantas de Europa.<sup>79</sup>

### 5.3.2. Colonialidad del saber

La colonialidad del saber implica la negación a los colonizados para ser sujetos de conocimiento. El colonizado no es capaz de producir conocimiento y, a lo más, puede aprender e imitar los saberes del colonizador. La razón del colonizado no existe, y solo el colonizador, a través de su razón que es universal, puede acceder a la verdad. De ahí que las estructuras sociales impiden que el colonizado puede generar saberes: “Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades”.<sup>80</sup>

Clavigero se enfrenta a la colonialidad del saber en las críticas que los autores europeos realizan sobre la inteligencia y los conocimientos de los pueblos indígenas: “Muchos, concediendo a los mexicanos una grande habilidad para la imitación, se la niegan para la invención. Error vulgar que se ve desmentido en la historia antigua de la nación”.<sup>81</sup> Ante la negativa de la capacidad intelectual de los americanos, el jesuita veracruzano afirma tajantemente:

<sup>77</sup> Villoro, *Los grandes...*, 118.

<sup>78</sup> Clavigero, *Historia...*, 653–654.

<sup>79</sup> Clavigero, *Historia...*, 665.

<sup>80</sup> Clavigero, *Historia...*, 733.

<sup>81</sup> Clavigero, *Historia...*, 63.

Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el que creo poder decidir con menos peligro de errar, protesto a Paw y a toda Europa que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa.<sup>82</sup>

Clavigero reconoce la capacidad de generar conocimientos por parte de los pueblos indígenas, y de hecho se lamenta de todo el desperdicio de saberes que se dio ante la destrucción de los códices indígenas, sobre todo en lo relativo al saber sobre la naturaleza, y por eso hace un llamado a su recuperación:

¿A quién no moverá a compasión el ver que de tantos tesoros que se gastan pródigamente y con lujo ruinoso en ostentación y delicias, no se destina una parte a fundar Academias de Naturalistas que descubran y utilicen los dones que con tanta liberalidad les ha franqueado el Creador? Este empleo de tanto honor y provecho aseguraría la subsistencia y ocuparía útilmente a tanta gente baldía, que por no tener en qué emplearse pasa la vida en el ocio más ignominioso.<sup>83</sup>

Como parte de la colonialidad del saber, se encuentra la imposición de las lenguas imperiales. Negar la capacidad de generar conocimiento a las lenguas de los colonizados, ha sido una de las estrategias constantes de los colonizadores. De hecho, el crítico a la obra de Clavigero, Ramón Diosdado

muestra un gran desprecio por las lenguas indígenas, inclinándose hacia la supresión del náhuatl y la castellanización de los habitantes para fortalecer la unidad del imperio. Niega que los indios tuvieran conocimientos astronómicos y la interpretación del calendario azteca le pareció ‘una fantasía’.<sup>84</sup>

Por su parte, Paw afirmaba que las lenguas de América “son tan estrechas y escasas de palabras, que no es posible explicar en ellas ningún concepto metafísico”.<sup>85</sup> A esto, Clavigero responde que aprendió

la lengua mexicana y la oí hablar a los mexicanos muchos años, y sin embargo, no sabía que fuera tan escasa de voces numerales y de términos significativos de ideas universales, hasta que vino Paw a ilustrarme.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Clavigero, *Historia...*, 732.

<sup>83</sup> Clavigero, *Historia...*, 29.

<sup>84</sup> Ibarra, “La recepción...” , 310.

<sup>85</sup> Clavigero, *Historia...*, 769.

<sup>86</sup> Clavigero, *Historia...*, 770.

Clavigero defiende y demuestra la capacidad de contar y de generar conocimiento de la lengua mexicana. Si bien señala que esta lengua no tenía voces para explicar conceptos como materia, sustancia, accidente y semejantes –al igual que otras lenguas europeas no los tenían–, cuenta con una gran cantidad de conceptos metafísicos:

Los mexicanos antiguos, porque no se ocupaban en el estudio de la metafísica, son excusables por no haber inventado voces para explicar aquellas ideas; pero no por esto es tan escasa su lengua en términos significativos de cosas metafísicas y morales (...); antes aseguro que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto en nombres abstractos...<sup>87</sup>

Para demostrar lo anterior, presenta un vocabulario bastante amplio de palabras metafísicas y morales del náhuatl. Y lo mismo señala sobre otras lenguas americanas, como el otomí, matlatzínca, mixteca, zapoteca, totonaca y popoluca.<sup>88</sup>

### 5.3.3. Colonialidad del poder

La colonialidad del poder se refleja en una distribución del trabajo y del acceso a los bienes de vida por criterios de género, raza y clase. De hecho, una de las novedades del sistema moderno–colonial fue la distribución de la población a través del criterio de la raza, referida inicialmente al fenotipo y a otros aspectos físicos, y en especial, al color de la piel. Como señala Aníbal Quijano, “la idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años”.<sup>89</sup>

Clavigero es consciente de que esta clasificación social es parte de los argumentos de los autores europeos:

Si en los animales [Paw] notó la falta de cola, en los hombres censura la falta de pelo. Si en los animales halló deformidades notables, en los hombres vitupera el color y las facciones. Si creyó que los animales eran menos fuertes que los del Antiguo Continente, afirma igualmente que los hombres son debilísimos y que están sujetos a mil enfermedades causadas por la corrupción de aquel aire y de aquel terreno pestilente.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Clavigero, *Historia...*, 772.

<sup>88</sup> Clavigero, *Historia...*, 774.

<sup>89</sup> Aníbal Quijano, “¡Qué tal raza!”, en *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014), 96.

<sup>90</sup> Clavigero, *Historia...*, 712.

Ante este tipo de argumentos, Clavigero señala que la capacidad de los indígenas no corresponde con los juicios –hoy se considerarían racistas– de los autores europeos. Así, afirma que “del color de éstos [los americanos] no se puede formar argumento alguno contra el Nuevo Mundo”.<sup>91</sup> También señala que

yo no pretendo que sean los americanos más fuertes que los europeos. Pueden ser menos fuertes, sin ser por esto positivamente débiles y sin haber degenerado en ellos la especie humana. Los suizos son más fuertes que los italianos, y no por esto creemos que los italianos han degenerado, ni menos acusamos el clima de Italia.<sup>92</sup>

Clavijero enumera la gran cantidad de actividades que realizan los indígenas, y señala

ellos son los que llevan todo el peso de los trabajos públicos como es notorio en todas las provincias de aquel gran reino. Esto hacen los débiles, poltrones e inútiles americanos, mientras que el vigoroso Paw y otros infatigables europeos se ocupan en escribir invectivas contra ellos.<sup>93</sup>

Como se señaló anteriormente, la idea del progreso comenzaba a dominar. La dicotomía barbarie – civilización era parte de la concepción dominante de la historia. En este sentido, y siguiendo de alguna manera los argumentos de Las Casas en la “Controversia de Valladolid”, Clavigero define de la siguiente manera a los bárbaros:

Bárbaros y salvajes llamamos hoy día a los hombres que, conducidos más por capricho y deseos naturales que por la razón, ni viven congregados en sociedad, ni tienen leyes para su gobierno, ni jueces que ajusten sus diferencias, ni superiores que velen sobre su conducta, ni ejercitan las artes indispensables para remediar las necesidades y miserias de la vida; los que, finalmente, no tienen idea de la Divinidad, o no han establecido el culto con que deben honrarla.<sup>94</sup>

A partir de esta definición, demuestra que los pueblos indígenas no son bárbaros ni salvajes, pues han tenido leyes, gobierno, sociedades, religión, y demás instituciones sociales. Es decir, se opone a la visión de los autores europeos de “racializar” el concepto de bárbaro o salvaje, y hacerlo valer en relación con la constitución natural y física de América.

---

<sup>91</sup> Clavijero, *Historia...*, 713.

<sup>92</sup> Clavijero, *Historia...*, 719.

<sup>93</sup> Clavijero, *Historia...*, 721.

<sup>94</sup> Clavijero, *Historia...*, 743.

## 5. A modo de conclusión

Dentro la tensión entre la segunda escolástica y el pensamiento moderno, Clavigero fue capaz de aplicar un método historiográfico, con el cual, a partir de ciertos criterios éticos, recupera el pasado de los pueblos indígenas con una intención política: afirmar la igualdad de todos los seres humanos, y denunciar las estructuras de colonialidad que han colocado a los pueblos indígenas en una situación de explotación y opresión. Es por eso que, como se ha visto a través de estas líneas, se puede considerar al pensamiento del jesuita veracruzano como parte de la Tradición iberoamericana de derechos humanos.

Clavigero conoció la obra de los primeros defensores de indios del siglo XVI; además de considerarlos fuentes históricas fiables, asume sus criterios éticos para juzgar y defender a las culturas indígenas. No obstante, en el siglo XVIII, las estructuras de colonialidad que habían iniciado a instaurarse un par de siglos antes, se encuentran más afianzadas. Una muestra de esto, son las visiones ilustradas que sobre América y sus habitantes desarrollan diversos autores europeos, donde la colonialidad del ser, del saber y del poder se hace presente. Ante esto, Clavigero recupera el pasado mexicano para oponerse a los argumentos que justificaban esas relaciones de colonialidad.

## Bibliografía

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Aldunate, José. “Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena”. En *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*, 123–129. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992.
- Brading, David. “Clavijero y la Ilustración”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro *et al.*, 21–44. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Castro–Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo. “Introducción”. En *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, coord. por Santiago Castro–Gómez *et al.* México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su “modus operandi”*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- Cerutti Guldbert, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

- Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México: Porrúa, 2009.
- Cruz Aguilar, Juan José. “La tarea antropológica de Francisco Javier Clavijero”. En *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética*, coord. por Noé Héctor Esquivel Estrada et al., 95–132. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cuadriello, Jaime. “Clavijero y sus *Memorias edificantes*. Un lance de principios, intereses y juventud”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coordinado por Alfonso Alfaro et al., 191–229. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de las Casas*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *La tradición iberoamericana de derechos humanos*. México: Porrúa, 2014.
- De Sepúlveda, Juan Ginés. *Apología*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Domingues, Beatriz Helena. “Clavigero y la Ilustración. Consideraciones sobre América y los americanos desde la perspectiva del exilio”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al., 283–286. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Domingues, Beatriz Helena. “Clavijero’s perception of the America and American’s from the exile perspective”. *Locus. Revista de história*, vol. 12, n.º 2, junio–diciembre (2006): 99–115.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial, 1980.
- Gómez Fregoso, Jesús. *Clavijero, aportaciones para su estudio y ensayo de interpretación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1979.
- Grosfoguel, Ramón. *Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas*. Quito: Abya-Yala, 2012.
- Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Catarta, 2005.
- Ibarra, Ana Carolina. “La recepción de la Historia Antigua y de su autor en España y América”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al., 299–321. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

- Las Casas, Bartolomé de. *Apología*. Madrid: Editorial Nacional, 1975.
- León-Portilla, Miguel. “La *Historia antigua de México* de Francisco Xavier Clavijero”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coordinado por Alfonso Alfaro et al., 157–190. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- León-Portilla, Miguel. *Humanistas de Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Maneiro, Juan Luis. *Francisco Xavier Clavigero, SJ, ilustre universitario constructor de la patria mexicana*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Mayagoitia, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*. México: Editorial Ius, 1945.
- Navarro, Bernabé. *La introducción de la filosofía moderna en México*. México: El Colegio de México, 1948.
- Ortega y Medina, Juan A. “Clavijero en la consciencia historiográfica mexicana”. *Estudios de historia novohispánica*, n.º 10 (1991): 289–307.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, summer/fall, Special issue, Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I (2000): 342–386.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero, 105–151. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Quijano, Aníbal, “¡Qué tal raza!”. En *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero, 96–104. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Reynoso, Arturo. “Personalidad y pensamiento teológico en la obra de Francisco Xavier Clavigero”, En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro et al., 231–247. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Reynoso, Arturo. *Francisco Xavier Clavigero. El aliento del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Rico González, Víctor. *Historiadores mexicanos del siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1949.
- Ronan, Charles E. *Francisco Javier Clavigero S.J. (1731–1787). Figura de la Ilustración mexicana; su vida y obras*. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente–Universidad de Guadalajara, 1993.
- Rosillo Martínez, Alejandro. “Presupuestos para recuperar la tradición hispanoamericana de derechos humanos”. *Dignitas, Revista del Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, n.º 10, octubre–diciembre (2009): 27–53.

- Rosillo Martínez, Alejandro. *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*. Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2011.
- Sánchez Ramírez, Rodolfo. “La filosofía de la historia en la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero”. En *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética*, coord. por Noé Héctor Esquivel Estrada *et al.*, 133–171. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2014.
- Santos, Boaventura de Sousa. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 2005.
- Solís y Ribadeneyra, Antonio de. *Historia de la Conquista de Méjico, población y progresos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España*, Madrid: Librería de Denné Hidalgo, 1843.
- Suárez, Marcela. “Clavijero en la filosofía de la historia”. *Tempus. Revista de historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, n.º 2 (1993–1994): 115–129.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Trabulse, Elías. “Clavijero, historiador de la ilustración mexicana”. En *Francisco Xavier Clavijero, figura de la ilustración mexicana 1731–1787*, comp. por Alfonso Martínez Rosales, 48–71. México: Colegio de México, 1988.
- Ulloa Cárdenas, Conrado. “Obra filosófica de Francisco Xavier Clavigero”. En *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, coord. por Alfonso Alfaro *et al.*, 263–273. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

## El derecho a la paz en el pensamiento de Francisco Suárez<sup>1</sup>

MILAGROS OTERO PARGA\*

Fecha de recepción: septiembre 2023.

Fecha de aceptación: diciembre 2023.

### Sumario:

La paz se ha convertido en un anhelo que cobra especial relevancia por la situación que se está viviendo en Ucrania y también en Israel y en Gaza.

Por ello quiero volver la vista a los pensadores del siglo de Oro Español, porque estoy segura de poder encontrar en sus enseñanzas importantes reflexiones sobre la paz.

Las buscaré especialmente en la obra de Francisco de Suárez. Su pensamiento defiende que el fin de la guerra es la paz y la seguridad, y sólo quienes inician una guerra teniendo en cuenta esta finalidad y actuando de acuerdo con ciertas reglas, realizan una guerra justa. Ante este pensamiento nos preguntamos ¿a qué tipo de paz se refiere el filósofo-teólogo? Sin duda a una muy concreta. A la única que considera real y duradera, que es aquella que se fundamenta sobre la justicia y el bien común, pues sólo atendiendo a estos derechos será posible vivir en paz permanente.

### Palabras clave:

Paz, guerra, bien común, justicia, Siglo de Oro Español, Francisco Suárez.

### The Right to Peace in the Thought of Francisco Suárez

#### Abstract:

Peace has become a longing that is especially relevant due to the situation that is being experienced in Ukraine.

That is why I want to look back at the thinkers of the Spanish Golden Age, because I am sure I can find important reflections on peace in their teachings.

I will look for them especially in the work of Francisco de SUÁREZ. His thought defends that the end of war is peace and security, and only those who start a war taking this end into account and acting in accordance with certain rules, carry out a just war. Faced with this thought, we ask ourselves, what kind of peace is the philosopher-theologian referring to? Without a doubt a very specific one. The only one that he considers real and lasting, which is the one that is based on justice and the common good, because only by attending to these rights will it be possible to live in permanent peace.

#### Keywords:

Peace, war, common good, justice, Spanish Golden Age, Francisco Suárez.

<sup>1</sup> Este artículo está vinculado al proyecto I+D+I concedido en la convocatoria 2020 para el período 2021–2023, titulado “Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita”. Código del proyecto: 5468112904–112904–4–20. IP1: Juan Antonio Senent de Frutos. IP2: Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal.

\* Catedrática de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Santiago de Compostela (España), <https://orcid.org/0000-0002-2259-2030>, [milagros.otero@usc.es](mailto:milagros.otero@usc.es).

## 1. Introducción

La paz se ha convertido en un anhelo que cobra especial relevancia en la actualidad por la situación que se está viviendo en Ucrania, Israel y Gaza. Los ojos de la humanidad se han volcado en unos pueblos que sufren. Una vez más se repite la pelea entre David y Goliat, pero en este caso se añade un elemento más. Las guerras han dejado de ser un problema únicamente reservado a los contendientes. En una sociedad globalizada se ha globalizado también la destrucción, el sufrimiento, y la desgracia. La amenaza nuclear se cierne sobre toda la humanidad, y aún sin llegar a estos extremos, la participación o no en las contiendas, o incluso la ayuda o simpatía por un bando afecta a las relaciones comerciales, al cierre del espacio aéreo, a las amenazas cruzadas, a la escasez de suministros... Las guerras se han complicado. Los contendientes ya no se batían cuerpo a cuerpo, ahora se destrozan desde muchos frentes al mismo tiempo. Las armas se han perfeccionado hasta conseguir un espectacular avance que se traduce en una potencia destructora hasta ahora desconocida. El simple mandato de apretar un botón puede destruir a la humanidad matando simultáneamente a millones de personas, arrasando la tierra y contaminando el aire y las aguas durante generaciones.

Sin duda los tiempos han cambiado y con ellos la forma de relación de los pueblos y la forma de hacerse la guerra. La humanidad no parece haber aprendido de su historia. Parece ignorar que en la guerra todos pierden y que la aspiración de un buen gobernante no debe ser hacer la guerra sino garantizar la paz de su pueblo, pues sólo de esa manera podrá vivir en pleno ejercicio de sus derechos y con plena capacidad para afrontar sus deberes.

En el trabajo que pretendo realizar y que ahora inicia, quiero volver la vista a los pensadores del siglo de Oro Español. A nuestros maestros imperecederos, porque estoy segura de poder encontrar en sus enseñanzas importantes reflexiones sobre la paz.

Las buscaré especialmente en la obra de Francisco de Suárez, pues tiene una teoría muy interesante sobre el derecho de guerra. De acuerdo con ella, el fin de la guerra es la paz y la seguridad, y sólo quienes inician una guerra teniendo en cuenta esta finalidad, y actúan de acuerdo con ciertas reglas, realizan una guerra justa. En su opinión “si se permite la guerra es sólo porque constituye el camino que conduce a la paz”.

La paz cobra así una importancia crucial en el pensamiento del Doctor Eximio. Pero, nos preguntamos ¿a qué tipo de paz se refiere el filósofo-teólogo? Sin duda a una muy concreta. A la única que considera real y duradera, que no es otra que aquella que se fundamenta sobre la justicia y el bien común, pues sólo atendiendo a estos derechos será posible vivir en una

situación de tranquilidad y felicidad duraderas. O lo que es lo mismo, de paz permanente.

La humanidad ya ha llegado a su mayoría de edad, y de la misma manera que a una persona que disfruta de esa condición es preciso explicarle las cosas para que pueda obrar en libertad en cuanto a la toma de sus decisiones, lo mismo sucede con los pueblos. Las personas precisan vivir en condiciones que les aseguren el pleno ejercicio de sus derechos porque tienen derecho a asumir las riendas de su vida, y por lo mismo, deben tener derecho a decidir de qué manera quieren vivirla.

De modo que la tranquilidad no es suficiente. Los seres humanos aspiran y tienen derecho a más. Tienen derecho a desarrollar su vida en condiciones de justicia, de armonía y de orden. En suma, los seres humanos precisan de la paz para poder desarrollarse como personas plenamente libres y responsables de sus actos.

Pero la paz a la que aspiran no puede ser cualquiera. No es suficiente una situación de orden. Es necesario que ese orden, que esa tranquilidad, que esa armonía, sea la consecuencia, del Estado de Derecho; de la libre elección de los ciudadanos; del adecuado disfrute de los derechos y de la asunción proporcionada de responsabilidades, deberes y obligaciones.

En suma, la paz verdadera y duradera debe asentarse sobre parámetros de justicia y de equidad sin olvidar la necesaria solidaridad de los pueblos entre sí.

Es necesario volver la vista hacia el bien común, hacia la alianza de los pueblos, hacia el respeto y la tolerancia de las distintas civilizaciones. Es preciso hacerlo pues, como afirma Puy comentando a Tomás de Aquino, “parece que es más importante y más perfecto salvaguardar, esto es, procurar y remediar el bien de toda la ciudad, antes que el bien de un solo hombre... Pues es mucho mejor y más divino el bien que afecta a todos los pueblos y a todas las ciudades”<sup>2</sup>.

En este ejercicio de responsabilidad colectiva conviene echar la vista atrás a los estudiosos del llamado siglo de Oro Español pues entre ellos encontraremos avanzados pensamientos e interesantes “consejos” que podrían arrojar mucha luz sobre la situación actual, a fin de entenderla y de tratar de evitar errores cometidos en el pasado.

La historia debe servir de maestra guía. Debe ayudar, una vez más, a conseguir el avance de la sociedad. Debe enseñar a identificar las situaciones de peligro y a mostrar las vías de salida que impidan el caos y la confrontación.

La historia y sus enseñanzas están ahí, esperando para prestar su ayuda. Pero los seres humanos no somos capaces de entender la amplitud de su en-

---

<sup>2</sup> Francisco Puy, *Tratado de Filosofía del Derecho* (Madrid: Escelicer 1972), 176.

trega y tendemos a mirarla sin verla, por considerar que poco o nada tiene que enseñarnos.

Las personas del siglo XXI, pensamos más en los problemas derivados del uso de la llamada inteligencia artificial que, en conocer nuestra propia historia, no solo para honrar a quienes la protagonizaron, sino también para aprender de sus enseñanzas aplicándolas al presente. Pero la historia sigue ahí, tenaz, esperando, dispuesta a perdonar nuestra falta de interés, como un padre que celebra la llegada del “hijo pródigo” y cuando lo ve aparecer por el camino, andrajoso, hambriento, vencido por la vida, no le permite ni siquiera explicarse, sino que se abalanza sobre su cuello y lo besa, ofreciéndole una fiesta para festejar su regreso.

El trabajo que ahora se inicia pretende, modestamente, recuperar, en parte, las enseñanzas de los maestros españoles de la escolástica del Siglo de Oro.

Permitámosles hablar una vez más a través de sus escritos. No quedaremos defraudados.

## **2. Breve estudio histórico sobre la paz. Antecedentes del pensamiento de Suárez**

La paz, la armonía, y el orden, han sido bienes permanentemente buscados a lo largo de la historia. La paz se identificó desde la filosofía de los primeros pensadores griegos con la armonía. Pitágoras y la escuela que se forma en torno a su pensamiento<sup>3</sup> es un buen ejemplo de ello en lo que se refiere a la célebre teoría denominada “armonía de las esferas”. De acuerdo con ella en el universo existe un constante movimiento producido por sonidos que emiten una única nota.

Los humanos no la percibimos porque todas estas notas están en perfecta armonía, y sólo cuando alguna de ellas se altera, surge la falta de armonía y, con ella, el caos y el desorden. Cuando esto sucede, se rompe la paz. Y con ella el orden que da sustento a la justicia.

En este pensamiento embrionario, la justicia se relaciona con la paz en tanto en cuanto tiene que vivir en paz el pueblo que es capaz de mantener la justicia en el ágora.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> La escuela que surge de Pitágoras se conoce con el nombre de pitagórica. No tenemos muchos conocimientos de ella. Algunos de los más relevantes sin embargo se localizan en la obra de Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, vol. 1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956), 129ss.

<sup>4</sup> Hesíodo por ejemplo ofrece la idea de la diosa *Dike* entendida como armonía de la vida social. Una armonía que es el resultado de la aplicación de la justicia. Milagros Otero Parga, *Conversaciones con la Historia del Pensamiento Jurídico* (Madrid: Reus, 2021), 33.

También Platón<sup>5</sup> identifica la justicia con el orden y este con la paz, pues vivirá en paz aquel pueblo en el que cada persona realice aquello que debe realizar y lo haga de la mejor manera posible. Así las cosas, quienes así actúen, tendrán un orden interno que propiciará la armonía y con ella la justicia que conduce a la verdadera paz.

La idea de armonía, ligada a la justicia, y al orden es una constante en el pensamiento antiguo y medieval, pero quizá uno de los autores que más se ocupó de esta identificación fue Agustín de Hipona.

De acuerdo con su pensamiento existen tres tipos de paz. La paz de la ciudad terrenal que es “la ordenada concordia que tienen los ciudadanos y vecinos en ordenar y obedecer”.<sup>6</sup> La paz de la ciudad celestial que se contrapone a la terrena, y según la cual, la paz es “la ordenadísima y conformísima sociedad establecida para gozar de Dios”.<sup>7</sup>

Y, por último, lo que él denomina la paz de todas las cosas, que ofrece la definición más usada y conocida del teólogo jurista. De acuerdo con ella, la paz es la “tranquilidad del orden, y el orden no es otra cosa que una disposición de cosas iguales y desiguales, que dan a cada una su propio lugar”.<sup>8</sup>

Esta definición, como queda dicho, ha sido muy conocida y difundida a lo largo de la historia. En ella se defiende la idea de paz como la situación dimanante de una realidad sosegada, sin contratiempos, donde todo ocurre de forma pausada, previsible. Donde cada cosa ocupa su lugar y sirve para aquello para lo que fue creada. Donde cada ser humano, en clave de igualdad realiza su destino.<sup>9</sup>

En esta sociedad ordenada, el Estado, que es una institución de derecho natural que responde a la tendencia a la sociabilidad, también natural del ser humano, tiene la función de asegurar la paz. Una paz que debe ser “la de los buenos”,<sup>10</sup> es decir la que dimana de la situación de justicia.

---

<sup>5</sup> Dice Platón en *La República*, Libro IV, XVII: “Una imagen de la justicia que nos ha sido de mucha utilidad, no es otra que la de considerar que quien es zapatero por naturaleza debe dedicarse a hacer zapatos y no a otra cosa, y que quien es constructor habrá de emplear su tiempo en las construcciones y de igual modo todos los demás”.

<sup>6</sup> Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XIX, cap. 13.

<sup>7</sup> Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XIX, cap. 13.

<sup>8</sup> Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XIX, cap. 13.

<sup>9</sup> Efectivamente la idea de orden es muy importante en Agustín, que entiende que el ser humano es esencialmente pecador y por lo mismo tiende a contravenir el orden. Y por eso precisa del orden jurídico que “tomará en cuenta la efectiva manera de ser del hombre, con sus pasiones, con sus limitaciones, y tratará de reducir al menor mal ese aspecto corrompido de la naturaleza humana; es decir, tratará de sacar el mejor partido posible de la manera de ser real de los hombres, buscando el mayor número de viabilidades de bondad y de justicia”. Luis Recaséns Siches, *Tratado general de Filosofía del Derecho* (México: Ed. Porrúa, 1986), 429.

<sup>10</sup> Dice Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios*, XIX, capt. 13: “por lo cual los miserables, porque en cuanto miserables sin duda no están en paz, aunque carecen de la tranquilidad del orden donde

De nuevo observamos cómo la idea de paz, justicia, orden e incluso bien común aparecen entrelazadas en el pensamiento de estos autores. La paz es sin duda muy importante en la forma de entender la realidad del hiponate, pues es la consecuencia de la justicia. Una justicia que se sitúa en el centro de su proyecto filosófico jurídico y hasta podríamos decir que vital, porque es la virtud que fundamenta el Derecho en su conjunto. Hasta el punto de que afirma que “no se deben llamar o tener por derecho las leyes injustas”. Y donde no hay justicia no hay República.<sup>11</sup>

Tomás de Aquino aporta también su punto de vista sobre el problema de la paz ligándolo a la idea de ley humana. Es bien sabido que, en su teoría de la ley, la ley humana se reconduce a la ley natural, al afirmar que el derecho positivo, es decir, el formado por el conjunto de las leyes humanas, que es tanto como lo que hoy podríamos denominar ordenamiento jurídico, es una parte del Derecho, aquella pensada para reconducir las tareas de las personas que no se someten voluntariamente o de buen grado a la ley.

De modo que la ley humana sirve, en realidad, para asegurar “la paz y la virtud de los hombres”.<sup>12</sup>

Vemos cómo el pensamiento del aquinate abunda en las ideas hasta ahora manifestadas en torno al concepto de paz. Alcanzar la paz es la finalidad de la vida humana, y los Estados se legitiman en esta función del mismo modo que lo hacen las leyes humanas. ¿Cualquier ley humana? No, únicamente aquella cuyo contenido sea justo y asegure la estabilidad y el orden dimanante de la adecuación del contenido de la ley, es decir su justicia, con las leyes divinas, que son, a su juicio, las más importantes.<sup>13</sup>

Todo Estado, opina Tomás, debe usar su poder que no es físico, sino una exigencia moral de la razón, para conseguir la efectiva realización del orden que es un presupuesto del bien común. Y si no lo consigue, normalmente por dictar normas injustas, o por abuso, el pueblo puede retirarle su confianza que es sólo temporal y, por lo mismo, está condicionada a los resultados obtenidos.

---

no se halla turbación alguna, porque con razón y justamente son miserables, tampoco en su miseria pueden estar fuera del orden, aunque no conjuntos y unidos con los bienaventurados, sino apartados de ellos por la ley del orden”.

<sup>11</sup> Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios*, XIX, capt. 21: “No es pueblo que merezca llamarse República aquel donde no haya justicia”. Esta idea, muy presente en su pensamiento le permitió deslegitimar tanto al Estado como a la República romana sobre la base de que no había sido construido sobre una base justa, ya que, entre otras cosas, se había dedicado a perseguir al pueblo de Dios.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1-2 q 95, a.1.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1-2 q 91, a.4. “Por ley natural participamos de la ley eterna en la medida en que lo permite la naturaleza humana, pero el hombre necesita ser encauzado hacia el último fin sobrenatural mediante una norma superior; por eso se nos ha dado una ley puesta por Dios, mediante la cual participamos de una manera más perfecta en la ley eterna”.

Andando en el tiempo, no desaparece la preocupación de los autores estudiosos de la filosofía política, por el asunto de la paz. Otro claro exponente de esta situación es Marsilio de Padua que escribió una obra titulada *Defensor pacis*. En este trabajo se aprecia la lucha por el poder, propia de este momento histórico. En este caso la contienda se da entre la Iglesia y el Estado y la posición que este autor defiende se concreta en subordinar en todo caso la Iglesia al Estado.<sup>14</sup>

No es ese el asunto que ahora nos preocupa, así que lo pasaremos por alto, no sin antes recalcar el hecho de que según este pensamiento, sería bueno que el Estado y la Iglesia trataran de armonizar sus poderes y sus esferas de influencia, a fin de conseguir la paz política, porque ésta, sería, sin duda, el mejor síntoma de haber conseguido el respeto por la justicia y por los derechos de todos.

Para alcanzar esta paz es conveniente someter la vida de los seres humanos al cumplimiento de las leyes,<sup>15</sup> leyes que deben ser justas pues sólo de ese modo se alcanzará el orden duradero. De este modo, la ley pasa a ser el elemento de control del absolutismo del emperador o del príncipe, pero debe ser además de justa, y clara, útil. Estamos asistiendo al cambio de mentalidad de la Edad Media hacia la Moderna y, aunque varían muchos aspectos del pensamiento, como por ejemplo la quiebra del entendimiento del mundo en clave teocrática, no muda, sin embargo, la necesidad del respeto por una ley, que debe ser justa<sup>16</sup> y servir, entre otras cosas, para garantizar la convivencia pacífica de los seres humanos en sociedad que es el único germen válido para conseguir la paz duradera.

Esta convivencia pacífica junto con la necesidad de conservar el Estado, se hacen patentes en la modernidad incluso en pensadores como Maquiavelo que entienden que el poder se justifica en sí mismo y no por la moralidad de su mandato.

La convivencia pacífica no es defendida por este autor como una consecuencia de vivir en justicia. No obstante, y, aun así, es necesaria y compete al

---

<sup>14</sup> Según recuerda Antonio Truyol Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Tomo I (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 411. Marsilio tiene una concepción naturalista de la política que anuncia a Maquiavelo, y a la que quizá le predispusiera su formación médica. El fin de la comunidad política es la tranquilidad, que asegura al hombre un buen vivir”.

<sup>15</sup> “Las legislaciones se hacen a partir de la observación prolongada en el tiempo y se confirman por la razón, pues las legislaciones exigen prudencia, como apareció ya antes en la descripción de la ley, y la prudencia necesita mucha experiencia, y ésta tiempo en abundancia”, Marsilio de Padua, *El defensor de la paz* (Madrid: Tecnos, 1988) parte 1, capt. 1, 10, 5.

<sup>16</sup> Conviene que “los gobernantes se rijan y determinen según la ley, mejor que resolver según su propio arbitrio, los juicios civiles; pues siguiendo la ley, nada malo ni reprehensible harán, por lo que será más seguro y duradero su gobierno”. Marsilio de Padua, *El defensor de la paz* (Madrid: Tecnos, 1988), parte 1, capt. 1, 11, 7.

príncipe garantizarla, curiosamente, aunque sea por la fuerza.<sup>17</sup> Así las cosas, el valor de la paz no pierde ni protagonismo ni importancia, pues debe ser garantizado aun recurriendo a la fuerza.

En este pensamiento, el ejército cobra especial importancia, porque protege las fronteras del Estado garantizando su independencia. Por eso, cada país debe disponer de un ejército fuerte que sepa hacer la guerra, porque un buen príncipe debe defender a sus súbditos de toda injerencia extranjera en su independencia. Es preciso saber hacer la guerra y estar preparados para ella, pero la guerra no es una finalidad en sí misma. Sólo se debe hacer para asegurar la paz,<sup>18</sup> pues como él mismo afirma: “los buenos generales nunca entablan combate si la necesidad no los obliga, o la ocasión no los llama”.<sup>19</sup>

Acercándonos ya al pensamiento de Francisco Suárez, mencionaremos aún la opinión de un pensador más. Será el último antes de adentrarnos ya en la obra del Doctor Eximio. Se trata de Juan Luis Vives.

De acuerdo con su opinión, el ser humano no sólo debe evitar la guerra, sino que debe trabajar para promover la paz y la concordia, pues ése y no otro, es el mandato de la naturaleza.<sup>20</sup> Es así porque la paz es la situación que se debe alcanzar porque es la que está de acuerdo con la justicia. Mientras que la guerra, entiende el autor, responde más bien a los crueles instintos que todavía conserva el ser humano provenientes de su naturaleza animal, pero que deben ser vencidos por la naturaleza racional y por su condición de hijos de Dios.

Hemos llegado con esto al final del pequeño estudio histórico descriptivo planteado para defender la presencia de la paz entendida como un anhelo, en el mundo filosófico jurídico desde la Antigüedad. Un anhelo muchas veces roto, pero nunca olvidado, pues se identifica con la justicia, con la dignidad<sup>21</sup> y con el bien común, así como con el buen gobierno.

---

<sup>17</sup> Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, capt. XVIII (Barcelona: Altaya, 1993), 70: “Hay dos modos de combatir; uno con las leyes y otro con la fuerza; el primero propio de los hombres, el segundo de las bestias; pero puesto que el primero muchas veces no basta, conviene recurrir al segundo. Por tanto, es necesario que un príncipe, sepa actuar como convenga, como bestia y como hombre”.

<sup>18</sup> De modo que “un príncipe no debe preocuparse de la fama de cruel si con ella mantiene a sus súbditos unidos y leales, porque con poquísimos castigos ejemplares, será más compasivo que aquellos que, por excesiva clemencia, dejan prosperar los desórdenes de los que resultan asesinatos y rapiñas; porque éstas suelen perjudicar a toda una comunidad, mientras las ejecuciones ordenadas por el príncipe perjudican tan sólo a los menos”, Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe* (Barcelona: Altaya, 1993), 21.

<sup>19</sup> Nicolás Maquiavelo, *El arte de la guerra*, 2ª ed. (Madrid: Tecnos, 1995), 193.

<sup>20</sup> “Discordias, porfias, altercados, guerras, no son cosas de Dios, autor de toda paz y concordia, sino del diablo, el cual con astuta inteligencia por donde puede esparce y fomenta entre los hombres muy vivideras semillas de enemistades y discordias”. Juan Luis Vives, *Obras sociales y políticas* (Madrid: Publicaciones Españolas, 1960), 171.

<sup>21</sup> Incluso la legislación positiva regula la relación entre la dignidad y la paz social, dando carta de naturaleza a un hecho largamente conocido y defendido por muchos juristas de todos los tiempos. Un

Los pueblos necesitan la paz para vivir bien y para prosperar, de modo que ésta tiene que ser un objetivo que debe cumplir cualquier buen gobernante para garantizar la vida de los seres humanos en sociedad.

La idea parece clara y sin embargo la humanidad cae vez tras vez en la situación contraria; en la guerra. Pasaremos, a continuación, a estudiarla de la mano de Francisco Suárez.

### 3. La guerra en el pensamiento suareciano

La doctrina de Suárez en cuanto al derecho a la guerra es deudora de la perspectiva hispánica del momento, manifestada con anterioridad por juristas como Molina o Vitoria. Recordemos que el P. Molina estudia el derecho a la guerra en 26 Disputaciones.<sup>22</sup> De acuerdo con su pensamiento, la guerra puede ser lícita o ilícita. La lícita está permitida por el derecho natural para rechazar la injuria que se infiere, siempre que sea hecha con la moderación necesaria.

Asimismo, se estudia la guerra desde la perspectiva ofensiva y defensiva. Es lícita la guerra ofensiva para imponer la pena al culpable y recobrar lo perdido, siempre que la injuria sea grave y digna de que por ella se cause un mal tan grave como es la guerra. Además, la intención del Soberano que declara la guerra es conseguir el bien común. Un bien común entendido, al estilo que siglos más tarde definiría Verdross, aclarando que

no es ni la suma de los bienes ambicionados por los hombres, ni la utilidad de un algo colectivo, sino el conjunto de bienes obtenidos por la acción conjunta de los hombres, indispensable para que cada persona pueda configurar su vida en armonía con la dignidad humana.<sup>23</sup>

Como puede observarse no se niega ni el derecho, ni la necesidad de la guerra, pero ésta debe realizarse siempre como última opción, cuando sea verdaderamente necesaria y manteniendo la verdad y la fidelidad entre los beligerantes, usando debidamente de las cosas y respetando la dignidad de las personas.<sup>24</sup>

---

ejemplo claro de esta afirmación lo ofrece el art. 10 de la Constitución Española de 1978 que defiende que “la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social”. Vid. Milagros Otero Parga, *Valores Constitucionales* (Santiago de Compostela, 1999).

<sup>22</sup> De la 98 a la 123 del Libro II de su obra *De Iustitia et Iure*, así como en sus comentarios a la cuestión 40 de la II-II de la *Summa Theologica* de Santo Tomás.

<sup>23</sup> Alfred Verdross, *Filosofía del Derecho en el Mundo Occidental* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), 389.

<sup>24</sup> Enrique Luño Peña, *Historia de la Filosofía del Derecho* (Barcelona: Editorial La Hormiga de Oro, 1948), tomo II, 94.

Este pensamiento es quizá deudor del de Vitoria fundador del Derecho Internacional, que defendía que la comunidad internacional debe procurar la paz y evitar la guerra.

En efecto, Vitoria está muy preocupado por el problema de la guerra justa “concluyendo que justa es solamente la guerra con la que se resarca una ofensa injusta (*iniuria*) grave”.<sup>25</sup>

Según su pensamiento,

el fin de la guerra es la paz y la seguridad; a lograrlas debe dirigir sus esfuerzos quien realiza guerra justa. Sin seguridad no hay felicidad posible, ya que faltan garantías de estabilidad y lo que interesa no es la realidad de la posesión, sino la seguridad del disfrute de esta. De manera que una paz incompleta, que no traiga consigo aparejada la tranquilidad, sería una tregua, y resultará de ese modo totalmente falta de sentido la guerra justa, ya que en realidad la restauración de un derecho violado no se conseguiría más que de una manera efímera y engañosa.<sup>26</sup>

Por eso, la contienda sólo es admisible una vez que se hayan cumplido tres requisitos: 1) La guerra no debe surgir ni declararse sino como último extremo y contra la voluntad del príncipe. 2) Declarada la guerra por alguna causa justa, debe hacerse no para ruina y perdición de la nación enemiga, sino para la defensa de la patria y de la comunidad internacional y para conseguir la paz y la seguridad y 3), terminada la guerra y conseguida la victoria, conviene usar del triunfo con moderación y modestia cristiana, y que el vencedor se considere como juez entre las dos repúblicas beligerantes a fin de dictar sentencia para satisfacer a la nación ofendida con el menos daño y perjuicio de la nación ofensora.<sup>27</sup>

Como puede observarse, la doctrina tradicional española del siglo de Oro no entiende ni defiende la guerra como una acción o actividad digna de ser realizada, pero tampoco la rehúye cuando hay causa legítima para ella, y cuando se ajusta a las condiciones necesarias para que sea justa.

Debe ser, eso sí, el último recurso, debe usarse de la fuerza con moderación, debe servir para restaurar la paz y se rige en todo caso por los valores de justicia y bien común.

Con estos antecedentes surge la aportación de Suárez a la doctrina del derecho de guerra.

---

<sup>25</sup> Guido Fassó, *Historia de la Filosofía del Derecho*, tomo II (Madrid: Pirámide, 1981), 59.

<sup>26</sup> Camilo Barcia Trelles, *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez* (Valladolid: Universidad de Valladolid, Talleres tipográficos Cuesta, 1934), 154.

<sup>27</sup> Francisco de Vitoria, *De iure Belli*, 60.

En primer lugar, el Doctor Eximio considera la posibilidad de guerra como algo que, aunque no es conveniente puede llegar a ser necesario y por ello es preciso regularlo.

La guerra defensiva es más fácil de explicar y de entender porque se trata de ejercitar una defensa cuando se produce un ataque por parte de otros. En ese sentido no resulta complicado ni entender, ni defender incluso el derecho de todo pueblo a defenderse cuando ve atacadas sus fronteras o su independencia. No entenderlo sería algo así como condenar a la muerte y a la destrucción a un pueblo que está siendo atacado.

En este sentido aclara Barcia Trelles: Suárez considera que

lo normal es que en la guerra, justicia y caridad estén acordes; sin embargo, no es imposible que una guerra, conforme a la justicia, sea contraria a la caridad, o a otra virtud.<sup>28</sup>

Desde esta perspectiva, el derecho de guerra ofensivo es más difícil de aceptar, especialmente cuando nos encontramos, como es este caso, con juristas defensores de la paz, pues si el fin de un Estado y por lo tanto de sus gobernantes es conseguir para sus súbditos la justicia, el bien común, el orden, la tranquilidad etc., parece que lo suyo es defender la paz y no propiciar o incluso iniciar la guerra.

Para responder a esta pregunta de una forma coherente y no contradictoria Suárez impone una serie de condiciones cuyo cumplimiento actúa como vía de legitimación de la guerra.

Tratándose de una guerra justa, es fundamental que su causa también lo sea. La determinación de esta condición no puede hacerse a la ligera, pues de su cumplimiento o no, depende la calificación general del acto bélico. Por eso es preciso que sea un comité de personas doctas, con autoridad y reconocido prestigio, las que analicen la causa de la guerra y determinen en última instancia su procedencia.

Como advierte Guerrero

en ninguna parte da a entender Suárez que para examinar la causa del litigio baste la sola persona del príncipe, ni menos que sea libérrimo en la elección de sus consejeros hasta el punto de que, sin más norma que su propio capricho, pueda escogerlos, como si por la misma ley fundamental del Estado no le estuviera prescrito en ocasiones a quienes deba consultar y aún seguir después de consultados, y por exigencia del bien común, no debiera acudir a quienes sea menester para adquirir noticia de su derecho y del de su contrincante, y como si excluyese que, en el

---

<sup>28</sup> Camilo Barcia Trelles, *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez* (Valladolid: Universidad de Valladolid, Talleres tipográficos Cuesta, 1934), 155.

caso de existir un superior poder internacional o un árbitro legalmente constituido a quien reclamar la decisión, pudiera el príncipe por sí y ante sí, componérselas en negocio tan grave.<sup>29</sup>

Este comité de expertos actuaría así como una barrera de legitimidad que controlaría la simple voluntad del Soberano o de su Corte de adeptos que fácilmente podrían inducirle al error por motivos poco confesables y claramente ajenos a la justicia.

Y, continúa diciendo Guerrero,

es muy de notar que fue precisamente Suárez quien, vino a establecer como cierta especie de exigencia natural, y no de una pura conveniencia, la necesidad de cierto gobierno o tribunal internacional que autoritativamente administrase justicia dirimiéndose con su sentencia los conflictos e hiciese imposible la guerra.<sup>30</sup>

De esta manera la guerra sería una solución mucho más controlada, mucho más difícil de iniciar y además se evitaría que fuese una forma en la que el príncipe pudiese tomarse “la justicia por su mano”. Pues, entiende Suárez, el mismo bien común exige que por todos los medios honestos posibles se evite el mal de la guerra.

Si este comité de sabios no llegase a disponer de una respuesta indubitable, y por lo mismo no quedase del todo clara la conveniencia de la guerra, la opción por la que se debería inclinar el monarca sería la conservadora. Es decir, la no declaración de guerra. Sería así porque se considera que la guerra es siempre un mal, un mal que puede ser necesario, pero en todo caso un mal, y por lo mismo solo debe iniciarse después de un cuidadoso examen y de una profunda reflexión sobre los pros y los contras de iniciar tal acción fijándose, especialmente, en la justicia de la decisión.

Para controlar estos extremos es también muy útil el derecho de gentes instituido “para que las comunidades pudiesen ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia y en la paz, cosa que era necesaria para el bien de la humanidad”. Para proteger este bien se

convino, que, por un pacto y consentimiento común, observasen entre sí algunos derechos comunes: esto es lo que se llama derecho de gentes, el cual, se introdujo más por tradición y por costumbre que por constitución alguna.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Eustaquio Guerrero, “La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra”, *Pensamiento* 4 (1948): 591.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Francisco Suárez, *De Legibus*, Libro III, capt. III, 6.

¿A qué soluciones se refiere Suárez cuando habla de alternativas? Pues a las más variadas. Desde luego la diplomacia y al acuerdo; pero también al arbitraje que encuentra soluciones en no pocas ocasiones.

Al Doctor Eximio le preocupa dejar bien claro que la guerra es siempre el último de los cartuchos a quemar.<sup>32</sup> Siempre es un fracaso, y siempre acarrea grandes males, desde luego para el pueblo vencido, pero también para el vencedor, y por eso siempre han de ensayarse todos los medios honestos para evitarla.

La guerra atenta gravemente contra la caridad y la justicia legal.<sup>33</sup> Y por eso cuando se realiza, debe existir una especie de “conciencia generalizada” de su necesidad y de su justicia. Esta obligación en conciencia

es necesaria para que el poder civil con sus leyes pueda conseguir su fin de una manera eficaz; porque si los ciudadanos no se ven obligados en conciencia a hacer o evitar lo que la ley civil manda o prohíbe eficazmente, no podrá conservarse la paz y justicia del Estado, ya que la conciencia es la que a las inmediatas dirige a los hombres en sus acciones; por eso es necesario que la obligación de la ley civil llegue hasta la conciencia.<sup>34</sup>

Sentadas estas bases conviene también aclarar, y así lo hace Suárez, que es un error de algunos considerar que “la guerra es intrínsecamente mala y que específicamente está prohibida a los cristianos”.<sup>35</sup> Para refutar este error continúa explicando: “no sólo es lícita la guerra defensiva, sino que a veces es hasta obligatoria”. Por su parte, incluso la “guerra agresiva puede ser honesta y necesaria”.<sup>36</sup>

Así las cosas, entendemos que la guerra es un acto que debe ser evitado,<sup>37</sup> pero ni es necesariamente mala ni prescindible en algunos casos. La justicia de la causa de la guerra, las condiciones de su declaración y desarrollo, así

---

<sup>32</sup> La razón de esto es que según su docta opinión: “El fin del Estado es solamente la conservación de la vida temporal en la paz y en la justicia externa, y a ese fin se ordenan las leyes civiles”. Francisco Suárez, *De Legibus*, Libro I, capt. XIII, 2.

<sup>33</sup> Y por eso debe ser evitada a toda costa hasta niveles casi de lo imposible, pues la regla general es que “a los miembros de un Estado la razón natural les obliga a observar las cosas que son necesarias para el conveniente orden y paz del Estado”. Francisco Suárez, *De Legibus*, Libro III, 7.

<sup>34</sup> Francisco Suárez, *De Legibus*, Libro III, 12.

<sup>35</sup> Francisco Suárez, *Disputatio XIII, De bello*, Sección Primera, 1.

<sup>36</sup> *Ibid*, 2, 3, y 4.

<sup>37</sup> Dice Suárez, en *De Charitate*, XIII, sect. VI, n° 5: “Imposible que las cosas humanas, casi siempre administradas y gobernadas por la vía de conjeturas y no de razón cierta, hayan sido dejadas por el autor de la naturaleza en tal término, que sólo por la guerra puedan dirimirse los litigios entre príncipes supremos y naciones; porque esto se opone a la prudencia y al bien común del género humano, y es por tanto contrario a la justicia. Fuera de que entonces, por regla general, tendrían mayor derecho los más poderosos y la razón habría de dictarla las armas; lo cual bien se ve que es bárbaro y absurdo”.

como las actuaciones que deberán seguirse una vez finalizada, es lo que marca la diferencia, y en todo caso están íntimamente ligadas a la realización de la justicia.

¿Cuáles son los títulos justos de la guerra? Suárez señala 10:

1) La guerra agresiva no puede ser justa si no hay una grave injuria que no pueda ser ni vengada ni reparada de otra manera.

2) No es suficiente para la guerra una causa cualquiera, sino la causa que es grave y proporcionada a los daños de la guerra.

3) Tres clases de injurias que son causa para la guerra.

4) Guerra para que se restituya al ofendido los daños ocasionados.

5, 6, y 7) Puede ser causa justa de guerra que aquel que infirió una injuria sea justamente castigado si rehúsa dar una satisfacción sin recurrir a la guerra.

8) El que emprende la guerra sin causa justa no peca solamente contra la caridad, sino también contra la justicia.

9) ¿Existe alguna vez una guerra ilícita pero que no sea injusta y de consiguiente sin obligación de restituir?

10) Una guerra, aunque sea justa, para que sea emprendida lícitamente, ¿qué grado de esperanza en la victoria requiere?<sup>38</sup>

Estos son sin duda algunos interrogantes que se deben responder antes de iniciar una guerra y todos ellos deben ser cuidadosamente considerados pues de su respuesta depende, en gran medida, la consideración de justa o injusta de la guerra en cuestión.

No se debe olvidar la importancia que en la doctrina de Suárez tiene el bien común que llega a ser defendido por él como “la única causa de la legitimidad constitucional”<sup>39</sup>, de modo que su prosecución está íntimamente ligada a la justificación de la guerra y a la consideración de guerra justa.

Para el Doctor Eximio “el bien de la comunidad política en general consiste en la paz y justicia exterior de la misma, lo que es distinto del bien propio de la persona particular”.<sup>40</sup>

Además, se pregunta el Doctor Eximio ¿qué certeza se requiere sobre la causa justa de la guerra para que ésta sea justa? Y el mismo se responde en su obra sobre el derecho de guerra con estas diez consideraciones: 1) Para iniciar la guerra, el príncipe está obligado antes a examinar diligentemente los motivos de la guerra.

<sup>38</sup> Cito por el libro de Luciano Pereña Vicente, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954), 15.

<sup>39</sup> Heinrich Rommen, “Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Suárez”, *Pensamiento* 4 (1948): 505.

<sup>40</sup> Ramón Maciá Manso, *Juridicidad y moralidad en Suárez* (Madrid: Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos, 1967), 111.

2 y 3) ¿Qué está obligado a hacer cuando los derechos del otro son más probables o cuando son igualmente probables para los dos beligerantes, y el otro tiene la posesión?

4) ¿Qué hacer si ninguno de los dos beligerantes está en posesión de la cosa?

5 y 6) Cuando duda sobre la justicia de la guerra, ¿está obligado el príncipe a someter la causa a la decisión de un varón prudente?

7) Si los jefes militares y políticos del reino son llamados a dar su parecer sobre la causa de la guerra, ¿qué certeza sobre la causa justa están obligados a conseguir?

8 y 9) ¿A qué está obligado un simple soldado súbdito del rey?

10) ¿A qué está obligado un soldado mercenario que no es súbdito del rey?

Como podemos observar, la doctrina de Suárez sobre la guerra es deudora de la de Vitoria y de la de otros grandes juristas españoles. Coincido con el profesor internacionalista de la Universidad de Santiago, Barcia Trelles, cuando afirmaba que, a su juicio, el pensamiento suareciano sobre la guerra podría resumirse en estas palabras: “si se permite la guerra, es porque constituye el camino que conduce a la paz”.<sup>41</sup>

De este modo, y con esta simple frase el Doctor Eximio estudia la guerra como una realidad que debe ser enfrentada y regulada porque es a veces inevitable. Pero su esfuerzo se dirige, en realidad, a la búsqueda de la paz porque sólo alcanzando este valor, que a la vez es virtud y se convierte en derecho, será posible garantizar la justicia y la efectiva realización de los derechos.

#### **4. Pervivencia de la doctrina suareciana en la actualidad**

Llegados a este punto nos preguntamos. ¿Tiene la doctrina de Suárez alguna pervivencia en la actualidad? Yo creo que sí. Es más, creo que no sólo tiene vigencia actual, sino que se manifiesta con gran fuerza y oportunidad.

La sociedad actual no sólo está preocupada por la guerra, por la injusticia que supone, por el despilfarro en vidas humanas, por su costo económico, por el miedo a su posible expansión, por el rechazo de la ley del más fuerte, sino que además se pregunta por el ser mismo de la guerra, por su razón de ser, por su posible justificación o por el contrario por su absoluta falta de ella.

Los seres humanos necesitan volver la vista a los fundamentos. Necesitan de la teoría para entender la práctica. Precisan conocer la historia para expli-

---

<sup>41</sup> Camilo Barcia trelles, *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez* (Valladolid: Universidad de Valladolid, Talleres tipográficos Cuesta, 1934), 155.

carse el presente y si fuera posible, prever incluso consecuencias nefastas para el futuro.

En esa tesitura la obra de los juristas españoles del Siglo de Oro cobra actualidad y relevancia.

Nos preguntamos por la justicia de la guerra, por su oportunidad, por sus posibles consecuencias. Queremos tener argumentos sólidos para defenderla o condenarla.

La respuesta puede estar en nuestros clásicos. Quizá tengamos que someter la situación actual a una prueba de preguntas y valorar después a cuantas de ellas podríamos dar una respuesta afirmativa.

Algunas de ellas sonarían así. En este caso: ¿Se han agotado todos los medios posibles antes de declarar la guerra? ¿Es la guerra la única forma de solucionar el conflicto? ¿Ha efectuado el príncipe, monarca o presidente del país atacante las consultas precisas para cerciorarse de la justicia de su actuación? ¿Ha obrado con moderación y prudencia? ¿La guerra se hace para ruina del pueblo atacado o por la necesidad de responder a una previa ofensa? ¿Se trata de una guerra ofensiva o defensiva? ¿Tiene realmente una causa justa o se hace por simple exhibición de fuerza y afán de poder y dominación? ¿Se están respetando los acuerdos internacionales sobre uso de armas? ¿Se están permitiendo corredores humanitarios para evacuar a la población civil o se la está masacrando inmisericordemente? ¿Se está abierto al arbitraje o posibilidad de acuerdo?

Yo ya he respondido a todas estas preguntas y mi respuesta es desoladora.

Quizá, al menos en mi opinión, en las actuales contiendas no se observa o no se da a conocer la certeza de que la guerra es en sí misma un mal y debe usarse de ella solo cuando ya se han agotado todas las demás vías de resolución del conflicto. Las guerras hoy en día semejan ser más bien un asunto de poder, económico o de influencia política, que poco tiene que ver con el bien común o con la justicia. Se inicia una guerra por una cuestión de oportunidad y cuando se cree que se puede ganar por contar con los apoyos suficientes. El factor sorpresa, que se ha utilizado últimamente, parece casar mal con el intento previo de resolver el problema por todos los medios posibles.

Otro elemento que falta es el recurso a un “comité de sabios”. Quizá hoy en día ese comité debería llamarse o entenderse de otra manera. Pero sin duda Suárez pensaba en una especie de mediación o arbitraje. Mediación que sí parece que puede darse en la actualidad, pero es *ex post* y no *ex ante*. La diferencia entre ambas opciones es de gran calado. En el pensamiento suareciano, ese arbitraje trataría de controlar la situación para evitarla en la mayoría de los casos. En el caso actual la agresión ya se ha producido, y el arbitraje solo trataría de propiciar su fin. Un fin que ya es más difícil de conseguir porque

ya dependerá, en alguna medida, de la exposición de fuerzas, de apoyos y de aguante, previsibles.

Dice Suárez también que la opción en la mayoría de las cosas debe ser “conservadora” o lo que es lo mismo “no agresora”. Es cierto que muchos de los conflictos que se están planteando en la actualidad han tenido su origen hace tiempo, pero, al menos la gente común de la calle, quizá ignorantes de posibles negociaciones fallidas anteriores no entiende la necesidad ineludible de estas guerras que hoy nos asolan.

En el mismo sentido, tampoco creo que se existe en este momento una “conciencia generalizada” de la necesidad de la guerra, más bien al contrario. Parece que estas guerras demuestran unas disputas desiguales que están causando una gran cantidad de muertos, de injusticias, de desórdenes y en suma de actuaciones que lejos de parecer justas en general o necesarias para el restablecimiento de la justicia, simulan agrandar la brecha de la injusticia y de la exigencia de realización de su voluntad del poder del más fuerte.

Tampoco se aprecia en estas guerras ninguna alusión al bien común. El resto de los Estados o de los países se sienten involucrados, pero no precisamente en lo que se refiere al bien común sino a la necesidad de evitar una grave injusticia, frenar una matanza o contribuir al respeto de los derechos humanos.

Por último, tampoco parece que estas dos guerras, a las que nos estamos refiriendo en este momento, sea cual sea el resultado que se pueda conseguir a través de las armas, vayan a contribuir a crear una situación de paz, sino más bien a destruir una convivencia, más o menos precaria, pero convivencia, en la que se ha involucrado otras potencias deseosas de satisfacer sus intereses e ignorantes o al menos, insensibles, al alto precio que tienen que pagar los directamente enfrentados.

Por todo esto, no creo que las guerras que se están realizando en nuestros días sigan los consejos de los sabios juristas teólogos del siglo de oro español. Y sí creo, en cambio, que seguirlos, o considerarlos, podría humanizar más los conflictos, evitando algunos de ellos, proponiendo soluciones alternativas en otros muchos que quizá tengan que involucrar a la comunidad internacional y acortando o dulcificando, al fin, aquellos otros que no tuvieran más remedio que producirse.

Por eso, entiendo que el resultado de mi ejercicio mental ha servido para reafirmarme en mi posición inicial y reivindicar el derecho a la paz como uno de los derechos fundamentales de los que deben disfrutar todos los seres humanos como tributo imprescindible de la justicia.

Un derecho que es bien cierto que no puede conseguirse a cualquier precio, pero que tampoco puede desperdiciarse, pues la justicia es y debe ser el camino, el fin y la razón de ser del Derecho.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*.
- Barcia Trelles, Camilo. *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Talleres tipográficos Cuesta, 1934.
- Fassó, Guido. *Historia de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Pirámide, 1981.
- Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía*, vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Guerrero, Eustaquio. “La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra”. *Pensamiento* 4 (1948): 583–602.
- Luño Peña, Enrique. *Historia de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Editorial La Hormiga de Oro, 1948.
- Maciá Manso, Ramón. *Juridicidad y moralidad en Suárez*. Madrid: Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos, 1967.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Maquiavelo, Nicolás. *El arte de la guerra*. Madrid: Tecnos, 1995.
- Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Molina, Luis de. *De Iustitia et Iure*.
- Otero Parga, Milagros. *Valores Constitucionales*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- Otero Parga, Milagros. *El presente de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Reus 2020.
- Otero Parga, Milagros. *Conversaciones con la Historia del Pensamiento Jurídico*. Madrid: Reus, 2021.
- Pereña Vicente, Luciano. *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954.
- Platón, *La República*.
- Puy, Francisco. *Tratado de Filosofía del Derecho*. Madrid: Escelicer, 1972.
- Recaséns, Siches, Luis. *Tratado general de Filosofía del Derecho*. México: Ed. Porrúa, 1986.
- Rommen, Heinrich. “Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Suárez”, *Pensamiento* 4 (1948): 493–508.
- Suárez, Francisco. *De Legibus*.
- Suárez, Francisco. *De bello*.
- Suárez, Francisco. *De Charitate*.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologica*.
- Truyol Serra, Antonio. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Tomo I. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

EL DERECHO A LA PAZ EN EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO SUÁREZ

Verdross, Alfred. *Filosofía del Derecho en el Mundo Occidental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Vives, Juan Luis. *Obras sociales y políticas*. Madrid: Publicaciones Españolas, 1960.



## Alonso de Barzana y la doctrina de Juli, precursores de las reducciones de Paraguay

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO\*

Fecha de recepción: octubre 2022.

Fecha de aceptación: enero 2024.

### Sumario:

Las reducciones del Paraguay con los nativos guaraníes son uno de los grandes frutos de las misiones jesuitas, que fueron posibles gracias a la experiencia acumulada por estos religiosos en el virreinato de Perú. Los jesuitas tuvieron que hacer excepciones a su legislación para asumir las doctrinas, lo que hubieron de repetir en Paraguay. Una de estas doctrinas, la de Juli (Perú), se convirtió en el laboratorio donde se concretaron las formas misionales que después fueron exportadas a Paraguay, entre ellas, el aprendizaje de la lengua nativa. También hubo jesuitas concretos que posibilitaron el florecimiento de las reducciones, siendo uno de ellos Alonso de Barzana, por su estima de los indios, su interés en aprender sus lenguas y su propia labor misionera que le llevó a recorrer unos 20.000 km.

### Palabras clave:

Paraguay, Juli (Perú), Jesuitas, Alonso de Barzana, Reducciones.

### Alonso de Barzana and the doctrine of Juli, forerunners of the Paraguayan reductions

### Abstract:

The Paraguayan reductions with the Guaraní natives are one of the great fruits of the Jesuit missions, which were possible thanks to the experience accumulated by these religious in the viceroyalty of Peru. The Jesuits had to make exceptions to their legislation in order to take on the doctrines, which they had to repeat in Paraguay. One of these doctrines, that of Juli (Peru), became the laboratory where the missionary forms that were later exported to Paraguay, including the learning of the native language, took shape. There were also individual Jesuits who enabled the reductions to flourish. Alonso de Barzana was one of them, because of his esteem for the Indians, his interest in learning their languages and his own missionary work, which led him to travel some 20,000 km.

### Keywords:

Paraguay, Juli (Peru), Jesuits, Alonso de Barzana, Reductions.

---

\* Doctor en Historia, Archivum Romanum Societatis Iesu-ARSI, <https://orcid.org/0000-0001-5834-7734>, [arsi-soto@sjcuria.org](mailto:arsi-soto@sjcuria.org)

El fruto más conocido y valorado de las misiones jesuitas es el conjunto de reducciones de indios guaraníes en los actuales países de Argentina, Brasil y Paraguay. Esta realidad fue posible por la experiencia acumulada por los jesuitas previamente en otras zonas del virreinato de Perú, como Juli, y por el empuje de personas concretas, como el misionero Alonso de Barzana, de manera que los podemos llamar con justicia precursores de las reducciones, si bien, no de modo exclusivo. Estudiaremos, pues, la importancia de la misión de Juli (Perú) para la Compañía de Jesús, en cuanto que abrió el camino al apostolado de las doctrinas, que en Paraguay serán las reducciones. Además, nos fijaremos en uno de los jesuitas que estuvo en primera línea en las primeras décadas de la Compañía de Jesús en Sudamérica, Alonso de Barzana, que, además, fue cofundador de Juli y uno de los primeros misioneros jesuitas en la Gobernación de Paraguay.

## 1. Introducción

El sustrato teórico de la evangelización en la América hispana en general y de las reducciones del Paraguay, en particular, fue el desarrollo filosófico, teológico y jurídico que siguió al descubrimiento de América por parte de los europeos. Comenzó con la legislación a favor de los indios o leyes de Indias, contenidas en el testamento de Isabel la Católica (1504), las leyes de Burgos de 1512, y los decretos de 1520 y de 1526, y continuó con las Leyes Nuevas (1542). Esta últimas hablaban ya de la abolición del desacreditado sistema de la encomienda<sup>1</sup>, que junto con la mita, fueron combatidos por los jesuitas, especialmente en Río de la Plata, por los abusos en los que incurrían frecuentemente los encomenderos<sup>2</sup>. Tuvo mucho que ver en esa legislación la llamada Escuela ibérica de la paz, partidaria de una evangelización pacífica. Uno de los pensadores que se pueden encuadrar en su ámbito es el granadino Francisco Suárez, (1548–1616), como se ve, por ejemplo: «El poder de los príncipes cristianos, en sí mismo, no tiene una naturaleza mayor ni distinta del poder de los príncipes paganos; consiguientemente, en sí mismo, no posee otra materia ni finalidad».<sup>3</sup>

Cuando los jesuitas pudieron sumarse a la corriente misionera en la América hispana ya se habían dilucidado las principales cuestiones teóricas y jurídicas, pero a pesar de su tardía incorporación, realizaron una labor decidida

---

<sup>1</sup> Teodoro Hampe Martínez, «La encomienda en el Perú en el siglo XVI (Ensayo bibliográfico)», *Histórica*, 6 (2) (1982): 173–216.

<sup>2</sup> W. Javier Matienzo Castillo, «La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional», *Temas Americanistas*, 21 (2008): 66–84.

<sup>3</sup> *De Iustitia et Iure*, tomo I, liv. II, XII, p. 9.

y eficaz, más conocida, la de Paraguay, según es ampliamente reconocido, por ejemplo, por Dussell.<sup>4</sup> Francisco Mateos fue el primero en plantear que las primeras doctrinas peruanas fueron el modelo de las reducciones del Paraguay, tanto en el régimen de vida, como en las estancias de comunidad y en el excluir por completo a los españoles del pueblo.<sup>5</sup> Lo mismo afirman, por ejemplo, Nieto Vélez y Echenove.<sup>6</sup>

Alonso de Barzana nació en Belinchón (Cuenca, España) hacia 1530, hijo mayor de un médico ambulante de origen judío que ejerció en las provincias andaluzas de Jaén y Córdoba. Muerto su padre, la madre, los dos hijos y las dos hijas se instalaron en Baeza, en cuya universidad estudió Alonso, entrando en el círculo de san Juan de Ávila. Desde antes de ser ordenado sacerdote en Granada se dedicaba a campañas misionales por la provincia de Jaén, sobre todo en la cercana villa de Iznatoraf, donde continuó yendo mientras era profesor de la Universidad de Baeza. Entusiasmado con las cartas de san Francisco Javier quiso entrar en la Compañía de Jesús para ser misionero, pero no lo hizo hasta 1566, aconsejado por el maestro Juan de Ávila, una vez que dejó asegurado el sustento de su familia. Insistentemente pidió al padre general Francisco de Borja ir a misiones, lo que consiguió en la expedición en la que viajaba también el nuevo virrey Francisco de Toledo, que llegó a Lima el 8 de noviembre de 1569. Transcurrió su vida entre los países actuales de Perú, Bolivia, Argentina y Paraguay y murió en Cusco el 31 diciembre de 1597, con fama de santo, cuando intentaba llegar a Lima para ser bien atendido en su enfermedad y vejez. Atrás dejaba tierras roturadas por él mismo para la misión, pues estableció nuevos contactos con grupos indígenas, aprendió hasta 11 lenguas nativas de las que compuso gramáticas, vocabularios, confesionarios..., herramientas muy útiles para los que siguieron sus huellas. Fue declarado venerable por el papa Francisco el 19 de diciembre de 2017.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Enrique Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina. I/1*, Introducción General, (Salamanca: Sígueme, 1983), 157.

<sup>5</sup> Sin embargo, los jesuitas sí admitieron las encomiendas en sus primeras misiones, y de hecho en una de ellas, San Ignacio Guazú (Paraguay) pervivió hasta la expulsión de la orden. Cf. Ernesto J. A. Maeder, "Las encomiendas en las Misiones jesuíticas", *Folia Histórica del Nordeste*, 6 (1984): 119–137; Ernesto J. A. Maeder, "San Ignacio Guasú y el sistema de encomiendas", en *El comienzo de una utopía. IV Centenario de la fundación de San Ignacio Guazú*, org. por Bartomeu Meliá (Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 2010).

<sup>6</sup> Cf. Armando Nieto Vélez, «Jesuitas en el mundo andino: las reducciones de Juli», *Revista peruana de historia eclesiástica*, 3 (1994): 129–144; Alfonso Echánove, *Origen y evolución de la idea jesuítica de «Reducciones» en las Misiones del Virreinato del Perú*, (Madrid: Ediciones Jura, 1955); Alfonso Echánove, «La residencia de Juli, patrón y esquema de reducciones», *Missionalia Hispánica*, 13 (1956): 39. 497–540.

<sup>7</sup> Wenceslao Soto Artuñedo, *Alonso Barzana (1530–1597). El Javier de las Indias Occidentales. Vida y obra*, (Bilbao: Mensajero, 2018).

Barzana llegó a Perú durante la primera fase de evangelización de América (hasta 1583), marcada por bautismos masivos, instrucción primaria y escasez de personal; y formó parte del inicio de la segunda (1583–1649), inaugurada por el tercer concilio Limense, que supone el intento de estabilización y normalización aplicando el concilio de Trento.<sup>8</sup>

## 2. La Doctrina de Juli

### 2.1. *Dificultades para asumir doctrinas*

Uno de los medios ideados para la inculturación y evangelización en la América Hispana eran las doctrinas, agrupaciones de indios recién conquistados y bautizados, que, después, se convertían en parroquias o curatos permanentes.<sup>9</sup> Su función originaria era facilitar la urbanización, socialización y evangelización de los indios, pero también acabaron sirviendo para realizar un cobro más eficiente de los tributos; aumentar el control e inculturación de la población sometida; y asegurarse las concentraciones de mano de obra, de la que podían disponer los encomenderos. Solían tener una plaza mayor e iglesia, cabildo, y otros servicios comunes, y en la periferia contaban con terrenos para cultivo de cada familia, y el ejido para pastoreo del ganado. Se gobernaban por un cabildo con autoridades elegidas por los propios indios cada primero de año y contaban con un sacerdote que atendía la iglesia y la escuela para catequesis de los niños. Si recibían la consideración de pueblos de indios, no se permitía el ingreso de otros españoles, negros ni mulatos.<sup>10</sup>

El virrey D. Francisco de Toledo<sup>11</sup>, que emprendió la reducción de los in-

<sup>8</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532–1750*, (Lima: Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 1998). Rafael Sánchez-Concha Barrios, «Historias generales de la Iglesia en el Perú: estado de la cuestión, 1953–2014», *Anuario de la Historia de la Iglesia*, 24 (2015): 117–139; J. Carlos Vizúete Mendoza, «La Iglesia peruana después de Trento», en *El Perú en la época de Felipe II*, coord. por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (San Lorenzo del Escorial, 2014), 157–184; Juan Luis González García, «Aculturación e iconoclasia ritual en los virreinos americanos (siglos XVI–XVII)», *ISTOR. Revista de Historia Internacional*, XIX/74 (2018): 119–144.

<sup>9</sup> Luis Miguel Glave, «La cuadratura del círculo y las rendijas del encierro: política de reducción de indios en los Andes en tiempos del virrey Toledo», en *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, ed. por Akira Saito y Claudia Rosas Lauro (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016), 103–146.

<sup>10</sup> Carlos A. Page, *Las otras reducciones jesuíticas Emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los Siglos XVII y XVIII*, (Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012), 31–32.

<sup>11</sup> Antonio de Egaña, «El virrey Don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú (1569–1581)», *Estudios de Deusto*, nº 7 (1956): 115–186; Jeremy Ravi Mumford, «La reducción toledana en el

dios como una de sus políticas principales, quería encargar a los jesuitas alguna doctrina, pero los jesuitas se resistían a asumirlas. Las razones eran que este ministerio dificultaba la movilidad y disponibilidad más propia del jesuita; además, habrían de someterse a la jurisdicción del obispo; y por otra parte, habrían de cobrar las rentas y emolumentos propios de párrocos, estipendios y camaricos (ofrendas de indios), lo que contravenía la pobreza prescrita en sus Constituciones.<sup>12</sup>

Francisco de Borja autorizó el oficio de curas de indios, como una excepción, con algunas condiciones: que se destinase gente de probada virtud; que no se alejasen mucho de la residencia principal para que fácilmente se les pudiera cambiar y visitar; que no se admitiesen las doctrinas con obligación de residir en ellas por un tiempo determinado; y que no se admitiese estipendio alguno, sino solo lo que fuere necesario para el sustento.<sup>13</sup> Esto posibilitó asumir temporalmente la primera doctrina creada por el virrey, la de Huarochiri<sup>14</sup> (1569–1573). Después siguieron otras definitivas: el distrito indio de Santiago del Cercado en Lima<sup>15</sup> (1570) y Juli (1576).

---

Perú y Alto Perú (1569–1575)», en *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, ed. por Akira Saito y Claudia Rosas Lauro (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016), 67–102; Glave, «La cuadratura del círculo...», 103–146.

<sup>12</sup> Martín M.<sup>a</sup> Morales, «Los comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conflictos», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 67 (1998): 12–37.

<sup>13</sup> Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, vol. I, (Burgos: Imprenta Aldecoa, 1963), 61.

<sup>14</sup> Carlos Guillermo Carcelen Reluz, «Las doctrinas de Chaclla – Huarochiri en los siglos XVI y XVII», *Revista Andina*, 16/1 (1998): 99–118; Id., «Los jesuitas en su primera misión: Huarochiri, siglo XVI», *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Anuario* (2003): 111–133; Francisco Mateos, «Notas y textos. Una carta inédita de Alonso de Barzana», *Missionalia Hispanica*, 6 (1949): 143–155.

<sup>15</sup> David Rodríguez Q., «Los jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado», *Investigaciones Sociales*, nº 15 (2005): 133–152; F. Borja Medina, «Métodos misionales de la Compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas», *Mar Océano. Revista del humanismo español e Iberoamericano* 4 (1999): 159–219; F. Borja Medina, «Enseñanza y métodos misionales en América española y Filipinas», en *Actas do Colóquio: «A Companhia de Jesus e a Missionaço no Oriente. Ensino e métodos missionários» Lisboa 21–23 de abril 1997. Universidade Católica Portuguesa*, (Lisboa: Brotéria-Fundação Oriente, 2000), 175–200; Alexandre Coello de la Rosa, *El Cercado de Lima colonial (1568–1606)*, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006); Tetsuya Amino, «Un milagro de la Virgen y la libertad de los indios en Lima: Aspectos históricos de la reducción urbana en el caso del Cercado y el barrio de San Lázaro», en *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, ed. por Akira Saito y Claudia Rosas Lauro (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016), 147; Carcelén Reluz, «Los jesuitas en su primera...», 125ss.

## 2.2. Primera congregación provincial de Perú

El virrey hizo depender la permanencia de los jesuitas en el virreinato de su aceptación o no de doctrinas, por lo que, en la primera congregación provincial (16–17 enero 1576), se dilucidó este tema.

Barzana participó en ella como uno de los cuatro consultores de provincia (pues no era profesos aún), y fue elegido secretario adjunto, lo que indica la alta consideración en que se le tenía.<sup>16</sup> A propuesta del recién nombrado segundo provincial, José de Acosta, se establecieron los métodos para evangelizar, siendo el primero ejercer de curas en las doctrinas. Otros medios eran hacer misiones entre indios, establecer residencia donde había gran número de indios, como Potosí, y establecer colegios para hijos de los caciques. También se acordó hacer un catecismo breve para los “rudos” que todos deberían aprender de memoria, y otro más completo para los más capaces y para los doctrineros, además de una gramática, vocabulario, confesonario y un cuaderno de oraciones.

Acosta pensaba que las doctrinas eran un medio muy apto para la evangelización de los indios, pero se advirtieron cuatro dificultades: facilitaban el relajamiento de la disciplina religiosa por la dispersión; el estipendio despertaba la ambición, lo que era un grave escándalo para los indios; el sistema de doctrinas, al estar sujeto al régimen de Patronato, impedía el gobierno autónomo del superior religioso; y por último implicaba un continuo conflicto con los obispos que pretendían visitar al doctrinero religioso y examinarlo no solo como párroco, sino también «de moribus et vita», lo que contravenía la exención de la jurisdicción episcopal de las órdenes de derecho pontificio. Las primeras dificultades se podían evitar con el gobierno ordinario, pero para la dispensa de las Constituciones respecto de la pobreza, aceptando un beneficio curado, había que acudir al padre general.<sup>17</sup>

La congregación provincial primera tuvo su continuidad en la segunda, en Cusco, del 8 al 16 de octubre del mismo año 1576, con el principal objetivo de elegir un procurador<sup>18</sup> para Madrid y Roma. Barzana asistió como consultor

<sup>16</sup> Actas de la Congregación, Lima 1576, *Monumenta Peruana [Mon Per]* (1565–1604), 8 volúmenes, ed. por Antonio Egaña (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1954–1981), II, 57; Mateos, «Notas y textos», 143–155.

<sup>17</sup> Morales, «Los comienzos de las reducciones», 12–37, 14.

<sup>18</sup> En este caso se refiere al procurador elegido para participar en la congregación de procuradores en Roma, e informar a la propia congregación y al padre general sobre los asuntos de la provincia. Cuando venían de las Indias para Roma, solían también hacer informar y tratar asuntos en la corte de Madrid, donde había permanentemente un procurador de Indias. Ignacio Echarte, “Procurador”, en Charles O’Neill y Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico–temático*, vol. IV, (Roma – Madrid: Institutum Historicum S.I. – Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3244–3245.

de provincia, y, ya, como profeso, pues había hecho los últimos votos en Lima el 28 de junio de 1576.<sup>19</sup> Se le encargó que terminase y corrigiese el catecismo más breve, la gramática y el confesionario, tanto en quechua como en aymara; debiendo añadir a los dos catecismos un resumen para los ancianos y los niños.<sup>20</sup> Posteriormente, el III concilio Limense asumió esta tarea de imprimir un catecismo en la lengua general.

En la congregación provincial de Cusco se aprobó también aceptar las doctrinas aymaras de Juli,<sup>21</sup> aunque seguía siendo un tema debatido,<sup>22</sup> sobre todo, después del fracaso de Huarochirí. A pesar de que el visitador Plaza se inclinaba por no asumirlas, la Compañía de Jesús se hizo cargo de la doctrina de Juli, con el apoyo decidido del provincial José de Acosta (1540–1600) y Diego Torres Bollo, *ad experimentum*, mientras llegaba la autorización del superior general Mercuriano. Se oponían a su asunción Bartolomé Hernández, Luis López, Andrés López y Pedro Miguel de Fuentes, que preferían la misión itinerante. Barzana conocía tanto la doctrina de Huarochirí (fue uno de los fundadores) como la de Juli, en la que había misionado en abril de 1573, y, aunque era más dado a las misiones ambulantes que a las doctrinas, debió favorecer esta última opción.<sup>23</sup>

El padre general respondía en 1578, aceptando provisionalmente la doctrina de Juli, más otras dos, a criterio del provincial, para lo que ofrecía las siguientes razones: la «inopia sacerdotum et indigenarum necessitas pene extrema»; porque era menos dificultoso aceptar doctrinas que realizar largas misiones, además eran las parroquias las únicas capaces de garantizar un fruto duradero. En tercer lugar las doctrinas eran una oportunidad para que los jesuitas aprendiesen la lengua de los indios. Por último, aceptando las parroquias de indios se satisfacía la voluntad de la corona y del mismo virrey. Permitió también aceptar los sueldos que el rey les ofrecía en compensación por

<sup>19</sup> *Mon Per*, II, 212; Hugo Storni, *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paragua-y (Cuenca del Plata) 1585–1768*, (Roma: IHSI, 1980), 32–33.

<sup>20</sup> *Mon Per*, II, 96.

<sup>21</sup> Cf. Norman Meiklejohn, «Una experiencia de evangelización en los Andes. Los jesuitas de Juli (Puno). Siglos XVII–XVIII», *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, nº 1 (1986).

<sup>22</sup> Xavier Albó, «Jesuitas y culturas indígenas. Perú, 1568–1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación (Primera parte)», *América Indígena*, Vol. XXVI, nº 3 (1966): 276–294; Giuseppe Piras, «El conflicto interno de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de indios en los años 1568–1606 y el papel de Diego de Torres y Martín de Funes en su solución», en Laura Laurencich–Minelli y Paulina Numhauser Bar–Magen (edit.), *El silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567–1667)*, (Quito–Ecuador: Abya Yala, 2004), 115–125.

<sup>23</sup> Ruiz del Portillo, carta anua, Lima, 9.02.1575, *Mon Per*, I, 708; Xavier Albó, «Notas sobre jesuitas y lengua aymara», en Sandra Negro y Manuel M. Marzal, *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, (Lima: Pontificia universidad Católica de Perú / Abya–Yala, 2000), 277–288.

sus servicios, pero a título de limosnas, y con la obligación de utilizarlos con parquedad y entregar el sobrante a sus feligreses. El mismo destino debían dar a las limosnas procedentes de los parroquianos y al estipendio de las misas. También ordenó abandonar El Cercado por estar muy cerca de una ciudad de españoles, lo que por diversos motivos no se llegó a ejecutar.

El 5 de junio de 1585, coincidiendo con el nombramiento oficial de Juan de Atienza (1544–1592) como provincial del Perú, el superior general Aquaviva, autorizó asumir la doctrina de Juli a perpetuidad.

La doctrina de Juli, a 4.000 m de altura, se ubicaba a orillas del lago Titicaca; fue una población preincaica, próspera antes de la llegada de los españoles y todavía era el pueblo más poblado de la provincia de Chucuito. Contaba por entonces con unos catorce mil indios mitayos que trabajaban por turnos en las minas de Potosí. Fue refundada en 1565 por el gobernador Lope García de Castro sobre las ruinas de la casa del uraca Cariadaza, y encomendada a los dominicos, que construyeron la iglesia sobre una huaca<sup>24</sup>, pero renunciaron a la doctrina, que pasó al clero secular, que también la abandonó. Por ello, su población no había sido bien evangelizada. Dependía del obispado de Charcas hasta 1605, en que pasó al de La Paz.

Cada parroquia de Chucuito estaba dividida en dos parcialidades llamadas Hanansaya (o Alasaa) y Hurinsaya (o Maasaa), representadas por un señor étnico o hilacata “de mitad” que poseía las tierras de los ayllus y residía en ellas. Los jesuitas añadieron la declaración de Juli como pueblo de indios, lo que vetaba la instalación de otros españoles, salvo los misioneros, e impidieron a los gobernadores reclutar indios para el trabajo, al tiempo que redujeron el número de los que iban a trabajar a las minas de Potosí, y desde 1578 pagaron tributo directamente al rey y no a los encomenderos.<sup>25</sup>

Juli era, pues, una residencia jesuita, escuela de idiomas, parroquia, y estación de misión experimental, con un enfoque teocrático vertical en el que todo dependía de los misioneros de alguna manera, pues una vez que los caciques fueron bautizados y juraron fidelidad al rey de España, veían a los jesuitas como sus representantes.

### 2.3. *Fundación de Juli*

Terminadas las sesiones de la congregación provincial de Cusco, los jesuitas entraron en Juli el 4 de noviembre de 1576. Uno de ellos fue el padre Barzana (que permaneció allí hasta 1582) y los otros fundadores fueron los

---

<sup>24</sup> Su iglesia, después del abandono sufrido tras la expulsión de los jesuitas en 1767 ha comenzado a ser restaurada en 2020.

<sup>25</sup> Page, «Las otras reducciones jesuíticas», 34.

padres Bracamonte (superior), Diego Martínez<sup>26</sup>, Francisco de Medina y los hermanos Juan García y Santiago Pérez<sup>27</sup>. A ellos se añadió el jesuita estudiante Martín Pizarro, de la familia del conquistador, a quien cambiaron el apellido por Picón, ya que su apellido familiar era oído con recelo por los indios.

Después de comer con los seis hilacatas más ricos y de explicarles sus intenciones misionales, se repartieron las tres parroquias y las funciones que debían desempeñar en ellas. Barzana pronunció el primer sermón en lengua aymara, lo que sorprendió gratamente a los indios.

Fuimos por las calles en procissão diciendo las oraciones en su lengua, y bueltos a la iglesia, el Padre Barzana se puso a una parte y el Hermano Picón a otra; y el uno haziendo las preguntas y el otro diciendo las respuestas, se les dijo el catechismo en su lengua; y después el Padre les hizo una plática breve de qué cosa es el hombre y el alma y el fin para que fué criado, de que salieron con gran contento y devoción. Andan estos indios admirados entre sí de ver estas cosas, y acuden con mucho fervor y deseo de su salvación.<sup>28</sup>

Los jesuitas cobraban de la Caja Real de Chucuito, el sínodo o salario, equivalente a 2.400 pesos o escudos ensayados (a 13 reales), unos tres mil ducados, para el mantenimiento de la casa y de los seis misioneros, además de los donativos de los indios. Una de las prácticas adoptadas fue la redistribución entre los indios de los bienes –carne, chuño,<sup>29</sup> llamas, etc.– recibidos como ofrenda: «También a treinta o más pobres se les repartió la carne y el chuño y lana, que se avia dado de ofrenda, que para estos indios es hazer milagros ver que les den y no les pidan».<sup>30</sup> Igualmente, patrocinaban fiestas, como el Corpus Christi, en las que entregaban gran parte de lo que habían recibido. Se trata de una distribución institucionalizada de limosnas que se acabó convirtiendo en la caja de limosnas.

A Barzana le correspondió la predicación y confesión de los adultos en las poblaciones de Chucuito, Yunguyo, Copacabana y en otras de la comarca, «que del trabajo le han dado unos dolores, que con dificultad puede andar».<sup>31</sup> También visitó a los Pacajes o Pacaza, grupo aymara que habitaba el territorio situado al sureste del lago Titicaca, con capital en la ciudad de Caquiaviri.

<sup>26</sup> Alexandre Coello de la Rosa, *El pregonero de Dios: Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú colonial (1543–1626)*, (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2010).

<sup>27</sup> Juan de la Plaza a Mercuriano, Cusco 12.12.1576, *Mon Per*, II, 151.

<sup>28</sup> Carta del P. Diego Martínez de 11.11.1576, inserta en otra de José de Acosta a Mercuriano, Lima, 15.02.1577, *Mon Per*, II, 272–273.

<sup>29</sup> El chuño se elaboraba a partir de unas papas, y servía de pan, que duraba varios días.

<sup>30</sup> Carta del P. Diego Martínez de 11.11.1576, *Mon Per*, II, 272–273.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

A los dos meses fundaron una escuela para unos 200 chicos, al cargo del hermano Martín Picón —que sabía la lengua—, un hospital y una cofradía, así como bautizaron, confesaron y casaron a muchos indios amancebados. Acosta, tras su visita, escribía al visitador Plaza, el 12 de enero de 1577, entusiasmado por los resultados de Juli, y remitía otro informe laudatorio al padre general Mercuriano el 15 de febrero. Comenzaron una lección de lengua aymara, pero aún en enero de 1578, Barzana era de los pocos que sabían la lengua y predicaban y confesaban en ella, junto con Diego Martínez, Andrés López y Blas Valera.

Pero el visitador Juan de la Plaza, crítico con la asunción de doctrinas por los jesuitas, también lo era con los resultados. Minimiza el fruto apostólico, especialmente la confesión y la doctrina, que, además, no responde a una opción libre por parte de los indios, sino a los condicionamientos de la doctrina:

el fruto no es tanto como suena, ni las dificultades tan pocas ni tan fáciles como parecen a los que no las experimentan: de tres mil personas que se han confesado este año, no se han confesado los mil de su voluntad, y más de los dos mil se han confesado por fuerza. Unos porque los prenden por amancebados y les mandan que se casen o se aparten, y ellos por no apartarse dan prisa que los confiesen para casarse, y casados no vuelven más a la confesión ni aprenden la doctrina cristiana. Entre estos indios ay esta costumbre general, que primero que se casen, se juntan para conocer la condición el uno del otro, como ellos dicen, y están amancebados desta manera, y aunque están cinco y diez años amancebados y tengan hijos, quando el uno no se contenta del otro, se apartan con la misma facilidad que si no se ovieran conocido y se casan con otras personas; y como a éstos los prenden, por verse libres, casi todos dicen que se quieren casar y desta manera se confiesan.

Otros se confiesan por enfermedad, y éstos los más porque los fiscales, o síndicos avisan a los Padres que están enfermos y que los vayan a confesar sin pedir ellos la confesión ni estar prevenidos ni dispuestos para hazerla; y una opinión que ay entre algunos de que todos los indios se confiesan bien a la hora de la muerte, no se ha experimentado en este pueblo, sino que dicen los que le han probado que ordinariamente en la disposición que están quando sanos, se confiesan quando están enfermos, y que en esto no hallarán diferencia de tiempo de salud al de enfermedad.

Otros se confiesan porque les mandan venir por barrios a confesar, que acá llaman ayillos, y destes unos se confiesan porque les dexen ir a sus casas; otros se confiesan de buena voluntad; y los que de suyo vienen a pedir confesión sin ser forjados por alguna de destas vias, son pocos en comparación de los muchos que vienen por fuerza de la manera que tengo dicho

[...] Al aprender la doctrina cristiana vienen tan pocos por su devoción como a las confesiones. A las pláticas y sermones públicos acude mucha gente, y mucha se esconde y ausenta; y así es menester los domingos por la mañana poner alguaziles en las calles para que no se vayan a trabajar al campo, y los más vienen por esta fuerza a Misa y sermón los domingos y fiestas. Y de los que vienen, unos no entienden lo que se les dize, y otros no están con atención, y por esta causa es poca la gente que sale enseñada de los sermones de lo que deven creer y obrar. Y como estas diligencias no se hazen en otros pueblos para ayudar a los indios, a los que miran de aparte este negocio paréceles que es mucho el fruto, porque ven aquí lo que no ven en otras partes.<sup>32</sup>

Diego Martínez también se mostró crítico con las doctrinas y pensaba que la Compañía de Jesús no debía asumirlas perpetuamente, sino temporalmente, por ser esto más compatible con a la movilidad de los jesuitas. Decía que la misión era dura: algunos penitentes no decían toda la verdad en sus confesiones, y en cuanto se descuidaban los misioneros, volvían a sus prácticas ancestrales, según había denunciado Juan de la Plaza. Además, por estar atados a esta misión, los jesuitas no iban a evangelizar a “la pura gentilidad”.<sup>33</sup>

A pesar de eso, en abril de 1579 el oidor de la audiencia de Lima, Ramírez de Cartagena, alababa su deseo de «andarse entre los indios» y su trabajo, al tiempo que imploraba al rey su favor para con los jesuitas, e su enfrentamiento con el virrey:

En Juli, que es una población de las grandes de Chucuito, pueblo de indios de Vuestra Magestad, están nueve Padres y dos Hermanos destos. El uno se llama Barçana; puedo con berdad decir que le a dado Dios particular favor en lo de los indios, porque él ha dado en andarse entre ellos, y es notable el bien que ha hecho; y aunque no huviera otra razón ni otra experiencia desta, bastava para andarlos importunando para que no huviese lugar sin ellos, si se pudiera hacer. [...] Qualquier favor y merced que Vuestra Magestad les haga, es bien necessaria y muy bien empleada en ellos, y aun por esta tierra muy mayor bien y merced de lo que yo sabría decir aquí.<sup>34</sup>

El primer superior de Juli fue el padre Bracamonte, al que sucedió el padre Martínez y a este, el padre Diego de Torres Bollo, que había aprendido quechua y aymará, y defendía la utilidad de la doctrina como lugar permanente de aprendizaje de lenguas y cultura para los jesuitas. La comunidad de Juli estaba compuesta en 1581 por Diego de Torres Bollo, Diego de Zúñiga, Mi-

<sup>32</sup> Juan de la Plaza a Mercuriano, enero 1578, *Mon Per*, II, 337–338.

<sup>33</sup> Diego Martínez a Gil González Dávila, Juli, 24.12.1581, *Mon Per*, III, 95.

<sup>34</sup> Ramírez de Cartagena a Felipe II, Lima 27.04.1579, *Mon Per*, II, 702.

guel de Fuentes, Alonso Barzana, Andrés López, Diego Martínez, Juan Montoya y Blas Valera.<sup>35</sup> Barzana y Andrés López eran los que mejor hablaban las lenguas nativas, por lo que «ay escuela de lengua ordinario, ase hecho vocabulario y arte y confesionario y catezismo en la lengua».<sup>36</sup> Entre 1581 y 1582 Barzana se ocupó, solo o en compañía del padre Diego Martínez, en dar misiones volantes a los indios comarcanos del lago Titicaca y otros pueblos aymaras en la provincia de Pacajes.

En 1608 atendían cuatro parroquias con trece o catorce sujetos. También tenían imprenta y cuatro estancias (Suancata, Sorapa, Sivicani y Hayomarca) cuyo producto se dedicaba al mantenimiento económico de su colegio y hospital.

### 3. Valor estratégico de Juli

#### 3.1. Juli, laboratorio de idiomas

En septiembre de 1578 marchó Barzana al colegio de Cusco, para una larga reunión de la consulta de provincia, del 9 hasta el 23 de septiembre, que reunió al visitador Juan de la Plaza, el provincial José de Acosta y tres consultores, los padres Juan de Montoya, Jerónimo de Portillo y Alonso de Barzana, junto con Luis López, que había acompañado al padre Plaza en la visita. Se trataron 68 asuntos sobre temas muy diversos como la fundación de colegios y residencias en La Paz, Potosí, Chile, Panamá y Quito, el aprendizaje de lenguas indígenas, el modo en el canto, la cuestión de visitar mujeres, la admisión de criollos y mestizos<sup>37</sup>, y cómo ejecutar las órdenes del superior general y la disciplina religiosa en la provincia. No trataron en especial de Juli, si bien se veía la dificultad que suponía esta doctrina, amenazada de reestructuración por el virrey, y porque no tenía garantizada su continuidad al haber sido asumida provisionalmente «y no se sabe hasta agora lo que parecerá más conviniente para adelante en esto de la perpetuidad de las doctrinas».<sup>38</sup>

Uno de los asuntos tratados fue el aprendizaje de las lenguas nativas. Los consultores pensaban que todos los jesuitas de la provincia tenían que dedicar un tiempo en una doctrina para estudiar la lengua, de medio año para los que llegasen de Europa, y a lo largo de la formación los que entrasen en Perú.

<sup>35</sup> *Mon Per*, III, 35.

<sup>36</sup> Diego Martínez a Gil González Dávila, Juli, 24.12.1581, *Mon Per*, III, 95.

<sup>37</sup> *Mon Per*, II, doc. 126. Fabián Fechner, «Entre el pragmatismo local y una homogeneidad global. Las normas para los jesuitas en Perú», *Sílex*, 8/2 (2018): 73–88.

<sup>38</sup> *Mon Per*, II, 635, 650.

Tanto el visitador como el superior general estuvieron de acuerdo<sup>39</sup>, y por ello, utilizaron la residencia de Juli como escuela de idiomas o laboratorio lingüístico, donde los nuevos misioneros pasaban algunos meses aprendiendo quechua y aymara. Uno de los manuales que usaban era el Vocabulario de la Lengua Aymara de Luis Bertonio, impreso en Juli, Chucuyto, por Francisco del Canto, en 1612.<sup>40</sup>

### 3.2. En la perspectiva de Paraguay

Después de la fallida misión de la Florida (1566/72), la de Perú fue la primera empresa de los jesuitas en la América hispana, lo que le concede una función de modelo para las misiones occidentales de la Compañía de Jesús, como un laboratorio de la acomodación<sup>41</sup>, una experimentación ya recomendada por Aquaviva en 1584:

En el gobierno de las doctrinas no se multipliquen ordenaciones sin experimentar primero los medios, y se procure, consultando los más prudentes y de más experiencia con los indios, dar algún buen orden en las tentencias con que se conserve la unión y uniformidad y se eviten tentaciones que con la frecuencia de mudanças de órdenes suele aver.<sup>42</sup>

Dentro de Perú, Juli adquirió una importancia especial para la práctica misionarial y la pastoral indígena del Alto Perú, como ya prefiguraba el interés de Acosta en esta doctrina<sup>43</sup>, donde los jesuitas aprendían la lengua junto con el sistema dual que extendieron al resto del continente: comunidad social-religiosa, dirigida por las autoridades locales y en último término por el misionero como jerarca eclesiástico y cívico.<sup>44</sup> Al mismo tiempo, los jesuitas mantenían muchos elementos de la cultura indígena, especialmente la lengua, y vigilaban que los españoles no se entrometieran en ellas.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> *Mon Per*, II, 830.

<sup>40</sup> Nicholas P. Cushner, *Soldiers of God: The Jesuits in colonial America: 1565–1767*, (Buffalo, NY: Language Communications, 2002), 75–91; Ana Segovia Gordillo, «Repercusiones de la escuela de Juli en los trabajos lingüísticos de González Holguín y Bertonio», *Revista argentina de historiografía lingüística*, VIII, n° 2 (2016): 123–154.

<sup>41</sup> Fechner, «Entre el pragmatismo...», 75.

<sup>42</sup> Aquaviva al provincial del Perú, 8 de abril 1584, *Mon Per*, III: 381.

<sup>43</sup> Norman Meiklejohn, «Juli y los jesuitas», *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, Serie 2, n° 6 (1979): 1–32; Alexandre Coello de la Rosa, «La doctrina de Juli a debate (1575–1585)», *Revista de estudios extremeños*, 63/2 (2007): 951–989.

<sup>44</sup> *Mon Per*, V, 13\*–14\*; Echánove, «La residencia de Juli», 497–540.

<sup>45</sup> Manuel Marzal Fuentes, «Iglesia de Perú y culturas indígenas», *Revista de la Universidad Católica*, 7/30 (1980): 15–44, 30ss.; Manuel Marzal Fuentes, *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial, 1549–1767*, 2 vols. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992–1994).

La expansión de la provincia de Perú hacia el Sur hizo posible la misión de Paraguay dependiente de Perú, con un pequeño grupo desde 1588, algunos de los cuales trabajaron también en Asunción, como dos veteranos de Juli: Alonso Barzana y Juan Romero. Aunque recibieron la orden de replegarse a Santiago del Estero en 1600, cobrarían mucha fuerza, sobre todo con la decisión de crear la provincia jesuita de Paraguay. Ante las repetidas peticiones a Roma de reforzar la acción de la Compañía de Jesús en el Paraguay y Buenos Aires, Aquaviva decidió crear la nueva provincia de Paraguay con estas zonas, además de la Gobernación de Tucumán y la Capitanía General de Chile, poniendo fin a la efímera viceprovincia de Tucumán, creada en 1603. Para ello escribió el 9 de febrero de 1604 a Diego de Torres Bollo, nombrándolo provincial.<sup>46</sup> No obstante, el comienzo de la nueva provincia no fue efectivo hasta 1607.

Torres había sido elegido como procurador para Madrid y Roma en 1600, de donde regresó en noviembre de 1604. El provincial Páez, ignorando el nombramiento de provincial de Paraguay por el padre general, erigió la viceprovincia de Nuevo Reino y nombró a Torres viceprovincial, por lo que marchó a Quito. Aquaviva desautorizó la decisión de Páez e insistió en el nombramiento como provincial de Paraguay para el padre Torres, que se encontraba en Cartagena cuando le llegó la orden de Aquaviva de trasladarse a Paraguay. Finalmente llegó a Córdoba de Tucumán a finales de 1607 con trece jesuitas para dar comienzo a la provincia.<sup>47</sup> Era una provincia independiente que surgía en el ámbito de la de Perú, y no en el de Brasil, a pesar de los intentos que hubo en este sentido, pues cuando se creó la provincia, ya existía una red de misiones dependientes de la provincia de Perú.

A pesar de las dificultades experimentadas en Juli y de que el padre Aquaviva prefería no asumir doctrinas, también en Paraguay los jesuitas se vieron abocados a aceptarlas, sobre todo, por la pobreza de clero. La 1ª congregación provincial de Paraguay, celebrada en Santiago de Chile en 1608, decidió consultar al padre general sobre la asunción de parroquias de indios, lo que fue autorizado sólo de modo excepcional. Podían erigirse residencias temporales en pueblos de indios y desde ellas organizar el trabajo apostólico y, una vez que la misión hubiese tomado cuerpo, se debía dejar la doctrina en manos del

<sup>46</sup> Ernesto J. A. Maeder, “La misión del Tucumán (1585–1604) y la creación de la Provincia Jesuítica del Paraguay”, en *Actas del XIX Encuentro de Geohistoria Regional. Corrientes, Septiembre 9–10*, (Secretaría de Extensión–UNNE, 1999), 338–346; Rodrigo Moreno Jería, “El padre Diego de Torres Bollo, fundador de la Provincia Jesuítica del Paraguay”, *Notas históricas y geográficas*, 11 (2000), 151–164; Juan Díaz Risco, *Diego de Torre Bollo. Fundador de las reducciones de Paraguay*, (Madrid: Ed. Asociación de Escritores de Madrid, 2015).

<sup>47</sup> Hugo Storni, “Torres Bollo, Diego de”, en Charles O’Neill y Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico–temático*, vol. IV, (Roma – Madrid: Institutum Historicum S.I. – Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3824–2825.

ordinario. Pero, de hecho, el número de parroquias asumidas por los jesuitas fue en aumento, a pesar de los enormes problemas de jurisdicción que provocaron con los obispos y a pesar de los intentos de los superiores generales por reducirlas.

La experiencia de Torres Bollo en Juli, lo había convencido de la necesidad de librarse del régimen de la encomienda. Pero esta zona de Paraguay era terreno de conquista, por lo que el gobernador Hernandarias (Hernando Arias de Saavedra) pidió instrucciones a Felipe III, cuya respuesta, firmada en Lerma, 5 de julio de 1608, decía:

Assimismo decis, que la Provincia del Guayrà tiene dos Pueblos, que son Ciudad Real, y Villarica, y su distrito mucho numero de Indios, mucha parte de los quales acuden à los Pueblos de paz, y sirven còmo, y quando les parece, porque los españoles no tienen fuerzas, para poderlos conquistar, ni sujetar. Y à cerca de esto ha parecido advertiros, y ordenaros, que [aún] quando huviere fuerzas bastantes, para conquistar dichos Indios, no se ha de hacer, sino con sola la Doctrina, y predicacion del Santo Evangelio, valiendos de los Religiosos, que han ido para este efecto.<sup>48</sup>

Este respeto a los indios era algo previsto en las “Ordenanzas de los Nuevos Descubrimientos y Poblaciones” de Felipe II (1573):

Si para que mejor se paçifiquen los naturales fueren menester conçe-derles ynmunidad de que no paguen tributos por algùn tiempo, se les conçe-da y otros preuilegios y exenciones [...]. En las partes que vas-taren los predicadores del evangelio para paçificar los indios y conber-tirlos y traerlos de paz, no se consienta que entren otras personas que puedan estorvar la conbersión y pacificación.<sup>49</sup>

Además de la actitud pacífica, la tolerancia y la concesión de privilegios, también fue utilizado el recurso jurídico de la casuística, característica esencial del derecho indiano y muy necesaria, dada la enormidad y diversidad del territorio y sus circunstancias. La adaptación a personas, tiempos y lugares, tan querida por san Ignacio, fue conocida como disimulación, una especie de epiqueya contraria al rigorismo. También se practicó el asimilismo, que consistía en aplicar normas establecidas para ciertos casos a circunstancias nuevas.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Morales, «Los comienzos de las reducciones», 63–64; Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, 2 vol., (Madrid: En la imprenta de la viuda de Manuel Fernández, y del supremo Consejo de la Inquisición, 1754–1755), II: 131.

<sup>49</sup> «Ordenanzas del Bosque de Segovia de los Nuevos Descubrimientos y Poblaciones», 13 de julio de 1573, 146–147.

<sup>50</sup> Morales, «Los comienzos de las reducciones», 72ss

Preparado todo, Hernandarias dispuso que los jesuitas Giuseppe Cataldini y Simone Mascetta fueran «al paraje y río que llaman de la Tibaxiua», en el Guairá, para lo que Diego de Torres redactó unas Instrucciones.<sup>51</sup> Contienen una serie de importantes prescripciones y consejos que apuntan a crear un nuevo espacio cultural y religioso, autónomo aun dentro del cuadro de las leyes españolas y en relativa continuidad con el modo de ser guaraní. No hay indicaciones de que se quiera romper de entrada con los españoles, pero se mantiene con firmeza que el sistema de encomienda no puede prevalecer sobre el derecho a la libertad del indígena.<sup>52</sup> En Guayrá se les concedió ciertos privilegios por ser guardianes de fronteras, pero también sufrieron las incursiones de bandeirantes, mercenarios de São Paulo que realizaban incursiones para cazar esclavos entre los indios dispersos en la selva, que acabaron atacando también a las reducciones.<sup>53</sup> Después, Diego de Torres destinó a la misión de los guaycurúes a Vicente Griffi y Roque González de Santa Cruz, si bien, dado el carácter nómada de este pueblo, la dificultad de la lengua, y su espíritu guerrero, hubo que abandonarla en 1626.<sup>54</sup> Sintéticamente, podemos adelantar algunas consecuencias de estas misiones:

La vida colectiva entre los guaraníes y los jesuitas en Río de la Plata tuvo una gran influencia sobre la cultura guaraní. Con el objetivo de expandir el catolicismo, se comenzó la difusión de idioma guaraní como lengua general y la introducción de instituciones políticas y económicas totalmente desconocidas para los guaraníes. También se incorporaron algunas ceremonias tales como la misa y la comunión, que fueron costumbres religiosas novedosas para los guaraníes.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Ver copia de las Instrucciones: Pablo Hernández, *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 vols., (Gustavo Gili, 1913), I: 580–584; 585–589; Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, II, 136–141 y 248–252.

<sup>52</sup> Bartomeu Meliá, «Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz», *Antíteses* 11/21 (2018): 18–38, 27.

<sup>53</sup> Guillermo Furlong, *Misiones y sus pueblos guaraníes*, (Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962); Arthur Rabuske, “As assim—chamadas «Bandeiras» paulistas de 1580–1640, ou busca de um conceito mais adequado delas”, en *Anais IV Simpósio estudos missioneiros*, 1983, 111–126; Fernando Rosas Moscoso, “Bandeirantes de captura y jesuitas españoles”, en *La evangelización del Perú: s. XVI–XVII*, (Arequipa: Arzobispado, 1990), 341–352.

<sup>54</sup> Morales, «Los comienzos de las reducciones», 63–64.

<sup>55</sup> Kazuhisa Takeda, «Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico-guaraníes: Transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad», en *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, editado por Akira Saito y Claudia Rosas Lauro, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016), 599–638, 600.

#### 4. Alonso de Barzana

Ya hemos indicado la participación de Barzana en los principales acontecimientos de la misión de Perú; ahora desarrollaremos otros. El diseño inicial de las reducciones figura en las «Instrucciones del Provincial Diego de Torres para los misioneros del Guayrá y del Paraguay», cuando indicaban que los medios que había que poner para la evangelización de aquellos pueblos, supuestos los medios espirituales y otros, eran: el aprendizaje de la lengua; el respeto a los indios; y consultarlos sobre todo en lo que les afectaba, como era el lugar de una reducción. Era una «acción colonial sin colonos», en palabras de Melià.<sup>56</sup> Sin conocerlas, y adelantándose a ellas, Barzana había encarnado en su vida estas instrucciones.

##### 4.1. Misionero en Asunción

En la consulta de Cusco se acordó iniciar la fundación de Arequipa, para no perder el fondo dejado para ello, así como fundar en La Paz, comenzando por realizar algunas misiones por parte de los que estaban en Juli. También Barzana formó parte del grupo fundador de La Paz, el mes de marzo de 1582, con Andrés López como rector, Leandro Felipe y los hermanos Gonzalo de Belmonte y Santiago Pérez. De ahí, Barzana tuvo que acudir a Lima, donde, el 2 de diciembre de 1582 dio comienzo la tercera congregación provincial,<sup>57</sup> en el tiempo y lugar en el que se estaba celebrando el Tercer Concilio Limense. Después sería enviado a Potosí donde regentó una cátedra de lenguas y de ahí siguió hacia el Sur, hacia las gobernaciones de Tucumán y Asunción, donde iba roturando caminos que otros seguirán, si bien deseaba llegar hasta la Patagonia.

Después de misionar en la zona de Tucumán, Barzana con su compañero Pedro Añasco llegaron a Río Bermejo, en el Chaco, el 9 de junio de 1591, «que constaba de siete mil familias»<sup>58</sup> de indios matarás, donde establecieron el centro de la misión. Los religiosos se sentían obligados con D. Alonso de Vera, de quien dependía Matará, por lo que solicitaron su permiso para ir a Corrientes, situada a 33 leguas de su residencia, por tierra pantanosa. Allí llegaron el 24 de octubre de 1592 y fueron recibidos por las autoridades y todo el pueblo con gran alegría en una barca grande con la que atravesaron el caudaloso río Paraná.<sup>59</sup> En la zona se mezclaban los conquistadores con los

<sup>56</sup> Melià, «Las reducciones jesuíticas», 18–38.

<sup>57</sup> Actas de la tercera congregación provincial, Lima 1412.1582; *Mon Per*, III, 199.

<sup>58</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...* c. 93, 102.

<sup>59</sup> Carta del P. Barzana al Padre Juan de Atienza. De Matará a 20 de octubre de 1592, *Mon Per*, V, 475–478.

misioneros y los indios, en tierras que acababan de ser conquistadas o estaban en proceso de serlo.

El nuevo superior de la misión paraguaya, Juan Romero, que había llegado con otros compañeros a Salta en marzo de 1593, redistribuyó a los misioneros. Desde Salta envió a padre Gaspar de Monroy con el hermano Juan Toledano a Tucumán, a los omaguacas en la provincia de Jujuy, actual Argentina. Llegó a Santiago del Estero, desde donde envió también a los omaguacas al padre Añasco. A Francisco de Angulo, Juan de Viana, y el hermano Villegas, los destinó a Santiago del Estero. A Manuel Ortega y Tomás Fields (procedentes de Brasil) a Guayará; mientras que el otro jesuita de Brasil (Saloni) fue destinado a Asunción, junto con Barzana, Marcial de Lorenzana, y el hermano Juan del Águila, para atender a la población y a los indios de los alrededores. Barzana, hasta entonces, había hecho algunas incursiones infructuosas con los frentones, pero aceptó resignado su envío a Asunción.<sup>60</sup>

Lorenzana y el hermano Águila siguieron el río Bermejo, se quedaron unos días en Concepción de Buena Esperanza o Río Bermejo, para confesar, y llegaron hasta Corrientes para encontrarse con Barzana. Entraron en Asunción el 8 de septiembre de 1593<sup>61</sup> y encontraron solo a Saloni, pues Ortega y Fields llevaban dos años por el distrito de Villarrica del Espíritu Santo. Después, Saloni y Lorenzana marcharon a diversos pueblos de infieles en los ríos Jujuy y Paraguay, desde primeros de noviembre de 1593 hasta febrero de 1594. En Asunción quedaron Barzana y el hermano del Águila.

Pasados los primeros meses, según su práctica habitual, nuestro misionero prosigue su contacto con el autóctono en diálogo amistoso, integrándose en el mundo guaraní como antes lo había hecho en el quechua. Barzana acudía a misionar a indios y españoles de la ciudad los domingos por la mañana y por la tarde, pero en el primer mes sufrió una enfermedad, y, aunque se recuperó, no recobró las fuerzas anteriores.

Su etapa en Asunción es la más productiva literariamente, junto con la del noviciado, por el número de cartas que se nos conservan. Quizás compensaba su sedentarismo forzado por la ancianidad, rememorando y escribiendo sus ministerios y sus impresiones sobre los indios y sus lenguas. Es especialmente larga y rica de contenido una carta al provincial Juan Sebastián, en la que hace una amplia descripción geográfica, antropológica y lingüística de las poblaciones de Tucumán y Paraguay, su flora y su fauna, además de ofrecer datos para la Historia de la Compañía de Jesús.<sup>62</sup> Rebossa estima y valoración

<sup>60</sup> Lozano, *Historia de la Compañía...*, 203–204.

<sup>61</sup> Pablo de Arriaga a Aquaviva, Lima, 6.04.1594, *Mon Per*, V, 407.

<sup>62</sup> Carta de P. Alonso de Barzana al P. Juan Sebastián, su provincial, fecha en la Asunción del Paraguay a 8 de septiembre de 1594, Real Academia de la Historia, Madrid, Papeles de Jesuitas, t. 8,

positiva de las culturas locales y de sus lenguas. En las cartas de este periodo se muestra tan efusivo y cariñoso como siempre, pero ahora, si cabe, más. Con un lenguaje muy actual, se refiere al provincial como «madre tierno, amigo fidelísimo», según la transcripción de *Monumenta Peruana*, y al superior como «madre ternísima». Constata su progresiva debilidad y la compensa con alabanzas y reconocimientos a sus compañeros, quizás acallando un amago de sana emulación.

En Lima se alarmaron por la mala salud de Barzana, pues «no estaba el Padre Barzana con mucha mejoría y se temía mucho de su vida, y es de temerla, porque perlesía en viejo, y tan travajado, mal se curará. Anos llegado al alma esta nueva, por todo sea glorificado Dios Nuestro Señor». <sup>63</sup> Ante esta situación, el provincial, Juan Sebastián, en carta al superior, le mandó ir a Lima para ser mejor atendido, a principios de 1597, poco a poco, cuando se lo fuesen permitiendo sus dolencias y sus fuerzas. Partió camino de Lima, pero murió al llegar a Cusco el 31 de diciembre 1597.

#### 4.2. Aprendizaje de lenguas

Alonso de Barzana destacó por su espíritu apostólico, pero también por su gran capacidad para los idiomas. El primero de los lingüistas, según Vargas Ugarte, «fue el P. Alonso Barzana, [...], quien no nos dejó obra impresa, pero sí fama bien ganada de uno de los mejores lingüistas de su tiempo». <sup>64</sup>

Aprendió once o hasta trece lenguas nativas, <sup>65</sup> con mayor o menor perfección, con la particularidad de tener que comenzar a aprenderlas en su edad madura las primeras, y casi en la vejez, las otras: <sup>66</sup> el quechua (difundido en el Perú y en las regiones del imperio Inca que hoy ocupan Bolivia y el norte argentino); el aymara (Perú y actual Bolivia); el puquina <sup>67</sup> (lengua extinta del departamento de Moquegua, Perú); el tonocoté (lengua extinta llamada lule-tonocoté, que integra la familia lingüística lule-vilela); kakán o kakana (ha-

1. Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Tomo II, Madrid: Ministerio de Fomento de Perú, (Madrid: Tipografía Manuel G. Hernández, 1885), LII-LXV; *Mon Per*, V, 568.

<sup>63</sup> Idem, 412.

<sup>64</sup> Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, 383.

<sup>65</sup> Guillermo Furlong, *Los Jesuitas y la cultura rioplatense*, (Buenos Aires: Universidad del Salvador, 1984); Guillermo Furlong, «Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional», *Estudios* 49 (1968): 450-459, 36.

<sup>66</sup> Bartolomé Alcázar, *Chrono-Historia de la Compañía de Jesús, en la Provincia de Toledo, y elogios de sus varones illustres, fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales*, Primera parte, (Madrid: Imprenta de Juan García Infançon, 1710), 272-273; León Lopetegui, *El P. José de Acosta SJ, y las Misiones*, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942), 108. Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía...*, trata sobre sobre su aptitud para las lenguas en 383-384.

<sup>67</sup> En Nápoles, en 1607, se publicó «Doctrina Cristiana en lengua Puquina».

blada en Tucumán y Santiago del Estero); natixa o mogozna (Río Bermejo); toba<sup>68</sup> o quom (hablada en el Gran Chaco); quiroquini, abipónica, y quiranqui; el guaraní y su variante el chiriguano (Paraguay).<sup>69</sup> También se manejó en la lengua de la provincia de Calchaquí, llamada diaguita.<sup>70</sup> En algunos casos fue el primer europeo y jesuita que se interesó por algunas de ellas, como el aymara.

Acabó creando su propio método de aprendizaje, que aplicaba sistemáticamente a las lenguas con las que se iba encontrando. Puesto que no existía lenguaje escrito ni ningún tipo de gramática, normalmente se servía de alguna india “ladina” (que supiese algo de español) para iniciar el aprendizaje de cada nueva lengua. Una vez que se hacía con ella, se dedicaba a penetrar su estructura, a «reducir a preceptos» a escribir una gramática, dejando apuntes manuscritos con gramáticas de cada lengua. Añadía los vocabularios, que a veces eran multilingüísticos. Finalmente, elaboraba instrumentos para la evangelización, especialmente catecismos, y también confesonarios y sermonarios, que fueron usados por los misioneros posteriores.

Una muestra del reconocimiento de su maestría lingüística es el encargo de escribir textos en estas lenguas. En la primera congregación provincial, celebrada en Lima en enero de 1576, se decidió la redacción de gramáticas y catecismos en quechua y aymara, y en octubre se le encomendó a Barzana la tarea de componer estas obras, encargo al que respondió en Juli.<sup>71</sup>

#### 4.3. *Respeto y amor por los indios*

Su pasión evangelizadora ya queda de manifiesto desde las cartas que escribió a Francisco de Borja pidiéndole con urgencia e insistencia ser enviado a las misiones. Queda expresado en unos apuntes que Bartolomé Alcázar le atribuye a igual que Techo: «¡Ojalá (solía decir) todos los Indios de el Perú, que carecen de Curas, o los abandonan, se encargaran a mi cuidado! Que yo no desistiera de su cultivo, buscándolos continuamente por cuevas, por rocas y precipicios, hasta hazerme pedazos».<sup>72</sup> Convirtió y bautizó unos 200.000 indios en una perpetua misión que llegó hasta las provincias de Tucumán y

<sup>68</sup> Alonso Bárcena, *Arte de la lengua toba*, editado por Samuel Lafone Quevedo, (La Plata: Talleres del Museo de La Plata, 1892).

<sup>69</sup> Furlong, «Alonso Barzana», 62–80.

<sup>70</sup> Carta del P. Alonso de Barzana al P. Juan Sebastián, Asunción 8 de setiembre de 1594, *Mon Per V*: 568–591.

<sup>71</sup> Furlong, «Alonso Barzana», 450–459.

<sup>72</sup> Alcázar, *Chrono-Historia*, 272–273. Ver también Nicolás del Techo [du Toict], *Historia de la Provincia de Paraguay (1673)*, versión del texto latino por Manuel Serrano y Sanz, Tomo I, (Madrid: Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía, 1897), 250.

Paraguay.<sup>73</sup> Para Lopetegui, Barzana es el verdadero «conquistador espiritual en Sudamérica».<sup>74</sup>

En carta de 1588 cuenta él mismo que hacía dos horas de oración. Después, decía misa, predicaba y seguía con las demás rutinas diarias, que son descritas por Añasco, junto con su vida austera, según las percibió en la misión a los indios del Chaco en la que acompañó a Barzana:

Nunca acabo de dar gracias a Dios Nuestro Señor y a V. R. por la grande merced que me hizo de enviarme a estas tierras [del Tucumán] y en compañía de mi amantísimo P. Barzana, que puedo decir con mucha verdad que aunque no vi al santísimo P. Francisco Xavier en la India Oriental, vi al P. Alonso de Barzana, viejo de sesenta y cinco años, sin dientes ni muelas con suma pobreza, con profundísima humildad..., haciéndose viejo con el indio viejo, y con la vieja hecho tierra, sentándose por estos suelos para ganarlos para Cristo, y con los caciques e indios particulares, muchachos y niños, con tanta ansia de llevarlos al Señor que parece le revienta el corazón [...]. De la mañana a la noche no pierde un momento ocioso. Su oración retirada desde antes de amanecer por esos campos, su continuo trabajo en macear tantas lenguas tan diferentes, y sobre todo para llevar este trabajo, el mayor regalo que el santo viejo aquí tiene es una poca de harina de maiz tostada, la cual echada en agua es su bebida por vino, y otros brebajes, que en esta tierra no las tiene por ser muy llueva. Pues aun el agua que aquí se bebe es como un poco de lodo desleído, porque pozos, ni arroyos, ni fuentes en más de catorce leguas no se hallan, sino diez y ocho leguas de aquí, que de los bañados se forman unas lagunas y junto a ellas está fundada la Concepción. Mas en todo esta redonda no hay sino unos pocos pozos o balsas hechas a mano para recoger el agua de las lluvias, y es tal, que, para llevar con algún refrigerio los intolerables calores que hace, mas es tomar una purga que bebida. Y esto lo pasa el santo viejo con tanto consuelo que no repara en estas incomodidades.<sup>75</sup>

Su práctica pastoral parece que era respetuosa, y no hacía bautismos forzados, sino que esperaba una mínima recepción, y así nos dice, refiriéndose a las facilidades que encontraron los jesuitas en los indios frontones:

[...] nunca hallaron disposicion para poder entregar á la demás frontera la predicacion del Evangelio y el santo bautismo, esperando ver primero allanada la tierra. [...] y quien trata con tal gente cada día, y tienen por maestros perpetuos á los hechiceros, bien podemos conjetu-

<sup>73</sup> AESI-A, Fondo Alcalá, C-64, ff. 80-81; AESI-A, Fondo Alcalá C-182: *Cuatro Centurias de Varones Ilustres*, 160.

<sup>74</sup> Lopetegui, *El P. José de Acosta...*, 138. Ver también Page, *Las otras reducciones*.

<sup>75</sup> P. Añasco al provincial del Perú, en Lozano, Pedro, *Historia de la Compañía*, I, c. 20.

rar qué costumbres tienen, por lo cual no hemos osado á bautizar dellos sino algunos niños y niñas que se han cautivado en algunos castigos que les han hecho; aunque un Padre de los nuestros que no tenía conocido sus costumbres, bautizó en algunos pueblos suyos que visitó muy de paso muchos centenares de niños y niñas.<sup>76</sup>

Uno de sus rasgos principales es su amor por los indios. La lengua era uno más de los elementos culturales que encontró en aquellos indios, pero se interesó en general por su cultura y su espacio geográfico. En la amplia carta que escribe al provincial desde Asunción en 1594, se expresa en una exhaustiva descripción antropológica, demográfica, cultural, geográfica, de aquellas regiones de Tucumán y Paraguay. En ella se observa una exquisita valoración de las culturas y en concreto, de las lenguas, y pone de manifiesto la estrategia de la Compañía de Jesús para estudiarlas y hacer gramáticas, vocabularios, catecismos y sermonarios, para poder evangelizar mejor a los indios.<sup>77</sup>

El mismo Barzana se enorgullece de su inculturación en 1593, al hacer un balance de su vida: «Si quiere V. R. saber mi vida, en una palabra, es que vine con deseo de España de tornarme indio, i e salido con ello».<sup>78</sup>

## 5. Reflexiones finales

La evangelización de Paraguay por los jesuitas españoles es consecuencia del proceso de evangelización del virreinato de Perú, en un intento continuo por avanzar hacia el Sur. Aunque también hubo misioneros de Brasil, el territorio de Paraguay dependió funcionalmente de Perú, hasta que se convirtió en provincia independiente.

Los misioneros fueron aprendiendo de su propia experiencia. El aprendizaje principal en Perú fue la adopción de doctrinas de indios como medio de apostolado, a pesar de sus inconvenientes. La doctrina paradigmática fue la de Juli, pues, por sus condiciones, quedaba bastante aislada de otras influencias, y los jesuitas pudieron realizar allí una evangelización bastante a su medida. Uno de los elementos cruciales fue el mantenimiento de las lenguas originarias en Juli, que acabó siendo un laboratorio lingüístico para los propios jesuitas.

---

<sup>76</sup> Carta de P. Alonso de Barzana, al P. Juan Sebastián, su provincial, fecha en la Asunción del Paraguay á 8 de setiembre de 1594. Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, LII–LXV.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Barzana a P. Ignacio del Castillo, Río de la Plata, 26 de julio del año 1593, copia en Archivo Universidad de Granada, Biblioteca Hospital Real, BHR/Caja B–048, B–049, B–050: Juan de Santibáñez (1582–1650), «Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Andalucía» (1554–1610), 152.

Entre los jesuitas que realizaron estos procesos hemos destacado a Alonso de Barzana, pues fue el gran lingüista de las primeras generaciones de misioneros jesuitas en Hispanoamérica, y demostró un ejemplar ímpetu misionero que lo llevó a roturar nuevas misiones y recorrer desde Perú a Paraguay, siendo uno de los primeros misioneros de Paraguay. Barzana y Juli, propiciaron las reducciones de Paraguay.

## 6. Archivos y bibliografía

### 6.1. Archivos

Archivo de España de la Compañía de Jesús–Alcalá de Henares (AESI–A), Fondo Alcalá.

C–182: Cuatro Centurias de Varones Ilustres.

C–64: Elogios Provincia Bética. Alphonsus de Barzana, ff. 80–81.

Archivo Universidad de Granada, Biblioteca Hospital Real, BHR/Caja B–048, B–049, B–050: Juan de Santibáñez (1582–1650), «Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Andalucía» (1554–1610).

### 6.2. Fuentes editadas

*Monumenta Peruana [Mon Per]* (1565–1604), editada por Antonio Egaña, 8 volúmenes (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1954–1981).

### 6.3. Bibliografía

Akira, Saito y Claudia Rosas Lauro, (eds.). *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016.

Albó, Xavier. «Jesuitas y culturas indígenas. Perú, 1568–1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación (Primera parte)». *América Indígena*, vol. XXVI, n° 3 (1966): 276–294.

Albó, Xavier. «Notas sobre jesuitas y lengua aymara». En Sandra Negro y Manuel M. Marzal. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia universidad Católica de Perú / Abya–Yala, 2000, 277–288.

Alcázar, Bartolomé. *Chrono–Historia de la Compañía de Jesús, en la Provincia de Toledo, y elogios de sus varones illustres, fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales, Primera parte*. Madrid: Imprenta de Juan García Infançon, 1710.

- Amino, Tetsuya. «Un milagro de la Virgen y la libertad de los indios en Lima: Aspectos históricos de la reducción urbana en el caso del Cercado y el barrio de San Lázaro». En *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Editado por Akira Saito y Claudia Rosas Lauro. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016.
- Bárcena, Alonso. *Arte de la lengua toba*. Editado por Samuel Lafone Quevedo. La Plata: Talleres del Museo de La Plata, 1892.
- Boroa, Diego de. *La biografía de Marcial de Lorenzana, precursor de las misiones jesuíticas del Paraguay*. Estudio, edición crítica y notas de Carlos A. Page. Córdoba (Argentina): Baez Ediciones, Universidad Nacional de Córdoba, 2017.
- Carcelen Reluz, Carlos Guillermo. «Las doctrinas de Chaclla – Huarochirí en los siglos XVI y XVII». *Revista Andina*, año 16, nº 1, julio (1998): 99–118.
- Carcelén Reluz, Carlos Guillermo. «Los jesuitas en su primera misión: Huarochirí, siglo XVI». *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Anuario* (2003), 125ss.
- Coello de la Rosa, Alexandre. *El Cercado de Lima colonial (1568–1606)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- Coello de la Rosa, Alexandre. «La doctrina de Juli a debate (1575–1585)». *Revista de estudios extremeños* 63/2, (2007): 951–989.
- Coello de la Rosa, Alexandre. *El pregonero de Dios: Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú colonial (1543–1626)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2010.
- Cushner, Nicholas P. *Soldiers of God: The Jesuits in colonial America: 1565–1767*. Buffalo, NY: Language Communications, 2002, 75–91.
- Díaz Risco, Juan. *Diego de Torre Bollo. Fundador de las reducciones de Paraguay*. Madrid: Ed. Asociación de Escritores de Madrid, 2015.
- Dussel, Enrique. *Historia General de la Iglesia en América Latina, I/1, Introducción General*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Echánove, Alfonso. *Origen y evolución de la idea jesuítica de «Reducciones» en las Misiones del Virreinato del Perú*. Madrid: Ediciones Jura, 1955.
- Echánove, Alfonso. «La residencia de Juli, patrón y esquema de reducciones». *Missionalia Hispánica*, Año II, 13 (1956): 39. 497–540.
- Echarte, Ignacio. «Procurador». En Charles O’Neill y Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico–temático*, vol. IV, (Roma – Madrid: Institutum Historicum S.I. – Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3244–3245.
- Egaña, Antonio de. «El virrey Don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú (1569–1581)». *Estudios de Deusto*, nº 7 (1956): 115–186.

- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532–1750*. Lima: Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 1998.
- Fechner, Fabián. «Entre el pragmatismo local y una homogeneidad global. Las normas para los jesuitas en Perú». *Silex*, 8/2 (2018): 73–88.
- Furlong, Guillermo. *Los Jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Universidad del Salvador, 1984.
- Furlong, Guillermo. *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.
- Furlong, Guillermo. «Alonso Barzana S.J., apóstol de la América Meridional», *Estudios* 49 (1968): 450–459.
- Glave, Luis Miguel. «La cuadratura del círculo y las rendijas del encierro: política de reducción de indios en los Andes en tiempos del virrey Toledo». En *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, editado por Akira Saito y Claudia Rosas Laurero. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016, 103–146.
- González García, Juan Luis. «Aculturación e iconoclasia ritual en los virreynatos americanos (siglos XVI–XVII)». *ISTOR. Revista de Historia Internacional*, XIX/74 (2018): 119–144.
- Hampe M., Teodoro. «La encomienda en el Perú en el siglo XVI (Ensayo bibliográfico)». *Histórica*, VI/2 (1982): 173–216.
- Hernández, Pablo. *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 vol. Barcelona: Gustavo Gili, 1913.
- Jiménez de la Espada, Marcos. *Relaciones geográficas de Indias*, Tomo II. Madrid: Ministerio de Fomento de Perú, Tipografía Manuel G Hernández, 1885, LII–LXV.
- Lopetegui, León. *El P. José de Acosta SJ, y las Misiones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.
- Lozano, Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, 2 vol. Madrid: En la imprenta de la viuda de Manuel Fernández, y del supremo Consejo de la Inquisición, 1754–1755.
- Maeder, Ernesto J. A. “Las encomiendas en las Misiones jesuíticas”. *Folia Histórica del Nordeste* 6 (1984), 119–137.
- Maeder, Ernesto J. A. “La misión del Tucumán (1585–1604) y la creación de la Provincia Jesuítica del Paraguay”. En *Actas del XIX Encuentro de Geohistoria Regional. Corrientes, Septiembre 9–10*. Secretaría de Extensión–UNNE, 1999, 338–346.
- Maeder, Ernesto J. A. “San Ignacio Guasú y el sistema de encomiendas”. En Bartomeu Meliá (org.), *El comienzo de una utopía. IV Centenario de la*

- fundación de San Ignacio Guazú*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2010.
- Marzal Fuentes, Manuel. «Iglesia de Perú y culturas indígenas». *Revista de la Universidad Católica*, 7/30 (1980): 15–44.
- Marzal Fuentes, Manuel. *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial, 1549–1767*, 2 vol. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992–1994.
- Mateos, Francisco. «Notas y textos. Una carta inédita de Alonso de Barzana». *Missionalia Hispanica*, VI (1949): 143–155.
- Matienco Castillo, W. Javier. «La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional». *Temas Americanistas*, 21 (2008): 66–84.
- Medina, F. Borja. «Métodos misionales de la Compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas». *Mar Océano. Revista del humanismo español e Iberoamericano* 4 (1999): 159–219.
- Medina, F. Borja. «Enseñanza y métodos misionales en América española y Filipinas». En *Actas do Colóquio: A Companhia de Jesus e a Missionaço no Oriente. Ensino e métodos missionários. Lisboa 21–23 de abril 1997. Universidade Católica Portuguesa*. Lisboa: Brotéria-Fundação Oriente, 2000, 175–200.
- Meiklejohn, Norman. «Juli y los jesuitas». *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, Serie 2, Boletín n° 6 (1979): 1–32.
- Meiklejohn, Norman. «Una experiencia de evangelización en los Andes. Los jesuitas de Juli (Puno). Siglos XVII–XVIII». *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, n° 1 (1986).
- Meliá, Bartomeu. «Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz». *Antíteses*, 11/21 (2018): 18–38.
- Morales, Martín M.<sup>a</sup>. «Los comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conflictos». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 67 (1998): 12–37.
- Moreno Jería, Rodrigo. “El padre Diego de Torres Bollo, fundador de la Provincia Jesuítica del Paraguay”. *Notas históricas y geográficas* 11 (2000): 151–164.
- Nieto Vélez, Armando. «Jesuitas en el mundo andino: las reducciones de Juli». *Revista peruana de historia eclesiástica* 3 (1994): 129–144.
- Page, Carlos A. *Las otras reducciones jesuíticas Emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los Siglos XVII y XVIII*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española, 2012.
- Piras, Giuseppe. «El conflicto interno de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de indios en los años 1568–1606 y el papel de Diego de Torres y Martín de Funes en su solución». En Laura Laurencich–Minelli y Paulina

- Numhauser Bar–Magen (edit.). *El silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567–1667)*. Quito–Ecuador: Abya Yala, 2004, 115–125.
- Rabuske, Arthur. “As assim–chamadas «Bandeiras» paulistas de 1580–1640, ou busca de um conceito mais adequado delas”. En *Anais IV Simpósio estudos missioneiros*, 1983, 111–126.
- Ravi Mumford, Jeremy. «La reducción toledana en el Perú y Alto Perú (1569–1575)». En *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Editado por Akira Saito y Claudia Rosas Lauro. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016, 67–102.
- Rodríguez Q., David. «Los jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado». *Investigaciones Sociales*, año IX, 15 (2005): 133–152.
- Rosas Moscoso, Fernando. “Bandeirantes de captura y jesuitas españoles”. En *La evangelización del Perú: s. XVI–XVII*. Arequipa: Arzobispado, 1990, 341–352.
- Sánchez–Concha Barrios, Rafael. «Historias generales de la Iglesia en el Perú: estado de la cuestión, 1953–2014». *Anuario de la Historia de la Iglesia* 24 (2015): 117–139.
- Segovia Gordillo, Ana. «Repercusiones de la escuela de Juli en los trabajos lingüísticos de González Holguín y Bertonio». *Revista argentina de historiografía lingüística*, VIII, 2 (2016): 123–154.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. *Alonso Barzana (1530–1597). El Javier de las Indias Occidentales. Vida y obra*. Bilbao: Mensajero, 2018.
- Storni, Hugo. *Catalogo de los jesuitas de la provincia del Paragua–y (Cuenca del Plata) 1585 – 1768*. Roma: IHSI, 1980.
- Storni, Hugo. “Torres Bollo, Diego de”. En Charles O’Neill y Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico–temático*, vol. IV, (Roma – Madrid: Institutum Historicum S.I. – Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3824–2825.
- Takeda, Kazuhisa. «Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico–guaraníes: Transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad». En *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Editado por Akira Saito y Claudia Rosas Lauro. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016, 599–638.
- Techo [du Toict], Nicolás del. *Historia de la Provincia de Paraguay (1673)*. Versión del texto latino por Manuel Serrano y Sanz, Tomo I. Madrid: Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía, 1897.

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO

Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 vol. Burgos: Imprenta Aldecoa, 1963.

Vizuite Mendoza, J. Carlos. «La Iglesia peruana después de Trento». En *El Perú en la época de Felipe II*. Coord. por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla. San Lorenzo del Escorial, 2014, 157–184.

## Unity, Charity, and Fraternity as Foundations for International Law in Francisco Suárez

ROBERT FASTIGGI\*

Fecha de recepción: mayo 2023.

Fecha de aprobación: diciembre 2023.

### Abstract:

The Jesuit philosopher and theologian, Francisco Suárez (1548–1617), believed the common rational nature of all human beings provides the foundation for both the natural law and international law. He also believed that the human race has a certain unity supported by the principles of mutual love and mercy. This article shows how the unity of the human race and the theological virtue of charity provide a basis for Suárez's notion of international law. The article situates Suárez within the Catholic tradition of Aquinas and Vitoria, and it distinguishes between the natural law and the law of nations. The final part of the article shows how Suárez's principles of human unity, charity, and fraternity are affirmed by recent popes.

### Keywords:

Francisco Suárez, Natural law, Law of nations, International law.

### Unidad, caridad y fraternidad como fundamentos del derecho internacional en Francisco Suárez

### Sumario:

El filósofo y teólogo jesuita Francisco Suárez (1548–1617) creía que la naturaleza racional común de todos los seres humanos constituye el fundamento tanto del derecho natural como del derecho internacional. También creía que la raza humana tiene una cierta unidad sustentada en los principios del amor mutuo y la misericordia. Este artículo muestra cómo la unidad del género humano y la virtud teologal de la caridad proporcionan una base para la noción de derecho internacional de Suárez. El artículo sitúa a Suárez dentro de la tradición católica de Aquino y Vitoria, y distingue entre el derecho natural y el derecho de gentes. La parte final del artículo muestra cómo los principios de Suárez de unidad humana, caridad y fraternidad son afirmados por papas recientes.

### Palabras clave:

Francisco Suárez, Derecho natural, Derecho de las naciones, Derecho internacional.

---

\* Sacred Heart Major Seminary, Detroit, Michigan (USA), <https://orcid.org/0000-0003-3303-6918>, [fastiggi.robert@shms.edu](mailto:fastiggi.robert@shms.edu).

## 1. Introduction

The Jesuit philosopher and theologian, Francisco Suárez (1548–1617), believed the common rational nature of all human beings provides the foundation for both the natural law and international law. This is brought out quite clearly in *De legibus*, lib. 2, cap. 19, n. 9:

Although divided into various peoples and kingdoms, the human race always has a certain unity (*semper habet aliquam unitatem*), which is not only that of a species (*non solum specificam*), but also, as it were, political and moral, which the natural precept of mutual love and mercy proclaims (*quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae*), a precept that extends to all, even to strangers, and of any condition whatsoever (*quod ad omnes extenditur, etiam extraneos, et cujuscumque rationis*). Hence, although each autonomous city, state or kingdom is in itself a complete community, and made up of its members, nonetheless any one of them is also a member in some way of the world, insofar as it belongs to the human race.<sup>1</sup>

Suárez affirms the unity of the human race theologically in his work, *De opera sex dierum* (published posthumously in 1621). In *De legibus* (1612), he shows that the common rational nature of the human race provides the foundation for both the natural law and international law. Suárez discusses the universal extension of charity and fraternity in *De charitate*, which was published posthumously in 1621.<sup>2</sup> These sources of Suárez reinforce and illuminate each other. They should be viewed in an integrative rather than a separate manner.

## 2. The unity of the human race as a foundational for international law

The unity of the human race is not something original to Suárez. St. Paul, in Acts 17:26, tells the Athenians: “[God] made from one the entire human race to dwell on the entire surface of the earth”. St. Thomas Aquinas, in the *Summa theologiae* I–II q. 81 a. 1, affirms the human race as being one because it is derived from Adam. He says that all human beings “born of Adam may be considered as one man (*omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt*

<sup>1</sup> Francisco Suárez, *De legibus*, lib. 2, cap. 19, n. 9, in *Opera omnia*, ed. C. Breton, Vol. V (Paris: Ludovicus Vivès, 1856), 169. Translation (with minor adjustments) taken from José Pereira, *Suárez: Between Scholasticism & Modernity*, (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2007), 90.

<sup>2</sup> Raoul de Scorraille, *François Suarez, de la Compagnie de Jesus*, Tome Second (Paris: P. Lethiel-leux, 1913), 403. Pereira gives the date of publication as 1622; see *Suárez: Between Scholasticism & Modernity*, 59.

*considerari ut unus homo*), inasmuch as they have one common nature, which they receive from their first parents (*inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt*).<sup>3</sup> Aquinas says this unity is true “according to civil matters because “all who are members of one community are reputed as one body, and the whole community as one man” (*secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo*).<sup>4</sup> He finds support for this in the philosopher Porphyry who says (*Praedic., De Specie*) that “by participation in the same species, many human beings are one man (*quod participatione speciei plures homines sunt unus homo*). Thus it follows that “many human beings derived from Adam are as it were many members of one body” (*Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis*).<sup>5</sup>

This unity of the human race serves as the precondition for the concept of international law, the law of nations, (*ius gentium*) developed by Francisco de Vitoria, O.P (c. 1483–1546) and later by Francisco Suárez, S.J. (1548–1617). Vitoria spoke of a certain friendship or kinship that exists among all human beings, insofar as all share a common nature and a common end. In his lecture, *De Indis*, Vitoria cites Sirach 13:15; and he says that “amity (*amicitia*) between men is part of natural law”.<sup>6</sup>

Like Vitoria, Suárez sees the unity of the human race as having a political dimension. In his work, *De opera sex dierum* –published posthumously in 1621– Suárez states that the fundamental unity of the human race joins human beings together into one political society. This he believes would have been the case even in the state of innocence:

...human beings in a state of innocence, if they persisted, would have had a political alliance among themselves, such as a perfect state or a kingdom” [*homines in statu innocentiae, si duraret, habituros fuisse inter se politicam societatem, qualis in civitate perfecta, vel regno*].<sup>7</sup>

Suárez continues by noting that the joining together of human beings into a political community is not accidental or the result of sin but something intrinsic to human nature:

<sup>3</sup> St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I–II, q. 81 a. 1, trans. Fathers of the English Dominican Province (Allen, TX: Christian Classics, 1981), Vol. II, 952. The Latin texts are taken from the 1888 Leonine edition of the *Summa theologiae*.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Francisco de Vitoria, *De Indis*, 3.1; see *Vitoria: Political Writings*, edited by A Pagden and J. Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 279. Sirach 13:15 says: “Every being is drawn to its own kind; with his own kind every man associates”.

<sup>7</sup> Francisco Suárez, *De opera sex dierum*, lib. V, cap. VII, n. 6; *Opera omnia*, Vivès ed. Vol. III, 414; unless otherwise indicated, all translations are my own.

And this [unity] ought to be the foundation, because the joining together of human beings into one commonwealth, is not only by accident because of sin or the corruption of nature, but it belongs per se to man in any state, and pertains to his perfection [*Et fundamentum esse debet quia conjunctio hominum in unam civitatem, non per accidens tantum ratione peccati, aut corruptionis naturae, sed per se convenit homini in quocumque statu, et ad perfectionem ejus pertinent*].<sup>8</sup>

Because of the unity of the human race, there is a bond of kinship between all people and all states. The various human communities will never be entirely self-sufficient. Because of this interdependence, Suárez points to the need for mutual assistance and the natural human love of communication:

This community of life is not only because of the need for mutual support, but it is also suitable for its own sake, for a greater enjoyment of life and honest communication which man naturally loves [*Haec communitas vitae non tantum propter indigentiam mutui auxilii, sed etiam propter se aptibilis est, ad majorem vitae jucunditatem, et honestam communicationem quam homo naturaliter amat*].<sup>9</sup>

Suárez, of course, is aware that original sin has wounded human nature. He is also aware that the human race is divided into multiple nations and States. The diversification of the human race into so many nations and States, however, does not destroy the moral and political unity of humanity. Jean-Paul Coujou writes:

The diversification of the human race into peoples and States cannot obscure the “political and moral unity” required by the natural law of charity and by mutual love” (*De leg.* II, 19, n. 9). Two juridical orders can be drawn from this: one is national, invested with a sovereignty specific to inter-individual relations; the other is international, possessing a sovereignty relative to relations among states. Historically but also ontologically, each State is part of this whole in developing what represents the human race. In this sense, a universal society of States imposes a moral necessity upon constituted States. This implies the necessity of mutual assistance and a universal common good. In conformity with this perspective, it will be legitimate to evoke a society of nations and an international law. Such a society is ruled by the law of nations, a positive law with an essentially customary origin that governs relations among nations in a sovereign manner.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 415.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Jean-Paul Coujou, “Political Thought and Legal Theory in Suárez”, in *A Companion to Francisco Suárez*, edited by Victor M. Salas & Robert L. Fastiggi (Leiden and Boston: Brill, 2015), 63.

Even though the various States have their own particular laws, there is still a “political and moral unity” to the human race. This unity results in the recognition of a “universal common good” that demands some form of international law.

For Suárez, international law is realized in the *jus gentium* or law of nations, which is human law based on custom and common consent. Although the *jus gentium* reflects the natural law of right reason, it must be distinguished from it. This is because it involves the concrete historical establishment of human laws. The natural law is the eternal law of God grasped by the *lumen naturale*, which is the natural light of human reason. Suárez believes that “the natural light is sufficient in itself for the promulgation of the natural law” (*ergo ipsum naturale lumen est de se sufficiens promulgation legis naturalis*).<sup>11</sup> The *ius gentium*, though, is distinguished from the natural law because it involves “the introduction of human law” (*humano jure introductam*),<sup>12</sup> which is a different matter (*materia*) than the natural law. The natural law is the law of God written into the human heart (cf. Rom 2;15). The *jus gentium*, however, involves human choice and consent. As Suárez writes:

By way of contrast, the precepts of the law of nations are introduced by the choice of men and their consent, whether by the entire human community or by the greater part; therefore, they are not said to be written into the human heart by the author of nature; they are, therefore, human laws and not natural (*Et ab converso, praecepta juris gentium ab omnibus introducta sunt per arbitrium et consensum illorum, sive in tota hominum communitate, sive in majori parte; ergo non possunt dici scripta in cordibus hominum ab auctore naturae; ergo sunt juris humani et non naturalis*).<sup>13</sup>

Because the law of nations (*jus gentium*) involves human law, it is distinct from the natural law, which is the law of God written into the human heart. The law of nations, though, still reflects the unity of human race, and it should strive to serve the common good of all people. In this sense, the law of nations is answerable to the demands of right reason or the natural law. Suárez is aware that not all human laws apply to all people and nations.<sup>14</sup> Nevertheless, he believes that there are certain rites and laws that are generically similar among all nations because of the natural law. For example, he says that the worship of God is absolute by way of the natural law (*cultus Dei absolute est*

<sup>11</sup> *De legibus*, lib. 2, cap. VI, n. 24; *Opera omnia*, Vivès ed. Vol. V, 112.

<sup>12</sup> *De legibus*, lib. 2, cap. 17, n. 9; *Opera omnia*, Vivès ed. Vol. V, 163.

<sup>13</sup> *De legibus*, lib. 2, cap. 17, n. 8, in *Opera omnia*, Vivès ed. Vol. V, 162.

<sup>14</sup> Cf. *De legibus*, lib. 2, cap. 19, n. 9; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. V, 169.

*de jure naturae*).<sup>15</sup> He recognizes, though, that the specific manner of worship is “from the divine positive law” (*est de jure positive divino*).<sup>16</sup> The rite of worshipping God by sacrifice is not simply by reason of the natural law (*ritus colendi Deum per sacrificia non est simpliciter de jure naturali*).<sup>17</sup> Nevertheless, it often happens that various forms of worship are agreed upon by nations, and, in this sense, “even religion can be said to be of the law of nations” (*ergo potest etiam religio dici de jure gentium*).<sup>18</sup> The worship God pertains to the natural law, but the various forms this worship assumes corresponds to the *jus gentium* or the law of nations. The law of nations reflects the natural law, but it remains distinct from it.

### 3. Charity as a motivation for international law

As we have seen, Suárez recognizes the unity of the human race as one that is political and moral, which the precept of mutual love and mercy naturally proclaims (*quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae*), a precept that extends to all, even to strangers, and those of any condition whatsoever (*quod ad omnes extenditur, etiam extraneos, et cujuscumque rationis*).<sup>19</sup> In his treatise, *De charitate* [published posthumously in 1621] Suárez explains that charity and mercy extend to all:

... through charity we love everyone who is capable of friendship, and in the same way through mercy we are able to have mercy on all who are capable of suffering [... *per charitatem diligimus omnem eum qui est capax amicitiae, ita per misericordiam miserere possumus omnes ejus qui est capax miseriae*].<sup>20</sup>

In *De charitate, disputatio V, sectio V*, n. 4, Suárez notes that charity extends even to our enemies. The precept to love our enemies is not only from the positive law (Matthew 5:44) but also from the natural law since it pertains to human nature. Suárez, therefore, believes that “man can in some manner observe this precept by the powers of nature in the order of his natural end” [*posse hominem per vires naturae servare hoc praeceptum aliquo modo in ordine ad finem naturalem*].<sup>21</sup> Nevertheless, “to observe this precept is hardly

<sup>15</sup> *De legibus*, lib. 2, cap. 19, n. 10; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. V, 169.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Cf. *De legibus*, lib. 2, cap. 19, n. 9; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. V, 169.

<sup>20</sup> Francisco Suárez, *De charitate*, Disput. IV, sect. I, n. 2; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. XII, 659.

<sup>21</sup> *Ibid.* Disput. V, sect. V, n. 4; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. XII, 670.

possible without some special help” (*servare hoc paeceptum vix aut numquam sine speciali auxilio fieri possit*).<sup>22</sup>

Suárez not only considers the virtue of charity; he also considers the sins against charity. In *De charitate*, after he discusses charity in terms of its object, act, and its relation to mercy, he examines sins contrary to the precepts of charity (disputation VI) and the need for fraternal correction of sinners (disputation VIII). The tension between the charity and sin pertains not only to relations among human beings individually but also collectively. It is one thing to speak about the universal bond of charity among all humans; it is something else to realize this charity in practice.

In the political realm, there is a tension between the universality of the natural law and the historical realization of this universality by means of the law of nations. Jean–Paul Coujou notes the difference between the absolute universality of the natural law and the relative universality of the *jus gentium*, which corresponds to a common unity of the human race and the establishment of reciprocal obligations.<sup>23</sup> Human laws, therefore, should be directed towards the natural perfection and happiness of human nature. Suárez makes this quite clear:

Accordingly all these precepts are issued by a particular necessity of nature and by God inasmuch as he is the creator of nature; and they tend towards an identical end which is certainly the legitimate conservation and natural perfection or happiness of human nature. Consequently, all of them pertain to the natural law [*Denique haec omnia praecepta necessitate quadam prodeunt a natura, et a Deo quatenus auctor est naturae, et tendunt ad eundem finem, nimirum ad debitam conservationem et naturalem perfectionem, seu felicitatem humanae naturae; ergo omnia pertinent ad natural jus*].<sup>24</sup>

#### 4. The need for some type of international law

Because of the unity of the human race and the principle of charity, human communities require some type of international law:

For just as custom introduces law in a state or a province, so in the whole human race rights could be introduced by the customs of the nations. (*Nam sicut in civitate vel provincia consuetudo introducit*

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Jean–Paul Coujou, *Droit, anthropologie & politique ches Suárez*, (Perpignan: Éditions Artège, 2012), 472.

<sup>24</sup> *De legibus*, lib. II, cap. 7, n. 7; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. V, 114.

*jus, ita in universo humano genere potuerunt jura gentium moribus introduce*).<sup>25</sup>

Suárez is aware that that the unity of the human race does not require the integration of all human beings into a single political community.<sup>26</sup> Particular laws will be enacted by different states, but such laws must still reflect the *ius gentium* or the “law of nations”.<sup>27</sup> Nevertheless, there needs to be an awareness of the unity of the human race, which he describes as forming “one mystical body” (*unum corpus mysticum*).<sup>28</sup> The unity of the human race, therefore, is the basis for international law because all human beings are united into a single mystical body. Human laws are particular for each state, but the international law pertains to the good of the entire human community (*ad bonum totius communitatis*).<sup>29</sup>

## 5. The Suárezian Concept of Unity, Charity, and Fraternity in the Catholic Tradition

As we have seen, Suárez is not the first to highlight the unity of the human race and the common bonds of charity and fraternity. He stands in a tradition previously expressed by Aquinas and Vitoria. He articulates this tradition, however, with greater precision with respect to international law.

Recent popes have affirmed the Suárezian themes of the unity of the human race, universal charity, and the need for some type of international law. Pope Pius XII, in his 1939 encyclical, *Summi Pontificatus*, speaks of universal charity as the key to world peace:

Venerable Brethren, forgetfulness of the law of universal charity—of that charity which alone can consolidate peace by extinguishing hatred and softening envies and dissensions—is the source of very grave evils for peaceful relations between nations.<sup>30</sup>

In his 1963 encyclical, *Pacem in Terris*, Pope John XXIII highlights the universal common good, the law of nations, and international law:

---

<sup>25</sup> *De legibus*, lib. II, cap. 19, n. 9; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. V, 169.

<sup>26</sup> *De legibus*, lib. III, cap. II, n. 5; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. V, 181.

<sup>27</sup> *Ibid.*, n. 6.

<sup>28</sup> *De legibus*, lib. III, cap. XI, n. 7; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. V, 213.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Pius XII, encyclical, *Summi Pontificatus* (October 20, 1939, no. 51; available at: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20101939\\_summi-pontificatus.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html) (accessed December 17, 2023)).

No era will ever succeed in destroying the unity of the human family, for it consists of men who are all equal by virtue of their natural dignity. Hence there will always be an imperative need—born of man’s very nature—to promote in sufficient measure the universal common good; the good, that is, of the whole human family.

In the past rulers of States seem to have been able to make sufficient provision for the universal common good through the normal diplomatic channels, or by top-level meetings and discussions, treaties and agreements; by using, that is, the ways and means suggested by the natural law, the law of nations, or international law.<sup>31</sup>

Under Pope Paul VI, Vatican II’s *Pastoral Constitution of the Church in the Modern World, Gaudium et spes*, sees the universal common good as reason for establishing some type of community of nations:

In view of the increasingly close ties of mutual dependence today between all the inhabitants and peoples of the earth, the apt pursuit and efficacious attainment of the universal common good now require of the community of nations that it organize itself in a manner suited to its present responsibilities, especially toward the many parts of the world which are still suffering from unbearable want.<sup>32</sup>

In his 1967 encyclical, *Populorum Progressio*, Paul VI, like Pius XII, stresses the importance of universal charity for the future of the world. He also speaks of the duty of wealthier countries to come to the aid of poorer countries:

This duty concerns first and foremost the wealthier nations. Their obligations stem from the human and supernatural brotherhood of man, and present a three-fold obligation: 1) mutual solidarity—the aid that the richer nations must give to developing nations; 2) social justice—the rectification of trade relations between strong and weak nations; 3) universal charity—the effort to build a more humane world community, where all can give and receive, and where the progress of some is not bought at the expense of others. The matter is urgent, for on it depends the future of world civilization.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> John XXIII, encyclical, *Pacem in Terris* (April 1, 1963), nos. 132-133; available at: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html) (accessed December 17, 2023).

<sup>32</sup> Vatican II, *Gaudium et spes* (December 7, 1965), no. 84; translation from the Vatican webpage: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html) (accessed May 2, 2023).

<sup>33</sup> Paul VI, encyclical, *Populorum Progressio* (March 26, 1967), no. 44; available at: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html) (accessed December 18, 2023).

Pope John Paul II, in his 1988 encyclical, *Sollicitudo Rei Socialis*, reinforces the need for charity or love on the international level:

In other words, true development must be based on the love of God and neighbor, and must help to promote the relationships between individuals and society. This is the “civilization of love” of which Paul VI often spoke.<sup>34</sup>

In his January 12, 1991 address to the diplomatic corps, John Paul II affirms the importance of the law of nations and international law:

The law of nations, the ancestor of international law, took shape over the centuries by distilling and codifying certain universal principles which are prior to and higher than the domestic law of States and which were commonly acknowledged by those taking part in international life. The Holy See is pleased to see in these principles an expression of the order willed by the Creator. We may recall, by way of example, the equal dignity of all peoples, their right to cultural existence, the juridic protection of their national and religious identity; the rejection of war as a normal means of settling conflicts, and the duty to contribute to the common good of humanity. As a result, States came to the conviction that it was necessary, for their mutual security and for the safeguarding of a climate of trust, that the community of nations be endowed with universal rules of coexistence applicable in all circumstances. These rules represent an indispensable point of reference for harmonious international activity, as well as a precious heritage to be preserved and developed. Otherwise, the law of the jungle would prevail, with consequences that can easily be foreseen.<sup>35</sup>

Unity and charity serve as foundations for the international law in Suárez, but human fraternity does as well. Although Suárez does not speak much about fraternity or *fraternitas*, he does, as we have seen, devote disputation VIII of *De charitate* to the precept of fraternal correction (*de praecepto correctionis fraternae*).<sup>36</sup> Fraternity, though, would seem to be an appropriate term for “the precept of mutual love and mercy” that Suárez clearly affirms.

Pope Benedict XVI underscores the importance of universal fraternity in his 2009 encyclical, *Caritas in Veritate*, and he sees the promotion of this fraternity as a major work of the Church:

---

<sup>34</sup> John Paul, encyclical, *Sollicitudo Rei Socialis* (December 30, 1987), no. 33; available at: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html) (accessed December 18, 2023).

<sup>35</sup> John Paul II, Address to the Diplomatic Corps (January 12, 1991), no. 8; available at: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1991/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19910112\\_corpo-diplomatico.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1991/january/documents/hf_jp-ii_spe_19910112_corpo-diplomatico.html) (accessed December 18, 2023).

<sup>36</sup> *De charitate, disput. VIII, De praecepto correctionis fraternae, Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. XII, 691.

... the whole Church, in all her being and acting —when she proclaims, when she celebrates, when she performs works of charity— is engaged in promoting integral human development. She has a public role over and above her charitable and educational activities: all the energy she brings to the advancement of humanity and of universal fraternity is manifested when she is able to operate in a climate of freedom.<sup>37</sup>

Human fraternity has been a major theme of Pope Francis. On February 4, 2019, Pope Francis and the Grand Imam of Al-Ahzar, Ahmed Al-Tayyeb, jointly issued a *Document on Human Fraternity*, which emphasizes how fraternity embraces and unites all human beings. Pope Francis and the Grand Imam preface their articulation of various resolutions by invoking the bond of human fraternity:

In the name of *human fraternity* that embraces all human beings, unites them and renders them equal;

In the name of this *fraternity* torn apart by policies of extremism and division, by systems of unrestrained profit or by hateful ideological tendencies that manipulate the actions and the future of men and women...<sup>38</sup>

In his 2020 encyclical, *Fratelli tutti*, Pope Francis likewise notes that without human community and solidarity, there will be anguish and emptiness:

Unless we recover the shared passion to create a community of belonging and solidarity worthy of our time, our energy and our resources, the global illusion that misled us will collapse and leave many in the grip of anguish and emptiness. Nor should we naively refuse to recognize that “obsession with a consumerist lifestyle, above all when few people are capable of maintaining it, can only lead to violence and mutual destruction”. The notion of “every man for himself” will rapidly degenerate into a free-for-all that would prove worse than any pandemic.<sup>39</sup>

Human beings will always need mutual help and mutual communication. Recent popes have affirmed this insight, and they have highlighted themes that were special to Suárez: the unity of the human race, the need for universal

---

<sup>37</sup> Benedict XVI, encyclical, *Caritas in Veritate* (June 29, 2009), no. 11; available at: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) (accessed December 18, 2023).

<sup>38</sup> Pope Francis and the Grand Imam, Ahmed Al-Tayyeb, Document on “Human Fraternity for World Peace and Living Together” (February 4, 2019), available at: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html) (accessed May 3, 2023).

<sup>39</sup> Pope Francis, encyclical, *Fratelli tutti* (October 3, 2020), no. 36; available at: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) 9 (accessed May 4, 2020).

charity and fraternity, and the law of nations. For Suárez, the unity of the human race means that human beings require some type of international law “by which they can be directed and rightly ordered in this kind of communication and fellowship.”<sup>40</sup>

## 6. Conclusion

Because of the unity of the human race, there is a bond of kinship between all people and all states, and this bond is expressed by charity and fraternity. The various human communities will never be entirely self-sufficient. Human communities, therefore, require some type of international law. Suárez’s recognition of the need for mutual help between all people resonates with the teachings of recent popes and Vatican II. The foundations for international law are certainly philosophical. They are, however, also theological. The Bible testifies to the unity of the human race as well as Catholic tradition. Francisco Suárez expresses the unity the human race most beautifully when he describes it as forming “one mystical body” (*unum corpus mysticum*).<sup>41</sup>

## 7. Bibliography

- Aquinas, St. Thomas. *Summa theologiae*, I–II q. 81 a. 1. Trans. Fathers of the English Dominican Province. Allen, TX: Christian Classics, 1981, Vol. II.
- Coujou, Jean–Paul. *Le Moment Suarézien III Pensée de l’Être et Théorie Politique*. Louvain– Paris: Éditions Peters, 2012.
- Coujou, Jean–Paul. *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*. Perpignan: Éditions Artège, 2012.
- Coujou, Jean–Paul. “Political Thought and Legal Theory in Suárez”. In *A Companion to Francisco Suárez*. Edited by Victor M. Salas & Robert L. Fastiggi. Leiden and Boston: Brill, 2015, 29–71.
- Francis, Pope and Imam Ahmad Al–Tayyeb. *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*. February 4, 2019.
- Francis, Pope. Encyclical, *Fratelli tutti*. October 3, 2020.
- Pereira, José. “The Achievement of Suárez and the Suarezianisation of Thomism”. In A. Cardoso et al (eds.). *Francisco Suárez (1548–1617): Tradição e Modernidade*. Lisbon: Edições Colibri, 1999, 133–156.

---

<sup>40</sup> *De legibus*, lib. 2, cap. 19, n. 9; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. V, 169.

<sup>41</sup> *De legibus*, lib. III, cap. XI, n. 7; *Opera omnia*, Vivès, ed., Vol. V, 213.

UNITY, CHARITY, AND FRATERNITY AS FOUNDATIONS FOR INTERNATIONAL LAW IN...

- Pereira, José. *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2007.
- Scoraille, Raoul de. *François Suarez, de la Compagnie de Jesus*. Tome 2. Paris: P. Lethielleux, 1913.
- Suárez, Francisco. *Opera omnia*. Ed. C. Berton. Paris: Ludovicus Vivès, 26 volumes, 1856–1861:
- Volume III, 1856, *De Opere Sex Dierum*.
  - Volume V, 1856, *De legibus*.
  - Volume XII, 1858, *De fide, spe, et charitate*.
- Vatican II. *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, Gaudium et spes*. December 7, 1965.



## Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia

P. JOSÉ HELLÍN, S.J.  
JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-LÓPEZ\*

Fecha de recepción: octubre 2023.

Fecha de aprobación: noviembre 2023.

### Sumario:

Pese a la gran cantidad de estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez aún nos queda mucho por descubrir de su pensamiento. Uno de sus mayores conocedores, José Hellín Lasheras (1883–1973), dedicó enormes esfuerzos a investigar sobre el papel que juegan algunas nociones dentro del sistema suareciano, deteniéndose ampliamente en la potencia y el acto. En este documento inédito del padre Hellín encontraremos los distintos axiomas que sostienen y se derivan del pensamiento del Doctor Eximio sobre dichas nociones, teniendo un papel clave su rechazo a la capacidad explicativa y justificativa del axioma escolástico “*quidquid movetur ab alio movetur*”, así como su defensa del carácter activo–pasivo de la voluntad.

### Palabras clave:

Causalidad, Eficiencia, Contradicción, Metafísica, Suarismo, Neotomismo.

### Suarezian axioms on act and potency

#### Abstract:

Despite the numerous studies committed to Francisco Suárez’s metaphysics, much remains to be discovered about his thought. One of the most prominent Suárez scholars, José Hellín Lasheras (1883–1973), devoted tremendous efforts to researching the role of some critical metaphysical notions in Suárez’s system, focusing on the notions of potency and act. In this unpublished text, we find some axioms that give support to (and proceed from) Suárez’s conception of these notions, standing out among them his rejection of the explanatory capacity of the scholastic axiom “*quidquid movetur ab alio movetur*” and his defence of the active–passive character of the will.

#### Keywords:

Causality, Efficiency, Contradiction, Metaphysics, Suarezism, Neo–Thomism.

---

\* Introducción y transcripción, Universidad de Sevilla, <https://orcid.org/0000-0001-6613-8836>, [josecarlos.sanchez4@um.es](mailto:josecarlos.sanchez4@um.es).

## A. Una breve aproximación al autor y a la obra

José Hellín Lasheras (1883–1973), profesor incansable, teólogo, filósofo, gran polemista y conversador<sup>i</sup>, sigue siendo hoy, pese a la abundante bibliografía suareciana y las nuevas técnicas de investigación, el mayor estudioso y conocedor del pensamiento del Doctor Eximio. No sin razón ha sido tildado como el “*princeps*”<sup>ii</sup> de los suarecianos, y sus obras, áridas a causa de su densidad, lenguaje y estilo, son leídas y estudiadas tanto dentro como fuera de nuestras fronteras<sup>iii</sup>. Dichas credenciales son más que suficientes para justificar el intento de difundir y publicitar sus textos, siendo esta la ocasión para presentar uno de sus inéditos<sup>iv</sup>.

Encuadrado habitualmente entre los “neoescolásticos”<sup>v</sup>, el padre Hellín debe ser considerado un genuino suareciano, aunque no por mera adhesión a una escuela. Sin duda, el “ambiente suareciano”<sup>vi</sup> fue el lugar donde desarrolló su pensamiento y donde más cómodo se sintió, pero no por ello evitaba revisar sus ideas y matizarlas (o cambiarlas) si el encuentro con la verdad desmentía sus tesis<sup>vii</sup>. De este modo, “el padre Hellín era tomista o suareciano sólo por convicción, *mientras y en la medida en que le convencieran*”<sup>viii</sup>. Evidentemente, el pensamiento de Suárez era su permanente referencia, pero no faltan en sus textos las ideas de numerosos autores (en ocasiones recalcitrantes críticos del Eximio) que pondera, medita y, a veces, acepta. Nada más extraño a los ojos contemporáneos que un neoescolástico encarnando la figura del verdadero filósofo, *i. e.* aquel dispuesto permanentemente a dialogar en su búsqueda de la verdad, y, sin embargo, la vida del padre Hellín no nos permite sino tildarlo como un “filósofo de raza, [pues] no se comprometía más que con la verdad”<sup>ix</sup>.

No es este el lugar para llevar a cabo una profunda semblanza del padre Hellín, aunque sí debemos conocer cuáles son las líneas fundamentales de su pensamiento; para ello nada mejor que las palabras del propio autor:

---

<sup>i</sup> Gabriel María Verd, “P. José Hellín. Completando una bibliografía”, *Pensamiento* 32, n.º 125 (1976): 93–96.

<sup>ii</sup> Cf. Gabriel María Verd, “Hellín Lasheras, José”, en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. 2, dir. por Charles E. O’Neill y Joaquín M. Domínguez (Roma y Madrid: Institutum Historicum S.I. y Universidad Pontificia de Comillas, 2001): 1897.

<sup>iii</sup> Verd, “P. José Hellín. Completando una bibliografía”, 102–104.

<sup>iv</sup> Una primera bibliografía sobre Hellín (completada más tarde por G. M. Verd) puede encontrarse en: Luis Martínez Gómez, “El P. José Hellín en sus 60 años de vida religiosa”, *Pensamiento* 15, n.º 57–58 (1959): 23–32.

<sup>v</sup> Cf. Verd, “Hellín Lasheras, José”, 1897.

<sup>vi</sup> Cf. José Hellín, “Mi pensamiento”, *Pensamiento* 32, n.º 125 (1976): 105.

<sup>vii</sup> Cf. Verd, “P. José Hellín. Completando una bibliografía”, 86.

<sup>viii</sup> *Ibid.*, 95. El subrayado es nuestro.

<sup>ix</sup> *Ibid.*, 86.

sobre todo [mi pensamiento] ha atendido a la sistematización fundada y coherente de la metafísica, y la ha encontrado en la naturaleza del ser, *i. e.* del ente y en el doble predicado supremo del ser por esencia y del ser por participación dinámica<sup>x</sup>.

El inédito que presentamos aborda el estudio del segundo de estos entes, tomando como base uno de los puntos clave del pensamiento suareciano: la indefectible vinculación entre esencia y existencia<sup>xi</sup>. Dos elementos llaman la atención al aproximarnos al texto: por un lado, su organización en axiomas, que representa la mentalidad y modo de trabajar del padre Hellín, esto es, la estructuración y la definición, el proceso de análisis pausado y diáfano para evitar cualquier salto lógico o laguna en la explicación. En segundo lugar, sorprenderá que se abra con las palabras “*parte II*”, sin dar ninguna indicación de cuál puede ser la obra precedente. A la luz del tema y los argumentos utilizados podemos aventurar que se refiera al artículo titulado “Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez”<sup>xii</sup>, donde, al igual que ocurre en nuestro texto, Hellín subraya la incapacidad explicativa y demostrativa del famoso “*quidquid movetur ab alio movetur*”.

Para justificar su tesis fundamental nuestro autor utiliza dos ejemplos: la demostración de la existencia de Dios y el análisis de los actos humanos. Abordar la primera cuestión desde el “*quidquid movetur...*” nos llevaría a conocer la procedencia del movimiento, pero no así a demostrar la existencia de Dios como su causa (y la de toda la creación), puesto que ello depende de un principio anterior: *la causalidad*. Así, quienes defienden la utilidad del “*quidquid movetur...*” como prueba de la existencia divina confunden el movimiento con la causalidad, incurriendo en un grave error en su argumentación. Por otro lado, utilizar este axioma para describir nuestros actos volitivos destruye la riqueza y profundidad de las potencias que intervienen en ellos, así como la propia libertad. Si aseguramos que todo movimiento procede de otro (*ab alio*) introducimos algunos elementos (la precedencia temporal y la causalidad externa) en el obrar que nos obligan a preguntar: ¿quién (o qué) nos mueve a querer algo? ¿Cómo se conjuga una premoción externa con la libertad? ¿Cómo podemos tildar nuestros actos como *realmente nuestros*? La oposición de Hellín a esta postura es total y su crítica tajante: apelar al “*quidquid movetur...*” en el estudio de nuestros actos nos conduce inexorablemente a depender de una premoción que elimina la riqueza de la potencia volitiva y

<sup>x</sup> Hellín, “Mi pensamiento”, 105.

<sup>xi</sup> Cf. José Hellín, “Existencialismo escolástico suareciano”, *Pensamiento* 12, n.º 46 (1956): 157–178. Para una interpretación con mayor fortuna en la Historia pero alejada del espíritu de la letra: Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: EUNSA, 1996), 134–146.

<sup>xii</sup> *Razón y fe* 138 (1948): 353–407.

la raíz de nuestra libertad, es decir, su *capacidad activo-pasiva*. Según nuestro autor, la voluntad es capaz de moverse a sí misma sin la necesidad de intervención externa, ejerciendo a la vez como agente y paciente de una misma acción. Huelga decir que, pese a lo atractivo de la idea, esta fue profusamente criticada (especialmente en los siglos XV y XVI) por contener una flagrante contradicción: si se diese el caso de que la voluntad se mueva a sí misma ocurriría que, en ella, al mismo tiempo y en el mismo sentido, existiría *de facto* una potencia y su propio acto, lo cual es imposible. Esta crítica, que apunta al fundamento último del argumento, fue anticipada por Suárez (y recogida por Hellín), dándole solución a través de una distinción en dos “momentos”: el formal y el virtual.

Expuesto muy brevemente<sup>xiii</sup>, tanto Suárez como Hellín sostienen que un acto humano puede encontrarse a la vez en el estadio de “potencia formal” (*i. e.* que puede hacer o recibir determinado acto o perfección) y de “acto virtual” (*i. e.* que aún no ha actualizado la potencia que está expedita). Esta distinción anula la crítica antedicha salvaguardando la capacidad activo-pasiva de la voluntad, estableciendo como límite (por contradictorio) la concurrencia de una potencia formal y su acto formal. Como puede intuirse, esta aportación suareciana supuso su distanciamiento de la intelección clásica del par potencia-acto, cimentando su progresivo alejamiento de la metafísica contemporánea.

“Dilucidar muchas de las cuestiones de la metafísica de Suárez”<sup>xiv</sup> fue uno de los principales objetivos del padre Hellín, quien no cesó en su empeño por hacernos llegar el verdadero pensamiento del Doctor Eximio<sup>xv</sup>. Esta dedicación a la escolástica y, en concreto, a los siglos XV y XVI no provocó su alejamiento de la realidad o de los temas del momento, más bien le ayudó en su tarea de análisis, toma de posición y búsqueda de soluciones a los problemas teológicos, filosóficos, religiosos y socioculturales acaecidos en el siglo XX. Producto de esta sabiduría, el texto que presentamos ayudará tanto al estudioso suareciano como al aficionado a conocer en profundidad una porción del pensamiento del Doctor Eximio, así como arrojará luz sobre el proceso de formación y desarrollo de la metafísica moderna, anclada en la ontología, la psicología, el dominio de la lógica y la “confusión ‘*quiproquo*’”<sup>xvi</sup>.

---

<sup>xiii</sup> Para ampliar la información *vide*: Mauricio Lecón, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez* (Pamplona: EUNSA, 2014).

<sup>xiv</sup> Hellín, “Mi pensamiento”, 105.

<sup>xv</sup> Cf. Verd, “P. José Hellín. Completando una bibliografía”, 94.

<sup>xvi</sup> Pierre Aubenque, *¿Hay que desconstruir la metafísica?* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2012), 16.

## B. Esta edición

A continuación presentamos la transcripción íntegra del primer texto inédito de José Hellín, S.J. sobre las nociones de potencia y acto según Francisco Suárez<sup>xvii</sup>. Esta obra, disponible en el Fondo José Hellín del Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares), se presenta en dos copias mecanografiadas de cuarenta y una páginas con numerosas correcciones del propio autor; estas copias contienen un texto idéntico pero distintas anotaciones a lápiz y pluma. Tras el fallecimiento del padre Hellín el padre Gabriel M. Verd, S.J. fundió en un único documento todos los cambios y notas de los originales, dando lugar a un texto pulido que constituye la fuente de nuestra transcripción.

En esta ocasión la labor editorial ha sido sencilla y poco intrusiva; en determinados momentos (y por descuidos del padre Hellín) hemos tenido que alterar la numeración de los axiomas o corregir la ortografía de algunas palabras, así como modificar la puntuación de varias oraciones y párrafos para conseguir la mayor claridad posible. Nuestro objetivo siempre ha sido conservar tanto el sentido original como la literalidad del texto y cuando ello no ha sido posible hemos sacrificado lo segundo por lo primero, buscando que la obra sea inteligible tanto para expertos suaristas como para neófitos y aficionados.

El lector hallará en el texto dos tipos de notas: por un lado, marcadas con números arábigos (1, 2, 3...), encontramos las procedentes del padre Hellín, en su mayoría referencias a las obras de Suárez citadas siempre por la edición de L. Vivès. Dado que los títulos utilizados por Hellín pueden originar confusiones, hemos utilizado la “denominación oficial” de Vivès, así, en vez de citar “*De Deo*” utilizamos “*De divina substantia eiusque attributis*”; la primera vez que mencionemos una obra consignaremos su título íntegro, abreviándolo las siguientes. El segundo tipo de notas está marcado con letras minúsculas (a, b, c...) y son de nuestra autoría; con ellas pretendemos aclarar lagunas, aportar contexto cultural o señalar determinadas características del manuscrito que permitan la completa intelección de la obra. Por último, a lo largo de las páginas aparecerán entre corchetes palabras, oraciones y párrafos, lo que significa que fueron suprimidos por el autor en uno o los dos originales; nuestra decisión de incluir aquí dichos elementos responde a su profundo interés para conocer tanto el pensamiento del Doctor Eximio como el del propio Hellín.

---

<sup>xvii</sup> A esta obra le sigue una tercera y última parte (actualmente en proceso de edición) que cerraría la reflexión del padre Hellín sobre el acto y la potencia en Francisco Suárez. Ambos documentos poseen la misma localización en el Fondo José Hellín del Archivo de España de la Compañía de Jesús: caja 9, varia 6.

P. JOSÉ HELLÍN, S.J. [JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-LÓPEZ]

Deseamos agradecer al Archivo de España de la Compañía de Jesús, a su director y trabajadores, su permanente amabilidad y disponibilidad, así como el haber permitido y apoyado la edición y publicación de este texto. Especial mención merece la profesora Pilar Pena Búa, quien nos encargó esta tarea con bondad y confianza; a su memoria va dedicado nuestro trabajo.

El objetivo último de esta edición no es otro que el de reavivar el interés por la *genuina metafísica suareciana*, ajena a los caminos heideggerianos. Es nuestro deseo que las magistrales páginas que siguen inciten al lector a volver su mirada a los estudiosos suarecianos del siglo pasado (J. Hellín, E. Elorduy, J. Iturrioz, E. Gómez Arbolea...), iniciando un proceso de revisión y *desmitificación* de los “neoescolásticos”.

## **Axiomas suarecianos sobre el acto y la potencia\***

P. JOSÉ HELLÍN, S.J. (†)

### **Parte II: Axiomas que Suárez funda sobre las nociones de potencia y de acto<sup>a</sup>**

#### **Introducción**

Las nociones de la potencia y del acto no las deja Suárez baldías y estériles, sino que las fecunda sabiamente por medio de innumerables axiomas que, aplicados debidamente a diversas materias, dan frutos sazonados de altísimas especulaciones en la sistematización metafísica. Por esta causa será útil reunirlos todos en breve síntesis. Con esto esperamos obtener las finalidades que otras veces hemos indicado: la primera será salir al encuentro de las deformaciones que algunos intérpretes se han permitido hacer de las doctrinas suarezianas. La segunda es indicar algunos de los principios de que se vale en la sistematización metafísica. La tercera es dar noticia de la doctrina de Suárez a aquellos para quienes las obras de Suárez son inaccesibles.

En cuatro párrafos dividiremos este capítulo: en el primero se pondrán los axiomas que se refieren al acto; en el segundo los que se refieren a la relación de las potencias entre sí; en el tercero los que se refieren a las relaciones entre la potencia y el acto; en el cuarto los que se refieren al tránsito de la potencia al acto.

---

\* El texto original de esta obra se encuentra en el fondo José Hellín, Archivo de España de la Compañía de Jesús (Alcalá de Henares), caja 9, varia 6, 41 folios mecanografiados con múltiples notas a lápiz y pluma. Lo reproducimos aquí con el permiso del Archivo de España de la Compañía de Jesús, a cuyo director y trabajadores agradecemos su amabilidad.

<sup>a</sup> Como indicamos en la introducción, en el manuscrito original no se explicita qué texto representa la primera parte de este estudio. A la vista del conjunto de las obras publicadas e inéditas del padre Hellín, lo más probable es que se trate del artículo: “Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez”, *Razón y fe* 138 (1948): 353–407. Pese a representar un estudio con una intención e idea unitaria, cada una de sus partes, incluyendo una tercera y última aún inédita (*vide* nota k), puede ser leída y comprendida en su totalidad de forma aislada.

## §1. Axiomas pertenecientes al acto

### 1.1 *Los pertenecientes al acto de la potencia objetiva*

*Presupuestos.* Antes de explicar los axiomas explicaremos los presupuestos en que ellos se fundan. Estos presupuestos son cuatro: (1) la noción exacta de lo que es existencia. (2) La real identidad entre esencia actual y existencia. (3) La distinción conceptual entre esencia actual y existencia, con tal que la esencia actual se considere precisivamente de la actualidad. (4) La identidad conceptual de la existencia con la esencia si esta se considera reduplicativamente como actual.

*Primer presupuesto:* noción de la existencia. La existencia es aquello por lo que una cosa está formalmente fuera de la nada, fuera de los posibles y fuera de sus causas, y esto de una manera completa. Lo que existe no está fuera de la nada, de los posibles y de las causas a medias; no está “semifuera” de la nada, de los posibles y de las causas, sino fuera del todo.

De esta noción se siguen dos corolarios de mucha importancia: (1) lo que es necesario para la existencia de alguna cosa, pero no formalmente sino a manera de causa, de acción, de inhesión en un sujeto, o a manera de cualquier otro prerequisite, no es formalmente existencia. (2) Además, lo que no da a la cosa actual nada en orden a estar fuera de la nada, de los posibles o de las causas, sino solamente cierto confortamiento para poder continuar en la plena actualidad que ya tiene, tampoco es existencia, porque, como queda dicho, la existencia es única y exclusivamente la formal posición de la cosa fuera de la nada, de los posibles y de las causas.

Esta noción la admiten todos generalmente y, según ella, hemos de juzgar después si la esencia actual se distingue realmente de la existencia o no se distingue de ella.

*Segundo presupuesto:* la esencia actual y la existencia no se distinguen realmente, ni siquiera como principios del ser, *ut principia quibus*. Materia es esta muy larga para exponerla por modo de un presupuesto, mas como es el fundamento de todo lo que hemos de decir es necesario aducir los fundamentos aunque sea indicándolos solamente.

Si la esencia actual y creada se distinguiese de la existencia, entonces, o la esencia tendría por sí alguna actualidad contradistinta de la existencia y no recibida formalmente con ella, o no tiene por sí ninguna actualidad que no sea la misma actualidad formal de la existencia.

Si no tiene por sí ninguna actualidad distinta de la existencia realmente distinta, entonces en sí misma no ha sido creada ni se distingue de la nada ni de los posibles; mas lo que no está fuera de la nada ni fuera de los posibles no

es sujeto capaz de recibir una forma o acto cualquiera real, luego la esencia si en sí no tiene actualidad ninguna es imposible que pueda ser un sujeto real que reciba la forma o acto de existir. Esta manera de argüir la admiten modernamente todos los tomistas en compañía de Suárez, en contra de las pretensiones del cardenal Mercier, quien defiende que la esencia, como distinta de la existencia y en sí misma, no tiene actualidad alguna.

Si, por el contrario, la esencia por sí misma tiene alguna actualidad distinta de la actualidad de la existencia, entonces esa esencia actual ya es existencia, porque existencia, según la noción puesta al principio y en la cual convienen todos los autores, es aquello por lo que una cosa está formalmente fuera de la nada, de los posibles y de sus causas, y eso de una manera completa. Mas la esencia que es por sí actual con una actualidad distinta de la existencia ya está fuera de la nada, fuera de los posibles y fuera de las causas, como se concede, y eso de una manera completa y no incompleta y a medias, porque si no estuviera fuera de la nada, de los posibles y de las causas de una manera completa sería actual sólo a medias y estaría sólo “semifuera” de la nada, “semifuera” de los posibles y “semifuera” de las cosas, lo cual es absurdísimo. La esencia de una cosa consiste en algo indivisible y, por consiguiente, o está totalmente fuera de la nada o está totalmente sumergida en ella, y como no se permite que esté totalmente sumergida en la nada sino fuera de ella, está totalmente fuera de ella.

Esta argumentación tan incommovible la podemos expresar también como sigue: una forma que no tiene efecto formal ninguno es una forma o acto quimérico, mas si la esencia ya es actual por sí misma con una actualidad distinta de la existencia, entonces la existencia realmente distinta sería una forma que no tiene ningún efecto formal; luego la existencia realmente distinta, en la hipótesis de que la esencia sea actual por sí misma, es un acto o forma quimérica e imposible.

La mayor es manifiesta. La menor en que se afirma que la existencia no le daría ningún efecto formal a la esencia es también manifiesta, porque lo único que le podría dar sería ponerla formalmente fuera de la nada, de los posibles y de las causas, y esto ya lo tiene la esencia por sí misma, porque se supone que es actual con una actualidad distinta de la existencia, y si es actual con una actualidad distinta de la actualidad de la existencia es completamente actual y no a medias, como se ha demostrado<sup>1</sup>.

*Tercer presupuesto:* la existencia no se diferencia ni siquiera conceptualmente de la esencia actual si esta se considera en cuanto acto actual. La razón

---

<sup>1</sup> Quien quiera ver discutida la cuestión más despacio podrá verla en nuestro libro *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid: Editora nacional, 1947), 248–321.

es porque actualidad, según lo demostrado, es ya existencia, luego concebir la esencia como actual es concebirla como existente. Sin embargo, esta identificación conceptual no hace que la existencia sea de la esencia de la criatura absolutamente considerada; primeramente, porque si consideramos la esencia absoluta, *v. gr.* del can o del caballo, esta no incluye como constitutivo la existencia ejercitada. La existencia de estas quiddidades depende de Dios y no hay contradicción ninguna en que Dios no les dé la existencia; pueden, pues, sin contradicción existir o no existir. Segundo, porque precisamente por esta posibilidad de existir y de no existir podemos concebir la esencia sin concebir la existencia, como en realidad puede ser posible la esencia sin que sea actual, y esta indiferencia objetiva para existir y no existir sin que perezca la inteligibilidad ontológica de la esencia es el fundamento para distinguir la esencia de la existencia conceptualmente.

Y bajo estas dos consideraciones se diferencia Dios de las criaturas. En Dios su esencia y existencia se identifican realmente, y además ni su existencia depende de causa alguna extrínseca ni hay fundamento posible para distinguir conceptualmente su existencia y su esencia. En la criatura la esencia no tiene la existencia sino por dependencia de una causa extrínseca que es Dios, y por eso da fundamento para que conceptualmente se distinguan esencia y existencia.

*Cuarto presupuesto:* al hablar de la existencia como del acto de la potencia objetiva no es nuestro ánimo decir que la existencia es un acto respectivo recibido en la potencia objetiva. Esta hipótesis es absurda, primeramente, porque la potencia objetiva es nada actual, y lo que es nada actual no es un sujeto apto para recibir ningún acto o forma. En segundo lugar, la potencia y el acto se comparan como dos realidades *ut quibus* y la potencia objetiva y la existencia no se comparan como dos realidades *ut quibus*, sino como el ser y el no ser de una misma realidad o como una misma realidad en dos estados: en el estado de actualidad y en el estado de mera posibilidad. Lo único que queremos decir es que la existencia es el estado actual de aquello que antes era meramente posible.

[*Axiomas*]

Índole del acto existencial

1. *Entre el acto existencial y la nada no se da intermedio alguno real, y así todo ser es o meramente posible o existente con una existencia identificada con la esencia. Mas de aquí no se sigue que lo existente es siempre acto puro, sino que es o acto puro o acto imperfecto y potencial.*

Dicen Manser, Gredt y su escuela<sup>b</sup>, que entre la existencia y la nada se da un intermedio real que es la esencia actual que por sí misma está fuera de la

---

<sup>b</sup> Hellín se refiere aquí a Joseph Gredt (1863–1940) y Gallus Manser (1866–1950), destacados

nada, de los posibles y de sus causas, pero que es pura potencia con relación a la existencia, y que si no se admite este intermedio entonces todo lo existente será acto puro, mas nuestro axioma se prueba fácilmente.

(a) La primera parte, que niega todo intermedio real entre la existencia y la nada, se prueba porque el único intermedio que se podría concebir sería la esencia actual que, a pesar de ser actual, sería pura potencia. Mas ya hemos demostrado anteriormente que la esencia actual es la misma existencia, y así no es intermedio entre la nada y la existencia.

(b) La segunda parte, que afirma que todo ser o es meramente posible o existencia, se sigue directamente de la parte anterior, porque si no fuera así habría algún intermedio entre la nada y la existencia, lo cual es imposible.

(c) La tercera parte también es clara, porque todo ser existente o es increado o es creado: si es increado es acto puro, y si es creado es cosa finita y, por tanto, potencial, ya que podrá aumentar o disminuir en algún aspecto. Por consiguiente, no todo lo que existe es acto puro, sino, o acto puro o acto imperfecto y potencial.

2.º *Toda quiddidad actual o parte de quiddidad tiene su existencia correspondiente multiplicada o multiplicable según sean las quiddidades o partes de quiddidad.*

Por esta causa el padre Suárez dice que tienen sus existencias particulares la materia primera, la forma substancial, los accidentes absolutos, los modos y la misma relación, si es que su esencia es distinta de la esencia de su sujeto<sup>2</sup>. La prueba es manifiesta: la quiddidad o esencia actual se identifica realmente con la existencia, luego cuantas sean las esencias o partes distintas de la esencia tantas serán las existencias o las partes de la existencia.

3. *La existencia del ser es simple o compuesta, divisible o indivisible, completa o parcial, según sea la esencia de que es acto, sin que la unidad del ser sufra detrimento por esta causa.*

(a) La existencia se identifica realmente con la esencia actual, luego la existencia tendrá realmente las mismas afecciones que la esencia actual. Mas la esencia unas veces es simple y otras es compuesta substancialmente de ma-

---

representantes del neotomismo, próximos al círculo del cardenal Mercier. Ambos autores defendían la real distinción entre esencia y existencia y sus consiguientes implicaciones (*vide* axioma 9), razón por la que los contraponen a las tesis de Suárez y los suaristas. Es posible que las obras en las que piensa nuestro autor sean: J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vols. (Barcelona: Herder, 1961 (or. 1899-1901). G. Manser, *La esencia del tomismo* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947 (or. 1935).

<sup>2</sup> El número 2 se encuentra tachado en el original y es sustituido a lápiz por el 3. Quizá la supresión del punto 4 (*vide* nota d) provocase este error en la secuenciación. Con el fin de mantener un orden preciso en los axiomas alteraremos la numeración original (y discontinua) del padre Hellín.

<sup>2</sup> *Disputationes metaphysicae.*, XXXI, 11, 8; XXXI, 11, 25; XXXI, 11, 30; XXXI, 11, 33.

teria y de forma, unas veces es indivisible, como la cantidad y la materia, otras veces es completa, como el hombre o el ángel, y otras veces es incompleta, como todas las partes substanciales o integrales; luego, del mismo modo, la substancia del ser será simple o compuesta, divisible o indivisible, completa o incompleta.

(b) Pero la unidad del ser no sufrirá detrimento por la multiplicación de estas existencias, porque la esencia se identifica con la existencia. Mas la esencia compuesta y una no deja de ser una porque sean muchas las partes de la esencia actual, luego tampoco sufrirá nada dicha unidad porque las existencias parciales sean muchas<sup>3</sup>.

[4.<sup>d</sup> *De aquí se deduce que el ser tomado nominalmente, o sea, el ente en cuanto tal, no es sino la existencia, prescindiendo de si está ejercitada o si solamente se puede ejercitar en la realidad.*

El ser común comprende lo que es común al ser posible y al ser actual, y lo común a ambos es la existencia, con la diferencia de estar ejercitada o no estar todavía ejercitada, porque el ser actual no es sino existencia, ya que la esencia y la existencia no se distinguen realmente. Y el ser posible no es sino aquello que existiría en la realidad si se produjese por alguna causa eficiente, y como en la actualidad no sería sino existencia, así también en la posibilidad no es sino existencia no ejercitada todavía sino ejercitable por la acción del agente. Así que el ser posible y el ser actual convienen en ser ambos solamente existencias, y lo que los diferencia es el estar ejercitada o no ejercitada. Luego, el ser común que abraza lo que es común a ambos y prescinde imperfectamente de las maneras actuales de estar debe comprender la existencia y nada más que la existencia, con precisión de si está ejercitada o no está ejercitada.

Mas, como según la mente concebimos la esencia y la existencia con conceptos inadecuados distintos, por eso el ser se puede definir también como algo que es apto para existir, prescindiendo de si esa existencia es algo distinto real o conceptualmente de la esencia o si no es algo distinto de ella ni real ni conceptualmente.]

5. *Las existencias que se dan en la realidad se distinguen entre sí no sólo individualmente sino también esencialmente, y así se podrán dividir en géneros y especies como las mismas esencias. Esta división en géneros y especies se hará sólo reductivamente si se trata de la existencia en cuanto conceptualmente distinta de la esencia.*

---

<sup>3</sup> *Disp. met.*, XXXI, 11, 7; XXXI, 11, 9; XXXI, 11, 35.

<sup>d</sup> Tal y como señala el padre G. M. Verd, SJ en su revisión del texto (fecha del 29 de junio de 1984), este punto se encuentra totalmente tachado en una de las copias originales. Lo transcribimos aquí debido a su interés para conocer el pensamiento de Suárez y seguir la argumentación.

(a) Las existencias actuales se distinguen entre sí individualmente, de lo contrario serían universales e indeterminadas, lo cual es contradictorio.

(b) Las existencias actuales se distinguen también esencialmente, porque las existencias se identifican realmente con las esencias actuales. Mas las esencias actuales se diversifican esencialmente, como el metal, el caballo, el hombre, etc., luego también sus existencias.

(c) Por consiguiente, las existencias se pueden dividir en géneros y en especies, porque las existencias son en realidad las esencias actuales, mas las esencias actuales se pueden distribuir en géneros y en especies según el grado de semejanza o desemejanza que entre sí tengan. Luego, también las existencias se podrán distribuir en diversos géneros y especies según el grado de semejanzas y desemejanzas que entre sí tengan.

(d) Pero, si se considera la existencia como contradistinta de la esencia actual según la mente, entonces la existencia se considera como un modo de la esencia, y así no se pone en ningún género ni especie directamente sino por reducción<sup>4</sup>.

6. *El existencialismo suareziano no excluye las esencias, ni la realidad de los conceptos universales, ni el esencialismo escolástico, antes lo defiende con vigor.*

Ya se ha visto que, para Suárez, el ser es existencia diferenciada en cada ser según su propia índole. Se pregunta si esta doctrina se opone al esencialismo escolástico, o sea, a la realidad de las esencias, a la realidad de los conceptos universales, a la realidad de los principios necesarios, y a la ascensión hasta el conocimiento de las esencias suprasensibles, lo cual se responde negativamente en el presente axioma.

(a) El existencialismo suareziano no destruye las esencias, sí admite que las existencias tienen entre sí ciertas notas quidditativas en que convienen con otras existencias y algunas notas en que se diferencian de las demás existencias, porque esas notas en que una cosa conviene con las demás y en que se diferencia de ellas es lo que constituye la quiddidad o esencia. Mas Suárez admite que unas existencias tienen algunas notas quidditativas en las que convienen entre sí y otras en que disconvienen, luego Suárez no niega las esencias o quiddidades de las cosas, antes las defiende con energía.

Se dirá que la existencia no es esencia sino modo de una esencia, dice hábitud a la esencia pero ella no es esencia sino algo referente a la esencia. Mas Suárez dice que no hay más que existencias, luego no hay esencias, porque la existencia se opone a la esencia como el modo al sujeto de que es modo.

---

<sup>4</sup> *Disp. met.*, XXXI, 13, 19.

Se responde que en la realidad la existencia es lo mismo que la esencia actual y no es ni modo de ella ni acto de ella. Mas si se considera la realidad existente con conceptos inadecuados, entonces la misma realidad se concibe dos veces: una como notas quidditativas, en las que convienen con otras cosas y se diferencia de todas ellas, y otra como un estado de esas notas, que es estar fuera de la nada.

Cuando la esencia y la existencia se conciben con conceptos inadecuados es cuando la existencia se concibe como un modo, como un estado, como un acto de esas notas quidditativas, pero en la realidad la existencia ni es un modo de la esencia ni un estado de la esencia como de algo distinto, sino que la existencia es toda la esencia de la criatura, diferenciada cada una por sí misma según su índole.

(b) Por consiguiente, el existencialismo suareciano tampoco destruye el valor de los conceptos universales sino que los defiende y confirma, porque para que los conceptos universales sean reales en cuanto a la cosa concebida basta que haya en la realidad esencias semejantes y que la mente tenga poder para retener esas semejanzas, prescindiendo de las maneras particulares como en la realidad se verifican. Ahora bien, Suárez reconoce las esencias reales de las cosas, identificadas realmente con las existencias, admite que ellas tienen muchas semejanzas entre sí y admite y defiende que la mente tiene poder para prescindir la razón común a ellas sin atender a la manera particular como se verifican en la realidad.

(c) De aquí se sigue que este existencialismo tampoco destruye el esencialismo de la escolástica, porque el esencialismo escolástico consiste en admitir el valor real de los conceptos universales, el valor de los juicios que se pronuncian por la sola consideración de los términos, el valor de los ratiocinios fundados en la experiencia y en estos principios universales, y el ascenso por este medio al conocimiento de las cosas suprasensibles y de sus esencias. Mas todo esto lo admite y defiende Suárez, luego Suárez admite todo el esencialismo escolástico.

(d) Antes fundamenta el sano esencialismo. El esencialismo escolástico tendrá fundamento y será objetivo si las esencias son reales, y en la teoría suareziana las esencias son realísimas porque son existencias actuales o existencias que pueden ser creadas, y ya se ve que la existencia actual o que puede ser actual es realísima. No se salva también el esencialismo realista en el platonismo, en el que las esencias son ideas separadas de la de los particulares, y tales ideas, como es claro, no pueden tener valor objetivo. Tampoco se salva el esencialismo en la sentencia cayetanista, porque esta sentencia afirma que las esencias son actualidades que ni son ni pueden ser existencias, aunque dice que pueden estar bajo alguna existencia; mas una actualidad que no sea

existencia es quimérica, luego admiten esencias quiméricas y no verdaderas ni reales.

*7. La existencia no es siempre independiente de toda otra parte, y así no se sigue que si la materia o la forma tienen sus propias existencias pueden existir naturalmente separadas o sin causa eficiente.*

La razón es porque la existencia se identifica con la esencia actual y, por consiguiente, tiene las mismas afecciones que esta. Mas la esencia de las partes depende de una causa eficiente y, a veces, es tal que una no puede existir independientemente de la otra, luego lo mismo se ha de decir de las existencias de las partes<sup>5</sup>.

Por consiguiente, la materia no podrá existir independientemente de la forma, ni la forma material independientemente de la materia, ni el accidente podrá existir independientemente de la substancia, a pesar de que tienen su propia existencia, como conceden los mismos cayetanistas.

Con esto se ha deshecho para siempre uno de los argumentos más fuertes que tienen los cayetanistas para probar la real distinción de esencia y de existencia, porque si cada parte tuviera su existencia, la materia y la forma podrían existir separadas naturalmente. Ellos mismos dicen que el accidente tiene su propia existencia y, sin embargo, no puede existir sin la substancia.

*8. La existencia creada no es acto puro sino imperfecto y potencial.*

Porque la existencia se identifica realmente con la esencia actual, luego tiene las mismas afecciones que la esencia actual. Mas según todos y según la verdad toda esencia actual creada es potencial porque puede recibir mutaciones varias, luego lo mismo se ha de decir de la existencia<sup>6</sup>.

*9. La existencia creada no es en el orden real el acto último de la esencia, sino el primero, y así es tan potencial como la esencia; mas, en el orden lógico, la existencia se puede decir actualidad última de la esencia.*

Sabida es la sentencia de Manser y de Gredt, dicen que la primera actualidad de la esencia es aquella por la que primeramente está fuera de la nada, de los posibles y de las causas, pero añaden que esa actualidad necesita otra actualidad más poderosa para estar completamente fuera de la nada, que es la existencia, y esta es la actualidad segunda de la esencia. De aquí deducen que lo ya existente no puede tener ninguna otra actualidad; no puede tener ninguna actualidad substancial porque esta da al sujeto la existencia y ya se supone que el sujeto tiene la existencia, ni puede darle ninguna actuación accidental porque ya no sería la actuación última. Por esta causa, si el ser existente recibe alguna nueva actuación o modificación no la recibe en la existencia, que es intangible, sino solamente en la esencia.

<sup>5</sup> *Disp. met.*, XXXI, 11, 19.

<sup>6</sup> *Disp. met.*, XXXI, 11, 22.

La sentencia de Suárez se expresa en el enunciado del axioma, el cual probaremos separadamente por sus partes.

(a) La existencia en el orden real no es la última actuación de la esencia sino la primera, porque la primera actuación de la esencia es ser actual y estar fuera de la nada, de los posibles y de las causas, como confiesan los cayetanistas. Mas tal actualidad es la existencia, como repetidamente se ha demostrado, luego la primera actuación de la esencia es la existencia. [Con otras palabras: si antes de la existencia la esencia tuviera otra actuación, esta sería la actualidad por la que está fuera de la nada, de los posibles y de las causas, como pretenden los cayetanistas; mas tal actualidad es ya existencia, luego antes de la existencia la esencia no tiene ninguna actualidad<sup>7</sup>].

Además de esta razón positiva se dan otras razones negativas, una de las cuales es que en la sentencia de Manser y de Gredt la existencia creada sería un acto puro, porque, según ellos, el acto de existencia es de suyo infinito y para que se limite es necesario que se reciba en una potencia realmente distinta. Mas, al recibirse en la potencia no ha podido recibir limitación alguna, primeramente, porque lo que de suyo es infinito e inmutable positivamente no se puede mudar ni limitar por ninguna causa ni artificio, de lo contrario Dios mismo se podría limitar. Segundo, porque en la teoría cayetanista la potencialidad que se añade al acto es extrínseca a la existencia y no intrínseca a ella, ya que se dice que para que el acto tenga potencialidad es necesario mezclarlo con una potencia realmente distinta y, por tanto, extrínseca a su misma entidad, y si la potencia es distinta del acto este intrínsecamente seguirá siendo infinito y no limitado. Tercero, porque lo único que hace ese acto al recibirse en la potencia es actuar a la potencia para que sea formalmente existente, mas esto mismo, según ellos, hace la existencia divina con la esencia humana de Cristo y, sin embargo, la existencia divina del Verbo no se limita, luego tampoco se limitará el acto que de suyo es infinito por sólo actuar a la esencia realmente distinta. Y esta es la causa por la cual lógicamente han de afirmar que la existencia creada es acto último, de tal manera que no sea capaz de ninguna otra actuación; la razón es porque esa existencia que llaman creada no es existencia creada sino la existencia que de suyo es infinita y acto puro [y Dios mismo], que al recibirse en la criatura permanece tan infinita e inmutable como lo es de suyo.

(b) Por consiguiente, la existencia es tan potencial en orden a actos ulteriores como la misma esencia, porque la existencia es realmente la esencia y, así, tendrá las mismas afecciones que la esencia actual. Mas la esencia actual es potencial para recibir otras ulteriores actuaciones substanciales o accidentales,

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

según los casos, luego la existencia quedará asimismo potencial para recibir otras actuaciones substanciales o accidentales, según los casos.

(c) *Sin embargo, en el terreno lógico la existencia se puede llamar la última actualidad de la esencia*, porque si describimos un ser real e individual por todos los grados metafísicos que en él podemos distinguir, comenzando por el más abstracto y terminando por el más concreto y determinado, hallaremos que la existencia es el más concreto y determinado de todos ellos. Sea por ejemplo el caballo *Bucéfalo*: este ser individual es un *ser, creado, substancial, corporal, viviente, sentiente, de la especie equina, Bucéfalo, existente*. En esta serie ordenada de predicados el posterior es acto del precedente, porque lo determina más, y la existencia es el acto último después del cual ya no viene ninguno. Mas todo esto sucede en el orden puramente lógico, o sea, en el orden de las distinciones de razón de los diversos grados metafísicos, y no significa que antes de la existencia haya alguna actualidad real distinta de la existencia tras la cual venga la existencia como acto último. En realidad, no hay sino una entidad existente en la que, según la razón, se distinguen todas esas razones inteligibles<sup>8</sup>.

*Causa material del acto*

10. *La existencia nunca tiene por causa material a la esencia de que es acto, ni de suyo necesita causa material o sujeto real en que se reciba y sustente, aunque tampoco se opone a tener causa material y sujeto en que se sustente si la esencia de que es acto lo necesita.*

(a) La existencia no puede tener por causa material a la esencia de que es acto, porque la existencia se identifica con la esencia de que es acto y, así, la esencia no puede ser sujeto y causa material de la existencia.

(b) La existencia no necesita siempre de un sujeto en que se reciba y en que se sustente, porque la existencia es la misma realidad que la esencia de que es acto. Pero, muchas veces, la esencia es tal que no necesita sujeto alguno de sustentación, como es la esencia del ángel y la esencia del alma humana, luego en estos casos la existencia no necesitará sujeto en que se sustente.

(c) Pero la existencia puede tener algún sujeto de sustentación si la esencia lo necesita, porque la existencia es lo mismo que la esencia de que es acto. Mas, a veces, la esencia necesita de un sujeto de sustentación o inhesión, como son las formas substanciales no espirituales y los accidentes, luego en estos casos la existencia necesitará un sujeto de sustentación o de inhesión<sup>9</sup>.

11. *Una existencia se puede comparar a otra como potencia a acto no en el orden entitativo sino en el orden formal.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Disp. met.*, XXXI, 8, 3; XXXI, 8, 5; XXXI, 13, 14–15.

(a) La existencia se identifica con la esencia actual, pero una esencia actual se compara a otra como potencia a acto, luego también una existencia se comparará a otra como potencia a acto.

(b) La existencia no es capaz de ser más existencia, luego si es potencial no puede ser potencial para ser existencia sino para otras actuaciones de que es capaz, v. gr. para estar caliente, colorado, para estar informada por una forma tal vez substancial, etc.<sup>10</sup>

[*Compuesto*]

12. *Dos seres existentes que sean completos no pueden formar un compuesto que tenga unidad verdadera o per se.*

Porque, si los dos seres son completos, no tendrán entre sí relación alguna de potencia ni de acto, ni de partes integrantes, ni de incoación y acabamiento mutuos, y, por tanto, serán cosas entre sí ajenas y no se podrán unir con unidad verdadera. Si se unen será con unidad de agregación, como un montón de piedras<sup>11</sup>.

13. *Para que dos cosas se puedan unir con unidad verdadera es necesario que cada una de esas cosas tenga su existencia propia, y no se puede admitir que la existencia del compuesto sea simple y común a las dos partes.*

(a) Para que dos cosas se puedan unir con unidad verdadera es necesario que cada parte tenga su propia existencia, porque la existencia se identifica con la esencia de que es acto, pero las esencias de cada una de las partes son distintas, luego las existencias de cada una de las partes son también distintas, y, así, cada parte tiene su existencia propia<sup>12</sup>. Cada una de estas existencias es completa para actuar la parte, pero no completa para actuar al todo.

(b) No se puede admitir que la existencia del compuesto sea simple y común a las dos partes. La existencia se identifica realmente con la esencia, luego si las esencias de las partes son distintas también las existencias de las partes son distintas, porque de lo contrario la existencia no se identificaría con la esencia<sup>13</sup>.

(c) De donde queda refutada la sentencia de Manser y de Gredt. Dicen estos autores que si dos cosas ya tienen su propia existencia no se pueden unir substancialmente para constituir una unidad verdadera, la razón es conocida: si las dos partes tienen su propia existencia no tienen potencialidad alguna para posteriores actuaciones; la existencia es la última actualidad de la cosa y después de la última actualidad de la cosa no es posible que tenga todavía otra ulterior, cual sería su unión con otra comparte.

---

<sup>10</sup> *Disp. met.*, XXXI, 11, 2.

<sup>11</sup> *Disp. met.*, XIII, 5, 17; XXXI, 11, 18.

<sup>12</sup> *Disp. met.*, XXXI, 11, 17.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Para que dos cosas, v. gr. materia y forma substancial, se unan con unidad verdadera exigen que se verifique el siguiente proceso: (1.º) el agente despoja a la materia primera de toda forma anterior y de todos sus accidentes y la deja pura y limpia de todo lo que no es ella. (2.º) En la materia así despojada el agente produce la forma substancial y la une con la materia. (3.º) Una vez verificada la unión substancial de la materia y de la forma, entonces y no antes, sobreviene la existencia a todo el compuesto, porque la existencia ha de sobrevenir a la esencia ya constituida. (4.º) El compuesto es uno con unidad verdadera (*per se*) porque la existencia que actúa a las dos partes es una y simple, si cada parte tuviera su propia existencia jamás hubieran podido unirse substancialmente. (5.º) Aseveran que unas veces la existencia es propia del compuesto por razón de la forma, como sucede en los compuestos distintos del hombre, y otras veces la existencia es la propia de la forma substancial, la cual comunica a la materia su propia existencia después que el agente verifica la unión substancial de la forma con la materia y no antes. Esta teoría tiene inconvenientes gravísimos.

En *primer* lugar, afirma que el agente verifica la unión substancial antes de producir la existencia de la materia y forma (con anterioridad de naturaleza, no de tiempo), mas ¿cómo el agente puede producir esa unión de dos partes distintas antes de que existan? En *segundo* lugar, afirman que esa unión la verifica el agente entre dos seres que si bien no son existentes sí son actuales, mas ¿cómo es posible en su sentencia que se unan dos partes que ya de suyo son actuales, siendo así que dicen que dos cosas en acto no pueden unirse substancialmente? Esta es una grave inconsecuencia. [En *tercer* lugar, no pueden explicar en qué consista esa unión substancial que se verifica entre las dos partes ya por sí actuales pero todavía no existentes, porque esa unión consistiría en que una de las partes diese a la otra algo de actualidad, o en que ambas estuvieran íntimamente indistantes y compenetradas, o en algún modo substancial de unión sobreañadido a las partes, o consistiría formalmente en la existencia, pero nada de esto pueden admitir. No pueden admitir que la forma dé alguna *actualidad* a la materia porque suponen que ambas partes son por sí actuales, aunque no existentes. No pueden admitir que la unión consista en la íntima *indistancia y compenetración* de ambas partes, eso sería hacer consistir la información y actuación en un mero contacto exterior, el cual no modificaría en nada a las partes que se han de unir. No pueden admitir un *modo de unión*, porque tal modo de unión lo refutan en Suárez. Finalmente, no pueden admitir que la unión consista formalmente en la *existencia* que se añade a los dos componentes, porque dicen que la unión substancial es el prerrequisito absolutamente indispensable para que pueda sobrevenir la existencia al compuesto, y así la unión no consiste en

la existencia misma.] En *cuarto* lugar, incurren en una contradicción e inconsecuencia abierta porque dicen que la unidad de la esencia compuesta se debe a la unidad de la existencia, por consiguiente, la existencia no es posterior a la unión, ya que ella es el formal constitutivo de la misma. Mas, por otra parte, dicen que la existencia es posterior a la unión porque no puede sobrevenir sino sobre la esencia compuesta, y la esencia compuesta no se da sino después de la unión<sup>14</sup>.

*Resumiendo* lo dicho, concluiremos: de dos seres completos no puede resultar una unidad verdadera. Mas, para que dos seres se unan substancialmente en una unidad verdadera es necesario que cada una de las partes tenga su propia existencia, aunque no basta solamente la existencia de las partes, sino que, además, es necesario que tengan entre sí tal proporción que la una sea la incoación del ser compuesto y la otra sea el acabamiento en el mismo orden de entidad, y, por consiguiente, que la una se comporte como potencia y la otra como acto<sup>15</sup>.

#### *Producción del acto*

14. *La existencia no es realmente una condición para que la causa real cause, sino que es la realidad misma que causa. Pero, metafísicamente o distinguiendo conceptualmente la existencia de la esencia, se puede decir que la existencia es una condición para causar, no por accidente, sino en cuanto que constituye actual a la esencia.*

(a) La existencia no es condición para que la causa [cause], sino la realidad misma que es causa, porque la existencia se identifica realmente con la esencia de que es acto. Pero la esencia actual no es condición de causar, sino la realidad misma que causa, luego la existencia es también la realidad misma que causa y no una condición de obrar<sup>16</sup>. Y esto se ha de decir de toda suerte de causas físicas, cuales son la eficiente, la material y la formal.

(b) Pero, si se considera la existencia como distinta conceptualmente de la esencia, entonces esta es una condición para causar, mas no una condición accidental y extrínseca, sino una condición que constituye a la esencia en estado de causar. Porque la causa física no causa si no es actual; la nada no puede causar físicamente algo. Mas la existencia es la que constituye a la esencia en estado de actualidad según la mente, luego la existencia considerada como distinta de la esencia es condición para causar en cuanto que da a la esencia el estado de actualidad que es absolutamente necesario para obrar<sup>17</sup>.

15. *Toda acción de cualquier agente se termina a la existencia.*

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Disp. met.*, XIII, 8, 4; XV, 5, 3; XVI, 1, 12–13.

<sup>16</sup> *Disp. met.*, XXXI, 10, 8–12.

<sup>17</sup> *Disp. met.*, XXXI, 10, 14; XXXI, 10, 19.

Porque la existencia se identifica realmente con la esencia actual, pero toda acción de un agente se termina al hacer actual alguna esencia, es decir, al poner alguna esencia fuera de la nada, de los posibles y de sus causas, luego se termina a la existencia de esa misma esencia. Con otras palabras: o el efecto recibe por la acción alguna actualidad o no recibe ninguna actualidad; si no recibe ninguna actualidad no se ha hecho efecto alguno ni ha habido acción alguna, si el efecto ha recibido alguna actualidad entonces ha recibido también la existencia, porque actualidad es lo mismo que existencia<sup>18</sup>.

16. *Las criaturas producen la existencia de sus efectos no como causas meramente instrumentales, sino como causas principales y proporcionadas en su orden de causas segundas.*

La existencia creada se identifica con la esencia de que es acto, mas las causas creadas producen las esencias actuales de sus efectos connaturales como causas principales y proporcionadas en su orden de causas segundas y no como meros instrumentos, luego también producen las existencias de estos mismos efectos como causas principales y connaturales en su orden<sup>19</sup>.

Con esto queda refutada la sentencia cayetanista que sostiene que las causas creadas solamente son instrumentos de Dios para producir las existencias de sus efectos.

17. *La creación no consiste en producir una existencia en una esencia que se presupone a la existencia, ni en producir una esencia en la cual se recibirá una existencia realmente distinta, ni en que haya un participante realmente distinto de la realidad participada, sino en la acción productiva totalmente de la cosa, sin presuponer nada en que dicha acción se apoye como sujeto.*

(a) La creación no consiste en producir una existencia en una esencia que se presuponga a la acción productiva de la existencia, primeramente, porque la existencia se identifica realmente con la esencia, luego, al producirse la existencia se produce también la esencia actual, y, al producirse la esencia actual, se produce también la existencia. En segundo lugar, porque la creación consiste en la total producción del ser sin que se presuponga nada en que se apoye la acción productiva, y si la existencia se produce en una esencia que se presuponga como sujeto a la acción ya no habrá creación de la nada, sino solamente educación.

(b) La creación no consiste tampoco en producir una esencia actual en la cual es recibida después la existencia, porque la existencia se identifica realmente con la esencia actual, luego, con producir la esencia actual ya se produce la existencia y, por consiguiente, no es posible producirse una esencia actual en la que después se reciba la existencia.

<sup>18</sup> *Disp. met.*, XXXI, 9, 14.

<sup>19</sup> *Disp. met.*, XXXI, 8, 8.

(c) La creación no consiste tampoco en que haya un participante que reciba una realidad participada realmente distinta, primeramente, porque la existencia se identifica realmente con la esencia actual, luego, cuando se produjo el participante ya se produjo también la existencia participada. Segundo, porque con esta teoría se destruye la noción y la realidad de la creación: esta consiste en una producción que no presuponga sujeto en que se apoye la acción y, aquí, para la acción se presupone un participante en que se apoya la acción productiva de la nueva realidad. Tercero, se destruye también la noción y la realidad de la creación, porque el recipiente o participante no pudo ser creado por Dios. La creación, según esta hipótesis, consiste en que un participante reciba la realidad producida, mas el participante no presupone otro participante en que se reciba, luego, el participante o recipiente no pudo ser creado de la nada sino que se ha de presuponer a toda acción de Dios, y eso es negar la creación.

(d) La creación consiste en la total producción del ser, a saber, de su esencia y de su existencia, como de una sola realidad, sin presuponer sujeto alguno en que se reciba la acción. Es conclusión de lo dicho porque la existencia se identifica con la esencia, luego, cuando se crea la esencia se crea también la existencia, y, así como la esencia creada no presupone sujeto alguno en que se apoye su producción, de la misma manera, la producción de la existencia no presupone otra cosa en que se reciba la acción productiva, de lo contrario no sería creación sino educación<sup>20</sup>.

*Destrucción del acto*

18. *La esencia actual y la existencia son absolutamente inseparables y, así, no se puede conservar la existencia sin la esencia, ni la esencia actual se puede conservar con una existencia ajena sin la propia.*

Este axioma se sigue inmediatamente de la identidad de la esencia y de la existencia, porque dada esta identidad ambas cosas son inseparables, de lo contrario una cosa se separaría de sí misma. Por tanto, la existencia no se puede conservar sin su esencia actual, porque es la misma realidad que ella; ni la esencia se puede conservar sin ninguna existencia, porque la esencia actual ya es existencial; ni la esencia se puede conservar con una existencia ajena y no con la propia, porque esto llevaría la separabilidad de la esencia actual respecto de su propia existencia, lo cual es absurdo<sup>21</sup>.

19. *Por consiguiente, la destrucción de un ser no consiste en la separación de existencia y de esencia actual de que es acto, sino en el tránsito de la única realidad de esa esencia y existencia del estado actual al estado de posibilidad pura.*

---

<sup>20</sup> *Disp. met.*, XXXI, 12, 34–36.

<sup>21</sup> *Disp. met.*, XXXI, 12, 2; XXXI, 12, 5; XXXI, 12, 9.

(a) La primera parte es evidente: la existencia se identifica con la esencia de que es acto, luego la destrucción de alguna realidad no consiste en separar ambas cosas, sino en que ambas pasen, como una sola cosa que son, del estado actual al estado de mera posibilidad.

(b) Esto lo podremos ilustrar recorriendo las diversas maneras de destrucción de un ser, porque, o el ser es simple o compuesto. Si el ser es simple se destruye por verdadera aniquilación sin que quede nada de él, y en este caso no ha habido separación de su esencia y de su existencia sino solamente tránsito de la única realidad simple del estado de actualidad al estado de mera posibilidad. Si el ser es compuesto la destrucción se hará por la separación de las partes, en la cual separación siempre parece la unión y, a veces, también alguna de las partes. La unión parece no por la separación de su esencia y de su existencia, sino por el tránsito de toda su tenue realidad del estado de actualidad al estado de mera posibilidad. Si, además, parece alguna de las partes, esta se destruirá no por la separación de esencia y de existencia, sino por el tránsito de toda la realidad del estado actual al estado de mera posibilidad<sup>22</sup>.

## *1.2. Axiomas pertenecientes al acto de la potencia activa*

20. *El acto de la potencia activa es la acción solamente y no el término.*

(a) *El acto de la potencia activa es la acción.* El acto de la potencia activa es aquello por lo que está formalmente en ejercicio de obrar algo, mas aquello por lo que la potencia activa está formalmente en ejercicio de obrar algo es la acción; luego la acción es el acto de la potencia activa<sup>23</sup>.

(b) *El término o efecto no es el acto de la potencia activa,* porque, como acabamos de decir, acto de la potencia activa es aquello por lo que la potencia activa está formalmente en ejercicio de obrar algo, mas el término o efecto no es el actual ejercicio de producir algo, porque el término puede seguir existiendo aunque cese la acción del agente que lo causó. Luego, el efecto no es el actual ejercicio de producir algo<sup>24</sup>.

21. *El acto de la potencia activa, o sea, la acción, es siempre realmente distinto del agente y del efecto, como un modo substancial o accidental, según los casos.*

(a) La primera parte se declara fácilmente si tenemos en cuenta dos observaciones: una es que la acción es aquello por lo que formalmente se constituye el agente actualmente obrando el efecto, y el efecto se constituye actualmente emanando de tal causa. Otra cosa que se ha de tener en cuenta es que la acción

<sup>22</sup> *Disp. met.*, XXXI, 12, 4; XXXI, 12, 34; XXXI, 12, 36–37.

<sup>23</sup> *Disp. met.*, XVIII, 10, 5–7; XLIII, 5, 7; XLVIII, 1, 16.

<sup>24</sup> *Disp. met.*, XLIII, 5, 7.

es una cosa positiva, porque el emanar un efecto de tal causa es algo positivo, así como el que tal agente opere tal efecto.

Esto supuesto, decimos que la acción no es la esencia misma del agente, ni la esencia del efecto, ni la suma de ambas esencias del agente y del efecto; luego es algo realmente distinto de estas cosas.

La acción no es la esencia del agente, porque si la acción fuera la esencia de este agente entonces nunca estaría ese agente sin tal acción, lo cual es falso, porque antes de esta acción estuvo sin ella y estará sin ella también después que la haya acabado. Y, además, puede en absoluto no tener jamás esa acción ni antes ni después si Dios le niega el concurso para ella.

La acción no es la esencia misma de este efecto, porque pudo darse este efecto sin que hubiese sido producido por este agente, *v. gr.* este caballo que ha sido producido por la acción de sus padres pudo sin dificultad alguna haber sido producido por solo Dios. Además, este caballo que ha sido producido por la acción de sus padres después es conservado por la acción de solo Dios, luego la acción productiva de este caballo no es la esencia del caballo, ya que su esencia permanece la misma, y las acciones por las que es producido y conservado son diversísimas.

La acción no es la suma de ambas esencias, porque puede darse la suma de ambas esencias y no darse esta acción por la que el efecto ha sido producido por este agente. Así, si consideramos el caso de un caballo padre y de un caballo hijo, el primero será el agente y el segundo será efecto. Pero, pudieron muy bien existir ambos caballos sin que el uno fuese causa y el otro efecto si Dios hubiera ordenado las cosas de manera que el caballo que fue padre no engendrarse y el caballo que fue hijo fuese creado por la acción directa del mismo Dios, en este caso se daría la suma de las esencias que fueron causa y efecto y, sin embargo, no se daría la acción que ahora se da. Luego la acción no es la suma de las esencias del agente y del paciente, sino algo realmente distinto.

Y esto mismo se verifica en la acción creativa: puede el efecto quedar el mismo y, sin embargo, variar la acción, luego la acción es realmente distinta del efecto. Así, en la eucaristía, la cantidad del pan queda la misma después de la consagración y antes y, sin embargo, antes de la consagración se conservaba con una acción eductiva, porque se conservaba con una acción creativa, porque no depende de ninguna causa material ni de ningún otro sujeto.

(b) La acción es realmente distinta de agente y de paciente como un modo. La característica de una realidad modal es que toda su esencia es modificar o informar actualmente, así como una forma o acto no meramente modal tiene por esencia informar por lo menos de una manera actitudinal. Así, la cantidad es una forma cuantificativa de la substancia material, pero no le es esencial que actualmente esté informado, porque por virtud divina puede existir sin

informar, como sucede en la eucaristía. Ahora bien, toda la esencia de la acción es informar o, por mejor decir, denominar actualmente el agente como operante y el efecto como actualmente eminente de su causa, como es patente, porque repugna metafísicamente una acción actual con la cual, sin embargo, nadie sea operante y con la cual nada se haga.

(c) La acción será accidental o substancial según los casos, porque la acción no presupone a su término ya constituido en la realidad, sino que lo constituye en la realidad como vía a él, mas lo que constituye alguna cosa ha de estar en el mismo orden de la realidad que es constituida, por lo menos reductivamente. Luego la acción con que se produce una substancia será substancial, y la acción con que se produce un accidente será accidental.

*22. El acto de la potencia activa, que es la acción, no necesita recibirse como en sujeto en el agente ni en el paciente, sino sólo en el término, y esto no como en sujeto sino como en mero término. Cuando se recibe en un sujeto, esto sucede por la naturaleza del término o efecto, no por la naturaleza de la acción.*

(a) La acción, de suyo, no se recibe en el agente sino en el término, porque la acción es la dependencia del efecto con respecto a esta causa, mas la dependencia está en aquello que depende, no aquello de quien depende. Luego, la acción está en el efecto que es el que depende de la causa, no en la causa de quien depende el efecto.

(b) Tampoco la acción está necesariamente en un paciente que se presuponga a la acción, porque hay una acción que no se recibe en ningún paciente, cual es la acción creativa, la cual produce el término sin presuponer sujeto alguno en que recibirse. Luego de la esencia de la acción no es tener un sujeto donde se reciba y en el cual se apoye.

(c) Cuando la acción se recibe en el paciente no es por necesidad de la acción, sino por necesidad e índole del término o del efecto. Muchas veces el término formal de la acción es una forma substancial o accidental dependiente de un sujeto en el hacerse y en el conservarse, mas depender del sujeto en el hacerse y en el conservarse es recibirse, hacerse o conservarse con una acción recibida en el paciente como en sujeto en que se apoya la acción. Luego, muchas veces, por la índole del término, será necesario que la acción se reciba en un sujeto paciente que se presuponga a la acción.

(d) Mas cuando se recibe en el término solamente, como sucede en la creación, entonces está en el término no como en sujeto que sea causa material, sino solamente adhiriendo al término. Porque el sujeto que es causa material de un acto o forma se presupone al acto o forma como algo de lo cual ha de depender, mas la acción no presupone su término formal que se hace con la acción, sino, por el contrario, solamente existe gracias a la acción. Luego el término no puede ser un sujeto que reciba la acción como causa material, sino

que solamente es un término en el cual adhiere. La acción es anterior con anterioridad de naturaleza al término, pero no con anterioridad de tiempo; por eso la acción nunca está sin término al que adherir, pero siempre es anterior a él con anterioridad de naturaleza.

23. *De aquí se sigue que la acción no es mudanza alguna intrínseca sino extrínseca del agente; respecto del paciente, cuando lo hay, es mudanza intrínseca; como pasión del término, no es mudanza propiamente dicha sino impropriamente dicha.*

(a) La acción no es mudanza intrínseca del agente porque no se recibiese en él, porque mudanza extrínseca es toda forma nueva que, sin recibirse en el sujeto, le da una nueva denominación. Mas la acción es una forma extrínseca al agente, porque en él no se recibe, y lo denomina y lo constituye actualmente agente de su efecto; luego es una mudanza extrínseca de él. La acción realmente emana del agente como vía o *ens quo* para el término, pero en él no se recibe, por eso lo constituye actualmente agente, pero no lo muda intrínsecamente.

(b) La acción recibida en el paciente es la pasión o recepción de la forma intrínseca nueva que en él se produce, mas la recepción de una forma intrínseca nueva es una mudanza intrínseca, luego la acción es una mudanza intrínseca respecto del paciente (cuando lo hay).

(c) Para que haya mudanza propiamente dicha es necesario que haya algo real común al estado anterior del movimiento y en el estado o fase posterior, mas el término nuevo que se hace no tiene una parte que permanezca la misma en el estado anterior a su producción y en el estado posterior, luego no se muda propiamente. Se muda el sujeto en que se recibe la acción y el término, pero no se muda propiamente el término mismo, sino sólo impropriamente, en cuanto que antes no era y ahora es<sup>25</sup>.

24. *El acto de la potencia activa, o sea, la acción, se especifica por el término solamente y no por el agente, mas la distinción individual de las acciones se toma del término y del agente.*

(a) *La acción se especifica por el término.* La acción no tiene más finalidad intrínseca que el comunicar el ser al efecto y, por consiguiente, dice relación esencial y trascendental de adaptación y conmensuración al efecto. Luego, cuanta sea la diferencia de los efectos será la diferencia de las acciones y, por consiguiente, si la diferencia de los efectos es esencial la diferencia de las acciones será esencial. Esto es lo que se quiere decir al afirmar que las acciones se especifican por el efecto<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 20; XLIII, 4, 13; XLIII, 4, 18.

<sup>26</sup> *Disp. met.*, XLVIII, 3, 7; XLVIII, 3, 9.

(b) *Las acciones no se especifican por los agentes*, porque si el término es el mismo la acción dará a cualquier agente el mismo efecto formal, que es ser productivo de ese efecto. Mas la acción que da el mismo efecto formal a los agentes, por muy diversos que sean, no se diferencia específicamente, luego las acciones no se especifican por los agentes<sup>27</sup>.

(c) *Las acciones se distinguen numéricamente por el agente y por el término*, porque la acción es un modo que consiste en la actual emanación de este efecto con relación a este agente, luego dice la relación trascendental tanto al agente como al término y, por consiguiente, cualquier variedad que haya, así de agente como de término, la acción será realmente distinta. Si un solo agente hace diversos términos, aunque sólo sean numéricamente distintos, la acción será distinta, y si el término es el mismo y es producido sucesivamente por diversos agentes, las acciones asimismo serán distintas<sup>28</sup>.

### *1.3. Axiomas referentes al acto de la potencia pasiva*

*25. El acto de la potencia pasiva no es la existencia de la misma potencia pasiva sino la forma y la unión. Con esta actuación la potencia pasiva no se hace existente simplemente, sino existente con las denominaciones reales recibidas intrínsecamente de la forma, con la cual constituye un compuesto con unidad de esencia o solamente con unidad accidental, según los casos.*

(a) El acto de la potencia pasiva no es la existencia de la potencia pasiva misma, porque la potencia pasiva, ya sea materia primera u otro sujeto cualquiera, ha de ser alguna entidad real y actual, porque de lo contrario no sería un sujeto capaz de recibir una forma o acto. Mas la actualidad es existencia, como se ha demostrado, luego la potencia pasiva ya tiene existencia y no la puede recibir de la forma o acto.

(b) El acto de la forma pasiva es la forma y la unión, porque la potencia pasiva es la que puede tener una perfección intrínseca que de suyo no tiene, luego su acto será el tener esa perfección unida intrínsecamente a sí misma, y esa perfección intrínseca unida a ella y que realiza la posibilidad que antes tenía se llama la forma unida a la materia o al sujeto. Sin embargo, la potencia pasiva no mira por igual a la forma y a la unión: a la forma la mira como a su acto consumado, y a la unión la mira como al actual ejercicio de estar afectada intrínsecamente por la forma.

(c) La potencia pasiva no se constituye existente por la forma, sino existente con las denominaciones intrínsecas y reales tomadas de la forma. No

<sup>27</sup> *Disp. met.*, XLVIII, 3, 14.

<sup>28</sup> *Disp. met.*, XLVIII, 3, 22.

se hace existente por la forma porque la existencia ya la tenía como propia y como contradistinta de la existencia de la forma. Se constituye existente con las denominaciones de forma porque toda forma que afecta intrínsecamente a un ser da a este ser las denominaciones intrínsecas que se tomen de esa forma, aunque no en abstracto sino en concreto. Mas, como la potencia pasiva recibe formas por las cuales es afectada intrínsecamente se denomina intrínsecamente con denominaciones tomadas de las formas que recibe. Así, la materia que ha recibido una forma vital se llama “viviente”, aunque no se llama “vida”, y el entendimiento que tiene una intelección se llama “pensante”, aunque no se llama “pensamiento”.

(d) La potencia pasiva constituye un compuesto con la forma recibida, ya sea substancial ya sea accidental, según los casos. Surgirá una unidad íntima porque el acto no es cosa ajena a la potencia, sino que es su acabamiento y prolongación, ya que el acto no hace sino realizar la posibilidad de la potencia que es el mismo ser de la potencia. Surgirá un compuesto substancial cuando ambos componentes tengan entre sí proporcionalidad de potencia y de acto y ambos pertenezcan al orden substancial. Surgirá un compuesto accidental cuando ambos componentes no pertenezcan al mismo predicamento, porque uno será substancia y otro accidente o ambos serán accidentes.

#### *1.4. Referente al acto de la potencia activa-pasiva*

*26. El acto de la potencia intencional, cual es la cognoscitiva y la apetitiva, se especifica por el objeto formal como término de su intrínseca captación.*

El objeto formal es el aspecto bajo el cual se tiende al objeto, así, la afirmación de la existencia de Dios por el argumento de la contingencia de los seres y la afirmación de la misma existencia por la autoridad de algún testigo fidedigno miran al mismo objeto bajo diversos aspectos, y, por consiguiente, ambos son esencialmente distintos por la diferente manera como tienden al objeto.

Al afirmar esto no queremos decir que los objetos son las diferencias esenciales e intrínsecas de los actos, porque eso es imposible; queremos decir que los objetos formales son los términos a los cuales se debe que los actos en sí tengan determinada configuración y adaptación esencial, y esa adaptación y como configuración a los objetos es la diferencia esencial y constitutiva de los actos. La razón es porque toda la finalidad intrínseca de estos actos y, por tanto, toda su esencia, consiste en referirse a los objetos con intrínseca adaptación, con mensuración y como configuración a ellos, luego, cuanto sea la diversidad de los objetos formales será la diversidad de los actos<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> *De anima*, lib. 2, c. 2, n. 15.

*1.5. Axiomas referentes al acto en general<sup>e</sup>*

27. (*Limitación del acto; sentido*). Cuando se busca la razón de la limitación se busca únicamente la razón por la que lo limitado y finito es limitado y finito. Mas no se busca la razón por la que lo positivamente ilimitado pasa a ser limitado; ni por la que las nociones análogas precisivamente infinitas pasan a ser finitas; ni por la que lo indeterminado por precisión y abstracción mental pasa a ser determinado mentalmente; ni por la que (o cómo) lo físicamente indiferente en algún aspecto pasa a ser físicamente determinado bajo ese mismo aspecto.

(a) Cuando se busca la razón de la limitación del acto se busca la razón por la que lo que es finito ontológica y realmente es finito y limitado. En este sentido, el problema tiene un sentido y es digno de que se resuelva, porque cuando hay una realidad ontológica es justo investigar la razón de ella.

(b) Mas no se busca la razón por la que lo positivamente ilimitado pasa a ser limitado; este problema es absurdo y panteístico. Es absurdo porque repugna metafísicamente que lo que es simplemente infinito se limite, porque si es infinito también será inmutable y necesario. Es panteístico porque el problema supone que el ser infinito se degrada y limita por escisión de partículas o por modos recibidos en sí, y esta ha sido siempre la pretensión panteísta.

(c) Tampoco se investiga cómo y por qué lo precisivamente infinito pasa a limitarse. El problema está mal puesto, porque como quiera que las nociones análogas que significan perfecciones puras prescinden del límite [y limitación], no se habrá de preguntar por qué tales nociones se limitan, sino cómo o por qué tales nociones se limitan o se hacen ilimitadas. Lo mismo necesitan limitarse que ilimitarse, ya que de suyo prescinden de ambas diferencias. En segundo lugar, en metafísica no se ha de preguntar por la solución de este problema, porque queda perfectamente resuelto en la lógica: si tales nociones sólo mentalmente y no realmente prescinden de límites, porque mentalmente se omitieran las diferencias de finito o de infinito, luego del mismo modo la determinación de esas nociones para que sean limitadas o ilimitadas se hará añadiendo mentalmente las diferencias de creado e increado que mentalmente se omitieron.

(d) Tampoco se investiga cómo o por qué cualesquiera otras nociones indeterminadas por prescindir mentalmente de las diferencias pasan a ser determi-

---

<sup>e</sup> Tanto este como el siguiente punto poseen un título idéntico, pese a que ambos representan distintos niveles teóricos en el estudio de los actos. Tal y como indica el padre Hellín en los incipits parentéticos, este punto (1.5) está centrado en el análisis del sentido de la limitación de los actos, mientras que el siguiente (1.6) partirá de sus presupuestos para indagar sobre las distintas formas de limitación (intrínseca y extrínseca). Con el objetivo de mantener la fidelidad al texto original respetamos la organización e intitulación del padre Hellín.

nadas. Tal determinación se hace añadiendo mentalmente las diferencias que se omitieron mentalmente y, de esta manera, se determinan los géneros a sus especies y la especie a sus diversos individuos. Las diferencias que se añaden en la contracción de tales ideas abstractas unas veces son absolutas y otras relativas. Son absolutas como cuando el animal se determina a ser hombre o caballo por la añadidura de las diferencias “racional” o “equino”. Son relativas como cuando la razón de “entidad substancial” se determina a ser materia primera añadiendo la diferencia “que es parte física y determinable de un compuesto substancial”, y a ser forma substancial añadiendo la diferencia “que es parte física y determinante de un compuesto substancial”. Con frecuencia, a esta determinación o contracción de las razones comunes llaman algunos “limitación de esas nociones”, lo cual no trae sino confusiones de expresión.

(e) Finalmente, tampoco se investiga por qué lo indeterminado físicamente para una actuación o para otra se determina a tal actuación más bien que a otra, porque tales determinaciones de lo físicamente indiferente no son limitación de algo infinito, ni contracción de alguna noción abstracta, sino actuación de algo que era capaz o de otra actuación. Así, por ejemplo, la materia primera es indiferente para estar con esta o aquella forma, y se determina a tener esta forma más bien que aquella formalmente por la unión con esta forma y no con otra, y eficientemente por el agente que introdujo esta forma más bien que aquella. Pedro es indiferente para estar en este sitio o en aquel, y se determina a este sitio formalmente por la ubicación y eficientemente por el agente que lo trasladó a este sitio.

(f) Hemos de confesar que muchas veces los escolásticos cayetanistas confunden en un solo problema todos estos sentidos, lo cual causa infinita confusión en sus discusiones. Nosotros entenderemos el problema únicamente en el sentido primero y descartaremos siempre de nuestra investigación actual los demás sentidos, porque, o contienen algún absurdo, o piden soluciones lógicas (cuales son las de contracción de ideas abstractas), o tienen su solución al tratar de la materia y de la forma de toda potencialidad física.

### *1.6. Axiomas referentes al acto en general*

28. (*Limitación intrínseca*). *El acto se limita intrínseca y formalmente por la realidad que tiene el ser que no llega a ser más; intrínseca y radicalmente se limita por la dependencia esencial que tiene el ser de su Creador<sup>f</sup>.*

---

<sup>f</sup> Desde este punto el manuscrito presenta inconsistencias en el uso de la mayúscula inicial en la palabra “creador”. Teniendo en cuenta que siempre que se usa aquí queda referida a Dios, hemos alterado la ortografía original presentándola siempre con mayúscula inicial para mantener la homogeneidad y el rigor.

Buscamos la razón intrínseca por la que un ser es limitado, y esa razón intrínseca puede ser la razón formal o la razón *a priori*. La razón formal es la forma que constituye finito al ser, y la razón *a priori* o radical es un predicado intrínseco del cual se deriva como de causa, en cierta manera, que el ser sea finito.

(a) La razón intrínseca y formal es la forma que constituye finito al ser, y lo que constituye finito al ser es el conjunto de notas que no llegan a más realidad o la entidad toda del ser que es tal sin llegar a más. Para ilustrar más esta materia podemos considerar las diversas clases de seres que pueden ocurrir, porque, o el ser es simple o compuesto. Si el ser es simple se limita por su entidad simple, si es compuesto puede ser compuesto realmente o según la razón, *v. gr.* de género y de diferencia. Si es compuesto realmente se limita por la realidad de todas sus partes que no llegan a ser más realidad, si es compuesto según la razón será finito porque las notas constitutivas de que consta son tales que no llegan a más realidad<sup>30</sup>.

La razón intrínseca y radical es el predicado que da razón *a priori* por la que el ser es finito, y ese predicado es la dependencia esencial que el ser tiene de Dios. El primer predicado de la criatura que la diferencia del Creador es, como hemos demostrado en otra parte, la dependencia esencial con respecto al Creador y no otro cualquiera. Ahora bien, puesta la dependencia esencial de la criatura con respecto al Creador, ya no puede ser infinita<sup>8</sup>, sino que necesariamente será finita porque le falta la excelsa dignidad de tener lo que tiene sin dependencia de nadie y con absoluta necesidad, y, por el contrario, tiene la inmensa miseria de poder caer en la nada sin contradicción alguna, lo cual es un límite, porque es carecer de una perfección absolutamente posible cual es la aseidad y la necesidad de existir<sup>31</sup>.

29. (*Limitación extrínseca*). *El acto se limita extrínsecamente por la causa eficiente que obra libre o necesariamente; y por la causa ejemplar formal, que representa tales grados finitos de perfección; y por el ejemplar remoto, análogo y fundamental, que es la imitabilidad de la divina esencia en diversos grados de perfección determinados.*

Buscamos la razón extrínseca que hace que las cosas tengan más o menos grado de perfección, y decimos que esa razón extrínseca, a veces, es una causa eficiente que obra voluntaria o involuntariamente; o es la causa ejemplar formal, que es la idea ejemplar; o, finalmente, es el ejemplar fundamental, remoto y análogo, que es la imitabilidad de la divina esencia.

<sup>30</sup> *Disp. met.*, XXX, 2, 19; XXXI, 13, 18.

<sup>8</sup> Se refiere a la criatura.

<sup>31</sup> *Disp. met.*, XXX, 10, 8–10; XXX, 13, 8; XXXI, 14, 11. *De divina substantia eiusque attributis*, lib. 2, c. 1, n. 7.

(a) La razón extrínseca de la limitación, o mejor, de la determinación del grado de perfección, es muchas veces la causa eficiente que obra voluntaria o necesariamente. Así, Dios es la causa de que el mundo tenga tanta perfección y no mayor ni menor, las causas físico-químicas son la razón de que este árbol tenga tanta perfección dentro de su género y no más, etc.<sup>32</sup> Adviértase que las causas eficientes no son la razón por la que el ser es limitado, sino por las que dentro de la limitación tenga más o menos grado de perfección. La razón por la que el ser es limitado es la intrínseca que ya hemos notado, y la extrínseca será la imitabilidad de la divina esencia.

(b) También es razón extrínseca de la limitación del ser la causa ejemplar formal, o sea, la idea ejemplar que dirigió la *efección* [*sic*]<sup>h</sup> del mundo. La idea ejemplar divina no puede representar seres por participación que no sean finitos en perfección, porque el ser por participación no puede ser infinito, como queda demostrado. Mas, como se ve, esta no puede ser la última razón extrínseca de la limitación, porque la razón que hace que la idea ejemplar no pueda representar cosas creables de perfección infinita es otra, a saber, la imitabilidad de la divina esencia.

(c) Por fin, la verdadera razón extrínseca última por la que el ser por participación sea limitado es la imitabilidad de la divina esencia al exterior por perfecciones semejantes análogamente a las divinas. Porque el ser por participación es esencialmente finito, como se ha demostrado en el número anterior, luego la razón extrínseca de la finitud será aquel ser o predicado extrínseco al ser finito que funde la posibilidad de seres por participación. Mas el predicado extrínseco que funda la posibilidad del ser por participación es la imitabilidad de la divina esencia, luego la imitabilidad de la divina esencia es la razón extrínseca que funda la finitud del ser.

30. *El acto que se verifica en la realidad como acto y solamente como acto es infinito en su línea.*

Porque si el acto es acto y solamente acto, excluye toda determinación restrictiva, de lo contrario ya no sería acto y solamente acto, sino acto de la índole o categoría que indicase la determinación restrictiva o la diferencia. Mas esa exclusión no es por mera precisión mental, porque en la realidad actual no se dan las precisiones mentales, luego es por exclusión real de toda determinación restrictiva, y existir con exclusión de toda determinación restrictiva es existir con exclusión de límites, y existir con exclusión de límites es

<sup>32</sup> *Disp. met.*, XXX, 2, 19; XXXI, 13, 18.

<sup>h</sup> Pese a no estar recogido en el Diccionario de la Real Academia Española, mantenemos este término que representa de manera precisa la ejecución de un *efecto* particular a partir de una causa determinada (la causa ejemplar). Podría ser sustituido por: “ejecución”, “realización” o “efectuación” (entre otros).

ser infinito. El presente enunciado equivale a decir que el acto que se verifica en la realidad con exclusión de límites es infinito. Con otras palabras: con ese enunciado se ha dicho que aquello que en la realidad verifica la definición de infinito, que consiste en la exclusión de límites, es infinito.

31. *Las leyes que enuncian el modo y la razón por las que el acto infinito pasa a ser finito por una potencia cualquiera son siempre falsas y quiméricas; mas las leyes que indican que el acto es infinito o finito según que estén o no recibidos en alguna potencia real o conceptualmente distinta son verdaderas.*

(a) Las leyes que enuncian el modo y la razón por los que el acto infinito pasa a ser finito por una potencia cualquiera son siempre falsas y quiméricas, porque es falso y quimérico que lo que es de suyo infinito positivamente se haga finito por cualquier artificio o causa. Lo infinito es acto puro e inmutable, y lo que es acto puro e inmutable no puede dejar de ser lo que es.

(b) Las leyes que indican que el acto es finito o infinito según que estén recibidos en una potencia real o conceptualmente distinta pueden ser verdaderas, porque, en efecto, si el acto se recibe en una potencia cualquiera, real o conceptualmente distinta, ese acto se verifica con la diferencia que restringe al acto a ser acto de aquella potencia determinada, y el acto que es actuación solamente de una potencia determinada es necesariamente finito. Y si el acto se verifica en la realidad como acto y solamente como acto se verifica con exclusión de todo límite, y lo que se verifica con exclusión de todo límite es ilimitado realmente e infinito.

32. *Dios es acto y sólo acto y, por tanto, infinito en la línea del ser; y fuera de Dios no puede haber acto que sea acto y solamente acto, ni siquiera en una línea particular.*

(a) Dios es acto y sólo acto, o sea, acto puro en la línea del ser, porque es el Ser necesario, y es imposible que la existencia sobrevenga a la esencia como causada por una causa eficiente ni como emanada de su esencia, porque entonces la esencia causaría algo antes de existir, lo cual es imposible. Del mismo modo, es imposible concebir que la existencia le sobrevenga a la esencia como causada o como emanante de la esencia, porque entonces concebiríamos un Dios causado por una causa eficiente, o concebiríamos una esencia que causa algo antes del ser existente, y en ambos casos se concibe un absurdo.

(b) Por consiguiente, Dios es infinito, porque el acto que se verifica como acto y solamente como acto es infinito. Dios es un acto que se verifica como acto y solamente como acto en la línea del ser, luego Dios es simplemente infinito en la línea del ser<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> *De div. subst.*, lib. 1, c. 2, n. 2.

(c) Fuera de Dios no hay ningún acto puro, ni siquiera en una línea particular quidditativa o cualitativa, y, por tanto, es imposible que haya algo infinito en ninguna línea particular quidditativa. Prescindimos de si es posible o imposible una cantidad que sea actualmente infinita, solamente nos referimos a las líneas cualitativas, como sabiduría, santidad, poder, bondad.

Todas las esencias fuera de Dios han sido creadas de la nada y pueden volver a la nada sin contradicción alguna, y, por tanto, distan infinitamente de la excelencia divina, que es origen inagotable de todo ser. Y si todas las esencias creadas o creables distan infinitamente de Dios, son finitas en perfección, y si las esencias son finitas, también serán finitas todas las propiedades y virtudes que tengan<sup>34</sup>. En *segundo lugar*, ningún grado de perfección fuera de Dios es actualidad pura, porque este predicado es propio del Ser necesario, el cual no compete a ninguna criatura. Y si ninguna criatura es actualidad pura, entonces tiene potencialidad y mutabilidad, y si tiene potencialidad y mutabilidad no posee la perfección en grado infinito, porque lo infinito no puede ganar ni perder nada, ni ser capaz de mutaciones<sup>35</sup>. En *tercer lugar*, todo el ser de la criatura es sólo por imitación de la divina esencia, mas ninguna criatura puede imitar la perfección como está en Dios, de lo contrario sería unívoca con el Creador, luego es finita y, así, dista infinitamente del Creador<sup>36</sup>.

Dicen Manser y Gredt que los ángeles son infinitos en perfección en su línea y que, por esa razón, no se pueden multiplicar en su especie; pero tal aseveración es insostenible. El ángel es una esencia simplemente finita, luego todas sus perfecciones son simplemente finitas y, así, no poseen ninguna clase de infinitud. Lo que se puede decir de ellos es que cada esencia es indivisible y no puede tener ni una nota constitutiva más ni ninguna menos, pero eso sucede con cualquier especie corporal, *v. gr.* la equina, y, sin embargo, no tiene ninguna clase de infinitud. Además, si cada especie fuera infinita en su línea, en su línea no podría crecer ni disminuir, y es evidente que los ángeles crecen en perfección cuando tienen diversos actos intelectivos y volitivos, y cuando están adornados de los dones de gracia, y disminuyen en perfección sin estos actos y sin esa calidad sobrenatural<sup>37</sup>.

33. *El acto no da existencia real a la potencia física o real de que es acto, sino solamente otras actuaciones extrínsecas o intrínsecas con las cuales existe con determinadas denominaciones extrínsecas o intrínsecas nuevas.*

El acto de la potencia objetiva da la existencia a la potencia objetiva porque ese acto es la existencia de lo que era meramente posible, mas esa potencia no

---

<sup>34</sup> *Disp. met.*, XXXV, 3, 26–27.

<sup>35</sup> *De angelis*, lib. 1, c. 7, n. 9.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Disp. met.*, V, 2, 26–27.

se compara al acto como potencia física y real, sino como la misma realidad en distinto estado. El enunciado habla solamente de las potencias reales, cuales son la potencia activa y la pasiva.

(a) El acto de la potencia activa no da a la potencia activa la existencia, porque el acto de la potencia activa es la acción y pertenece al efecto. Mas el efecto no da la existencia a la causa, antes al contrario, luego el acto de la potencia activa no da a su potencia la existencia.

(b) Tampoco el acto de la potencia pasiva da a la potencia pasiva la existencia, porque la potencia pasiva, para recibir el acto o forma, necesita ser algo actual. Mas la actualidad es la misma existencia, como se ha dicho muchas veces, luego la potencia pasiva ya tiene existencia antes de recibir la forma o acto.

(c) Sin embargo, estos actos dan a sus causas ciertas denominaciones extrínsecas o intrínsecas con las cuales las potencias dichas existen no simplemente, sino con ciertas denominaciones que antes no tenían. Así, la potencia activa, cuando tiene la acción, no recibe en sí nada, sino que de ella emana la acción y el efecto, y por eso se denomina actualmente agente. Quien obra es la causa o potencia activa, pero su obrar no consiste en mudarse a sí misma, sino en hacer que otra cosa se mude.

La potencia pasiva, cuando tiene su acto, recibe en sí la existencia de la forma, y por ella es afectada intrínsecamente, y de ella recibe, si no el existir, sí el existir intrínsecamente con la afección y denominación intrínseca tomada de la forma. Así, el entendimiento, al recibir la intelección, se llama y es realmente pensante, aunque no es pensamiento. El entendimiento existe ahora con una denominación intrínseca debida a la forma de la intelección que sin la intelección actual no tendría.

## §2. Axiomas pertenecientes a potencias comparadas entre sí

34. *A toda potencia activa natural corresponde otra potencia pasiva también natural.*

(a) Hablamos de la potencia activa natural o creada y no de la increada, porque a la potencia activa increada no corresponde sólo una potencia pasiva natural, sino también la obediencial, y no solamente le corresponde la potencia pasiva, sino también la potencia objetiva que contiene todo lo creable<sup>38</sup>.

(b) Pero a la potencia activa natural corresponde como objeto adecuado alguna potencia pasiva natural proporcionada, porque la potencia activa na-

<sup>38</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 10.

tural mira a algún efecto como posible naturalmente, de lo contrario no sería potencia natural. Mas la potencia activa natural no puede crear cosa alguna de la nada, sino solamente educir de la potencia de algún sujeto preexistente, luego mira a algún objeto como capaz de recibir naturalmente su acción, y esto es corresponder una potencia pasiva natural a una potencia activa natural. Mas esta potencia pasiva natural corresponde a la activa en el orden de la posibilidad; en el orden de los hechos sólo con gran probabilidad se puede concluir que también se dará para que la potencia activa no esté en vano en la naturaleza<sup>39</sup>.

35. *A toda potencia pasiva corresponde otra potencia activa proporcionada que la pueda reducir al acto.*

(a) Toda potencia pasiva natural mira a algún efecto como posible, de lo contrario no sería potencia sino impotencia, mas no hay efecto posible si no hay una causa que lo pueda reducir al acto, luego a toda potencia pasiva corresponde una potencia activa proporcionada. Por consiguiente, a la potencia pasiva obediencial le corresponde la potencia activa del Creador, y a la potencia pasiva natural le corresponde una potencia activa natural, porque de lo contrario esa potencia pasiva no sería natural.

Mas, al decir que a toda potencia pasiva natural corresponde una potencia activa natural o creada, esto se entiende en el terreno de la posibilidad, mas no siempre en el hecho y en la realidad. Algunas veces hay potencia natural pasiva y, por accidente, falta la potencia activa natural; así sucede en los efectos producidos por las causas naturales. Para esos efectos ya hechos y pasados se da potencia pasiva natural en la materia, pero no se da potencia activa natural porque una ley de la naturaleza es que los efectos individuales una vez producidos ya no se pueden volver a producir naturalmente. Otras veces falta la potencia activa natural correspondiente necesariamente, porque la materia primera tiene capacidad natural para recibir infinitas formas de vivientes que ahora no existen y, sin embargo, no existen las potencias activas naturales que las puedan producir, para eso sería necesario que Dios hubiera creado todas las naturalezas posibles que pudieran por generación natural propagar la especie en la materia, lo cual ni se ha hecho ni se puede hacer. La potencia activa natural correspondiente a la potencia pasiva indefinida de la materia es solamente la potencia activa del Creador<sup>40</sup>.

36. *La potencia pasiva no consiste en la capacidad para recibir la existencia propia con que ella ha de existir, sino en la capacidad de recibir actos formales.*

---

<sup>39</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 11.

<sup>40</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 12.

(a) La potencia pasiva no puede consistir en la capacidad de recibir la existencia propia de la potencia pasiva, porque si fuera capacidad de recibir la propia existencia ella en sí sería nada y meramente posible. Mas la nada y lo meramente posible no es capaz de recibir acto alguno como sujeto creado, luego la potencia pasiva no es capacidad de recibir su propia existencia, sino capacidad de recibir otras actuaciones formales.

Dicen Manser y Gredt que la potencia pasiva o materia primera no es de suyo existente pero sí es por sí actualidad identificada con la esencia misma de la materia, y por eso queda en potencia pura para recibir diversas actuaciones y, con ellas, la existencia propia. Pero a esto hemos de responder lo que tantas veces hemos respondido, a saber, que lo actual es ya existencia, luego si la materia por sí misma es actual, por sí misma es también su propia existencia<sup>41</sup>.

37. *Se dan potencias puramente activas y puramente pasivas, mas entre las potencias accidentales cualitativas no hay ninguna que sea puramente pasiva.*

(a) Que se den potencias puramente activas es cosa clara: la potencia de Dios es solamente activa y, en las criaturas, son puramente activas el entendimiento agente, la potencia motriz de los animales, la potencia atractiva del imán, etc. Estas potencias podrán necesitar algunos prerequisites para obrar, pero una vez completas no son pasivas sino solamente activas, y no necesitan recibir ni nuevo suplemento de virtud ni predeterminación física, solamente necesitan la cooperación simultánea de Dios, la cual no se recibe en las potencias activas sino en el efecto<sup>42</sup>.

(b) *Hay también potencias puramente pasivas* en orden a ciertos actos o formas. Así, la materia primera es puramente pasiva en orden a la recepción de las formas, aunque no sea puramente pasiva en orden a la emanación de la cantidad y de su propia existencia. La cantidad es también puramente pasiva en orden a recibir ciertas cualidades como el color, el calor, etc.<sup>43</sup>

(c) *Las potencias puramente activas se distinguen realmente y esencialmente de las puramente pasivas [y aun de las activo-pasivas o] inmanentes.* Esto se ve por la finalidad propia de ellas: la finalidad de sólo obrar con acciones transeúntes, o de sólo recibir la acción de otro, o de hacer y recibir su misma acción, es tan grande que indica bastantemente su distinción y diversidad, así real como esencial<sup>44</sup>.

Parece que aquí Suárez ha cambiado la opinión que defendió cuando joven en el tratado *De Anima*: allí dijo que el entendimiento agente no se distinguía

<sup>41</sup> *Disp. met.*, XIII, 5, 9; XXXI, 10, 7; XXXI, 10 13.

<sup>42</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 1.

<sup>43</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 3.

<sup>44</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 2.

realmente del entendimiento posible porque una misma potencia podría ser activa y pasiva al mismo tiempo<sup>45</sup>. Aquí, por el contrario, enumera al entendimiento agente entre las facultades puramente activas con acción transeúnte<sup>46</sup>, y afirma que las potencias puramente activas se distinguen real y esencialmente de las activo-pasivas, cual es el entendimiento posible<sup>47</sup>.

(d) *Mas, entre las potencias accidentales y cualitativas no se halla ninguna que sea puramente pasiva*. Ciertamente que hay potencias puramente pasivas, como es la materia primera y la cantidad, pero esas potencias no son cualidades<sup>48</sup>. Las potencias inmanentes son cualidades, pero no son puramente pasivas sino activo-pasivas. Por consiguiente, no se halla ninguna potencia accidental del género de cualidad que sea puramente pasiva<sup>49</sup>.

38. *Lo que es potencial en el existir es potencial con potencia pasiva no con respecto a su propia existencia, sino con respecto a otras actuaciones*.

Potencial en el existir o no existir es todo lo creado, porque es indiferente para existir o no existir a causa de su contingencia. Y se pregunta si todo lo que es potencial en el existir, o sea, todo lo contingente, tiene alguna manera de potencia pasiva para recibir ulteriores modificaciones, y si esa potencia pasiva es con respecto a la propia existencia o a otras actuaciones. La respuesta se nos da en el enunciado de este axioma.

(a) *Todo lo creado es potencial con potencia pasiva*. Primeramente, porque todo lo creado está compuesto de naturaleza y su posibilidad, luego toda naturaleza tiene potencialidad para recibir la supositalidad<sup>50</sup>. En segundo lugar, todo ser creado tiene una ubicación positiva e intrínseca, la cual es limitada y mudable, luego tiene potencialidad para recibir diversas ubicaciones<sup>51</sup>. En tercer lugar, nada de lo que existe es actualidad pura, porque esto es exclusivo del ser que existe necesariamente y esto sólo a Dios conviene, luego si nada de lo que existe es actualidad pura, es potencial y capaz de recibir diversas actuaciones. En cuarto lugar, nada de lo que existe puede imitar perfectamente la perfección que hay en Dios, luego siempre es capaz de mayores aumentos y, por tanto, es potencial para recibir algunas modificaciones. Finalmente, todo lo que existe fuera de Dios es finito por haber sido hecho de la nada, y por volver a la nada, y por depender de Dios en todo su ser y en todo su obrar, luego todas las perfecciones que tiene son también

---

<sup>45</sup> *De anima*, lib. 4, c. 8, n. 13.

<sup>46</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 1.

<sup>47</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 2.

<sup>48</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 3.

<sup>49</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 5-8.

<sup>50</sup> *Disp. met.*, XXXI, 13, 25.

<sup>51</sup> *Disp. met.*, XXXI, 13, 26.

finitas y, por tanto, son capaces de aumentar, y así todo ser está en potencia para ulteriores actuaciones<sup>52</sup>.

(b) *Mas no está en potencia para recibir la propia existencia*, porque la potencia pasiva es alguna realidad actual por sí misma, de lo contrario por sí misma sería nada, y si por sí misma ya es actual, por sí misma es existencia, porque la actualidad coincide con la existencia.

### §3. Axiomas que relacionan la potencia y el acto

39. *A toda potencia corresponde su acto proporcionado: a la activa la acción, a la pasiva la forma y la unión, a la objetiva la real existencia de lo que antes era meramente posible.*

(a) A toda potencia corresponde su acto proporcionado, porque potencia es capacidad de ser algo que por sí misma no es, v. gr. puede ser existente, o pensante, o recipiente, y, por consiguiente, mira a algo que pueda llenar esa capacidad. Mas lo que llena la capacidad de la potencia se llama su acto, luego a toda potencia corresponde su acto<sup>53</sup>.

(b) A la potencia activa corresponde el acto que se llama acción, porque potencia activa es capacidad de dar el ser a algo por medio de la acción, luego la acción es el actual ejercicio de la potencia activa y, por tanto, ella es su acto<sup>54</sup>.

(c) A la potencia pasiva corresponde como acto la forma recibida y la unión de ella con la potencia, porque potencia pasiva es lo que es capaz de tener una perfección; por consiguiente, su acto será aquello que llene esta capacidad. Mas lo que llena la capacidad de estar en posesión de la perfección de que era capaz es la forma en cuanto unida a la potencia, luego el acto de la potencia pasiva es la forma en cuanto ya unida a la potencia. Pero la potencia pasiva no mira igualmente a todas estas cosas: a la forma la mira como el acto consumado, y a la unión la mira como el actual ejercicio de estar en la posesión del acto consumado<sup>55</sup>.

40. *Toda potencia física se distingue de su acto realmente y esencialmente.*

Hablamos de la potencia física, así activa como pasiva, y no de la potencia objetiva porque en esta no se verifica el axioma. Lo meramente posible se distingue de su acto existencial como el no y el ser de la misma realidad, pero

<sup>52</sup> *Disp. met.*, V, 2, 26–27; XXVIII, 1, 16; XXXV, 3, 23; XXXV, 3, 25–26. *De div. subst.*, lib. 2, c. 3, n. 5. *De angelis*, lib. 1, c. 7, n. 9.

<sup>53</sup> *Disp. met.*, XLIII, 5, 2.

<sup>54</sup> *Disp. met.*, XLIII, 5, 5; XLIII, 5, 9.

<sup>55</sup> *Disp. met.*, XLIII, 5, 3–4.

no se distingue como un individuo de otro o como una esencia de otra, porque son la misma cosa en diverso estado.

(a) *La potencia física se distingue realmente de su acto.* Porque la potencia física, así activa como pasiva, es principio de sus actos respectivos, y el principio se distingue realmente de lo principiado<sup>i</sup>. Así se ve también por inducción: el acto de la potencia activa es la acción, y la acción siempre se distingue del agente. El acto de la potencia pasiva es la forma unida a la materia y la forma, y la unión se distingue realmente del sujeto porque es aquella perfección de que realmente carecía en sí misma la potencia pasiva, y la recibe como añadida<sup>56</sup>.

(b) *Toda potencia física se distingue de su acto esencialmente.* Porque para la distinción esencial basta que dos cosas se distingan realmente y que tengan entre sí relaciones diversísimas y opuestas, como son la de principio y principiado. Mas la potencia física y su acto se distinguen realmente, como acabamos de ver, y, además, tienen entre sí relaciones diversísimas y opuestas, como la de principio y principiado, luego se distinguen esencialmente<sup>57</sup>.

La potencia activa no se distingue a veces esencialmente del efecto, como se ve entre padres e hijos, que son de la misma esencia a pesar de ser el uno causa y el otro efecto. Mas el efecto no es el acto de la potencia activa, sino solamente la acción, como ya dijimos, y la acción siempre se distingue realmente y esencialmente y de su potencia correspondiente. La potencia pasiva también es del mismo género que su acto, como se ve en el entendimiento y en la intelección, pues ambas cosas pertenecen al mismo género de cualidad, pero, sin embargo, se distinguen esencialmente como dos especies de cualidad, o sea, como potencia y como *dispositio*.

41. *La potencia activa dice de suyo perfección porque no carece de la perfección de su acto, y la potencia pasiva dice de suyo imperfección porque por sí misma no tiene la perfección de su acto.*

(a) La potencia activa da a su acción y a su efecto toda su realidad y perfección, mas es imposible que lo que da una perfección carezca de ella, luego la potencia activa contiene la perfección de su acto y, así, su potencialidad no es imperfección sino perfección. Por el contrario, la potencia pasiva es capacidad de recibir una perfección que ella no tiene en sí misma, y si por sí misma no tiene la perfección del acto, de suyo dice imperfección.

---

<sup>i</sup> "Principado" en el original.

<sup>56</sup> *Disp. met.*, XLIII, 5, 2.

<sup>57</sup> *Disp. met.*, XLIII, 5, 13.

42. *Prioridad del acto sobre la potencia en cuanto a la perfección, en cuanto a la definición o conocimiento, y en cuanto a la duración.*

Este axioma necesita de muchas distinciones y por eso será conveniente hablar por separado de cada una de las tres potencias, objetiva, activa y pasiva, y en cada una de ellas distinguir la prioridad del acto en perfección, duración y en definición o conocimiento.

(a) *Potencia objetiva y su acto. El acto de la potencia objetiva precede a la potencia en perfección y en conocimiento o definición, pero no en duración.*

(a.1) *El acto precede a la potencia objetiva en perfección.* El acto de la potencia objetiva es la existencia de lo que antes era meramente posible, y ya se ve que lo existente es más perfecto que lo meramente posible<sup>58</sup>.

(a.2) *El acto de la potencia objetiva precede a su potencia en la definición o conocimiento.* La potencia objetiva se define por la posibilidad de existir, luego primero es conocer la existencia, y si esta no se conoce es imposible conocer qué es potencia objetiva<sup>59</sup>.

(a.3) *El acto de la potencia objetiva no es anterior a la potencia en duración, antes bien, en el mismo individuo que es capaz de potencia y de acto, primero es la potencia que el acto, aunque absolutamente el acto es anterior a la potencia.*

En el *mismo individuo* que es capaz de potencia objetiva y de acto primero es la potencia que el acto, porque primero es ser posible y después existir. Esta prioridad *de hecho* es temporal, porque el mundo fue creado en el tiempo y no desde toda la eternidad, y los diversos individuos particulares no aparecen sino en el tiempo<sup>60</sup>. *Pero, en absoluto*, la potencia objetiva pudo haber tenido con respecto a la existencia una prioridad sólo de naturaleza si es posible la creación desde la eternidad, porque aunque el mundo hubiese sido creado desde la eternidad, sin embargo, dejado a sí mismo hubiese quedado en la nada, y eso basta para que la potencia objetiva hubiese tenido con respecto a la existencia alguna prioridad de naturaleza<sup>61</sup>. *Mas, absolutamente*, el acto es anterior a la potencia objetiva, porque la potencia objetiva no es sino un efecto posible de una causa proporcionada. Mas, como la causa es anterior al efecto y contiene en acto toda la perfección del efecto, por eso el acto es anterior a la potencia objetiva con prioridad, por lo menos, de naturaleza.

(b) *Potencia activa y su acto. El acto de la potencia activa nunca precede a la potencia en perfección, ni en duración, ni en la definición o conocimiento,*

<sup>58</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 2.

<sup>59</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 6.

<sup>60</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 8.

<sup>61</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 7.

*a no ser que se trate de una potencia que esté primariamente y expresamente ordenada para el acto.*

(b.1) *El acto de la potencia activa, la acción, nunca precede a la potencia activa en perfección ni le añade nada de perfección.* No es más perfecto que la potencia activa porque la acción, que es el acto de la potencia activa, pertenece al efecto, y el efecto nunca es más perfecto que la causa. Ni añade nada de perfección a la causa porque ni el acto inmediato y propio (la acción), ni el acto más remoto e impropio (el término), se reciben en la potencia en cuanto tal. Si alguna vez se reciben estas cosas en la realidad de la potencia activa no se reciben en la potencia activa en cuanto tal, sino en la entidad de la potencia activa en cuanto que bajo algún aspecto es pasiva, como sucede en las potencias inmanentes<sup>62</sup>.

(b.2) *El acto de la potencia activa no precede a la potencia en duración, antes la potencia activa es anterior a su acto, por lo menos con anterioridad de naturaleza.*

La causa es anterior al efecto y, como la potencia activa es la causa y la acción pertenece al efecto, se sigue que la potencia activa es anterior a la acción, que es su acto. Esta prioridad puede ser de *duración*, como los padres son anteriores a la generación de sus hijos, pero en absoluto esa prioridad puede ser de sola *naturaleza*. Así, la potencia intelectual del ángel es sólo anterior con anterioridad de naturaleza a su acto de entenderse a sí mismo<sup>63</sup>.

(b.3) *Tampoco el acto de la potencia activa precede a la potencia con prioridad de definición o conocimiento, por lo menos si la potencia no está primeramente ordenada al acto.* Porque la causa adecuada de todas las cosas, que es Dios, no depende de su acción ni de su término, ni está primariamente ordenada a hacer efectos exteriores, sólo concomitantemente y como consecuencia de su infinita perfección tiene esa virtud comunicativa y difusiva de sí misma. Luego, de suyo, no es necesario primero conocer los efectos para conocer la causa, sino que primero se habría de conocer la causa y, en ella, sus efectos. En cuanto a nosotros, primeramente conocemos los efectos y, de ahí, rastreamos la perfección de la causa, mas si conociéramos las cosas con el orden que en sí tienen, primero conoceríamos la causa y, después, conoceríamos los efectos que puede producir. Pero, si se trata de una causa o potencia activa que *está ordenada primariamente a su acto*, entonces el acto se conoce antes que la potencia, porque todo el ser de la potencia en este caso es estar ordenada, adaptada y conmensurada a su acto, y como la adaptación y conmensuración a un fin no se puede conocer si no se conoce este fin, por eso es

---

<sup>62</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 10–11.

<sup>63</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 14–15; XLIII, 6, 17.

necesario primero conocer el acto, y sólo por él conoceremos la potencia<sup>64</sup>. Y esto vale no sólo con relación a nosotros, sino en absoluto respecto de todo entendimiento.

(c) *La potencia pasiva y su acto. El acto de la potencia pasiva precede a la potencia en perfección, no siempre en cuanto a la entidad, pero sí en cuanto que la potencia con su acto se halla mejor que sin él, por lo menos en los actos no malos moralmente. El acto de la potencia pasiva precede a la potencia en cuanto a la definición, por lo menos si se trata de la potencia pasiva que está primariamente destinada al acto. El acto de la potencia pasiva no precede a la potencia en duración, antes bien, la potencia es anterior al acto, por lo menos con prioridad de naturaleza, aunque absolutamente el acto es anterior.*

(c.1) *Prioridad del acto con relación a la potencia pasiva en perfección.*

La potencia pasiva se halla mejor con su acto que sin su acto, porque la potencia pasiva con su acto tiene actualmente una perfección de que es capaz y que sin el acto no tendría, pero mejor es tener la perfección de que se es capaz que no tenerla. Luego, la potencia pasiva está mejor con el acto que sin el acto. Pero esto es verdad solamente en el orden físico, porque en el orden moral mejor es carecer de todo acto que tener el acto malo, porque mejor es carecer de todo acto formal que tener un acto malo que le es contrario. Pero el acto inmoral es un acto malo que es contrario a la ordenación esencial a la potencia, luego es mejor estar sin acto alguno formal que tener un acto moralmente malo<sup>65</sup>.

El acto, a veces, es más perfecto entitativamente que la potencia pasiva; esto sucede cuando se trata del acto substancial con respecto a la materia primera, porque el acto substancial, en cuanto que informa y afecta intrínsecamente a la materia, es el que da su propia nobleza al compuesto, cosa que nunca hace la forma<sup>66</sup>. Cuando el acto es una entidad modal o accidental y el sujeto una substancia, la potencia pasiva es más perfecta que el acto, y cuando el acto es accidental o modal y el sujeto es otro accidente, entonces el acto unas veces será más perfecto que la potencia y otras menos perfecto. Así, el acto accidental que afecta a la cantidad a veces es más noble que ella, como son las cualidades absolutas y fuerzas que en ella inhiere inmediatamente, y, a veces, menos noble, como la propia ubicación de la cantidad<sup>67</sup>.

(c.2) *Prioridad del acto en cuanto a la definición.*

El acto es anterior a la potencia en la definición si la potencia ha sido primariamente destinada al acto, porque en este caso toda la esencia de la poten-

<sup>64</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 12–13.

<sup>65</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 23–24.

<sup>66</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 19.

<sup>67</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 20.

cia consiste en la adaptación y conmensuración al acto, y como la adaptación y conmensuración al acto o al fin no se puede conocer sin conocer este acto o fin, por eso la potencia no se podrá conocer si no es conociendo primero el acto, que es su fin esencial. Mas si la potencia no está destinada primariamente al acto, se podrá conocer toda su realidad sin conocer primariamente el acto; el acto se podrá recibir en ella por una redundancia o concomitancia de su potencialidad, pero el orden a él no constituirá su esencia intrínseca<sup>68</sup>.

(c.3) *Prioridad del acto en cuanto a la duración.*

El acto de la potencia pasiva no precede a la potencia en duración, antes bien, la potencia es anterior porque primero es la capacidad de recibir una cosa que recibirla. Esta anterioridad de la potencia puede ser solamente de *naturaleza*; así, la materia primera en la primera creación tuvo con respecto a las formas, bajo las cuales fue creada, solamente prioridad de naturaleza, porque las formas fueron producidas en la materia por educción al mismo tiempo que fue creada la materia. Mas, a veces, la prioridad de la potencia es *de tiempo*; así, en todas las generaciones sucesivas la materia precedió temporalmente a cada una de las formas o actos que va adquiriendo<sup>69</sup>.

43. *La potencia y el acto son del mismo género.* Este axioma lo aplicaremos por separado en cada una de las potencias.

(a) *La potencia objetiva y su acto* no sólo son del mismo género, sino que son el mismo individuo en diverso estado, cual es el de la mera posibilidad y el de existencia<sup>70</sup>.

(b) *La potencia activa y su acto*, que es la acción, no son necesariamente del mismo género, porque la potencia activa muchas veces o es una substancia o una cualidad, y la acción puede ser meramente accidental, y la acción accidental no pertenece al género de la substancia ni al género de la cualidad<sup>71</sup>.

Sin embargo, la potencia activa y su acto, que es la acción, pueden ser reductivamente del mismo género alguna vez, porque la potencia activa puede producir formas substanciales y, en este caso, su acción es un modo substancial, mas el modo substancial y la substancia se reducen al mismo género. Luego, a veces, la potencia activa y su acto pueden ser del mismo género, por lo menos reductivamente.

(c) *La potencia pasiva es del mismo género que el acto* al cual se ordena primariamente, pero no es necesariamente del mismo género si la potencia no se ordena primariamente al acto.

<sup>68</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 25–26.

<sup>69</sup> *Disp. met.*, XLIII, 6, 18.

<sup>70</sup> *Disp. met.*, XIV, 2, 13; XXXI, 2, 9.

<sup>71</sup> *Disp. met.*, XIV, 2, 16; XLIII, 5, 14.

Así, la materia primera es reductivamente del mismo género que la forma substancial porque la materia se ordena primariamente a la forma. Las potencias vitales son del mismo género que los actos vitales a los cuales se ordenan porque potencias y actos son cualidades. Es cierto que la acción con que se producen los actos vitales es también acto de las potencias vitales, y la acción no es del mismo género que las potencias, pero el axioma se ha de entender del acto consumado y de la potencia que se ordena a ese acto, y la acción no es el acto consumado de la potencia vital sino que es un acto vital<sup>72</sup>. Mas si la potencia no está ordenada primariamente al acto, entonces la potencia no es del mismo género que el acto. Así, la materia primera es potencia receptiva de la cantidad y no está en el mismo género que ella porque no está primariamente destinada a la cantidad sino a las formas substanciales. La cantidad recibe las cualidades de color y de calor y, sin embargo, ella no es cualidad, porque no está destinada primariamente a estas cualidades sino a la materia para cuantificarla<sup>73</sup>.

Se preguntará cuál es la señal para conocer cuándo una potencia está primariamente destinada para un acto especial, a lo cual se responde que una potencia está destinada primariamente a un acto especial cuando sin aquel acto la potencia carecería de finalidad intrínseca y de inteligibilidad. Así, la potencia visiva carecería del fin y de inteligibilidad si los actos de ver fueran imposibles. Por el contrario, una potencia no está destinada primariamente para algún acto cuando aun sin aquel acto la potencia no carece de finalidad y de inteligibilidad. Así, la materia primera, aun dado que la cantidad fuera imposible todavía ella conservaría toda su finalidad e inteligibilidad, que es ser receptora de formas substanciales; y la cantidad, aunque no hubiera cualidades que se recibieran en ella todavía conservaría su finalidad intrínseca y su inteligibilidad, que es ser cuantificativa de la substancia material<sup>74</sup>.

44. *Las potencias se especifican por sus actos.*

Ya hemos visto que la potencia primariamente ordenada al acto y el acto son del mismo género, pero no dijimos que ambas cosas son de la misma especie, porque no es verdad. La potencia intelectual y su acto de intelección son del mismo género de cualidad, pero la potencia pertenece a la especie peculiar de potencia y la intelección pertenece a la especie de disposición. Mas, ahora, decimos que la esencia o especie ínfima de la potencia toma su diferencia específica del acto al cual se ordena primariamente, y no queremos decir que los actos a los cuales se ordena la potencia sean la diferencia esencial intrínseca de la potencia, porque la esencia es algo intrínseca y constitutiva de la potencia y los actos no son el constitutivo intrínseco, sino que queremos decir que la

<sup>72</sup> *Disp. met.*, XIV, 2, 15; XLIII, 5, 14.

<sup>73</sup> *Disp. met.*, XIV, 2, 14–15.

<sup>74</sup> *Disp. met.*, XLIII, 3, 5–6.

potencia está intrínsecamente y esencialmente adaptada y conmensurada a los actos a que se ordena, y esa adaptación o conmensuración es la especie ínfima de la potencia. Y no basta cualquier diversidad en los actos para constituir diversas potencias, sino que es necesaria una diversidad fundamental en la manera como esos actos tienden al objeto, como más largamente se explica en su lugar. Así, la diversidad de tender al objeto por manera cognoscitiva o por manera de apetito diversifica a las facultades. En cambio, las diversas maneras de conocimientos intelectuales no necesitan diversas facultades intelectivas, y las diversas maneras de ejercitar la tendencia al objeto ya conocido intelectualmente no exigen diversas facultades apetitivas racionales.

Puestas estas nociones, que se han de ampliar notablemente en su lugar, la tesis se prueba fácilmente: si la potencia está ordenada primariamente a su acto, entonces tiene esencial adaptación y conmensuración con su acto, como todo lo que está ordenado esencialmente a un fin tiene esencial adaptación y conmensuración con ese fin. Mas tener intrínseca y esencial adaptación y conmensuración con los actos a que se ordena la potencia es especificarse por orden a ellos, luego las potencias primariamente destinadas a algún acto se especifican por esos actos. En cambio, si la potencia no está primariamente ordenada a algún acto, entonces tiene toda su esencia independientemente de la ordenación a ese acto, y así no toma la especie de esa adaptación y coaptación.

45. *Una misma realidad puede estar en acto y en potencia pasiva respecto de cosas diversas.*

Así, la materia puede estar en acto de existir y en potencia de recibir determinadas formas substanciales que todavía no ha recibido; en acto de una forma y en potencia de otras muchas. El entendimiento puede estar en acto de entender alguna cosa y en potencia de entender infinitas otras; la razón es porque en estas hipótesis no se halla contradicción alguna, ya que el acto y la potencia se entienden en diverso sentido y, así, el tener una perfección y carecer de ella recaen sobre cosas diversísimas<sup>75</sup>.

46. *Una misma realidad no puede estar en acto y en potencia pasiva de una misma perfección tomada en el mismo sentido.* Por ejemplo, el entendimiento posible no puede estar en acto de entender una cosa y en potencia para entender esa misma cosa; el agua no puede estar en acto de estar caliente ocho grados y en potencia de estar caliente ocho grados. La razón es clara: estar en acto de una perfección es tenerla actualmente y estar en potencia de esa misma perfección es carecer de ella, y es claro que es imposible tener una perfección y, al mismo tiempo, carecer de ella tomada en el mismo sentido<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 14.

<sup>76</sup> *Disp. met.*, XVIII, 7, 12.

47. *Una misma realidad puede estar al mismo tiempo en acto y en potencia pasiva de la misma perfección, tomada esta en diverso sentido.* Así, la voluntad puede estar al mismo tiempo en acto virtual de un acto volitivo determinado, porque puede producirlo, y en potencia formal del mismo acto, porque todavía no lo ha producido. Como se ve, poder producir un acto de la voluntad y no haberlo producido todavía no incluye contradicción ni dificultad alguna: lo primero se llama “estar en acto virtual” y lo segundo se llama “potencia formal pasiva”<sup>77</sup>. El padre Suárez dice que es controvertido si la potencia activo-pasiva puede estar en acto completo o adecuado de su acto en el orden de causa segunda, o si solamente en acto incompleto<sup>78</sup>, inclinándose a creer que no hay dificultad en que una causa esté en acto completo y adecuado de su acto en el orden de causa segunda, mas no absolutamente, porque absolutamente necesita la cooperación de Dios<sup>79</sup>.

#### §4. Axiomas pertenecientes al tránsito de la potencia al acto

48. *(Mutación de la potencia que pasa al acto).* *Al pasar al acto la potencia objetiva no se muda propiamente sino impropriamente. La potencia activa no se muda intrínsecamente sino sólo extrínsecamente. La potencia pasiva y la activo-pasiva se mudan propia e intrínsecamente.*

(a) La potencia objetiva no se muda propiamente porque para que haya mudanza alguna en sentido propio es necesario que haya algún sujeto permanente y real bajo las diversas fases del movimiento. Mas cuando la potencia objetiva, es decir, lo meramente posible, pasa al acto no hay sujeto alguno real y permanente bajo el estado de mera posibilidad y bajo el estado de actualidad, porque la entidad era nada y ahora toda ella es de nuevo, luego la potencia objetiva al pasar al acto no se muda intrínsecamente. Se muda, sin embargo, impropriamente, porque antes no tenía realidad alguna actual y ahora tiene realidad actual.

(b) La potencia activa no se muda *intrínsecamente* sino extrínsecamente. No se muda intrínsecamente porque la potencia pasa al acto formalmente por la acción, mas la acción no se recibe en la potencia activa en cuanto activa, como ya demostramos, luego con pasar al acto no se muda intrínsecamente<sup>80</sup>.

Sin embargo, se muda *extrínsecamente* porque hay mudanza extrínseca cuando se da una forma nueva extrínseca por la cual se denomina de una manera nueva y real. Mas cuando la potencia activa pasa al acto se da una

<sup>77</sup> *Disp. met.*, XVIII, 7, 51-54; XLIII, 2, 14.

<sup>78</sup> *Disp. met.*, XLIII, 2, 14.

<sup>79</sup> *Disp. met.*, XVIII, 7, 51-52; XVIII, 7, 54.

<sup>80</sup> *Disp. met.*, XLIII, 5, 5; XLIII, 5, 8-9; XLVIII, 2, 20.

forma nueva extrínseca y realísima, cual es la acción, y por ella tiene ahora la denominación verdadera y real de estar haciendo su efecto; luego la potencia activa al pasar al acto se muda extrínsecamente. Mas esta mudanza no dice imperfección en la misma potencia, porque ella no se muda sino que hace que otras cosas se muden, y así toda la imperfección está en la cosa mudada.

(c) La potencia pasiva y la activo-pasiva se mudan propia e intrínsecamente al pasar al acto, porque al pasar al acto la potencia pasiva y activo-pasiva tienen una perfección intrínseca que antes no tenían, que es la forma. Mas la mutación intrínseca consiste precisamente en tener una perfección que antes no se tenía, luego la potencia pasiva y activo-pasiva se mudan al pasar de la potencia al acto.

49. *Lo que se mueve sólo impropriamente, como la potencia objetiva al pasar al acto de existencia, es movido por otro y solamente por otro no por el principio “quidquid movetur”, sino por el principio de causalidad. Lo que se mueve sólo extrínsecamente, como la potencia activa en cuanto tal, no es movida intrínsecamente por sí ni por nadie. Lo que es movido propia e intrínsecamente y es potencia meramente pasiva, es movido por otro y solamente por otro. Lo que es movido propia e intrínsecamente y es potencia activo-pasiva, como la potencia vital, en cuanto es potencia pasiva es movido por sí mismo en tanto que es también potencia activa, y, además, por otro que concurre con ella; mas, en cuanto activa, ni es movida por sí ni por otro, sino solamente ayudada con el concurso simultáneo y extrínseco de una concausa exterior.*

(a) Lo que se mueve impropriamente, como la potencia objetiva al pasar a su acto existencial, es movido por otro y sólo por otro, porque lo que empieza a existir necesita una causa adecuadamente distinta de sí, mas lo que antes era meramente posible y ahora existe comienza a existir, luego comienza por el influjo de una causa adecuadamente distinta. Y esta proposición no se puede probar por el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*”, sino por el principio de causalidad. No se puede probar por el principio “*quidquid movetur*” porque este principio presupone que preexiste un móvil y que lo único nuevo que acaece es su movimiento, mas en el paso de lo meramente posible al acto existencial no hay algo preexistente que pase de un estado a otro, sino que todo él de nuevo comienza. Luego el principio “*quidquid movetur*” no se puede aplicar a este paso de la potencia objetiva al acto existencial y, por el contrario, se prueba muy bien por el principio de causalidad que lo que se mueve impropriamente es movido por otro y sólo por otro. Como se ha dicho, lo que comienza a existir necesita una causa adecuadamente distinta de sí, mas lo que antes era posible y ahora pasa al acto existencial comienza a existir, luego necesita una causa adecuadamente distinta de él.

(b) Lo que sólo se mueve extrínsecamente al pasar al acto, como la potencia activa, no es movido intrínsecamente por sí ni por otro. La proposición es

evidentísima, porque lo que no es movido intrínsecamente no será movido ni por sí ni por otro. Mas la potencia activa al pasar de la potencia al acto no se mueve intrínsecamente, luego la potencia activa para pasar al acto no necesita ser movida ni por sí ni por otro. Sólo se mueve extrínsecamente por la acción, pero la acción la hace la potencia activa sola si es increada o, si es creada, ayudada con el concurso simultáneo y extrínseco de un agente exterior que no la mueve intrínsecamente.

(c) Lo que es movido propia e intrínsecamente y es potencia solamente pasiva es movido por otro y solamente por otro porque el movimiento es un efecto nuevo que necesita su causa eficiente. Mas esa causa eficiente no está de ninguna manera en la potencia meramente pasiva, porque, por hipótesis, en ella no hay principio alguno activo del movimiento, luego el movimiento se hace exclusivamente por un motor exterior. Mas esta proposición no se prueba por el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*”, sino por el principio de causalidad, que dice que todo efecto debe tener su causa, y como la causa, por hipótesis, no está de ninguna manera en el paciente, luego ha de estar adecuadamente fuera del paciente.

(d) Lo que es movido propia e intrínsecamente y es potencia activo–pasiva, como la potencia vital, *en cuanto es pasiva* es movida por sí misma como activa y por otra concausa que concurre con ella simultáneamente; *en cuanto activa*, no es movida intrínsecamente por sí ni por otra causa.

La potencia activo–pasiva se puede considerar como activa y como pasiva con conceptos inadecuados distintos. *En cuanto pasiva* no hace su acto, porque bajo ese respecto no es principio de operación sino de recepción y, por consiguiente, *ha de ser movida por otro. Mas ese otro es una causa doble: en primer lugar*, es movida por sí misma en cuanto activa, porque se supone que esa misma entidad, que es receptiva, es también activa de su acto, y si no hiciera el acto con que se mueve no sería activo–pasiva sino solamente pasiva. *En segundo lugar*, es movida también por otra causa realmente distinta de la causa activo–pasiva, porque la realidad ontológica que es la potencia activo–pasiva al fin del movimiento es más perfecta que antes de él; así, el entendimiento es más perfecto con el conocimiento actual que tiene que sin tal conocimiento, y la voluntad es más perfecta cuando tiene actos de querer que cuando sólo podía querer. Si, pues, la potencia activo–pasiva es más perfecta al fin del movimiento que antes de él, se sigue que la suma de potencia y de acto es más perfecta que la sola potencia activa, y si esta suma es mayor, se sigue que uno solo de los sumandos, cual es la potencia activa, no contiene la perfección de los dos y, por consiguiente, ha habido otra concausa que concorra al acto con la potencia activo–pasiva.

Como se ve, la necesidad de admitir una concausa que concorra con la potencia activo–pasiva no se funda en el principio “*quidquid movetur*”, sino

en el principio de causalidad, según el cual el efecto no puede ser superior a la causa, y si con la potencia activo–pasiva no concurriese una concausa exterior el efecto superaría a la causa.

Pero, *en cuanto activa*, la potencia activo–pasiva no es movida por sí ni por otro, sino que solamente mueve, porque el acto de la potencia activa en cuanto tal es la acción, mas la acción no se recibe en la potencia activa en cuanto activa, luego la potencia activa en cuanto activa no se muda intrínsecamente ni por sí ni por otro. Es cierto que la acción y el término se reciben en la misma entidad de la potencia activa, mas no se recibe en ella en cuanto es activa sino en cuanto que es pasiva. Por consiguiente, la causa que concurre con la potencia activa no la mueve intrínsecamente, sino que solamente concurre extrínsecamente con ella con un concurso simultáneo. La potencia activa, una vez completada con toda su virtud y con todos los prerequisites extrínsecos e intrínsecos, no se muda intrínsecamente para pasar al acto, luego la causa que concurre con ella para que pase al acto no la mueve intrínsecamente sino que hace el acto juntamente con ella con un concurso simultáneo y extrínseco.

De aquí se entiende por qué, cuando los cayetanistas emplean el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*” para probar la premoción física, Suárez lo admite bajo la siguiente distinción: si se trata de un móvil que se mueve con un movimiento impropio, como es la potencia objetiva que pasa al acto, concedido. Si se trata del movimiento propiamente dicho e intrínseco se subdistingue: si el móvil es meramente pasivo, concedido; mas si el móvil es activo–pasivo se subdistingue de nuevo: en cuanto acto es movido por Dios, se niega; en cuanto pasivo, de nuevo se subdistingue: es movido solamente por otro, se niega; es movido por sí y por otro que concurre simultáneamente, concedido. Como se ve, de esta manera no se sigue necesariamente la necesidad de la predeterminación física para pasar al acto.

Insisten los cayetanistas diciendo que también la potencia activa en cuanto activa ha de ser determinada y predeterminada, y esto lo prueban porque ninguna cosa puede estar al mismo tiempo en acto y en potencia respecto de la misma perfección, lo cual sucedería si la potencia activo–pasiva no fuese premovida en cuanto es activa. A lo cual se responde que ninguna cosa puede estar en *acto formal* y *potencia formal* respecto de la misma perfección, pero no hay dificultad en que una misma realidad esté al mismo tiempo en acto *virtual* y en potencia *formal* respecto de la misma perfección, porque eso significa solamente que la potencia activo–pasiva puede hacer su acto (acto virtual) y que todavía no lo ha hecho ni recibido (potencia formal), en lo cual no hay ni sombra de contradicción. Instan diciendo que la potencia activo–pasiva no puede por sí sola estar en acto virtual *completo* y en potencia formal, porque el efecto superaría a la causa (como ya vimos), de donde se sigue que, en cuanto

activa, esa potencia necesita ser movida o predeterminada. A esto se responde con Suárez que el consecuente no es verdadero: no se sigue que la potencia activa en cuanto activa ha de ser premovida o predeterminada, sino que ha de ser *ayudada* con algún *concurso simultáneo* y extrínseco por otra causa exterior. Y el argumento con que esto se prueba no es ya el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*” ni la imposibilidad de que una misma cosa esté en acto virtual y en potencia formal, sino otro más universal y más fundado, a saber, que si la potencia activo–pasiva no fuese ayudada por otra causa exterior el efecto superaría a la causa, lo cual es contra el principio de causalidad.

50. *El principio “quidquid movetur ab alio movetur” es muy diferente del principio de causalidad. Su fundamento, a saber, que ninguna realidad puede estar al mismo tiempo en acto y en potencia, es anfibológico y en ningún caso concluye la necesidad de la premoción física de una potencia activa.*

(a) El principio “*quidquid movetur ab alio movetur*” es muy distinto del principio de causalidad, porque el principio del movimiento presupone que ya preexiste algún móvil sin preocuparse de dónde viene ese móvil. Además, presupone que hay un efecto nuevo que consiste precisamente en un movimiento o perfección intrínseca de ese móvil; y la afirmación que hace acerca de ese móvil y de ese movimiento no es que existe una causa de tal movimiento, ni que existe una causa proporcionada a él, porque eso ya se presupone por el principio de causalidad, sino que señala cuál no es la causa de ese movimiento y cuál sí es, y dice que la causa de ese movimiento no es el móvil mismo, ni aun cuando se trate de una potencia activo–pasiva, sino que es un motor ajeno y sólo él. Mas el principio de causalidad considera únicamente el hecho de comenzar a existir, ya de un movimiento ya de algo que no es movimiento, y la afirmación que hace es que tal hecho necesita una causa adecuadamente distinta de lo que ha comenzado a existir, ya sea el mismo móvil ya otra causa distinta del móvil.

Como se ve, el principio “*quidquid movetur*” habla sólo del hecho del movimiento e indica que la causa de ese movimiento no es el móvil sino algo ajeno al móvil. El principio de causalidad no habla solamente del movimiento sino de todo lo que comienza a existir, y afirma que ello necesita una causa eficiente adecuadamente distinta de lo que comienza a existir, sin determinar si ha de ser ajena al móvil mismo o si puede ser el mismo móvil.

(b) El fundamento en que se apoya es que ninguna cosa puede estar en acto y en potencia respecto de una misma perfección, y este principio es anfibológico porque se puede entender de tres maneras.

La *primera* es que ninguna cosa puede estar en acto formal y en potencia formal respecto de una misma perfección, *v. gr.* el entendimiento no puede estar en acto formal del pensamiento y, al mismo tiempo, en potencia formal de ese mismo pensamiento. Este sentido es aceptable, se funda directamente en el principio

de contradicción [y es universalísimo. Pero Suárez, al decir que una potencia activo–pasiva se mueve a sí misma no dice que ella puede estar en acto formal de una perfección y en potencia formal de la misma, porque esto sería eminentemente absurdo]. Estar en acto formal es tener formalmente una perfección y estar en potencia formal es no tener formalmente esa perfección, y ya se ve que tener y no tener una misma perfección en el mismo sentido es contradictorio.

La *segunda* manera de entender el principio es que ninguna cosa puede estar en acto *virtual* y en potencia *formal* de una misma perfección. Y este sentido es falso, porque las potencias activo–pasivas están simultáneamente en acto *virtual* y en potencia *formal* de sus actos. Esto no quiere decir sino que la potencia puede hacer un acto y no lo ha hecho todavía, en lo cual no hay la más mínima dificultad ni contradicción. Y si se niega que una misma cosa puede estar en acto virtual y en potencia formal respecto de una misma perfección se niega toda libertad, toda vida y toda verdadera causalidad creada e increada, como veremos más adelante.

La *tercera* manera de entender el adagio es que ninguna cosa por sí misma puede estar en acto virtual completo y en potencia formal respecto de la misma perfección. Este sentido es verdadero, pero no se prueba por el principio de contradicción ni de él se concluye la predeterminación física.

El adagio es verdadero en este sentido y se prueba bien por el principio de causalidad del modo siguiente: al fin del movimiento habría algún efecto que no está contenido totalmente en la perfección de la causa, porque al fin del movimiento la potencia activo–pasiva es mejor que al principio; el entendimiento es más perfecto con el pensamiento que sin el pensamiento, y la voluntad es mejor con el acto de querer que sin el acto de querer. Luego, es señal que la suma de la perfección adquirida y de la potencia activa no está contenida solamente en la potencia activa, luego si ella sola fuera la causa de su acto habría algún efecto que no está contenido en la perfección de la causa, lo cual es absurdo. Tiene, pues, que haber otra concausa que haya concurrido con la potencia activa a adquirir su acto. Mas no se prueba por el principio de *contradicción*. Lo quieren probar por el principio de contradicción diciendo que si una cosa está por sí misma en acto completo de una perfección ya la tiene del mejor modo posible, y así no está en potencia formal para adquirirla. A lo cual se responde que si estuviera por sí en acto completo de una perfección ya la tendría del mejor modo posible si la potencia activa es increada, infinita y acto puro, mas si es creada, finita y acto imperfecto y potencial no tendría esa perfección del mejor modo posible, sino sólo virtualmente, con capacidad de producirla y recibirla en sentido formal. Por consiguiente, no se ha demostrado la contradicción. Es necesario probar la tesis por el principio de causalidad, como queda dicho, y esa prueba es más fundada y, sobre todo,

más universal, porque se refiere no solamente a una potencia activo–pasiva que se mueve a sí misma, sino a toda potencia activa, ya se mueva a sí misma ya mueva solamente a otros. En todo caso, no es posible que haya un efecto que no se contenga totalmente en su causa.

(c) Por fin, de este principio no se deduce la predeterminación física, porque lo único que con el principio de causalidad hemos demostrado es que con la potencia activa (que se mueve) es necesario que concurra otra concausa a la misma acción y al mismo efecto, pero no es necesario que la potencia activa sea premovida y predeterminada. Antes ya hemos dicho que esto es imposible, porque la potencia activa con pasar al acto no tiene movimiento alguno intrínseco, luego no es posible que sea movida ni por sí ni por otro.

*Corolario.* La diferencia entre cayetanistas y molinistas en la manera de entender el principio “*quidquid movetur ab alio movetur*” es que los cayetanistas pretenden que todo ser que se mueve ha de ser movido por otro y exclusivamente por otro, no sólo en cuanto potencia pasiva sino también en cuanto potencia activa. Los molinistas dicen que todo ser que se mueve ha de ser movido por otro, pero no exclusivamente por otro, porque el móvil puede moverse también a sí mismo, y solamente es movido en cuanto es potencia *pasiva*, no en cuanto es potencia *activa*, porque en este sentido nunca es movida *físicamente* sino solamente ayudada con un concurso simultáneo y extrínseco terminado al efecto, mas no a la causa misma.

51. *El principio “quidquid movetur ab alio movetur” lo emplean muchas veces sus defensores para demostrar que todo lo que se mueve es movido por alguna causa particular distinta de Dios, ya sea distinta del móvil, ya como un supuesto se distingue de otro, ya como una parte se distingue de otra. En este sentido, dice Suárez que el principio es solamente físico y que solamente se puede probar por la experiencia e inducción.*

(a) Aunque es cierto que los cayetanistas emplean este principio para probar la existencia de Dios y el concurso divino, sin embargo, también lo emplean para demostrar que todo móvil natural tiene un motor también natural distinto de él. Así, tratan de demostrar que el movimiento de los graves y leves, que aparentemente nacen del mismo móvil, se debe al generante; que la alteración de los cuerpos inorgánicos no se debe a ellos mismos sino a otro motor natural; que el entendimiento posible no puede ser al mismo tiempo motor, sino que ha de ser movido por un entendimiento agente realmente distinto; y que la voluntad no se puede mover a sí misma, sino que necesita de un motor natural que es el juicio práctico–práctico e irresistible.

(b) Juzgando del principio empleado para este uso dice Suárez que el principio es *bastante probable*, y, así, admite las siguientes aserciones aristotélicas y cayetanistas: los graves y leves son movidos por el generante. Las altera-

ciones de los cuerpos inorgánicos se deben todas a causas ajenas a ellos. Los animales son movidos en cuanto que una parte integrante vuelve a otra y la última parte, que es origen de todo el movimiento, se mueve a sí misma, pero en ella misma la razón de mover es el alma y lo movido es el cuerpo. En el entendimiento el motor es la especie impresa y el mismo entendimiento y lo movido es solamente el entendimiento. En la voluntad parece probable que el motor es el alma y la voluntad y lo movido es solamente la voluntad. En todos estos casos el motor se distingue del móvil, pero todo esto depende de la experiencia y de las hipótesis que se forman para explicarlas. En absoluto hay dificultad en que la voluntad, por ejemplo, sea la que mueve y la que sea movida a su acto, porque no hay dificultad en que una misma realidad esté en acto virtual completo en su orden de causa segunda y en potencia formal, con tal que no se niegue la cooperación de una causa exterior que coopere simultáneamente, la cual es Dios.

Contra la tesis suareziana así entendida jamás se ha opuesto dificultad alguna que tenga apariencia de tal. Ordinariamente se expone mal la mente de Suárez, como si hubiera dicho alguna vez que una potencia activo-pasiva que se mueve a sí misma pudiera estar en acto virtual absolutamente *completo* respecto de una perfección y, al mismo tiempo, en potencia formal respecto de la misma. Jamás ha dicho semejante enormidad; lo que ha dicho es que en el *orden de causa segunda* puede estar en acto virtual completo respecto de una perfección y en acto formal de la misma, pero *absolutamente* hablando siempre está en acto virtual *incompleto* respecto de esa perfección, porque necesita del concurso *divino*. Además, ha dicho que la necesidad del concurso de una causa exterior no se prueba por el principio “*quidquid movetur*” ni por el fundamento de que ninguna cosa puede estar simultáneamente en acto y en potencia respecto de una misma perfección, sino por el principio de *causalidad*.

52. *También emplean el principio “quidquid movetur” para probar la existencia de Dios, mas el principio por sí solo no vale para ello. Y aun concediendo gratuitamente que el principio en sí es verdadero, sin embargo, no concluye la existencia de Dios y destruye toda libertad, toda vida y toda causa creada.*

El argumento del movimiento es excelente para probar la existencia de Dios y su concurso a toda acción de la criatura tomando el movimiento como un indicio de la contingencia del ser que se mueve del siguiente modo: es evidente que se da el movimiento, mas el ser necesario e incausado no es capaz de movimiento alguno, luego es evidente que se dan seres que no son necesarios ni incausados sino contingentes y causados. Mas lo contingente y causado lleva necesariamente a afirmar la realidad del ser necesario e incausado, luego se da necesariamente el ser necesario e incausado que es Dios. Y por esta misma vía se prueba también la necesidad del concurso divino, porque lo que

depende esencialmente de Dios en el ser depende también en el operar. Mas la criatura depende de Dios esencialmente en el ser, luego depende también en el obrar. Por consiguiente, la criatura no puede hacer nada sin el concurso divino, ya se trate de acciones con las que se mueve a sí misma ya de acciones con las que mueve a otras cosas.

Mas en este concurso se ha de guardar siempre la cautela de que ya hemos hablado: en la criatura que se mueve se ha de distinguir el aspecto de actividad y el aspecto de pasividad. En cuanto *pasiva*, la criatura recibe su acto de sí misma y de Dios que concurre con ella, y si recibe el movimiento de sí misma y de Dios es movida por sí misma y por Dios. Mas considerada como *activa*, ella no se muda al pasar al acto y, por consiguiente, no es movida a obrar ni por sí misma ni por otro; la potencia activa hace su acción y por la acción se constituye obrando su acto, el cual se recibirá ya en sí misma ya en otros, según los casos.

(a) Pero los cayetanistas quieren hacer del movimiento un argumento para probar la existencia de Dios en que no entre para nada la consideración de lo causado y contingente, sino solamente la razón de movimiento y de potencia y de acto. Ahora vamos a ver lo que vale tal argumento; proceden así: es manifiesto que se da el movimiento y que todo lo que se mueve es movido por otro y sólo por otro, porque si se moviese a sí mismo estaría en acto y en potencia respecto de la misma perfección, lo cual es contradictorio, porque estar en potencia es carecer de una perfección y estar en acto es tenerla, y ya se ve que tener una perfección y no tener la misma perfección es contradictorio. Mas, por otra parte, es imposible que todos los motores sean movidos, luego es necesario llegar a un motor inmóvil, que es Dios.

Esta argumentación no es válida porque el principio "*quidquid movetur ab alio movetur*" no se prueba suficientemente por el efecto de que *ninguna cosa puede estar en acto y en potencia respecto de una misma perfección, porque, aunque no pueda estar al mismo tiempo en acto formal y en potencia formal respecto de una misma perfección, sí puede estar en acto virtual y en potencia formal respecto de la misma perfección*, y en este caso bien puede una cosa moverse a sí misma sin necesidad de que sea movida por otra. Es cierto que lo que se mueve necesita de un motor extraño que, por lo menos, concorra a su movimiento, pero esto jamás se probará por el principio "*quidquid movetur*" ni por el fundamento en que se apoya de que *ninguna cosa puede estar en acto y en potencia de una misma perfección*, sino por el principio de causalidad, en virtud del cual el efecto no puede superar a la causa, como ya se ha explicado anteriormente.

(b) Aun concediendo la validez de principio "*quidquid movetur*" sin más explicaciones todavía no se concluiría la existencia de un motor absolutamente inmóvil, sino de un motor inmóvil en aquel respecto bajo el cual mueve, no en otros respectos. Supongamos que en el mundo haya dos motores (M) y

(M'), los cuales tienen las fuerzas motrices (f) y (f'); estas fuerzas las tienen no por movimiento alguno, sino porque están congénitas en su naturaleza. En ese caso, el motor (M) con su fuerza (f) puede mover al motor (M'), no para darle la fuerza (f') que ya tiene, sino para darle otra actuación cualquiera. Y, recíprocamente, el motor (M') puede mover al motor (M), no para darle la fuerza (f) que ya posee, sino para darle otra actuación cualquiera que no tiene formalmente. Esta hipótesis no es imposible por título alguno y, en ella, tendremos que todo lo que hay en el mundo se mueve y es movido por otro y, sin embargo, no se llega a un motor inmóvil ni, por tanto, a Dios.

Se dirá que, en ese caso, se puede preguntar si esos motores son causados o incausados, y como es imposible que todos sean causados se vendrá necesariamente al motor incausado, y ese es Dios. *Respondemos* que esa es una vía segurísima, pero se ha pasado a otra vía de demostración que no es el movimiento sino la causalidad, y con esto se concede con toda simplicidad que la vía del movimiento *por sí sola no vale mientras se permanezca en ella*.

(c) Añadíamos que si se concediese el principio como verdadero se destruiría toda libertad. Se pretende que la causa activa en cuanto activa no pasa por sí misma al acto, sino *sólo en cuanto que es movida y predeterminada por Dios* para su acto, mas en este caso el acto se hará con necesidad antecedente y, por tanto, sin libertad. Cuando hay un antecedente independiente de la voluntad que lleva infaliblemente al acto no hay libertad, porque la voluntad no tendrá dominio ni sobre el antecedente o predeterminación, que le viene de solo Dios, ni tampoco sobre el acto, el cual se sigue necesariamente del antecedente que no está en su mano.

(d) Decíamos también que si se concediese el principio como verdadero se destruiría toda vitalidad creada, porque la vida consiste en que el mismo que hace un acto lo recibe y, por consiguiente, en que el mismo que es movido se mueve a sí mismo. Pues bien, un agente como este es imposible si todo lo que es movido es movido solamente por otro, porque si se moviera a sí mismo estaría en *acto* respecto de la perfección que causa con el movimiento y, al mismo tiempo, estaría en *potencia* formal de esa perfección, porque lo ha adquirido por su movimiento, lo cual se dice ser absurdo. No sería posible sino la pura recepción de algo producido por una causa extraña y eso es la abolición de toda vida.

Tal vez se objete que en la hipótesis cayetanista el viviente se mueve a sí mismo por lo menos *parcialmente*, en cuanto que se mueve con la ayuda de otra concausa y no por otra causa exclusivamente, y en este caso la vida no se destruye sino que se hace posible. A esto responderemos que en la teoría cayetanista es imposible que la potencia se mueva a sí misma, ni siquiera parcialmente, lo cual comprobaremos de diversas maneras.

*Primeramente*, porque dice que ninguna cosa contingente *mueve sino en cuanto es movida* y, por consiguiente, si se mueve, ese movimiento no procede de ella ni siquiera parcialmente, sino totalmente de otro.

*En segundo lugar*, en esta teoría se dice que la potencia activa está solamente en potencia pasiva para pasar a obrar, y lo que está en potencia meramente pasiva para moverse ha de ser movido por otro y sólo por otro, luego, en la hipótesis cayetanista, la potencia que se dice vital pasa al acto de moverse única y exclusivamente por otro, no por sí misma.

Para que se entienda mejor la doctrina cayetanista distingamos en la potencia activo-pasiva o vital dos aspectos: el aspecto de potencia activa y el aspecto de potencia pasiva. En cuanto *pasiva*, recibe el movimiento causado por un agente extraño y por sí misma en cuanto es activa; pero, en cuanto *activa*, ha sido movida únicamente por una causa extraña para hacer el movimiento en sí misma, de tal manera que ese movimiento que recibe en cuanto *activa* es toda la razón de que se haga el movimiento que recibe en cuanto pasiva. Luego, finalmente, en cuanto *activa* no hace nada, sino que recibe la moción de otro y únicamente por esa moción recibida de otro obra, y eso es abolir la vida, como lo ilustrará el ejemplo siguiente.

La potencia vital, *v. gr.* la voluntad, bajo la premoción física se comporta enteramente como el cuchillo bajo la mano del que lo maneja. El cuchillo no tiene en sí fuerza para empezar la acción, ni para continuarla, ni para dar tal intensidad a su corte, ni para aplicarse a un objeto más que a otro, sino que todo esto está en manos del que lo maneja. Del mismo modo, la voluntad no tiene en sí fuerza para empezar la acción o continuarla, o darle tal intensidad, o aplicarse a tal objeto más bien que a otro, todo esto depende única y exclusivamente de la predeterminación física; luego, así como el cuchillo no vive por su acción, así tampoco la voluntad vive por su acción. La única diferencia consiste en que para producir la *volición* el agente predeterminante hace dos cosas: predetermina la acción de la inteligencia del ser volente y la acción de la misma voluntad; para producir la acción del *cuchillo* solamente predetermina la acción del cuchillo, pero, en cuanto a no obrar sino en cuanto movido, lo mismo obra el cuchillo que la voluntad. Es cierto que el que corta es el cuchillo por su forma afilada, pero solamente en cuanto movido por el predeterminante, y, del mismo modo, la voluntad es la que hace la acción volitiva con su forma volitiva, pero única y exclusivamente en cuanto movida por el predeterminante. En ambos casos la vida está ausente.

La *tercera manera* de comprobar que en la hipótesis cayetanista la potencia activo-pasiva no se mueve a sí misma ni siquiera parcialmente es por la contradicción que se seguiría de ello en su sistema, porque para que un ser se mueva a sí mismo por lo menos parcialmente es necesario que contenga en

acto aquella perfección, parte de perfección, o aspecto de perfección para la que está en acto virtual. Y si está en acto de esa perfección bajo algún respecto, entonces ya no la podría recibir, porque estaría en acto y en potencia de esa perfección, lo cual se dice ser imposible. De aquí se sigue que la potencia no se puede mover a sí misma ni siquiera parcialmente bajo ningún respecto, porque entonces bajo ese respecto ya estaría en acto y en potencia, lo cual es un absurdo según ellos.

(e) Dijimos finalmente que con el principio “*quidquid movetur*” y con su fundamento de que ninguna cosa puede estar en acto y en potencia de una perfección se destruye toda causa eficiente principal en el orden de causas segundas, porque se dice que toda potencia activa creada está en pura potencia pasiva para pasar al acto de obrar, y si está en pura potencia pasiva de pasar al acto de obrar ha de recibir de fuera el movimiento que le haga obrar y que sea toda la razón de estar en acto de obrar.

Mas eso es precisamente destruir toda causa eficiente proporcionada y principal, y reducirlas todas a simples causas instrumentales en manos de Dios, porque las causas todas naturales se comportarían como el cuchillo que corta en manos del que lo maneja. El cuchillo no tiene en sí poder para empezar a cortar, ni para continuar cortando, ni para determinar la intensidad del corte, ni para determinar sobre qué materia ha de cortar, sino que todo esto está en poder del que maneja el cuchillo, que le da el movimiento, y ese movimiento es toda la razón de hacer su acto. Es cierto que tiene una forma apta para escindir si es movido, pero toda la actividad de escindir en ejercicio se debe únicamente al que lo maneja. Del mismo modo, todos los agentes que se llaman naturales son de tal índole en esta teoría que no tienen en sí poder para empezar su acción, ni para continuarla, ni para determinar su intensidad, ni para determinar el objeto a que se han de aplicar, sino que todo esto depende única y exclusivamente del agente predeterminante que maneja a los agentes naturales y que les da una moción tal que esa moción es toda la razón de obrar. Si, pues, todos los agentes naturales se comportan como meros instrumentos en manos de Dios, ha cesado toda actividad creada y todo el mundo se ha convertido en un inmenso mecanismo inerte que no tiene más movimiento que el que le comuniquen de fuera: [no hay actividad espontánea sino movimiento mecánico, ninguna cosa mueve sino en cuanto que es movida y en la medida en que es movida de fuera].

Todo esto es contra el principio fundamental del sistema suareziano, que es la participación por asimilación análoga. Dios, por ser ser, es activo con verdadera causalidad, luego todo lo que participe [de la razón de ser de Dios participará de su razón de actividad]<sup>1</sup>, pero con analogía metafísica de atribución intrínseca, en virtud de la cual habrá semejanza formal entre Dios y la criatura en la razón de ser verdaderas causas, pero habrá la desemejanza propia que ha

de haber entre Creador y criatura: infinitud e independencia en Dios y finitud y dependencia en la criatura.

53. *Los jesuitas que admiten el principio* “quidquid movetur ab alio movetur” y su fundamento “nulla res est simul in actu et in potentia respectu eiusdem” *deberían llegar a las mismas consecuencias que los cayetanistas, a saber, a no poder probar la existencia de Dios por este medio, a destruir toda libertad, toda vida y toda causa principal en el orden creado. Mas, felizmente, no llegan a estas consecuencias porque entienden el principio del movimiento de diversa manera que los cayetanistas, y porque, en realidad, prueban su verdad por el principio de causalidad, aunque aparentemente admiten el principio del movimiento.*

(a) Que deberían llegar a esas consecuencias es cosa fácil de ver, porque sí admiten los principios y, como se ha visto, los principios llevan a esas consecuencias necesariamente, luego ellos también deberían llegar a esas consecuencias.

(b) Mas no llegan porque entienden el principio y sus pruebas de muy diversa manera.

En primer lugar, dicen que lo que es movido es necesariamente movido por otro, mas no solamente por otro sino también por otro, admitiendo que parcialmente el ser se puede mover a sí mismo sin ser premovido, sino siendo solamente ayudado con un concurso simultáneo.

La prueba de este principio no la fundan en la imposibilidad de que una cosa esté simultáneamente en acto virtual y en potencia formal respecto de una misma perfección, porque ese principio lo admiten y lo defienden, sino en la imposibilidad de que una misma realidad esté en acto virtual *completo* y en potencia formal de una perfección. Y esta imposibilidad ya la demuestran saliendo de las vías del movimiento y usando del principio más universal de causalidad, según el cual el *efecto* ha de estar contenido en la causa, y, como al final del movimiento hay mayor perfección de la contenida en sola la potencia activo–pasiva que se mueve, se sigue que ha habido otra concausa que ha concurrido con ella con concurso simultáneo y no con predeterminación física. Como se ve, estos jesuitas, usando el mismo lenguaje que los cayetanistas, albergan en él un sentido completamente ajeno y contrario a ellos; sería preferible para la claridad hacer lo de Suárez, a saber, usar de un lenguaje distinto y opuesto para expresar cosas opuestas y contrarias a los cayetanistas.

---

<sup>3</sup> La oscuridad de la línea original (que se presenta a continuación) y la imposibilidad de puntuarla sin cambiar su sentido o arrojarle luz han motivado que incluyamos estas palabras de nuestra autoría. Con ellas hemos intentado plasmar de la forma más nítida posible el sentido original del padre Hellín. En el manuscrito se lee: “luego todo lo que participe de Dios la razón de ser participará de él la razón de actividad, pero con analogía metafísica de...”.

## Conclusiones

De todo lo dicho podemos deducir las conclusiones siguientes:

1. Hemos visto que Suárez no deja estériles e incultas las nociones de acto y de potencia, sino que las fecunda con sapientísimos principios que son el fundamento de muchas explicaciones metafísicas.

2. Se ha de advertir ante todo la simplicidad y la lógica férrea con que todos los axiomas están ligados con algunos pocos principios sólidamente demostrados. Las deducciones de los principios están regidas por los siguientes principios.

La existencia se identifica realmente con la esencia actual, de donde se deducen los axiomas pertenecientes al acto existencial, a su producción, a su destrucción, a su composición, a su limitación.

El segundo principio es que el acto operativo, que es la acción, no se recibe en el agente sino en el término, y de aquí deduce: (1) que la potencia activa, al pasar al acto, no se muda intrínsecamente. (2) Que, por consiguiente, no es movida por sí ni por otro en cuanto es potencia activa, y así elimina la posibilidad de la predeterminación física. (3) Que si es una potencia activo-pasiva o vital es movida como pasiva por sí y por otra concausa, mas como activa no es movida por nadie. (4) De donde ulteriormente se sigue que una cosa puede moverse a sí misma por lo menos parcial e inadecuadamente. (5) Por último, que una misma realidad puede estar en acto virtual, por lo menos inadecuadamente, y en potencia formal respecto de una misma perfección.

El tercer principio es que el efecto de una causa eficiente ha de estar contenido en la causa, y de aquí deduce que una misma realidad, si bien puede estar en acto virtual y en potencia formal de una misma perfección, no puede estar en acto completo de ella, porque el móvil, al fin del movimiento, tiene mayor perfección que la contenida en la sola potencia activo-pasiva, y por eso ha de ser ayudada por el concurso simultáneo de una causa exterior.

Aquí, como en toda la obra de Suárez, se echa de ver cómo ha revalorizado las doctrinas verdaderas, cómo ha depurado la filosofía de los elementos menos fundados y cómo, finalmente, atiende a la sistematización y cohesión de las verdades que retiene. En el capítulo siguiente<sup>k</sup> veremos cuál es el lugar que la teoría del acto y de la potencia ocupa en la sistematización general de la metafísica suareziana.

---

<sup>k</sup> Aquí se refiere al texto inédito titulado: "Lugar que ocupa la composición de potencia y de acto en la metafísica suareziana". Esta obra (de próxima aparición) cerraría la reflexión del padre Hellín sobre los conceptos de acto y potencia desde el pensamiento del Doctor Eximio.

## El último inventario del templo del Colegio de San Pablo en Granada

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN\*

Fecha de recepción: julio 2023.

Fecha de aprobación: noviembre 2023.

### Sumario:

En este trabajo editamos y publicamos un documento perteneciente a una colección particular. por primera vez, sale a la luz EL inventario que se realizó en 1771 del antiguo templo que perteneció a los regulares de la Compañía de Jesús. Gracias a este testimonio directo, podremos conocer la decoración más aproximada posible a la que dejaron los jesuitas a su marcha en 1767, tras la real pragmática de Carlos III. Nos aporta no solo el número de retablos que podemos encontrar, sino también los elementos iconográficos originales, que nos ayudarán a comprender el mensaje iconológico del templo, así como la gran riqueza de vestimentas y alhajas que componía la gran sacristía como las más pequeñas de las capillas.

### Palabras clave:

Jesuitas, Siglo XVIII, Expulsión, Bienes muebles, Alhajas, Ropas litúrgicas.

### The last inventory of the temple of the Colegio de San Pablo in Granada

#### Abstract:

In this work we edit and publish a document belonging to a private collection. For the first time, the inventory made in 1771 of the old temple that belonged to the regulars of the Society of Jesus comes to light. Thanks to this direct testimony, we will be able to know the decoration as close as possible to the one left by the Jesuits when they left in 1767, after the royal pragmatic of Charles III. It gives us not only the number of altarpieces that we can find, but also the original iconographic elements, which will help us to understand the iconological message of the temple, as well as the great wealth of vestments and jewels that made up the great sacristy as well as the smaller chapels.

#### Keywords:

Jesuits, XVIII Century, Expulsion Movable goods, Jewelry, Liturgical vestments.

---

\* Edición, introducción y transcripción de la documentación. Doctor en Historia del Arte (Universidad de Granada). Junta de Andalucía, <https://orcid.org/0000-0002-3916-3160>, [miguelcordoba@sanisidro.amgr.es](mailto:miguelcordoba@sanisidro.amgr.es).

## 1. Introducción

La Compañía de Jesús llegó a Granada, oficialmente, el 7 de septiembre de 1554. El P. Pedro Navarro, con tres compañeros, tomaron posesión de la casa que les serviría como comunidad. Al día siguiente, fiesta de la Natividad de María, se celebró una eucaristía en la habitación que había sido destinada a capilla. Al año siguiente, ya contaban con nueve pretendientes a entrar en la Compañía.

La casa en la que estaban habitando pronto se quedó pequeña, por lo que, en la cuaresma de 1556, aprovechando la visita del P. Bartolomé Bustamante, que era el P. Provincial, se alquiló una casa en la plaza de la Encarnación, cuyo alquiler fue subvencionado por el entonces arzobispo de la ciudad, D. Pedro Guerrero. Éste, tres años después, en 1559, les encargó la apertura y dirección de una escuela para la educación de los moriscos que vivían en el Albaicín.

Un nuevo traslado sufrió la comunidad, pues volvió a quedarse pequeño el espacio que habitaban, por lo que alquilaron otra casa, la que perteneció al Oidor de la Chancillería D. Luis Mercado, cuyo alquiler seguiría siendo sufragado por la generosidad del arzobispo. Esta se encontraba extramuros de la ciudad, cerca del Hospital de san Juan de Dios. Tuvieron que contar con una casa menor aldeaña para la iglesia, que tendría coro, confesionario, capilla, reja y púlpito<sup>1</sup>.

Al mismo tiempo, se adquirieron una serie de terrenos junto a la puerta de san Jerónimo, en donde se levantó la nueva residencia, que fue inaugurada el 25 de enero de 1562. A partir de ese momento, el edificio iría sufriendo ampliaciones y modificaciones, pero desde el inicio tendría una capacidad para cincuenta personas. El 26 de marzo de 1575 se produjo la bendición y colocación de la primera piedra del templo. Esta fue puesta por el propio arzobispo con sus manos. Por acuerdo general de los jesuitas estaría bajo la advocación de san Pablo, aunque el primer retablo mayor que tuvo estaba dedicado a san Pedro.

El 15 de enero de 1589, se colocó el Santísimo Sacramento en la nueva iglesia, aunque a esta aún le faltaba la parte de la capilla mayor. La primera misa la celebró D. Fernando Niño de Guevara, presidente de la Real Chancillería de Granada, y que había costeado la terminación de las obras de la nave. La cúpula se acabaría en 1620.

Desde los inicios del templo se comenzó con la decoración y ornato del mismo; se fue enriqueciendo durante los ciento setenta y ocho años en el que

---

<sup>1</sup> Miguel Córdoba Salmerón, *El Colegio de la Compañía de Jesús en Granada. Arte, historia y devoción* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006), 33.

la iglesia estuvo regentada por los jesuitas, pues el 3 de abril de 1767, la Compañía de Jesús fue expulsada de la ciudad, siguiendo un real decreto de Carlos III. En ese momento contaba la residencia con un total de ciento tres miembros repartidos de la siguiente manera: 74 sacerdotes y 29 coadjutores.

Una de las herramientas fundamentales con las que cuentan los historiadores e historiadores del arte, son los documentos de la propia época, fuentes directas que nos describen lo que hay o no en fechas concretas, puesto que, como hemos mencionado, a lo largo de los años la decoración fue variando. Además, cuando el templo pasó a manos de la diócesis y se instaló en ella la Colegiata de El Salvador, y después se sumó la Parroquia de los santos Mártires Justo y Pastor, el ornato, sobre todo el de las capillas, se vio modificado, enriqueciéndose ya fuera añadiendo o bien quitando lo existente para poner otros objetos. Aunque se tenía constancia, como se había hecho en otros lugares con el tema de la expulsión, de inventarios que recogían a la perfección el patrimonio mueble e inmueble de los jesuitas, el que pertenecía a Granada estaba perdido. Esto no nos permitía conocer de primera mano la decoración exacta del templo, ni aquello que se fue modificando posteriormente, pues los inventarios que se conservaban eran ya del siglo XIX, por lo que los investigadores teníamos que conformarnos con algunos datos procedentes de libros de cuentas o descripciones del templo realizadas por alguna fiesta especial, pero sin saber con exactitud que era efímero o no.

El documento que aquí traemos es el primero que se hace estando ya los jesuitas expulsos, pero conservando el orden y la ornamentación tal cual lo dejaron los mismos, pues el templo había permanecido cerrado durante este tiempo. El inventario fue hecho en 1771. Por diferentes documentos sabemos que algunos de los objetos muebles habían salido del templo, sobre todo cálices, patenas, albas, casullas y algunos muebles que fueron vendidos. Además, en el inventario, se añade la lista de los objetos que se encuentran en el coro, tribuna, crujía alta, en la capilla principal de la casa, en la capilla de la enfermería y en la sacristía del teatro.

## **2. La descripción del templo según el último inventario tras la expulsión de los jesuitas**

La iglesia, que fue considerada como una de las más hermosas y capaces de España, una de las primeras que plasmaría las ideas del Concilio de Trento, presenta una estructura sencilla, de planta rectangular, en cuyo interior se dibuja una cruz latina de una sola nave con capillas laterales, crucero y capilla mayor, que presenta una serie de habitaciones anexas. Exteriormente, el tem-

plo se presenta como una caja lisa de piedra, concentrando la decoración en las dos portadas, una lateral y otra a los pies de la iglesia, que es la principal.

Gracias a este inventario tenemos, como acabamos de mencionar, la descripción interior del templo, lo más parecido a como lo dejaron los jesuitas, antes de que tomasen posesión los canónigos de la Colegiata de El Salvador. Comenzaremos nuestro recorrido descriptivo por los pies de la iglesia, por el lado del Evangelio, para ir circundándola y regresar al origen, pero por el otro lateral.

La primera capilla del lado del Evangelio, entrando a la izquierda, es la *capilla de Jesús Nazareno*. El retablo parece que era de un solo cuerpo con una terminación sin especificar. En el centro se encontraba la talla de vestir que da título a la capilla. La imagen vestía una túnica de terciopelo morado decorada con un galón de plata y seda dorada. Poseía una corona de espinas y una «diadema» de plata. En los laterales se acogían dos pinturas, una del Corazón de Jesús y otra del Corazón de María. La puerta del sagrario presentaba una imagen pintada sobre cobre de Nuestra Señora. Todo estaba rematado por una cruz. En el altar había un crucifijo y ocho candeleros. En el lado del Evangelio aparecía un Niño Jesús de la Pasión con una túnica morada bordada en oro; presentaba una diadema de plata, una corona de espinas y una cruz del mismo material. Igualmente, sobre el altar teníamos dos floreros con flores «viejas».

Se encontraba también un mueble con cajones en los que se guardaban diferentes ornamentos necesarios para la celebración de la Eucaristía, así como varios objetos destinados al mismo fin.

Decoraba el resto del espacio arquitectónico una serie de «láminas» enmarcadas. Este espacio estaba iluminado por dos arañas de metal blanco.

La siguiente, siguiendo en el mismo lateral es la *capilla de Nuestra Señora de la Soledad*. En ella no había un retablo como tal, sino un «trono» guarnecido de ángeles y nubes realizados en talla, «con sus golpes dorados en el pie», cerrado con cristales, en cuyo interior se encontraba Nuestra Señora de la Soledad. En esos momentos estaba la imagen de Nuestra Señora de los Dolores, con un corazón y corona de plata. En la mesa de altar, unida al mismo trono, había seis ramilletes de flores. En el centro un crucifijo de marfil sobre una cruz de madera. En las paredes se podían encontrar dos relicarios «fijados con lienzo de santo Tomás», con espejo por encima y dos láminas a los lados. Había unas repisas en las que estaban colocadas cuatro medios cuerpos de diferentes santas con sus reliquias en los pechos y varias urnas de cristal con diferentes reliquias, con flores e imágenes. En uno de los costados había una taca alta con una imagen de Jesús Resucitado niño; a los lados dos candeleros y una palmatoria. Estaba iluminada por tres arañas de cristal, y dos faroles con cristales de colores.

En el siguiente arco encontramos el conocido *cuarto que sale al patio de los ministerios*. Por lo que imaginamos sería una habitación cerrada a la iglesia, con una puerta o reja, en cuya parte alta, por otra documentación, existía un balcón-tribuna. En su interior se guardaban catorce frontales de altar, de distintas telas y colores.

En el crucero de la iglesia se encuentran cuatro retablos. En el lado del Evangelio, paralelo al retablo mayor, tenemos el de Nuestra Señora de la Concepción, imagen de bulto redondo con su corona de plata, pendientes de oro y diamantes. Sobre el altar una cruz de madera con crucifijo de metal.

Ubicado en el frontal del testero mayor del crucero el retablo de san Ignacio, coronado con una diadema de plata; en la sacristía se conservaba un escudo y un libro de plata. El vestido del santo es de madera «galoneado de plata». Sobre la cabeza del santo había una lámina de cristal dorado. En los laterales san Luis Gonzaga y san Estanislao de Kostka, y en la hornacina superior, san Juan Francisco Regis. Los tres tenían sus diademas y sus corazones de plata. La puerta del sagrario está decorada con un filo de plata y en el altar había un crucifijo de madera con su Cristo de metal, dos candeleros de metal y cuatro de madera.

En la *capilla mayor* se encontraron con cuatro puertas y el conocido retablo mayor, en cuyo tabernáculo, en la cara que aparece cuando está cerrado, tenemos seis hornacinas, distribuidas en dos pisos. En la central inferior, estaba san Pablo, y por encima de ella, Nuestra Señora de la Antigua, con el Niño en los brazos. A los lados los cuatro evangelistas. A la Virgen le faltaba el cetro, y a la Madre y al Hijo las coronas.

En el retablo se podían encontrar seis candeleros grandes de metal debajo del crucificado. Sobre el altar otros cuatro de madera, un crucifijo con remates de metal, dos tablas de Evangelio y un lavabo. El frontal que tenía puesto, en ese momento, era de terciopelo morado con «fleque» dorado, por lo que el que presenta en la actualidad es posterior. La puerta del sagrario, siguiendo el estilo de los otros que encontramos en el templo, tenía un marco de plata decorada con diferentes motivos vegetales.

Había también otros dieciséis candeleros de metal, aunque no se especifican dónde estaban ubicados. Así mismo, nos dice que había una urna con columnas de piedra de jaspe, que estaba rematada con un relicario de plata.

Además, había dos mesas de piedra sin especificar su función.

En el lateral derecho, según se mira de frente, en la puerta que queda más pegada al crucero, estaba y está la *capilla de Jesús de la Verdad*. En la descripción se nos dice que había un retablo con un lienzo de Jesús de la Verdad, acompañado por otras pinturas e imágenes de bulto y relicarios con cristales, pero no se detallaba nada más sobre ellos. La cruz ubicada sobre el altar era

de madera con incrustaciones de nácar; a sus lados, seis candeleros, dos de madera plateados y dorados, dos de bronce y dos de madera. Sin concretar, parece que, sobre el altar, había un relicario con puertas de cristal.

En una de las tacas del altar, la del lado de la epístola, se encontraba un crucifijo forrado «en perciana», en cuyo interior se encontraban dos pequeñas llaves de sagrario, todo ello decorado con veintidós ramos de flores de diferentes tamaños. En la opuesta existían una serie de ramos de flores con pies viejos.

Un elemento curioso que se encontraron fue una maqueta del templo, con su media naranja decorada con incrustaciones de nácar y columnas de marfil.

Contaba también la capilla con un encajonado en los que se conservaban diferentes ornamentos de diferentes colores, materiales y decoraciones.

En el mencionado crucero, en el lado de la epístola, observaron los otros dos retablos del conjunto de cuatro. El testero paralelo al mayor, abrigaba el retablo de san Pedro (cuya imagen ocupa actualmente una de las peanas del crucero); el santo apóstol tenía en la cabeza una diadema de plata. Sobre el altar un crucifijo de bronce, como elemento más destacable. No presentaba sagrario esta arquitectura en madera.

El otro, perpendicular al mayor, frente al mencionado de san Ignacio, es el de san Francisco Javier. De este se nos especifica que era dorado. El Santo de Javier tiene una banderola y una diadema de plata. Ocupa la hornacina central del primer piso. Las otras tres hornacinas, dos a los lados del mencionado misionero, y otra encima suya, estaban ocupadas por los santos mártires del Japón (san Diego Kisai, san Pablo Miki, y san Juan Goto), que tenían corazones y diademas de plata. La puerta del sagrario estaba decorada con el filo de plata, como podemos ver en la actualidad. Además, sobre el altar, dos candeleros y cuatro bujías de metal y una cruz de madera con crucifijo.

Los cuatro altares del crucero disponían de frontales de piedra. Había cinco lámparas. Todo el presbiterio estaba circundado por una reja de hierro. Además, se localizaban en este espacio once cuadros de «quitar y poner» de marco dorado. En los chaflanes del crucero: cuatro repisas con San José, con diadema y vara con azucenas de plata; santa Teresa de Jesús, con su diadema y pluma de plata; san Juan Nepomuceno, con diadema y corazón de plata; y san Martín de Tours.

A continuación, de nuevo en la nave del templo, camino a la fachada principal, describen la *capilla de san Francisco de Borja*. El retablo dorado es de un solo piso con un ático con hornacina. En el centro, en el interior de la hornacina, el santo duque con su diadema de plata. A los laterales: san Fernando rey y san Hermenegildo. En la hornacina superior una imagen del «Salvador del mundo». En el altar una cruz de madera con crucifijo de metal. El frontal

era de piedra. El conjunto estaba circundado de una reja. Además, a los costados, dos lienzos grandes y dos pequeños.

A continuación, tenemos la puerta lateral del templo. Y, en la última de las capillas, se habían dispuesto las andas con Nuestra Señora de la Soledad. Dichas andas estaban cerradas con un dosel de tela de seda azul, que era sostenido por cuatro varas de madera plateadas, en las cuales aparecían cuatro ángeles con toallas blancas rizadas. Además, aparecían las insignias de la pasión, que estaban plateadas; los cuatro frontales eran de «hijuela de plata» con piedras «ordinarias». La imagen de la Virgen vestía ropa interior blanca, un vestido negro, y un manto de púrpura bordado en oro. Tenía, además, una corona y media luna de plata, así como los tres clavos de la Pasión.

Por la descripción que se hace de este espacio, se puede deducir que había un retablo, cuyo altar estaba realizado con un frontal de lienzo pintado con una cenefa dorada; sobre éste había una cruz de bronce grande con su crucifijo, seis candeleros del mismo metal, diez bujías de metal plateado y dos candeleros de bronce. Además, estaba ubicado en este espacio un Niño Jesús de la Espina, que se encontraba —en esos momentos— en la sacristía.

En la nave del templo, entre los arcos de las capillas laterales nos encontramos las imágenes de san Miguel y san Rafael arcángel. Además, un cuadro de Jesús y una lámina de «D. Enrique». También se hallaba otra lámina de Jesús atado a la columna y otras tres más pequeñas. Se ubicaban en la nave diez confesionarios.

En la *sacristía*, se localizaba un cuadro de la Asunción con marco dorado, cuatro espejos grandes, dos laminas pequeñas que corresponde a un Niño Jesús de la Pasión y otra de la Virgen, ambos con marcos dorados. Además, cuatro lienzos con marcos negro y «golpes» dorados de san Luis Gonzaga, san Francisco Javier, san Ignacio de Loyola y san Estanislao de Kostka.

En el testero que daba al oratorio había dos espejos medianos y, a los lados de la puerta, ocho láminas grandes con diferentes efigies no definidas. Enfrente, en el lado que corresponde a la iglesia, se encontraban dos cuadros de marcos dorados con Jesús Nazareno y san Francisco Javier y, sobre ellos, dos más, de mayor tamaño, en que aparece san José y otra efigie.

En la parte central de ese testero un óleo de Nuestra Señora de marco encarnado, y sobre él un crucifijo con dosel. Además, un reloj de campana, un águila imperial de nogal con un farol de cristal.

En el centro de la sacristía, una gran mesa de ébano con embutidos de marfil con una funda de badana. Sobre ella, una cruz de piedra blanca con su crucifijo de madera. Además, se encontraron dos escaños grandes de nogal, uno mediano y otro pequeño, sin especificar el material. También se hallan cuarenta ramilleteros de diferentes tamaños con pies de «jarros y de piedra»,

dos con jarras de cristal y dos jarrones de madera plateada, y un velón de azofar.

En el lado de la epístola de la sacristía, el acceso a un cuarto en el que se guardaban diferentes útiles pertenecientes tanto al uso de la Eucaristía, como de otros usos. Entre los objetos: tres almohadas, varias vinajeras, jarras, fuelles, pebeteros, faroles, fuelles, etc. Destaca la presencia de una imagen de san José sin el Niño.

Junto a la sacristía debía estar el cuarto de la cera, en donde había un arcón con cincuenta y siete clavos que se usaban en la puerta principal del templo, arcos de flores y dos pirámides de relicarios. También estaba una imagen de un Niño penitente y otra de Nuestra Señora sedente de barro; se conservaba, también, el pie de la custodia grande con adornos de piedras.

En el cuarto del patio de los ministerios, tenían, entre otros objetos, una cruz de siete cañones de plata y una naveta, y la culebra de madera que se usaba para el Sábado Santo. También estaban dos cajones para los frontales: en uno había nueve y en el otro ocho. Encima de ellos una cubierta de altar portátil.

En la torre se encontraron con diferentes objetos destinados directamente para las tres campanas o el reloj que tiene. Pero también hallaron seis cuerpos de diferentes santos y una talla de otro en madera, aunque desconocemos la iconografía de los mismos.

### **3. Enseres de la sacristía**

A continuación, presentamos una serie de tablas que recogen tanto las ropas litúrgicas que usa el sacerdote para revestirse para la celebración de la Eucaristía, diferentes objetos que podemos encontrar en los altares, ropa de las imágenes, alhajas y relicarios.

EL ÚLTIMO INVENTARIO DEL TEMPLO DEL COLEGIO DE SAN PABLO EN GRANADA

a) Ropa litúrgica de los presbíteros

Objeto	Color	Decoración	Material	Observaciones	Número
Alba	Blanco			Con guarnición de encajes anchos	Diez y seis
	Blanco			Con encajes	Veinte y una
Amitos	Blanco			Rizado	Seis
	Blanco			Con encajes	Cuarenta y dos
	Blanco			Con cintas de diferentes colores	Cuarenta y dos
	Blanco			Con y sin encajes	Treinta y uno
Ornamentos	Blanco		Diferentes telas		Diez
	Encarnado	Floral matizado en oro y plata		Manípulo, bolsa y paño de cáliz y cuatro cíngulos	Uno
	Encarnado		Damasco		Seis
	Carmesí	Floral	Seda	Falta un paño	Dos
	Carmesí		Damasco	Tiene galón de seda dorada	Cinco
	Morado		Diferentes telas		Siete
	Negro		Damasco		Seis
	Perla	Floral		Va con sus embolas, manípulos y paño de cáliz correspondiente	Dos
	Verde		Seda		Seis
	Verde	Flores	Medio tisú		Uno
	Sin especificar	Floral de oro	Medio tisú		Dos
	Sin especificar	Floral, cubierta de balleta	Medio tisú	Tiene galón de oro	Cuatro
	Blanco	Floral	Raso	Tiene capa pluvial y una de las dos atrileras es diferente	Uno
	Blanco		Medio tisú	Capa pluvial de tisú completo, ni atrilera, ni paño de púlpito, ni bolsa ni paño de cáliz	Uno

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN

Objeto	Color	Decoración	Material	Observaciones	Número
Terno	Blanco		Medio tisú	Falta estola capa	Uno
	Blanco		Medio tisú	Falta estola y tiene paño de hombros	Uno
	Negro		Terciopelo	Tiene fajas de oro y plata	Uno
	Dorada				Uno
	Morado		Seda	Completas de bolsas y paño de cáliz	Seis
Capa	Morado		Medio tisú	Con bolsa y paño de cáliz	Uno
Casulla	Morado		Damasco		Uno
	Sin especificar				Dos
				Cinta ancha	Siete
Cíngulos	Diferentes colores				Catorce
	Sin especificar				Dos
Dalmáticas	Blanco		Damasco	Tiene galón de lo mismo	Uno
Estolas	Blanco				Uno
	Verde				Uno
	Blanco			Con galón dorado de seda	Siete
Manetas	Blanco			Galón dorado de seda	Siete
Manípulos	Blanco				Uno
	Verde				Uno

*b) Objetos que podemos encontrar en los altares y sagrarios*

Objeto	Color	Decoración	Material	Observaciones	Número
Objeto	Color	Decoración	Material	Observaciones	Número
Atrilera	Morado		Terciopelo		Uno
	Negro		Damasco	Vieja	Uno
Capillo de copón	Azul		Terciopelo	Bordado en plata	Dos
	Verde	Floral			Uno
	Sin especificar			Bordado en realce	Uno
	Sin especificar		Medio tisú		Uno
	Sin especificar		Tisú		Uno

EL ÚLTIMO INVENTARIO DEL TEMPLO DEL COLEGIO DE SAN PABLO EN GRANADA

Objeto	Color	Decoración	Material	Observaciones	Número
Comulgatorio			Lienzo		Uno
Corporales					Sesenta y nueve
Cortinas sagrario	Azul		Terciopelo	Bordado en plata	Uno
Cubre cáliz	Diferentes colores				Ocho
Estolón	Morado			Va con tres collares morados	Uno
Hijuelas			Lienzo		Diez
Hijuelas cuadradas				Para cáliz	Cincuenta y tres
Hijuelas redondas	Diferentes colores		Diferentes telas	Bordas y con guarnecidas con jaloncillo	Setenta y ocho
Manto			Tela de plata	Tiene puntas blancas	Uno
Palias	Diferentes colores		Diferentes materiales		Quince
			Gorporán de seda		Tres
Palio	Blanco			Tiene campanillas de plata	Uno
Púlpito (pañó)	Blanco				Dos
	Encarnado		Raso	Bordado en plata	Uno
	Sin especificar		Raso liso		Uno
Purificadores					Ciento ochenta y ocho
				Viejos	Doce
Sobrepelliz	Blanco				Setenta y cinco
	Blanco				Doce
Toalla			Lienzo		Diecinueve
				Finas con encajes	Tres
Toalla aguamanil					Nueve
				De rueda de aguamanil	Diez

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN

Objeto	Color	Decoración	Material	Observaciones	Número
Toalla comulgatorio					Dos
Toalla – lavamanos					Uno
Velo del Santísimo				Tiene campanillas de plata y cenefa de tela blanca	Uno
			Tela	Uno de ellos bordado	Dos

c) *Otros objetos para el altar*

Objeto	Color	Decoración	Material	Observaciones	Número
Cornualtar				Con encajes	Ochenta y siete
					Veinte
Manteles	Blanco				Dos
	Blanco			«Finos»	Doce
	Blanco			«Finos»	Diez
	Blanco			Con encajes	Quince
	Blanco				Diez
				Guzamillo	Tiene caídas de bretaña
Sobrealtar o cubrealtar					Diez
			¿Cáñamo?		Uno

*De las imágenes*

Objeto	Color	Decoración	Material	Observaciones	Número
Peto				Nuestra Señora de la Soledad	Uno
Manteles	Blanco				Dos

d) *Alhajas*

- a. Para el uso litúrgico
  - Acetre con su hisopo de plata.
  - Custodia grande de plata sobredorada con adornos de piedras.
  - Tres incensarios de plata.
  - Vaso comulgatorio.

- Vinajeras de plata, dos pares, con sus platillos sobredorados.
- Dos navetas de plata.
- Quince cálices con patenas, cucharitas y purificadores de plata, dos sobredorados.
- Dos copones altos sobredorados.
- Cinco copones pequeños.
- Un copón de plata.

b. Para los sacramentos y paraliturgias:

- Porta viático, que en el inventario es referido como relicario en forma de Águila, de plata de filigrana, que guarda una caja de plata sobredorada.

c. Otros objetos sueltos:

- Platico de peltre<sup>2</sup> para vinajeras.
- Una palmatoria.
- Dos campanillas de plata, una mayor que la otra.
- Campanilla de bronce de bufete. Tres campanillas de plata
- Campanilla sin badajo.
- Cruz de Jerusalén con incrustaciones de nácar.
- Cruz con su pie y crucifijo de metal dorado.
- Tres vinajeras de cristal. Dos de plata con su platillo.
- Rosario de piedras y medalla de filigrana.
- Rosario de piedras morado con una borla de cartulina y medalla de filigrana.
- Seis candeleros de plata grande, que se complementan con dos más y otra que es de la cruz.
- Tres atriles de plata.
- Dos ciriales con cañones de plata y pies de madera.

d. Para las imágenes de culto:

- Corona de plata pequeña de Nuestra Señora.
- Inmaculada Concepción: «Un aderezo de cruz y sarsillos de oro con punto de diamantes y esmeralda», aunque se avisa que a la cruz le falta la pieza del medio.
- Nuestra Señora de la Soledad: Una joya con nueve diamantes; un pectoral con esmeraldas; dos coronitas de los mismo; una cruz de esmeraldas; una «coronación» con seis diamantes; una joya de esmeraldas; dos anillos con dos esmeraldas.

---

<sup>2</sup> Metal compuesto de una aleación de estaño, cobre y plomo, que es muy maleable, de color blanca, similar a la plata.

- Nazareno. Un cintillo de oro con nueve diamantes, ocho en cero y la del medio fingido con Hijuela de plata.

e) *Relicarios*

a. Sin forma específica:

- Relicario del *Lignum Crucis*.
- Relicario de plata con una carta escrita.
- Uno de ébano y plata.
- Uno de plata de filigrana con una reliquia de san Juan Francisco Regis.
- Uno de filigrana de plata con una caja negra.
- Uno pequeño con reliquia de san Pablo.
- Relicario pequeño de plata.
- Relicario de flores.
- Relicario de plata con una reliquia de san Ignacio.
- Seis relicarios de bronce con «golpes de plata».
- Cinco relicarios pequeños de bronce.

b. Con figura geométrica:

- Uno de forma piramidal con reliquia de santa Euralia.

c. Con forma de parte de cuerpo humano:

- Cuatro brazos con reliquias.
- Uno con forma de corazón con la efigie de san Ignacio de Loyola.

f) *Objetos sueltos:*

- Una mitra vieja.
- Llaves.
- Varas de plata.
- Candeleros de azofar.
- Lámparas de plata (dos).
- Cañones de plata para el hasta del estandarte.
- Estandarte de tela blanca con flores de oro y un escudo con el nombre de Jesús en plata y oro. Los cordones son de oro con borlas del mismo material.

Como se puede desprender de este documento, el más preciso con el que contamos, en estos momentos sobre el templo, tras la expulsión de los jesuitas, la riqueza ornamental y de bienes muebles que se conservaban era de una gran envergadura, la cual con los diferentes avatares de la historia se han ido menguando y transformando, según nos permitirá ver el estudio de diferentes

documentos posteriores. Además, queda pendiente averiguar si los retablos menores del crucero son los originales del tiempo de los jesuitas o vinieron de otro lado, pues si tenemos en cuenta la imagen de san Pedro, el retablo actual no tendría las dimensiones apropiadas para dar cobijo a dicha escultura. Igualmente, queda para próximos estudios la decoración de la capilla del lado de la Epístola, la cual no es descrita en este inventario.

### DOCUMENTO<sup>3</sup>

Jesús, María y Joseph, año de 1771. /

[Con otra letra: Leg 15. n. 2]

Copia del Ymbentario / hecho en la Sacristía y Yglesia y / demás sitios de la Casa que fue de los / regulares de la Compañía, entrega de más / efectos que existían en ella, a los / Señores D. Francisco Portaalegre y / D. Pablo de Galber Canónigos / de la Parrochial del Salvador / Comisionados por su Cavildo //1r

[En la parte de atrás, en la parte inferior: Una cortina de anubado. / Un biso de Altar de encaje de seda sobre ta- / fetán. Una atrilera mui vieja de Damasco. / Un biso de púlpito con encaje ancho sobre tafetán. / [tachado: (Una atrilera mui vieja de damasco). / Un Biso de púlpito con)] //1v

Una Custodia Grande (?), de plata sobredorada como / dize el ymbentario con adornos de piedras, y el Bi- / ril que se trajo de la platería. /

Un Azetre con su hisopo de plata. /

Un baso de Comulgatorio. /

Un Lignum Cruzis con espina y relicario. /

Dos pares de binajeras de plata con sus / platillos las maiores sobredoradas. /

Un relicario de plata de filigrana en for- / ma de Águila con su cadena de uaia / que cierra la puerta que guarda una caja de / plata sobredorada en otra de madera. /

Otro relicario de plata con una carta entre escrita. /

Otro de plata con quatro brazos y diferentes / reliquias. /

Un plático del peltre para poner Binajeras. /

Otro de plata con figura de Corazón. //2r con una efigie de Sr. San Ygnacio. /

Un relicario al parecer de ebano y plata y dentro / una reliquia. /

Un relicario de plata de filigrana con una / reliquia de San Juan Francisco Raxis en su Caja / de madera. /

Un relicario de plata en forma piramidal con / una reliquia de Santa Euralia. /

---

<sup>3</sup> Colección particular. 1771. Inventario de la iglesia y sacristía del Colegio de san Pablo de Granada.

Otro de plata de filigrana y lo anterior sobre- / dorado de nuestro de una caja negra. /

Un relicario de plata pequeño con una reliquia / de san Pablo. /

Tres incensarios de plata. /

Una palmatoria de plata. /

Dos pares de campanillas de plata el uno / maior que el otro. /

Una campanilla sin badajo. /

Una corana de plata pequeña de una yma- / gen de Nuestra Señora. /

Una cruz de Jerusalén embutida en / nacar. /

Dos navetas de plata, el (?) que el otro / con sus cucharas. /

Una campanilla de bronce de bufete. /

Una cruz con su pie y un cruzifijo de / metal dorado. /

Tres Binajeras de christol. //2v

Una bolsa de tela de oro, y dentro otra menor / sin otra cosa alguna. /

Otro relicario pequeño de plata. /

Dos rosarios de piedras, el uno morado con una bor- / la de cartulina y medallas de filigrana. /

Quatro llaves quebradas y una cuña de hierro. /

Quatro varas de plata de plaio. /

Dos candeleros de Azofar viejos. /

Seis manojos de llaves y otros utensilios de sacristía. /

Un baso de christol dorado con su cerco. /

Un baso de christol con su tapa y dentro unas / piezas de plata quebradas. /

Una caja de oja de lata, y otra de plato con barías reliquias en papeladas. /

Otra caja de madera y dentro dos garrotas / y otras menudencias liadas en papeles. /

1º. Dos ornamentos de tela con flores de oro y galón / de lo mismo forrados en tafetán color de / perla con sus embolas, manípulos y paños / de Cáliz Correspondientes con sus cubiertas de / Balletas blanca. /

1º. Otro ornamento de tela campo encar- / nado flores matizadas de oro y plata y su galón bordado fino, con esto la manipulo / bolsa y paño de Cáliz y quatro singulos //3r de cinta ancha de labores con sus cu- / viertas de balleta blanca. /

2º Caxón alto del lado izquierdo 1ª or. /

Quatro ornamentos de distintas telas Blancas / completos con cubiertas de balleta. /

3º Yd /

[Al margen: 2] Dos ornamaneto de medio Tisú con flo- / res de oro. /

4º Yd. /

[Al margen: 2] Quatro ornamentos de la misma tela con flo- / res cubiertas de balleta. /

4° Yd /

[Al margen: 3] Un terno completo de raso liso blanco / bordado con flores no tiene capa pluvial y / una de las dos atrileras es diversa. /

Tiene paño de púlpito de la misma cali- / dad sin singulo con cubierta de balleta. /

5° Caxon Yd /

[Al margen: p] Dos misales bordadas o forradas en ter- / ciopelo carmesí con chapas de plata y / un epistolario, y un libro de evangelios de / lo mismo. Otros dos llanos. Unos puntos / de plata; y un manual. /

3° Orden 1° Caxón /

[Al margen: 4] Un terno entero completo de terziopelo / negro con fajas bordadas de oro y //<sup>3v</sup> plata y guarnezido de galón de lo mismo; / una atrilera de damasco negro bieja. /

2° Caxón. /

[Al margen: 5] Un terno entero blanco de medio tisud y la / capa pluvial de tisud entero sin atrile- / ras ni paño de púlpito, bolsa, ni paño d Cáliz. /

3° Caxón. /

[Al margen: 6] Un terno entero completo de medio / tisud blanco; y le falta de estola de la capa. /

4° Caxón. /

[Al margen: 7] Otro terno entero completo, de medio tisud / blanco y le falta la estola y tiene paño de / hombros. /

4° Caxón 1ª orden. /

[Al margen: 8] Siette casullas moradas; las seis de seda; y / la otra de medio tisud completas de bolsas / y paño de Cáliz. /

3° Caxón. /

[Al margen: 10] Siete ornamentos completos de diferen- / tes telas color morado. /

4° Caxón. /

[Al margen: 9] Dos ornamentos completos de seda de / flores carmesí; le falta un paño de Cáliz / y un sobrehara. /

5° Caxón. //<sup>4r</sup>

[Al margen: 9] Dos tiros de púlpito el uno de raso liso bordado de / oro y otro encarnado bordado de plata. Dos cor- / tinas de sagrario de terziopelo azul borda- / do de plata. Un capillo de copón bordado de / realze. Otros dos de terziopelo azul bordado / de plata. Otros dos el uno de medio tisud y / el otro entero. /

5ª Orden 1° Caxón. /

[Al margen: 11] Cinco ornamentos [tachado: color blanco] de damasco / carmesí con galón de seda dorada, seis pie- / zas de terziopelo carmesí que son asientos / y respaldos de sullas, y un espejo de / a terzia. /

2º Caxón. /

Diferentes retazos y piezas viejas de utensilios / de sacristía y de ornamentos. /

4º Caxón. /

[Al margen: 12] Una capa dorada; una atrilera de terziope- / lo morado; un estolón y tres collares mo- / rados. Dos dalmáticas y dos manetas. /

[Al margen: faltan dos manípulos] Un frontalico de creencia de retazos mora- / dos con punta de plata falsa. /

3º Yd. /

Diferentes utensilios y retazos biejos y nutilos. /

Taca del encajonado y a exp. /

Dos manteles de altar en una pieza. //<sup>4v</sup>

[Al margen: p] Un relicario de flores. Dos lámparas de / plata nuebas pequeñas sin estrenar. Seis ca- / ñones de plata de hasta de estandarte: la / Cruz del con Cruzifijo y raios dorados y cam- / panillas al pie y una peana de plata para la misma cruz. Un estandarte de tela blanca con flores de oro y un escudo con el nombre / de Jesús de plata y dorado; y los cordones / del estandarte con borlas de oro. Un paño de / tafetán morado para la Cruz con punta de oro / y su cinta para atarlo. /

Del primer encajonamiento inmediato a el pilar / del Laboratorio se ban sacando y entregado / para su orden y pasado al 2º encajonado ya / referido las alajas siguientes. /

2º Caxón 1ª orden. /

[Al margen: 13] [Al margen: falta una / bolsa pequeña] Seis ornamentos de seda verdes completos. /

Otro de medio tisud con flores y galón de oro. /

2º Caxón. /

[Al margen: 14] Seis ornamentos completos de diferen- / tes telas blancas. /

[Al margen: 15] Seis ornamentos completos de Damasco / encarnado. /

[Al margen: 16] Un belo del Santísimo con Campanillas de plata / y cenefa de tela blanca. Ocho palias de / diferentes telas; quatro con sus correspondientes //<sup>5r</sup> Bisos. Otras siete palias de diferentes / colores bordados todas con sus bisos. Dos / tablas de ebangelios con marcos, enbutidas / en caray. /

2ª orden 3ª Caxón. /

[Al margen: 17. / Faltan los dos Plane- / tas, y el tafetán / y el palio de pul- / pito] Seis ornamentos y dos planetas de Damasco / negro, completos. Un paño de tafetán negro. / Un palio de tela blanca, con campanilla / de plata. Tres palias <a el numero 16> de Gorporán / de seda; y un paño de púlpito de tela / blanca. /

Cajón 3° /

Un lío de paños para cubrir las cruces / morados. /

[Al margen: 18] Dos cintas de llaue de sagrario blancas. /

Dos velos el uno de tela, y el otro <supuesto> Bordado. /

Dos tablas de evangelios con marcos encarnados / en nacar. /

[Al margen: 18] Un manto de tela de plata con puntas blancas. Sesenta corporales sencillos, lauados y / aplanerados. Nueve lauados sin aplan- / ebar. Quarenta y dos amitos con encajes, / aplanchados; el uno sin ellos. Seis amitos / risados el uno bordado y todos con encajes; / quarenta y dos amitos con sus cintas //5v de diversos colores. /

4° Cajón. /

Cinquenta y tres purificadores lauados. Ciento tre- / inta y cinco purifica-  
dores aplanchados. /

5° Caxón. /

Un Manual Granatenze. /

5ª Orden 2° Cajón. /

Diez y seis albas finas con guarnición de / encajes anchos y algunos con  
randas. Doze / manteles finos de Altar. /

3° Cajón. /

Veinte y una Albas más nuevas y con encajes. /

4° Cajón. /

Diez manteles de altar finos. /

4ª orden 3° Cajón. /

Quinze manteles más bastos todos con encajes. /

Un lienzo largo de comulgatorio. /

Diez toallas de lienzo llano. /

Diez paños de sobreharas. Unos manteles / de Guzamillo con las caídas de  
bretaña. /

4° Cajón. /

Ochenta y siete cornoaltares de todas clases con encajes. /

Dos toallas de comulgatorio. /

Una toalla para lavar manos en la misa guardas de encaje. //6r

4° Cajón. /

Siette toallas con sus rapacejos. /

Nuebe toallas de aguamanil. Otras tres / toallas finas con encajes. Otras dos  
sin ellos / viejas. /

5ª Orden 5° Cajón /

[al margen. 18] Cinquenta y tres hijuelas de Caliz quadra- / das. Settenta  
y ocho redondas de diferentes / telas y colores bordadas y llanas, todas / guar-  
nezidas de jaloncillo. Otras diez hi- / juelas de lienzo con encaje. /

Siette manípulos nuevos blancos con galón / dorado de seda. Tres estolas de da- / masco blanco con galón de lo mismo. /

Siette singulos de cinta ancha. Catorze sin- / gulos de Color. /

Dos manípulos y dos estolas el uno verde / el otro blanco. Dos llaves de sagrario con sus / cintas; una porción de cintas para ambas / de distintos colores. Una pieza de galón dorado biejo. /

Ocho paños de cubrir caliz de distintos colores /

Una casulla de damasco morado. Tres / pedazos de encaje anchos. Un capillo de / copón berde con flores. Una mitra vieja. //<sup>6v</sup>

Una cortina de tafetán anubado. Un biso de Altar de encaje de seda sobre Tafetán. /

Una atrilera mui vieja, sobre tafetán. /

Un biso de púlpitto con encaje ancho sobre / tafetán encarnado. Dos bolsas de seda / cinco de Indiana. Dos de lienzo para sobre- / pelliz. Tres bolsas de corporales viejas, / quatro Badanas para altares. Una bolsa / Azul con su cinta para Beatico. /

Taca del 1º encajonado. /

Un petto de Nuestra Señora de la Soledad puesto sobre / Gaza compuesto de quatro nosetas / de esmeraldas con su calabasillas de lo / mismo clavadas en oro. Una Joyeta / con nueve diamantes. Un pectoral de / esmeraldas. Dos coronitas de lo mismo. / En oro una cruzecita de esmeraldas / solo el cruzero: otra coronación / seis diamantes, una joyeta de / esmeraldas con su corona, y en me- / dio de ella le falta una grande / con mundo y cruz. Dos anillos //<sup>7r</sup> con una esmeralda cada uno grande. /

[Al margen: ojo] Un Aderezo de cruz y sarsillos de oro con punto / de diamantes y esmeralda y la cruz le falta / la pieza de en medio y es de la Virgen de / la Concepción. /

[Al margen: Robaron los diamantes. De hecho para / componer la túnica / galón del Señor] Sintillo de oro con nueve diamantes / las ocho en cero y el del medio finjido con / hijuela de plata e Jesús Nazareno. /

Centro del Encajonado damitor(?) /

Catorze misales viejos, y uno Nuevo. Dos ma- / nuales de Semana Santa y otro más pequeño de / letanías y prezes; otros seis misales. Seis / breviarios viejos y otro sin cubierta de rojo de / un manual granatenze viejo. /

Quarto de sacristía. /

[Al margen: Abajo] En un arca de pino pequeña. Settenta y cinco / sobrepellices. /

En otra arca pequeña Doze sobrepellices. / Diez toallas de rueda de aguamanil. Diez / manteles de Altar. Un cubre altar / de canaman. /

Treinta y un amitos con encajes y sin ellos. / Veinte cornoaltares. Doze purificadores viejos. /

Oratorio de la sacristía, taca del / lado de la Epístola. /

Ocho candeleros forrados en plata. Quatro bujías //7<sup>v</sup> de plata.

Un relicario de plata con reliquia de San Ignacio / dentro de un corazón blanco forrado en badana / negra. /

Seis relicarios grandes de bronze dorados con / golpes de plata. /

Cinco relicarios pequeños con cristales de Bronze. /

Dos Arañas de plata con ocho candeleros cada una / esttauan en los Coritos. /

Taca de Cálizes. /

Quinze Cálizes con sus pattenas y cucharas / y purificadores de plata de dos de ellos sobredo- / rados. /

Dos copones altos sobredorados. Cinco más / pequeños. Otra pieza de plata semejante / amazerina que es purificadorio. /

Otra caxita de plata. /

Quattro llaves de sagrario de plata. / tres con / sus cadenas de los mismo y la otra con cinta. /

Otras dos llaves de sagrario de hierro con / sus cintas. /

Ocho hostiarios. Dos formones de hostias y los / cortantes. Un seaso de hostias viejo y el / otro nuevo. /

El alfora del olio. //8<sup>r</sup>

Una cruzenta de plata con su pie / de altar. Dos cubiertas de copones una de / tela y otra bordada. /

Seis candeleros de plata grandes. Otro dos y otro que es de la cruz que todos hazen nuevas / piezas con la cruz. /

Tres atriles de plata. Dos tablas de plata / de ebangelio y albabo. Otras dos de lo mismo. /

Dos fuentes de plata. Un tarro de lo mismo. /

Dos Binajeras con su plattillo de plata; y tres / campanillas de plata que estauan en los coritos. /

Dos lamparicas de plata. /

Dos relicarios de flores pequeños y dos ramos de / lo mismo de seda. /

Tres Cruces de altar de madera en- / butidas en marfil. /

Una corona de flores de dicho de plata / en su caja de baquetta. /

En dicha capilla de oratorio. /

Dos siriales con cañones de plata y sus pues / de madera. /

Segunda taca del lado del Ebangelio. /

Seis candeleros forrados de plata; el Altar de dicho oratorio. Tabernáculo. Urna de ma- / dera de ébano; y embutidos dentro de //8<sup>v</sup> ella un cruzifijo; y

otras dos efigies pe- / queñas una ymagen de Concepción. Una / cruz de ma-  
dera. Dos candeleros de bronce. / Dos quadros el uno con un Ecce-Homo con  
el / marco enbutido en bronce. /

Otro Niño de la Espina con su moldura con golpes / dorados. /

Otro de San Fidel de Si[g]maringa con marco encarnado / dentro de dicho  
altar, una banderola de plata / con su bara de cañones y cruz. / Un depósito  
pequeño del Santísimo forrado en ter- / ciopelo carmesí viexo. /

Debaxo de dicho altar barias caxas. Con / huesos de venerables difuntos.  
Una con / las del Benerable P. Thomás Sanchez, murió en / Granada en 19 de  
maio de 1610. /

Otra con huesos de diferentes santos de / Arjona como consta de certifica-  
ción del / rector Pedro Montenegro de doce de / junio del año de 4. Otra con los  
huesos del / Benerable Padre Diego Granado, murió a 5 de / Henero de 1632.  
Otra con los huesos / del Benerable hermano Francisco Díaz. Otra de los del  
/ Padre Alphonso Medrano murió en //<sup>9r</sup> Granada en 5 de septiembre de 1648.  
Otro ca- / jón largo con el cuerpo entero de la Benerable Vir- / gen Doña Bea-  
triz cuio apellido no se puede leer / murió en Granada en 9 de julio de 1610. /

[Al margen: caxón 2º] Dos Banderolas la una de Damasco blanco y / otra  
encarnada. /

[Al margen: Caxón 2º / faltan] Dos casullas una de damasco blanco y otra  
/ encarnado con sus bolsas y paños. /

Un singulo. Una tabla de evangelio. /

Otra de raso liso antiguo color de rosa / seca de un encaje. /

Un estandarte de damasco carmesí con / borlas de seda de dicho color. /

Un tafetán carmesí, paño de comulgatorio. / Una (?) con su caxón en dicha  
capilla. / Otras más pequeña. /

Otro brazero pequeño para la mano. /

Una silla de baqueta. /

Una bara con su orquilla. Una cortina / de algodón azul y blanco. Unos  
man- / teles de altar biejos. Un frontal de / lienzo pintado. Un atril. Un plem-  
ero [sic] / grande para quitar polvo. Las esteras / oratorio. //<sup>9v</sup>

En dicha capilla y en la taca del lado del / ebangelio, se bolbieron a recoger  
seis lámparas / pequeñas, y dos grandes de la Yglesia. Dos / arañas de a ocho  
mencheros. Otras dos de / a tres con sus cadenas y ganchos, todas en / piezas  
de plata. /

Un Arca en dicha Capilla. Dos cartas de San Francisco / Xavier guarnezi-  
das de follaje de plata de / martillo. /

Un escudo de san Ygnacio de plata. Un libro de / plata y un ramico de  
azucenas de lo mis- / mo. Un escudo de plata de corazón de / Jesús. Otro de  
lo mismo con un fénix. /

Otra lámina de plata de Santa Clara. Vein- / te y quatro candeleros de pal-  
matorias con sus / escudos de plata. Una corona de oja [sic] / de lata plateada.  
Seis alcacallatas [sic] de / plata. Una azucena de plata. Cinco / milagro de plata. /

Se entra en Niño Jesuses. /

El Niño de la espina en el risco con su vestido / de lama de plata de gaza  
guarnezido //<sup>10r</sup> con galón de oro diadema y corona de / espinas de plata las  
ynsignias de la pasión / de lo mismo; en el cuello, una cruzcita de oro / con  
14 esmeraldas, una gargantilla<sup>4</sup> de / Alfojar co cinco bueltas. Unas pulseras  
/ de perlas con broches de esmeraldas, el lien- / zo y manteles conque está  
cubierta dicha ur- / na. /

Otro Niño Jesús que llaman el Mallorazgo en una / peana sobredora, con  
camisa y enaguas blancas. / Dos camisitas de olan clarin. Dos senaguas [sic]  
blan- / cas de olan clarín. Un gorguera de los mismo bor- / dada. Un pellico de  
pastor dello de plata, un / Guardapie de terziopelo Carmesí con franja o ga- /  
lón de oro. Un delantar de lo mismo. Un zurrón / de pastor de terziopelo car-  
mesí. Dos manjas- / bottas de lo mismo. Dos sobretapas y dos chin(?) / las de  
lo mismo. Un vestido que se compone de gu- / ardapie con galón de oro, cupe-  
tín baquero / y calzones de tafetán carmesí guarnezido / de flores de plata. Un  
Arquizel de lama / de plata con borla de oro. Un escudito con las / Ynsignias  
de Jesús. Unas sandalias y una / cinta para llabe. Un Azadonzito y una / cadena  
de cautivo de plata. Un sombrero //<sup>10v</sup> blanco con galón de chapeo. Una túnica  
de / terziopelo negra bordado con realze. Otras dos / sandalias. Un faldellín de  
ze[d]a verde, un par / de pulsericos de alfojar fino. 2 pares de boto- / nes de  
concha de plata para los puños y una / gargantilla de alfojar. /

Otro Niño Jesús bestido con túnica encarnada. / Un guardapie y jubón de  
lama de plata. / Un pellico de felpa blanca que dize el ymbentario. / Zurrón.  
Unos calzonez de tafetán doble. / Unas sandalias de oro. Un par de medias  
en- / carnadas de seda un sombrero chapedo / blanco. /

Otro Niño vestido con solo una camisa; y separado / otra de (?). / Un ves-  
tido de casaca chupa / y calzones de medio tisud en campo blanco / que es  
tela de oro. Una esclauina de ra- / so guarnezida de punta de oro. Un par / de  
zapatos con sus ebillas de plata. Un par / de media encarnadas. Una cartera de  
pla- / ta de tela de lo mismo. Un vestido de peregrino, / una chupa de terziane-  
la blanca de medio tisud; otro par de medias blancas de seda / otra carterica de  
madera plateada con su cadena / de plata. Unos calzones de tercianela blancos  
//<sup>11r</sup> una esclavina; sombrero de tres picos con / galón de oro. Un paresicos  
de zapatos encar- / nados de tercianela. Unos calzones de to(?) / encarnados  
guarnezido de plata. Una (?) o lazo de los besttidos. /

<sup>4</sup> Al margen: Robaron la cruz y gargantilla año de 76.

Adorno de Sacristía principal / por frente de la puerta. /

[Al margen: ojo] Un quadro de la Asunción con marco dorado. / Quattro espejos grandes de vestir. Dos lami- / nicas uno de un niño de la pasión y el otra / de la Virgen con talla dorado. Encima / otras dos marcos negros y caprichos de / talla dorada. Quattro láminas grandes / de marco negro y golpes dorados / de San Luis Gonzaga, san Francisco Xavier / San Ignacio y San Estanislado [sic]. /

En testero del oratorio dos espejos medianos / a el lado de la puerta ocho láminas / grandes de diferentes efigies con marcos / verdes y golpes dorados. /

Al frente que corresponde a la Yglesia. Dos lá- / minas de a bara con sus marcos de talla do- / rados de Jesús Nazareno y san Francisco //<sup>11v</sup> Xavier, más arriba otras dos maiores / de Nuestra Señora y San Joseph. /

En el centro otra de Nuestra Señora grande con marco en- / carnado. Un Cruzifijo con su dozel, un reloj / de campana con su caxa. Un Águila Ympe- / perial de nogal con un farol de christal. Dos / escaños grandes de nogal. Otro mediano / y otro más pequeño. Una mesa pequeña con / sus pies torneados. Un belón de azófar<sup>5</sup>, / una mesa grande en medio de la sacristía / de ébano embutido en marfil con una tapa / funda del badana<sup>6</sup>. Una cruz de / piedra blanca con su Cruzifijo de madera. / Dos cortinas de lienzo (?)tado en la puerta / y capilla de la sacristía. Tres pares de / Binajeras de christal con sus plattillos / de peltre, otros siete ordinarios con sus / platillos de peltre. Una tabla de jubileo / de 40 horas con un marco encarnado. /

En la sacristía quarenta ramilleteros de di- / ferentes echura y tamaños con sus / pies de jarros y de piedra y dos con / jarras de cristal. Dos jarrones de / madera plateada. /

Quarto del lado de la sacristía / de la Epístola. //<sup>12r</sup>

Tres almoadas [sic] de damasco morado para / el Altar. Doze pares de Binajeras con / sus tapaderas. Siete platillos con mazarina / otros doce sinellas. Dos jarras de cristal; / un san Joseph de barro sin niño. Dentro / de dicho quarto una taca de madera. Una / sesta llena de binajeras de Bidrio / y Binajeras viejas. Dos fuelles pequeños / un hierro tenazar para hostias. Tres ca- / sicos para hacer cola. Un jarro de co- / bre para calentar agua. Un caldero /de lo mismo. Dos pebeteros uno de cobre / otro de azojar. Dos faroles pequeños un / medida de aceite. Dos fuentes finas / otras dos de barro de Valencia. Dos / plattillos para Binajeras. Un escusabaraja<sup>7</sup> / y, dentro de el, una corona de flores, una / porción de tornillos de hierro. Un / pera de reloj. Un peso sin uso. Una porción de clavos de sillas de Baquetto, / la tinaja y dos orzas para el Azeite.

<sup>5</sup> Latón.

<sup>6</sup> Piel de cordero.

<sup>7</sup> Cesta de mimbre con tapadera.

Dos / formones de hacer hostias viejos. / Una concha de Brazero. Una / plancha. Un almirer para majar //<sup>12v</sup> yncencio [sic]. Una romanica pequeña. Una / Cruz de metal. Unas tijeras grandes o / sartte. Una campanilla de metal. Otra / sin badajo. Una palmatoria de metal. /

Quarto de la Zera. /

Un arcón grande de nogal. Cinquenta y siete / clavos de puerta de Yglesia de metal nuevos. Una olla de cobre con su tapadera. Dos tablas / con senejar charoladas. Un arco de flores. / Con dos pirámides de relicarios. Otro arco / de flores. Otros dos lo mismo. Y otros pira- / mides todo viejo. Una bara de hierro de / cortina mui grande y otras tres pequeñas. / Un G(?)que. /

Una palmatoria de bronce. /

Una porción de azafattes de madera vie- / jos. /

En dicho quartto se encontró una colcha de ca- / rramaso de dos colores carmesí y en el otro lado / una pieza verde. /

Un lio de rettal ynutil. Otro lio de rettal de / Alfombras también ynutil. /

Una cortina de lienzo vieja con una bara mui delgada. /

Quattro ballettas negras. Un Cajón / grande, y otros uttenzilios ynuttiles. /

Dos Acheros de madera viejos. //<sup>13r</sup>

Un arca de madera quebrada.

Cinco ovillos grandes de pabilos. /

Urnas de banaderas ordinarias. Otra / Cruzezita de Altar de Jerusalén. / Un niño penittente. /

Una Nuestra Señora Sentada de Barro. /

El pie de la custodia grande con / adornos de piedra. /

El esterado de la sacristía. /

En el quarto que estaua en el Patio / de los ministerios. El hasta de / la Cruz con siete cañones de pla- / ta y la naveta. /

Tres Cruzes de palo con sus varas / para estanderte p banderolas. /

Una canopla para apagar las / velas del tenebrario con su vara. /

Un cofrezico forrado en felpa carmesí / con tres juegos de cordones con sus / borlas para banderolas o estandartes, dos en- / carnados y el otro blanco. /

La Culebra que sirve para el sábado Santo de / madera. Un arco de flores con relicario. //<sup>13v</sup>

Quattro acheros grandes de madera / charolados de encarnados y dorados. /

Un pie para la Cruz charolado de encarnado / de madera. /

Quattro atriles con sus pies de madera. /

Dos tornos o carruchar de rueda para / las toallas del agua maniles. /

Caxones del frontal. /

Un frontal de lama bordado de oro y seda con su / cubierta. /

Otro de damasco negro con galón de plata y por / el otro lado de damasco morado con un fleque / de seda. /

Otro de dos hazes encarnado y por el otro lado / blanco con galón dorado de oro falso. /

Otro de nobleza encarnada con flores de di- / versos colores con galón fino, y la otras haz / de damasco negro con galón blanco. /

Otro, la una haz de damasco morado con fleque de seda, y la otra de triple de da- / masco verde. /

Otro de lama de plata con flores de / lo mismo bordado de realze con / funda. //<sup>14r</sup>

Otro de Lama bordado con flores de / oro y seda bordado con funda. /

Otro de tela de plata blanco con / galón de oro, y por la otra hai de / raso con diferentes flores. /

Otro de Lama de plata bordado / de oro y seda con funda. /

En el otro caxón. /

Uno de tela de oro blanco campo [tachado] con / flores de lo mismo con galón y fleque / fino. /

Otro de lama de plata bordado con flo- / res de oro y seda con su funda. /

Otro de damasco carmesí por la / una haz; y con galón de oro; y por la / otra blanco con galón de seda. /

Otro de terziopelo carmesí / bordado de oro de realze con sus mealla [sic]. /

Otro bordado de oro y mattizes sobre / red de seda. /

Otro de tela floreado con campo blanco //<sup>14v</sup> con galón y fleque d oro fino. /

Otro de damasco negro con galón / de plata. /

Otro la una haz de terziopelo ver- / de con sobre puesto de oro y fleque / de seda con senefa de raso liso verde / y por el otro lado de perciana [sic] morada / con punta de oro. /

Encima de dichos dos caxones una cubier- / ta de altar portátil de madera nueva. /

Encima de la puerta de la sacristía una / lámina de Nuestra Señora del Regalo con / marco verde. /

Dos escaños con sus cajones para meter / la ropa de los acólitos. /

Dentro de la sacristía las bidrie- / ras de las ventanas de ellas. /

Las vidrieras de la parte de afuera / tienen mui pocos vidrios por estar / quebrado. La pileta de piedra. /

Torre /

Tres campanas con sus cabezas //<sup>15r</sup> badajos y querdas. /

Las dos del reloj y querdas. /

Las Armas del reloj. /

Un arca con lamparillas para lumina- / rias. /

Un arca con faroles de vidrio para / luminarias. /  
Una peana de madera. Las querdas y pesas / del reloj. /  
Un Arca y dentro de ella tres querdas de cá- / ñamo para las campanas. /  
Seis cuerpos de diferentes santos. Otro / de madera. /  
Una cantarera con dos cántaros para la sa- / cristía de barro fino. /

Capilla de Jesús de la Verdad / a el lado de la epístola capilla mayor. /

Un retablo en que está colocada una imagen de / Jesús de la Verdad en lienzo y otras diferen- / tes pinturas e imágenes de bulto y relicarios / con cristales. /

Un atril. Una tabla de lavabo. La cruz de / el Altar de madera con embutidos de / nacar. Dos candeleros de madera plateado y dorados. Dos de bronce. Otros dos de //<sup>15v</sup> madera. El mantel de Altar. Hara / ocho badamas encima de dicho Altar. /

Otro relicario con puertas de cristal. En las / tacas debajo quatro tarros de flores. /

Un corno altar. /

En una taca de dicho altar de Jesús, un cruzi- / fijo forrado emperciana y dentro dos llaberi- / tas de sagrario a el parecer y una porción de / cintas de dichas llaves y de copón. Otras puer- / tas en dicho Altar. / Quatro bujías / de metal. /

Un modelo de templo con su media na- / ranja enbutido en nacar y columnicas / de marfil. /

En la otra taca del lado del evangelio dis- / tints ramos de flores con sus pies viejo. /

Encajonado de sacristía / de dicha capilla. /

[Al margen: 19] Un ornamento de tela con flores de oro y / seda con galón de oro completo. /

Otro de damasco blanco con galón de seda / completo y con corporales. //<sup>16r</sup>

[Al margen: 19] Otro ornamento de Damasco encarnado / guarnezido de galón de seda blanco. /

Un alba con encaje. Un singulo carmesí / de cordón. Una tabla parece carta / con moldura de ébano y su cristal. /

[Al margen: falta] Un ornamento blanco guarnezido con ga- / lón de oro con su bolsa de corporales para / de cáliz, estola, manípulo, singulo, con dos Águilas en las puntas de oro, y su hijuela de / la misma tela. /

[Al margen: 19] Un ornamento completo de tela de oro carme- / sí guarnezido de punta de oro y la bolsa con / sus corporales finos y hijuela de la misma tela / bordada. /

[Al margen: 19] Un ornamento de damasco morado con /galón de seda dorado y otra igual negra.

Un amito con su cinta. Una toalla. /

[Al margen: 19] Un ornamento de medio tapis verde con flo- / res y galón de seda dorado completo. / Un alba de brettaña fina. /

[Al margen: falta] Un belo de damasco morado / con galón y trensilla de oro para Jesús de / la Verdad. /

1º Caxón de la izquierda pe- / queño. /

Quatro amitos con sus cintas. Un singulo //<sup>16v</sup> de cordón carmesí. Seis purificadores / seis con encajes. Tres lienzos de corporales / ocho hijuelas quadras y redondas. Otra / redonda. Otro singulo de Francia / con labores. Un fiador verde. Quatro cortinas / o belos de gaza con sus manillas. /

3º Caxón /

Un alba de Brettaña fina con encajes. / Un amito con encajes. Una funda de / almoada [sic] con encajes. /

4º Caxón /

Dos misales el uno nuevo y el otro viejo. / Dos angelitos de talla sueltos. Una Campa- / nilla del Altar. /

Sobre dicho encajonado y una urna de made- / ra con su cristal quebrado y dentro un / Ecceomo [sic], encima un medio retablo que pa- / reze es el que antes servía a la dicha imagen / de Jesús. No tiene corazón. /

Un tapete pequeño al pie del altar. Dos / bufetticos de ébano embutidos en concha / y marfil, un banquito. La Lámpara / de plata esta con las demás en la sacris- / tía. Dos cuadritos con molduras y / golpes dorados. Una media caña en que //<sup>17r</sup> están colocados diferentes milagros de / plata y será el esterado y vidrieras / un banquito de madera. /

Quartto de los Corettos. /

Un Señor Ecceomo en corredores con su peana / y quatro brazos de madera para relicarios. /

Un[a] arquita de madera para sagrario. Un / Divino Señor amarrado a la columna. Un / tenebrario charolado que también sirue para / sirio pascual. /

Dos senefas para Altar portátil de lienzo pin- / tado con sus cañas charoladas. /

Una ara larga redonda para el manto de / Nuestra Señora de la Soledad, y un balletta pa / para lo mismo. Una moldura de laminas / o espejos, dorado con su capricho. Diferentes / peltrechos de madera que serbían de co- / rredores de Altar portátil. En un / Cajón una porción de cubillas de ma- / dera. Otro aquita para sagrario / vieja. Unas pariguela de madera. / Otro, arca con unas fundas de Balle- / ta viejas. Una peana de madera redonda. //<sup>17v</sup>

Dos urnicas de flores. Diferentes cubillos / de ramos. Un encajonado de madera de / nogal con quatro ordenes de cajones y tres tacas / en él, encima otro cajón largo de pino con dos / serraduras [sic]. Diferentes enteras de fune

/ biejas. Otro caxón de arca de pino con dos Al- / dabones. Diferentes peltrechos de madera / ynutiles. Dos tablas de madera para cubrir / los dos primeros relicarios del Altar mayor. / Una peana. Una tabla de Ebangelios Bieja / Treinta y ocho candeleros de madera viejo. /

Capilla de Jesús Naza- / reno al pie de la Yglesia. /

En dicha capilla está colocada una Ymagen / de Jesús Nazareno vestido con túnica / de terciopelo morado galoneado de plata / de seda dorada, corona de espinas y / diadema de plata. En sintillo está en / la sacristía. Tiene el Señor su ropa interior blan- / ca y otra túnica morada con galón / falso. Un cruzifijo. Ocho candeleros / de bronce. A el lado del Ebangelio un / Niño Jesús vestido de terciopelo morado / bordado de oro de pasión con su Diadema //<sup>18r</sup> cruz y corona de espinas todo / de plata. A el lado dos ramilletes / de flores viejos. Dos arañas de / metal blanco; en el sagrario ay en su puerta / una Ymagen de Nuestra Señora pintada en Co- / bre con cristal. A los dos costados dos pin- / turas del corazón de Jesús y María. En lo alto del retablo otro Cruzifijo / el belo de Jesús de floripón morado y / blanco. Una cortina de tafetán con / su senefa [sic]. Otra en la ventana. / Los manteles del altar. Hara. A(?) / Albabo y tablas de Ebangelio. Un cor- / no altar. /

1º Encajonado /

[Al margen: falta] Un ornamento negro de damasco con / galón dorado. /

[Al margen: 20] Otro morado y blanco. /

[Al margen: 20] Otro verde mui viejo le falta bolsa y Cu- / bre Cáliz. /

[Al margen: 20] Otro encarnado completa de damasco / con galón de seda. /

/

[Al margen: 20] Otro blanco completo y la bolsa //<sup>18v</sup> con corporales, y amito singulo. / Un alba guarnecida de encajes. / Dos relicarios de madera. /

3º Caxón. /

Una túnica de terciopelo morado bor- / dado de oro de realze con encaje de oro, / que es la de Jesús. Los cordones de dicha túnica / de hecho de oro, liada en una toalla. /

En dicho caxón una túnica o camisa del Señor / con encajes finos. /

Unos corporales. Cinco purificadores. /

En otro caxón pequeño un paño de Cáliz /viejo morado y encarnado. /

Un mantel de altar viejo con encaje. /

Un purificador; y un cornoaltar viejos. /

En otro caxón tres manteles de Altar con / encajes, dos finos y otro basto. / Onze purificadores. Un corporal. Una palia. / Lata del lado del Ebangelio con ramos / de flores viejos. /

En la del lado de la Epístola un misal. / Una campanilla de metal. Un hotia- / rio; y barios peltrechos ynutiles: en el / de nogal. //<sup>19r</sup>

Dos acheros charolados de encarnado y / dorado. Una alfombrita y tapette a el pie del / Altar de dicha capilla. Dos arquitas d madera / bacias. Unos arcos de flores viejos. Dos es- / teras de junco viejas. /

Dos espejitos de aterzia. Otros dos quebrados. / Dos cornocopitas pequeñas. Dos láminas / con marco charolado y dorado pequeñas. Otros / dos con marcos llanos. Ay otras ocho láminas / de diferentes pinturas de todos colores. /

Capilla de Nuestra Señora / de la Soledad. /

Un trono guarnezido todo de Ángeles / y nubes de talla con sus golpes dorados en el pie. / Y en el lugar donde se coloca la Virgen de la Sole- / dad, ay otra Ymagen de Nuestra Señora de los Dolores con / su corona y corazón de plata. La mesa del / Altar unida a el mismo trono. Seis ramille- / tes de flores. El Ara está en el Altar por- / tatil de la imagen. Manteles. Cruz de / madera con un Señor de marfil. Una Campa- / nilla de metal. Un Cornoaltar. Tablas de / Ebangelio y lavabo. A los costados de dicha / capilla dos relicarios fijados con lienzo / de Santo Thomás Apóstol con un espejo en //<sup>19v</sup> lo alto y dos laminitas a los lados uni- / das a la misma lámina; y arriba otras dos / más pequeñas, y dos espejos medianos a los re- / mates y dos cornocopias pequeñas sueltas. Qua- / tro medios cuerpos de santas con sus relicarios en / los pechos las dos en repisas y las dos en urnas. / Dos urnitas pequeñas de christal con sus ymáge- / nes y flores de (?). Dos cornocopias. Otras / dos urnas de christal iguales del Arco de la / capilla. Tres arañas de christal le faltan / algunas piezas. Dos faroles de christal de colo- / res en sus eses de hierro. Diferentes re- / pisas donde se colocan los Ángeles y oy están / a los lados de la Virgen. Dos Bolas con sus / pies para adorno en dos repisas. /

En una taca alta un niño Jesús resucitado. / Una palmatoria y dos candeleros el uno que- / brado. Un misal. /

En la más baja veinte y quatro candeleros / de cornocopias. Un misal nuevo. Un / alba fina roída de ratones. /

Una casulla de tercionela de flores color de clabo / Guarnezida con encaje de oro; con su manípu- / lo estola. /

Otra carmesí de raso floreado Guarnezido / con galón de plata fina con su estola y //<sup>20r</sup> [al margen: falta el sano de cáliz. / y la bolsa y gano color de / clabo] manípulo. Un cubre cáliz con su bol- / sa de corporales de la misma tela; bolsa / y cubre cáliz de tercianela color de clabo y corporales. Dos amitos uno con / encaje y el otro sin el. Dos hijuelas. Un / hostiario de ojo de lata. Dos sigulos el / uno de cinta y el otro de cordón. /

Quarto en la Yglesia que sale a el / Patio de los ministerios. /

Un frontal de la tela de plata blanco con su ga- / lón de lo mismo. /

Otro deperciana de lo mismo negro. /

Otro Berde con senefa de riso. Y a el otro / lado de damasco negro con galón de / plata. /

Otro de damasco blanco con galón de / oro y por el otro lado de damasco / carmesís, con galón de plata. /

Otro de perciana antigua con galón de / oro, y por el otro lado de damasco morado / con sueco de seda. /

Otro Berde con senefa de uso verde / como el otro fleque de seda, y por el revés / de damasco negro con galón de plata. //<sup>20v</sup>

Otro de tela de plata blanca con galón de / lo mismo. /

Otro igual a el antecedente. /

Otro de raso encarnado con flores matizadas / galón de oro. /

Otro igual. /

Otro de perciana antigua con galón de / oro y por el revés de damasco negro con / galón de plata. /

Otro de damasco morado con fleque / de seda. /

Otro lo mismo y por el otro lado verde con / senefa de riso. /

Otro de raso encarnado con flores y ma- / tiz y galón de oro. /

Los Bancos para el aprisco de la Capilla / de música. /

Altar maior. /

El retablo del Altar mior con sus columnas salo- / mónicas un tabernáculo de torno que haze / dos caras en la una un san Pablo de bulto / quatro embagelistas [sic]. Ensimas una Ymagen / con título de antigua con su niño, no tienen las / coronitas ni el cetro. Ay otras diferentes / pinturas de la vida de san Pablo. Los relicarios / que están a los lados que son ocho fijados en el //<sup>21r</sup> mismo Altar, y dos a el lado del Santo Christo; las pinturas de lienzo / de san Pablo que cubren los relicarios. /

Por bajo del santo crucificado ay puestos / seis candeleros grandes de metal. Y / otros quatro de madera, una cruz de / madera con remates de metal, y un santo / Cruzificado de lo mismo. Dos tablas / de Ebangelio y lavabo. Los manteles / y bandanas. El Hara. Un frontal / de terziopelo morado con fleque de oro / viejo. Una palia. Una palmatoria / Diez y seis candeleros de metal que con / los seis del Santísimo Christo que están dupli- / cados componen 22. Dos atriles. / Por el otro lado una urna con columnas / de piedra jaspe y diferentes ramos / de seda. Falta el relicario de / plata que estaba ensimas de la / corona de la Urna. /

Seis láminas de cobre embutidas / en el mismo corazón de la Urna. / El ara para la custodia. Esta //<sup>21v</sup> adornada dicha urna y gradas / con cristales con Bujía o cubilos de / madera plateado el orneado de / plata de la puerta del sagrario. /

Capilla de san Francisco Xavier. /

Un retablo con la efigie de Sr. S. Pablo digo / San Pedro de bulto con Diadema de plata / en el Altar. Una cruz de madera. / Con su Cruzifijo de bronce y remates / de lo mismo. Tablas de evangelio y de la- / babo. Dos candeleros de metal, man- / teles y Badanas. /

Un retablo dorado en que está colocado / San Francisco Xavier; la Bandera Vara / y demás Alajas de plata salen en / la sacristía. /

Otros tres santos de bulto, la Puerta del / Sagrario orneada de plata. La tarjeta / y carta en la sacristía. /

Dos candeleros y quatro Bujías de me- / tal. 4 de madera. Una cruz de / Altar de madera con un cruzifijo / de Bronze con remates de lo mismo //<sup>22r</sup> su calavera y huesos de la / misma especie. Un atril. Ta- / blas. Manteles. Campanilla de / metal. Se preuiene que San Francisco Xavier / tiene puesta la Diadema. /

Los dos santos del lado tienen sus / Diademas puestas de plata; y dos / corazones de lo mismo. La Diade- / del santo de los alto no se recono- / ce ser de plata. /

Colateral de lado del Ebangelio. /

Un retablo en el que está colocada Nuestra Señora / de la Concepción de bulto tiene su corona / de plata. Los Cubillos a la sacristía el Al- / tar. Una cruz de madera con su Cru- / Zifijo y remates de metal. Hara. Man- / tel. Tablas y dos candeleros de metal / se prebiene con la Cruz y pendientes de oro / y diamantes está en la sacristía. Una / campanilla de metta. /

Otro retablo en el que está colocado San Yna- / nacio tiene su Diadema de plata; el escudo y / libro está en la sacristía. El vestido del / santo es de madera galoneado de plata //<sup>22v</sup> los cubillos están en la sacristía / sobre la Caeza del Santo ay una lámina / de Cristal dorado. A los lados y en lo / Alto San Luis Gonzaga, San Estanislado / y San Juan Francisco Raxis. Con sus Diademas / cada uno y dos corazones de plata. Aún / que se duda si la de san Juan Francisco Raxis / lo es de plata. La puerta del Sagrario / esta orneada de plata de martillos / y en el Altar un Cruz de madera. / Con su Cruzifijo de metal. Atril tablas / mantel. Badamar. Dos candeleros / de metal y / 4 de madera. Una / palmatoria con espabilaeras [sic] y campanillas / en ambos altares. /

En dichos Quattro Altares de la Capilla / Mayor ay quatro frontales de piedra. / las cinco lámparas están en la sa- / cristía. Toda dicha Capilla mayor esta sircun- / dada de reja de hierro. Onze cuadros de / quitar y poner con marcos dorados. / En los quatro arcos torales ay en //<sup>23r</sup> Quattro repizas las efigies de bulto / de san Joseph tienen diademas de / plata bara y ramo de azuzenas / de los mismo, el escudo o palmatoria / de plata en la Sacristía. A el otro / lado Santa Theresa con Diadema y pluma / de plata. Los escudos en la sacristía. / A el otro San Juan Nepomuceno con / Diadema de plata, y un corazón / e el pecho

de los mismo. A el otro San Mar— / tñ obispo. En el pùlpito de piedra. El bisose [sic] / paso a la sacristía una lamparica de metal / para ensender las luzes. /

Capilla de San Borja. /

Está colocado dicho santo de bulto con su Diadema / de plata a los dos lados San Fernando y San Emere— / jaldo<sup>8</sup>, en lo Alto una Efigie del Salvador / del mundo, en el altar Cruz de madera / con su Cruzifijo de metal. Ara. Mantel. / Badamar, tablas, atril. Dos candeleros / de palo; frontal de piedra. Circundada / dicha Capilla con reja de hierro. A los / Costados dos lienzos grandes y dos pequeños //<sup>23v</sup>

Arco de enfrente. /

Un quadro de Jesús con marcos Do— / rados. Otros tres en los arcos torales / San Miguel y San Raphael de bulto en / sus repisas y de bajo de san Raphael una / lámina de D. Enrique. /

En los seis altares seis de los tafetán / morado se pasaron a la sacristía. / 3º Arco toral frente de la puerta / del costado. /

Una lámina de Jesús Amarrado / a la Columna con su moldura dorada. /

Otras tres pequeñas. /

Virgen de la Soledad. /

Corona y media luna de plata, tres / clavos de la Ymagen de la Pasión / y en el uno un Ecce—Homo y corazón / vestida interior de ropa blanca. / Guardapie de terziopelo negro bordado de / oro no tiene el bordado que se dize. Otro / de Grizeta de flores blancas y campo negro / Un manto de pùrpura bordado de oro. //<sup>24r</sup> Esta la Ymagen en andas con su do— / zel de la tela de seda azul viejo. Las qua— / tro baras de madera plateadas que tienen / quatro ángeles con toallas blancas risa— / das. Las insignias de la pasión de madera / plateada, frontachos de hijuela de plata con / piedras ordinarias. /

El Niño de la Espina está en la sacristía. / Una cruz de Altar de bronce grande con su / Cruzifijo de lo mismo, diademas y corazón / de lata, seis candeleros de bronce grandes, / iguales a la cruz, diez bujías de metal / plateado dos candeleros de bronce que com— / pone diez y ocho piezas y no las 24. /

El Hara mantel Badanar una palma— / toria con sus espabilaeras, atril, tablas, / un frontal de lienzo pintado con senefa dora— / da el tapete está con los demás que saldrán / los ramilletes de flores viejos el gradarío don— / de está la Virgen, las Quattro cortinas de / lienzo son de los muebles vendidos. /

Capilla mayor /

En las quatro puertas de dicho altar ay / seis cortinas con sus senefas de sepiter— //<sup>24v</sup> na encarnada. Dos mesas de piedra / los paños de comulgatorio. Diez Confeso— / narios. Escaleras de paso cinco. / Veinte y un escaños. Las

<sup>8</sup> Se trata de Hermenegildo mártir, patrono de los conversos.

puertas con / sus cancelas. La escala es el Gradassus / en pie de mesa de piedra la vara de ma- / dera para el estandarte nuevo. /

Los es(?) están en las catacumbas / y se reconocen ynútiles. /

Coro y Tribuna /

Ocho escaños y bancos y una silla de confesionario. /

Crujía Alta /

Dos cuerpos enteros de san Ygnacio / y San Francisco Xavier de madera. /

Quatro niños, un S. Juan con / Diadema de plata y otros medios / cuerpos de santas, otros cuerpos de ánge- / les para luzen que son quatro, dos pirámi- des de / relicarios. Otros (?)mas pequeños, una / hurna de madera con puerta de cobre / otra urna de talla dorada nueva, /un escaño forrado en terziopelo car- //25r mesí. Doze Acheros Charolados / de blanco y azul. Un fron- / tal de seda, quatro acheros viejos / diferentes pelttrechos de madera al- / guna pin- tura para el monumento que cubre / un lienzo blanco. Dos escalas de made- / ra para el mismo fin, y otra de siete / pasos. Otros pelttrechos de madera y / encima un cajón grande. Tres sillas / grandes forradas en terziopelo carne- / sí. Un frontal de seda liso con su / cubierta de lienzo. Un Bufette de / piedra. Dos cruces de madera. Una / estera de jkunto vieja. Cinco baras / de madera para alfombras. Dos / pequeñas y tres grandes. Una Ba- / yeta negra vieja deiferentes cajones / inútiles. /

Capilla principal. /

[Al margen: 28. / Falta la bolsa y / paño] Un ornamento de damasco moral / completo y en la bolsa sus corporales / y purificador. /

[Al margen: 21] Otro encarnado de damasco //25v completo. /

Ottero de damasco blanco a este / solo le falta el paño de Cáliz. /

Un Alta guarnezida de encaje basto y / singular. /

Un misal mediado y campanilla de bron- / ze estos esfecttos estaban en la taca de la Capilla / principal y asimismo tres capillos el uno de tela con pun- / ta de oro y los dos viejos. Una caja bacía para / relicario. Un pie de relicario de plata.

Enfermería baja. Capilla del / Oratorio. /

[Al margen: 21] Un ornamento de damásco carmesí con galón de seda / la bolsa y el paño tienen diverso galón. /

[Al margen: 21. / falta paño / y bolsa] Otro de damasco blanco con galón de seda completo / con corporales, y otros corporales. /

Un alba y amito todo de Bretaña con enca- / jes ordinarios un cornoaltar. Unos mantales / de Altar, singular, un misal; tabla de Ebanjelio. / Una Cruz de madera con su peana, un purificador, / un frontal de terziopelo carmesí con galón de seda / suelto, un atril, dos pres de Binajeras de vidrio con / su platillo, un Hara de piedra. /

Sacristía del teatro /

Un cáliz de plata con su patena e hijuela y cu- / chara todo dorado. Una Caja de Baqueta. / Un Copón con su hijuela y pie. Una Copa con pie / de plata lisa. Unas Binajeras con platillo //<sup>26r</sup> todo de plata la una de ellas quebrada. / Una cruz de altar con su pie de plata. /

[Al margen: 22. / No ai más de (?) no / sin bolsa, ni paño / encarnado] Dos ornamentos encarnados. Otro morado, y / otro blanco, todos de damasco completo. Tres singulos ordinarios. Dos Albas, un amito / una toalla de encajes para comulgatorio. / Dos cornoaltares, una hijuela de lienzo todo con / encajes. Una campanilla de metal. Tres Cru- / zes con peanas de madera la una Dorada. /

Taca en dicha Capilla /

[Al margen: (?) de la (?)] Un terno de floripón blanco y flores de colores / con galón de seda dorado con dos Atrileras y / frontal no tiene capa pludial ni singulos. /

Otros ornamento de damasco verde con galón de / oro falso con bolsa [Al margen: falta la bolsa]. Otro ornamento de tela / de plata, campo de color de rosa [Al margen: falta el ornamento / de tela, color de / rosa] y la cruz / de la casulla, fondo morado sin metal Guar- / nezida de galón de plata y puntilla sin bol- / sa ni paño de cáliz con singulo. Dos Albas / la una con encajes de Bretaña viejos / la otra con encaje ancho. Un cornoaltar / con encajes. Un cáliz de plata liso con / su patena y dos cucharitas. [Al margen: falta este cáliz / y patena, y cucha- / ritas] /

Tres misales, dos nuevos y un viejo. /

Alfombras. /

Una Alfombra grande de la Yglesia. //<sup>26v</sup>

Ootra de Ld. /

Ootra grande vieja y echa pedazos. /

Dos medias Alfombras y tapetes. /

Quatro tapetes pequeños de pie de / Altar. /

Suelto /

Ocho candeleros de madera viejos. /

Una escalera de cinco pasos es de la Yglesia. /

Una Caniya en dos medias viaja mora- / da para difuntos, y un Cáliz de metal / que sirue para el mismo fin. /

Enfermería Alta. /

[Al margen: falta] Un ornamento de terziopelo negro con guarnición / de seda dorado completo de bolsa y paños. /

[Al margen: Caxón] Otro encarnado de tafetán con puntas falsa / de oro viejo con bolsa y corporal sencillo. /

[Al margen: falta] Otro morado de Damasco con guarnición / falsa de oro con bolsa y paños todo viejo. /

[Al margen: falta] Otro de Damasco blanco manchado con / bolsa y cubre cáliz con guarnición de / seda todo viejo, otro verde de cañamero / de seda y la Cruz de terziopelo verde / con guarnición de oro falso con paño y / la bolsa morada que haze a el berde //<sup>27r</sup>

Una estola suelta de tela blanca / con galón de oro para la Comunión / y bolsa correspondiente con su corporal / y una estola vieja morada para dar la unci- / ón. [Al margen: fala la estola mo- / rada] Dos purificadores con encajes. / Un alba demenaje con encajes ordinarios, / Amito, y un purificador. Un Misal. Una / colcha vieja de yndiana. Una cortina de / Gante morado. Una Cruz de metal con su / Cruzifijo, queda el Altar como estaba / a excepción dl misal, un cojín de / moe de aguas y un taurette cubierta / de lo mismo todo manchado. /

Peso de la plata. /

	Libras	Onzas
Dos ciriales con Doze Cañones y / la alma de madera y las aras de cobre / pesan veintiquatro libras y una onza. /	24	1
Quatro varas de palio con 36 cañones / y el Alma de madera pesan /	17	13
Un hanta de Cruz con 7 cañones y suman / cama con la madera /	12	10 ½
Advirtiendo que las 4 cartelas de la / mancana de la Cruz y la Chapa / son de metal. /		
Un azetre con su hisopo pesa /	31	14 ½
Dos Navetas con sus Cucharas de / Ynsencio de plata pesan // <sup>27v</sup> y a una le falta un remate de plata /	1	14 ½
Dos Ynsensarios con sus cinco cade- / nas de plata cada uno y el brazerillo / de cobre compañeros los dos pesan /	4	14
Un incensario con quatro cadenas de pla- / ta y el braze- rillo de cobre, pesa /	1	12
Dos campanillas de plata grandes pesan /	1	14 4 (?)
Dos Binajeras que han estado sobre / doradas pesan /	3	2 ½
Otras dos más pequeñas con su pla- / tillo pesan /	1	4 y 2 (?)
Un baso para dar el Agua de Comu- / nión pesa /	1	2
Un palmatoria de plata pesa /	0	1 1 - 1 2 (?)
Una corona de 4 ymperios pesa	0	7-8 Yd.

EL ÚLTIMO INVENTARIO DEL TEMPLO DEL COLEGIO DE SAN PABLO EN GRANADA

Seis candeleros con su Cruz que hazen / y piezas de una misma fábrica y / el Cristo de la Cruz dorado que pesa / todo con las armas de madera y / Barillas de Yerro y arandelas de / Cobre /	117	
Dos candeleros grandes con el Alma / de Madera pesan, barillas de / hierro y platillo de Cobre /	12	7
Dos atriles iguales pesan /	19	10
Se advierte le falta a uno 3 piezas / chiquitas de la Guarnición. /		
Otro de chapa de plata con sus 4 pi- / es y el Alma de madera pesa. /	8	3
Dos marcos de plata fijados en madera // <sup>28r</sup> de ébano y Albalo pesa	4	2,14 (?)
Otras dos a la chinesca con sus / cristales pesa	3	5-4 (?)
Una fuente lisa pesa	2	12-4 (?)
Otra con su tarro sobredorado y la fu- / ente con sobrepuestos esmaltado / que tiene nueve y le falta (?) 17 pesa /	5	2-8 (?)
Una Bandera de plata de san Xavier / con su Cruz y su Bara que se com- / pone de 8 cañones /	8	2
Dos Binajeras con sus platillos que an / estado sobre doradas con 23 sobrepues- / tos y le faltan 2 (?) del Altar de San / Ynacio pesan /	2	1 1 - 1 4 (?)
Quatro Bujías 2 grandes y 2 peque- / ñas pesan /	1	5 ½
Candeleros iguales ocho con las ar- / mas de madera y brazos de hie- / rro pesan /	12	12
Seis candeleros de San Francisco Xavier / con sus Armas de madera y ba- / ras de Yerro con las Arandelas de / plata pesan /	6	3
2 Arañas con ocho cartelas pesa /	12	15
Otras dos con 8 cartelas y de la misma / echura con brazos y chapas de hie- / rro que son del altar mayor y pesan /	17	3
Dos arañas del Altar de la Concepción en / figura de sierpe con tres cartelas / cada una baras de hierro con pesa /	2	10
Lámpara de la capilla de Jesús de la / Verdad con 8 cadenas pesa // <sup>28v</sup>	6	10-8 (?)
Dos lámparas pequeñas con ca- / denas de (?) que son de la capilla / de la Virgen de la Soledad pesan /	2	11

MIGUEL CÓRDOBA SALMERÓN

Una nueva del Altar de san Pedro pesa /	4	4-4 (?)
Otra nueva de la misma echura / para el Altar de la Concepción con 4 / cadenas pesa /	4	12
Seis cañones de estandarte con su / mancana y ruz y Cristo sobredorado / y las ráfagas y un pie de candelero / y su embasamiento triangulo y dicha Cruz / sirve en este pie y todo nuevo pesa /	7	1 4 (?)
Advirtiendo que el pie tiene su alma / de madera /		
Una custodia que el pie es de metal dorado / guarnecida con sobrepuestos de / plata enmaltados le falta 8 piedras / al embasamiento es todo de todo de plata / y el cerco de raios sobredorado guar- / nezido de barias piedras que pesa con / los vidrios y biril /	32	20
24 palmatorias de hierro con los / escudos de plata que siruen a todos los / altares una sin yerro pesa todo	13	4
Dos cartas con sus zercos de plata / una de san Ygnacio y la otra de S. Xavier / y dos escudos dque con madera y hierro / pesan /	5	12
Un relicaro de plata un libro y un / escudo de Jesús guarnecido de / raios que sirue a San Ygnacio y todo pesa	2	14
Una lámpara con 8 cadenas del // <sup>29r</sup> Altar de San Ygnacio con la barilla / de Yerro pesa /	6	8 ½
Otra de san Xavier con 8 cadenas pesa /		
Otra que sirue a Jesús Nazareno /	2	10
Otra de la Capilla de la Virgen de / la Soledad con cadenas de ynsensa- / rio pesa /	4	12
Otra del Altar mayor con 8 cadenas / y sus escudos en medio y cartelas y guarnición de lámpara y / lamparín con cartelas de plata / que pesa /	22	
Otra hermana de la anteze- / dente // <sup>29v</sup>		

## Bibliografía

Córdoba Salmerón, Miguel. *El Colegio de la Compañía de Jesús en Granada. Arte, historia y devoción*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006.

## RESEÑAS

Betschart, C. *L'Umano, immagine filiale di Dio. Un'antropologia teologica in dialogo con l'esegesi*. BTC 213. Brescia: Queriniana, 2022. 395 pp.

Partiendo del principio de que todo conocimiento procede de la revelación divina, Christof Betschart nos presenta una obra que pretende desarrollar una antropología teológica vinculada a la exégesis. Más que hacer un análisis exhaustivo de la Sagrada Escritura o enumerar las diversas formas en que el ser humano se ha pensado a sí mismo a lo largo de la historia, Betschart nos lleva por un camino en el que la búsqueda de Dios se convierte en revelación divina y en revelación de lo humano. A lo largo de la obra, “imagen de Dios” e “imagen del hombre” son inseparables, y la segunda está determinada por la primera.

Dividido en tres partes, *L'Umano, immagine filiale di Dio* traza una trayectoria que engancha al lector y le hace implicarse en la búsqueda de lo humano. La primera parte está enteramente dedicada a la imagen de Dios revelada y descrita en las Escrituras. Un desarrollo que parece querer distanciarse de la cuestión antropológica, pero que vuelve a este sentido analizando la imagen de Dios a partir de la Persona de Jesucristo. Desde los relatos bíblicos hasta los escritos paulinos, la imagen de Dios hecho hombre se presenta de un modo cada vez más vinculado al tema principal de la obra. La segunda parte de la obra es especialmente relevante para la antropología teológica. En ella la cuestión se desarrolla a partir del Concilio Vaticano II y de pensadores como Barth, Balthasar, Rahner, Pannenberg y Lubac. Aquí convergen las diferentes perspectivas hacia una cristología capaz de hablar de Dios, donde también se encuentra el ser humano.

Tras haber recorrido el camino bíblico y doctrinal–cristológico sobre la imagen de Dios, la tercera parte de la obra surge como clímax y conclusión, presentando al ser humano como imagen de Dios. Porque se comprende la imagen de Dios, se hace posible comprender la imagen del ser humano. Betschart evita la tentación de desarrollar esta tercera parte del libro a partir de la teología de la Creación, vinculando la *imago hominis* no sólo a la Creación, sino también a la salvación y a la gracia divina.

Desde el punto de vista estructural, esta obra presenta también algunas particularidades que la hacen única entre los escritos de antropología teológica. Cada



## BIBLIOGRAFÍA

una de las partes del libro presenta, en todos sus subcapítulos, una conclusión o síntesis prospectiva. Es importante señalar, sin embargo, que esta estructura pierde cierta coherencia interna cuando la segunda parte del libro carece de ella. Estas conclusiones ayudan a conectar los distintos subcapítulos y partes del libro. En ellas se hace una recapitulación reflexiva de lo que se ha dicho anteriormente y la reflexión se orienta hacia el tema del subcapítulo siguiente.

Otra particularidad es la forma en que están organizadas la introducción y la conclusión. La primera presenta un *status quaestionis* que se divide en diferentes puntos. Esta estructura permite al lector situarse, de forma sistemática, en el contexto de la antropología teológica y de las diferentes perspectivas sobre la búsqueda de Dios, al tiempo que conoce el proyecto, la metodología y el itinerario que presentará el libro. En el caso de la conclusión, la estructura también es peculiar, ya que sigue el mismo principio sistematizador, enumerando, por un lado, las aportaciones de la obra a la antropología teológica y a la exégesis y, por otro, las perspectivas e ideas que quedan abiertas tanto en relación con la cuestión salvífica, en una clara aproximación a la teología de la imagen, como en relación con una ecología teológica que es preciso promover.

A pesar de esta estructura innovadora, la novedad aportada por Christof Betschart no es de orden estructural ni de orden literario. Betschart aporta una nueva mirada sobre la antropología teológica. Sin negar los desarrollos en el campo y la cercanía que éstos tienen con los relatos de la Creación, el teólogo abre nuevos caminos teológicos al incorporar la imagen de Cristo y la vida de la Gracia en la reflexión antropológica. Al hacer esta elección, Betschart lleva al lector no sólo a vislumbrar una *imago Dei* más cercana a la *imago hominis*, sino también a redescubrir una imagen humana llena de Gracia e integrada en una Creación toda ella bendita. También aquí se redescubre una nueva imagen de la Creación y, en consecuencia, nuevas perspectivas sobre los problemas ecológicos, sobre la relación entre fe y ciencia o sobre la noción de dignidad humana.

Además del tema central de la obra, *L'Umano, immagine filiale di Dio* presenta también nuevos horizontes teológicos en relación con la teología de la imagen. A este respecto, el autor parece apartarse de la cadencia interna del libro al dejar en segundo plano –o incluso ocultar– el vínculo con la exégesis bíblica. Sin embargo, en mi opinión, no se trata de un punto débil de la obra. Al contrario, al vincular la teología de la imagen –a partir de la reflexión sobre la antropología teológica– a los documentos del Concilio Vaticano II, adquiere una dimensión eclesial única. En cierto modo, la teología de la imagen deja de estar vinculada únicamente a la persona de Jesucristo, tal como se narra en las Escrituras, para presentarse como imagen–Cuerpo de Cristo.

En nuestra opinión, tal vez sería importante que esta dimensión, aunque secundaria para el objetivo de la obra, estuviera un poco más desarrollada y presentada, en términos teológico–eclesiales, con informaciones más actualizadas. De hecho, desarrollar esta perspectiva de la teología de la imagen, dejando de lado los documentos más recientes del Magisterio, parece ir a contracorriente de lo que se defiende. Sin embargo, este ejercicio abre puertas a reflexiones teológicas que antes parecían más olvidadas, a saber, la continuidad entre imagen–Cristo e imagen–Iglesia. Desde esta perspectiva también pueden entenderse mejor las preocupaciones ecológicas que se presentan al final del libro. La ecología es

pensada como una imagen de la Creación que necesita ser cuidada. Una Creación de la que el ser humano forma parte, en la que Dios se encarna y que, en consecuencia, aparece como imagen del Cuerpo de Cristo. Así, del mismo modo que cada ser humano, como imagen y semejanza de Dios, necesita cuidarse a sí mismo y a sus semejantes, los creyentes asumen una responsabilidad ecológica al entender la imagen–Iglesia como un elemento de la Creación, inseparable de su referencia al Creador y a la imagen humana–filial de Dios. [Susana Vilas Boas]

Cipriani, N. *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín*. Madrid: Editorial Agustiniiana, 2023. 205 pp.

Estamos ante una obra que colma una laguna en los estudios agustinianos. Además, si el autor es capaz de decir que «el Espíritu Santo es el fundamento de la espiritualidad agustiniana» (p. 18) –frase arriesgada si se tiene en consideración que Agustín no le dedicó un tratado a la tercera persona de la Trinidad, como si lo han hecho Basilio de Cesarea o Ambrosio de Milán–, el lector puede intuir que tiene entre sus manos el resultado de una investigación que significó muchos años de lectura y profundización en la teología trinitaria del Hiponense.

Esto nos debe recordar que Nello Cipriani publicaba no hace mucho *La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, un texto que significó una nueva mirada sobre la teología trinitaria de Agustín después de años de discusión en torno a la polémica tesis de la conversión de Agustín no al cristianismo, sino al neoplatonismo (Alfaric, O. du Roy). De hecho, para quienes sostenían esta tesis, la primera teología trinitaria de Agustín no sería más que una conversión de la presentación plotiniana de las tres hipóstasis. En Europa, sin duda alguna, la aportación de N. Cipriani con esta obra fue sumamente clarificadora.

En el año 2011, casi como consecuencia natural de la profundización en el misterio trinitario, pero también con el deseo de colmar una laguna de la agustinología, se publica *Lo Spirito Santo, amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in Agostino*, que ofrece la misma metodología que la obra citada más arriba, pero ahora buscando ofrecer un tratamiento específico acerca de la Tercera persona divina y de su acción en la historia. Su publicación en español es, sin duda, una aportación a los estudios de pneumatología patristica, por un lado, ya que no son abundantes; por otro, lo es para los estudios agustinianos, que no contaban con una obra que actualice un tema monográfico de gran importancia como el de la pneumatología y su relación con la espiritualidad.



## BIBLIOGRAFÍA

La obra de N. Cipriani se abre con una breve introducción sobre el método teológico de Agustín, tomando como punto de partida su biografía y parte de su itinerario intelectual, para señalar que el “círculo hermenéutico” (Giovanni Reale) que se da en su pensamiento entre razón y fe es indispensable para comprender su teología.

Leídas con provecho las premisas del autor, el lector se encontrará con las dos grandes partes que estructuran la obra. La primera aborda la reflexión trinitaria del Hiponense con especial atención a la persona del Espíritu Santo. La segunda ofrece una visión de conjunto acerca de la acción del Espíritu en la historia.

En la primera parte, el temario propuesto es estrictamente cronológico, esto es, apegado a la cronología de la producción agustiniana en lo que concierne a la reflexión trinitaria. El autor toma como punto de referencia divisor entre dos grandes fases del pensamiento la ordenación sacerdotal de Agustín, momento que N. Cipriani califica de nacimiento de una «nueva ciencia» (p. 55), por la profundización exegética y teológica que alcanza progresivamente el pastor al tener un contacto mayor con la Sagrada Escritura y con el Símbolo de la fe.

En la segunda parte, el lector encontrará un sugerente tratamiento de la acción económica del Espíritu Santo, esto es, la consideración de la actividad del Espíritu desde la creación del mundo hasta el presente, especialmente hace referencia a la acción del Espíritu en Jesucristo, en la vida de la Iglesia y de cada creyente. Sin dudas, se trata de la aportación más original de esta obra que reseñamos, ya que ayuda a superar críticas injustas acerca del pensamiento de Agustín (p. 101). Si estas críticas consistían en jugar la teología trinitaria agustiniana como mera especulación abstracta y de poca incidencia en la historia y en la vida de los cristianos, la lectura de esta segunda parte las desmiente. Así se destaca que el Espíritu Santo en Agustín es amor que conduce la creación a la unidad en el Hijo, designio de Dios. Así como el Espíritu es Amor que une al Padre y al Hijo (Trinidad inmanente), también une en la historia a los hombres y, en especial, a los miembros de la Iglesia y a éstos con el Dios Trino (Trinidad económica).

Quisiera recordar al finalizar esta breve recensión que una de las líneas de investigación desarrolladas por N. Cipriani durante toda su vida ha sido la pesquisa sobre las fuentes del pensamiento trinitario de Agustín. Esto se deja sentir en la obra que aquí se reseña. Quien se acerque a ella encontrará claras alusiones al pensamiento de Ambrosio de Milán, Mario Victorino e Hilario de Poitiers, todos autores que dejaron una profunda huella en la mente de Agustín desde su primerísima formación teológica a partir del bautismo recibido en el año 387 en Milán.

Finalmente, podría señalarse que el escrito del agustinólogo italiano no sólo ofrece un firme punto de llegada para los estudios de pneumatología agustiniana, sino que también abre nuevas perspectivas y horizontes. Por ejemplo, podría ser provechoso explorar más la dimensión pneumatológica de la gracia que refleja el tratado antipelagiano *De spiritu et littera*, citado por N. Cipriani, pero no en la línea aquí sugerida. El campo de investigación, como podemos ver, sigue abierto y resulta prometedor, especialmente si esto puede resultar de ayuda para quien busca y reconoce en el Espíritu Santo al Amor que une al Padre con el Hijo y asiste a los hombres en su tránsito por las sendas difíciles de la historia. [Bruno N. D’Andrea, OAR]

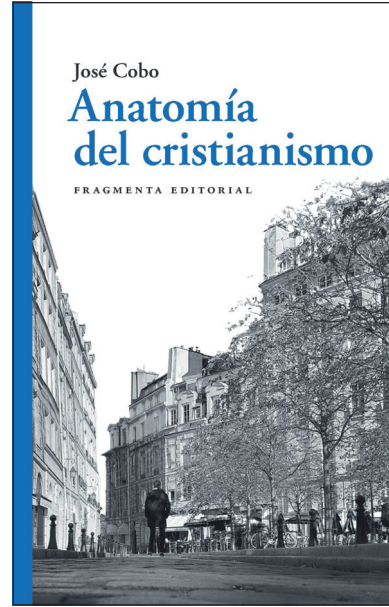
Cobo, J. *Anatomía del cristianismo*, Barcelona: Fragmenta, 2022. 250 pp.

«El cristianismo está a un paso de convertirse en un asunto de especialistas o de nostálgicos» (p. 31). Este diagnóstico es el motivo que lleva a Josep Cobo (Lleida, 1962) a realizar una *anatomía del cristianismo*. Así, se propone presentar la estructura fundamental del cristianismo mediante la observación y estudio de sus conceptos dogmáticos nucleares: la creación, la caída, la encarnación, la Trinidad, la resurrección de Jesús y el juicio universal.

La obra es el del tercer volumen de una trilogía prometida por Fragmenta desde la publicación del primer volumen: *Incapaces de Dios: contra la divinidad oceánica* (2019), al que le siguió *La paradójica realidad de Dios* (2020). Josep Cobo empezó a ser conocido en el ámbito eclesial y teológico catalán a raíz de unos diálogos públicos con Javier Melloni SJ que se plasmaron en el libro *Dios sin Dios: una confrontación* (Fragmenta, 2015), para llegar a todo el público de habla hispana. Quizá sea el presente, por cierto, el ensayo que mejor nos desentraña la teología de este profesor (seglar) de Filosofía en el colegio de los jesuitas de Sarrià. Y es que si el primer libro de la trilogía dejaba al lector con la incomodidad de no volver a mirar con los mismos ojos la espiritualidad oceánica y el segundo nos convencía de que el cristianismo es un judaísmo radicalizado, el tercero expone más directamente la teología fundamental del autor.

Para muchos, la aparición de la voz y la pluma de Cobo en el panorama teológico español ha sido un descubrimiento vivo y actualizado de la teología dialéctica que Karl Barth inaugurara hace ya más de 100 años. El *gesto* teológico de Cobo bebe de la filosofía judía (Rosenzweig, Buber, Levinas) a la vez que de la teología de la liberación de Jon Sobrino y la teología evangélica del pasado siglo (Barth, Bonhoeffer, Jüngel, Moltmann), en diálogo con Nietzsche –a quien dedica el último epígrafe del ensayo–, y con el armazón filosófico del *Sofista* de Platón, Heidegger y Hegel. Sólo por asomarse a un pensamiento teológico en acción, desacomplejado y serio, que va a la cosa misma (sin aparato crítico), vale la pena leer este libro. Con su particular tono provocativo y mordaz, en esa densa atmósfera de interrogantes, afirmaciones y negaciones, y su horizonte ético–práctico, implícitamente el autor nos recuerda a los teólogos académicos que la ciencia de la fe consiste principalmente en hacer inteligible –hacia dentro y hacia fuera– el mensaje y la vitalidad de la revelación acontecida en Jesucristo.

El punto de partida sociológico de Cobo es sobreponerse a un cristianismo que podría ser entendido dentro de los esquemas de la «religión», en oposición a la «fe», siguiendo así la famosa distinción de Barth. Curiosamente, el propio autor



ha reconocido que su formación y recorrido personal cercano a la Compañía de Jesús le han hecho notar que el cristianismo a veces se ha presentado demasiado en los términos antropológico–religiosos, lo que supone un cristianismo «demasiado aceptable». Dicho en sus propias palabras, «la espiritualidad de nuestro tiempo, incluso donde los motivos siguen siendo cristianos, se decant[a] por la *sensación de formar parte* en lugar de por el viejo sentimiento de dependencia [superado por la modernidad]»; así, desde este punto de vista, «el poder de Dios no sería el que nos sitúa *sub iudice* ante nuestra víctimas, sino el que nos invitaría a una *conexión transformadora*, la que nos anima, precisamente, a la benevolencia y la piedad» (p. 59). Cobo critica este tipo de cristianismo que prima la conciencia (a veces parecería que basta con cerrar los ojos para conectarse a Dios) sobre la revelación de Dios que pone en crisis nuestra conciencia.

Su gesto teológico concreto está resumido, a la manera de toda una declaración de intenciones, en la apertura del libro (pp. 17–31). Las cuatro tesis que expone, cada una acompañada de una *nota bene*, enumeran lo que se irá desplegando a lo largo del ensayo. La primera sobre Dios, contra el dios–proyectado por el sujeto (Feuerbach, Freud). La segunda tesis sobre la creación y la caída. La tercera tesis sobre quién es Jesús para Dios. Y la cuarta tesis sobre el acontecimiento de la resurrección Jesús y la *parusía*. Su estilo literario en forma de espiral creciente permite, por medio de la repetición de las tesis principales, ir incorporando los puntos nodales de su pensamiento teológico poco a poco. A continuación explicamos brevemente estas tesis, valiéndonos del lenguaje del propio autor, dejando para el final algunas cuestiones críticas.

### 1. *El Dios del por–venir contra el dios infantil*

«Hay Dios», dice Cobo, pero no es una proyección de nuestro niño interior. Dios es tan absolutamente trascendente que su realidad o presencia «es la de su ausencia o eterno *por–venir*» (p. 18). Ante Dios, reitera el autor, nos hallamos *sub iudice*, que no es «únicamente un sentimiento» sino «una *posición existencial*. En definitiva, porque la alteridad –el *haber de Dios*– encuentra su doble en aquellos que despreciamos como si no existieran o, mejor dicho, como los que, según el mundo, no deberían existir. Es a través de ellos que Dios se revela como el que llama –como aquel que nos exige una entrega incondicional. Dios responde al clamor del hombre clamando por el hombre, por así decirlo. El que invoca a Dios no obtendrá otra respuesta que el lamento de los *sin Dios*. [...] Como si Dios en verdad fuese más dependiente del hombre que el hombre de Dios» (pp. 74–75). El Dios bíblico es el que se revela en el rostro del pobre, y depende para su presentarse en el mundo del *sí* del hombre ante la demanda del pobre.

### 2. *La creación y la caída que afecta al mismo Dios*

«Hay mundo porque el haber de Dios es el efecto de su negación de sí en favor del hombre» (p. 26). Esta perspectiva parece inspirarse en Hegel, así como en la doctrina del *zim–zum* de Isaac de Luria: Dios se retrae para dejar espacio al mundo o, dicho de otro modo, Dios da un paso atrás para que el mundo sea, con vistas a reencontrarse a sí mismo en el hombre. En este sentido ha de situarse la creación del hombre a su imagen y semejanza, lo que significa que Dios «no quiso tener otro rostro que el del hombre» y que «con la creación del hombre, Dios sale de sí mismo hacia lo otro de sí. Esta salida de sí no es, sin embargo, una *opción* de Dios,

sino el acto por el que Dios es el que es –y por el que Dios es libertad» (p. 25). En otras palabras, «como si Dios fuese el Dios que no quiso ser solo Dios –el Dios que, por así decirlo, aceptó desde el principio no ser nadie sin el *fiat* del hombre» (p. 20). Ello implica que «tras el desafío de Adán, [Dios] sufre una crisis de identidad. Dios deviene el *aún–nadie* sin el cuerpo en el que quiso reconocerse» (p. 26).

De tal suerte, piensa Cobo, que la caída afectó al mismo Dios. Y es que si Dios se había arriesgado en la creación a ser el *aún–nadie* sin el *fiat* del hombre, entonces «tras la caída, deviene el Dios que tiene pendiente, su modo de ser o *quién*» (p. 102).

### 3. *Jesús, el quién de Dios: cristología y Trinidad*

Así, la historia de Dios estaría determinada por ser el aún nadie a la espera del hombre. Por lo tanto, la historia del hombre es la historia de la búsqueda de la reconciliación de Dios con su propia identidad. «La pregunta por el *quién* de Dios es una pregunta que, permaneciendo abierta en el Antiguo Testamento, tan solo llegamos a responder, cristianamente hablando al pie de la cruz (y tras el *tercer día*)» (p. 102). El Dios que quiso depender del *sí* del hombre *está por hacerse* hasta que reencuentra su modo de ser en la Cruz de Cristo. «Antes del acontecimiento del Gólgota, Dios se reveló como un Dios por hacer, como quien dice, un Dios que clamó por aquel sin cuyo *fiat* aún no es nadie –y esto porque *quiso*. En la cima del Gólgota se restaura la originaria *corporeidad* de Dios, su inicial vínculo con el hombre» (p. 115). Dios, que había perdido su *quién* en Adán, lo recupera en Jesús. Por lo que puede decirse que «el Padre no es *aún nadie* sin el Hijo [...]. Y a la inversa: el Hijo no es más que un *cadáver* sin el reconocimiento del Padre» (p. 116).

Para Cobo, estas afirmaciones sobre la redención de la humanidad y la reconciliación de Dios en su Hijo sólo pueden entenderse más allá del arrianismo (Cristo no es verdadero Dios) y del docetismo (Cristo no es verdadero hombre), es decir, asumiendo el dogma calcedoniense (Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre). Y, al mismo tiempo, se abre la puerta al dogma trinitario. Concluye Cobo: «Si la identidad de Dios admite una diferenciación interna, entonces tenemos que incluir la alteridad en el seno mismo de Dios», y sentencia: «Cae la Trinidad y cae el cristianismo» (p. 117).

Así, hablar de la Trinidad no es otra cosa que hablar del Dios que se revela en el cuerpo de un crucificado, sin el cual es *aún–nadie*. El Padre se identifica en el crucificado sin que ello comprometa su paternidad ni su trascendencia. «Únicamente porque el Padre es *recuperado* por la fe del Hijo del Hombre cabe proclamar al crucificado como Hijo de Dios» (p. 188).

En una interesante comparativa, Cobo explica que, en el cristianismo de la Ortodoxia, Dios no se ve afectado ni dañado en su identidad por la caída del hombre, es decir, en Adán no perdió su *quién*. En cambio, «lo primero para el catolicismo de Roma es la obediencia a la demanda infinita que nace del rostro de los que sufren el abandono de Dios, y *no tanto* el deseo de regresar al seno del Padre» (p. 130). Si «el riesgo de Occidente es el pelagianismo [...] el riesgo de Oriente es el de caer en un cierto narcisismo espiritual» (p. 133).

### 4. *La resurrección de Jesús y el juicio universal*

La cuarta tesis del libro de Cobo reza: «El cristianismo hace aguas donde ya no cabe seguir creyendo en la resurrección de aquel que fue crucificado en nombre

## BIBLIOGRAFÍA

de Dios» (p. 29). Ello no conlleva que la «Resurrección, como hecho, sea simplemente una ocasión para un *caer en la cuenta*, la escalera de la que podemos prescindir una vez alcanzamos el piso de arriba» (p. 210). Lo que apunta la fe cristiana, según el autor, «es que el poder de Dios se manifestó en la Resurrección» (ibid.). La resurrección no depende de nuestra conciencia, sino de la acción salvífica de Dios, pero no como si fuera la ejecución de un Dios *ex machina*. «¿Dónde, entonces, –se pregunta Cobo– queda la esperanza en el poder de Dios. Si es cierto que Dios no quiso tener otros brazos que los nuestros [...], entonces la esperanza creyente es el envés de la responsabilidad. Sencillamente, el hombre es responsable del *presente* de Dios» (ibid.).

Entonces parecería que la Resurrección depende de nosotros más que de Dios. Por eso, aclara el autor: «únicamente a través de la Revelación será posible recuperar la fe en la resurrección de los muertos como una fe en la posibilidad de lo imposible, que no es otra que la imposible posibilidad de Dios. Y ello en nombre de un perdón que, en tanto que aconteció en medio del infierno, ningún mundo puede admitir como posibilidad. [...] El punto de partida tiene que ser la revelación del crucificado como Hijo de Dios, revelación que, sin embargo, solo el *hecho* de la Resurrección hizo posible. Y a partir de aquí volver a esperar lo imposible, a saber, que los muertos resuciten en nombre de Dios» (p. 211).

«¿Qué esperanza hay para Caín? ¿Acaso el perdón de Abel?» (p. 242), se pregunta Cobo y responde con extrema lucidez: «La esperanza en la resurrección de los muertos concierne antes a los culpables que a las víctimas. Pues no solo se trata de que los que murieron antes de tiempo a causa de nuestra impiedad puedan vivir la vida que les resta. Los muertos tienen que resucitar para que las víctimas puedan apiadarse de sus verdugos. La justicia de Dios no se da como venganza sino como última oportunidad. Hay esperanza, precisamente, porque Dios espera. El juicio de Dios arranca con el perdón del crucificado. De ahí que el verdugo se condene cuando, tras el gesto de misericordia, recoge de nuevo el hacha. Porque no hay otro rostro que el que nos invoca a una compasión sin medida. La existencia deviene eterna para quien está solo. En el infierno no hay nadie. Ni siquiera el dios que es *aún-nadie*. Al fin y el cabo, *quien no ama* –quien no responde al clamor de las víctimas– *permanece en la muerte* (1 Jn 3,14)» (pp. 243–244).

### *Apunte final*

Valga esta muestra, expuesta a modo de síntesis, para que el futuro lector saboree el tono y la fuerza teológica del libro de Cobo cuya publicación celebramos. El mundo católico necesita contactar con la teología evangélica que el autor representa (sin menoscabo de su filiación católica).

Terminamos volviendo a una cuestión que atraviesa el núcleo de la teología de Cobo y que en un reseña sólo podemos mencionar: la historicidad o devenir de Dios. Por un lado, constatamos que es uno de los elementos más característicos del autor hasta el punto de afirmar que la caída afectó al propio Dios. Ciertamente, esta afirmación ayuda a resaltar que la facticidad realmente acontecida de la economía divina en la historia de la salvación no es una broma, sino que Dios se toma totalmente en serio su relación con una creación que ha sido dañada por el pecado. Por eso, asumimos con Cobo que Dios se arriesgó a compartir el *haber* –la vida– con lo otro de sí, y que la reconciliación que Dios anhela con la humanidad le

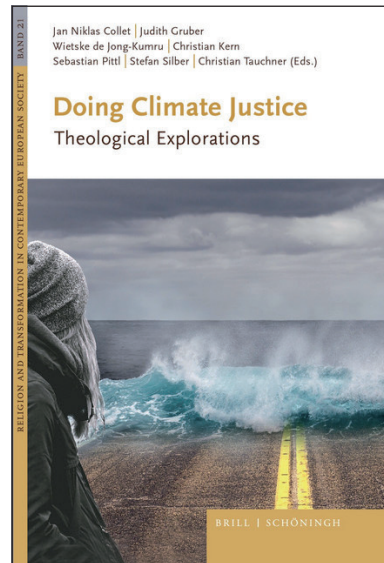
costó la vida de su propio Hijo. Dios es inmutable porque no se muda; en ningún sentido porque sea indiferente al pecado y a las desgracias del mundo.

El punto crítico viene porque puede darse una comprensión procesual de Dios demasiado a la hegeliana, es decir, por la que se tienda a pensar que Dios en sí mismo no era pleno o que la creación del hombre le era inevitable. Además, una exageración a la que se ha deslizado buena parte de la tradición es que la Encarnación habría estado supeditada a la caída, lo que convierte la autoexpresión del Logos en una especie de coyuntura que no forma parte del ser de Dios, como si la creación desde el principio no se hubiera hecho y proyectado en la perspectiva de Cristo (Col 1,16), que siempre estuvo en relación con Dios (Jn 1). Si antes que Cristo, Adán es el *quién* de Dios, ¿no parece subordinarse la encarnación del Hijo al pecado? ¿No lleva a pensar el pecado como necesario para el plan salvífico de Dios y su revelación en Cristo? ¿La vida eterna de Cristo y su presencia en la carne es causa del pecado? Aunque pueda pensar que Dios en cierto modo perdiera su *quién* en el pecado de Adán, no es negociable que Adán fuera *imagen de Cristo*, pues Cristo como Hijo vivía eternamente en relación con el Padre y el Espíritu.

Tal vez el meollo se encuentre en la teología trinitaria. Y es que, si como afirma Cobo, Dios tiene alteridad dentro de sí (p. 117) –si la relación interpersonal y el amor forman parte del ser de Dios desde antes de la creación y no sólo desde el Gólgota– entonces, aunque no lo veamos, el puro haber eterno del Dios trinitario, no necesita como tal *dar un paso atrás* para crear el mundo (cf. pp. 18–22; 121), pues su alteridad intratrinitaria es condición de posibilidad en positivo para entrar en comunión con lo otro de sí. No es lo mismo que la alteridad se relacione primeramente con el sujeto como un límite respecto de sí –que se vuelve exigencia consigo mismo, implicando así un repliegue– que la alteridad sea primeramente el elemento de diferencia interpersonal que constituye la unidad y la comunión dentro del mismo Dios. [Tomás J. Marín Mena]

Collet, J. N., [et al.], eds. *Doing Climate Justice. Theological Explorations. Religion and Transformation in Contemporary European Society* 21. Paderborn: Brill, 2022. 277 pp.

La situación climática en la que nos encontramos no es una mera cuestión de ideología. Al contrario, tiene efectos directos y dramáticos en muchas personas cuyas voces, además, no suelen ser escuchadas por quienes tienen poder de decisión. Estos temas son también objeto de reflexión académico, tal y como ilustra este libro. En él se ofrece el fruto de un seminario multidisciplinar que tuvo lugar en octubre del año 2020 en Lovaina. En él se pretendía dar respuesta a una inquietud desde diferentes ámbitos de conocimiento: ¿cómo se puede realizar la justi-



## BIBLIOGRAFÍA

cia climática en las sociedades contemporáneas y cuál podría ser la contribución particular de la teología a esta tarea? La estructura interna del libro pretende ser fiel a la articulación lógica del seminario y en sus páginas se recogen los trabajos gestados en él, aunque revisados y ampliados. El enfoque práctico, analítico y constructivo que se buscó en los trabajos previos queda reflejado en las secciones en las que se organiza el contenido del libro.

Los quince capítulos que conforman la obra quedan distribuidos en una primera sección introductoria que sirve como punto de arranque para dar paso a las tres partes nucleares. Son tres los estudios que constituyen este pórtico. El primero de ellos, a cargo de Christian Kern, nos adentra en el concepto de *justicia climática*. La noción de esta realidad que se evidencia en los principales documentos de políticas climáticas a nivel internacional muestra de qué manera su uso resulta cambiante y polifacético. A pesar de esta complejidad, Kern identifica elementos que aparecen de manera regular en estos documentos y que representan aspectos cruciales de la idea de *justicia climática*, como, por ejemplo: responsabilidad, capacidad, vulnerabilidad visibilidad o derechos humanos.

La sección introductoria cuenta con otros dos capítulos más. En ellos se presentan dos situaciones concretas en las que un sector de la población, afectada directamente por el cambio climático y sin la visibilidad necesaria para provocar decisiones políticas, están realizando prácticas de resistencia. El primer caso, planteado por Benedikt Kern, se centra en una iniciativa ecuménica que se ha desarrollado en una cuenca minera de la zona occidental de Alemania. Kern, apoyándose en Alberto da Silva Moreira, teólogo de la liberación, plantea cómo la espiritualidad, entendida como “la autenticidad de la existencia a través de todas las situaciones de la vida”, también tiene espacio para la rabia y el enfrentamiento ante la injusticia estructural.

El caso concreto que nos ofrece, de la mano de María Fernanda Herrar Palomo, el tercer y último capítulo introductorio nos lleva a otra zona minera, pero en distinto continente. En La Guajira (Colombia) existe un conflicto entre el pueblo Wayúú y las empresas energéticas occidentales debido a una mina de carbón. Herrar Palomo utiliza este ejemplo para mostrar cómo las creencias y la forma cultural de pensar afecta, no solo a las relaciones interpersonales, sino también al modo en que nos relacionamos con el medio natural.

Tras la sección introductoria, la primera parte del libro recoge cinco capítulos que tienen en común ocuparse de los marcos de referencia y en las epistemologías. Elizabeth Pyne da la voz de alarma sobre los ecologismos de extrema derecha que están siendo cada vez más visibles tanto en Estados Unidos como en Europa. La estrecha relación entre el negacionismo ante el cambio climático y el subrayado de la identidad étnica y racial, con las consecuencias que esto tiene para la migración, desafían a la reflexión teológica. Pyne plantea que la incorporación del cristianismo a discursos excluyentes exige una autorreflexión crítica y que las teologías sobre la justicia climática han de abordar las formas supremacistas y sus expresiones ecológicas.

Las conversaciones con mujeres campesinas y ancianas de Bolivia de Irmgard Christine Klein, la autora del quinto capítulo del libro, le han permitido asomarse a su sabiduría y encontrarse con una ecoteología alternativa a la racionalista y abstracta con la que estamos familiarizados. Desde esta experiencia de encuentro,

Klein analiza los valores vividos y expresados por ellas. Por su parte, Sibylle Trawöger sugiere en su estudio incorporar los conocimientos científicos actuales a la teología de la creación. Centrándose en el *microbioma*, o comunidad de microorganismos que existen en un entorno, y en los *microplásticos*, propone relativizar el antropocentrismo, repensar las ontologías desde la relación y poner la cuestión de la sostenibilidad en el centro de la teología de la creación.

De la aplicación de la teoría decolonial al ámbito de la teología surge el capítulo de Daniel P. Horan. La propuesta de este estudioso busca hacer una contribución crítica, pues cuestiona las estructuras epistemológicas clásicas propias del ámbito intelectual de occidente. Además de este carácter crítico, su propuesta pretende ser, a la vez, constructiva, proponiendo a los animales no humanos como forma de resistencia de esos marcos de comprensión antropocéntricos. El último capítulo de esta parte de libro es el de Michael Nausner. Este autor sugiere la posibilidad de hablar de ecoteología desde una clave de participación mutua. Hace su propuesta teniendo en cuenta la teología indígena de los pueblos escandinavos, la carta de los obispos de Suecia sobre el clima y el magisterio papal propone dejar a un lado el paradigma de la administración del ser humano para plantear la necesidad de otorgar voz propia a la naturaleza.

La segunda sección central de este libro reúne tres estudios que atienden a prácticas y campos de conflicto. Sebastian Salaske–Lentern recuerda que los límites pueden ser liberadores. A pesar de la tendencia a enfrentarse al cambio climático a través de tecnologías respetuosas, Salaske–Lentern retoma las propuestas de estudiosos, teólogos de la liberación y del mismo Papa Francisco para insistir en que las limitaciones económicas no reducen necesariamente la calidad de vida y pueden tener efectos liberadores. El capítulo de Claudia Gärtner plantea de qué manera la educación para el desarrollo sostenible y la educación religiosa pueden vincularse entre sí. La autora señala cómo existen puntos ciegos ideológicos y dilemas en relación con la política, sugiriendo un ejemplo de cómo estos últimos pueden abordarse en la educación religiosa. El último capítulo de esta parte de la obra es de Petr Jandejsek. Partiendo de trabajos escritos realizados por estudiantes checos de trabajo social y teología durante la primavera del 2020, plantea cómo la experiencia de la COVID–19 ha podido ser el desencadenante de cambios sustanciales con respecto a la protección del clima.

Los cuatro últimos capítulos se concentran en la parte del libro dedicada a abrir horizontes hacia la esperanza. En su estudio, Susana Vilas Boas establece un vínculo entre la justicia climática y una necesaria y urgente ecología de la esperanza que está por desarrollar. Partiendo de cómo las acciones que realizamos evidencian el grado de humanidad que tenemos, la autora retoma la idea de ecología integral que propone el Papa Francisco para plantear que no se trata tanto de lo que hacemos como de aquello que somos en cuanto humanos. De este modo, desplegar una ecología de la esperanza requiere un proceso de humanización que “ecologice” las relaciones con Dios, con los demás y con la creación.

El Apocalipsis le sirve a Gregor Taxacher para recuperar la idea esencial de la apocalíptica judeocristiana, que pretende ser una teología profética política del momento presente y, por ello, refleja la posibilidad de esperanza en situaciones conflictivas. Taxacher considera que este libro bíblico, ante la crisis climática, nos sitúa entre el optimismo y la práctica de la esperanza. Los dos últimos capítulos

## BIBLIOGRAFÍA

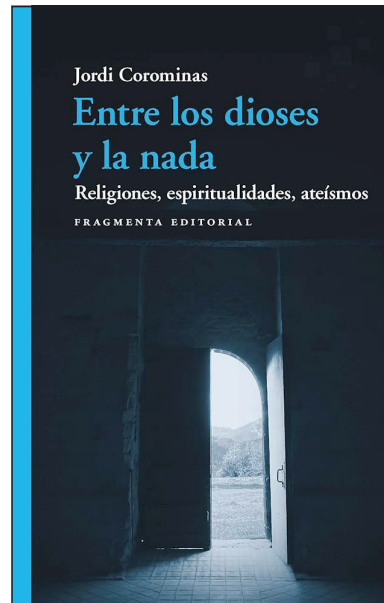
son fruto de trabajos colaborativos. En el penúltimo se regresa al concepto bíblico y patristico sobre la relación con la tierra para cuestionar los supuestos sobre propiedad territorial y soberanía de los Estados con respecto a la explotación de la tierra. Los editores de la obra son los responsables de poner el broche final a esta obra, planteando la cuestión de la justicia climática desde las diversas perspectivas de las teologías de la liberación. Estamos ante un libro necesario para quienes quieran ahondar con seriedad y conocer por dónde se mueven las inquietudes teológicas en relación con la ecología. [Ianire Angulo Ordorika]

Corominas, J. *Entre los dioses y la nada. Religiones, espiritualidades, ateísmos.* Fragmentos 87. Barcelona: Fragmenta, 2023. 527 pp.

Rigor y creatividad son los objetivos que parecen caracterizar *Entre los dioses y la nada*, de Jordi Corominas. A lo largo de más de quinientas páginas, el filósofo propone un camino de descubrimiento filosófico-teológico en el que creencias, mitos y ritos llaman a una reflexión más profunda sobre la existencia. A lo largo de catorce capítulos, el libro pretende introducir al lector en las grandes cuestiones humanas, buscando a partir de ahí el sentido de la vida y los aspectos más primordiales de la humanidad. Este camino se traza con gracia, partiendo de ejemplos banales o curiosidades inútiles que, a través de textos filosóficos seleccionados, se convierten en reflexiones profundas y argumentadas.

Subrayando el carácter académico y científico del estudio, la parte final del libro presenta –a modo de compendio de la obra– una recopilación de los textos fundamentales para la reflexión. Aquí se presentan artículos o citas sobre el tema, desarrollados por los filósofos más citados a lo largo del estudio, con el fin de comprender mejor el punto de partida que condujo a los desarrollos filosóficos de Corominas.

En una curiosa trayectoria, *Entre los dioses y la nada* comienza aclarando el significado de *creer* y cómo puede entenderse la creencia tanto para las personas religiosas como para quienes no lo son. Al situar la creencia como patrimonio cultural e histórico, distanciándose del significado de teísmo o ateísmo religioso (capítulo 1), Corominas abre el camino a la reflexión filosófica sobre el mito y el símbolo (capítulo 2). Aquí, el mito y el símbolo se presentan como realidades ineludibles para la creencia y para el conocimiento, lo que permite descartar los argumentos que equiparan mito con falsedad. Más bien, a través de una retrospectiva histórica, puede verse el modo en que se desarrolló el patrimonio de la creencia (como base del conocimiento): primero mediante la superación del mito, luego mediante la superación de la razón y, por último, mediante la oposición sagrado-profano.



Más que intentar hacer apología del teísmo o del ateísmo, Corominas advierte de los riesgos del totalitarismo y de la forma en que la Modernidad ha tratado los mitos, sin conseguir eliminarlos. A partir de estas nociones de creencia y mito, *Entre los dioses y la nada* propone, especialmente a lo largo del capítulo 3, una nueva perspectiva sobre el concepto de religión. La religión se presenta aquí como algo que da sentido a la vida, un sentido último que no se borra con las circunstancias. Más bien, es formadora de emociones, sentimientos y formas de actuar (estilos de vida) ante los diferentes acontecimientos de la vida. En esta línea de pensamiento, la religión se presenta mucho más allá de la noción de Dios y/o de la defensa de su existencia. Aquí se establece un paralelismo entre la forma de pensar la religión en Occidente, donde a cada religión le corresponde un Dios, y las religiones orientales, donde la pluralidad de dioses o *la nada* aparecen como principio religioso.

De forma sistemática, Corominas trata de demostrar que una religión que busca la relación con Dios, como el cristianismo, es una religión tan válida como aquellas en las que lo que se busca es la consecución del *nirvana* –la *nada* absoluta–. La verdad de las religiones reside, no en un empirismo del conocimiento, sino en una base cultural que aparece como una forma de vida, una forma de creencia que conduce al conocimiento y, en consecuencia, una base racional para todo ser humano, teísta o ateo, defensor de dios(es) o defensor de la nada.

Una vez establecidas las bases para una nueva forma de pensar la religión, el capítulo 4 trata de presentar diversos modelos de interpretación y enfoques teóricos sobre la religión y el mito. Así, Corominas recurre a una pluralidad de autores de humanidades para presentar mejor los diferentes modelos de interpretación de la realidad mitológica y religiosa. Aquí, la preocupación parece ser sistematizar los argumentos según las diferentes áreas que más pueden contribuir al desarrollo académico sobre el tema, como son la filosofía, la psicología, la sociología, la antropología o incluso las neurociencias.

Entendiendo los diferentes enfoques teóricos fue posible entonces hablar sobre los ritos y sobre cómo pensar los mitos y las religiones en diferentes contextos. A saber: mitos y religiones chamánicos, animistas y étnicos (capítulo 5); del Próximo Oriente (capítulo 6); indios (capítulo 7); del Lejano Oriente (capítulo 8); grecorromanos (capítulo 9); semíticos (capítulo 10); cristianos (capítulo 11); y latinoamericanos (capítulo 12). A lo largo de ocho capítulos, se describen aquí los orígenes, mitos y ritos que han marcado, y siguen presentes, en las distintas formas de pensar y vivir la religión, desde la perspectiva de que mito y religión no son expresiones de irracionalidad ni fantasías sin sentido. Por el contrario, aparecen como la base de la cultura y la experiencia del ser humano en todas sus dimensiones, tanto a nivel personal (por ejemplo, a nivel psicológico, emocional o racional) como a nivel comunitario (por ejemplo, con respecto a la organización social o los ritos).

Llegados al final del capítulo 12, parece prevalecer la idea de que los mitos y la religión son realidades ineludibles para la existencia humana. En su diversidad y especificidad, son conceptos inalienables de la existencia. Sin embargo, Corominas nos lleva a contracorriente. En lugar de concluir la reflexión, muestra la “otra cara de la moneda” al desarrollar, en el capítulo 13, la noción de mitos y creencias para los indiferentes, agnósticos y ateos. De alguna manera, se hace aquí una contraposición y una inversión de sentido, no para negar lo descrito en los capítulos anteriores, sino para, en cierto modo, completar lo que no se había

## BIBLIOGRAFÍA

dicho en el capítulo 4. En efecto, del mismo modo que antes se presentaba un elenco de modelos de interpretación *teísta*, ahora, de manera similar, se presentan los diferentes modelos *ateos*.

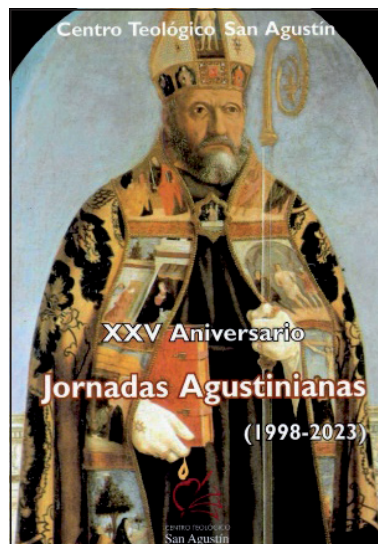
A lo largo del capítulo 13, se ofrecen las aportaciones de distintos autores para comprender la complejidad del ateísmo y el hecho de que no puede entenderse desde una única perspectiva. En notable articulación y coherencia con los tres primeros capítulos, el ateísmo se presenta aquí mucho más allá del rechazo de la existencia de Dios o de la negación de vivir de una religión determinada. Por el contrario, la presencia de distintos mitos y creencias da lugar a diversas formas de ateísmo. En consecuencia, estas son configuradoras de modos de vida específicos, que también están enraizados en ritos, símbolos, creencias y mitos.

*Entre los dioses y la nada* no termina abruptamente, como si, tras los tres primeros capítulos, todo se hubiera reducido a una enumeración de argumentos y perspectivas sobre el teísmo y el ateísmo. Al contrario, porque la realidad de los mitos y las creencias no está estancada ni es estática, sino dinámica, Corominas propone, en el capítulo final del libro, una perspectiva de futuro. Partiendo de los retos dejados por la Modernidad, presenta formas de articular y pensar los mitos y creencias ante los avances científicos y técnicos, los desafíos ecológicos e incluso el transhumanismo. Se revisa la forma de pensar la religión a la luz de los pensadores actuales y se destaca el cuestionamiento de la posibilidad de una *desligación* (frente a una *religación*).

Al final de la obra uno se queda con una sensación agri dulce. Por un lado, parece que se reconoce a la religión y a los mitos una amplitud diferente que, lejos de equipararse a la irracionalidad, da sentido a las formas de pensamiento más actuales en las distintas culturas. Por otro lado, se mantiene la idea de que hemos aprendido poco de la historia y que el deseo de aniquilar a los dioses y a la nada puede conducir a un ser humano vacío de sentido y a comunidades huecas de humanidad. [Susana Vilas Boas]

González Marcos, I. y Lazcano González, R. *XXV Aniversario. Jornadas Agustinianas (1998–2015)*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2023. 303 pp.

Los pasados 7 y 8 de marzo, el Centro Teológico San Agustín, regido por la Provincia San Juan de Sahagún de los agustinos y afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca desde 2006, celebró sus vigésimo quintas Jornadas Agustinianas, que versaron sobre el Espíritu Santo. Con motivo de tal efeméride, este centro de estudios, además de publicar las actas de las jornadas, ha editado también una publicación homenaje, que es la que presentamos. De ahí que, en el lomo del libro, este volumen esté signado con un 25/2.



Para rendir esta distinción, además de contar con los saludos de personalidades del ámbito religioso y académico (Fr. Alejandro Moral Antón, Prior general OSA; Fr. Domingo Amigo González, Prior provincial OSA; Dr. Francisco García Martínez, decano de la Facultad de la Teología de la UPSa; Mons. Luis Marín de San Martín OSA, subsecretario de la Secretaría General del Sínodo; Fr. Manuel Sánchez Tapia OSA, director del Centro), se ha acudido a dos personalidades de bagaje histórico, tanto por sus estudios académicos como por su vinculación con la celebración de estas jornadas, como son Isaac González Marcos y Rafael Lazcano González.

El primero, doctor en historia de la Iglesia, ha fungido como director del Centro Teológico San Agustín durante cinco años y como subdirector, otros quince. A él le debemos la primera parte de esta publicación, en la que pergeña una breve historia del discurrir del centro: desde su prehistoria, que comenzó en el curso 1994–1995, pasando por su nacimiento oficial en 2006, hasta la actualidad. En ella repasa los institutos que confluyeron en el actual centro, las nuevas incorporaciones de alumnos provenientes de las órdenes agustina recoleta y escolapia, la afiliación a la Universidad Pontificia de Salamanca, las sedes, las bibliotecas, la incorporación en los planes de calidad, la aplicación del Plan Bolonia y de la Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium*, la incidencia de la pandemia... No falta la mención de algunos acontecimientos significativos, la referencia a grandes personalidades egresadas de sus aulas o que las han visitado, el elenco de cancilleres, patronatos, juntas de gobierno, profesores y, cómo no, alumnos. El afán minucioso, estadístico, propio de un historiador, se ve complementado por anexos, que aparecen al final de la publicación (pp. 191–255), y por referencias a pie de página, así como por una bibliografía final.

Por lo que a la efeméride se trata, en el cuarto apartado de esta colaboración, el autor aborda la celebración de las Jornadas Agustonianas. Es de constatar que, en realidad, han transcurrido veintiséis años desde la celebración de las primeras, que acontecieron en marzo de 1998. Este desajuste temporal se explica por el hecho de que el año 2014 no las hubo. En su desmenuzamiento de estas, el Dr. Isaac González Marcos prosigue con su afán archivístico, analizando desde la motivación que las dio a luz hasta la difusión de sus actas, pasando por la elección de los temas, los lugares, los materiales empleados, los ponentes, los participantes y, cómo no, las anécdotas, tan necesarias para la historia. Leyendo estas páginas al trasluz de los anexos contenidos en las pp. 256–271, donde se recogen los temas de cada una de las aulas, así como una bibliografía final, distribuida por autores, en la que se explicitan todas las ponencias dictadas, el lector se hace una idea del caudal y de la variedad de materiales producidos a lo largo de estos veinticinco años.

Este último aspecto se ve enriquecido con la segunda gran aportación del volumen: la de D. Rafael Lazcano, uno de los iniciadores de estas jornadas y director durante dos años, y subdirector otros dos, del Centro Teológico San Agustín. En este caso, el autor se adentra en un aspecto sumamente árido, pero que es el que mejor permite medir el alcance y la repercusión que han tenido en el panorama teológico nacional estas jornadas. Con el afán de ratón de biblioteca que lo caracteriza, se sumerge en el apasionante mundo de las revistas científicas para leer y valorar las reseñas que, a lo largo de estos veinticinco años, han dado noticia de

## BIBLIOGRAFÍA

las actas de las jornadas. En apenas 40 páginas constata datos, recoge evaluaciones y realiza sus propias apreciaciones, en algunos casos valientes y arriesgadas.

Cierro esta reseña con unos apuntes estéticos. Por una parte, el ejemplar contiene un álbum de fotos (pp. 273–303), que da fe de estos años del discurso teológico tanto del Centro Teológico como de las Jornadas Agustonianas. Por otra parte, en bastantes páginas se utilizan las negritas para destacar algunos aspectos, de muy diversa índole y de valor muy desigual, aspecto, a mi juicio, innecesario. Finalmente, porque esto también afecta a la estética, aparecen más de lo que uno quisiera ciertas erratas, algunas vinculadas a fechas, aspecto que, en una publicación histórica de este calibre, desentona bastante. [Enrique Gómez García OAR].

Hernández López, M<sup>a</sup> E. *Rescatadas del olvido. Promotoras de arquitectura en la Granada moderna*. Granada: Universidad, 2023. 384 pp. + 42 fotografías, b/n.

En la actualidad, reconstruir el papel de las mujeres, a lo largo de la historia, es complejo e incluso ardua, más si nos adentramos en la investigación de las promotoras en el campo de la arquitectura. En la historiografía contamos con un trabajo que marcó un hito dentro de éste, desde la primera década del siglo XXI, la investigación de la catedrática en Historia del Arte, María Elena Diez Jorge. El presente trabajo recoge el testigo de esta profesora de la Universidad de Granada, que da el fruto de la tesis doctoral de María Encarnación Hernández López, defendida en el año 2018 y dirigida por la mencionada docente, y que ahora ve la luz gracias a la Editorial de la Universidad de Granada.

La obra está dividida en dos grandes bloques, el de arquitectura religiosa y la civil, en la que irá desgranando a lo largo de sus apartados/capítulos las diferentes tipologías; al mismo tiempo, podremos observar como la influencia de las familias de los Córdoba y de los Manrique fueron de gran importancia para la Granada de la Edad Moderna. Además, unidos a ellos, tenemos otros pequeños bloques dedicados a la arquitectura para la docencia, la asistencia, la hidráulica y aquella que se relaciona con la configuración urbanística del espacio mediante la construcción de pasadizo, cobertizos y aperturas de nuevas vías. Estos están vinculados con uno de los grandes bloques como veremos.

Dentro del primero, la arquitectura religiosa, tenemos tres apartados: capillas mayores, capillas laterales y espacios conventuales. Del primero destaca la figura de la duquesa de Terranova, María Manrique de Lara, esposa del Gran Capitán, que llevó a cabo la terminación de las obras de la capilla mayor del Real Monasterio de San Jerónimo, que sirvió y sirve de enterramiento a los restos mortales del matrimonio. Este un espacio es de gran importancia para la ciudad pues, a través



de él, penetró el renacimiento en la ciudad, teniendo además uno de los programas iconográficos sobre heroínas y héroes más importante y único de la ciudad. La otra gran mujer que destaca en este primer apartado es Francisca Fernández de Córdoba, que sería la mecenas de la construcción de la capilla mayor de la iglesia del convento franciscano bajo la advocación de San Francisco Casa Grande, que por desgracia ha desaparecido. Además, se habla de María Xaraillo y la capilla mayor del convento de la Victoria. Con respecto a las capillas laterales se hablará de María de Molina, de Catalina de Salazar, de Juana de Barahona, de María Álvarez Galindo y de María de Arévalos.

Dentro del apartado dedicado a los espacios conventuales, podemos ver una nueva división implícita: el de las mujeres laicas y el de las religiosas. Así, en el primero de los grupos tenemos que mencionar: a Leonor de Torres y el convento de Santa Catalina de Zafra, a María Manuel y el monasterio del Sancti Spiritus, María Sarmiento de Mendoza –III duquesa de Sessa–. Pero, también, las mujeres fueron promotoras de la fundación de conventos masculinos, como Francisca de Zapata promotora del convento de frailes carmelitas descalzos en Granada; mencionar el caso de Leonor de Herrera que, en su testamento, dejó que, con sus bienes, se fundara otro de la misma orden en Guadix. Mas, como hemos comentado, dentro de los conventos, también, aparecieron promotoras de espacios en el interior de los propios recintos conventuales. Así, la autora recoge el ejemplo de sor Luisa de la Cruz que llega a Granada como fundadora del convento de franciscanas de Santa Isabel la Real. Pero, la primera mujer que aparece como mecenas de una construcción *ad intra* del convento es sor María de Bobadilla, a la que le sigue una amplia lista que Encarnación Hernández nos va desgranando. A ellas tenemos que sumar las monjas de los conventos de los Ángeles, del Ángel Custodio y de la Encarnación.

Después, unido a este gran bloque, tenemos a las mujeres que promovieron la arquitectura enfocada a la docencia como Francisca de Mendoza, que no sabemos si llegó a fundarse o el de Ana de Mendoza. También ligado al mundo religioso estarían las fundaciones asistenciales como la realizada por Francisca de Cáceres que colaboró en la construcción del hospital de san Juan de Dios. Además, dedica un pequeño apartado a mencionar a aquellas mujeres de clases más humildes que contribuyeron a la arquitectura religiosa de la ciudad.

Seguidamente, se pasa al otro gran bloque, el de la arquitectura civil (doméstica, tanto exterior como interior, hidráulica y los pasadizo y cobertizos). Dentro del apartado doméstico distinguirá tres subapartados: las promotoras en la arquitectura doméstica, de arquitectura doméstica y en los interiores. En ellos son muchos los ejemplos que la autora va mencionando, mencionar solamente a la ya nombrada Francisca Fernández de Córdoba, María Vallejo, Mariana de Obregón, María de Torres y Lucía Cepeda, para el primero de los subapartados. Para el siguiente pone el ejemplo de las obras llevadas a cabo por Leonor Manrique, María Manrique de Lara, María Manuel y María de Jesús. En último de los mencionados, busca, a través de los varios inventarios, reconstruir aquellas estancias configuradas según el género del que fuera usarlo dentro del espacio doméstico.

En el apartado «Mujeres, urbanismo y ciudad», la autora nos hace ver que, aunque las mujeres no alcanzaron, en esta época, puestos de poder en el municipio, ellas si contribuyeron al urbanismo de la ciudad a través de la promoción de

## BIBLIOGRAFÍA

obras como pasadizos, cobertizos y la apertura de nuevos espacios (con el trazado de nuevas calles, en la apertura de plazas o en sus ensanches). Por último, dedica un apartado a la contribución que hicieron las mujeres en la arquitectura hidráulica, es decir levantando molinos con diferentes fines.

Todo lo anterior se ve enriquecido por medio de cuatro anexos. El primero de ellos con la transcripción paleográfica de doce documentos; el segundo, con una serie de tablas con datos procedentes de los inventarios de las casas de algunas de las mujeres mencionadas a lo largo de este libro; el tercero, es una tabla de todas las mujeres que han ido apareciendo en la investigación. El último, es un pequeño glosario de términos vinculados a los interiores domésticos. Todo ello complementado por cuarenta y dos fotografías en blanco y negro, y una amplia bibliografía.

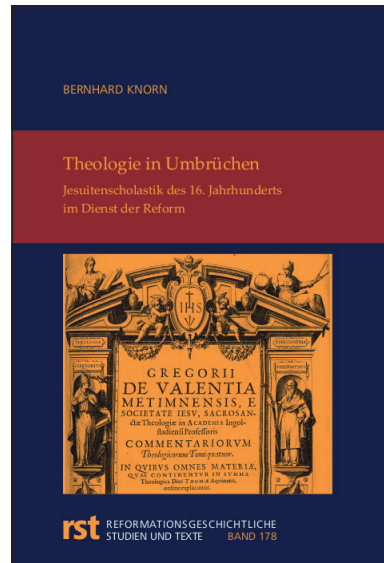
Para finalizar, el texto a pesar de tener un origen científico, pues se trata como hemos dicho de la tesis doctoral de la autora, tiene un lenguaje asequible a todo aquel lector que quiera acercarse a la historia arquitectónica de la ciudad y, al mismo tiempo, a la historia de las mujeres y su gran importancia en el desarrollo de esta. Por lo que recomendamos encarecidamente la lectura de esta obra, que sin duda se convertirá en una obra de consulta obligatoria en los mencionados campos científicos. [Miguel Córdoba Salmerón]

Knorn, Bernhard. *Theologie in Umbrüchen. Jesuitenscholastik des 16. Jahrhunderts im Dienst der Reform*. Münster: Aschendorff Verlag, 2023. 421 pp.

Siempre es de agradecer la publicación de una obra de teología que se dedique a presentar autores jesuitas de los primeros tiempos de la Compañía, unos tiempos que fueron testigos de grandes cambios. Esto es lo que nos ofrece la obra que ahora comentamos.

Se trata de un libro ambicioso, que quiere descubrir las características de una teología que se realizó en tiempos marcados, por una parte, por la celebración de un concilio importante (el de Trento) y en medio de una situación nueva, la que supuso la consolidación de la Reforma Protestante. Se dio entonces un renacimiento de la escolástica al socaire de los comentarios de la Suma de santo Tomás.

El autor de la obra se concentra en tres autores jesuitas, cuya producción se enmarca entre los años 1565 (final del concilio de Trento) y la primera década del siglo XVII: Francisco de Toledo, Gregorio de Valencia y Gabriel Vázquez. La elección de estos autores le permite al profesor Knorn presentar tres tipos de teología (la primera de orientación bíblica, la segunda más dedicada a la controversia y la tercera con rasgos más filosóficos) en el marco de las obras de estos autores que comentaron al Aquinate.



Un acierto del trabajo es, a nuestro entender, el no haber querido dedicarse a profundizar en un ámbito concreto (por ej. la eclesiología o la cristología), ni haber querido presentar más detalladamente un contexto específico ya fuera biográfico o histórico, sino más bien “caracterizar a los autores como comentaristas de la *Summa theologiae* y presentar las características centrales de la teología escolástica de aquella época, desde la perspectiva sistemático–teológica actual” (p. 15), algo que es novedoso en los estudios sobre los autores de esta época.

El capítulo segundo sirve como una especie de introducción a nivel de contenidos de toda la obra. Su título “Teología en la transición a la época moderna” se concreta en una presentación de la situación en la que se desarrollará la obra de los autores estudiados. El nacimiento de la Reforma Protestante, en medio de un deseo general por la reforma de la Iglesia, y que tiene sus orígenes ya en el siglo XIV y XV ofrece el marco en el que se desarrollará la segunda escolástica. El autor defiende bien esta nomenclatura (segunda escolástica) frente a la denominación “escolástica tardía”, habitual en el ámbito alemán. Frente a una imagen de la teología postridentina como una teología falta de originalidad y decadente, la teología católica de este tiempo presenta subrayados y aspectos que todavía tienen algo que decir al momento actual. Estamos en la época en la que se va configurando lo que el autor llamará la “Forma normal” de hacer teología que se establecerá en el siglo XVII y que conducirá a convertir los tratados en la manera como se realicen las presentaciones teológicas. Los comentarios de la Suma de Tomás de Aquino son el paso intermedio para llegar a ello y el autor lo expone con claridad y acierto. Una presentación somera de los tres autores elegidos y una reflexión provechosa sobre la recepción de la teología postridentina cierran este capítulo. Esta última reflexión merece un comentario aparte. La obra que comentamos no pretende únicamente ser un trabajo de historia de la teología, sino que además busca poner dicha teología en contacto con las preguntas actuales (y, en gran medida, permanentes) de la teología sistemática. Frente a ciertos juicios de teólogos del siglo XX sobre la teología desarrollada durante la segunda escolástica (en general juicios negativos) el autor se sitúa de manera crítica, algo con lo que estamos totalmente de acuerdo. Ni la teología de esta época fue pensada únicamente en clave contrarreformista, ni las apreciaciones que se han hecho sobre Francisco Suárez han sido del todo justas. El autor se propone además mostrar que la teología desarrollada por estos autores no es tan monolítica como se puede pensar (el ejemplo que nos ofrece el profesor Knorn calificando la posición de Vázquez como conciliarista en la p. 74, sin embargo, necesitaría una mayor clarificación, al menos en cuanto a lo que se entiende por conciliarista).

Los capítulos terceros al séptimo nos presentan, al hilo de la Suma del Aquinate y de los comentarios de los tres autores elegidos una serie de temas importantes: Teología como ciencia y su método; Dios; libertad y gracia; los misterios de la vida de Jesús –cristología– y la Iglesia. Todos ellos ofrecen claramente el desarrollo de la teología jesuítica en estos tiempos en los que se fue fraguando en los diversos temas y son una presentación a la vez somera y completa de los diversos argumentos teológicos. Aquí encontramos uno de los grandes aciertos de esta obra, puesto que en el ámbito de la teología moderna necesitamos que “los árboles nos dejen ver el bosque”.

## BIBLIOGRAFÍA

Por fin el capítulo octavo sirve para concretar una de las aspiraciones del libro: entrar en relación con la teología desarrollada por nuestros predecesores para desde ahí poder enriquecer nuestra reflexión a través de entrar en diálogo con los temas teológicos y la manera de hacer teología de tiempos pasados. En esta especie de “fusión de horizontes”, el profesor Knorn nos propone “una contemporaneidad crítica” (p. 314).

Cuatro son los aspectos en los que centra el autor: el estilo propio de la teología, tanto a nivel de método como de principios teológicos; el papel de la confrontación con autores importantes y sus obras; hasta qué punto la teología depende de la historia y cómo se manifiesta lo novedoso en la teología (a partir de la calificación que se le da a la teología desarrollada por los autores estudiados). A través del desarrollo de estas cuestiones el autor muestra las conexiones que existen entre la teología desarrollada al comienzo de la edad moderna y la que se plasmó en la segunda mitad del siglo XX.

Así al tratar sobre el estilo, el autor presenta como resumen las tres preguntas centrales del pensamiento teológico: la teología ha de tener como criterio la palabra de Dios; las afirmaciones teológicas han de estar en relación con las preguntas del ser humano en su situación concreta y la formulación de preguntas claras como un medio importante para realizar una teología discursiva. En cuanto al uso de las autoridades teológicas, el autor toma el pensamiento de David Tracy, y a partir de él, muestra cómo la teología desarrollada en los comentarios a la suma del Aquinate toma esta como autoridad, pero no de manera absoluta, y en ese sentido pueden servir también de modelo para la teología actual. La relación entre teología e historia se muestra en los autores estudiados en la medida en que todavía se encuentra en ellos una valoración tanto de la teología positiva como de la especulativa. Para los tres jesuitas la revelación no es meramente un conjunto de verdades a manera de depósito, sino una verdad que de alguna manera se va profundizando; historia de Dios en este mundo en la que la cooperación del ser humano es necesaria.

Por fin se plantea el autor la originalidad de la teología desarrollada por los autores estudiados. Entre el Renacimiento y el Barroco, entre el escepticismo del primero y la búsqueda de seguridad del segundo, entre el paradigma del siglo XVI y el del siglo XVII, la obra de Toledo, Valencia y Vázquez se sitúa en un punto intermedio y precisamente esto hizo que la obra de estos tres jesuitas sirviera de puente entre pervivencia de lo antiguo e innovación, entre tradición y reforma.

La colección *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* ha publicado ya 179 volúmenes, realizando una labor impagable sobre la teología de una época que ha marcado la teología actual y de la que todavía podemos seguir aprendiendo. La obra del profesor de Sankt Georgen (Francfort del Meno) Bernhard Knorn es un digno título de tal colección, y solo hay que recomendar su lectura. [Diego M. Molina]

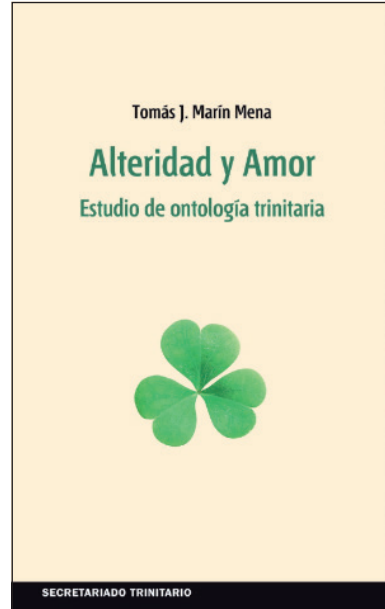
Marín Mena, T. J. *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria* (Colección Ágape 56). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023. 368 pp.

El autor, ya desde el comienzo, declara el cometido de su obra: “Este ensayo propone la tesis de que los conceptos de alteridad y amor –asumiendo su complejidad, desplegada a lo largo del presente texto– pueden articular una ontología trinitaria” (p. 53). Esta claridad se mantiene de principio a fin en la redacción, en la estructura y (lo que es más infrecuente) en la declaración de intenciones. Está precedido por un prólogo de Xabier Pikaza, más bien de índole personal, y sucedido con un epílogo del autor exponiendo algunos momentos de gestación de la obra.

Las categorías de análisis subyacentes a la comprensión del libro son las de alteridad y relación, esta última en su modalidad de amor, es decir, relación que aspira a la comunión. Estas categorías –cuya validez se asume expresamente como presupuesta (p.53)– se consideran como las propias y definitorias de la Trinidad cristiana, y dado que ésta sería principio del ente, aquellas son entonces susceptibles de constituir una ontología trinitaria, consecuencia natural de la proyección de la alteridad y el amor divino en las entidades.

La alteridad y relación –que por decirlo así, configuran una especie de eje horizontal en la Trinidad– se proyectan sobre un eje vertical de trascendencia e inmanencia. Desde estas categorías se analiza el pensamiento de autores significativos de la filosofía contemporánea, escogidos para mostrar los contrastes y semejanzas con esta alteridad–relación. Las siguientes partes del libro, por tanto, están dedicadas a la exposición y contraste de estos autores. En la sección dedicada a la ontología de la inmanencia se critica a Hegel y Deleuze, en parte como continuadores o culminadores de la filosofía griega (Hegel), en parte como reintrodutores de un pensamiento pagano (Deleuze). En la sección dedicada a la ontología de la trascendencia se examina a los filósofos judíos Rosenzweig, Buber, Weil y Levinas. En oposición a este último aparece también Heidegger, pero contemplado través de la crítica de Levinas. La selección de autores, lejos de ser arbitraria, resulta bastante ilustrativa de la tesis principal del libro y de su metodología conceptual.

A continuación, para completar la clásica estructura de tesis, antítesis y síntesis, el siguiente capítulo presenta las propuestas integradoras de alteridad y comunión (y en cierto modo también de inmanencia y trascendencia) centrándose en dos modelos de ontología trinitaria. Aquí se transita de los filósofos a los teólogos, en las figuras de Zizioulas y de Greshake, con modelos contrapuestos.



## BIBLIOGRAFÍA

Finalmente, en la última sección se sintetiza todo lo examinado previamente, se ensaya un modelo de reconciliación entre Zizioulas y Greshake y se presentan unos jalones para la constitución de una ontología trinitaria.

Obsérvese que en este orden trazado de inmanencia–trascendencia–integración también está implícito el siguiente tránsito: paganismo (visto como algo superable: antítesis), judaísmo (visto como base o fundamento: tesis), cristianismo (visto como el modelo ideal: síntesis). Este esquema, paradójicamente hegeliano, en realidad no es más que la actitud clásica –el gesto, que diría el autor– de la teología cristiana frente a estas dos religiones.

En la sección relativa a los autores inmanentistas, la aplicación de las categorías de alteridad–relación alumbró un resultado predominantemente crítico. Así, en Hegel el principal problema que se plantea es el esquema clásico que estructura su pensamiento: yo inmediato en sí mismo; despliegue fuera de sí, hacia el otro; repliegue hacia sí mismo, pero de modo autoconsciente. El autor señala que la finalidad de este esquema, el repliegue autoconsciente, desdibuja la alteridad, puesto que no se trata más que de un viaje del yo hacia sí mismo, habiendo pasado por el otro. De esta manera, el valor del otro adquiere cierto carácter instrumental. En Hegel, la Trinidad no sería más que un único sujeto que se conoce a sí mismo través de las tres personas divinas. El gesto hegeliano, dice el autor, es hacia la dinámica ensimismante del yo. Políticamente, además, conlleva la contraposición del individuo con la comunidad. En el caso de Deleuze, la inmanencia extrema de su propuesta ocasiona que no se pueda aceptar completamente la alteridad –al menos la alteridad de la trascendencia– dado que el nómada deleuziano es completamente opuesto a toda reglamentación. Podría decirse que se opera un cierre en torno a la categoría de inmanencia. Además, la afirmación de la vitalidad del individuo condiciona al otro, que queda supeditado a ésta, lo que afecta a la alteridad. Desde las categorías básicas de análisis del autor, que ya se han explicitado, es perfectamente comprensible que declare que el pensamiento de Deleuze en realidad es un tipo de paganismo completamente opuesto al judeocristianismo.

Precisamente por esto, la segunda parte del libro, dedicada a autores de trascendencia y alteridad, resulta mucho más concordante con el establecimiento de una ontología de la alteridad y el amor. Siguiendo a Rosenzweig se cuestiona la tendencia de la filosofía hacia la generalización o totalización. El individuo deja de interesar para pasar al todo general, por lo que la alteridad se vuelve abstracta. La verdad, sostiene, sólo pertenece a Dios y sólo puede hallarse en este, pero salvando siempre la distancia que distingue a Dios del mundo. Es decir, que Dios es más que la verdad y excede a su propia esencia. La tríada de Dios, mundo y hombre no pueden cerrarse y definirse en una idea, porque la exceden. El individuo, incluso en su relación cercana, que es denominada “yo–tú”, establece una verdadera alteridad con “él” que es quien excede ese binomio. Ninguno se difumina en dicha relación, que es también la que tiene Dios con los individuos concretos y con el mundo, ofreciéndose para esa incorporación en el “yo–tú”, pero al mismo tiempo excediendo siempre el todo.

El punto de partida de Buber es cercano a este. El ser humano sólo es comprensible desde la relación. La relación “yo–tú” requiere considerar al otro como un sujeto y no como una cosa a su alcance. Por eso se fundamenta en la reciprocidad. Como esta relación subjetiva no es objetivable, entonces se trata de algo que

está fuera del mundo objetivo, por lo que conlleva una apertura a la trascendencia. Además, es inmediata: no hay nada entre el “yo-tú”. La única crítica que apunta el autor es que este modelo relacional dificulta pensar en el otro como tercera persona, sea “él” o “ella”. En Weill, el amor requiere una distancia, una separación que fundamenta la alteridad, que posibilita el amor y la contemplación del otro. Aquí se apuntan ya algunas nociones de ontología trinitaria, puesto que Dios es encuentro puro y el ser humano asume esta separación, para empezar con respecto a lo trascendente, pero en la relación entre el Padre y el Hijo se asume también esta separación en el momento de la crucifixión, que es la máxima distancia entre el Padre y el Hijo, distancia que también es amor. El autor concluye estableciendo unos fundamentos de ontología trinitaria basados en este juego de miradas, en esta intersubjetividad constante de la obra de Buber y Weill.

Para Levinas, la historia de la filosofía ha encerrado al sujeto en sí mismo frente al otro, consagrando una ontología de la guerra desde Heráclito, ontología que está implícita en la obra de Heidegger, en cuya crítica se centra Levinas. Heidegger se centraría en lo ontológico, mientras que Levinas toma como referencia lo óntico. El ser no sería más que un intermediario (o una reducción al universal) frente a los entes concretos, lo que lleva al olvido del otro. Para Levinas, por contra, el encuentro con el rostro del otro, sin la intermediación del ser, tiene cierto carácter fundante, al menos en el plano ético, puesto que hace brotar la responsabilidad. El otro rompe el ensimismamiento filosófico. En este capítulo el autor hace claramente suyas las posiciones de Levinas.

En la parte tercera, el autor expone de modo preciso las teologías de Zizioulas y de Greshake como modelos de ontología trinitaria. La preferencia por Levinas se proyecta aquí también, puesto que se establece una suerte de diálogo basado en la crítica de Zizioulas a Levinas. El autor intenta defender las posiciones de este último para acercar a ambos autores a la concordancia. La base teológica de Zizioulas es la negación de una substancia divina por encima de las tres personas de la Trinidad. El Padre es la substancia divina y la causa de la Trinidad, por lo que no habría absolutamente nada impersonal en Dios. Ni siquiera la *ousía* sería impersonal. En cierto modo, diríamos trazando un paralelo con Levinas, el Hijo o el Espíritu Santo son quienes impiden el ensimismamiento del Padre. Sin embargo, la teoría del Padre como origen es rechazada por el siguiente autor, Greshake, ya que cree que esto hace prevalecer una ontología del Uno, a la que rechaza por considerarla de origen pagano. Se centra más bien en el concepto de *communio* entre las personas divinas, que se hace extensible libremente al ser humano. El autor establece aquí un diálogo entre Zizioulas y Greshake. Esta es uno de los momentos más cruciales del libro, ya que una de las propuestas del autor para una ontología trinitaria pasa, precisamente, por un intento de conciliación entre ambos teólogos.

En la cuarta y última parte, el autor juzga las diversas ontologías recorridas. El juicio es claro: las ontologías inmanentes, declaradas como paganas, no superan el contraste con la alteridad como criterio de validez; las ontologías trascendentes de la filosofía judía son adecuadas para superar el criterio inmanentista; finalmente, las ontologías de la alteridad cristianas matizan la trascendencia con el concepto de comunión, que evita definitivamente la supresión de la alteridad en una totalidad y permiten la unión. Como ya se ha señalado, nuevamente se repite el esquema de paganismo como tesis, judaísmo como antítesis y cristia-

## BIBLIOGRAFÍA

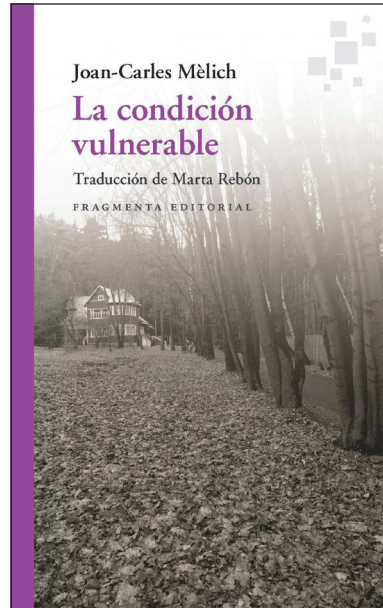
nismo como síntesis. A continuación, sigue el intento de conciliación ya mencionado, para concluir con algunas propuestas fundamentales para toda ontología trinitaria futura, que diríamos parafraseando a Kant. Resumidas de manera muy general, estas serían: primacía de la alteridad, comunión, gratuidad y asimetría del amor, entrega y sacrificio. Sería de interés una exposición más amplia y sistemática de estos fundamentos, que claramente prefiguran lo que ha de ser otra obra posterior.

El libro tiene el mérito de abordar una especialidad frecuentemente descuidada en el ámbito académico hispano: la ontología. Además, es recomendable para el estudio de la ontología y de las categorías de alteridad y relación en la filosofía del siglo XX, ya que la exposición (a salvo los inevitables tecnicismos propios de la disciplina) es clara y precisa, virtudes nada desdeñables en este ámbito. Al mismo tiempo, no se trata de una simple presentación de los sistemas de otros autores, sino de un profundo análisis teológico–filosófico con miras a la edificación de una ontología relacional basada en el cristianismo. [Roger Castillo, Luis Gonzaga]

Mèlich, J.–C. *La condición vulnerable. Ensayo de filosofía literaria II*. Barcelona: Fragmenta, 2022. 108 pp. Traducción de Marta Rebón desde el catalán.

Joan–Carles Mèlich ha sido ganador del Premio Nacional de Ensayo 2022 con la obra *La fragilidad del mundo* (2021), de preocupación común al libro reseñado. Mèlich es un interesantísimo filósofo que expresa de forma bastante accesible cuestiones de hondura, con una sensibilidad similar a la que podemos encontrar en filósofos franceses más crípticos como Jean–Luc Nancy, de quien se publicó póstumamente en español *La frágil piel del mundo* (2021).

*La condición vulnerable* es una traducción del original catalán del año 2018. Como indica el subtítulo –*Ensayo de filosofía literaria II*–, se trata de la continuación de otro ensayo anterior publicado en castellano también durante el 2022: *La experiencia de la pérdida* (orig. catalán 2017). Este libro breve e intenso podría merecer quizá una reseña más poética y narrativa. Sin embargo, esta obrita requiere igualmente tenerse en cuenta desde la intensidad que el autor imprime a los temas que aborda, todos ellos desde el eje vectorial de la vulnerabilidad. De este manera, esbozo esta reseña impregnado por el clima filosóficamente grave en el que él mismo nos introduce. A pesar de la extensión del ensayo no es recomendable leerlo en una tarde, sino sopesarlo con la serenidad de una serie de momentos de silencio, a los que sería bueno añadir algunas conversaciones para meditar, integrar, discutir y jerarquizar las ideas del autor.



El estilo del texto encuentra su semejanza con los de Byung Chul Han (1959) y los del también filósofo catalán Josep Maria Esquirol (1963). Es curioso que estos tres pensadores, de la misma generación –Mèlich (1961)–, cultivan un género ensayístico con aire de familia, al menos en lo referente a los libros que les han hecho populares: ensayos de poco más de cien páginas, con un notado pesimismo epocal provocado por un diagnóstico común (tecnificación de la existencia, aceleración de la vida, experiencia de lo impersonal, tendencia a la desaparición de las diferencias); y a la vez con la firme intención de insuflar horizontes de esperanza mediante propuestas que tocan actitudes muy concretas, desde lo pequeño, aliándose de una manera clara –muchas veces explícita– con la filosofía judía del pasado siglo: S. Weil, Levinas, atmósfera frankfurtiana. Han, Esquirol y Mèlich acarician lo teológico, aunque ninguno habla de la misma manera sobre la trascendencia y la religión, y cada uno se relaciona con el cristianismo de forma diferente: *grosso modo*, Han acude al cristianismo de una forma nostálgica–ritual, Esquirol huele a Evangelio y Mèlich, más escéptico con lo religioso, ve en el cristianismo un gran libro de la tradición donde encontrar una sabiduría única e irreductible. Precisamente, me permito recordar la impresión que me provocó en 2019, en la presentación del primer libro de la trilogía teológica de Josep Cobo (publicada en Fragmenta), ver a Mèlich cual profeta denunciando un tipo de cristianismo que se confunde con las espiritualidades oceánicas: *ja està bé! el Déu oceànic que està de moda és perillós!*, exclamaba Mèlich. De este modo, su peculiar recepción del cristianismo quizá debería rastrearse en un ensayo como *La condición vulnerable*, no tanto en sus referencias explícitas a *Lucas 15* a través de Rembrandt (p. 55), sino en su forma leer y presentar los diferentes temas antropológicos: la relacionalidad constitutiva, la absoluta dignidad de lo concreto, el cuidado mutuo de la fragilidad, el perdón o la brecha siempre abierta a la esperanza.

En esta pequeña y densa obra, el autor nos acompaña con una meditación sobre el ser humano en su fragilidad, su finitud, sus heridas, sufrimientos e incluso los inevitables daños cometidos a los demás; elementos estos que nos constituyen a todos por el mero hecho de existir. El tono de Mèlich es amable y sereno, pero los asuntos a los que nos convoca son de capital relevancia y crítica urgencia antropológica. Ordenados por capítulos: cap. 2, sobre decencia (ética); cap. 3, sobre la corporalidad finita y vulnerable (tesis antimetafísica del libro), cap. 4, sobre lo íntimo (cuidado), cap. 5, sobre los gestos y estructuras de cuidado (propuesta antimetafísica), cap. 6, sobre el difícil perdón (y la venganza) y, por último, el cap. 7, sobre la caricia (y la imposibilidad del sentido).

En el capítulo segundo, Mèlich comienza afirmando la necesidad de la decencia. Su punto es el siguiente: «Una persona decente es aquella que no humilla a los otros, que no los ridiculiza o, dicho de manera positiva, que los respeta» (p. 30). En esta línea, el planteamiento del autor no tiene que ver tanto con una afirmación de la ética como *ley*, a la kantiana, sino como apertura al otro, a la levinasiana. Por lo tanto, convertirse en una persona decente significa no perderse tanto en preocupaciones sobre las propias normas o escrúpulos morales cuanto de la dignidad del otro. La alteridad es la fuente de la ética.

El presupuesto filosófico del libro se halla en el tercer capítulo, a saber, realizar una superación de la metafísica y el pensamiento del sistema (de ahí, la mención en el subtítulo a una *filosofía literaria*) en favor de una afirmación la materialidad

## BIBLIOGRAFÍA

y la carnalidad del individuo concreto. Ello nos permite, siguiendo al autor, atender a la vulnerabilidad y por ende «a los cuerpos heridos, ultrajados, y también a los cuerpos sometidos al azar, a la pasión, a la ambigüedad y a la contradicción, a las metamorfosis, a la hospitalidad y a la acogida, al amor y a la amistad; en una palabra, al eros, a la necesidad [sic] del eros» (p. 42) —¿necesidad antimetafísica?—. Paradójicamente, considerando la actitud antimetafísica de Mèlich, ¿no se da así un paso hacia un cierta pretensión absoluta o fundamentalidad a las que paradójicamente se opone el autor? Diríamos: la de la infinita dignidad de la carne, sus sufrimientos y anhelos. No parece que nos alejemos sustancialmente de la fenomenología.

El capítulo cuarto se centra en hacer notar la diferencia entre «lo íntimo» y «lo público» o lo plural. El ámbito de lo íntimo se define por la estructura *dual* del sujeto con otra persona o con los objetos (como el niño con su osito). Sin embargo, lo plural aparece con la presencia del *tercero*. Así, mientras que lo plural (el tres puede prologarse numéricamente de forma indefinida) se vincula con la vida política, son las relaciones de intimidad (yo-tú) las que permiten el cuidado de la vulnerabilidad, donde son posibles la relación paterno-filial, la amistad, el amor sexual o el perdón.

Durante el quinto capítulo, Mèlich trata de concretar su tesis antimetafísica mediante la afirmación de gestos y estructuras. Frente a las esencias o sustancias metafísicas, el autor propone *las estructuras* (p. 77); eso sí, estructuras «sin entidad», sin sustancia, pero que, a su juicio, ayudan a configurar la vida humana. Algunas de estas estructuras relacionales son la despedida, la conciencia del daño irreparable, el arrepentimiento, la vergüenza y el pudor. Desde aquí, el autor apuesta por el cuidado de lo pequeño a causa de la precariedad de todo tipo de relaciones. Y es verdad que lo grande no se labra más que desde lo pequeño (Lc 16,10). Sin embargo, reconociendo que todas las relaciones tienen algo de precario, me pregunto: ¿todo es precario en la amistad, la maternidad, el amor esponsal o la vida familiar? (p. 80). Asumiendo la reflexión de Mèlich, me planteo si no sería positivo también meditar sobre gestos y estructuras antropológicas concretas que permitan y faciliten (a) una *permanencia en la acogida de la vulnerabilidad* (una hospitalidad que no se resuelve con un abrazo puntual), (b) una *pertenencia respetuosa con las singularidades* de cada uno (no es suficiente la afinidad) y (c) una *comunidad universal conjugada con la libertad personal* (asumiendo y trascendiendo la amistad o los lazos familiares).

En el capítulo sexto, a partir de una referencia a la novela *Moby Dick*, el autor piensa de un modo muy sugerente sobre la venganza como la otra cara del perdón. Habida cuenta de que hay hechos que destroran una vida de manera radical y que nos permiten comprender el sentimiento de venganza, Mèlich nos hace caer en la cuenta de que es necesario tomar conciencia de la incapacidad humana para el perdón, a causa de la herida que provocó el rencor. Por eso, el perdón no puede ser categorizado como un deber (moral o político), sino como un don «sinsentido... absurdo... ilógico», más allá del derecho y lo institucional, incluso sin la mediación del tercero (de lo público), pues sólo se produce entre la víctima y el culpable. Pero cabe preguntarse, ¿acaso puede pensarse el perdón sin la presencia del *tercero*, que otorga esperanza a la víctima y le alimenta con la fuerza que posibilita el milagro del perdón?

El último capítulo versa sobre la caricia como deseo constitutivo de la condición vulnerable. Mèlich quiere pensar la caricia en su contexto orgánico, más allá de la unilateralidad del tacto –la caricia implica a la persona entera, a los dos–, por ejemplo, teniendo en cuenta el tono que la verbalidad imprime. Así, a raíz de la meditación levinasiana en *Totalidad e infinito*, escribe el autor: «La caricia no se anuncia ni se propone [...] es un regalo inesperado [...] no es un saber... es la experiencia por excelencia [...] es cuidado de un singular [...] no es fusión, sino relación con un nombre propio [...] es un gesto que busca la alteridad, pero que, al mismo tiempo, la protege [...] es la búsqueda de algo que nunca se llegará a realizar, que nunca tendrá lugar [...] Es el sentido de una imposibilidad» (pp. 105–106).

De este libro breve y sencillo destacamos en su conjunto no sólo su cuidadosa escritura, sino especialmente los elementos o criterios filosóficos que el autor afirma con toda rotundidad normativa, y que ojalá ensayos ulteriores puedan desarrollar: la singularidad histórica en su vulnerabilidad, la dimensión de la carnalidad humana, la alteridad en sus aspecto de lo íntimo, de lo ético y de la *terceridad* social.

Reflexiono sobre algo ya expresado con la intención de dialogar con el autor. Una de las tesis de fondo del libro es la superación de la metafísica. En esta línea, han de situarse expresiones tales como «prescindir de la moral metafísica» (p. 27), «dejar de lado la filosofía metafísica» (p. 40); o también, «la metafísica es perversa, en mi opinión, porque nos lleva a una “huida del tiempo y del azar”», asevera el autor citando a Richard Rorty, y da los siguientes motivos: «la metafísica destruye la estructura vulnerable de la condición humana y ofrece un sistema de protección total, trascendente, universal e inmutable» (p. 53). Es decir, la metafísica sería repudiable por su carácter escapista y gnóstico. En este sentido dice: «no hay muerte en Platón, sino liberación. ¿Y de qué se libera el sujeto platónico? De las sombras, de la duda, de la debilidad, del cuerpo; en una palabra, de la vulnerabilidad» (76). Ante estas afirmaciones, puede uno interrogarse: ¿toda la metafísica se ha inscrito en esa dirección de huida del sufrimiento, del tiempo en favor de lo rigidez de lo inmutable? ¿El deseo de trascendencia sólo se vincula con las ansias de escapar de la materialidad de la carne y el mundo, o también puede ser visto como la puerta que nos saca del ensimismamiento del yo hacia el camino del encuentro y el plus de vida?

¿Por qué asociamos metafísica necesariamente con algo negativo, con el platonismo idealista, el racionalismo moderno o el trascendentalismo kantiano? Si bien es cierto que al menos desde Kant (luego Marx, priorizando la praxis, y Nietzsche, priorizando el vitalismo) no han dejado de achacarle a la metafísica elementos incompatibles con su visión de la filosofía, no puede negarse que la filosofía antimetafísica –literaria o prosaica– tiende pensar con radicalidad la realidad, ya sea desde lo abstracto o la concreción de las experiencia cotidianas. A mi modo de ver, *lo metafísico* más que una disciplina es el *gesto* de la filosofía que otorga a ésta un verdadero vigor existencial y práctico. Para acabar con la metafísica sólo hace falta aniquilar las ansias de hablar de lo importante, cosa que no hace el autor. Y, por otro lado, hemos de cuestionarnos si esta obsesión antimetafísica, tan típica de los pensadores posestructuralistas, no se acaba convirtiendo en una especie de metafísica subrepticia y alternativa, con sus propios presupuestos, a través de una mezcla de deconstrucción y pragmatismo (que asume la moralidad

## BIBLIOGRAFÍA

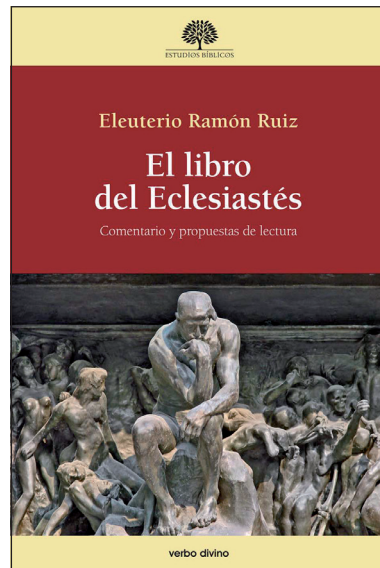
dominante) en tanto que se toma radicalmente en serio la palabra que dice sobre lo real en los aspectos más acuciantes de la vida humana?

El filósofo con el que mayor deuda parece tener Mèlich, Emmanuel Levinas, nos enseñó que la filosofía podía ser metafísica porque, más allá de la totalidad violenta del ser, anhela el infinito y la trascendencia que hallamos en el rostro del otro, especialmente en el de los más vulnerables. Así, daba un estacazo para la posterioridad al gnosticismo filosófico. La pregunta, a nuestro modo de ver, es más bien: qué metafísica necesitamos hoy. Y, en este sentido, la narrativa filosófica de Mèlich, con la mirada sensible al sufrimiento ajeno y la fragilidad propia nos allana el camino, a pesar de su intención, para una nueva metafísica, pues nos empuja hacia una metafísica de la carne singular, del amor, del diálogo, de la alteridad vulnerable, de la intimidad, de una comunidad política que cuide la fragilidad concreta.

«La vida está llena de palabras, de relatos, de herencias, de amor y de crueldad, pero lo más terrible es que todo ello, como dice Macbeth, “no significa nada” (*signifying nothing*). Todo esto es insoportable para Platón y la tradición metafísica» (pp. 76–77). ¿No se trata por lo tanto –contra el decir de Macbeth y contra el sentir de parte de la tradición metafísica– de dar significado y fuerza ontológica a estas realidades para que nuestro discurso no sea el eco de una voz vacía? Estas realidades son tan importantes para la vida que necesitan ser pensadas con el rigor y la humildad del nervio sistemático de la metafísica, con la ayuda de las ciencias y –por qué no– de la teología. Sin el horizonte y gesto grave de la metafísica, la filosofía es más moral sapiencial o poesía que filosofía, en el sentido de raíz griega pero también en el judío y cristiano. [Tomás J. Marín Mena]

Ruiz, E. R. *El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura*, (Comentarios bíblicos 84), Verbo Divino, Estella 2023. 208 pp.

El profesor Eleuterio Ruiz, de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, acomete en este texto un trabajo que, en lengua española, habían acometido notables biblistas de la talla de Víctor Morla (2018) y José Vilchez (1994). Alguno pensará si era pertinente acometer el trabajo sobre este libro tan “incómodo y atractivo” a la vez (p. 9), muestra gráfica de la literatura bíblica del disenso (Morla), y en el que “el sabio sacude las estanterías de nuestras convicciones y tradiciones religiosas, para dejarnos frente a la pregunta, a la duda, a la búsqueda de sentido” (p. 9). Sin embargo, su lectura desvela muy pronto el desafío que el autor plantea al creyente del s. XXI y es ofrecerle una propuesta de lectura desde una hermenéutica muy concreta: “la que parte de la realidad humana, individual y social, vista



desde AL en esta primera mitad del s. XXI” (p. 25), incluyendo la experiencia traumática del covid-19.

Así, en esta perspectiva, el profesor Ruiz no se enreda en la exposición sistemática de tesis, opiniones, miradas etc., que, ofrecidas en otros estudios exegéticamente relevantes que conoce bien (Crenshaw, Mazzinghi o Morla), que no aparecen citados a pie de página, aunque esto pueda sorprender a algunos. Por el contrario, el autor las expone con claridad para el conocimiento del lector, pero se empeña en escribir un texto que todos puedan leer.

Después de un primer capítulo de carácter introductorio (nombre; lugar de composición; fuentes, género...), el comentario se estructura en torno a cuatro partes y un epílogo porque el autor está convencido de que “el sabio no busca presentar una respuesta global a las preguntas fundamentales del ser humano y, por lo tanto, no se preocupa en armar una estructura para todo su texto” (p. 17). Así, la lectura discurre abordando algunos temas (la vanidad de la vida humana sobre la tierra (I); el ser humano en relación (II); ¿Qué es lo bueno para el ser humano? (III); la vida humana se juega en el presente (IV)).

El contenido de cada capítulo sigue la exégesis de cada uno de los capítulos y versos del TM. Generalmente, se hacen algunas muy breves consideraciones de crítica textual, para pasar después a la exégesis del texto.

El trabajo va desvelando los temas recurrentes en el Eclesiastés: la “vanidad”; la alegría; el temor de Dios; la muerte..., sin decantarse por respuestas únicas, sino desplegando las distintas posturas que el propio sabio va planteando (cfr. 2,12 o 5,8).

Resulta muy interesante el desvelamiento de la denuncia que el texto esconde contra la política de los ptolomeos, que, por contraposición a la violencia de los seleúcidas, suelen quedar bien presentados en los libros de historia. Y, así, a propósito de 5,9–11, un texto de máxima actualidad en un contexto de capitalismo desbocado como el nuestro, “se podría decir que [el sabio] ilustra el desastre al que conduce el sistema socioeconómico impulsado por el imperio toloomeo y propuesto como ideal” (p. 96).

De la misma manera, las reflexiones del sabio en torno a la muerte “constatan que aun los principios éticos que rigen la vida se suelen sustentar sobre bases frágiles, en tanto que se espera una justicia divina que muchas veces no ocurre en esta vida y nadie sabe qué sucederá después” (p. 72).

Por lo que tiene que ver con la parte II, “el ser humano en relación”, el autor, recurriendo a los textos de Gn 1 y 2, nos hace notar cómo, precisamente por el desconcierto ante el futuro, “lo único que tenemos es el momento presente” (107), y, en él, como se puede entender en la perícopa (4,7–12), parece claro que “vale más dos juntos que uno solo, porque es mayor la recompensa del esfuerzo...”.

En la parte III, el recorrido por temas tan cruciales como la fama, el dinero, la sabiduría... conduce a la cuestión de la retribución (8,10–17), que concluye con una interesante reflexión sobre el temor de Dios que, de alguna manera, ayuda a entender el desconcierto que la lectura de Eclesiastés provoca en el cristiano de nuestros días.

La parte IV merece una lectura tranquila, particularmente todo lo que se refiere al gobierno y los gobernantes, particularmente si tenemos en cuenta cuán en crisis está el liderazgo. Me han gustado especialmente las palabras a propósito de 10, 7

## BIBLIOGRAFÍA

“no hay habilidades ni capacidades que puedan asegurar el éxito, especialmente en un mundo que está al revés, y donde los que ponen las reglas de juego son necios” (p. 163)

En definitiva, un comentario que, sin renunciar al nivel científico, ha sabido como crear un lenguaje con el que comunicarse con el lector medio que quiere orientarse en este singular libro que, como dice el autor, a propósito del poema final (12, 1–8): “es una exhortación a vivir, a aprender a hacerlo” (p. 185). [Miren Junkal Guevara Llaguno]

Vernier, J.–M. *S'ouvrir à la métaphysique. Un chemin pour tous*. Paris: Éditions Hora Decima, 2022, 234 pp.

En esta nueva obra de Jean–Marie Vernier encontramos una breve pero informativa y seductora introducción a la metafísica que presenta tanto sus orígenes como su tratamiento contemporáneo. Desde nuestro punto de vista, el propio título del libro ejerce como su mejor resumen: *abrir un camino a la metafísica para cualquier persona*, y ello sin tomarla como un objeto anacrónico que destruir o caricaturizar, sino, más bien, como una disciplina incomprendida e injustamente arrinconada hoy.

Muchas son las bondades de este texto que, por razones de espacio, resumiremos en cinco puntos. En primer lugar, el lenguaje utilizado en cada una de las páginas ayuda al neófito a adentrarse en este campo y, sin embargo, ello no desvirtúa lo más mínimo la profundidad y rigor de cada tema tratado. A ningún profesor de metafísica puede pasarle desapercibido el rictus del alumnado al tomar conciencia de los vericuetos del lenguaje metafísico y descubrir que cada palabra significa más de lo que dice; Vernier hace patente este hecho de manera sencilla, aunque sin evitar adentrarse en debates terminológicos (v. gr. metafísica como *sophia*, metafísica como conocimiento de principios...) y sin miedo alguno a presentar términos latinos en sus explicaciones (huyendo del uso impostado de los mismos). Sin duda, este punto es uno de los más atractivos de la obra, puesto que actualiza las clásicas y profundas explicaciones de la metafísica haciéndola asequible a cualquier público interesado.

En segundo lugar, el libro incluye numerosos fragmentos de textos clásicos y contemporáneos de la historia de la metafísica que complementan e iluminan las explicaciones, aportando un contexto crucial tanto a los conceptos como argumentos presentados. A su vez, junto a ellos encontramos distintos esquemas que resumen y relacionan los puntos fundamentales de cada tema. Así, a lo largo de la obra podemos encontrar cómo define Aristóteles el principio de causalidad y, acto



seguido, cómo el propio Vernier articula las palabras del Estagirita para llegar a su rechazo a una metafísica desligada del mundo fáctico. Pese a todo, este destacable punto positivo posee también un envés un tanto perjudicial, ya que su localización en la obra (tanto de los textos como de los esquemas) en ocasiones impide seguir el hilo conductor de la explicación. Es cierto que cada capítulo posee un apéndice donde, habitualmente, encontramos dichos elementos, pero con demasiada frecuencia aparecen insertos extemporáneamente en las explicaciones, poniendo al lector en un debate interno: continuar con el argumento o seguir fielmente la edición. Ciertamente, este hecho no reduce el valor de los elementos de apoyo, pero sí dificulta la completa intelección de los temas (y, por ende, de los propios fragmentos y esquemas).

En tercer lugar, la organización interna del libro en cinco partes, que van desde la definición del concepto “metafísica” hasta su intento de renovación (pasando por la revisión de sus críticas más famosas y el análisis del sujeto que la cultiva), favorece sobremedida la progresiva introducción en la disciplina, huyendo de los saltos temáticos o las lagunas argumentativas que aumentan las dudas y reticencias de los lectores. Esta característica, que puede parecer baladí a los versados en la materia, se hace crucial en nuestra contemporaneidad, puesto que es infrecuente en los manuales de metafísica encontrar explicaciones que no presupongan un conocimiento medio-alto de la Historia de la Filosofía (ello debido a la consideración de la metafísica como el cénit de esta última).

Ahora bien, todas las características antes reseñadas no tendrían pleno sentido si no estuvieran sostenidas por dos hechos fundamentales (los puntos cuarto y quinto de nuestro listado): el profundo conocimiento que el autor posee del ámbito de la metafísica y el uso constante de bibliografía actualizada y especializada. J.–M. Vernier toma como base dos puntales de la metafísica francófona actual: Claudine Tiercelin y Jean Grondin, siendo su piedra de toque la conexión entre metafísica y facticidad (partiendo de la interpretación aristotélica de la metafísica como conocimiento de los primeros principios de la realidad). Así, el eje vertebrador del libro puede localizarse en la confrontación *metafísica–patafísica*<sup>1</sup> (p. 10), entre verdadero y científico estudio de la realidad y mera creatividad e imaginación; entre una positiva y veraz y otra negativa y distorsionada perspectiva sobre la metafísica. Tampoco pasará desapercibido al lector ducho en la materia la importancia que cobran en la argumentación el principio de causalidad, el de no–contradicción y la misma raíz de la metafísica: el mundo que nos rodea y nuestra capacidad para conocerlo. Esto sitúa al texto y a su autor en una corriente de renovación de la metafísica alejada del famosísimo (y poderoso) neotomismo, encontrando un punto clave para descubrir los fundamentos últimos de la realidad no en el *quidquid movetur*, sino en la causalidad.

Sin embargo, el fecundo diálogo que Vernier realiza con la tradición, unido a su perspectiva sobre la metafísica y la principalidad de la causalidad, le conducen a una conclusión que, desde nuestro punto de vista, representa, por un lado, un salto racionalmente injustificado y, por otro, una vuelta a la consideración negativa que el propio autor desea rechazar. Dicha conclusión es la *culminación* (o *identificación*) de la metafísica en la teología natural. A la santo Tomás, nuestro

<sup>1</sup> Este último concepto fue acuñado por Alfred Jarry (1873–1907).

## BIBLIOGRAFÍA

autor considera que el principio de causalidad remite necesariamente a una causa última, y esta es “aquello a lo que todos llaman *Dios*”. Este salto de la causa última a la divinidad encarna la extralimitación del metafísico, conduciendo a lo que el propio Vernier quiere evitar: confundir *meta-* con *pata-*física. Quede nuestra consideración como la muestra de la riqueza, amplitud y vivacidad de la metafísica, así como una llamada de atención a quienes consideran que las primeras espadas y los eruditos nunca comenten errores ni se alejan de sus pretendidos objetivos. Muchos son los que desean recuperar la antigua imagen de la metafísica y, pese a tener un objetivo común, poseen diversas vías (con diferentes medios y perspectivas) por las que alcanzarlo.

Pese a todo, no podemos sino aplaudir a Jean-Marie Vernier en su búsqueda por conseguir una “metafísica científica” (p. 22) apoyada en el razonamiento, la argumentación y el conocimiento de la realidad (*i. e.* las ciencias físicas), logrando así colmar el “irreprimible deseo humano” de buscar conocimiento (*ibid.*) a través de sus “capacidades naturales” (*ibid.*). Confiamos en que este nuevo libro ayudará a todos a adentrarse en la riquísima disciplina metafísica, poniendo en valor su lugar preeminente en el conocimiento de la realidad y del propio ser humano. [José Carlos Sánchez-López]

## RECENSIONES

### Recensiones Sagrada Escritura

Batista, A. *Los portavoces de Dios*. Fragmentos 89. Barcelona: Fragmenta, 2023. 182 pp.

¿Qué pasaría si juntáramos la filosofía, el periodismo y la Biblia? Es muy probable que nos encontráramos con una obra muy similar a la que tenemos entre manos. Este libro hace el esfuerzo de aplicar elementos propios de las ciencias de la comunicación al mensaje cristiano y, más en concreto, a los relatos bíblicos. Tras un amplio prólogo, que presenta esta peculiar mezcla de saberes y la manera en que se van a presentar en sus páginas, comienzan las tres partes en que se divide la obra: crónica, ensayo y periodismo.

Al mirar al Antiguo Testamento, Batista remite al género de crónica. Desde una clave más comunicacional, en las páginas de la primera parte de la Biblia Dios se presenta como un editor, que tiene en propiedad un medio de comunicación. Así, la pluralidad de perspectivas de aquellos que redactan se aúna bajo la misma perspectiva, la del “editor” que es Dios mismo. De esta manera, la variedad de voces y estilos de los libros veterotestamentarios mantienen la mirada común de este “divino editor”. A partir de esta clave, el autor va desplegando el planteamiento saltando de uno a otro libro bíblico en esta primera parte de su obra.

Las otras dos partes del libro se ocupan del Nuevo Testamento, más en concreto de los cuatro evangelios. El punto de partida de Batista es cotejar, a partir de las versiones griegas de los relatos evangelios, sus términos más utilizados, quiénes son los receptores del mensaje y cuáles son los lugares en los que estos mensajes se han transmitido. A partir de este estudio, despliega el ensayo que constituye el segundo capítulo de la obra. Las palabras más reiteradas le sirven para hablar del mensaje, del protagonismo del receptor y de ese Jesús, Maestro y Dios, que se presenta en los textos evangélicos.

Batista considera que la densidad y peculiaridad del Evangelio según Juan supera el ensayo y exige adentrarse en un sujeto comunicacional más arriesgado, el del reportaje. A ello consagra la tercera y última parte del libro. En este capítulo, el más extenso, el autor sigue entremezclando diversas disciplinas y presentando en clave de periodismo de investigación su acercamiento al cuarto evangelio.

La originalidad de la propuesta y la manera ágil en la que está escrita no impide que puedan surgir pegajosidad y dificultades en quienes se acercan a la Escritura desde una perspectiva más científica y teológica. Con todo, se trata de la manera en que un periodista, desde la disciplina que domina, lee y aborda la Biblia, en especial los relatos evangélicos. La lectura resulta, sin duda, sugerente y nos permite ir más allá de cualquier mirada tradicional. [Janire Angulo Ordorika]

## BIBLIOGRAFÍA

La Greca, F. – De Caro, L. – Mattriciani, E., *La Verità Storica dei Vangeli e gli scritti di Maria Valtorta*. Isola dei Liri (Italia): Centro Editoriale Valtortiano, 2023. 260 pp.

Los autores de este estudio han partido de la incredulidad actual generalizada sobre el Jesús histórico. Desde un punto de vista completamente opuesto han analizado los escritos de Maria Valtorta, comparándolos con las fuentes históricas existentes, con los Padres de la Iglesia y con los estudios más recientes sobre la historicidad de los Evangelios. Un par de páginas antes del Índice citan al apóstol Pedro en la segunda de sus cartas, para subrayar cómo el apóstol era consciente de la dificultad en admitir todos los acontecimientos relacionados con Jesús, de los que ellos fueron testigos privilegiados: «Pues cuando os anunciamos el poder y la venida del Señor nuestro Jesucristo, no nos guiábamos por fábulas ingeniosas, sino que habíamos sido testigos oculares de su grandeza» (2 Pe 1, 16). Los tres autores se alinean entre los que afirman que los Evangelios fueron escritos mucho antes de lo que defiende la exégesis moderna, a la que consideran afectada por prejuicios propios de la teología cristiana liberal, que nunca ha conseguido demostrar sus afirmaciones. Ellos no son exegetas de profesión: uno de ellos es especialista en Historia de Roma; otro es físico investigador en el campo de la materia a nivel atómico; el tercero es ingeniero electrónico y profesor de Telecomunicaciones. Los tres tienen conocimientos teológicos, técnica exegetica e histórico-científica, criterios científicos y espíritu eclesial que les ha ayudado en este trabajo. Fundamentalmente acuden a los Padres de la Iglesia, que fueron testigos privilegiados de la era apostólica y concedores de todo lo relacionado con los Evangelios mucho mejor que los exegetas modernos, que no siempre tienen en cuenta que las afirmaciones de los Padres pueden corresponder a una gran cantidad de información desaparecida, que ellos pudieron utilizar y los exegetas contemporáneos no. No obstante, han tenido en cuenta las aportaciones de la exégesis moderna sobre la formación de los Evangelios y han estudiado los testimonios textuales más antiguos de cada uno de ellos. Pero donde se han empleado a fondo ha sido en el magnífico estudio científico de las obras de Maria Valtorta, llevado a cabo con un rigor teológico y una seriedad digna de fe. Todo lo relacionado con revelaciones personales suscita inevitablemente un cierto grado de escepticismo. No obstante en los escritos de Maria Valtorta es posible comprobar la existencia de gran cantidad de datos que ella no podía humanamente conocer. Los autores bucean en su obra para encontrar elementos fiables sobre la datación de los Evangelios canónicos y sobre la atribución de cada uno de ellos al autor correspondiente. Maria Valtorta afirma con fuerza la historicidad de los Evangelios, la autoría de cada uno de los evangelistas y la condición de testigo ocular de alguno de ellos, como es el caso de Mateo. La obra de Maria Valtorta no constituye una obra que tenga valor histórico o científico pero resulta inexplicable que contenga las mismas informaciones sobre los Evangelios y los evangelistas, que pueden encontrarse en los escritos de los Padres de la Iglesia. Su objetivo no es la investigación histórica sobre Jesús y sobre los Evangelios. Su objetivo es la evangelización como razón de ser de las revelaciones. Con estos elementos los autores han afirmado la precocidad y la historicidad de los Evangelios, una cronología diferente de los Hechos de los Apóstoles y han vuelto

a examinar los cuatro Evangelios estudiando los manuscritos, los semitismos, el contexto histórico y los ecos de los Evangelios en las obras literarias de la época. El resultado es de un gran interés hasta para quienes no estén dispuestos a concederles el beneficio de la duda. Para quien no se deje llevar a priori por el escepticismo, puede abrirle nuevas ventanas a la vida de Jesús como Dios y como Hombre. [Antonio Navas]

Nocquet, D., *Israël a aimé ses ennemis*. Genève (Suiza): Labor et Fides, 2023. 449 pp.

El autor de este libro, el teólogo Dany Nocquet (profesor emérito del Instituto Protestante de Teología de Montpellier donde ha enseñado Antiguo Testamento desde 2006 hasta 2022), dedica su labor investigadora en este ensayo al estudio de las relaciones del antiguo Israel con los pueblos vecinos en el transcurso del primer milenio a.C. Sin duda, esta obra nos brinda la oportunidad de conocer a los pueblos que lucharon encarnizadamente contra Israel y que se codearon con él bajo diferentes estatus. Los encuentros con los egipcios, los filisteos, los arameos, los amonitas, los moabitas, los edomitas, los cananeos y los imperios asirio, babilónico y persa provocaron profundas y diversas problemáticas.

Trata de mostrar cómo en cada etapa de la historia las enemistades sangrientas y las fuertes hostilidades dieron paso a una relación pacífica basada en el reconocimiento y la amistad con estas poblaciones extranjeras. Desde esta perspectiva, la imagen del antiguo Israel se reconfigura, superando la idea de un pueblo segregacionista y opuesto a los demás, para desplegar la de un Israel que ama a sus enemigos, que es cooperativo y agradecido hacia las otras naciones. Podríamos decir que este nuevo modo de abordar las antiguas y dolorosas tradiciones del pueblo de Israel y Judá pone de relieve la necesidad de reinterpretar la historia, para dar sentido y perspectiva al presente. [Manuel Porcel]

### **Teología dogmática y moral**

Basanese, L. – Huang, D. P. *Fratelli tutti: The Dream of God for a More Human World*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2022. 182 pp.

*Fratelli tutti* vio la luz en octubre de 2020, todavía en plena pandemia. Hubo que esperar casi un año para poner en marcha aquella iniciativa de la Universidad Gregoriana que está en el origen de este libro: contribuir a la difusión y a la discusión de los ricos contenidos de esta, por el momento, última encíclica del papa Francisco. Con este objetivo se organizó un ciclo de conferencias, con profesores de dicha universidad, a los que se unieron otras personalidades relevantes, como el Card. Luis Antonio G. Tagle, Prefecto del Dicasterio para la Evangelización, o Miguel Ángel Ayuso, Prefecto del Dicasterio para el Diálogo Interreligioso.

El rasgo más sobresaliente de la obra es su interdisciplinariedad: en ella colaboran un misionólogo (Daniel P. Huang), un teólogo fundamental (Gerard Whelan), dos filósofos (Gaetano Piccolo y Adrien Lentiampa Shenge), un experto en ciencias sociales (Francesco Occhetta), un psicoterapeuta (J. E. González Magaña), un moralista (Prem Xalxo), todos ellos docentes en la citada Universidad Gregoriana. A ellos se une un rabino experto en literatura rabínica (Benedetto J. Carucci Viterbi).

## BIBLIOGRAFÍA

Naturalmente la clarificación del término “fraternidad” es preocupación de varios de los autores, así como su fundamento bíblico y teológico, con objeto de que la encíclica no sea leída solo desde una clave de devota exhortación. Y ello plantea en seguida si se puede hablar de fraternidad desde una perspectiva filosófica, y no solo teológica.

La palabra “sueño” se emplea en el título del libro para aplicarlo a Dios. Francisco recurre a esa misma palabra reiteradamente, pero con un sentido quizás distinto: para ofrecernos a nosotros un horizonte que debe movilizar a creyentes y no creyentes frente a un mundo marcado, a la vez, por una hiperconectividad globalizante y mercantilizadora y por una fragmentación individualística que da pie a movimientos nacionalistas y populistas. Es más, este sueño no puede llevar a la evasión, tiene un trasfondo muy realista porque está muy atento a la ruptura permanente de esa fraternidad. Los dos estudios dedicados al perdón (A. L. Shenge y G. Piccolo) ponen de manifiesto el papel que le atribuye la encíclica ante tanta violencia acumulada, pero también la seriedad y el rigor que Francisco exige para que ese perdón sea auténtico.

Destacamos también el papel que Francisco atribuye a la fraternidad para reorientar la política, que aparece como instrumento esencial para construir un mundo más fraterno (F. Occhetta). El capítulo que se dedica a ella en la encíclica y la crítica que incluye del liberalismo y del populismo dejan claro que se están tocando realidades con mucha incidencia en nuestro mundo.

Una cuestión que reaparece en diferentes capítulos de libro es la de la identidad cristiana, cómo queda afectada por la fraternidad. Se sabe que ha sido objeto de críticas, incluso desde dentro de la Iglesia, porque tiende a difuminar lo específico cristiano y eliminar las diferencias. Siendo rigurosos, no se pueden ignorar las posibles consecuencias del concepto central de la encíclica. A este respecto es de interés estudiar sus efectos sobre la misionología (D. P. Huang): la misión deja de concebirse en términos competitivos y vira hacia una visión más colaborativa. Al mismo tiempo Francisco, que ha sido más bien opuesto a una concepción de la moral muy atada a principios absolutos, huye en *Fratelli tutti* del relativismo y se pronuncia abiertamente por la búsqueda de la verdad y de principios que pueden ser considerados como no negociables (G. Whelan).

En resumen, la lectura de estos estudios es una rigurosa contribución para volver sobre un texto que desde el principio resultó sugestivo pero que analizado en profundidad muestra una riqueza inesperada, que brota de la fraternidad como categoría filosófica y teológica. [Ildefonso Camacho, SJ]

### **Espiritualidad y Teología**

Moreta, I. (Ed.). *Panikkar hoy*. Barcelona: Fragmenta, 2022. 348 pp.

Con el paso del tiempo la obra y la influencia de Raimon Panikkar cobra cada vez más interés. Sus aportaciones a la teología de las religiones y al cristianismo en diálogo con ellas siguen siendo un referente teológico y cultural. El presente volumen ofrece 19 contribuciones sobre diferentes temáticas. De entre todas algunas tienen especial interés porque tocan claves fundamentales de Panikkar: La comparación entre Oriente y Occidente (A. Blomart); el diálogo con el pen-

samiento de la diferencia (T. J. Marin Mena); el tantra cristiano de Panikkar (X. Serra Narciso); su diálogo con el mundo (I. Boada); sus diarios íntimos (J. Ange-lats); su intuición cosmoteándrica (D. de Courcelles); cómo entiende el camino a la plenitud (J. Cabero y J. Simon); y su legado en torno al conocimiento y a la vida (J. Pigem). Es muy interesante también el diálogo entre Zubiri y Panikkar (V. Pérez Prieto) y la contribución de “la nada como locus de lo divino” (J. W. Heisig). Aportaciones que contribuyen al diálogo de Panikkar con la filosofía son las que abordan cómo estructurar la realidad (P. Cerdà Belda); las estructuras de la conciencia (J. Egea García) y el gesto y espacio en el todo (A. Jarke). Finalmente hay que señalar el lenguaje de los corazones; contra el racionalismo estricto (A. Oliveres); el camino del Bardo (E. Tello) y su experiencia mística (J. A. Teston Turiel), que hay que entender desde la pluralidad intercultural (J. Yúfera).

La pluralidad de análisis y enfoques, que Moreta sintetiza al comienzo de la obra (Invitación) permite profundizar en su pensamiento. Quizás falta un estudio que ofrezca una síntesis sistemática desde la que encuadrar los trabajos especializados que se ofrecen. Y también alguna reflexión que resalte las críticas y las limitaciones del pensamiento de Panikkar. Por lo demás es una obra colectiva que presupone un conocimiento previo de Pannikar, y que contribuye a su análisis. [Juan Antonio Estrada]

Lazcano, R. *Tesaurus Agustini*. Tomo X. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2022. 406 pp.

Con dos volúmenes anuales, sigue su avance con paso firme esta obra verdaderamente extraordinaria, que recoge toda la producción teológica, filosófica, humanística, científica, apostólica, histórica, con que las distintas ramas hispánicas de la Orden de San Agustín han enriquecido todos los ámbitos del saber. Con este volumen X (*Jerónimo de San José–León*) llega Rafael Lazcano, en tan solo cinco años y sin desfallecimiento, a la mitad de su gran empresa. Este tomo recoge 128 autores con 5150 entradas bibliográficas, sin contar las ediciones digitales y hasta las reseñas de cada libro. Autores que cuentan, además, con unas biografías cumplidas, a veces muy amplias y siempre muy precisas. Como los lectores ya conocen esta obra, me limito a indicar como muestra algunos de los personajes que la componen. Empiezo con el autor del mismo *Tesaurus*, Rafael Lazcano González (1957–), con 86 páginas y casi mil entradas, de las que se puede destacar la reedición modernizada, ortográfica y tipográficamente, de los 57 volúmenes de la *España Sagrada* del P. Flórez, con la que facilitó esa ingente masa documental a los historiadores actuales. Le sigue en extensión el burgalés Pedro Langa Aguilar (1943–), teólogo, patrólogo, agustinólogo y ecumenista, con nueve páginas de biografía a doble columna y más de un millar de entradas bibliográficas entre libros, artículos y reseñas. También pertenece a nuestro tiempo Braulio Justel Calabozo (1934–1994), que fue director de la Biblioteca Real de El Escorial, arabista y catedrático de Lengua y Literatura Árabe en la Universidad de Cádiz. Pero la mayoría de los autores de este volumen son de los siglos XVI al XVIII, como Bernardo Jordán († 1539), conocido por sus aportaciones a la lógica medieval y renacentista, autor de la obra *Explanatio in Petrum Hispanum*, publicada en Florencia en 1514, y obispo sufragáneo de Lérida.

## BIBLIOGRAFÍA

Los agustinos recoletos están bien representados, primero con José Láinez (ca. 1590–1667), predicador de Felipe IV y obispo de Guadix. En el siglo siguiente, tenemos a la agustina recoleta Josefa de Jovellanos (1745–1807), hermana de Gaspar Melchor de Jovellanos y pionera de la literatura asturiana por sus poesías en bable. Y, ya en nuestros días, al navarro José Luis Lacunza (1944–), nombrado Obispo de David (Panamá) por Juan Pablo II, presidente de la Conferencia Episcopal de Panamá, que fue creado cardenal por el Papa Francisco en 2015, el primer cardenal agustino recoleto y el primero del país centroamericano. Finalmente, dentro del ámbito de la santidad, hay que destacar la monografía de casi treinta páginas que se dedica a San Juan de Sahagún (1430–1479), patrono de Salamanca. En el próximo volumen de este *Tesouro Agustiniانو* llegaremos a una figura excepcional del Siglo de Oro, Fray Luis de León, cuya aportación será indispensable para cualquier estudio de la poesía aurisecular, como esta obra es ya un instrumento inexcusable para todo el que investigue en las ciencias humanas, filosóficas y teológicas, en las que los hijos de san Agustín han dejado su impronta. [Gabriel M. Verd, SJ].

Lazcano, R. *Tesouro Agustiniانو*. Tomo XI. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2023. 406 pp.

Lazcano, R. *Tesouro Agustiniانو*. Tomo XII. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2023. 415 pp.

Quando el P. Gregorio de Santiago Vela publicó en ocho volúmenes su gran bibliografía agustiniana (*Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, 1913–1931), pospuso la publicación del tomo 4, que destinaba a fray Luis de León y que no pudo llegar a luz. Años después, Rafael Lazcano remedió esta carencia con dos grandes bibliografías luisianas en 1990 y 1994. Ahora, con el volumen XI de su gran *Tesouro Agustiniانو*, amplía notablemente estos repertorios, rellenando el hueco que había dejado el P. Santiago Vela en su bibliografía general de la Orden. Siguiendo los patrones del *Tesouro*, empieza este tomo con la biografía de fray Luis y su trayectoria intelectual, a las que les dedica veinte páginas a dos columnas: una vida agitada, entre la cátedra y la cárcel: «Decíamos ayer». La parte bibliográfica se divide en veintidós apartados. Empieza con los manuscritos: 151 en una treintena de archivos y bibliotecas de Europa y América. Además de describirlos, se indican las páginas que ocupa cada pieza o cada poesía. Siguen las ediciones de sus obras, primero las completas, castellanas y latinas. Después, todas las ediciones de sus poesías, aun sueltas, y sus traducciones a otras lenguas, y todas las ediciones (y reediciones) de sus obras en prosa, sermones, comentarios bíblicos (del Cantar de los cantares, de los Salmos, del libro de Job), *La perfecta casada*, *De los Nombres de Cristo*, tratados teológicos latinos, sus cartas y censuras. También las ediciones de sus procesos inquisitoriales. Identificando cada obra en las recopilaciones de sus escritos. La segunda parte, de «fuentes y bibliografía», recoge todos los estudios sobre fray Luis de León, nada menos que 3057. Hay que destacar que en las dos partes no se limita el autor a describir minuciosamente cada obra, sino que, si tiene cierta extensión, muestra su contenido, capítulo por capítulo con sus paginaciones, lo que equivale a transcribir los índices. Con ello proporciona al investigador una

información sumamente útil. El volumen está ilustrado con retratos de fray Luis y portadas de sus obras. Pocos autores gozan de una bibliografía tan completa como la que ofrece Rafael Lazcano de fray Luis de León, escriturista, teólogo y una de las cumbres del Siglo de Oro español.

El tomo XII contiene 109 bio-bibliografías, de las que doy un muestrario, puesto que los lectores ya conocen las características de esta obra. Y podemos empezar con un coetáneo y hermano de religión de fray Luis de León (1527–1591), el navarro Pedro Malón de Echaide (1530–1589), el más pintoresco y rico de nuestros clásicos, autor del *Libro de la conversión de la Magdalena*, otra obra fundamental de la literatura ascética y mística española. En el ámbito universitario, señalo al madrileño Pedro Manso de Tapia (1669–1736), que obtuvo, por oposición, y regentó siete cátedras en la Universidad de Salamanca, siendo considerado como el teólogo más fecundo de la Orden de San Agustín en el siglo XVI-II; y, en nuestros tiempos, al arabista José Ángel López Ortiz (1898–1992), catedrático de Historia del Derecho en las Universidades de Santiago de Compostela y Central de Madrid, obispo de Tuy–Vigo (1944–1969), Vicario general castrense (1969–1977). También pertenece al episcopado fray Martín de León y Cárdenas (1584–1655), nacido en Archidona, obispo de Trivento (1630–1631) y de Pozzuoli (1631–1650), arzobispo de Palermo (1650–1655), presidente y capitán general del reino de Sicilia. En las misiones de América, destaco al salmantino Luis López de Solís (1534–1606), misionero en el Virreinato del Perú, consagrado por santo Toribio de Mogrovejo como cuarto obispo de Quito (1592–1605), cuyo proceso de beatificación se ha incoado en Roma; o a Vicente Mallol (1566–1614), que misionó en el Virreinato de Nueva Granada y que compuso un catecismo en idioma chibcha o muisca. Como este *Tesaurus* abarca la Iberoesfera, incluye a portugueses como Diego López de Andrade (1569–1628), que fue arzobispo (1623–1628) de Otranto en el reino de Nápoles; y al poeta y escritor portugués José Agostinho de Macedo (1761–1831), con 460 registros bibliográficos. Con afán de exhaustividad, también se incluyen autores que se salieron de la orden agustiniana, como Andrés Manrique Campillo (1930–2014), profesor de Historia de la Iglesia y de Patrología, que, en sus investigaciones en París, encontró y recuperó dos valiosos códices de la biblioteca de El Escorial que habían sido trasladados a Francia durante la guerra civil y que se encontraban en paradero desconocido: *El Apocalipsis figurado*, que el Duque de Saboya había regalado a Felipe II, y *El libro de las Horas de Isabel la Católica*. Entre los autores vivos, señalo al agustinólogo Pío de Luis Vizcaíno (1947–), editor de las *Obras Completas* de san Agustín en la Biblioteca de Autores Cristianos. Termino con la terciaria agustina recoleta santa Magdalena de Nagasaki (1611–1634), mártir, canonizada por san Juan Pablo II. Esperamos con gran interés la continuación de esta magna obra bibliográfica, que se ha convertido en un instrumento indispensable de investigación en todo ámbito académico. [Gabriel M. Verd, SJ].

Castellanos Franco, N. *El arte del bien y buen vivir*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González Editor, 2023. 350 pp.

El punto de partida para Nicolás Castellanos, agustino y ex obispo de Palencia, es que vivir consiste en el arte de ser feliz y de hacer felices a los demás. A

## BIBLIOGRAFÍA

esto hay que añadir la capacidad para encontrar pleno sentido a la vida que, a fin de cuentas, es la razón última de la existencia. Por eso él parte de una serie de preguntas fundamentales: ¿De dónde venimos? ¿Para qué estamos en este mundo? ¿Hacia dónde nos encaminamos? ¿Cuál es la mejor manera de plantearse la vida? ¿Cómo lograrlo sin sufrir el fracaso? Siguiendo estos puntos de referencia la persona puede liberarse de toda ansiedad y miedos, porque tienen mucho de inspiración y exigen un proceso de aprendizaje que se hace con esfuerzo, dedicación y entrega. Porque saber vivir, ser feliz, hacer felices a los demás, encontrar pleno sentido a la vida, todo ello constituye la razón última de la existencia humana. En este ámbito la clave de la felicidad está en hacer felices a los demás y, si estos son los pobres más pobres, la felicidad se multiplica. Esto no excluye el sufrimiento pero éste vale la pena cuando es fuente de felicidad para alguien. La auténtica felicidad lleva consigo tres características fundamentales: el placer, el compromiso y el sentido de la vida. El nivel de la felicidad aumenta cuando se sirve del amor, de las relaciones altruistas, de la entrega a fondo perdido o del compromiso solidario. Uno de los graves inconvenientes de la de la cultura actual radica en que hace ofertas abundantes de placer y ofertas escasas de sentido, cuando sin éste no es posible disfrutar de aquel. Para no amargarse en la vida es importante quitarle importancia a todo lo que se lleva entre manos. Dejarse agobiar por la presión interior impide a la persona disfrutar. De acuerdo con esto es importante tener en cuenta que no se puede alcanzar la felicidad dependiendo de las opiniones o del juicio de los demás, ya que sus planteamientos tienden a coartar el comportamiento de quienes no piensan como ellos. A la hora de abordar la felicidad en la vida Nicolás Castellanos habla del bien y buen vivir. Supone trascender los elementos que componen la felicidad, incorporando una visión total de la persona, una manera profunda de concebirnos a nosotros mismos y el mundo en que vivimos, sin descartar la posibilidad de la existencia de un mundo trascendente. A la altura de sus 88 años el autor desea compartir su visión integradora de toda la realidad personal, social, cósmica y trascendente que te permite una correcta interpretación de ti mismo, de los otros, de la naturaleza, de la sociedad, incluso del «Totalmente Otro». A la hora de ofrecer a los demás su experiencia les advierte lo importante que es armarse de paciencia para irse sirviendo de la pedagogía y la didáctica con la que él intenta, por medio de estas páginas, ayudar a los demás a lograr la felicidad que él mismo ha alcanzado en su vida. [Antonio Navas]

Pérez Prieto, V. *Hacia una ecoteología*. Barcelona: Fragmenta, 2023. 297 pp.

La obra que nos ocupa quiere ser una propuesta de teología de la casa común, una ecoteología como la llama el autor. No se trata simplemente de una invitación a cuidar la casa común o a ganar sensibilidad por la ecología. La obra quiere esbozar una propuesta de comprensión de la realidad que permita ver a esta conectada con Dios en una visión integral que supere dualismos y que muestre al ser humano como inserto en el cosmos. En ese sentido, es una obra que se sitúa en el nivel que Arne Naess llamaba ecología profunda en que la ecología se convierte en puerta para una antropología y una metafísica más profunda.

El autor, Victorino Pérez Prieto es ciertamente alguien con autoridad para hacer este ensayo tan ambicioso. Pérez Prieto es doctor en Filosofía y Teología, pro-

fesor en varias universidades españoles y latinoamericanas y experto en alguien tan significativo en este campo como Raimond Panikkar.

El libro comienza con una reflexión filosófica sobre la complejidad de lo real. Esta complejidad, concepto de Edgar Morin, supone dejar atrás una mirada superficial fragmentaria de la realidad. Por el contrario, la complejidad implica descubrir con una mirada más profunda una unidad en la diversidad de la realidad. Esta complejidad sólo puede concebirse desde una visión de la realidad como interrelacionada. Es interesante ver aquí las múltiples conexiones de esta lectura con la propuesta que hace el Papa Francisco en *Laudato Si'*. Se percibe ciertamente una convergencia de argumentos en este tema.

A continuación, el autor hace un repaso por la Escritura proponiéndonos una relectura de esta que descubra como muchos de sus textos tienen un sentido ecológico que no estábamos captando suficientemente. Aquí el autor hace un trabajo significativo de recorrer la Escritura descubriendo sistemáticamente estos textos de contenido ecológico profundo más allá de los que se suelen citar como lugares comunes. Este recorrido es muy interesante y una ayuda al progreso de la Teología en general. Tal vez la reflexión ecológica en Teología estaba limitándose a unos pocos pasajes repetidos, el mostrar la enorme riqueza y potencial de la Escritura para iluminar esta problemática es un servicio importante que presta el autor.

En la siguiente parte el autor quiere repasar cómo ha sido acogida en la Teología esta sensibilidad ecológica nueva. Claramente el capítulo se centra en la encíclica *Laudato Si'* que el autor propone como paradigma de dicha acogida en la Teología. Sin embargo, la diversidad de autores citados por el autor muestra que la mirada es más panorámica. Así presenta la obra en este capítulo un comentario breve a *Laudato Si'* que ayuda a leerlo con un punto más de profundidad que como se suele presentar. El autor reconoce en *Laudato Si'* esa cosmovisión no fragmentaria, esa realidad compleja e interrelacionada, que él quiere proponer.

Finalmente, termina la obra que nos ocupa con un último capítulo donde se presenta la propuesta propia de Pérez Prieto que él describe como una ecoteología relacional y no dual. Esta ecoteología implica una comprensión nueva de Dios Padre–Madre y de la realidad como una realidad cosmoteándrica.

La obra es un trabajo muy interesante que va abriendo camino en este campo de la ecoteología y sabe mostrar cómo no basta una preocupación ecológica añadida a la Teología, sino que es necesario repensar la propia Teología a la luz de la ecología. Ciertamente el partir en buena parte del pensamiento de Panikkar da a la obra autoridad e interés. Esto se nota en la profundidad de la mirada y de cómo se plantean las preguntas que la ecología suscita.

Tal vez habría que decir que el libro adolece de ser un poco esquemático para lo ambicioso de su objetivo: la obra acumula temas y preguntas interesantes que presenta pero que en algunas ocasiones quedan por responder de manera más sistemática y desarrollada. Igualmente, hay un cierto exceso de citas de fragmentos de autores que ocupan un buen espacio del texto. Esto hace más cansada la lectura y provoca que se escuche menos la voz del propio autor.

En conclusión, una obra importante y de gran ayuda para conocer los caminos de desarrollo de la Teología en el futuro a partir del reto de la ecología, así como para saber plantear las preguntas adecuadas y no quedarse en la superficialidad de los problemas. La propuesta del autor de una ecoteología relacional y no dual

## BIBLIOGRAFÍA

está ahí para ser valorada y reflexionada, aunque aún necesite, tal vez, una cierta profundización para alcanzar todo su potencial. [Gonzalo Villagrán Medina, SJ]

Sánchez Tapia, M. (ed.). *El Espíritu Santo, vida de la Iglesia. XXV Jornadas Agustinianas*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2023. 348 pp.

Con motivo de las bodas de plata de las jornadas agustinianas anuales del Centro Teológico San Agustín, ocho conferencias reunidas en este libro tienen como objeto la consideración del ser y la obra de la tercera persona de la Trinidad. Luego de una estimulante introducción del coordinador, Manuel Sánchez Tapia, se desarrollan conferencias que abordan los aspectos que la Pneumatología post-conciliar ha sabido desarrollar, desde su dimensión bíblica hasta su dimensión mística, pasando por la doctrina propiamente dogmática.

El capítulo dedicado a la Escritura, a cargo de David Álvarez Cineira, ofrece una mirada de conjunto sobre la presencia del *Pneuma* en toda la Biblia, pero retoma escenas selectas del libro de los Hechos de los Apóstoles y así recuerda que no se debe ceder más ante cualquier “olvido del Espíritu”. La función crítica de la pneumatología dentro del quehacer teológico es subrayada por Bert Daelemans desde el análisis de obras de arte contemporáneas. Para el autor, la pneumatología ofrece criterios de discernimiento de los que se beneficiaría cualquier sector de la teología. Por otra parte, merece un apartado especial Agustín y su comprensión del Espíritu Santo como alma de la Iglesia. Analogía que sabe exponer Jaime García Álvarez a partir de textos agustinianos fundamentalmente presentes en la polémica antidonatista. A partir del capítulo cuarto, hasta el sexto, nos encontramos con temáticas que conciernen a la vida de los hijos de la Iglesia: “El Espíritu Santo y los nuevos movimientos eclesiales” (Eduardo Toraño López), “El Espíritu Santo, los místicos y la oración” (Myrna N. Torbay Khoury) y “El Espíritu Santo y la vida del sacerdote”. Ciertamente, se refleja una comprensión de la Pneumatología que incide en la comprensión de las formas de vida de la comunidad cristiana, tal como ayudó a desarrollar Y. Congar en su obra ya clásica *El Espíritu Santo*. Finalmente, y como podía esperarse, un capítulo está dedicado a la celebración de las bodas de plata del centro teológico como acontecimiento del Espíritu (Isaac González Marcos). Cierra esta contribución colectiva una meditación sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia con particular énfasis de la doctrina de Agustín sobre el Espíritu Santo como amor (Mons. Carlos Osoro Sierra), una de las aportaciones que se encuentran en el *De trinitate*.

No puede dudarse del valor de la iniciativa del Centro Teológico San Agustín, al hacer del Espíritu Santo el protagonista de las conferencias con las que han celebrado sus bodas de plata. Así colabora con la todavía inconclusa tarea de dar a conocer “al desconocido más allá del Verbo”, como gustaba llamar Hans Urs von Balthasar al Espíritu Santo. [Bruno Nicolás D’Andrea, OAR]

Torrijos Castrillejo, D. *Catálogo de los manuscritos romanos sobre la disputa de Auxiliis*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2023. 126 pp.

El nuevo libro del profesor Torrijos Castrillejo, breve en apariencia, representa una valiosísima fuente de conocimiento para todo aquel que dedique su tiempo a la polémica *de auxiliis* o a alguno de los múltiples autores que intervinieron en

ella (Molina, Báñez, Suárez, Montemayor, Zumel...). Esta obra, fruto de un exhaustivo trabajo y dedicación, se abre con una introducción que nos sumerge rápidamente en el núcleo de la disputa y nos presenta el panorama bibliográfico (de fuentes primarias) más destacado hasta el momento. A ella le sigue el núcleo de la obra: la recopilación de todos los manuscritos vinculados a la disputa localizados en ocho importantísimas bibliotecas de Roma, como son: Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio Apostolico Vaticano, Biblioteca Casanatense, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Biblioteca Angelica, Archivio Storico della Pontificia Università Gregoriana, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, Archivum Generale Ordinis Praedicatorum. Nadie debe llevarse a error: el presente texto del profesor Torrijos Castrillejo no es un mero listado bibliográfico, es un serio catálogo de manuscritos que incluye no sólo la referencia actualizada y completa de los textos, sino también, en todos los casos en los que los títulos no son descriptivos, su íncipit, una breve explicación del contenido y, además, la concordancia (cuando la hay) con los principales repertorios de fuentes mencionados en la introducción. El libro se cierra con una breve bibliografía en la que tanto profesionales como advenedizos podrán hallar una selección de la literatura primaria y secundaria más adecuada para conocer o profundizar en la polémica. Sin embargo, debemos señalar que el *broche final* de la obra lo representan las transcripciones de tres cartas manuscritas de las dos figuras centrales de la polémica: Domingo Báñez y Luis de Molina. Estas, una del primero y dos del segundo (la última no de su mano), tenían como destinatario a Clemente VIII y son una muestra del difícil ambiente (dentro y fuera de las aulas) que vivía la teología tras el silencio impuesto en 1594. En ellas podemos encontrar acusaciones mutuas, la solicitud de una solución a la cuestión e, incluso, el resumen (hecho por los propios protagonistas) de sus posturas y las del “rival”.

Sin duda, nos encontramos ante un texto fundamental para futuras investigaciones que, gracias al enorme conocimiento del autor sobre esta polémica, beneficiará enormemente a quienes deseen profundizar en la teología, la filosofía o los acontecimientos históricos de la modernidad. He aquí un genuino *útil de trabajo* que orientará y beneficiará a todos. [José Carlos Sánchez-López]

### Historia, Arte y Música

Scaravilli, P. *Celebrare le «Investigabiles divitias Christi» (Ef 3,8). Analisi storica, liturgica e teologica delle Messe del Sacro Cuore di Gesù*. Roma: CLV–Edizioni Liturgiche, 2022. 629 pp.

Nos encontramos ante una investigación de gran envergadura –histórica, litúrgica y teológica– sobre las misas del Corazón de Jesús, en el que se manifiesta la «insondable riqueza de Cristo» (Ef 3,8), como se proclama en la misa actual, tomándolo del Apóstol, puesto que el símbolo del corazón es un camino privilegiado para acceder al misterio de Cristo.

Como fundamento de la *lex orandi*, expone el autor en la primera parte la *lex credendi*, o sea, la teología del corazón como símbolo del amor de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento, en san Pablo, en los Padres de la Iglesia (Orígenes, san Agustín), en la Edad Media (san Bernardo), en la Edad Moderna (san Juan Eudes,

## BIBLIOGRAFÍA

santa Margarita), en la Compañía de Jesús (La Colombière, Croiset, Galliffet). Y en el magisterio de la Iglesia según las encíclicas *Annum Sacrum* de León XIII, *Miserentissimus Redemptor* de Pío XI y *Haurietis Aquas* de Pío XII.

Y sobre el fundamento de esta exposición teológica, aborda Scaravilli la parte principal de su obra, un estudio completo de la liturgia del CJ en los formularios de las diez misas aprobadas por la Santa Sede desde 1668. El criterio de la aprobación papal es una delimitación necesaria para que estén todas al mismo nivel. El que desee ampliar la investigación dispone de la copiosísima obra documental *De rationibus festorum Sacratissimi Cordis Jesu et Purissimi Cordis Mariae* de Nicolaus Nilles SJ, sobre todo en la 5ª edición, de 1885, donde reproduce hasta catorce misas del Sagrado Corazón anteriores a 1885 (Scaravilli, p. 124, le numera trece, pero en la cuarta edición, de 1875). Empieza con la misa *Gaudeamus* (1668) de San Juan Eudes, pionero del culto a los Sagrados Corazones de Jesús y María. Sigue la misa *Venite exsultemus* (1688) del jesuita Joseph de Galliffet, dirigido espiritual de san Claudio La Colombière. La misa *Gaudeamus* de Besançon (1694) fue la respuesta litúrgica al jansenismo. La misa *Humiliavit* (1696) fue una concesión a la Orden de la Visitación, formulada como una misa a las llagas de Cristo (con la del costado), que entró después en el misal de san Pío V como una misa votiva de la Pasión del Señor. Siguió la misa *Miserebitur* (1765), compuesta por el cardenal Albani y el jesuita Domenico Maria Calvi, que fue concedida, tras muchas instancias del episcopado europeo, al reino de Polonia, pero que tuvo una proyección importante, pues se mantuvo en el Misal Romano hasta 1929. El formulario *Venite ad me*, de la segunda mitad del siglo XVIII, nacido entre las polémicas jansenistas contra el culto al corazón de Cristo, se difundió en Francia principalmente, y se destaca por su prefacio. El Papa Pío VI aprobó la misa *Egredimini* (1778) accediendo a la solicitud de la reina de Portugal de poder celebrar la fiesta del Sagrado Corazón en su reino, al mismo tiempo que desautorizaba con ello nuevos ataques de los jansenistas, ahora del Sínodo de Pistoya. En el siglo XIX se profundizó y se fue precisando la teología del Corazón de Jesús, así como creció la expansión de su culto, cada vez con mayor esplendor, por lo que Pío XI promovió una revisión de todos los formularios precedentes con el resultado de la misa *Cogitationes* (1929), de un marcado sentido reparador, en consonancia con su encíclica *Miserentissimus Redemptor*. Por último, como consecuencia de la reforma litúrgica posconciliar, el misal de Pablo VI (1970) incluyó un nuevo formulario, con el que se celebra actualmente la solemnidad del Corazón de Jesús, y añadió, además, una misa votiva, que enriquecía su culto con otra perspectiva.

Las líneas anteriores delinear el itinerario histórico –bien contextualizado por el autor– de la implantación litúrgica en la Iglesia, no sin dificultades, de un nuevo culto, que había que precisar teológicamente. Pero no es solo historia. Scaravilli disecciona y analiza las oraciones, las antífonas, los prefacios, también las lecturas; así como rastrea las relaciones de dependencia entre los diversos formularios. Lo que realiza con notable erudición y rigor, y con notas muy copiosas y extensas.

En la tercera parte se dedican doscientas páginas a exponer con amplitud varios puntos teológicos implicados en el culto al Corazón de Jesús: el carácter litúrgico de su fiesta, el corazón de Cristo como símbolo de su amor y misericordia, el sentido y el desarrollo histórico de la teología de la reparación.

Finalmente, en un apéndice se reproducen limpiamente, sin comentarios, los textos litúrgicos completos, incluidas las lecturas, de las diez misas que se han estudiado anteriormente. Es un apartado utilísimo, pues permite conocer y comparar las fuentes de un vistazo. Utilísimo como material para futuras investigaciones y como objeto rápido de consulta. Pero hubiera resultado más práctico haberlo colocado antes, y no escondido tras el índice de nombres propios, como un añadido de última hora. Hecha esta pequeña salvedad, que solo pretende que este apéndice tan valioso no pase inadvertido a los lectores, señalamos sus cincuenta páginas de bibliografía, y no podemos sino recomendar vivamente esta magna contribución a la liturgia del Corazón de Cristo. [Gabriel Verd, SJ].

Graziani, M. y Vuelta García, S., ed., *Stampa e autorialità tra Italia e Penisola Iberica*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2022. VIII+83 pp.

Esta publicación contiene tres ensayos que se sirven de enfoques eficaces diferentes para el estudio de la forma en que fueron tratados los autores en la cultura literaria de Italia, España y Portugal, a través de la figura del editor. La cronología a la que se refieren estos tres ensayos pertenece a tres siglos: XVI, XVII y XVIII. Las impresiones llevadas a cabo, en esos países y en ese tiempo, no fueron útiles solamente para transmitir los textos de los autores sino también como intermediarios activos en la forma de presentar a los autores de las obras publicadas. Esto sucedía por la complejidad que afectaba al proceso editorial, que acababa reflejándose a la hora de dar a conocer al autor del texto. El primer ensayo estudia el proceso editorial veneciano tal como se daba en el siglo XVI. Quienes operaban, por ejemplo, en la zona de Venecia, traducían los textos españoles de modo que llegaran al gran público, asegurándose así el éxito de su iniciativa. Este tipo de empresarios solían situarse como personajes cercanos a la burocracia española en Italia y lograban insertarse de una u otra forma en los centros de poder. Sobresale entre todos ellos Gabriele Giolito, posiblemente el editor de mayor éxito de todo el Renacimiento Italiano. El segundo ensayo muestra la actividad impresora de un editor flamenco en Lisboa durante el siglo XVII. Es el caso de Paolo Craesbeek, perteneciente a una familia de impresores flamencos que se establecen en Lisboa, en donde el mercado editorial de prestigio se mantenía todavía muy vivo en el ámbito internacional en el momento en que él opera. La primera obra que imprimió fue el *Index Librorum Prohibitorum*. La erudición de la que era poseedor contribuyó a que sus ediciones fueran especialmente aceptadas tanto entre las instituciones laicas como entre las eclesiásticas. El tercer ensayo da a conocer los acontecimientos relacionados con los textos teatrales españoles del Collegio dei Nobili di Parma, que han sido recogidos y publicados por Giuseppe Rosati. En su actividad teatral no se busca tanto el bien de la patria como el aprovechamiento espiritual de las almas. El catálogo del colegio se compone de títulos musicales y óperas religiosas principalmente. Todo siguiendo un modelo educativo que resultase adecuado para la formación de las clases nobles y dirigentes europeas. En dicho catálogo se pueden encontrar géneros teatrales muy diversos: tragedias, tragedias sacras, tragicomedias, dramas heroicos, textos heroico-pastorales, textos sagrados, fábulas pastorales y otros géneros más. La mayor parte se la llevan las tragedias de carácter histórico o espiritual, por la utilidad formativa que se

## BIBLIOGRAFÍA

les reconoce pero no faltan las fábulas pastorales, siguiendo la moda del gran éxito de que gozaron durante el siglo XVIII. En estos ensayos se puede atisbar la complejidad del proceso editorial, así como su influencia a la hora de presentar «adecuadamente» tanto las obras como sus autores. [Antonio Navas]

Leonet Zabala, J. M<sup>a</sup>. *Dios creador según Santo Tomás de Villanueva*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González (ed.), 2023. 313 pp.

El autor publica este estudio con la conciencia de que en el mundo actual lo sobrenatural queda relegado al mundo de la mitología y de la ensoñación, con lo cual acaba perdiéndose por falta de presencia concreta en la vida de las personas. Esta situación ha adquirido el rango de dogma, apoyada por los diversos racionalismos e ilustracionismos (como los llama el autor) que han proliferado por doquier. Estos planteamientos mueven a la reflexión y desembocan en la necesidad que existe de reactivar el verdadero sentido de cuanto contiene la naturaleza que nos envuelve. A esta reactivación contribuye Leonet Zabala con este estudio sobre santo Tomás de Villanueva, buscando colaborar a la recuperación de la vivencia de Dios a nivel personal y social. Piensa que este santo puede ayudar a superar la ceguera y la sordera que afectan en nuestros días a nuestros comportamientos para con Dios, impulsando a todos y cada uno alabar y dar gracias a Dios por la creación que ha puesto a disposición del género humano. En la encrucijada sobre optar por la ciencia o por la fe, santo Tomás de Villanueva se decide por la reconciliación entre ambas. Se le nota especialmente gozoso cuando consigue encontrar elementos de concordia entre ellas. No percibe ningún avance científico como una posible amenaza para la fe. Los cristianos de tiempos pasados conocían cómo contemplar a Dios en todas las cosas. En estas páginas se siguen el pensamiento y la trayectoria de santo Tomás de Villanueva, con la intención de volver a percibir las huellas que el Creador ha dejado de sí mismo en la naturaleza, dejando a la humanidad una vía de acceso para acercarse a Él. No hay que buscar en el santo unos planteamientos originales, pero sí unos enfoques metodológicos que hace que tales planteamientos parezcan nuevos, ya que están impregnados de un sello personal que es inconfundible. Es digno de ser citado uno de los pensamientos citados expresamente por el autor: «Nadie que no ame es capaz de hablar debidamente... ni nadie que no supere en amor a los demás puede ser predicador idóneo». Afirma con razón el autor, que es muy difícil comprobar si se está a la altura de este reto, pero encuentra una solución, sugerida por el propio santo: «Humillarse, levantar los ojos, gemir, suspirar para que se abran nuestros sentidos». Son innumerables los autores espirituales que han destacado la forma en que Dios se digna manifestarse a través de la creación que salió de sus manos. Dentro de este grupo escogido, de ojos iluminados para ver a Dios a través de sus obras, santo Tomás de Villanueva se encuadra por derecho propio, porque no hay mejor manera de transmitir vida a los demás, que dejar que salga del propio corazón la vida que Dios ha introducido en él. En esto santo Tomás de Villanueva es un verdadero maestro y una ayuda eficaz para quien quiera recrearse con la presencia de Dios en el mundo. [Antonio Navas]

Aranda Doncel, J. *Una institución educativa andaluza en el Antiguo Régimen. El Colegio de la Asunción de Córdoba (1569–1847)*. Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba. Córdoba: Ediciones Litopress, 2022. 458 pp.

Este estudio histórico sobre esta institución cordobesa de enseñanza y educación está estructurado en cinco capítulos. El primer capítulo está dedicado a las primeras instituciones cordobesas que vieron la luz en la ciudad durante el siglo XVI: el Colegio de Santa María de Gracia, fundado en 1516, regentado por los dominicos; el Colegio de Santa Catalina, fundado en 1554 por los jesuitas; el Colegio de estudiantes pobres de Nuestra Señora de la Asunción, fundado en 1569 y el Seminario de San Pelagio, fundado en 1583. En el segundo capítulo se narra la fundación del Colegio de Nuestra Señora de la Asunción y su funcionamiento durante el último tercio del siglo XVI. El tercer capítulo complementa el anterior mostrando el funcionamiento del Colegio de Nuestra Señora de la Asunción durante el siglo XVII. El cuarto capítulo amplía el relato de su andadura hasta los dos primeros tercios del siglo XVIII. El quinto capítulo incluye los hechos y acontecimientos que afectaron a esta institución docente al quedar su administración en manos del patronazgo real, como consecuencia de la expulsión de la Compañía de Jesús, de España, en 1767. Los primeros estudios de filosofía y teología se impartieron por los dominicos en el Colegio de Santa María de Gracia, prevalentemente para miembros de la propia orden. Estos estudios resultan insuficientes, de manera que san Juan de Ávila pensó en fundar un centro de enseñanza con categoría de estudio general. Para ello hace gestiones en Roma que no dan el fruto apetecido. Pero la llegada de los jesuitas a la ciudad llena ese vacío de modo que los becarios de Nuestra Señora de la Asunción y los seminaristas de San Pelagio acudirían al Colegio de Santa Catalina de los jesuitas a cursar dichos estudios de filosofía y teología. El grueso de este estudio se concentra en las vicisitudes por las que pasó el Colegio de Nuestra Señora de la Asunción. Su rector es del clero diocesano y recibe apoyo de la Compañía de Jesús a través del patronato. Las dificultades económicas que surgen en el siglo XVII incrementan el influjo de la Compañía de Jesús en la institución. En el siglo XVIII mejora la economía, como puede apreciarse en que se acometen proyectos de gran envergadura como la construcción y ornamentación de una nueva capilla. Se mejoran las tareas de funcionamiento y organización del colegio, se atiende especialmente a la formación del clero secular, se funda una imprenta y en este momento pasan los jesuitas a ser Rectores de la institución. La expulsión de estos en 1767 provocará una auténtica convulsión al pasar a ser administrado el colegio por el Patronazgo Real. En 1770 el colegio se vio obligado a integrarse en el teatro escolástico, en el que ya estaban agustinos mercedarios, basilios y mínimos de san Francisco de Paula. En 1826 el colegio es convertido en Colegio de Humanidades, para acabar transformado en 1847 en Instituto de Segunda Enseñanza. La mayoría del profesorado anterior se integrará en la nueva realidad educativa. Esto llevará consigo la ampliación de los estudios en tres niveles distintos: los de primeras letras, latinidad, filosofía y matemáticas, incluyendo además el francés y el dibujo. [Antonio Navas]

## BIBLIOGRAFÍA

Serra Estellés, X. *Inventario de los archivos parroquiales de La Plana de Utiel–Requena*, Los Serranos y Rincón de Ademuz, Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2022. 290 + XVI pp.

Xavier Serra es el coordinador de la "Series Monumenta Archivorum Valentina". Él es el responsable del Servicio Diocesano de los Archivos Parroquiales de Valencia. En esta ocasión han publicado el volumen XVIII. Este número presenta tres comarcas de la diócesis de Valencia: La Plana de Utiel–Requena, Los Serranos y Rincón de Ademuz. Un total de 35 municipios, han inventariado 54 Archivos Parroquiales. Este volumen está escrito en castellano a diferencia de los otros debido a que las poblaciones eran castellanoparlantes. También hace una aclaración sobre la información que aparece antes de cada inventario, ya que esta Guía de la Iglesia en la Diócesis de Valencia, es más conocida como Guía Pallarés.

Se expone como se ha llevado a cabo la clasificación de la documentación y el inventario. Por lo tanto, se puede considerar una buena herramienta dirigida al investigador de temas vinculados con estas parroquias. Y una fuente valiosa que recoge a partir de esquemas la tipología documental: sacramental, gobierno, acción pastoral, culto parroquial, administración de bienes y rentas, documentación ajena la parroquia y varios. Antes del inventario da una serie de información relacionada con el archivo como sus aspectos generales: generalidades, geografía y comunicaciones, inmuebles sagrados, archivo parroquial, posesiones, fundaciones en el territorio y personal. Esta obra sirve de ayuda y orientación sobre el material que se conserva en cada una. [Ingrid Gijón–Ibáñez]

### Compañía de Jesús

Maher SJ, J. *Reimagining Religion. A Jesuit Vision*. Dublin: Messenger Publications, 2023. pp. 155.

En la actual situación de crisis eclesial y mundial hay que replantear el papel del cristianismo y buscar en la espiritualidad claves de renovación, que permitan un reencuentro. Partiendo de la espiritualidad ignaciana se abordan algunas de las dificultades actuales con distintas temáticas y tituladas de forma desenfadada: . yo no soy espiritual, no soy religioso, el aburrimiento de la misa y sus oportunidades, espiritualidad y religión de los jesuitas, lo que no es correcto y lo estupendo de ser joven. Son reflexiones pastorales, concretas, con ejemplos de la vida cotidiana y muestras de cómo aprovechar la tradición espiritual y aplicarla a los problemas de hoy. Maher ofrece pistas para que el cristianismo no sea irrelevante y también busca superar el solipsismo individualista que prima en nuestras sociedades, recuperando el mundo de relaciones. Las claves de su oferta espiritual son la reflexión que lleva al discernimiento, la preocupación por la justicia social y la problemática ecológica, y la creación de una dinámica que pueda ofrecer esperanza a las generaciones futuras. Una selección bibliográfica final muestra diversos libros que han facilitado la reflexión que se ofrece. [Juan A. Estrada]

### Filosofía

De Corte, M. *Descartes, philosophe de la modernité* (préface d'Arnaud Jaÿr). Paris: L'Homme Nouveau, coll. Hora Decima, 2022. 226 pp.

La editorial francesa Hora Decima lanza, bajo la dirección del académico Adrien Peneranda, una colección dedicada al filósofo católico tomista Marcel De Corte. El primer volumen, titulado *Descartes, philosophe de la modernité*, ofrece una serie de estudios del filósofo sobre la obra de Descartes. Estos estudios, precisa el editor, eran “hasta ahora de difícil acceso, porque habían sido publicados en diversas revistas que ahora están descatalogadas, o impartidos en congresos científicos. Por lo tanto, finalmente se reúnen en esta obra inédita, destinada al público en general”.

El filósofo belga Marcel De Corte (1905–1994) perteneció a la generación de los grandes filósofos del renacimiento tomista (Maritain, Gilson, etc.). Fue profesor titular de la cátedra de filosofía moral e historia de la filosofía Antigua y Medieval en la Universidad de Lieja, donde enseñó durante cuarenta años. Fue sobre todo una figura central de la escuela aristotélica del siglo XX. Su tesis sobre la doctrina de la inteligencia en Aristóteles (*La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégèse*, Paris, Vrin, 1934) fue su primera obra importante prologada por Etienne Gilson. La bibliografía de Marcel De Corte incluye más de veinte libros, incluido el esencial *L'intelligence en péril de mort* (1969), pero también es autor de cientos de artículos.

De Corte no compuso una obra sistemática sobre el pensamiento de Descartes. Para el autor, Descartes es, sin lugar a dudas, “el” filósofo de la modernidad, sin embargo, no es un cumplido en la mente del autor: “Si hay un espectáculo trágico que se impone indiscutiblemente a la observación, es el del hombre de hoy, roto, dislocado, presa de una parálisis agitante cuyo pánico e inercia son los signos inequívocos de su profundo desgaste, es el de un mundo roto, agitado por un desorden indescriptible, donde chocan individuos, clases, razas, naciones, en un caos común, es el de una humanidad que en vano y desesperadamente trata de reconstituir su unidad a través de una serie de experimentos ideológicos cuyo resultado más claro es la intensificación del odio y la dispersión”. Para De Corte, es el pensamiento cartesiano el que ha sumido al mundo en la disociación descrita. El *homo rationalis* ajustará, según la famosa sentencia de Descartes, el mundo al nivel de la razón. El resultado es la transformación radical de la imagen del mundo resultante del dualismo entre espíritu y vida. Debido a que el hombre ya no tiene sentido de lo concreto y de la encarnación de las ideas en la materia, huellas indelebles del Creador, el mundo está separado de toda presencia concreta y personal de trascendencia: la religión se vuelve deísmo, es decir, ateísmo.

La razón separada de la vida es una “razón formal y lógica, llena de abstracciones, esquemas, planos, bocetos, diagramas, cálculos y estadísticas”, dando al “mundo del racionalismo moderno” la apariencia de “una inmensa obra en construcción donde reina en todos los dominios el especialista, el técnico, que trata a los hombres y a las cosas desde arriba, *a priori*, desde el fondo de su laboratorio o de su oficina, como un material plástico e indefinidamente transformable” (p. 220). Según Marcel de Corte, el origen de este drástico agotamiento de la vida

## BIBLIOGRAFÍA

espiritual e intelectual encuentra su origen paradójico en Descartes, siendo el cartesianismo a sus ojos solo “la racionalización de un irracional” (p. 221), un irracional que el pensador identifica gracias a un sueño ocurrido el 10 de noviembre de 1619, que pareció marcar a Descartes hasta sus últimos años.

Frente a una modernidad que “ya no busca la finalidad de las cosas sino su eficacia”, la conclusión de De Corte es la urgente necesidad de reconstruir todo lo socavado por el racionalismo y sus devastadoras consecuencias. Y, como resalta en el prólogo Arnaud Jaÿr, nos sitúa en el camino de un retorno al orden, que pasa por una sanación de la inteligencia. Para ello, como nos invita De Corte, es necesario redescubrir la cultura clásica y cristiana. Esto le da al hombre un correcto conocimiento de sí mismo y su comunicación directa con la realidad. Porque la restauración del orden humano exige la primacía del pensamiento sobre la acción, el principio de toda civilización exitosa. Reaccionaria reflexión que se dirige contra un tiempo que ha decidido cortar amarras con la eternidad. [F.J. García Lozano]

Pigem, J. *Técnica y totalitarismo. Digitalización, deshumanización y los anillos del poder global*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2023. 186 pp.

La obra se presenta en la portada como la segunda entrega de la trilogía iniciada con *Pandemia y posverdad* (Fragmenta Editorial, 2021), un volumen que ha alcanzado ya la cuarta edición.

Dos términos destacamos en el título escogido por el autor: *totalitarismo* y *anillos del poder global*. El primero remite al estudio de Hannah Arendt *Los orígenes del totalitarismo*; el segundo a la conocidísima novela de Tolkien *El señor de los anillos*. El análisis que hace Arendt del totalitarismo en la primera mitad del siglo XX en Europa le sirve al autor para identificar el funcionamiento de este sistema, que en su esencia buscaba la atomización y la masificación de la sociedad como el mejor camino para que fuese dominada desde el poder político. Este mecanismo, desprovisto de la dureza de las armas y dotado de un rostro más sutil, es el mismo que actúa en el proceso de digitalización a que está sometido nuestro mundo, ese proceso de enorme trascendencia histórica que estamos viviendo desde hace tres décadas. De la conocidísima novela de Tolkien *El señor de los anillos* toma Pigem aquel anillo que permitía a quien lo utilizaba invisibilizarse, lo que le daba la posibilidad de conseguir cuanto deseaba. Es la imagen que usa para aplicarla a las grandes empresas globales que favorecen y financian los avances de la digitalización para conseguir resultados económicos suculentos (tecnocapitalismo).

Todavía otra palabra queremos destacar del título de este ensayo: *deshumanización*. Es la crítica fundamental, no la única, que Jordi Pigem dirige a la digitalización. Deshumanizar significa negar el carácter único e irrepetible de todo ser humano reduciéndolo a un conjunto de datos que pueden ser analizados desde la frialdad de un algoritmo. Ya la psicología conductista (Skinner por ejemplo) pretendió reducir el comportamiento humano a un conjunto de reacciones predecibles e incluso manipulables. Más recientemente Harari (con su *Homo Deus*) es un representante más actualizado de esta tendencia: para el autor judío no hay nada en el ser humano que no pueda reducirse a biología, a computación y a datos; la libertad humana no es más que una ficción, porque el individuo libre es simplemente “un relato ficticio urdido por una asamblea de algoritmos biológicos”.

A medida que se va extendiendo la idea de que la conciencia y la experiencia no son más que bioquímica se refuerza la convicción de que las máquinas podrán llegar un día a pensar. Pigem cuestiona el término mismo de inteligencia artificial, porque la verdadera inteligencia no es cálculo: el cálculo es simple aplicación de reglas mecánicas, mientras que la inteligencia implica comprensión, experiencia, conciencia.

Este es el fondo de la crítica de Jordi Pigem a la digitalización del mundo. Pero sus reflexiones analizan otros aspectos de la presencia masiva de las máquinas informáticas en nuestra vida. El tratamiento de los datos supone previamente el acceso a ellos. Y esto es lo que hacen continuamente los aparatos que manejamos, cuando graban sistemáticamente todos los datos relativos al usuario: cuantos más servicios nos prestan, más servicios extraen de nosotros, y ese es el pago que realizamos al disfrutar de esa multitud de servicios que son, en teoría, gratuitos. Los sistemas digitales nos dan la posibilidad de una vida más fácil; en realidad nos vuelven más vulnerables y manipulables. Así se manifiesta en lo que Pigem llama el sesgo en la automatización (nos creemos que lo que nos dice la máquina es más fiable que lo que nos dice nuestra experiencia) o la complacencia por la automatización (que nos lleva a delegar nuestra responsabilidad en la máquina).

Jordi Pigem no pretende, sin embargo, rechazar de modo absoluto la digitalización. Solo nos pone en guardia. Usa la imagen de fuego, que puede ser de gran utilidad, pero puede ser también devastador. En unos tiempos de admiración incontentada hacia los avances tecnológicos no está de más esta llamada de atención, que es al mismo tiempo una invitación a profundizar en la riqueza insondable de la existencia humana de la persona vivida en plenitud. [Ildefonso Camacho, SJ]



## Índice de libros reseñados y recensionados

- Aranda Doncel, J. *Una institución educativa andaluza en el Antiguo Régimen. El Colegio de la Asunción de Córdoba (1569–1847)*. Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba. Córdoba: Ediciones Litopress, 2022. 458 pp. 287
- Basanese, L. – Huang, D. P. *Fratelli tutti: The Dream of God for a More Human World*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2022. 182 pp. 275
- Batista, A. *Los portavoces de Dios*. Fragmentos 89. Barcelona: Fragmenta, 2023. 182 pp. 273
- Betschart, C. *L'Umano, immagine filiale di Dio. Un'antropologia teologica in dialogo con l'esegesi*. BTC 213. Brescia: Queriniana, 2022. 395 pp. 241
- Castellanos Franco, N. *El arte del bien y buen vivir*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González Editor, 2023. 350 pp. 279
- Cipriani, N. *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín*. Madrid: Editorial Agustiniiana, 2023. 205 pp. 243
- Cobo, J. *Anatomía del cristianismo*, Barcelona: Fragmenta, 2022. 250 pp. 245
- Collet, J. N., [et al.], eds. *Doing Climate Justice. Theological Explorations. Religion and Transformation in Contemporary European Society 21*. Paderborn: Brill, 2022. 277 pp. 249
- Corominas, J. *Entre los dioses y la nada. Religiones, espiritualidades, ateísmos*. Fragmentos 87. Barcelona: Fragmenta, 2023. 527 pp. 252
- Corte, M. De. *Descartes, philosophe de la modernité* (préface d'Arnaud Jaÿr). Paris: L'Homme Nouveau, coll. Hora Decima, 2022. 226 pp. 289
- González Marcos, I. y Lazcano González, R. *XXV Aniversario. Jornadas Agustiniianas (1998–2015)*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2023. 303 pp. 254
- Graziani, M. y Vuelta García, S., ed., *Stampa e autorialità tra Italia e Penisola Iberica*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2022. VIII+83 pp. 285
- Greca, F. La – De Caro, L. – Matriciani, E., *La Verità Storica dei Vangeli e gli scritti di Maria Valtorta*. Isola dei Liri (Italia): Centro Editoriale Valtortiano, 2023. 260 pp. 274
- Hernández López, M<sup>a</sup> E. *Rescatadas del olvido. Promotoras de arquitectura en la Granada moderna*. Granada: Universidad, 2023. 384 pp. + 42 fotografías, b/n. 256
- Knorn, Bernhard. *Theologie in Umbrüchen. Jesuitenscholastik des 16. Jahrhunderts im Dienst der Reform*. Münster: Aschendorff Verlag, 2023. 421 pp. 258
- Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniiano*. Tomo X. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2022. 406 pp. 277

## BIBLIOGRAFÍA

- Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniano*. Tomo XI. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2023. 406 pp. 278
- Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniano*. Tomo XII. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2023. 415 pp. 278
- Leonet Zabala, J. M<sup>a</sup>. *Dios creador según Santo Tomás de Villanueva*. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Alejandro Lazcano González (ed.), 2023. 313 pp. 286
- Maher SJ, J. *Reimagining Religion. A Jesuit Vision*. Dublin: Messenger Publications, 2023. pp. 155. 288
- Marín Mena, T. J. *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria* (Colección Ágape 56). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023. 368 pp. 261
- Mèlich, J.–C. *La condición vulnerable. Ensayo de filosofía literaria II*. Barcelona: Fragmenta, 2022. 108 pp. Traducción de Marta Rebón desde el catalán. 264
- Moreta, I. (Ed.). *Panikkar hoy*. Barcelona: Fragmenta, 2022. 348 pp. 276
- Pérez Prieto, V. *Hacia una ecoteología*. Barcelona: Fragmenta, 2023. 297 pp. 280
- Pigem, J. *Técnica y totalitarismo. Digitalización, deshumanización y los anillos del poder global*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2023. 186 pp. 290
- Ruiz, E. R. *El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura*, (Comentarios bíblicos 84), Verbo Divino, Estella 2023. 208 pp. 268
- Sánchez Tapia, M. (ed.). *El Espíritu Santo, vida de la Iglesia. XXV Jornadas Agustinianas*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2023. 348 pp. 282
- Scaravilli, P. *Celebrare le «Investigabiles divitias Christi» (Ef 3,8). Analisi storica, liturgica e teologica delle Messe del Sacro Cuore di Gesù*. Roma: CLV–Edizioni Liturgiche, 2022. 629 pp. 283
- Serra Estellés, X. *Inventario de los archivos parroquiales de La Plana de Utiel–Requena, Los Serranos y Rincón de Ademuz*, Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2022. 290 + XVI pp. 288
- Torrijos Castrillejo, D. *Catálogo de los manuscritos romanos sobre la disputa de Auxiliis*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2023. 126 pp. 282
- Vernier, J.–M. *S'ouvrir à la métaphysique. Un chemin pour tous*. Paris: Éditions Hora Decima, 2022, 234 pp. 270

PUBLICACIONES DE LA COLECCIÓN  
BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. Abellán, S.I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada 1939, 24+210 pp.
2. C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*. Granada 1942, 274 pp. ISBN 84-600-6585-5
3. J. Jiménez Fajardo, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*. Granada 1944, 168 pp. ISBN 84-6586-3
4. M. Nicolau, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, 20+220 pp.
5. M. Sotomayor, S.I., *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada 1962, 22+266 pp. 50 ilustraciones. ISBN 84-600-6587-1
6. C. Pozo, S.I., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*. Granada 1962, 8+336 pp.
7. J. A. de Aldama, S.I., *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*. Granada 1963, 32+316 pp. ISBN 84-600-6589-8
8. M. Ramos, S.I., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*. Granada 1964, 30+222 pp. ISBN 84-600-6590-1
9. J. Navarro Santos, S.I., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila. Su enfoque teológico*. Granada 1964, 15+370 pp. ISBN 84-600-6591-X
10. E. López Azpitarte, S.I., *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.I.*, Granada 1966, 16+202 pp. ISBN 84-600-6592-8
11. Francisco Suárez, S.I., *Lecciones de Fide*. Edición crítica de Karl Deuringer. Granada 1967, 320 pp. ISBN 84-600-6593-6
12. A. Vargas Machuca, S.I., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según F. Suárez*. Granada 1967, 40+388 pp. ISBN 84-600-6594-4
13. Diakonia Pisteos. *Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.*, Granada 1969, 24+307 pp. ISBN 84-600-6595-2
14. J. M. Díaz Moreno, S.I., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*. Granada 1972, 517 pp. ISBN 84-600-6596-0
15. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo II*. Granada 1973, 24+500 pp. ISBN 84-300-6008-1
16. M. Sotomayor, S.I., *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada 1975, 246 pp. 57 láminas. ISBN 84-400-8582-6
17. Jerónimo Nadal, S.I., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica, prólogo y notas de M. Ruiz Jurado, S.I., Granada 1976, 32+516 pp. ISBN 84-600-0642-5

18. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*. Granada 1978, 14+224 pp. ISBN 84-600-1342-1
19. M. Cuesta Leiva, S.I., *Salvación y cruz*. Granada 1980, 12+108 pp. ISBN 84-85653-41-6
20. P. Herrera Puga, S.I., *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada 1981, 68+700 pp. ISBN 84-85653-44-0
21. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada 1986, 438 pp. ISBN 84-8565349-1
22. J. Escribano Garrido, *Los Jesuitas y Canarias 1566-1767*. Granada 1987, 672 pp. ISBN 84-85653-51-3
23. G. del Pozo Abejón, *Lex Evangelica*, Granada 1988, 366 pp. ISBN 84-7009-276-6
24. F. J. Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca. Estudio iconológico*. Granada 1989, 341 pp. 151 láminas. ISBN 84-338-026-X
25. *Historia del Colegio de San Pablo*. Granada 1554-1765. Edición J. de Béthencourt, S.I. y E. Olivares, S.I. Granada 1991, 572 pp. 28 ilustraciones. ISBN 84-600-7905-8
26. M. Peinado Muñoz, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, 20+280 pp. ISBN 84-85653-52-1
27. P. P. Rubens - J. B. Barré, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes*, Granada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, 1993, 49+160 pp. ISBN 84-338-1690-X.
28. E. M<sup>a</sup>. Borrego Pimentel S.I., *Cuestiones Plotinianas*, Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 pp. ISBN 88-338-1918-6
29. J. L. Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada, Facultad de Teología, 1995, 566 pp. ISBN 84-600-9159-7.
30. I. Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 pp. ISBN 84-921632-0-8
31. José de Anchieta, *Primer mariólogo jesuita*, edición de J. M<sup>a</sup> Fornell. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 pp. ISBN 84-921632-2-4
32. *De la frontera al encuentro. Actas del III Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997. Edición J. L. Sánchez Nogales, Facultad de Teología 1998, 304 pp. ISBN 84-921632-3-2
33. J. N. Vargas S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 pp. ISBN 84-921632-4-0
34. D. Molina S.I., *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*. Granada. Facultad de Teología 2003. ISBN 84-921632-6-7
35. *La experiencia de Dios. Actas del IV Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada. 5 al 9 de julio de 1999. Edición J. L. Sánchez Nogales. Granada. Facultad de Teología 2001. 199 pp. ISBN 84-921-6325-9
36. P. Ruiz Lozano S.I., *Antropología y Religión en René Girard*. Granada. Facultad de Teología. 2005. ISBN 84-921632-7-5
37. *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario*

rio de la fundación de la provincia. Edición, Wenceslao Soto Artuñedo. Universidad de Granada – Facultad de Teología, Granada. 2007. 634 pp. ISBN 978-84-338-4600-6.

38-39. F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada: hombre de Iglesia, Estado y letras*, prólogo de M. Á. Ladero Quesada, Universidad de Granada – Facultad de Teología, Granada 2011. ISBN 978-84-338-5229-8

40. J. G. García Aiz, *El Conflicto eclesiológico Tridentino Ius divinum vs. ordinatio divina. La dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática, de los grados del ministerio eclesiásticos, que oscila entre una determinada precisión y una prudente ambigüedad*. Granada, Facultad de Teología, 2012, 430 pp. ISBN 978-84-85653-64-5

41. S. Czesław Stachera ofm, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sulṭān) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Granada, Facultad de Teología, 2013 ISBN 978-84-940198-5-2

42. F. J. Martínez Medina, *Cristianos y musulmanes en la Granada del s. XVI, una ciudad intercultural. Invenciones de reliquias y libros plúmbeos: El Sacromonte*. Granada, Facultad de Teología, 2016. ISBN 978-8455653-75-1

43. A. Pérez de Valdivia, *Retazos de un exilio. “Comentarios para la historia del destierro, navegación y establecimiento en Italia de los jesuitas andaluces, escritos por uno de ellos, sacerdote profeso”*. Transcripción, introducción y notas de W. Soto Artuñedo. Granada, Facultad de Teología – Anaya, 2016. ISBN 978-84-678-0598-7

44. M. Córdoba Salmerón, S.I., *La Teología cristiana a través del arte barroco*, prólogo de Salvador Gallego Aranda. Universidad de Granada – Facultad de Teología, 2019, 254 pp. (incluye 68 figuras y 28 ilustraciones en color). ISBN 978-84-338-6449-9 y 978-84-85653-86-7

45. I. Sepúlveda del Río, *La vivencia religiosa en el mundo secular: trascendencia e individualidad desde la perspectiva de Charles Taylor*, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2019, 254 pp. ISBN 978-84-85653-90-4

46. *Del logos al agapè: en torno al giro teológico de la fenomenología*, editado por M. Porcel Moreno y M. Córdoba Salmerón, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2020, 251 pp. ISBN 978-84-85653-93-5

47. *Arquitectura sagrada. El Templo de Jerusalén: teología e iconografía*, editado por M. Junkal Guevara Llaguno, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 138 pp. ISBN 978-84-85653-94-2

48. *El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*, Julio Héctor Enrique Söchting Herrera, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 613 pp. ISBN 978-84-85653-95-9



ARCHIVO TEOLÓGICO  
GRANADINO