

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

IV Centenario Francisco Suárez

La ontología suareciana
de la contingencia

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS

La psicología de la atención en el
Comentario al De Anima de Francisco Suárez

JOSE ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

El tratado “De Ecclesia”
de Francisco Suárez

DIEGO M. MOLINA MOLINA SJ

El sistema de límites del poder político en
Francisco Suárez. La resistencia civil como
instrumento fáctico de oposición al poder

PABLO FONT OPORTO



Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXIV
nº 267
octubre – diciembre 2017

DIRECTOR

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Ildelfonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
luna-biblioteca@teol-granada.com

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Apartado 2002. E-18080 Granada
Tel.: +34 958 185 252 (Centralita)
administracion@teol-granada.com

PRECIOS

España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €.
Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo),
52\$; número suelto, 18,39\$.

No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** figura en el Directorio Latindex, Catálogo Latindex (desde mayo de 2009), Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

(Con licencia eclesiástica)



Papel procedente de
fuentes responsables
FSC® C015618

Sumario

EDITORIAL	377
<i>JOSÉ MARÍA MARGENAT PERALTA SJ</i>	
La ontología suareciana de la contingencia	379-406
<i>ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS</i>	
La psicología de la atención en el Comentario al De Anima de Francisco Suárez	407-422
<i>JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO</i>	
El tratado “De Ecclesia” de Francisco Suárez	423-438
<i>DIEGO M. MOLINA MOLINA SJ</i>	
El sistema de límites del poder político en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder	439-454
<i>PABLO FONT OPORTO</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	455-485
LIBROS RECIBIDOS	487-488
ÍNDICE DEL VOLUMEN LXIV	491

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS

Doctor en Filosofía y profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Facultad de Teología de Granada. Miembro del “Grupo de Investigación de Estudios Asiáticos” (GIDEA) de la Universidad de Granada y de los Comités Organizador y Científico del “Foro Español de Investigación sobre Asia Pacífico” (FEIAP). Con especialidad de investigación en Filosofía Comparada Oriente-Occidente, es autor de “La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente”, junto a diversas investigaciones en ese campo.

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

Licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Valencia, y doctor por la Facultad Eclesiástica de Filosofía y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra. El profesor García Cuadrado ha publicado varios estudios monográficos, ha editado 6 libros y también es autor de 32 artículos de revistas especializadas y 25 capítulos de libros. Asimismo, ha dirigido 13 tesis doctorales y 25 tesis de licenciatura. Es miembro ordinario de la Sociedad Española de Filosofía Medieval (S.O.F.I.M.E.), de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino de España (S.I.T.A.E.), de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) y de la Asociación de Hispanismo Filosófico (A.H.F). También es académico correspondiente de la Pontificia Academia de Santo Tomás desde 2007.

DIEGO M. MOLINA MOLINA SJ

Doctor en Teología, Licenciado en Filología clásica. Actualmente es Rector de la Facultad de Teología de Granada, en la que pertenece al Departamento de Teología Dogmática e Historia en la Facultad de Teología de Granada, donde enseña Eclesiología. Pertenece al Grupo de Espiritualidad Ignaciana de la Compañía de Jesús y es co-editor del Diccionario de Espiritualidad Ignaciana. Ha publicado “La vera sposa de Cristo” sobre la eclesiología de los primeros jesuitas y numerosos artículos sobre la Iglesia en diversas revistas.

PABLO FONT OPORTO

Profesor de Ética, Filosofía política y Filosofía del Derecho en la Universidad Loyola Andalucía. Se doctoró en Derecho con Mención Internacional por la Universidad de Sevilla, con una tesis sobre los límites del poder político y el derecho de resistencia en Francisco Suárez. Sus líneas de investigación son: derecho de resistencia histórico y actual, alternativas al paradigma moderno economicista-instrumental, organización

económica alternativa a la capitalista, pensamiento de Francisco Suárez, violencias indirectas modernas, pobreza y crisis del Estado social. Ha trabajado desde los enfoques de la teoría crítica del Derecho, el giro decolonial, la visión decrecentista y la economía ecofeminista.

EDITORIAL

MODERNIDAD DE FRANCISCO SUÁREZ

En el 400º aniversario de la muerte del jesuita Francisco Suárez, *Proyección* quiere subrayar su actualidad y su modernidad. La producción del filósofo, teólogo y jurista jesuita granadino (1548-1617) es inmensa. También lo es su relevancia actual, puesta de relieve recientemente sobre todo en el ámbito anglosajón. Suárez siguió a Tomás de Aquino, pero lo hizo con libertad intelectual. Como jesuita destacó por su piedad y por su profundo conocimiento del “instituto” de la Compañía, sobre lo que escribió importantes comentarios. Como jesuita fue, como había escrito Jeroni Nadal, “activo en el mismo hecho de ser contemplativo”. Estuvo relacionado con los grandes problemas de su tiempo, aunque fue hombre tan sólo de celda y de cátedra, ante todo profesor y más tarde escritor, sobre todo en los últimos tiempos, tanto en Castilla como en los años portugueses (1597-1617).

Como filósofo, Suárez asistió al nacimiento de la filosofía moderna, basada a partir de él en la lectura y el estudio de su magna obra *Disputationes metaphysicae* (1597) hasta bien avanzado el siglo XVIII, tanto en la Europa católica y como en la protestante: Descartes en Francia o Wolff y Kant en Alemania leyeron y estudiaron ese libro. Como jurista, su gran obra *De legibus ac de Deo legislatore* (1612) ordenaba y fundamentaba muchas posiciones iusnaturalistas ya avanzadas por la primera “Escuela de Salamanca”, pero fue en *Defensio fidei* (1613) donde destacó por su original aportación filosófico-política para la posterior fundamentación filosófica de los derechos humanos. Como teólogo tomó distancia del concepto de “analogía” y concibió el ente como absoluto, por tanto como un ente en sí que no debe el ser a Dios, sino sólo a su intrínseca necesidad, abriendo un tercer paradigma entre los de Tomás de Aquino y Duns Escoto, lo que permitió nuevas posibilidades a la teología, que Suárez siempre concibió unitaria e integradamente con la reflexión filosófica.

En este número monográfico de *Proyección*, un estudio del profesor Antonio Morillas (Facultad de Teología, Granada) trata sobre la ontología de la contingencia, destacándose la modernidad suareciana, a menudo inadvertida bajo un lenguaje escolástico. El ser contingente finito es una clave de su posterior influjo en la filosofía moderna. La psicología de la atención es abordada por el profesor José Ángel García Cuadrado (Universidad de Navarra) a partir del tratado suareciano *De anima* (1621). Suárez estuvo implicado en la Europa y en la Iglesia de su tiempo. Es por ello interesante conocer cuál era su idea de Iglesia, cuestión a la que está dedicado el artículo del profesor Diego Molina (Facultad de Teología, Granada); por último, el profesor Pablo Font (Universidad Loyola Andalucía, Sevilla) analiza la posición del filósofo granadino sobre la legitimidad y los límites del poder político a partir de la obra *De legibus* (1612) y *Defensio fidei* (1613), provocada por las pretensiones absolutistas del rey anglicano Jaime I sobre sus súbditos católicos.

José María Margent Peralta sj

Profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Granada

LA ONTOLOGÍA SUARECIANA DE LA CONTINGENCIA

Antonio M. Martín Morillas

Sumario: El teólogo, jurista y filósofo Francisco Suárez (1548-1617) esboza una rigurosa ontología de la contingencia en las 'Disputaciones metafísicas', su obra metafísica fundamental. La modernidad del tratamiento suareciano del ser contingente pasa a menudo inadvertida bajo el ropaje de su lenguaje escolástico. Esta contribución ofrece una lectura de algunos pasajes relevantes de ese texto en los que des- punta el análisis del ser contingente finito, con el objetivo de señalar su importancia como clave interpretativa del pensamiento del autor y de su influencia en el desarrollo de la filosofía moderna. Se incluye un apéndice sobre las '24 tesis tomistas y suarecianas'.

Summary: The theologian, jurist and philosopher Francisco Suarez (1548-1617) outlines a rigorous ontology of contingency in the 'Metaphysical Disputations', his fundamental work in metaphysics. The modernity of Suarezian treatment of contingent being is often unnoticed under the clothing of its Scholastic language. This paper offers a reading of some relevant passages where the analysis of finite contingent being arises in that text, in order to point out its importance as an interpretative clue of the author's thinking and his influence in the development of modern philosophy. An appendix is included on the '24 Thomist and Suarezian theses'.

Palabras clave: Contingencia, necesidad, finitud, analogía, individuación, temporalidad, existencia, posibilidad, modalidad, relación, efecto, ente real, ente de razón, tesis tomistas, tesis suarecianas.

Key words: Contingency, necessity, finitude, analogy, individuation, temporality, existence, possibility, modality, relation, effect, real being, reason being, Thomist theses, Suarezian theses.

Fecha de recepción: 19 octubre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 30 noviembre de 2017

1. Introducción

Las "Disputaciones metafísicas" (*Disputationes Metaphysicae*) [DM]¹ de Francisco

¹ Aquí mencionamos la obra con la abreviatura DM. Su título original completo en latín es: *Metaphysicarum disputationem in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur* ('Disputaciones metafísicas, en las que se trata ordenadamente de toda la teología natural y se discute acerca de todas las cuestiones sobre los doce libros de metafísica de Aristóteles'). Ediciones principales de las DM: cf. F. VOLPI (ed.), *Enciclopedia de obras de filosofía*, Herder, Barcelona 2005, Vol. 3, 2070-2073. Ediciones resumidas en español: F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid 2011, 67-302; C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, BAC, Madrid 1986, 458-730. En este artículo

Suárez (Granada, 1548 – Lisboa, 1617), publicadas en dos tomos en 1597 en Salamanca, son un tratado sistemático de metafísica escolástica dividido en 54 “disputaciones”, famoso entre otros motivos por haber sido el primero en abandonar el método del comentario y la ordenación de la “Metafísica” de Aristóteles. Se conviene en que supone la síntesis más importante de la Escuela de Salamanca del siglo de oro español, de la Segunda Escolástica europea (ss. XVI-XVII) e incluso de todo el Escolasticismo, así como la mayor aportación de la filosofía española al pensamiento moderno, reconocida como tal por autores que van desde Leibniz hasta Heidegger².

El género filosófico de la *disputatio* surgió de la evolución de los métodos medievales de la *lectio*, la *meditatio*, la *expositio* y la *quaestio*³. Desde antiguo, a la hora de estudiar a un filósofo o a un teólogo, era fundamental entender sus textos. Durante la Alta Edad Media (ss V-X) se desarrolló a tal efecto el método de la *lectio*, que consistía en la lectura literal y pretendidamente neutral de un texto. Dada la dificultad de una lectura completamente neutral y objetiva, empero, y dadas también las complejidades de algunos pasajes especialmente difíciles, que generaban numerosos problemas interpretativos, con frecuencia había que repetir las lecturas a fin de esclarecer el texto. De ahí surgió la *meditatio* como ampliación y profundización de la lectura. Con el tiempo, el número de autores por comprender fue creciendo y la meditación sobre los textos se mostró insuficiente. No bastaba con leer y meditar las obras de los filósofos y los teólogos, sino que también había que explicarlas. Así, los maestros “lectores” comenzaron a glosar los textos originales con sus propias explicaciones, de modo que las obras se dividían en el texto del autor y las glosas de los comentaristas, mientras que éstas últimas se subdividían en notas ‘interlineales’ (fieles a la literalidad del original) y ‘marginales’ (más libres en su interpretación del original). De la expansión de las explicaciones marginales surgiría la *expositio*, la cual se organizaba superponiendo a la lectura del original del autor un elenco de *litterae* o frases explicativas al que seguía una *sententia* con la que se formulaba la comprensión verdadera del sentido del texto. Ya en la Baja Edad Media, en el período escolástico, el desarrollo de este método expositivo daría origen al género de la *quaestio*, aplicándose sobre todo a la comprensión de textos difíciles, a la dilucidación de interpretaciones diversas de un mismo texto o al análisis de textos en los que se exponían opiniones contrapuestas de autores diferentes. Ello exigía un tratamiento en profundidad tan extenso que hubo que separar las cuestiones sobre esos puntos conflictivos de las lecturas de los originales. Sobre ese fondo, durante los ss XIII-XIV, apareció el género de la *disputatio*. Los numerosos problemas que suscitaba la comprensión de los textos se convirtieron en *quaestiones disputatae*, esto es, puntos a debatir de manera sistemática y exhaustiva (verbalmente o por escrito). Estas discusiones de la escolástica clásica se establecían entre un *defendans* y un *arguens*, quienes respectivamente afirmaban y negaban una determinada tesis fundamentando sus posiciones mediante silogismos. Las argumentaciones del rival eran sometidas a un triple

se emplea como referencia la versión completa bilingüe de Ed. Gredos en 7 tomos, según la cual se cita: F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid 1960-1966.

² Cf. M. ESCRIBANO CABEZA, “Francisco Suárez: la modernidad a disputa”: *Cultura: Revista de História e Teoría das Ideias* 32 (2013) 211-237.

³ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994, Vol. 1, 920-922.

escrutinio: admisión de las premisas consideradas verdaderas (*concedo*), negación de las premisas consideradas falsas (*nego*) y detección de las premisas consideradas ambiguas o solo aceptables en parte (*distingo*).

Con Suárez, el método de las disputaciones adquiere un perfil nuevo⁴: designa aquel modo de tratar los problemas filosóficos y teológicos que recurre a la exposición y análisis previos de todas las posiciones adoptadas acerca de ellos antes de pasar a presentar su eventual solución. Suárez rompe con el canon tradicional de las interpretaciones “en el modo del comentario” (*per modum commenti*) para ensayar un método de análisis “en el modo de la pregunta” (*per modum quaestionis*).

Las DM son la obra fundacional de una de las tres grandes corrientes (la más tardía) de la metafísica escolástica, junto con el tomismo y el escotismo: el suarecianismo o suarismo. O, si se prefiere, funda una de las cinco principales escuelas de la filosofía cristiana clásica, junto con las dos anteriores, más el agustinismo y el nominalismo. De contenido filosófico-teológico, escritas y publicadas en tiempos de la Contrarreforma (unos treinta y cuatro años después del Concilio de Trento), están concebidas como una propedéutica para el estudio de la teología y poseen una doble finalidad: primero, presentar los fundamentos de una teología natural o racional (que deben preceder al estudio de la teología sobrenatural o revelada) y, segundo, discutir (disputar) los problemas y contenidos de la metafísica aristotélico-tomista buscando su conexión sistemática y una formulación lógica precisa.

Aparte de la DM 1 (que sirve de entrada a la obra) y la DM 54 (que la abrocha), el texto se divide en dos grandes secciones⁵: DM 2-27 y DM 28-53. La primera sección versa sobre el concepto universal de ente⁶, sus propiedades y sus causas. Suárez entiende el concepto de ente (*ens*) en sentido nominal, es decir, como una cosa (*res*), y no en sentido meramente participial o verbal, enfatizando en primer lugar su unidad. Pero la unidad del ser no la concibe de manera unívoca en el plano formal (con un único y mismo significado para toda clase de entes, como Duns Escoto), sino de manera análoga en el plano objetivo (en términos de semejanza dentro de las diferencias, en la línea de Aquino). En la segunda sección, una vez establecida la “unidad de analogía” entre los entes (*analogia entis*), Suárez desarrolla el análisis de los distintos géneros de los seres y sus diferencias, esto es, las “divisiones del ser” (*divisiones entis*). La tarea de la metafísica como ‘ciencia del ser’ consiste en el estudio de las propiedades universales de todos los

⁴ Ya antes, en 1587, el dominico Diego Más había publicado en Valencia una “Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades”.

⁵ Estructura de las DM (por disputaciones): DM 1. naturaleza de la filosofía primera o metafísica / DM 2. concepto de ser y ente real (*ens reale*) / DM 3. atributos trascendentales del ser o pasiones del ente / DM 4-5. unidad en general, unidad individual y principio de individuación / DM 6-7. los universales y las distinciones / DM 8-9. verdad y falsedad / DM 10-11. bien y mal / DM 12-27. las causas (causas en general, causas material, formal, eficiente, final y ejemplar, relaciones de las causas con los efectos y de las causas entre sí) / DM 28. división del ser real en infinito y finito / DM 29-30. el ser increado infinito (existencia de Dios, esencia y atributos de Dios) / DM 31. el ser creado finito en general / DM 32. distinción sustancia-accidente en general / DM 33-36. la sustancia / DM 37-53. los accidentes / DM 54. el ente de razón (*ens rationis*).

⁶ En este escrito no se distingue entre los términos ‘ente’ y ‘ser’. Son dos traducciones del participio de presente del verbo latino *esse* (ser, estar, existir), la primera en forma participial y la segunda en forma infinitiva, pero ambas tomadas en sentido nominal. Un ser es un ente, un ente es un ser. Los dos suelen usarse como sinónimos de ‘cosa’ (*res*) (en sentido amplio, esto es, como ‘algo’ no necesariamente material). En algunos contextos, no obstante, el término ‘ser’ puede entenderse también como el todo de los entes o como equivalente a ‘realidad’.

seres o entes, si bien su objeto primero es el ente supremo o Dios. Así, doctrina del ser y doctrina de Dios (ontología y teología) son distintas, pero no independientes: la primera encuentra su continuidad y culminación en la segunda, mientras que la segunda no puede darse sin la primera. Partiendo de aquí, Suárez establece como distinción metafísica fundamental la que se da entre el ente divino *infinitum* (increado, independiente, necesario, acto puro) y el ente creado *finitum* (producido, dependiente, posible, compuesto), diferenciación que marca los dos principales momentos de esta segunda sección de las DM. Mientras que el modo de ser infinito subsistente (se acepte o no su existencia real) exige necesariamente la unidad entre su esencia y su existencia (Él ‘es’ su propio ‘existir’), en el modo de ser finito creado la esencia y la existencia están separadas (en el ser de las criaturas está siempre la posibilidad real de no existir). En síntesis, la sección primera de las DM ensaya la “vía de ascenso” desde el ente en cuanto que ente hacia el ente supremo y la sección segunda practica la “vía de descenso” desde el ente infinito hasta las criaturas finitas.

Muchos han interpretado que, como el pensamiento suareciano está impulsado por un fuerte espíritu de formalización y sistematización, la suya es una metafísica “esencialista” más bien que “existencial”. Apartándose de esa interpretación, esta contribución enfoca el tratamiento suareciano de la existencia del ser finito creado en su contingencia ontológica radical y definitoria. A nuestro juicio, aunque el formato del pensamiento expresado en las DM es logicista (elemento escotista), los contenidos de la obra tienen relevancia e intención existenciales (elemento tomista), y lo uno refuerza lo otro. Ampliando la reflexión sobre el *actus essendi* (acto de ser) de Aquino, Suárez busca fundamentar la objetividad en el conocimiento en base a un trabajo de delimitación entre los campos de la universalidad propia del entendimiento y la singularidad de lo realmente existente, pero lo hace de tal forma que establece una dialéctica entre la unificación de los conceptos objetivos mentales y la diversificación de los entes reales extramentales, demostrando así una no-dualidad y una interdependencia de fondo entre epistemología y ontología. Pensar y ser se pertenecen mutuamente, son recíprocamente referenciales, dicen lo mismo sin ser iguales.

El sustantivo “contingencia” procede del latín *contingeo*, que significa “suceder”. Es la idea, noción o concepto general de todo aquello que sucede de hecho. El adjetivo “contingente” proviene del participio de presente activo de ese verbo (*contingens-contingentis*), y alude a la cualidad, característica o rasgo más propio del hecho de haber sucedido. Entendido en forma nominal (algo parecido a como ‘caminante’ es a ‘caminar’ o ‘hablante’ es a ‘hablar’), lo contingente es lo que ha sucedido, lo “acaeciente”. En lógica y filosofía se entiende por contingencia “el modo de ser de lo que no es necesario ni imposible”, sino que “puede ser o no ser” el caso⁷. En general, la contingencia se puede predicar de los estados y modos de las cosas, los hechos y eventos o las proposiciones. Un tema discutido es el de si es correcto hablar de entidades contingentes (en cuanto que distintas de unas entidades necesarias y unas entidades imposibles), conociéndose éste como el debate en torno a las “modalidades de *dicto* (de la palabra) y de *res* (de la cosa)”. Lo contingente, lo que es del caso, tiene que ver asimismo con la casuística de

⁷ Cf. R. Audi (ed.), “Contingent”, en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, CUP, Cambridge 1999², 181-182.

todo aquello que es *ad hoc* e incluso puede adquirir la connotación de un sobrevenir por azar o de manera imprevista e inexplicable. A su vez, cobra sentido en su relación con lo necesario y lo posible, aspecto que no siempre es fácil de ver. De una parte, todo lo que es contingente es posible, pero no todo lo que es posible es contingente, pues aquello que es necesario también es posible, pero no es contingente. Por otra parte, no todo lo que no es necesario es contingente, pues lo que es imposible no es ni necesario ni contingente. Calificar algo como de contingente, por lo demás, significa señalar hacia un suceso que puede acaecer o no, un evento que puede acontecer o no, un hecho o circunstancia que puede ocurrir o no: contingencia es aquí sinónimo de “eventualidad”. También se entiende por contingente algo cuya existencia u ocurrencia depende de otra cosa: contingencia es aquí sinónimo de “dependencia”.

En el campo semántico del término contingencia, por tanto, se cruzan muchas otras voces que exhiben diferentes pregnancias de significado. Algunas de ellas son: finitud, limitación, mengua, ausencia, efectualidad, causalidad, posibilidad, modalidad, condicionalidad, relacionalidad, relatividad, dependencia, imperfección, temporalidad, transitoriedad, irrepetibilidad, autonomía, libertad, dignidad... A todos ellos se alude directa o indirectamente a lo largo de este escrito.

Según Aristóteles, lo contingente (*tò endechómenon*) es lo opuesto a lo necesario (*tò anakaíon*)⁸. Aquino comparte esa idea cuando lo define como “aquello que puede ser y que puede no ser”⁹ y la emplea para distinguir entre el *ens contingens* y el *ens necessarium*. Aquino entiende al ente contingente como aquel que no tiene el (origen de su) ser en sí, sino que lo tiene en otro, y de ahí su fórmula: “Todo ente contingente es un ‘ente por otro’ (*ens ab alio*)”. Admite también, no obstante, un elemento de necesidad dentro de la contingencia: no una necesidad absoluta sino una “necesidad *per aliud*”, una necesidad que implica a otro ser, sin que por ello la cosa pierda nada de su realidad propia. Algunos autores posteriores de extracción tomista defendieron y enfatizaron la “contingencia radical” de todo lo creado a fin de establecer una separación neta entre Creador y creación. Suárez, que se considera también seguidor de Aquino, radicalizará el elemento de necesidad (de indigencia existencial y dependencia ajena) inserto en el ser contingente justo por el motivo contrario: para resaltar la vinculación íntima entre mundo y Dios. Después de Suárez, otros autores desarrollarán la cuestión de la contingencia hasta su irrupción en el existencialismo, extendiéndose la idea de que todas las capas de lo real son contingentes las unas de las otras y que sin esa contingencia universal no podría haber nada nuevo en el mundo ni, en consecuencia, haber surgido nunca nada real¹⁰.

En el Índice final de conceptos de las DM, sin embargo, la entrada ‘contingencia’¹¹ se hace derivar hacia la entrada ‘efecto’ y solo remite a un tratamiento explícito dentro de la DM 19, que discute las “causas que obran necesariamente” y las “causas que obran libre o contingentemente”, en concreto, en la Sección X, que se pregunta “si la contingencia de los efectos del universo procede de la libertad de las causas eficientes,

⁸ ARISTÓTELES, *Peri Hermeneías* I, cap. final sobre los futuros contingentes.

⁹ T. AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 86, 3 c.

¹⁰ Cf. J. FERRATER MORA, *o. c.*, Vol. 1, 676-678.

¹¹ Cf. *DM Index*, Vol. 7, 524.

o puede darse sin ella”¹². El término, pues, se emplea allí en el contexto de la exposición del problema de la causalidad y de su conexión con el problema de la libertad. Suárez explica que un efecto puede ser contingente en un doble sentido, para quedarse con el segundo de ellos: a) en sentido riguroso, cuando algo ocurre por casualidad y sin la intención del agente; b) en sentido amplio, cuando algo ocupa un lugar intermedio entre lo que ocurre necesariamente y lo que es imposible al incluir al mismo tiempo “lo que es posible que exista y lo que es posible que no exista”. La contingencia mienta el estado de ser causado y el mundo de lo contingente se inscribe en un universo regido por complejas cadenas interrelacionadas de relaciones causales singulares.

2. Lugares de la contingencia en la ontología suareciana

El *tópos* de la contingencia constituye un hilo transversal y acaso el verdadero argumento de las DM. En este apartado, rastreamos su trama en busca de aquellos pasajes en los que Suárez reflexiona acerca del ente real contingente creado, en su diferencia con el ente real necesario divino y en su carácter de existente singular irrepetible. En este apartado de resumen selectivo de la obra, nos detenemos en algunos puntos donde la cuestión de la contingencia ontológica sirve de telón de fondo de la argumentación: la definición suareciana de metafísica; el concepto de ser real y sus atributos; los problemas de la analogía, de la individuación y de la temporalidad; la existencia de Dios y la naturaleza divina; la relación entre esencia y existencia en la criatura finita; la estructura ontológica de sustancia, accidente y modo en el ente real finito; el carácter relacional y dependiente de la existencia contingente; y el ente de razón en su diferencia con el ente real¹³.

2.1. La metafísica como ciencia del ser

En DM 1, Suárez sintetiza las distintas posiciones mantenidas ante el problema del objeto de la metafísica en cinco “opiniones” fundamentales¹⁴: a) el objeto propio de la metafísica es “el ser (o el ente) considerado en la mayor abstracción posible”, esto es, incluyendo tanto el sumatorio de los entes reales como a los entes de razón o meramente pensados; b) su objeto es “el ente real en toda su extensión”, excluyendo a los entes de razón por su carencia de entidad; c) el único objeto debe ser “Dios como ser real supremo”; d) el objeto es “el ente clasificado en los diez predicamentos” o categorías, según dos modalidades opuestas: bien excluyendo al ser divino, bien solo tratando al sumo ser en los diez predicamentos; e) el verdadero objeto es “la sustancia en cuanto sustancia”, abstrayendo de lo material y lo inmaterial, de lo finito y lo infinito, etc.

¹² DM 19, Vol. 3, Sección 10, 425-433.

¹³ Cf. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, Vol. 3, Cap. XXII, 337-361; J. F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, París 1990; S. FERNÁNDEZ BURILLO, “Las Disputaciones metafísicas de F. Suárez, su inspiración y algunas de sus líneas maestras: en el IV centenario de la primera edición (1597-1997)”: *Revista española de filosofía medieval* 4 (1997) 65-86; F. LEÓN, “Estudio preliminar”, en F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid 2011, 15-65.

¹⁴ DM 1, Vol. 1, Sección 1, 208 ss.

Para Suárez (siguiendo a Aristóteles y Aquino), la noción de metafísica no es ni tan amplia (opiniones a y e) ni tampoco tan reducida (opiniones c y d) como algunos suponen. A su juicio, la metafísica consiste en “el estudio del ente en cuanto ente real (*ens qua ens reale*)” (opinión b). Ahora bien, esta ciencia del ser en cuanto que ser o del ente en cuanto tal¹⁵ no debe concebirse al modo del “género supremo” (según la mera abstracción total), sino al modo del “ser trascendente” (o del ser que sobrepasa a todo género). El principio fundamental de la metafísica se resume en la fórmula “el ser es trascendente” (*ens est transcendens*), tanto en el sentido de que está más allá de o trasciende a toda determinación conceptual como en el de que es transversal o trascendental a todo lo existente.

Admitiendo la distinción aristotélica entre lo que es más fundamental “por naturaleza” (*phýsei*) y lo que lo es “según nosotros” (*pròs hemás*), la metafísica es ciencia primera en el orden de los saberes y ciencia última en el orden de la enseñanza. Suárez defiende asimismo que el teólogo debe dominar los principios metafísicos y los fundamentos de la especulación filosófica, entendiendo a la metafísica como disciplina autónoma, pero también como herramienta de la teología: “...Nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sirva de la teología divina (*divinae Theologiae ministram*)”¹⁶. Mantiene, en general, la idea aristotélica de una filosofía primera como ciencia del ser en tanto que ser (el ente en cuanto ente) (*ens qua ens*) y la misma actitud metafísica en general del tomismo, pero subraya que por “ser” hay que entender al “ser real” (*ens reale*). Para Suárez, el ser real es siempre más que un concepto¹⁷.

En efecto, el “objeto adecuado” de la metafísica es “el ser en tanto que ser real”. Eso implica que el ser no puede abstraer de los modos en que se realiza concretamente, es decir, no puede prescindir de las especies más generales de ser, a las que denomina los “inferiores al ser” (*inferiora entis*). Así, el “ser (o ente) real” es el ser (o ente) en cuanto siempre incluyendo ya de algún modo, explícito o implícito, a “los inferiores al ente según sus propias razones” (conceptos o estructuras ontológicas como sustancia, accidente, modo, potencia, acto, etc.). El ente real constituye, pues, el punto de partida y el punto de llegada de la ontología suareciana, su referente permanente, su hilo conductor.

Como veremos, según Suárez (siguiendo también en esto a Aristóteles y Aquino), el concepto de ser es análogo. Por eso, el ser no puede ser conocido a menos que se distingan con claridad las diferentes clases de seres (o categorías del ente). Además, aunque por definición la metafísica se ocupa primordialmente de la realidad inmaterial, también necesita considerar la realidad material para distinguir entre ambas y definir los predicados metafísicos de ésta. Pero (aceptando de la doctrina aristotélica de los “tres gados de abstracción”: matemática, física y metafísica) aborda lo material desde el punto de vista metafísico, y no desde el físico ni el matemático, si bien tiene que contar con éstos.

¹⁵ ‘Ontología’, del griego *ón-óntos* (ente, ser), quiere decir ‘ciencia del ser/ente’. La ontología es aquella parte de la metafísica que estudia los seres abstrayendo de cualquier otra consideración que no sea su ser/estar/existir mismos. La ontología se encarga de analizar esto último en cuanto tal.

¹⁶ DM Proemio, Vol. 1, 17.

¹⁷ DM 1, Vol. 1, Sección 1, 230 ss.

2.2. *El concepto de ser y sus atributos*

2.2.1. *Concepto de ser*

Un concepto es un objeto producido por nuestro entendimiento a través de un proceso mental de “abstracción” (reducción, contracción, precisión) que se corresponde con la esencia universal de la cosa. De hecho, como se argumenta en DM 2, el concepto metafísico de una cosa añade (sin anularlas) la abstracción metafísica a las abstracciones física y matemática de la cosa. Pero abstracción significa aquí ‘precisar, contraer y reducir’ las estructuras metafísicas generales para hacer justicia a los contornos ontológicos concretos que perfilan la realidad delimitada de cada cosa.

En base a ello, Suárez distingue dos maneras de concebir al ser: formal (posible) y objetiva (real)¹⁸. Desde una perspectiva puramente formal o lógica, “el concepto formal propio y adecuado de ser como tal es uno” y “es diferente de los conceptos formales de otras cosas”. El “concepto formal” de ser es uno (que no unívoco) en el sentido de que no significa ninguna pluralidad de seres según su particular diferencia de naturaleza, sino (al contrario) la unidad de ellos “en cuanto convienen entre sí o son semejantes unos a otros”. Como pura definición, es un término distinto de los demás términos ontológicos susceptibles de ser definidos y ordenados en un eventual diccionario de conceptos metafísicos. Eso supone que abstrae (como pura definición lógica) de lo que es propio de otros conceptos metafísicos (como los de sustancia y accidente) para hacerse un concepto mentalmente diferente de todos los demás.

Ahora bien, como subraya Suárez, al “concepto formal” o lógico de ser le corresponde un “concepto objetivo” adecuado, que no significa expresamente sustancia o accidente, Dios o criatura, sino “todo ello en cuanto que es de algún modo semejante y conviene en ser”. En el concepto de ser como tal, la mente sólo considera la semejanza de las cosas, no sus diferencias. Pero en el “concepto objetivo” de ser (el que corresponde a la realidad extramental) se incluyen y están implícitos siempre de algún modo (que habrá que precisar) todos los demás conceptos metafísicos, los “inferiores” a él.

Suárez insiste en que un ser real es tal “por su propio ser”, o sea, por sus principios constitutivos inherentes o internos, los cuales son inseparables e intrínsecos a él. A nivel lógico-formal, el concepto de ser no incluye a sus inferiores: por ello, es posible formar a ese mismo nivel un concepto estrictamente uno de ser válido para todos (como el “ente comunísimo” de Duns Escoto). Pero no hay que olvidar que ese concepto formal es obra de la mente (contra la univocidad del ser de Duns Escoto): “Tal como existe en la cosa misma, (el ser) no es algo distinto de los inferiores en los que existe”. De hecho, incluye siempre a éstos de algún modo como concepto objetivo.

A este respecto, analizando el término *ens*, Suárez traza una distinción entre “ser (ente) como nombre” y “ser (ente) como participio”: el ser como nombre es lo que tiene una “esencia real” (*essentia reale*) (exista o no actualmente), mientras que el ser como participio es el “acto de existir” (*actus essendi*) (la existencia). Una “esencia real” es la que, sin ser una mera construcción de la mente, no implica en sí contradicción alguna:

¹⁸ DM 2, Vol. 1, 357 ss.

surge cuando el concepto abstrae de la existencia actual (aunque sin llegar a excluirla), y da origen al ser como nombre.

El “acto de existir” (el ser como participio), por su parte, es origen de un concepto común a todos los seres actualmente existentes, pues todos ellos convienen en la existencia actual.

El concepto de ser, como nombre y como participio, no puede ser unívoco en sentido estricto, esto es, no tiene el mismo significado para todas las cosas existentes. Para que un concepto sea unívoco, no es suficiente que sea aplicable a una pluralidad de inferiores diferentes igualmente relacionados entre sí: ha de poder aplicarse a sus inferiores “de la misma manera”. Aunque resulta posible construir un concepto formal de ser que sea uno y el mismo para todos (que nada diga de las diferencias de sus inferiores), ningún inferior está nunca fuera del ser, pues los inferiores existen siempre como ya incluidos en él). De hecho, el concepto de ser es susceptible de resultar “contraído”, reducido o estrechado a los conceptos de las distintas modalidades de ser (aplicándose de manera diferente a cada una de ellas): la cosa es entonces concebida de modo más concreto y expreso según su propio “modo de existencia”.

Pero el concepto contraído según un determinado modo de ser no es algo añadido como desde fuera al concepto de ser, sino el propio concepto de ser que se ha hecho más explícito y ajustado a la cosa. El concepto de ser tiene que ser contraído (precisado, reducido) para que los inferiores puedan concebirse como seres de una cierta clase, haciéndose más determinado aquello que estaba ya contenido en el concepto. Sin reducción (*reductio*) o precisión (*praecisio*), lo que se pierde es justamente la singularidad e idiosincrasia de la cosa real, que quedaría disuelta como tal en la generalidad del concepto. La necesidad de esa contracción (*contractio*), en definitiva, implica que el concepto de ser no puede ser literalmente unívoco, sino que ha de ser más bien análogo.

2.2.2. Atributos del ser

Los tres “atributos trascendentales” del ser como tal (o “pasiones del ente en común”) son tradicionalmente la unidad, la verdad y la bondad: el ser es *unum, verum, bonum*. Ahora bien, como matiza Suárez en DM 3, estos atributos trascendentales no añaden nada positivo al ser, por lo que contemplados desde el ente real son en el fondo prescindibles¹⁹: a) la unidad solo significa el ser en cuanto que indiviso (mera negación de su división); b) la verdad es pura conformidad de la cosa a la mente (primero a la mente divina y después a la humana): la “verdad del conocimiento” (*veritas cognitionis*) solo connota el objeto existente según es representado en la mente como existente, mientras que la “verdad trascendental” (*veritas transcendentalis*) solo significa el ser de la cosa en cuanto que conocida por el entendimiento tal y como ella es; c) la bondad solo indica la perfección de una cosa (o la inclinación de una cosa hacia la perfección, o su capacidad para tenerla): pero la perfección propia de una cosa en cuanto tal no es realmente una relación con la voluntad que la aprecia, por lo que no añade nada real a la cosa en cuanto tal.

¹⁹ DM 3, Vol. 1, 451 ss.

2.3. Analogía, individuación y temporalidad

Vivimos en un universo de seres individuales contingentes. Como cada ser es verdaderamente único, por un lado, importa especificar cómo es posible un conocimiento común de la multiplicidad de los entes singulares. A ese objeto se propone la doctrina de la analogía del ser. Como cada ser es verdaderamente único, por otro lado, interesa definir cuál es el carácter último de su individualidad. A ese fin se traza una teoría de la individuación. Como los seres individuales contingentes atraviesan cambios y situaciones también contingentes, finalmente, incumbe analizar la dimensión temporal de la existencia finita.

2.3.1. El problema de la analogía

En DM 28, Suárez sostiene que el ser o ente puede ser “real” o “de razón”, y que el ser real (que es el verdadero objeto de la metafísica) se divide en “ser infinito” y “ser finito”. Dejando de lado los entes puramente mentales o de razón, la división dentro de lo real puede hacerse “bajo diferentes nombres y conceptos”, como ‘ser por sí’ (*ens a se*) y ‘ser por otro’ (*ens ab alio*), como ‘ser por esencia’ y ‘ser por participación’, como ‘ser necesario’ y ‘ser contingente’... Pero estas divisiones son equivalentes: son divisiones del ser en Dios y criaturas que agotan todo el ámbito del ser.

La cuestión es si el ser se predica de Dios y de las criaturas (y de las diferentes criaturas entre sí) equívoca, unívoca o análogamente. Si se predica de manera equívoca, entonces el término ser significa algo distinto en cada caso y no es posible decir nada común sobre nada. Si se predica unívocamente, entonces el término ser significa siempre lo mismo en todos los casos y queda borrada la diversidad y singularidad de todos. Si se predica de manera análoga, entonces es posible salvaguardar las dimensiones comunes y diferenciales entre los seres en términos de semejanza (de parecidos dentro de las diferencias), pero habrá que precisar de qué forma en cada caso.

El problema de la analogía ha recibido diferentes respuestas a lo largo de la historia del cuestionamiento ontológico²⁰. El ejemplarismo agustiniano, la analogía de recepción del Pseudo Dionisio, la analogía focal de Averroes, las analogías de proporcionalidad y de atribución de Aquino y la univocidad escotista son algunas de ellas. La solución de Suárez consiste en precisar que, en el caso de la analogía del ser, se trata de una “analogía de atribución propia intrínseca”²¹.

Según él, no basta con decir con Aristóteles que el ser se predica de manera análoga y con Aquino que esa analogía es de tipo atributivo. En ontología, la analogía entre los seres reales no es una mera “analogía de proporcionalidad” (la que se da entre entes finitos afines cuando se les aplica un mismo término según cierta proporción, en la cual se incluye siempre algún elemento de metáfora del tipo ‘A es a B como C es a D’), pues “en la analogía del ser no hay metáfora”. La verdadera analogía del ser o “analogía metafísica”, la que está en la raíz de todo lo real y de cualquier otra analogía trazable en

²⁰ Cf. J. FERRATER MORA, *o. c.*, Vol. 1, 158-163.

²¹ DM 28, Vol. 4, Sección 3, 219-240.

lo real, es la que se establece entre el ser necesario del creador y el ser contingente de la criatura. Consiste en una “analogía de atribución propia intrínseca”: 1. se da analogía de ‘atribución’ cuando se aplica un mismo término a varios entes finitos por relación a otro (una relación similar a la de los atributos con su sujeto o los accidentes con su sustrato, pero más originaria y en la que se funda ésta); 2. es una analogía ‘propia’ por ser real (ontológica) y no metafórica; 3. no es atribuida de manera extrínseca, sino porque es inherentemente ‘intrínseca’ (constitutiva) a la realidad de la cosa.

Se da analogía en el ser porque toda criatura, en cuanto que tiene ser, depende esencial y existencialmente de Dios (mucho más de lo que los accidentes dependen de su sustancia): “Toda criatura es ser en virtud de una relación a Dios”. Porque participa o imita de algún modo el ser de Dios, su esencia de criatura consiste justamente en una “relación” (*relatio*) de dependencia existencial irreductible con respecto de su Creador.

2.3.2. *El problema de la individuación*

Suárez declara en DM 5 que todas las cosas (creadas) actualmente existentes son singulares e individuales²². Es cierto que la individualidad añade algo real a la naturaleza común de la especie, sin ser por ello una *haecceitas* o “estidad” en cuanto que “formalmente distinta” de la naturaleza específica (contra el escotismo). Pero lo que le añade es algo solo “mentalmente distinto” que, junto con la propia naturaleza o “razón específica” (*ratio specifica*), constituye metafísicamente al individuo: una “diferencia individual” (*differentia individualis*) que “contrae” a la especie en individuo. Lo mentalmente añadido, no obstante, no es un mero ente de razón (algo solo ficticio), sino “algo real” (*aliquid reale*): la consideración del hecho de que la individualidad es algo completamente real.

En verdad, la sustancia (todo aquello que existe real e independientemente) es individuada “por sí misma”, pero no por acción de su naturaleza específica (por su esencia general), sino “por su propio ser o entidad”, es decir, por sus leyes explicativas y constitutivas internas. De este modo, no es necesario acudir a ningún principio ajeno a la propia cosa, ni siquiera a la doctrina tomista de la “materia señalada” (*materia signata*) como principio de individuación, para entenderla en su individualidad. El ser o entidad de la cosa no solo incluye la razón o naturaleza específica, sino también la diferencia individual. Pero ambas se distinguen entre sí solo por una “distinción mental” (*distinctio rationis*): visto desde la cosa, no se distinguen realmente. En definitiva, los seres reales o existen individualmente o sencillamente no existen.

Contra la doctrina aristotélico-tomista, que ponía la individualidad del lado del componente material de los seres, Suárez afirma que en las sustancias compuestas de materia y forma (los seres reales físicos o naturales) “el principio de individuación adecuado es esa materia y esa forma en (esa) unión”. De éstas, la forma (entendida como la diferencia individual de una naturaleza específica) es el principio más importante para el compuesto como esa cosa individual de cierta especie y numéricamente una que es. En el caso de la persona humana, por ejemplo, la verdadera identidad no proviene

²² DM 5, Vol. 1, 561 ss.

de la apariencia corporal, sino de su personidad psicológica o espiritual más íntima. Solo porque nuestro conocimiento se basa principalmente en la experiencia de las cosas sensibles, tendemos a distinguir a los individuos según la materia y los accidentes ligados a ella (como la cantidad). Pero, si se atiende a la sustancia material en sí misma, su individualidad proviene de su elemento constitutivo formal (de sí misma).

Al afirmar que la verdadera realidad de la cosa es el *compositum*, o sea, que se halla en el compuesto hilemórfico mismo en virtud del singular modo de unión entre su materia y su forma, se infiere también que la realidad más propia de lo espiritual no consiste en su especificidad (en la dimensión compartida por todos los individuos de una misma especie) sino más bien en su individualidad intransferible. Lo creado (material o espiritual) es siempre contingente, pero lo es siempre de algún modo y posee su ser según determinadas modalidades y modulaciones. Eliminadas éstas, cancelamos la cosa misma en su individualidad y, con ello, la cosa entera. En definitiva, un postulado básico de la ontología suareciana es el de que (por definición) “la existencia es siempre individual”.

2.3.3. *La temporalidad de la existencia finita*

En DM 50, la temporalidad aparece estrechamente vinculada a la existencia²³. Insatisfecho con el análisis del tiempo del Libro IV de la “Física” de Aristóteles, Suárez concibe el tiempo, no como el “número del movimiento” (*numerus motus*), sino como la “duración del movimiento” (*duratio motus*). La disputación arranca con la pregunta de si el tiempo como duración es algo distinto de la cosa que dura y señala que es a la vez un hecho de la realidad y un atributo lógico de los entes reales. En principio, se entiende que una cosa dura cuando “persevera en la existencia”, por lo que la duración en el tiempo equivale a la “permanencia en el ser”. Dicho más concretamente: “En general, durar se atribuye solo a la cosa existente actualmente, y en cuanto es existente”. La existencia objetiva y su duración, así pues, van siempre juntas en la realidad creada²⁴.

Siguiendo en esto a Duns Escoto, Suárez sostiene que existencia objetiva y duración temporal no se distinguen en la realidad de la cosa, sino solo conceptual o formalmente. En la durabilidad real de la cosa, además, no es lo mismo su “duración extrínseca” que su “duración intrínseca”. La primera constituye el criterio externo de medida de la permanencia de una cosa, que sirve para efectuar comparaciones y conocer su permanencia temporal objetiva. La duración intrínseca, sin embargo, es aquella “por la que se dice que propiamente dura una cosa, pues por la duración extrínseca no dura la cosa sino que se conoce su duración”. El sentido auténtico de la duración radica, pues, en su dimensión intrínseca, necesaria en toda realidad existente, dado que, “excluida toda duración extrínseca, cada cosa se dice verdadera y propiamente que dura, aun cuando permanezca ella sola en su ser”. Existencia y duración son en la realidad indistinguibles, ya que las cosas duran “en virtud de su propia existencia y sin ninguna

²³ Cf. DM 50, Vol. 7, 129-273.

²⁴ Cf. M. A. SANTA-OLALLA, “Existencia y duración en el pensamiento de Francisco Suárez”: *Archivo Teológico Granadino* 72 (2009) 5-9.

otra cosa o modo distinto sobreañadido”. Durar y existir no se pueden concebir independientemente, porque “la duración no es otra cosa que la permanencia en el ser” (*durationem nihil aliud esse quam permanentiam in esse*).

Esta tesis suareciana de una indistinción real entre duración y existencia no permite admitir más que una distinción meramente conceptual entre ambas, incluso en el caso extremo del primer momento de la existencia de un ser concreto, pues si bien es cierto que en ese instante aún no ha tenido tiempo de durar, también lo es que justo entonces es cuando ese ser ha comenzado a durar. Si se afirma que una esencia actualizada dura (salvo en el caso de las esencias sobrenaturales eternas e inmutables), se está diciendo que existe a lo largo de un flujo temporal sucesivo, de donde se colige que “duración en verdad dice existencia con la connotación de sucesión” (*duratio vero dicit existentiam connotando successionem*).

En definitiva, como toda la realidad creada es esencialmente móvil, esa misma realidad se convierte en la esfera propia de la temporalidad, donde el ser se identifica con la existencia misma de la esencia y esa identificación se entiende como la existencia que perdura transitando por el decurso del tiempo. Con ello, Suárez se adelanta históricamente en el anuncio de una copertenencia ontológica originaria entre ser y tiempo.

2.4. La existencia de Dios y la naturaleza divina

Tan legítimo es justificar el tratamiento suareciano del ser creado en cuanto que preparación o complemento necesario del estudio del ser divino como legitimar su análisis del ser supremo con la intención de esclarecer el estatus ontológico de las criaturas. Aquí exploramos el segundo de ambos perfiles siguiendo su argumentación para la demostración de la existencia divina de DM 29 y para la definición de la esencia de Dios de DM 30²⁵.

2.4.1. La existencia de Dios

En su estudio del ser infinito, Suárez efectúa una rotunda crítica del “argumento físico” para la demostración de la existencia de Dios, asumida por Aquino y radicada en el análisis del movimiento de Aristóteles, según el cual “todo lo que se mueve es movido por otro” (*omne quod movetur ab alio movetur*), y desde ahí hasta el Motor Inmóvil. Para Suárez, esa argumentación es ineficaz, pues algunas cosas parecen moverse a sí mismas (los movimientos del cielo podrían deberse a su propia forma o a algún poder innato) y, aunque se pudiera demostrar que es necesario algún motor, de ello no se sigue que no haya una pluralidad de motores y menos aún que ese motor sea acto puro universal o sustancia inmaterial. Con argumentos tomados de la física, como mucho se puede afirmar la posibilidad de la existencia de una causa primera material, pero no resulta viable demostrar la existencia de Dios como sustancia espiritual increada y acto puro. En el caso de Dios, hay que recurrir a argumentos estrictamente metafísicos.

²⁵ DM 29, Vol. 4, 241 ss. DM 30, Vol. 4, 345 ss.

En vez de pasar de la realidad del movimiento a la necesidad de su causa, debe ensayarse el tránsito desde lo creado (el ente finito contingente) al Creador (el ente infinito necesario). Saltando de la primera a la tercera de las cinco vías de Aquino, pues, el principio físico aristotélico-tomista de que “todo lo que se mueve es movido por otro” ha de ser sustituido, de acuerdo con Suárez, por el principio metafísico de que “todo lo que es hecho, es hecho por otro” (*omne quod fit, ab alio fit*), entendiendo aquí ‘hecho’ en el sentido de ‘producido’ o ‘creado’. Partiendo de este lema fundamental, plantea el siguiente silogismo: a) axioma: nada puede hacerse o producirse a sí mismo; b) premisa mayor: todo ser es hecho (creado) o no hecho (increado); c) premisa menor: pero no todos los seres del universo pueden ser hechos (por el axioma); d) conclusión: por tanto, hay necesariamente algún ser que no es hecho, sino que es increado.

La premisa mayor (todo ser es hecho o no hecho) es evidente, porque todo ser hecho o producido ha de ser producido por “alguna otra cosa”, la cual ha de ser a su vez hecha o no hecha. De no ser hecha, ha de ser increada, con lo que ya tenemos un ser increado; de ser hecha, ha de depender para su existencia de otra cosa a su vez hecha o no hecha, con lo que, para evitar el *regressus ad infinitum*, habrá que postular un ser increado.

Ahora bien, una cosa es afirmar que debe existir algún ser increado y otra afirmar que solo existe un ser increado (la unicidad de Dios). Para demostrar que existe un único ser increado, Suárez admite que se puede argumentar así (repetiendo la quinta vía de Aquino), si bien advierte de que se trata de un argumento solo probable: a) aunque los “efectos individuales” no muestran que el Creador de todas las cosas sea uno y el mismo, la belleza, conexión y orden del “universo entero” muestran que hay solo un ser primero por el que todas las cosas están gobernadas; b) no puede haber varios gobernadores del universo, ya que la causa o causas del universo han de ser inteligentes y varias causas inteligentes no se combinarían para producir un efecto sistemático unido permanente a no ser que estuvieran subordinadas a una misma causa más elevada y última; c) luego, hay un único Creador.

En cualquier caso, prosigue Suárez, este argumento *a posteriori* que procede del universo a la unicidad de Dios (del efecto a la causa, de lo credo al Creador) solo es válido para lo que puede ser conocido a través de la experiencia y el razonamiento humanos. Para una demostración necesaria y no probable, habría que ofrecer una prueba *a priori* de la unicidad del ser increado. Pero no resulta posible ofrecer una prueba *a priori* de ello en sentido estricto: no es posible deducir la existencia de Dios a partir de su causa (pues Dios no tiene causa), ni Dios es nunca tan bien conocido por nosotros como para aprehenderle por medio de sus propios principios inherentes.

No obstante, en un genial cruzamiento de las rutas *a priori* y *a posteriori*, Suárez precisa que todo cuanto se puede probar *a posteriori* sobre la existencia de Dios sirve de base para ir argumentando *a priori* acerca de los atributos o rasgos divinos, como el de la unicidad. Así, si se ha probado *a posteriori* que Dios es un ser necesario o existente por sí mismo, se puede probar *a priori* que no puede haber otro ser necesario existente por sí mismo. En efecto, solo puede haber un ser necesario y subsistente porque: a) para que pueda haber una pluralidad de seres que compartan una misma naturaleza común, es necesario que la individualidad de cada uno de ellos esté “fuera” (sea distinta) de la esencia de esa naturaleza, pues una individualidad que fuera esencial a tal naturaleza

no sería multiplicable; b) pero es imposible que la individualidad del ser increado sea distinta de su naturaleza, dado que su naturaleza es la existencia misma y la existencia es siempre individual; c) luego, el ser increado es único.

2.4.2. *La naturaleza o esencia de Dios*

Decir en ontología o en teodicea “Dios” es decir el “ser perfecto”. Según Suárez, el atributo fundamental del ser perfecto es la “aseidad” (*aseitas*): Dios es el ente supremo (*summum ens*) porque es el ente *a se* o “por sí”, pues no necesita de nada ni de nadie para existir. Como Creador, posee en sí mismo todas las perfecciones que puede comunicar a las criaturas. Pero no posee todas esas perfecciones del mismo modo: posee “formalmente” las perfecciones que no contienen en sí limitación o imperfección alguna (como la sabiduría), las cuales comparten solo análogamente las criaturas; y posee “eminente” aquellas perfecciones que suponen la inclusión del ser que las posee en una categoría especial (como la necesidad), de las cuales las criaturas carecen.

Dada la aseidad, otros atributos divinos deducidos de ella son los siguientes: Dios es infinito, acto puro y sin composición alguna; es omnipresente, inmutable y eterno; es también libre, uno, invisible, incomprensible e inefable, además de viviente, inteligente y autosuficiente. Hay distinción entre conocimiento divino, voluntad divina y poder divino; y el conocimiento divino conoce tanto a las criaturas posibles como a las cosas existentes.

2.5. *Esencia y existencia en el ser finito*

Atendiendo ahora (dentro del ser real) a las criaturas o entes finitos, Suarez critica en DM 31 estas dos opiniones opuestas²⁶: a) para el escotismo, la existencia de la criatura solo se distingue “formalmente” de su naturaleza o esencia como un modo de esa naturaleza o esencia (el ser es unívoco y la metafísica solo puede estudiar el “ente comunísimo”); b) para el tomismo, esencia y existencia son “realmente” distintas en las criaturas (se trata de una distinción semejante a la que existe entre potencia y acto), solo coincidiendo en el caso de Dios.

La posición de Suárez sostiene que el ser es propiamente solo el ser real, por lo que en la realidad hay que reconocer una primacía originaria del vector de la existencia. De hecho, la esencia y la existencia de las criaturas solo se distinguen “mentalmente” o “en cuanto a la razón” (*tantum ratione*). Así, por esencia hay que entender “la esencia actualmente existente” (una esencia que existe en acto); y por existencia hay que entender “la existencia actual” (el existir en acto). Entendidas de este modo, la esencia y la existencia dicen lo mismo en la realidad actual de la cosa.

De un lado, (contra Duns Escoto) nada puede ser constituido intrínseca y formalmente como ser real y actual por algo (creado) distinto de sí mismo: por eso, la existencia no puede distinguirse formalmente de la esencia como solo un “modo” que fuera

²⁶ DM 31, Vol. 5, 11 ss.

distinto de ésta “a partir de la naturaleza de la cosa” (*ex natura rei*). De otro, (contra Aquino) habría una distinción real si los términos ‘esencia’ y ‘existencia’ se entendieran respectivamente como “ser potencial” (o ente en potencia) (*ens in potentia*) y “ser actual” (o ente en acto) (*ens in actu*). Pero esa distinción no es más que la que se da entre el ser y el no-ser, ya que lo potencial no llega a conformar un ser real o actual, sino que su potencialidad es aquí únicamente de carácter lógico: únicamente significa que su idea no entraña contradicción.

Por tanto, la diferencia entre esencia y existencia (entendidas como esencia actual y existencia actual) solo supone una “distinción de razón con fundamento en la cosa” (*distinctio rationis cum fundamento in re*), es decir, una diferenciación mental con base objetiva. Es posible “pensar” la esencia o naturaleza de las cosas abstrayendo su existencia, habida cuenta de que ninguna criatura existe necesariamente por ser intrínsecamente contingente por definición: ‘criatura’ y ‘contingente’ son términos que dicen ontológicamente lo mismo. Pero eso no significa que, cuando una criatura existe actualmente, su esencia y su existencia se distingan realmente, pues si se aparta la existencia de una cosa, se cancela completamente la cosa entera. Esta negación suareciana de la distinción real entre esencia y existencia, empero, no implica la conclusión de que la criatura existe necesariamente, ya que ésta es contingente por definición (solo en Dios esencia y existencia se identifican propiamente).

En definitiva, la unión de esencia y existencia conforman un “ser por sí uno” (*ens per se unum*), pero se trata aquí de una “composición” solo en sentido análogo (al de los compuestos de materia y forma). Como explica Suárez, pueden formar un compuesto real los elementos que son realmente distintos (como la materia y la forma, y no la esencia y la existencia). De hecho, la “unión metafísica” de esencia y existencia se da en todas las criaturas (pertenece al ser de la criatura, espiritual o material), mientras que la “composición física” de materia y forma solo se da en los cuerpos (es la base del cambio físico). No es contradictorio que la unión de esencia y existencia sea una “composición de razón” (*compositio rationis*) o meramente mental y que, al mismo tiempo, pertenezca al ser real de la criatura: no pertenece al ser de ésta a causa del carácter mental de la distinción en cuestión, sino debido al hecho real de que la criatura no puede existir nunca necesariamente o por sí misma debido a su radical contingencia.

No es que la existencia de la criatura haya de ser recibida en el elemento potencial y limitante de la esencia (y que, de no ser así, de ello se seguiría su existencia irrestricta y subsistente), sino que la existencia de la criatura es “limitada por sí misma” (por su propia entidad). Como intrínsecamente está limitada por su misma naturaleza contingente y extrínsecamente es limitada por el Creador, no necesita nada distinto de su condición creatural para su limitación real.

A este respecto, Suárez explica que hay dos clases de “contracción” (*contractio*) o limitación: a) la “contracción física” requiere de la distinción real entre los factores limitantes y limitados: las sustancias compuestas son limitadas por sus componentes intrínsecos (su materia y su forma) y las sustancias separadas (ángeles, inteligencias) no necesitan ningún principio de limitación aparte de su sustancia simple (de este modo, las sustancias compuestas naturales están limitadas por sí mismas, porque no son nada distinto de sus componentes intrínsecos tomados juntamente y en su actualidad); b) la “contracción metafísica”, sin embargo, no exige una distinción real actual entre lo limi-

tado y lo limitante, sino que basta con una “distinción conceptual con algún fundamento objetivo”: la esencia se hace finita y limitada con vistas a la existencia, y la existencia se hace finita y limitada por ser acto de una esencia particular.

Visto así, la existencia, que es siempre individual, no es sino “la esencia constituida en acto”. De un lado, la esencia actual es formalmente limitada por sí misma o por sus principios intrínsecos. De otro, la existencia creada es limitada por la esencia, pero no porque la esencia sea una potencialidad en la que sea recibida la existencia, sino porque “la existencia no es en realidad otra cosa que la esencia actual”. En síntesis, la criatura es creada y contingente, pero lo creado es una esencia actual o existente, de manera que la distinción entre su esencia y su existencia es puramente mental, aunque fundada en algo real y objetivo: el carácter contingente de la criatura.

Conviene aquí afinar la diferencia de matices y convergencia de fondo entre tomismo y suarecianismo, coincidiendo ambos en la realidad contingente de la criatura²⁷: los tomistas mantienen la distinción real entre esencia y existencia, pero no que éstas puedan separarse en el sentido de que puedan conservar actualidad por separado; los suarecianos, por su parte, propugnan una distinción mental con fundamento objetivo, pero no que la criatura exista necesariamente o que no pueda no existir.

2.6. Sustancia, accidente y modo

De acuerdo con la larga exposición que elabora Suárez entre las DM 32-39²⁸, la división entre sustancia y accidente es una “división próxima suficiente” del ser creado o finito. Entre las criaturas, unas cosas son sustancias y otras son accidentes, como se aprecia a partir del constante cambio y alteración de las cosas. Pero el ser no se predica unívocamente de la sustancia y del accidente, sino análogamente, pues el ser de la sustancia y el del accidente no son idénticos. En las criaturas, la sustancia existente es la “sustancia primera”, o sea, el individuo particular contingente. A diferencia de la “sustancia segunda” o esencia universal, la sustancia primera es un “sustrato” (*suppositum*) o “sujeto” (*subjectum*). Y un sustrato o sujeto de naturaleza racional es una “persona”.

Pues bien, mientras que el sustrato o sujeto, personal o no, existe en el modo de la “subsistencia” (su existencia individual es independiente de los demás sustratos), los accidentes lo hacen siempre en el modo de la “inherencia” (solo existen en algún sujeto). La subsistencia, la cual hace de la esencia o naturaleza un *suppositum* o *subjectum* particular creado, y la existencia no son exactamente lo mismo. Como la existencia no es realmente distinta de la esencia actual, “en la medida en que la subsistencia es distinta de la esencia actual, tiene que ser también distinta de la existencia de esa esencia”. Ser un *suppositum* (tener subsistencia) hace a la cosa independiente de todo soporte (la hace sustancia individual), de manera que, en cuanto que algo añadido a la esencia actual, no puede ser lo mismo que la existencia en general. La existencia como tal solo significa que la cosa posee ser actual, pero el que la cosa exista en acto no determina por sí solo que esa cosa exista de hecho como sustancia o como accidente.

²⁷ Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, Vol. 3, 350-351.

²⁸ DM 32-39, Vol. 5, 221-754.

En concreto, la subsistencia individual denota “un determinado modo de existir”: el existir como una sustancia, y no el inherir en otra sustancia, como es el caso del accidente. La subsistencia añade algo, pero lo que añade es sólo un “modo” (*modus*)²⁹ de existir, y no la existencia misma. Bien analizado, la composición entre la subsistencia y su cosa no es sino la composición de un modo con la cosa modificada. La subsistencia creada, en conclusión, es “un modo sustancial, finalmente terminante de la naturaleza sustancial, que constituye a la cosa como por sí subsistente e incomunicable”.

Por lo tanto, apoyándonos ahora en DM 7, en el ser (en los entes), además de distinguir la sustancia de los accidentes, cabe también distinguir sus “modos”²⁹. Los modos reales son afecciones entitativas que no poseen consistencia propia independientemente de otra entidad. Su realidad ontológica es más débil aún que la de los accidentes, pero son cruciales para la precisión de la cosa. Los modos son “sustanciales” cuando modifican a la sustancia o sujeto y son “accidentales” cuando modifican a lo que existe accidentalmente. Además del sujeto y sus accidentes, los modos son importantes en la medida en que permiten establecer metafísicamente (mediante la “distinción modal”) distinciones entre una entidad dada y sus modificaciones reales. Todo ser real es siempre en algún modo hasta tal punto que, eliminados sus modos, se difuminan también sus perfiles reales diferenciales. El ser real es siempre el individuo concreto en el modo del caso.

2.7. *Relacionalidad, relatividad y dependencia de la existencia contingente*

El ser real finito lleva consigo un nudo de relaciones móviles que marcan su estado en el mundo en cada caso. Su existencia actual y posible depende en gran medida de esa matriz relacional. Esa relacionalidad estructural y dependencia relacional hacen que su ser sea siempre el relativo a la situación del caso.

Suárez explica en DM 47 que en las criaturas se dan “relaciones reales” (*relationes reales*), pero que la relación real de una criatura no es algo actualmente distinto de su forma, sino que se identifica como una forma que está relacionada con otra cosa³⁰. En la relación real entre dos cosas blancas, por ejemplo, esa relación no es nada distinto de la blancura real misma de esas cosas. Ahora bien, la negación de una distinción real entre la relación y su sujeto no impide que las relaciones reales pertenezcan a una categoría propia, pues “la distinción entre categorías es a veces solamente una distinción de razón con algún fundamento en la cosa”.

Solo las relaciones reales pueden pertenecer propiamente a la categoría de relación. Las meras “relaciones mentales” (*relationes rationis*) o lógicas no pertenecen a ella, porque no incumben a los seres reales. Las relaciones lógicas entran en el estatus de los entes de razón. Pero eso no significa que todas las relaciones reales entren “siempre” dentro de la categoría de relación: por ejemplo, si entre dos cosas blancas realmente semejantes, una de ellas es destruida, también queda destruida la relación de semejanza entre ambas. Ello implica que dañar la dimensión relacional de una criatura supone

²⁹ DM 7, Vol. 2, 23 ss.

³⁰ DM 47, Vol. 6, 635 ss.

lesionar a la criatura misma.

Cabe distinguir dos tipos de relaciones reales: “trascendentales” y “predicamentales”. Las relaciones trascendentales son inseparables de la esencia de sus sujetos, de manera que no pueden desaparecer mientras que permanezcan éstos. A la esencia de toda criatura existente, en efecto, pertenece el ser dependiente de su Creador, pues resulta imposible concebir su esencia ni su existencia sin una relación trascendental hacia aquello de lo que esencialmente depende. La materia y la forma también poseen entre sí una relación real en el compuesto hilemórfico que se halla incluida en el ser de éste, de tal modo que la una se define siempre por relación a la otra y las dos se necesitan para conformar el ente.

Aparte de las trascendentales, todas las demás relaciones reales entre las criaturas son predicamentales, las cuales sí pueden desaparecer permaneciendo su sujeto. Mientras que la relación trascendental constituye “casi una diferencia” que da forma a la esencia misma de la cosa de la que es relación, la relación predicamental es como un “accidente adquirido” transitoriamente por una cosa que ya está constituida en su ser esencial.

2.8. *El ente de razón*

Una delimitación fundamental del ser real contingente es la que se da con respecto a los seres meramente mentales o imaginados. En su profundo respeto por la identidad de los primeros, Suárez define en DM 54 a los “entes de razón” (*entia rationis*) como “aquello que tiene ser objetivamente solo en la mente”³¹. Son pensados como un ser por nuestro entendimiento, aunque no tienen ser en sí mismos. Por ejemplo, la ceguera no tiene un ser positivo propio, pero se piensa como si tuviera ser (es una privación); y la quimera no puede tener ser aparte de la mente, sino que su ser consiste en ser pensado (es una ficción).

De acuerdo con Suárez, los entes de razón se forman por tres motivos principales: a) el entendimiento humano tiene propensión a conocer negaciones y privaciones, que en sí mismas no son nada, pero que la mente (cuyo objeto es el ser, y no la nada) solo puede considerar “a modo de ente” (*ad modum entis*), como si fueran seres; b) nuestro entendimiento imperfecto, cuando intenta comprender algo que no puede conocer tal como existe en sí mismo, tiende a introducir relaciones que no son reales y a compararlo con otras cosas; c) la mente tiene el poder de construir ideas compuestas sin una contrapartida objetiva extramental (unicornios, faunos, centauros...).

Pero no hay un concepto de ser común a los entes reales o extramentales y los entes de razón o intramentales, puesto que los segundos no pueden participar intrínsecamente en la existencia. En efecto, existir solo mentalmente no es existir, sino ser pensado. Por ello, los entes de razón carecen de esencia, y en eso se distinguen de los accidentes, que sí la poseen.

Solo se les llama entes por cierta analogía con los entes reales, pues se fundamentan de algún modo en el ser.

³¹ DM 54, Vol. 7, 389 ss.

Finalmente, Suárez acepta tres tipos legítimos de entes de razón: a) “negaciones”: la ausencia de una forma cuando se carece de aptitud natural para poseerla (falta de alas en el hombre); b) “privaciones”: la ausencia de una forma en sujetos naturalmente aptos para poseerla (ceguera); c) “relaciones lógicas” o puramente mentales: la construcción de conexiones y combinaciones en la mente basándose de algún modo en la realidad (género y especie, sujeto y predicado, antecedente y consecuente...).

3. Repercusión de la ontología suareciana en la filosofía posterior

Resulta notable el escaso reconocimiento que suele concederse a la aportación de Suárez a la historia de la reflexión metafísica, particularmente en el terreno de la ontología. Pocos historiadores de la filosofía resaltan su importancia en la génesis y desarrollo del pensamiento moderno. La marginación y olvido de su figura se detecta sobre todo a partir del s XIX, mientras que en los tiempos precedentes esa misma figura había sido objeto del máximo respeto³².

Efectivamente, solo en las cuatro décadas que distan entre 1597 y 1636, el voluminoso y denso texto de las DM alcanzó la cifra récord de diecisiete ediciones en toda Europa. En el campo de la filosofía, autores tan diversos como Descartes, Spinoza, Grocio, Vico, Berkeley, Hume, Leibniz, Wolff y Schopenhauer reconocen haber estudiado las DM y su influencia puede ser apreciada en sus respectivos sistemas. En el terreno de la teología, las DM llegaron a ser adoptadas como texto de referencia en metafísica en la mayoría de las facultades católicas y protestantes. El tratado metafísico de Suárez desplazó en las aulas católicas a las sumas teológicas medievales y en las luteranas sustituyó al sistema de Melanchton. La Santa Sede le otorgaría oficialmente a Suárez el título (en palabras de Pablo V) de *‘doctor eximius et pius’* y del lado protestante recibiría el apelativo (en boca de A. Heerebrood) de *‘metaphysicorum omnium papa et princeps’* (“papa y príncipe de todos los metafísicos”).

En la historia de la filosofía, concretamente, la obra de Suárez “marcó de una manera decisiva el nacimiento y la configuración de la metafísica moderna de Descartes a Leibniz y Wolff hasta Kant”³³. Descartes estudió las DM en el colegio jesuita de La Flèche y las utilizó para escribir sus ‘Meditaciones metafísicas’ (sin las cuales, probablemente, no habrían existido las ‘Meditaciones cartesianas’ de Husserl). Leibniz refiere en su autobiografía que las leyó en su adolescencia como si fueran una novela. Berkeley expresó en varias ocasiones su aprecio por ellas y Vico confesó haberse encerrado durante un año para entenderlas. Wolff y Kant se inspiraron en Suárez para establecer la división entre ‘metafísica general’ y ‘metafísica especial’, la segunda subdividida en psicología, cosmología y teodicea. Después de la modernidad, las DM fueron encarecidas por autores como

³² Cf. C. BACIERO GONZÁLEZ, “Suárez y sus *Disputationes Metapsichae*. Importancia y significación histórica”: *Arbor* CLIX, 628 (1998) 451-471; O. BARROSO FERNÁNDEZ, “Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”: *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 62 (2006) 121-138; M. BERGADÁ, “El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949)*, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950, Tomo 3, 1921-1926. E. GÓMEZ ARBOLELLA, “Suárez y el mundo contemporáneo”: *Revista de Educación* 26-27 (1943) 167-194.

³³ F. VOLPI, *o. c.*, Vol. 3, 2072.

Schopenhauer, que las calificó como “compendio genuino de toda la sabiduría escolástica”, Brentano, quien las citaba con gran respeto, y Heidegger, que afirmaba que Suárez debía ser “antepuesto a Tomás por la agudeza y la autonomía de su pensamiento”³⁴.

Algunas de las razones de la posterior irrelevancia histórica de la obra metafísica suareciana son, entre otras, las siguientes: la complejidad, profundidad y finura de su pensamiento, que la hacía difícil de seguir para el lector medio; la gran atención recibida por la obra jurídica del autor, que dejó en segundo plano su fundamentación metafísica; la escasez de traducciones de las DM del latín original a las lenguas vernáculas, que la pondría fuera del alcance de la mayoría de los lectores, sobre todo a partir del s XIX; el simbolismo ligado a la figura de Suárez como pensador ‘católico, español y jesuita’, que la volvió poco atractiva para el pensamiento secularista y progresista posterior europeo; y sus posicionamientos originales en aspectos estrictamente ontológicos, que desde dentro del catolicismo la hicieron sospechosa de haber concedido demasiado a los rivales, tanto a reformistas luteranos y fideístas como a naturalistas, científicistas y secularistas³⁵.

Pero es de justicia volver a pensar a Suárez. Importa releer a un escritor que extrajo lo mejor de las corrientes metafísicas escolásticas que había heredado (fundamentalmente, tomismo y escotismo), acogió el nuevo estilo renacentista de su época y lo lanzó al incipiente contexto de la modernidad a través de un método innovador. Como hemos visto, Suárez abandonó el viejo enfoque de la *lectio* y de la acumulación de comentarios para aprovecharse de las técnicas de análisis y síntesis en las modalidades del tratado y el ensayo. Su obra es la primera en formularse en estilo moderno, donde destaca por el cuidado y exactitud de la palabra en la exposición independiente y sistemática de sus doctrinas, liberando al pensamiento de la repetitividad de los comentarios sobre comentarios de los textos metafísicos clásicos, de la asistemática ordenación (a veces caótica) de los escritos metafísicos aristotélicos y de la artificialidad de las divisiones en *quaestiones et articula* escindidas en *sic et non* de las síntesis metafísicas medievales:

“...Su enseñanza toma otros rumbos, que él mismo explica en la tantas veces citada carta que escribe al R. P. General de la Compañía de Jesús, a raíz de las alarmas suscitadas por tal innovación: ‘...Hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y humana... y la razón, *cada cosa en su grado*. Yo he procurado salir de este camino y *mirar las cosas más de raíz*, de lo cual nace que ordinariamente parecen llevar mis cosas algo de novedad’”³⁶.

³⁴ *Ibid.*, 2073.

³⁵ La medievalista argentina M^a Mercedes Bergadá comentaba en 1949: “Dentro del mismo campo católico contemporáneo, donde podía haberse esperado un mayor conocimiento de una de sus glorias más puras, una interpretación estrecha de ciertas normas pontificias que recomiendan en sus líneas generales la doctrina de Santo Tomás de Aquino ha hecho de Suárez, en algunos ambientes, una especie de tabú, creando en torno suyo una injustificada ‘leyenda negra’, como si al calificar de ‘seguras normas directivas’ ciertas proposiciones (tomistas), que no consta reflejen todas ellas fielmente la mente del Aquinate, por ello se hubieran condenado o proscrito las contrarias, y quedase Suárez como opositor, y no continuador, del Doctor Común, y como sustentador de una doctrina mal vista —ya que no condenada— por la Iglesia”. M. BERGADÁ, *o. c.*, 1922.

³⁶ M. BERGADÁ, *ibid.*, 1923.

Interesa repensar a un filósofo, último gran autor escolástico y primer gran pensador moderno, que resistemizó la metafísica como disciplina autónoma, desligada de la tradición filosófica anterior y también de la teología, sin adherirse a ninguna escuela particular de pensamiento y sin contentarse con argumentos de autoridad, por mucho que le acusaran de eclecticismo quienes no se veían capaces de apreciar su marcada vocación dialógica.

Al menos tres líneas de su trabajo ontológico merecen ser rescatadas, subrayadas y reconsideradas sin discusión. En primer lugar, su filosofía del ser real singular y contingente. En segundo lugar, ligado al punto anterior, su filosofía de la existencia singular y contingente. En tercer lugar, como concreción de los dos puntos anteriores, su filosofía del individuo humano singular y contingente.

Primero, con su exhaustivo análisis de la idea de la contingencia, Suárez depura el elemento material de raíz “pagana” que se infiltraba a través de la primera vía tomista para la demostración de la existencia de Dios (la vía del movimiento)³⁷. En un giro fundamental, Suárez se apoya en la noción de contingencia solo esbozada por Aquino en su tercera vía, que perfila y desarrolla en la DM 31. La cadena de los seres creados (aquellos seres que no tienen en sí mismos la razón de su existencia, sino que han sido hechos ‘por otro’ (*ab alio*) de tal forma que pueden existir o no existir, esto es, que son seres marcados con una insuficiencia y dependencia radicales), nos pone en referencia ontológica inmediata y en deuda existencial con respecto al ‘ser necesario’ (*ens a se*) divino, cuya misma esencia o verdad más íntima exige el existir. Sobre esta base, la teoría suareciana del ser en todos los grados de la existencia real, elaborada a lo largo de la obra entera a partir de la DM 2, da unidad y cohesión al sistema metafísico suareciano como verdadera filosofía del ser, en cuya arquitectura la contingencia sirve de criterio de medida de la totalidad de lo existente.

Segundo, en su tratamiento de los seres creados contingentes, Suárez descarta una composición real entre su esencia y su existencia, poniendo el acento en el valor y primacía de la segunda. La esencia y la existencia no se distinguen realmente en las creaturas finitas, de modo que la diferencia entre el ser infinito divino y los entes finitos creados, establecida justamente en base a la contingencia (es decir, en base a la diferencia entre el ser que existe por sí y los seres cuya indigencia existencial constitutiva necesita de otro ser para poder existir), es tan honda, radical e íntima que no hay riesgo de que las criaturas se confundan con el acto puro divino ni de caer por ello en el panteísmo.

Tercero, la aludida intención ontológica de Suárez ir “a la raíz de las cosas mismas” (de indudable sabor fenomenológico) se deja interpretar también como una reivindicación de la legítima autonomía de las realidades singulares temporales, incluido el respeto al libre desarrollo de las posibilidades de la razón y del espíritu humano, así como a la irrepitibilidad de la persona biográfica y la vida histórica. La primacía concedida por Suárez a la realidad singular objetiva en su teoría del conocimiento es también índice de ello. En el realismo crítico suareciano, lo prioritario es el hecho, que ha de ser constatado por la experiencia y explicado en juicios singulares, los cuales versan directamente sobre objetos singulares. Cada caso posee su identidad diferencial. Ello exige un contacto inmediato con el objeto real extra-

³⁷ Cf. T. AQUINO, *Summa Theologiae*, Parte I, Cap. 2, a. 3; *Summa contra Gentiles*, Libro I, Cap. 13.

mental que no está reñido, sino que más bien concuerda, con el carácter espiritual y la dimensión universal de la inteligencia humana. Además, Suárez sostiene que el objeto formal primero del entendimiento (el *primum cognitum*) no es el concepto universal de ente sino el ente individual concreto.

Algunas huellas fragmentarias de la filosofía de la contingencia o del ente real finito de Suárez se pueden rastrear en pensadores posteriores tan importantes como los siguientes: 1. Descartes: la división de la sustancia en finita e infinita, la diferencia entre sustancia pensante y extensa, la estructura ontológica de sustancia, accidente y modo, las reflexiones del discurso del método y de las meditaciones metafísicas. 2. Spinoza: el dilema entre Dios o naturaleza, la división en la naturaleza entre naturaleza creadora y naturaleza creada. 3. Leibniz: la monadología, el posibilismo, la pregunta ontológica fundamental (“por qué es el ser y no más bien la nada”). 4. Kant: las relaciones lógicas y las formas a priori, la diferencia entre lo formal y lo objetivo, entre lo puro y lo empírico, entre lo fenoménico y nouménico. 5. Kierkegaard: la primacía del existente (recogida por los existencialismos de Jaspers, Sartre o Merleau-Ponty), la existencia auténtica como relación a Dios. 6. Dilthey: la idea de encadenamiento histórico. 7. Husserl: la fenomenología como ciencia de las esencias, la intencionalidad de la conciencia, la vuelta a las cosas mismas, la reducción fenomenológica. 8. Heidegger: la analítica existencial del ser-ahí, la vinculación entre ser-tiempo y entre ser-nada, la diferencia ontológica entre ente y ser, el ser del ente como la maravilla de las maravillas, el sobrepasamiento de la onto-teo-logía y la crítica del humanismo, el evento o acontecimiento propiciante. 9. Wittgenstein: los hechos atómicos, lo real entendido como lo que acaece en el caso. 10. Habermas: el enfoque trascendental, formal, dialogal y crítico de la racionalidad comunicativa. 11. Levinas: lo real como estando más allá de la esencia, el rostro infinito del otro. 11. Ricoeur: tiempo y narración, ipseidad y alteridad, ejercicio de la sospecha y restauración del sentido. 12. Zubiri: la verdad real³⁸.

Desde una perspectiva transcultural y transhistórica, la ontología de Suárez incluso admite su contraste con doctrinas asiáticas clásicas como las acuñadas en el hinduismo en su versión vedanta (con su ontología *advaita* o de la no-dualidad) y el budismo (con su principio de originación dependiente o *pratitya-samutpada*, su ontología mahayana de la vacuidad y la impermanencia universales, y su experiencia radical de la *tathata* o talidad a través del zen).

Aunque pueda parecer que Francisco Suárez ocupa una especie de eslabón perdido en los anaqueles de la prehistoria de la filosofía euroamericana, en realidad representa una posición axial como cauce que destila las fibras principales de la herencia filosófica clásica occidental (greco-latina y medieval) y las lanza hacia los nuevos contextos del barroco y la modernidad. Más aún, transponiendo al terreno de la filosofía una apresurada analogía con el concepto sociológico de “glocalización” (*glocalization*)³⁹, podría decirse que Suárez es un pensador glocalizado y glocaliza-

³⁸ Cf. C. BACIERO GONZÁLEZ, “Presencia suareciana en la metafísica de X. Zubiri”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7 (1980) 236-243. Zubiri dice de Suárez: “Las *Disputationes* de Suárez constituyen la enciclopedia del escolasticismo”. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987^o, 161. Por su parte, Ortega califica a Suárez como “maestro de maestros”. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, Tomo VIII, Taurus, Madrid 1983, 150-151, nota 2.

³⁹ Cf. R. ROBERTSON, “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, en M. FEATHERSTONE,

dor y, en ese sentido, contemporáneo. Además de para el pensamiento filosófico, la ontología suareciana sigue siendo relevante y fecunda para la implementación de análisis histórico-hermenéutico-críticos en asuntos tales como la profundización en la definición de la identidad católica y las relaciones de la Iglesia con la sociedad civil. Su decidida apuesta por las posibilidades legítimas de una razón universal viene siempre acompañada por el cuidado, delicadeza y respeto que exhibe por la primacía de las realidades singulares. Su entrega a la defensa y promoción de la fe cristiana se halla tamizada por su afán de perfilar el catolicismo hacia la búsqueda de puentes con el protestantismo, el racionalismo y el cientificismo emergentes de su tiempo. Su visión universalista de la Iglesia queda moldeada por su conciencia de que el lugar natural de la misma es este mundo temporal, plural e imperfecto. La solicitud conferida al ente real contingente anticipa las visiones actuales de la ecoética y de la teología del cuidado de la casa común. Su defensa, en fin, del individuo singular relacional a la vez que de la legitimidad de la legislación común le convierte en un adelantado del derecho internacional, del desarrollo de los derechos humanos y los principios democráticos y también del diálogo ecuménico e interreligioso.

Terminamos esta breve síntesis de su visión de la contingencia ontológica atendiendo al eco de las palabras del propio Suárez:

“...Siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas”⁴⁰.

4. Apéndice: las ‘24 tesis suarecianas’

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, sigue siendo hermenéuticamente interesante la puesta en diálogo o el contraste dilógico entre el tomismo y el suarecianismo. Un ejemplo de ello es la polémica entre los seguidores de ambas corrientes suscitada a principios del s XX y resuelta en favor del lado tomista, acaso no tanto por razones propiamente filosóficas como por el peso de los pronunciamientos doctrinales de la Santa Sede.

Como expresión de los principios más importantes del sistema filosófico de Sto. Tomás, la Iglesia Católica publicó en 1914 las conocidas como “24 tesis tomistas”⁴¹. Se trata de una disposición magisterial que se pronuncia sobre la autenticidad tomista de esas tesis, y no tanto sobre su veracidad objetiva última. Las tesis son calificadas como “doctrinas filosóficas opinables”, por lo que no pueden imponerse como principios cier-

S. LASH y R. ROBERTSON (eds.), *Global Modernities*, Sage, Londres 1995, 25-44. La idea de glocalización (globalización más localización: globalización localizada y localización globalizada) apunta hacia un necesario equilibrio entre las fuerzas globalizadoras envolventes y la defensa de la diversidad cultural y los modos de vida locales. Ello implica que las comunidades locales son activas (y no pasivas) a la hora de modificar y moldear los procesos globales para que se ajusten a los parámetros de su cultura idiosincrática, como también lo son a la hora de ejercer su derecho de aportar su peculiar creatividad al bien colectivo global.

⁴⁰ DM 7, Vol. 2, Sección 1, 25.

⁴¹ Decreto de la Sagrada Congregación de Estudios de la Santa Sede de 27 de julio de 1914 sobre el *Motu Proprio Doctoris Angelicus* de Pío X, ratificado el 7 de marzo de 1916 por Benedicto XV.

tos de asentimiento especulativo obligatorio en la enseñanza filosófica católica, si bien se recomiendan encarecidamente como la doctrina más sana y segura⁴².

En contestación a la divulgación de las tesis tomistas, por su parte, Luis Alonso Getino escribió en 1917 un artículo titulado “Las proposiciones declaradas como de Santo Tomás por la Sagrada Congregación, y a su lado otras tantas de Suárez, extractadas de sus obras por un eminente profesor de la Compañía de Jesús”. Se trata de “24 tesis suarecianas” que se corresponden en cuanto al contenido con las tomistas, pero que resultan “inconciliables” con éstas⁴³.

Reproducimos a continuación, una por una, las 24 tesis tomistas (en letra cursiva) seguidas de su correspondiente tesis suareciana (en texto normal) para el ejercicio dialógico del lector:

1. *La potencia y el acto dividen el ente, de tal manera que todo cuanto es, o bien es acto puro, o bien es potencia y acto, que necesariamente se unen como principios primeros e intrínsecos.*

No se dice bien que la potencia y el acto son principios del ente, pues el ente es simplicísimo y, por esto, de cualquier modo que existe es ente en acto, aunque por casualidad en potencia a otro.

2. *El acto, por lo mismo que es perfección, no está limitado sino por la potencia, que es una capacidad de perfección. Por consiguiente, en el orden en que el acto es puro, no puede ser sino ilimitado y único, pero, en el orden en que es finito y múltiple, entra en verdadera composición con la potencia.*

El acto puede decir perfección limitada, ya en su razón formal, ya en su especie; así pues, es finito por sí mismo, o quizá por el agente, no por la potencia en que es recibido.

3. *Por lo tanto, en la razón absoluta del mismo ser, solo subsiste Dios, uno y simplicísimo; en todos los demás, que participan del ser, tienen una naturaleza por la que se limita el ser, y están constituidos por esencia y ser como de principios realmente distintos.*

Puesto que Dios difiere de las criaturas como existente necesario, es falso que toda criatura deba ser compuesta, principalmente por ser y esencia distinguidos realmente en ella.

4. *El ente, que se denomina por el ser, no se dice de manera unívoca de Dios y de la criatura, ni tampoco puramente de manera equívoca, sino de manera análoga, ya de atribución, ya de proporcionalidad.*

Todo lo que de los entes deba tener analogía, su concepto objetivo es absolutamente uno.

5. *Hay, además, en toda criatura, composición real de un sujeto subsistente con otras formas secundariamente añadidas, o accidentes; por otra parte, esta composición no podría entenderse si el ser no fuera recibido en una esencia realmente distinta de él mismo.*

De ningún modo la distinción del accidente de su sujeto es obra de la distinción entre la esencia y el ser. Por otra parte, las formas accidentales existen por su propio acto.

⁴² E. FORMENT GIRALT, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Ediciones Gratis Date, Pamplona 1998, 52 ss. Cf. F. CANALS VIDAL, “Génesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas”: *Cristiandad* 811-812, Año LVI, Barcelona 1999.

⁴³ E. FORMENT GIRALT, *o. c.*, 59 ss.

6. *Además de los accidentes absolutos se da un accidente relativo, o hacia algo. Porque si bien ese hacia algo no significa según su propia razón algo inherente a otro, tiene, sin embargo, con frecuencia, una causa o fundamento en las cosas mismas, y, por lo tanto, una entidad real distinta del sujeto.*

El cuarto predicamento es ciertamente relativo; pero ninguna relación es una entidad real además del término y del fundamento, que son algo absoluto.

7. *La criatura espiritual es totalmente simple en su esencia. Pero queda en ella una doble composición: la de la esencia con el ser y la de la sustancia con los accidentes.*

Ninguna composición sustancial debe ponerse en las criaturas espirituales, ni se distinguen en las mismas el ser y la esencia.

8. *Por otra parte, la criatura corporal está compuesta de potencia y acto en cuanto a su misma esencia; esta potencia y este acto de orden esencial reciben los nombres de materia y forma.*

Así el cuerpo se compone de materia y forma, de tal modo que cada una de las dos tiene esencia propia y ser propio, y por esto existen antes que se unan en la naturaleza.

9. *Ninguna de esas dos partes tiene el ser por sí, ni se produce ni se corrompe por sí; ni se pone en un predicamento por sí, a no ser por reducción como principio sustancial.*

Por lo cual cada una es el término de producción propia; aunque se dicen no producidos por sí, porque cada una se ordena a la otra.

10. *Aunque la extensión en partes integrales es una consecuencia de la naturaleza corpórea, no es lo mismo, sin embargo, en un cuerpo, ser sustancia que ser cantidad. La sustancia en cuanto tal es indivisible, no a la manera del punto, sino de los seres extraños al orden de la dimensión; la cantidad, origen de la extensión en la sustancia, se distingue realmente de ésta y es verdaderamente accidente.*

La distinción de la cantidad real con el cuerpo no puede obtenerse por la sola razón. La sustancia también sin la cantidad tiene por sí misma partes integrantes; la cantidad otorga el lugar ordenado.

11. *La materia signada por la cantidad es el principio de la individuación, o sea de la distinción numérica, que no puede ser en los espíritus puros, entre un individuo y otro dentro de la misma especie.*

De ningún modo la individuación de los cuerpos, que acompaña a cualquier ente, puede buscarse por la materia.

12. *Por efecto de la misma cantidad, el cuerpo se circunscribe a un lugar, y sea la que sea la potencia puede hacerlo de este modo en un solo lugar.*

También prescindiendo la sustancia de la cantidad, por cierto algo real, tiene por sí su ubicación, y de ningún modo se opondrá la multiplicación de los lugares corporales.

13. *Los cuerpos se dividen en dos maneras: la de los vivientes y la de los privados de vida. En los vivientes, para que haya en el mismo sujeto una parte moviente y otra movida por sí, la forma sustancial, llamada alma, requiere una cierta disposición orgánica, o sea partes heterogéneas.*

En esto convienen todos. Sin embargo, Suárez difiere de Santo Tomás en que el primer moviente de los vivientes, para el Aquinate es por un principio exterior, y para Suárez, no hay motor externo.

14. *Las almas de orden vegetativo y sensitivo no subsisten de ningún modo, ni son producidas para sí, sino meramente como principio por el cual vive el viviente, y puesto que dependen totalmente de la materia, corrompido el compuesto, por ello se corrompen accidentalmente.*

El alma de los vegetales y de los sensibles tiene ciertamente su ser y se produce para sí, aunque es producida de tal manera que es infundida al cuerpo, y por esto se dice que no es término de creación.

15. *Por el contrario, el alma humana subsiste por sí misma; y cuando puede ser infundida en el sujeto suficientemente dispuesto, es creada por Dios, y por su naturaleza es incorruptible e inmortal.*

El alma humana subsiste por sí, por lo que consecuentemente es infundida al cuerpo para su producción y por esto no puede estar pendiente del cuerpo en su individuación.

16. *La misma alma racional se une de tal modo al cuerpo, que es su única forma substancial, y por ella el hombre es hombre y animal y viviente y cuerpo y sustancia y ente. Por consiguiente, el alma le da al hombre todos los grados esenciales de perfección y, además, comunica al cuerpo el mismo acto de ser con que ella es.*

Aunque se dice común y adecuadamente que el alma es la única forma del hombre, sin embargo, ni esto se prueba invenciblemente ni tienen necesidad las razones de Santo Tomás.

17. *Dos órdenes de facultades, orgánicas e inorgánicas, emanan del alma humana, por natural resultado; el sujeto de las primeras, a las que pertenece el sentido, es el compuesto, y el de las segundas, es alma sola. Es, por tanto, el entendimiento una facultad intrínsecamente independiente del órgano.*

Ni cierta es la distinción de las facultades del alma, que quizá por sí es principio inmediato de operaciones.

18. *La intelectualidad sigue necesariamente a la inmaterialidad, y esto de tal manera que según los grados de alejamiento de la materia, son los grados de intelectualidad. El objeto adecuado de la intelección es el mismo ente en común; pero el objeto propio del entendimiento humano en el estado actual de unión, se mantiene a las esencias abstraídas de las condiciones de la materia.*

No hay razón alguna para que lo intelectual deba ser inmaterial, por lo cual ni la ciencia de Dios se prueba suficientemente de su espiritualidad.

19. *Recibimos, pues, el conocimiento por las cosas sensibles. Mas como lo sensible no es inteligible en acto, además del entendimiento formalmente inteligente, hay que admitir también en el alma una virtud activa, que abstraiga las especies inteligibles de las imágenes.*

Lo más probable contra santo Tomás, se niega la distinción del entendimiento agente del entendimiento posible.

20. *Por medio de estas especies inteligibles conocemos directamente los universales; con los sentidos alcanzamos los singulares, y también con el entendimiento, aunque por conversión a la imagen; y, por medio de la analogía, ascendemos al conocimiento de lo espiritual.*

El universal formal se constituye por la misma abstracción; en cambio, los singulares son objeto directo de conocimiento.

21. *La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente*

aquello que se le presenta como un bien que sacia por completo al apetito; pero elige libremente aquellos otros bienes cuya apetencia le es propuesta por un juicio variable. Por tanto, la elección sigue al último juicio práctico, pero la voluntad produce el que sea o no el último.

No es necesario que el juicio práctico preceda a la elección, sino que el acto perfecto de la voluntad puede seguir de la aprehensión de la eligibilidad.

22. *Conocemos la existencia de Dios, no por intuición inmediata ni por demostración a priori, sino a posteriori, es decir, por las criaturas, argumentando de los efectos a la causa, es decir: desde las cosas que se mueven, sin tener en sí mismas un principio de movimiento, hasta llegar a un primer motor inmóvil; desde el proceso de las cosas de este mundo y de las causas subordinadas entre sí, hasta la causa primera incausada; de las cosas corruptibles, que igualmente están hacia al ser y al no ser, hasta el ser absoluto y necesario; de los que, según las perfecciones disminuidas de ser, vivir y entender, más o menos son, viven y entienden, hasta lo que es máximamente inteligente, máximamente viviente y máximamente ente; y, finalmente, desde el orden universal a la inteligencia, que todo lo ordena, lo dirige y dispone al fin.*

Si bien Dios se prueba como causa del universo y ordenador de todo, cuyas vías son probadas por el Aquinate desde principios aceptados; todo lo que se mueve es movido por otro, y donde se da el más y el menos existe lo máximo, no tienen eficacia; ciertamente, estos principios son o falsos o por lo menos dudables.

23. *La esencia divina, por identificarse con el ejercicio de la actualidad del mismo Ser, o por lo mismo que es el mismo Ser subsistente, se nos propone bien como así constituida de su razón metafísica, y por lo mismo nos presenta la razón de perfección infinita e ilimitada.*

El mismo hecho de la aseidad se pone como el mejor principio por el que se obtienen los atributos divinos.

24. *Así pues, por la misma pureza de su ser se distingue Dios de todas las cosas finitas. De donde se infiere, en primer lugar, que el mundo solo pudo proceder de Dios por creación; además, que ni milagrosamente es comunicado a ninguna naturaleza finita el poder de crear, que alcanza principal y esencialmente al ente en cuanto ente; y, por último, ningún agente creado puede influir en el ser de cualquier efecto, si no recibe previamente la moción de la Causa primera.*

Ciertamente, solo Dios puede en todo ente; sin embargo, también la criatura puede formalmente en este o en aquel ente; y no es probado por la razón el poder ser comunicado a la criatura la facultad de crear algo a nadie; finalmente, debe admitirse que el agente creado tiene necesidad del concurso de Dios en el mismo efecto, pero no recibe directamente la moción del mismo Dios.

LA PSICOLOGÍA DE LA ATENCIÓN EN EL COMENTARIO AL DE ANIMA DE FRANCISCO SUÁREZ

José Ángel García Cuadrado

Sumario: Suárez parece que no escribió de manera sistemática sobre la atención; sin embargo juega un papel fundamental en su teoría del conocimiento. La *attentio* se encuentra ligada a nociones muy relevantes de su gnoseología: como la acción vital, el sentido agente, o la armonía de facultades. En este artículo nos ocupamos solo de las referencias dispersas que se encuentran en su comentario al *De anima*. A falta de un estudio más completo se pueden identificar sus fuentes: san Agustín, Escoto y Pedro Olivi. En todo caso, la atención en Suárez presenta un equilibrio entre el papel activo del sujeto y la pasividad del objeto.

Summary: Suarez did not systematically write anything about attention. However, it seems to play a fundamental role in his theory of knowledge. The *attentio* is linked to very relevant notions of his epistemology: as the agent sense or the harmony of faculties. In this paper we deal only with the scattered references found in his commentary on *De anima*. In the absence of a more complete study, its sources can be identified: St. Agustin, Scotus and Peter Olivi. In any case, attention in Suarez presents a balance between the subject active role and the passivity of the object.

Palabras clave: acción vital, pasividad, sentido agente, simpatía de facultades.

Key words: vital action, passivity, agent sense, harmony of faculties.

Fecha de recepción: 30 noviembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 3 diciembre de 2017

1. Introducción¹

“No hay que imaginarse que la investigación de la verdad exija mucho sufrimiento: sólo es menester prestar atención a las ideas claras que cada uno encuentra en sí mismo y seguir exactamente algunas reglas [...]”². En estas palabras de Malebranche, encuentra Maritain el rasgo distintivo del espíritu cartesiano³. En Descartes aparece

¹ Este trabajo se inscribe en la investigación del *Grupo de Pensamiento clásico español* (Universidad de Navarra) y del *Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad* (Universitat de les Illes Balears).

² N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité* I, 1. (*Acerca de la investigación de la verdad*, J. M. Rementería-Barinaga, traductor, Sígueme, Salamanca 2009, 39).

³ Cf. J. MARITAIN, *Trois Réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau*, Paris 1925 (*Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, A. Álvarez de Miranda, traductor, Encuentro, Madrid 2008, 58).

de manera más explícita todavía la relación entre las ideas claras y la atención del sujeto⁴. Basta una *observación atenta* de nuestras ideas para que la verdad se presente de manera clara y distinta a nuestra mente. Pero ¿qué se entiende por “atención”? En el *Diccionario de la Real Academia* se dice en la primera acepción que es la acción y efecto de “atender” que significa “aplicar voluntariamente el entendimiento a un objeto espiritual o sensible”⁵. Si esta fuera el sentido que el racionalismo desear dar al término “atención” (cosa que parece bastante razonable) cabría destacar el papel de la voluntad en la acción de atender.

Sin embargo, el problema cartesiano de la atención parece nacer de una cuestión que suscitaba la perplejidad también a los escolásticos (y también a Suárez): ¿cómo es posible que el espíritu pueda ser afectado por una realidad inferior, como son las sensaciones corporales? En todo caso, parece que en el cartesianismo la realidad externa sensiblemente percibida, parece jugar un papel secundario en el conocimiento.

La atención, como otros tantos temas de la filosofía cartesiana, bebe en sus fuentes del pensamiento escolástico, y más concretamente en Suárez⁶. En mi exposición me limitaré a reseñar y comentar aquellos textos donde el Eximio trata de la psicología de la atención en su comentario al *De anima* de Aristóteles, obra juvenil elaborada en Segovia hacia el 1574, que recoge la síntesis suareciana de la psicología racional. Posteriormente, en 1621, Baltasar Álvarez publicó en las obras completas del Eximio el *Tractatus de anima* a partir de la reelaboración de Suárez de los doce primeros capítulos, junto a la doctrina contenida en el manuscrito juvenil de sus clases en Segovia⁷. A pesar del creciente interés despertado sobre la psicología racional del Doctor Eximio, no he encontrado ningún tratamiento específico sobre la *attentio* en Suárez⁸.

⁴ “[...] sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquitur; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui à solâ luce nascitur [...]”. R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii, Oeuvres de Descartes*. X. Ch. ADAM-P. TANNERY, Vrin, Paris 1996; Reg. 3, 368.

⁵ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 2011. <http://dle.rae.es/?id=4Cc1uOL>. (Consulta del 28 de noviembre de 2017).

⁶ Cf. C. LEIJENHORST, “Cajetan and Suárez on agent sense: Metaphysics and Epistemology in Late Aristotelian Thought”, en H. LAGERLUND (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Dordrecht 2007, 260-262.

⁷ Seguiremos la edición de F. SUÁREZ, *Commentaria una cum Quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*, Edición crítica de S. CASTELLOTE: Tomo I (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1978: Disp. I y II-q. 6ª); Tomo II (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1981: Disp. II-q. 7ª-VII); Tomo III (Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991: Disp. VIII-XIV). En adelante me referiré a ésta edición con la abreviatura QDA. La edición de Baltasar Álvarez la citaré por *Tractatus Secundus: De anima*, en F. SUÁREZ, *Opera Omnia*, Apud Ludovicum Vivès, Paris 1846 (En adelante TDA).

⁸ Algunas alusiones recientes a la atención en Suárez se hallan en C. LEIJENHORST, “Active Perception from Nicholas of Cusa to Thomas Hobbes”, en J. FILIPE SILVA-M. YRJÖNSUURI (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2014, 171-172; T. AHO, “Suárez on cognitive intentions”, en *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, P. J. J. M. BAKKER-J. M. M. H. THIJSSSEN, Ashgate, Hampshire 2007, 201-202; J. LUDWIG, *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suarez*, Karl Ludwig-Verlag München 1929, 40-61; S. KNUUTTILA, “Suarez's Psychology”, en *Companion to Suarez*, V. M. SALAS- R. FASTIGGI (eds.), Brill, Leiden 2015, 196-198; S. CASTELLOTE, “La antropología de Suárez”: *Anales del Seminario de Valencia* 3 (1963) 125-346.

Suárez enmarca sus reflexiones sobre la *attentio* dentro del conocimiento por experiencia⁹; así pues la vivencia de la atención se hace presente en primera instancia a un nivel fenomenológico. Pero también Suárez esboza un análisis de la atención desde el punto de vista gnoseológico. Por esta razón, en un primer momento expondremos los comentarios suarecianos sobre la fenomenología de la atención, tanto a nivel de los sentidos externos e internos como en el plano de la inteligencia; en un segundo momento, analizaremos las referencias de carácter gnoseológico que Suárez lleva a cabo sobre el tema.

2. La fenomenología de la fatiga

Una primera manifestación de la atención se observa mediante la experiencia de la fatiga cuando los sentidos externos centran su atención en algún objeto. Al preguntarse sobre el órgano de la sensación (si se halla en el cerebro o en corazón) Suárez concluye que se halla en el cerebro, pues “una intensa atención provoca dolor y fatiga de cabeza, no de corazón; luego es señal de que el principio de las funciones sensitivas tiene allí su sede”¹⁰.

De modo particular es la vista el sentido que se fatiga con más facilidad cuando mira con atención. El Eximio se pregunta si la visión es provocada por la emisión de un fulgor desde los ojos o más bien por la recepción de las representaciones (*species*) visuales: el teólogo granadino no duda en responder que “la fatiga del ojo que está viendo es debida a la atención continua y a la debilidad del cuerpo, como la fatiga de la imaginación, que tampoco produce emisión exterior alguna. Y si acaso el ojo emite a la sazón algunas emanaciones a causa de la intensidad de la atención, no son emanaciones que perfeccionan la vista, sino flujo de emanaciones que tiene su origen en la atención intensa”¹¹. Y este hecho viene corroborado por una experiencia que Suárez estima como común: “Es afirmación corriente que el fulgor de los ojos proviene de la emisión de ciertas emanaciones vitales, ígneas y muy cálidas, que por lo mismo despiden fulgor. El brillo aparece en el momento en que el ojo pone esfuerzo muy atento en ver, esfuerzo, que le fatiga con facilidad”¹².

En otro texto, Suárez afirma que la lesión de los órganos corporales puede provenir de un exceso del estímulo sensorial (una luminosidad cegadora o un ruido ensordecedor), pero también de un exceso de atención muy prolongado. En este sentido, la

⁹ Sobre el conocimiento por experiencia, cf. J. A. GARCÍA CUADRADO, “Los tratados médicos renacentistas en la gnoseología de Francisco Suárez”: *Scientia et fides* 5 (2017) 37-57.

¹⁰ “Item, ex vehementi attentione dolet et lassatur caput, non cor; ergo signum est ibi residere principium virtutum sentiendi”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 6, n. 6; TDA, Lib. III, c. 13, n. 4.

¹¹ “Ad confirmationem respondetur, quod oculus lassatur videndo, propter attentionem continuam et debilitatem corporis, Sicut etiam imaginatio lassatur, nihil etiam extramittendo. Quod si forte oculus aliquando emittit spiritus aliquos per vehementem attentionem, non est quia illis perficiatur visus, sed ille defluxus spirituum quase consequitur ex attentione vehementi”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VII, q. 4, n. 11; TDA, Lib. III, c. 17, n. 11.

¹² “Dici etiam solet quod ille fulgor oculorum provenit ex emissionem aliquorum spirituum vitalium, qui sunt ignei et calidissimi, et ideo fulgent, nam tunc apparet ille splendor, cum oculus attentissime conatur videre, et ideo in ea re facile lassatur”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VII, q. 5, n. 6; TDA, Lib. III, c. 18, n. 7.

atención viene a ser una prolongación de la acción del órgano sensitivo: “Convieni sin embargo observar que a veces la facultad cognoscitiva material sufre lesión no tanto por la acción del objeto cuanto por la prolongación de la acción. La vista, por ejemplo, se fatiga cuando mira con atención, y la imaginación cuando trabaja sin descanso; estos sentidos más que los otros, quizás por ser más perfectos y exigir una mayor atención. También en el caso de la vista se da una razón especial: para una perfecta visión es preciso quedar fijo, en lo posible; y esto va contra una cierta inclinación natural que la vista tiene, pues de suyo tiene, por así decir, un continuo movimiento y palpitation, de ahí que al quedar fija la atención se sigue una tensión de nervios y un dolor o fatiga. Por eso se fatiga más cuando mira una cosa diminuta, pues se exige una mayor fijeza de los ojos”¹³. Con las limitaciones de la fisiología del momento, Suárez se esfuerza en determinar la conexión entre la actividad sensorial y la atención: la atención muy intensa o prolongada en los sentidos externos produce la fatiga corporal, particularmente el sentido de la vista porque tiene mayor perfección y requiere más energía para mantener la atención. Esto nos lleva a concluir que la atención tiene unas repercusiones orgánicas, aunque no parece que resida en ningún órgano corporal, sino más bien en una instancia superior. Lo que resulta problemático es el hecho de que unas facultades más perfectas requieran un mayor desgaste orgánico; más bien, se podría objetar, es la imperfección de la vista y de la imaginación la que reclama un mayor gasto de energías para alcanzar sus metas.

Ya veíamos antes cómo para Suárez la imaginación es el sentido interno más perfecto, y por esta razón un ejercicio excesivo provoca en el organismo una sensación de fatiga¹⁴. La imaginación tiene como misión conservar las especies sensibles, que tienden a desaparecer una vez ausente el objeto que las produjo. Precisamente porque la retención de las representaciones sensibles es pasajera se precisa una atención persistente de la imaginación; atención que no puede mantenerse por mucho tiempo¹⁵. En todo caso, aunque en un primer momento Suárez parece admitir la clásica diferenciación de los sentidos internos, en realidad, él propone una unificación de los mismos, pues la distinción entre potencias aprehensivas y retentivas parece superflua¹⁶. Basta la presencia instantánea a los sentidos externos de un objeto para que su especie sensible sea retenida, *siempre y cuando hayamos prestado la suficiente atención*¹⁷. De nuevo parece encontrarse de manera implícita que la atención supone una prolongación de la acción, en este caso, de la sensibilidad interna.

¹³ “Oportet tamen notare quod aliquando potentia cognoscitiva materialis laeditur, non tam ex actione obiecti, quam ex continuatione actionis, ut visus lassatur attente videndo, et imaginatio continue operando; et hi sensus magis quam alii, forte quia perfectiores sunt, et attentionem requirunt maiorem. Et in visu etiam est specialis ratio, nam ut videat perfecte necesse est, ut fixus maneat, quantum fieri possit, quod est contra quamdam inclinationem naturalem ipsius, nam ex se habet quasi continuum quemdam motum et palpitationem, unde cum attente figitur, sequitur distensio nervorum et dolor vel lassitudo. Unde videndo rem minimam magis lassatur, quia requiritur maior fixio oculorum”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 2, n. 31; TDA, Lib. III, c. 2, n. 35.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cf. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 5, n. 4; TDA, Lib. III, c. 12, n. 3.

¹⁶ Cfr. QDA, Disp. VIII, q. 1, n. 17; TDA, Lib. III, c. 30, n. 18.

¹⁷ “Et praeterea, est contra experientiam, alias ut species rerum in memoria manerent, deberent per aliquod tempus esse praesentes sensui. Consequens autem est falsum, nam licet subito rem videamus, *si attendimus, possumus postea memorari illius*”. *Ibid.* La cursiva es mía.

Suárez recoge la opinión común en su tiempo de que el órgano cerebral mediante ciertos espíritus animales comunica su energía a los sentidos para que estos se encuentren en la disposición adecuada para la sensación. Si esa energía queda interrumpida (Suárez habla de obturación de los conductos cerebrales) se pierde el sentido¹⁸. Esta explicación no acaba de convencer al teólogo granadino y añade a continuación: “Quizá la comunicación de esta energía se deba también a un género de atención, ya que el sentido no puede sentir sin que el alma preste atención y la atención del alma depende de la imaginativa”¹⁹. De estas afirmaciones se desprende que la atención es el cauce por el que el alma comunica su energía para que pueda darse la sensación; pero la atención depende a su vez de la imaginación. La base orgánica de la imaginación explica la fatiga del cuerpo. Sin embargo, Suárez no es más explícito en sus explicaciones sobre la atención. En otro contexto (la doctrina de la armonía de las facultades) nos proporciona algunas sugerencias que pueden contribuir a su mejor comprensión.

3. La atención y la armonía de facultades

Siguiendo la tradición aristotélica, Suárez afirma la unicidad del alma humana a pesar de la diversidad de operaciones que experimentamos. Las funciones vegetativas y sensitivas quedan asumidas por el alma intelectual, pero sin desaparecer. Esto quiere decir que coexisten en el hombre facultades y operaciones de distinto nivel. Y esa coexistencia resulta armoniosa merced a la simpatía o armonía de las facultades arraigadas en la única alma²⁰. La jerarquía de las operaciones vitales viene determinada por la mayor o menor inmaterialidad; sin embargo, en el orden de la ejecución la atención puede dar prevalencia operativa a una facultad sobre otra.

La conexión de las diversas facultades del alma se manifiesta en que la lesión de un órgano corporal dificulta o imposibilita el ejercicio de las potencias intelectuales. En efecto, “la fantasía y el entendimiento radican en la misma alma, y por lo mismo, se prestan mutuo servicio y se estorban también. De ahí que al lesionarse y al enfermar la fantasía, arrastra consigo la atención del alma y consecuentemente al entendimiento; por eso su lesión repercute en el entendimiento”²¹. En otros términos, la lesión de la imaginación impide la atención precisa para el ejercicio de las potencias superiores.

¹⁸ “Quapropter censeo virtutem hanc communicari a cerebro per spiritus animales, quia ad hoc deserviunt, ut foveant organa sensuum, et illa conservent in dispositione apta ad sentiendum. Qui spiritus pendet ab actuali influxu cerebri, et ideo statim ac obstruuntur viae ad cerebrum, sensus amittitur”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 6, n. 6; TDA, Lib. III, c. 13, n. 7.

¹⁹ “Forte etiam communicatur haec virtus per modum attentionis, nam sensus sentire non potest, nisi anima attendat; attentio autem animae pendet ex imaginativa”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 6, n. 6. “Fortasse etiam communicatur haec virtus per modum attentionis, sensus namque operari non potest, nisi anima attendat, ea autem attentio ex imaginativa pendet”. TDA, Lib. III, c. 13, n. 7.

²⁰ Cf. J. A. GARCÍA CUADRADO, “La armonía de facultades en la gnosología de Francisco Suárez”: *Pensamiento* 71 (2015) 587-615.

²¹ “Quocirca nihilominus nulla concurrat commodior et evidentior ratio, nisi quod haec dependentia provenit ex imperfectione status, nam intellectus nunc non recipit species, nisi dum actu operatur phantasia; phantasia autem et intellectus radicanter in eadem anima et ideo sibi invicem deserviunt et sese impediunt; et ideo dum phantasia laeditur et insanit secum trahit attentionem animae, atque adeo intellectum; et ideo laesio redundat in intellectum”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. IX, q. 7, n. 8; TDA, Lib. IV, c. 7, n. 4.

Suárez distingue el caso del que hombre que está dormido, donde los sentidos están inactivos –y consecuentemente, también la inteligencia–, del éxtasis, donde los sentidos quedan en suspenso pero la inteligencia está activa merced a su conexión con la actividad atenta de la imaginación. En efecto, “si los sentidos internos y externos quedan entorpecidos en su actividad, también quedará el entendimiento, como sucede en los que están dormidos. Pero si los sentidos externos están atados, no porque la imaginación ponga estorbo, sino por la tensa atención que ella mantiene, entonces el entendimiento no queda estorbado. Es lo que sucede en el éxtasis”²².

También la atención afecta a las potencias de un mismo nivel: por ejemplo, entre los sentidos externos. “Tenemos la experiencia, efectivamente, de que la acción de una facultad entorpece la acción de otra facultad que pertenece incluso al mismo grado de alma. [...] Por esta razón en una misma alma sensitiva la acción de un sentido realizada con atención entorpece la acción de otro”²³. Esto se aprecia ya en el mundo animal: “También en estos animales la actividad intensa de una parte estorba la actividad de la otra. Así, un dolor agudo en el tacto estorba la actividad visual. No ocurriría esto, si las diversas partes del alma residiesen en partes distintas; en un caso así cada una podría actuar sin el concurso de la otra, y aunque una estuviese en tensión (*attenta*) o en relajación, la otra no tendría por qué relajarse ni quedar estorbada”²⁴.

También la atención en las facultades superiores puede afectar al ejercicio de las potencias inferiores, en virtud de la conexión entre las potencias del alma; por ejemplo, “cuando alguien durante cierto tiempo se concentra con atención intensa en una actividad intelectual, queda entorpecida la función sensitiva y digestiva”²⁵. En efecto, la atención intelectual puede ser tan intensa que las potencias sensibles anulen temporalmente su actividad. De este modo, se explica que “los varones divinos y héroes están tan

²² “Ad tertium respondetur quod si sensus interni et externi a sua operatione impediuntur, etiam impediunt intellectus, ut in dormientibus fit; tamen si sensus externi sint ligati, non propter impedimentum imaginationis, sed propter vehementem attentionem illius, tunc non impeditur intellectus. Et ita contingit in exstasi”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. IX, q. 7, n. 9. “Ad tertium dic, si sensus externi simul et interni impediuntur a sua operatione, fore ut etiam impediatur intellectus, quemadmodum contingit in dormientibus, si tamen sensus externi ligentur non propter imaginatricis impedimentum, sed ob vehementem attentionem illius ad rem disparatam, tunc intellectum minime impeditum iri, sicque in exstasi contingere”. TDA, Lib. IV, c. 7, n. 5.

²³ “Secunda ratio, a posteriori, sumitur ex consonantia quae est inter operationes et potentias hominis, etiam inter illas quae ad diversos gradus animarum pertinent. Haec enim consonantia tanta esse non posset, nisi esset unum principium principale et una anima quae per omnes illas operaretur. [...]”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. II, q. 5, n. 5. No deja de ser curioso el ejemplo aducido por Suárez: una intensa atención intelectual es capaz de detener el ejercicio de la digestión; la experiencia manifiesta más bien la inversión de las operaciones: la digestión atenúa la atención de la inteligencia.

²⁴ “Alia experientia est, quod etiam in his animalibus vehemens operatio unius partis impedit operationem alterius, ut grandis dolor tactus impedit actionem visus, quod non fieret, si essent diversae partes animae in diversis partibus, nam tunc una posset operari sine concursu alterius, et licet una esset attenta vel lassata, alia non lassaretur nec impidiretur”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. II, q. 7, n. 11; TDA, Lib. I, c. 13, n. 11.

²⁵ “Experimur enim quod operatio unius potentiae impedit operationem alterius potentiae pertinentis etiam ad illum gradum animae; ut si quis nimia attentione incumbat actioni intellectus aliquo tempore, impeditur vis sensitiva et digestiva”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. II, q. 5, n. 5. No deja de ser curioso el ejemplo aducido por Suárez: una intensa atención intelectual es capaz de detener el ejercicio de la digestión; la experiencia manifiesta más bien la inversión de las operaciones: la digestión atenúa la atención de la inteligencia.

absortos atentos en la contemplación de las substancias separadas, que externamente nada sienten”²⁶. Este será el tipo de intelección de la que gozará el alma separada.

Por otro lado, Suárez advierte que la atención puede abarcar diversos objetos: “El entendimiento considera también a menudo dos cosas y la conveniencia o diferencia entre ellas. Puede, por lo tanto, una única facultad conocer muchos objetos. Prueba de que los puede conocer en pluralidad. Cuando veo dos hombres no los veo en unidad: no los comparo en absoluto uno con otro ni de ellos formo uno sólo. De la misma manera puede considerarlos el entendimiento. La razón es que la atención del entendimiento tiene su ámbito y puede aplicarse total o parcialmente al conocimiento. Luego con la mitad de la atención puede conocer un objeto, y además con la otra parte de la atención el otro. Asimismo, el entendimiento puede conocer simultáneamente muchos objetos estableciendo la diferencia entre ellos o comparándolo bajo algún aspecto”²⁷. Interesa subrayar que Suárez divida la atención de manera cuantitativa en tantos objetos como merezcan su atención. Pero es evidente que esa atención no se puede multiplicar hasta el infinito, argumento que le sirve para refutar la doctrina del intelecto único averroísta²⁸.

4. ¿Reflexión versus atención?

En la Disputación VI, se pregunta Suárez en la q. 4 si el sentido conoce su propio acto, tópico bien conocido entre los escolásticos. La respuesta suareciana parece moverse en la línea de la tradición tomista: los sentidos tanto externos como internos nunca conocen su propio acto, pues este conocimiento presupone la espiritualidad cognoscitiva. A este propósito menciona la opinión de algunos comentadores de Aristóteles (Filopón y Simplicio, seguidos por Nemesio de Émesa y Agostino Nifo) que afirman según el Eximio: “Ningún sentido puede percibir con un acto propio el acto de otro

²⁶ “Est autem in praesenti quaestione certum, 1º, intellectum dependere a sensibus in receptione specierum, ut supra ostensum est. Quaestio tamen manet an postquam intellectus recipit species, possit libere illis uti independenter a sensibus. In quo etiam est, 2º, certum non habere in usu istarum specierum dependentiam a sensibus exterioribus, nam ipsis sensibus nihil operantibus, potest intellectus operari, ut experientia docet, et maxime in viris contemplativis qui extasim patiuntur. Et Aristoteles, 10 Ethicorum, ait quod viri divini et heroici ita sunt attenti in contemplatione substantiarum separatarum ut nihil exterius sentiant”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. IX, q. 7, n. 2; TDA, Lib. IV, c. 7, n. 1.

²⁷ “Intellectus etiam saepe considerat duas res et convenientiam vel differentiam inter illas; potest ergo una potentia plura cognoscere. Quod autem possit per modum plurium, probatur, nam quando video duos homines, non video illos per modum unius, quia nullo modo confero unum ad alium, nec ex illis facio unum. Et eodem modo potest intellectus illos considerare. Et ratio est, nam attentio intellectus habet latitudinem, et potest totaliter vel ex parte applicari cognitioni; ergo potest unum cognoscere dimidiata attentione, et deinde aliud alia attentionis parte. Item, intellectus potest simul plura cognoscere, constituendo differentiam inter illa, vel aliquo modo comparando; ergo etiam potest illa absolute cognoscere sine comparatione”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 7, n. 6.

²⁸ “Et praeterea, quia idem actus vitalis non potest fieri simul a duabus potentiis; ergo debet affirmare primum; ergo cum ille intellectus sit idem in omnibus, et solus ille sit qui efficit actum intelligendi, efficiet eosdem actus in omnibus. Et tunc rursus sequitur quod idem intellectus numero simul assentiret contrariis propositionibus, et eadem voluntas peccaret simul et beneficeret; et similia. Quae statim prae se ferunt impossibilitatem. Tandem, ille intellectus esset finitae virtutis. Impossibile ergo est quod in tot hominibus intelligeret simul res adeo diversas et repugnantes, et omnibus et singulis perfectam praebere attentionem”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. II, q. 4, n. 14.

sentido mediante la especie propia del mismo, y como parte del propio objeto²⁹. Para estos autores la operación del sentido es percibida por una potencia o energía del alma que recibe el nombre de “atentiva”; y añaden que el sentido puede percibir su operación como instrumento de la razón³⁰.

La respuesta del Eximio a estos autores tiende matizar estas opiniones. En concreto la segunda afirmación (el sentido puede percibir su operación como instrumento de la razón) es falsa, pues ni siquiera unidos a la razón, los sentidos pueden trascender sus propios objetos³¹. Sin embargo, la primera afirmación es cierta, “si por energía atentiva se entiende la energía intelectiva; porque si imaginan otro tipo de capacidad, es falsa, por tratarse de algo superfluo³². De este texto parece deducirse que la atención surge de los niveles superiores del alma, concretamente de la potencia intelectiva. En todo caso, los sentidos internos no pueden percibir mediante especies propias, las sensaciones externas. Por ejemplo, en la visión, no se imprime su especie propia en el sentido interno, porque si así fuera cuando veo lo blanco, quedarían impresos simultáneamente en el sentido interno dos especies: una, la de blancura, y otra, la de la visión misma. Además, el sentido interno debería iluminar dos actos simultáneamente con dos especies distintas: la especie propia de la visión y el acto de ver, lo cual es contrario a la experiencia y a la manera correcta de operar el sentido interno³³.

Entonces, ¿cómo se conoce el acto de conocer sensible? No mediante reflexión, sino por la atención puesta en el mismo ejercicio del acto: “Todo sentido percibe, en alguna medida, su acto, no por reflexión, sino de manera imperfecta y en el propio ejercicio, por así decir, del acto. Prueba: Todo conocimiento se produce por atención y estimulación vitales de la facultad. Luego mientras la facultad siente el objeto exterior en el ejercicio del acto experimenta, por así decir, que siente. Confirmación: Por el mero hecho de que alguien vea el color sabrá experimentalmente en un segundo momento, aunque en el primero no reflexione, no sólo qué sea el color, sino también qué sea ver

²⁹ “Secunda conclusio: Nullus sensus potest proprio actu percipere actum alterius sensus per propriam illius speciem, et tamquam partem proprii obiecti. Hanc conclusionem insinuat Philoponus, lib 3 Animae, cap 2, et Simplicius, ibi”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 4, n. 6; TDA, Lib. III, c. 11, n. 4.

³⁰ “Qui dicunt operationem sensuum non percipi sensu interiori vel exteriori, sed quadam vi animae rationalis, quae attentiva dicitur. Addunt tamen quod sensus, ut instrumentum rationis, potest percipere suam operationem. Idem Niphus, in *Collectaneis*, et Nemesius, *De natura hominis*, cap. 7”. *Ibid.*

³¹ “Sed hoc secundum falsum est, nam sensus, etiam propter coniunctionem ad rationem, non transcendunt propria obiecta”. *Ibid.*

³² “Primum vero dictum verum est, si per vim attentivam intelligant vim intellectivam, nam si aliam virtutem fingant, falsum est, quia id est superfluum”. *Ibid.*

³³ “Probatur antecedens, quia sensatio, verbi gratia, visio, non imprimat propriam speciem sui sensui interno, alias quando video album, imprimerentur simul in interiori sensu duae species: alia albedinis, alia visionis. Consequens est falsum; ergo. Probo minorem, quoniam alias etiam sensus interior deberet elicere duos actus simul iuxta numerum specierum, nam per duas species d. versas duo eliciuntur actus. Hoc autem est contra experientiam et contra debitum modum operandi sensus interioris. Numquam enim posset aliquid perfecta attentione cognoscere nec potest dici quod per unam speciem operabitur, et non per aliam tum quia non est maior ratio de una quam de alia, tum quia ipsa potentia naturaliter operatur. Et confirmatur, 1º, nam si cognosceremus visionem verbi gratia, per propriam speciem, illius, possemus formare proprium et distinctum conceptum illius et possemus explicare qualis sit Visio nemo autem id potest, ut experientia patet; ergo signum est quod huiusmodi sensationis actus sunt entitates excedentes obiecta sensibilia. Et confirmatur praeterea, nam sensus interior non potest cognoscere ipsum exteriorem sensum, nempe ipsam potentiam; ergo nec potest percipere illius actum per propriam speciem, nam par est ratio”. *Ibid.*

el color”³⁴. Así pues, de manera concomitante o simultánea, el sentido aprehende no sólo su objeto propio sino también la propia facultad en su ejercicio; y esa aprehensión es posible por la atención que procede de las energías intelectivas. No hay pues un segundo acto cognoscitivo (la reflexión), pues ésta no se da en los órganos corporales, al carecer de la espiritualidad propia de la potencia intelectual. De las palabras de Suárez se desprende que el conocimiento es fruto tanto de la estimulación externa como de la atención del sujeto: sin esta última no habría acto de conocer.

5. *Attentio* y sentido agente

La postura suareciana con respecto al sentido agente parece conciliar las posturas de los defensores de su existencia (Juan de Jandún, por ejemplo), como la de sus detractores (la escuela tomista, en general)³⁵. En efecto, para Suárez no se precisa un sentido agente para formar las especies sensibles en los sentidos externos, pues esa especie o representación sensible viene causada por el objeto exterior³⁶. Sin embargo, en la sensibilidad interna la cuestión no aparece tan clara³⁷. Considera como probable que “la especie sentida del sentido interno no la produce el objeto exterior mediante una especie, sino el sentido externo mediante su acto de conocer”³⁸. Y poco después añade que “probablemente las especies internas en cuestión surgen en el sentido interno como resultado de la eficacia y actividad propias del mismo y no como efecto de un elemento exterior”³⁹. Así pues, la representación (especie) recibida en la sensibilidad interna es fruto más de la atención del sujeto al percibir su mismo sentir, que del estímulo exterior.

En la explicación de esta tesis acude nuevamente a la doctrina de la simpatía de potencias: “los sentidos internos y externos están radicados en la misma alma; luego es una misma el alma que ve por la vista y que imagina por la imaginación; en esta armonía natural entre las potencias está por tanto la explicación de que el alma, al punto de percibir algo por la vista, forme inmediatamente en su imaginación una semejanza de aquel objeto, no mediante una potencia distinta de la imaginación, sino por virtud de la misma imaginación; de suerte que dada la sensación externa, surge la especie en el

³⁴ “Tertia conclusio sit: Omnis sensus percipit aliquo modo actum suum, non per reflexionem, sed imperfecto modo et quasi in actu exercito. Probat, nam omnis cognitio fit per vitalem attentionem et immutationem potentiae; ergo dum potentia sentit obiectum extrinsecum, in actu exercito experitur quasi se sentire. Confirmatur, nam eo ipso quod quis videt colorem. Licet tunc non reflectatur, postea experimentaliter sciet non solum quid sit color, sed etiam quid sit videre colorem; ergo signum est, etc.” *Ibid.*, n. 7; TDA, Lib. III, c. 12, n. 5.

³⁵ Pattin habla más bien de eclecticismo: “La thèse que soutient Suarez nous semble assez éctectique”. A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun: ses antécédents et son évolution*, Leuven University Press, Leuven 1988, 420. Cf. también J. B. SOUTH, “Francisco Suárez on Imagination”: *Vivarium* 39 (2001) 143-156.

³⁶ Cf. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 6; TDA, Lib. III, c. 9, n. 4.

³⁷ C. LEIJENHOERST, “Cajetan and Suárez on Agent Sense”, 250-262.

³⁸ “Secunda conclusio sit tantum probabilis, quia in re adeo obscura nihil potest definiri certum: Species sensata sensus interioris non fit ab obiecto extrinseco media specie, sed a sensu exteriori medio actu cognitionis suae”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 10; TDA, Lib. III, c. 9, n. 7.

³⁹ “Probabile est huiusmodi species interiores resultare in interiori sensu propria vi et activitate illius, et non per efficientiam alicuius extrinseci”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 13; TDA, Lib. III, c. 9, n. 9.

sentido interno, como resultado natural, no por la actividad de la sensación, sino por la actividad justamente del alma, que se vale de la imaginación, si bien ante la presencia de la cosa sentida⁴⁰. Todo esto le lleva a postular la existencia de un sentido agente⁴¹: si las especies de los sentidos internos fueran originadas a partir de la cosa real o de la especie del sentido externo, sucedería que una causa menos perfecta originaría un efecto más perfecto, de manera que se daría una desproporción entre la especie de los sentidos internos y la realidad que la origina o la especie de ésta⁴².

Suárez cuestiona que la especie de los sentidos externos determine la especie del sentido interno. En efecto, “si la especie del sentido externo determinara la especie en el interno, el resultado sería que el sentido interno, siempre que el externo recibe las especies, las recibiría también”⁴³, lo cual parece a todas luces falso. Es cierto que el sentido interno precisa especies de los sentidos externos, pero “la especie del sentido externo únicamente produce otra interior a condición de que *el propio sentido preste atención y la reciba vitalmente*”⁴⁴. De esto parece desprenderse que la atención produce una nueva especie intencional una vez recibido el estímulo sensible: pero esa especie no es directamente del objeto externo, sino del mismo acto de sentir el objeto externo. En todo caso, la especie de los sentidos externos no se basta para producir ella sola la especie intencional en el sentido interno, pues se requiere la atención. “En efecto, o dicha atención es necesaria para que el propio sentido realice alguna acción en orden a la producción de la especie –y en esa circunstancia la acción no es ya de la especie sola– o se requiere únicamente como disposición material de la facultad –y esta afirmación es imposible: en efecto, aunque la atención vital sea necesaria para operar mediante especies, no lo es para recibir especies, como resulta evidente en los sentidos externos”⁴⁵. La atención parece necesaria para la producción de especies intencionales en los sentidos internos; sin atención no habría propiamente conocimiento; pero la atención sola, sin estímulo sensible, tampoco se bastaría.

⁴⁰ “Sensus interior et exterior ia eadem anima radicanur, unde eadem est anima quae videt per visum, et per imaginationem imaginaatur; est ergo haec naturalis consensio inter has potentias, quod eo ipso quod anima aliquid visu percipit, statim format similitudinem illius rei in imaginatione sua, non <mediante> potentia ab imaginatione distincta, sed per virtutem eiusdem imaginationis, ita ut posita sensatione extrínseca, naturaliter resultet species in interiori sensu, non ex activitate sensationis, sed ex activitate ipsius animae per imaginationem, ad praesentiam tamen rei sensatae”. *Ibid.*

⁴¹ Cf. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 16; TDA, Lib. III, c. 9, n. 14.

⁴² Cf. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 9; TDA, Lib. III, c. 9, n. 10. Sobre la postura de Suárez frente a la de Cayetano, C. LEIJENHORST, “Cajetan and Suárez on agent sense”, 237-262.

⁴³ “3º, arguitur, nam si species sensus exterioris causaret speciem in interiori sensu, sequeretur quod quandocumque sensus exterior recipit species, easdem reciperet sensus interior. Consequens est falsum; ergo”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 2, n. 9; TDA, Lib. III, c. 9, n. 9.

⁴⁴ “Si vero dicas quod species sensus exterioris non producit aliam interiorem, nisi ipse sensus attendat et vitaliter illam recipiat quod in casibus argumenti non contingit”. *Ibid.* La cursiva es mía.

⁴⁵ “[...] contra hoc est, nam vel illa attentio est necessaria, ut ipse sensus aliquid agat ad productionem speciei et sic iam non sola species est quae agit, vel tantum requiritur ut materialis dispositio potentiae et hoc dici non potest, nam licet attentio vitalis sit necessaria ad operandum per species, non tamen ad recipiendum species, ut in sensibus exterioribus hoc patet”. *Ibid.*

6. Hacia una definición de la *attentio*

En la q. 3 de la Disputación V (“De las potencias cognoscitivas en general”) Suárez se detiene un poco más en explicar la naturaleza de la atención. En esa cuestión se pregunta si los actos de la facultad cognoscitiva se distinguen específicamente de la facultad misma. Por ejemplo, si el ver se distingue específicamente de la facultad visiva; o si por el contrario se identifica con ella. Por una parte se encuentra la opinión de que el acto cognoscitivo no es una cualidad distinta de la facultad y de la especie, sino una mera recepción vital de la especie intencional.

Para explicarlo Suárez advierte: “Téngase en cuenta sobre el particular que la especie puede recibirse en la facultad de dos maneras: Una mortecinamente, por así decir, como en el caso en que la facultad no centra su atención en la recepción de la especie; es la manera de recibirse la especie en el ojo cuando uno, al centrar la atención en otras cosas, no ve. Se la llama mortecina, porque la recepción en el aire y en el espejo es también de esta manera. Todo el mundo está de acuerdo en que el acto cognoscitivo es algo distinto de esta recepción de la especie; es evidente, por ejemplo, en el caso del sentido interior y del entendimiento: las especies recibidas permanecen en la facultad sin que tenga lugar el conocimiento actual. Otra manera de recibirse la especie en la facultad es vitalmente, como ocurre cuando el alma centra su atención. Esta atención no es algo distinto realmente del alma y de la facultad, sino un modo de ella. La mentada opinión afirma que en esta recepción vital de la especie y no en otra consiste el conocimiento”⁴⁶. Así pues, para estos autores⁴⁷ no hay propiamente conocimiento cuando se da la recepción intencional de las especies, sino cuando además el sujeto presta atención en esa recepción intencional. Se trata, por tanto, de una recepción donde se aúna la actividad vital del sujeto con la pasividad de la recepción intencional. La atención que posibilita el conocimiento es un modo del alma y de la facultad, nada distinto realmente de ellas. De esta manera, parecen simplificarse las entidades intermedias para explicar el conocimiento (sensible e intelectual)⁴⁸, muy al gusto nominalista⁴⁹. Pero estas simplificaciones tienen también un coste. Por ejemplo, nos podemos cuestionar entonces: Si todo conocer es un conocer atento (sin la cual no hay propiamente conocer) ¿cómo puedo fijar la atención sobre un objeto sin un previo conocimiento? En otros términos: ¿es anterior la atención al conocer, o más bien hay un cierto conocimiento previo sobre el cual dirijo mi atención según mis intereses? Son cuestiones que quedan en el aire y Suárez parece no advertir.

⁴⁶ “Pro quo nota quod species dupliciter potest recipi in potentia: Uno modo quasi mortue, ut quando potentia non attendit receptionem speciei, quomodo recipitur species in oculo quando, ad alia attendens, homo non videt. Qui dicitur mortuus modus, quia illo etiam modo recipitur in aere vel in speculo. Et in hoc omnes conveniunt, quod actus cognoscendi est aliquid distinctum ab hac receptione speciei, ut in sensu interiori et intellectu patet, ubi species manent receptae in potentia absque actuali cognitione. Alio ergo modo recipitur species in potentia, nempe vitaliter, ut quando anima attendit. Quae attentio non est aliquid distinctum re ab anima et potentia, sed modus quidam illius. Hanc igitur receptionem vitalem speciei, ait haec opinio, esse cognitionem, et non aliam”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 3, n. 1. TDA, Lib. III, c. 3, n. 1.

⁴⁷ Suárez cita a Paulo Veneto, Agostino Nifo, Cayetano, Juan de Ripa, Gabriel Biel y muchos nominales.

⁴⁸ “Et quamvis multi ex his auctoribus de sensibus specialiter loquantur, tamen eadem ratio est de omnibus potentiis cognoscitivis”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 3, n. 1; TDA, Lib. III, c. 3, n. 1.

⁴⁹ “Fundamentum huius sententiae est, quia posita huiusmodi vitali receptione speciei, intelligitur optime quomodo fiat cognitio, et evitantur superfluae entitates, quae non sunt pro libito multiplicandae”. *Ibid.*

Por otro lado, el Eximio sostiene como más probable la distinción entre las potencias y sus actos. Si el conocimiento consistiera en la atención vital, ésta no sería realmente distinta de la facultad, viniendo a ser tan solo un modo separable de la misma, pues no produciría nada realmente distinto. Pero Suárez argumenta:

1. Si se identifica el acto cognoscitivo con la atención, sería superflua la existencia de la facultad, pues el alma sola bastaría para conocer: “si el acto cognoscitivo solamente consistiese en la atención del alma, se identificaría con la propia alma más que con la facultad, incluso estaría de más una facultad distinta. El alma misma sería en consecuencia su propia facultad, y facultad y operación se identificarían; lo cual es incompatible con la esencia de la creatura”⁵⁰. En efecto, si no hubiera distinción entre el alma, la facultad y su operación estaríamos tratando de una naturaleza totalmente simple, donde no se dan estas distinciones: esto es, estaríamos frente a una naturaleza divina.
2. Esta identificación tampoco es adecuada si se aplica al conocimiento sensible, pues en tal caso la operación “se identificaría con la propia alma; sería por lo mismo una acción privativa del alma y no del compuesto y, en consecuencia, sería una acción espiritual propia de un ser subsistente, incompatible con la naturaleza animal”⁵¹. En efecto, si la mera actividad del alma sirviera para conocer sensiblemente, no se necesitaría del cuerpo, tratándose de una operación exclusivamente espiritual, inapropiada del conocimiento sensible.
3. Si el conocer fuera simplemente una acción vital del alma, esto es, nada distinto de ella, sería inútil la recepción de la especie. “En efecto, el alma puede centrar su atención aun sin recibir especie alguna; por ejemplo, cuando me quedo atentamente a la expectativa de poder oír algo. De aquí una ulterior consecuencia: si la audición, v. g., no es más que la atención del alma, ya ha puesto con ello el alma de su parte cuanto se requiere para que surja la audición”⁵². En otras palabras, la actividad vital del alma no explica ella sola el conocimiento, pues la atención es tan solo una disposición activa a recibir las especies intencionales, pero sin recibir estas, nada conoce el sujeto, incluso a nivel sensible. De otro modo, se seguirían una serie de consecuencias difícil-

⁵⁰ “Contra hoc igitur arguitur, nam si actus cognoscendi tantum esset animae attentio, potius esset idem cum ipsa anima, quam cum potentia, immo superflua esset potentia distincta; et ita ipsa anima esset sua potentia; et sua potentia et operatio essent idem, quod repugnat rationi creaturae”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 3, n. 4; TDA, Lib. III, c. 3, n. 4.

⁵¹ “Item, sequitur evidenter quod actio cognoscitiva per sensum esset idem cum ipsa anima, atque adeo esset actio propria animae, et non coniuncti, et consequenter esset actio spiritualis rei subsistentis, et repugnaret brutis”. *Ibid.*

⁵² “Item, ad huiusmodi attentionem superflua esset receptio speciei. Attendere enim potest anima etiam si nullam speciem recipiat, ut quando attente specto an aliquid possim audire. Ex quo ulterius sequitur quod si auditio, verbi gratia, non est nisi attentio animae, iam tunc ex parte animae est factum quidquid requiritur ad audiendum”. *Ibid.*

mente asumibles⁵³. En primer lugar, si la audición es la sola atención, no se explica cómo “una vez puestas las condiciones por parte del alma para oír, sin embargo no se oiga; y después, sin una nueva eficiencia, se da la audición”⁵⁴. En efecto, si todo el conocimiento se pone de parte del sujeto, no se explica suficientemente cómo unas veces conocemos y otras no, si prescindimos de la representación intencional. Así pues, la realidad exterior manifiesta alguna eficiencia en el conocer, mediante la especie (sensible, en este caso). Además, “se seguiría que una vez puesta la atención por parte del alma, y sonando el objeto, sin ninguna multiplicación de las especies se producirá la audición, puesto que la acción auditiva, esto es, la atención, ya estaba presente, al igual que el objeto: no es por tanto necesaria (la especie), según los adversarios; y el mismo argumento se aplica a la vista; ya que una vez presente el objeto visible el alma sin ninguna especie puede atender, y por tanto ver: serán superfluas, por tanto, las especies”⁵⁵. Con este argumento, se negaría la necesidad de la especie cognoscitiva para conocer: basta la atención del alma y el estímulo sensible para que se dé la sensación.

4. Finalmente, “la visión consiste en la atención al objeto en sí, o a la inmutación que el mismo hace en la potencia. En el primer caso, no se requeriría la inmutación para conocer, puesto que la vista puede atender sin especie, como ya se ha explicado. El segundo caso, es imposible ya que la inmutación intencional de ningún modo es sentida: luego solo por la fuerza de la atención hacia aquella, el objeto no es percibido. Además, cuando esta doctrina se aplica a la inteligencia ni siquiera es comprensible: esta facultad aprehende y juzga, componiendo y discurriendo sabe, opina y yerra, etc. Por tanto, es increíble que todos estos actos sean el mismo intelecto o la especie. Por tanto, expe

⁵³ En este punto seguiré la edición de Baltasar Álvarez, que es más clara en su argumentación que el manuscrito del *De anima*: F. SUÁREZ, TDA, Lib. III, c. 3, n. 4.

⁵⁴ “Ex quo ulterius sequitur, primo, si auditio sola est attentio, jam tunc ex parte animae factum esse quidquid ad audiendum requiritur, nec tamen audire, ac postea sine nova efficientia auditionem dari”. F. SUÁREZ, TDA, Lib. III, c. 3, n. 4. En el manuscrito se lee: “Ex quo sequuntur duo inconvenientia. 1º, Quod anima efficit quidquid requiritur ad audiendum, et non audit; et quod postea audit sine nova efficientia”. QDA, Disp. V, q. 3, n. 5.

⁵⁵ “Sequitur secundo posita attentione ex parte animae, atque objecto sonante, fore ut absque ulla multiplicatione specierum audiatur: siquidem auditiva actio, scilicet attentio, jam praeerat, objectumque similiter: nihil autem aliud est necessarium, juxta adversarios, idemque argumentum urgetur in visu. Nam praesente objecto visibili anima sine specie potest attendere, atque adeo videre: redundabit ergo species”. F. SUÁREZ, TDA, Lib. III, c. 3, n. 4. “2º, Quod tunc stante attentione ex parte animae et posito sono, sine alia multiplicatione specierum auditur, quia actio auditiva iam est facta, et obiectum est praesens; nihil autem aliud est necessarium. Similiter, praesentato obiecto visibili, ipsa anima sine alia specie potest attendere; ergo videbit; ergo superflua est species”. QDA, Disp. V, q. 3, n. 5.

rimentamos abiertamente que de tales actos se manifiesta la verdad de la conclusión”⁵⁶. En efecto, con la sola atención no hay conocer, ya sea a nivel sensible o intelectual.

En definitiva, para Suárez la atención parece una cualidad real, distinta del alma, de sus potencias, de las especies intencionales y de la operación cognoscitiva. Parece fruto de una acción vital del alma, que complementa la recepción pasiva propia de la sensibilidad externa en orden al acto de conocer. Pero no parece quedar del todo perfilado el estatuto gnoseológico de la atención.

7. Conclusión

El fenómeno psicológico de la atención plantea ciertas dificultades a la tradición aristotélica, que tiende a concebir el conocimiento sensible como mera recepción pasiva de los estímulos exteriores⁵⁷. Suárez conoce bien esa tradición escolástica pero incorpora el papel activo del sujeto con la noción de atención, a través de las fuentes medievales: San Agustín⁵⁸, Pedro Olivi⁵⁹ y Escoto⁶⁰. De este modo, el conocimiento no consiste solo en la recepción pasiva de las especies, ni en la sola actividad del sujeto, sino en la conjunción de las dos instancias: las especies recibidas y la atención vital.

⁵⁶ “Quarto: aut visio est attentio ad objectum in se, aut ad immutationem, quam ipsum facit in potentia. Si primum: sane ad cognoscendum non requiritur immutatio, cum possit visus attendere absque specie, ut est explicatum. Secundum vero est impossibile, cum immutatio intentionalis neququam sentitur: ergo ex vi attentionis ad illam, objectum non percipietur. Accedit, quod de intellectu saltem explicari nequeat dicta sententia: haec enim potentia apprehendit et iudicat, componit et discurrit sciendo, opinando, errando, etc., incredibile autem est hosce actus omnes ipsum esse intellectum, aut speciem: quocirca quae de talibus actibus experimur aperte ostendunt veritatem conclusionis”. F. SUÁREZ, TDA, Lib. III, c. 3, n. 4. “Praeterea, vel videre est attendere ad obiectum in se, vel est attendere ad immutationem quam facit obiectum in potentia. Si primum, ergo ad videndum non requiritur immutatio, nam optime potest visus attendere sine specie, ut explicui. Secundum vero est impossibile, quia immutatio intentionalis non sentitur; ergo ex vi attentionis ad illam numquam percipietur obiectum. Praeterea, in intellectu impossibile est intelligere illum modum, nam intellectus apprehendit et iudicat, componit et discurrit, elicit actum opinionis, scientiae, erroris, etc; impossibile autem est intelligere quod isti omnes actus sint aut ipse intellectus, aut species. Quocirca omnia, quae nos de his actibus experimur, aperte ostendunt esse veritatem conclusionis”. QDA, Disp. V, q. 3, n. 5.

⁵⁷ Cf. C. LEIJENHORST, “Attention please! Theories of Selective Attention in Late Aristotelian and Early Modern Philosophy”, en *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, P. J. J. M. BAKKER/J. M. M. H. THIJSSSEN (eds.), Ashgate, Hampshire 2007, 205-208. No obstante la distinción aristotélica entre memoria y reminiscencia parece relacionarse implícitamente con la dualidad atención/desatención.

⁵⁸ Cf. J. F. SILVA, “Augustine on Active Perception”, en J. F. SILVA/M. YRJÖNSUURI (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, Springer, London 2014, 79-98;

⁵⁹ Cf. R. PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, New York 1997, 130-134; J. F. SILVA, “Medieval Theories of Active Perception: An Overview”, en J. F. SILVA/M. YRJÖNSUURI (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, pp. 132-135; L. SPRUIT, *Species Intelligibilis (II)*, E. J. Brill, Leiden 1995, 306.

⁶⁰ Cf. C. LEIJENHORST, “Active Perception from Nicholas of Cusa to Thomas Hobbes”, en J. F. SILVA/M. YRJÖNSUURI (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy*, 171-172; *Idem.*, “Cajetan and Suárez on agent sense”, 253-257.

El estatuto psicológico de la atención no resulta, sin embargo, sistemáticamente expuesto en el Eximio. En ocasiones parece identificarse con una actividad del alma⁶¹; otras veces podría ser un acto constitutivo del conocimiento⁶²; incluso un cierto acto o hábito de la inteligencia, y así como se designa a veces el entendimiento como inteligencia (cuando tiene por objeto los primeros principios evidentes), o consejo (cuando se dirige a la acción práctica), el entendimiento se denomina “discurso” o “atención” cuando se dirige a la consideración de las realidades mutables⁶³. La ambigüedad suareciana da lugar a interpretaciones dispares: una actitud consciente del sujeto⁶⁴, o una preconciencia que juega un papel unificador de las sensaciones⁶⁵, o incluso se identifica *attentio e intentio*

En su comentario al *De anima*, Suárez no llega a describir la dinámica de la atención en relación a la voluntad. La experiencia nos dice que la voluntad dirige la atención en una dirección u otra; aunque también en ocasiones sucede que un estímulo externo (por ejemplo, un ruido inesperado) provoca una atención intensa, unida al miedo que pone en marcha un mecanismo de huida: en este caso, la voluntad se ve más bien arrastrada por la atención que directora de la misma. La jerarquía de la atención viene determinada a veces por la voluntad y en otras por las tendencias sensibles activadas por la realidad exterior sensiblemente captada.

En todo caso, la atención se revela como un aspecto clave en la gnoseología suareciana. Cabría esperar que en su comentario al *De anima* llevara a cabo un tratamiento sistemático de la misma, pero a la vista de los textos examinados cabe concluir que se trata de una doctrina apenas esbozada y dispersa⁶⁶. Aho señala que un tratamiento sistemático se encuentra en su tratado *De angelis*⁶⁷, pero no indica el lugar exacto de esa exposición, y no resulta tan evidente su tratamiento sistemático. En los índices de la *Opera Omnia* de Suárez⁶⁸ la voz “Attentio” cuenta con numerosas entradas, pero solo en tres de sus obras:

- En el tratado de Dios, concretamente al tratar de la visión de Dios.
- En el tratado sobre los ángeles, al ocuparse del estado de beatitud esencial.

⁶¹ “Nam omnis cognitio fit per vitalem attentionem et immutationem potentiae”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. VI, q. 4, n. 7; TDA, Lib. III, c. 11, n. 5.

⁶² F. SUÁREZ, QDA, Disp. V, q. 3, n. 4; TDA, Lib. III, c. 3, n. 4.

⁶³ “Sed praeter dicta, sunt alia nomina quae non tam ipsam potentiam intellectivam quam actum aliquem vel habitum eius significant, quarum primum est *intelligentia*, quae proprie significat actualem operationem, quae rem simplici intuitu cognoscimus. Unde simplicium primarum veritatum cognitio *intelligentia* dicitur. Cum vero illam cognitionem ad alia cognoscenda applicamus, dicitur *discursus* et ab aliis *attentio*. Cum vero circa aliud inquirendo insistimus, dicitur *cognitio*, et in practicis *consultatio*. Et cum ad cognitionem pervenimus, dicitur *sapientia* vel *rectum iudicium*. Cum vero res cognitae disponimus, ut aliis manifestemus, est quaedam *interior locutio*”. F. SUÁREZ, QDA, Disp. IX, q. 10, n. 9; TDA, Lib. IV, c. 10, n. 8.

⁶⁴ Cf. S. KNUUTTILA, “Suarez’s Psychology”, 197.

⁶⁵ Cf. J. LUDWIG, *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suarez*, 123-125.

⁶⁶ Cf. S. KNUUTTILA, “Suarez’s Psychology”, 197, nt. 29; T. AHO, “Suarez on cognitive intentions”, 202.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Opera Omnia*, “Índices”, tomo XXVIII, Vivès, Paris 1878, 59-60.

- En el tratado sobre la oración aparecen numerosas entradas, relacionadas en su mayor parte con la moralidad: por ejemplo, qué tipo de atención mínima se requiere para que la lícita recitación de la liturgia en el coro, cuando se comete pecado, y de qué tipo, etc.

En esos índices, sin embargo, no aparecen alusiones al *Tratado sobre el hombre* (cuyos textos hemos examinado en este artículo) ni a las *Disputaciones Metafísicas*, en donde es posible advertir interesantes sugerencias. Sería deseable un estudio más amplio que abarcara el conjunto de las obras suarecianas. En todo caso, la atención en Suárez conecta (y completa) las principales tesis de su psicología: la noción de acción vital, el sentido agente y la armonía de las facultades. Pero queda todavía por dilucidar la relación que tiene con la voluntad, la conciencia o la intencionalidad. De este modo estaríamos en condiciones de examinar la continuidad o discontinuidad entre el pensamiento medieval y renacentista con la filosofía cartesiana⁶⁹.

⁶⁹ C. LEIJENHORST, "Attention please! Theories of Selective Attention in Late Aristotelian and Early Modern Philosophy", 230.

EL TRATADO “DE ECCLESIA” DE FRANCISCO SUÁREZ

Diego M. Molina Molina sj

Sumario: La producción teológica de Francisco Suárez, sin ser muy conocida, no es desdeñable. Suárez escribió tratados teológicos sobre los más diversos temas. ¿Cuál era la idea de Iglesia que tenía Suárez? Esta se encuentra en las lecciones que dio en Roma entre los años 1583 y 1585. Suárez trata en el tratado “De Ecclesia” de los temas referentes a la Iglesia que estaban siendo discutidos a partir de la Reforma Protestante y son una presentación sistemática de la visión eclesiológica de Suárez.

Summary: The theological production of Francisco Suarez, without being well known, is not negligible. Suarez wrote theological treatises on the most diverse subjects. Which was the idea of Church that Suarez had? This is found in the lessons he addressed in Rome between the years 1583 to 1585. Suarez deals in the treatise “De Ecclesia” with the themes concerning the Church which were being discussed since the Protestant Reformation, and they are a systematic presentation of Suarez’s ecclesiological view.

Palabras clave: Historia de la Teología, Iglesia, Notas de la Iglesia, Reforma

Key words: History of Theology, Church, Notes of the Church, Reformation.

Fecha de recepción: 26 noviembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 3 diciembre de 2017

1. Introducción

Celebramos en este año el cuatrocientos aniversario de la muerte de Francisco Suárez, jesuita granadino que destacó por sus escritos en el campo de la teología, la filosofía y el derecho¹. Si bien Suárez ha recibido gran atención por parte de los estudiosos a sus aportaciones en el ámbito del derecho, y también de la filosofía, no se puede decir lo mismo en cuanto a sus aportaciones en el ámbito teológico, donde ha quedado quizá algo preterido.

¹ Un acercamiento rápido a su biografía en E. ELORDUY, “Suárez, Francisco”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4, 2511-2513 y F. RODRÍGUEZ, “Suárez”, en *Dictionnaire de Spiritualité* 14, 1275-1283. La bibliografía de Suárez es inabarcable. En relación con nuestro tema véase E. ELORDUY, “El primado vicarial en Suárez”: *Archivo Teológico Granadino* 46 (1983) 51-68; L. HOFMANN, “Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suarez”: *Trierer Theologische Zeitschrift* 67 (1958) 146-161; A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y estado en el siglo de oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*, Universitat de València, Valencia 1977; R. L. NOLASCO, “Doctrina de Suárez sobre la exclusión de la Iglesia por la excomuni6n”: *Ciencia y fe* 13 (1957) 29-39; F. RODRÍGUEZ, “La docencia romana de Suárez (1580-1585)”: *Cuadernos salmantinos de filosofa* 7 (1980) 337-375; A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura, tradici6n e iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez*, Facultad de Teología de Granada, Granada 1967.

Pero Suárez también fue teólogo y trató los más diversos temas. En este artículo queremos presentar sus ideas en torno a la Iglesia, que encontramos en las lecciones que Suárez dictó en Roma entre los años 1580 y 1585. Estas lecciones no constituyen un tratado independiente sobre la Iglesia, sino que formaban parte del tratado *de fide*², y fueron dictadas entre el 17 de Junio de 1583 y el 10 de abril de 1585³.

La primera parte de la disputa sobre la Iglesia se encuentra publicada en el Tomo XII de la *Opera omnia* editada por Carlos Berton, que reproduce mejorada la edición de Baltasar Álvarez, mientras que la segunda parte de la disputa ha sido publicada por Antonio Vargas-Machuca⁴. La presentación de Suárez sobre la Iglesia recorre doce cuestiones que tienen mucho que ver con las preocupaciones de su época y son las que a continuación pasamos a presentar⁵.

2. De Ecclesia

En 1387 escribía el arzobispo Juan de Jenstein un *De potestate clavium*. En él había preludiado las disputas en torno a la obra de Juan Hus. Dos son los temas que aparecen en esta obra: el primado del papa, al que presenta como *caput secundarium* y la visibilidad de la Iglesia en relación a las condiciones de pertenencia a ésta. Pues bien, estos dos temas son los que están presentes también en la obra de Suárez, pero si la producción teológica siempre está marcada por las circunstancias históricas de los autores, Suárez no va a ser una excepción. Mientras que Jenstein se enmarca en la polémica “pre-husita”, Suárez -como todos los primeros jesuitas- están inmersos en la polémica protestante. Los puntos de contacto entre ambos movimientos son claros y, por ello, no es de extrañar que la reacción en el s. XVI también tenga puntos de contacto con la producida en el s. XIV.

Dos son las preocupaciones que embargaban a los autores católicos postridentinos, incluido Suárez: por una parte, la determinación de cuál era la verdadera Iglesia, o mejor, la búsqueda de unos criterios para poder decidir dónde se encontraba esta; por otra parte el deseo por determinar la constitución interna de la Iglesia después de los ataques que la estructura jerárquica de la misma había sufrido por parte de los reformados.

² Sobre todo este tema véase la introducción a la edición del manuscrito realizada por Antonio Vargas-Machuca en *Archivo Teológico Granadino* 30 (1967) 248.

³ *Idem.*, 250. Afinando más, se sabe que Suárez explicó en el curso 1584-85 *De Incarnatione*, por lo que nos quedan como fechas tope para estas lecturas el 17 de junio de 1583 y los últimos días de agosto de 1584. Vargas-Machuca llega a la conclusión de que la fecha posible de la lectura sólo pudo ser en el verano de 1583. Con todo, Vargas-Machuca expone la hipótesis de que Suárez no pudo haber leído estas dos disputas por falta de tiempo. Por ello los manuscritos con que contamos son la copia realizada por un alumno aplicado que pidió a Suárez los apuntes que ya tenía preparados (252).

⁴ La primera parte en C. BERTON (ed.), *R. P. Francisci Suarez Opera Omnia*, t. 12, Paris 1858, 244-280 (a partir de aquí SUÁREZ) y la segunda parte en *Archivo Teológico Granadino* 30 (1967) 264-279 (a partir de aquí SUÁREZ ATG).

⁵ Las cuestiones son: 1. Qué es la Iglesia y de cuantas partes consta; 2. Cuándo comenzó la Iglesia; 3. Duración de la Iglesia (*perpetuitas*); 4. La unidad de la Iglesia (la Iglesia persevera siempre una); 5. La unidad de la Iglesia se construye a partir de los diversos dones de sus miembros (estructura jerárquica de la Iglesia); 6. La unidad de la Iglesia requiere una cabeza visible; 7. La Iglesia es santa, católica y apostólica; 8. La Iglesia verdadera de Cristo es visible; 9. Se puede determinar cuál es la verdadera Iglesia de Cristo. Y tres cuestiones sobre la autoridad de la Iglesia: 10. La infalibilidad de la Iglesia; 11. Todos los obispos o doctores no pueden equivocarse en asuntos de fe y 12. El *sensus Ecclesiae* es una regla infalible de fe que obliga a todos a creer.

Por ello, para entender el concepto de Iglesia, la evolución a la que es sometida y los acentos que se van imponiendo, creemos que es oportuno enmarcar todo el tratamiento dado a este tema en las dos ideas que responden a estas dos preocupaciones de la época. Nos referimos a la “visibilidad” de la Iglesia y a la consideración de ésta como una “monarquía”.

2.1. *La Constitución de la Iglesia*

El tema de la constitución de la Iglesia adquiere fuerza en Europa con la introducción de las obras de Aristóteles, en especial de su *Política*⁶. Por ello no es extraño que los diversos autores citen al filósofo griego como un argumento a favor de la superioridad de la monarquía en comparación con las demás formas de gobierno⁷.

Suárez inserta este tema de la monarquía en el contexto de la unidad de la Iglesia, como preparación a la defensa del primado papal⁸, sin dedicarle demasiado espacio. Nuestro autor apunta que si la potestad universal se encuentra en todos, ello supondría que se encuentra toda ella en cada uno, lo cual es falso como se ve a partir de la historia, ya que nunca hubo tal en la Iglesia con excepción del obispo romano. Además la confusión sería enorme y nos encontraríamos con un monstruo, puesto que ningún cuerpo tiene dos cabezas ni ningún reino dos reyes⁹.

2.2. *La visibilidad de la Iglesia*

La disputa acerca de la visibilidad de la Iglesia tiene una larga historia¹⁰. El precedente más cercano a la polémica luterana se encuentra en Wiclif y Hus. Wiclif quiere “indudablemente una Iglesia espiritual, definida por un elemento puramente divino”¹¹. El elemento elegido por Wiclef es la predestinación, por lo que solamente los predestinados son los verdaderos miembros de la Iglesia, mientras que los otros pueden estar *in Ecclesia*, pero no son *de Ecclesia*. A partir de esta idea, este autor llegará a negar la institución papal.

⁶ El conocimiento de la obra de Aristóteles se extiende en Europa al comienzo del segundo milenio, cuando comienza la propagación de los escritos del *Organon* traducidos por Boecio, pero la fase decisiva de la recepción aristotélica se produce en el s. XIII, cuando la universidad de París extiende su doctrina en la enseñanza impartida en sus aulas. En este siglo se publican la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, que fue traducida por Moerbake alrededor de 1260, y se reeditan ediciones anteriores, de tal modo que Tomás de Aquino tuvo ya a mano una base segura en la que apoyarse para escribir su obra.

⁷ Cf. SUÁREZ 265aC y 268bC. Sobre el concepto de “monarquía” en Aristóteles, puede verse G. URIBARRI, *Monarquía y Trinidad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996, 33-40.

⁸ Así Suárez lo trata en la sección VI de la *Disputatio IX De Ecclesia*, cuyo título es *An Ecclesiae unitas unum etiam visibile caput in terris requirat?* (262bB-270aB).

⁹ Cf. SUÁREZ 267aD-bE.

¹⁰ Numerosa bibliografía sobre este tema suministra la obra de K. DIEZ, *“Ecclesia - non est civitas platonica”. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die “Sichtbarkeit” der Kirche*, Knecht, Frankfurt am Main 1997.

¹¹ Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971, 184.

La siguiente corriente que afirmará una Iglesia invisible será la reforma protestante. La Iglesia depende de un acto de Dios y sólo Dios conoce cuáles son los suyos, por lo que se la puede llamar oculta o invisible, pero también es verdad que Dios ha querido suscitar feles, por lo que también será visible. Las notas que Lutero establece para saber dónde se encuentra la Iglesia son la predicación de la palabra de Dios en su pureza y la administración de los sacramentos según la institución de Cristo¹².

Suárez, en cambio, defiende de forma decidida que la Iglesia es visible¹³ e inserta la discusión en su intento por mostrar claramente dónde se encuentra la verdadera Iglesia. Nuestro autor señala con razón que los reformados no discuten que la Iglesia tenga una “parte visible” en cuanto se compone de hombres, que naturalmente son visibles, sino que niegan la existencia de unas propiedades “visibles” por las que se pueda determinar qué congregación de hombres compone la verdadera Iglesia. Por lo tanto, la discusión sobre la visibilidad de la Iglesia será la discusión acerca de la capacidad de decidir si la verdadera Iglesia tiene unos signos visibles por los que se la pueda reconocer¹⁴.

3. De “vera Ecclesia”: las Notas de la Iglesia

A partir de estas dos ideas (la constitución monárquica y la visibilidad de la Iglesia) Suárez se encuentra en condiciones de acometer aquello para lo que está escribiendo sus tratados: la determinación de cuál es el grupo al que se puede considerar verdadera Iglesia de Cristo. Para ello va a desarrollar el tema de las “notas de la Iglesia”¹⁵, tema típico de los apologetas que combatieron la Reforma, con los que los tratados *de Ecclesia* van convirtiéndose poco a poco en tratados *de vera Ecclesia*.

En Suárez nos encontramos con una utilización apologetica del tema de las notas y con una sistematización respetable de las mismas.

3.1. Terminología y demarcación de las propiedades/notas

Uno de los problemas con el que nos encontraremos es el de la terminología, en concreto en lo que se refiere a la distinción entre propiedades y notas de la Iglesia¹⁶. La razón es simple: el tema se encuentra todavía a los comienzos de este desarrollo. In-

¹² Sobre la idea de “Iglesia invisible” en Lutero Cf. K. DIEZ, *o c.*, 67-128.

¹³ Cf. SUÁREZ 272b-275aE.

¹⁴ SUÁREZ 272bC: “Interest autem, quia illi negant, esse in hac Ecclesia proprietates ullas visibiles, quibus absolutum et certo iudicio possit a nobis discerni in particulari congregatio, quae vera Ecclesia est, ab aliis Satanae congregationibus; et hoc sensu vocant eam invisibilem; id est, in particulari et in individuo omnino occultam”.

¹⁵ Las notas -aunque no como tales- aparecen en el credo niceno-constantinopolitano (DH 150) en el año 381. Usadas de forma apologetica rara vez en la antigüedad, sin embargo, sirvieron como signos que identificaban a la verdadera Iglesia de grupos cismáticos (así Agustín se basaba en la universalidad-catolicidad de la Iglesia para declarar cismáticos a los donatistas). La utilización apologetica de las mismas comienza con la polémica husita. Jacobo de Viterbo es el primero que ha desarrollado el argumento de las *Notas* tal y como después se acentuará en los tratados de Iglesia. El tratamiento apologetico de esta *via* para conocer la verdadera Iglesia se acentúa en el siglo XVI con la polémica entre católicos y protestantes. Para este tema sigue siendo imprescindible el libro de G. THILS, *Les notes de l’Église dans l’apologétique Catholique depuis la Réforme*, Desclée de Brouwer, París 1937.

¹⁶ Cf. THILS, *Les notes de l’Église*, 320s.

dependientemente de que la terminología sea diversa y aun confusa¹⁷ es importante el momento en que se descubre la diferencia entre aquellas características que pertenecen a la Iglesia sin más (propiedades) y aquellas otras que, además, sirven para reconocer a un grupo determinado como la verdadera Iglesia (notas en sentido estricto). El primer grupo siempre será, evidentemente, más amplio que el segundo, ya que solamente algunas de las propiedades de la Iglesia serán apropiadas para distinguir la verdadera de la falsa Iglesia.

De hecho, si la Iglesia debe ser conocida de forma segura, es necesario el que haya unos criterios (unas “notas”) que nos ayuden a reconocerla. Y la misma determinación de estas notas requiere que se establezcan unas características para que éstas puedan ser elegidas. Sin embargo Suárez no ha enunciado explícitamente las características que ha de cumplir una propiedad para que pueda ser una nota de la Iglesia y el porqué de tal elección.

Para Suárez son notas de la Iglesia la unidad, la santidad, la catolicidad, la apostolicidad y la perpetuidad mientras que las propiedades serían la unidad, santidad, apostolicidad, los “dones de la Iglesia verdadera”, estar ordenada, el legítimo uso de los sacramentos y el legítimo uso de las escrituras y el Romano Pontífice.

3.2. *Las cuatro “Notas” del símbolo*

3.2.1. *La unidad de la Iglesia*

Suárez va a dedicar gran espacio al tema de la unidad de la Iglesia. Ello se debe a que conecta con este tema otros muchos. Tras una defensa a ultranza de que la Iglesia permanece la misma en cuanto a lo esencial desde el comienzo (desde Adán), establece la heterogeneidad en el cuerpo eclesial como una cualidad de la unidad de la Iglesia. Por último se plantea si la unidad requiere la existencia de una sola cabeza en la tierra. No se trata aquí de disertar sobre Pedro o sobre el obispo romano. La pregunta se hace en general. Los herejes niegan que Cristo haya instituido que la Iglesia en la tierra deba tener una sola cabeza que la rija. Algunos quieren que el régimen de la Iglesia sea democrático y otros quieren que sea aristocrático. Algunos católicos incluso defienden que el régimen es una mezcla entre democrático y aristocrático. Para Suárez el régimen de la Iglesia es evidentemente monárquico.

Los diversos autores además afinan un poco más en el significado de la unidad de la Iglesia, defendiendo que esta cualidad significa, por una parte, que en ningún momento ha habido dos iglesias, y por otra, que nuestra Iglesia es la misma desde el principio hasta la consumación de los tiempos¹⁸. El que la Iglesia sea una implica que es la misma Iglesia que comenzó con el primer hombre¹⁹.

El desarrollo que ha tenido este punto es llamativo: del enunciado de una nota a la visión de la misma desde la óptica más apropiada para que esta pueda ser utilizada

¹⁷ Para una visión de conjunto, Cf. THILS, *o. c.*, 1-55.

¹⁸ Cf. SUÁREZ 259aC-bD.

¹⁹ Cf. SUÁREZ 259bD-260a.

como un arma arrojada contra los oponentes. Suárez ya apunta a la utilización de esta nota en la discusión con sus contrarios cuando se pregunta no por la unidad en sí sino por la comunidad que tiene el mecanismo necesario para garantizar esta unidad.

3.2.2. *La santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia*

En cuanto a las siguientes notas que aparecen en el símbolo Suárez se contenta con establecer las mismas y dar una serie de razones que las apoyan, que son razones tradicionales, tomadas de autores anteriores. Así la Iglesia es santa a partir de la mejor parte de los miembros de la Iglesia que son los santos, a partir del fin y de los medios que usa la Iglesia y que son santos, a partir de la cabeza que es Cristo y porque la Iglesia se encuentra fundada “supra petram”, para terminar afirmando que fuera de la Iglesia católica no hay ninguna santidad.

La Iglesia es católica porque se encuentra extendida por toda la tierra (católica *quoad locum*), porque incluye en su seno hombres de toda condición, cultura, raza... (católica *quoad personas*) y porque ha existido en todos los tiempos (católica *quoad tempus*).

La Iglesia es apostólica, en fin, porque está fundada sobre la predicación de los Apóstoles y especialmente sobre Pedro, porque proviene de los apóstoles a través de la sucesión legítima y por el ejemplo que los Apóstoles nos dieron después de Cristo.

3.3. *Otras propiedades*

Junto a las propiedades del símbolo aparece en nuestro autor la visibilidad de la Iglesia, ya tratada anteriormente, a lo que Suárez añade la perpetuidad, que no es otra cosa que la afirmación de que la Iglesia ha existido desde el principio.

Suárez distingue dos tiempos en la historia: del principio del mundo hasta la venida de Cristo y desde la venida de éste hasta el final de los tiempos. En cuanto al primer período, Suárez se basa en la Escritura para establecer que la Iglesia desde su principio hasta la venida de Cristo ha contado con una continua sucesión de fieles, comenzando por Adán y Eva, los cuales, después del pecado, mantuvieron la fe. Se trata, en definitiva, de una historia de la salvación, siguiendo las huellas de la fe que no se ha perdido.

Pero también la Iglesia de Cristo ha conservado siempre su “institución”²⁰. Esta postura es defendida a partir de textos de la Escritura (Mt 16, Lc 22...) y de los padres. Los luteranos, por su parte, niegan esta verdad al considerar que la Iglesia de Cristo, que ha de ser visible, ha errado.

Estas conclusiones se encuentran con algunas dificultades que también son discutidas al final de la exposición, entre las que destacan la cuestión de la permanencia de la fe después de la muerte de Jesús y la desaparición de la iglesia en algunos momentos de la historia:

²⁰ SUÁREZ 256bD: “Ecclesia Christi Domini, id est, prout ab illo est instituta, nunquam a sua institutione defecit, neque in aeternum deficiet”.

A la primera dificultad, la permanencia de la fe tras la muerte de Jesús, Suárez señala la postura de Juan de Torquemada, que defendía que la fe había permanecido únicamente en María²¹. Nuestro autor no acepta esta idea. Para él hubo muchos judíos en los que se conservó la fe (la Magdalena, María la de Cleofás, Juan...). Especialmente no cree que haya perdido la fe Pedro, aunque la permanencia de la fe en él no se deba a un privilegio especial recibido de Cristo y defiende como lo más probable que el resto de los apóstoles tampoco perdieran la fe.

A la segunda dificultad, los momentos de la historia en los que se pueden decir que la Iglesia ha desaparecido “de alguna manera” (o, por lo menos, que ha desaparecido la Iglesia visible), como es el caso, citado por lo luteranos, de la herejía arriana, Suárez no niega que haya habido vacilaciones pero subraya que nunca se perderá la fe y, de hecho, se puede mostrar que la Iglesia no se ha extinguido nunca después de la ascensión de Cristo y no se extinguirá²². La Iglesia podrá ser oscurecida pero siempre se podrá saber cuál es la verdadera Iglesia.

4. Definición y comienzo de la Iglesia

En la presentación que estamos haciendo del *De Ecclesia* de Suárez no hemos tocado hasta ahora los temas con los que este abre sus obras. Se trata de la definición de Iglesia, de su origen y de los miembros de la misma. Creemos que, tras los temas ya presentados, serán ahora más fácilmente entendibles estas cuestiones. Aunque las tres se encuentran estrechamente relacionadas, creemos que es mejor, en pro de una mayor claridad, dedicar este apartado a la definición y comienzo de la Iglesia y dejar el tema de los miembros de la misma para el apartado siguiente.

A la hora de definir la Iglesia Suárez se encuentra con tres cuestiones²³. En primer lugar se pregunta si la Iglesia se refiere a aquellos que poseen la verdadera fe en Cristo o a la organización, al cuerpo, que profesa la verdadera fe. En segundo lugar, se plantea el problema de la “distinción de Iglesias”, es decir, si es necesaria una definición especial para describir a la Iglesia del Nuevo Testamento²⁴ en contraposición con la del Antiguo y, por último, ha de responder a la pregunta sobre la función que desempeña el Romano Pontífice en la definición de Iglesia.

Suárez, como otros muchos, distingue entre Iglesia y sinagoga. Esta contraposición, que había aparecido en autores anteriores y que fue subrayada por Jacobo

²¹ Este argumento fue usado de muy diversas formas durante los siglos XIV-XVI. Si la defensa de Torquemada pretende cerrar la puerta al argumento conciliarista de la imposibilidad de la permanencia de la Iglesia en uno (= Romano Pontífice), el rechazo de la idea de que los apóstoles perdieron la fe está en conexión con la defensa que hacen de la imposibilidad de que el Romano Pontífice pierda la fe y, en último término, de su infalibilidad. Cf. para este tema Y. CONGAR, “Incidence ecclésiologique d’un thème de la dévotion mariale”: *Mélanges de Science Religieuse* 7 (1950) 277-292.

²² SUÁREZ 258bD: “Quia post ascensionem Christi videtur fuisse modo aliquo extincta Ecclesia, vel certe posse tandem extingui ea saltem quae visibilis est, ut Lutherani loquuntur”.

²³ Cf. J. C. FENTON, “Scholastic Definitions of the Catholic Church”: *American Ecclesiastical Review* 111 (1944) 59-69; 131-145; 212-228, esp. 131s; véase también H. JEDIN, “Zur Entwicklung der Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert”, en: H. JEDIN (ed.), *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966, 7-16.

²⁴ Ya Torquemada distinguía entre tres sentidos de Iglesia en su *Summa de Ecclesia*, Lib. I, cap. 1: 2vto.

Latomus, se remonta a una traducción que ya se encuentra en Agustín²⁵. Mientras que la sinagoga es propiamente una *congregatio*, palabra de uso amplio pues puede referirse también a reuniones de seres irracionales, la Iglesia es una *convocatio*, lo cual se refiere únicamente a seres racionales²⁶. Aun cuando esta distinción se mantuvo viva hasta la alta Edad Media, podemos decir que Tomás de Aquino no conoce ya el significado negativo de “congregatio”, por lo que no tiene ningún problema en designar a la Iglesia como la “congregatio fidelium”²⁷. Tampoco en Suárez deja de ser esta distinción algo heredado, casi académico y poco productivo.

Pasando a la definición de Iglesia de Suárez, este considera a la Iglesia como “la congregación única y total de hombres fieles que creen en Cristo”²⁸, haciendo hincapié en los diferentes términos convocatio/congregatio²⁹. Suárez también señala que la Iglesia es la esposa de Cristo, usando una imagen más bíblica para definir la Iglesia, aun cuando dicha imagen no pasa a ser más productiva³⁰.

¿Cuándo comienza la Iglesia? La discusión sobre si el comienzo ocurre con Adán o con Abel es para nuestro autor algo meramente académico³¹. Suárez coloca el comienzo en Adán y no en Abel³². Agustín, el valedor del comienzo de la Iglesia en Abel, es citado en contraposición con los defensores del comienzo de la Iglesia en Adán (postura calificada de tradicional y común por Suárez). Lo que les interesa a nuestro autor es destacar la unidad y la duración de la Iglesia desde el mismo principio de la creación. Es la idea agustiniana de que “entre la fe del antiguo y del nuevo testamento, de la vieja y de la nueva alianza, no hay diferencia de contenido u objeto, pues “cambian los tiempos, no la fe”³³.

²⁵ AUGUSTINUS, *In Psalmum*, 81, 1: CChr 39, 1136.

²⁶ Cf. SUÁREZ 244aE.

²⁷ Para este tema Cf. G. SAGRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987, esp. 50-58. Como hace notar en la obra, aunque la distinción *congregatio/convocatio* ha sido atribuida a Isidoro (Congar y Darquennes) ya se encuentra en Agustín.

²⁸ SUÁREZ 244bE: “[...] et solam, et totam congregationem fidelium hominum in Christo credentium”.

²⁹ SUÁREZ 244aD: “Primum explicandum est quid nomen Ecclesiae significet; est enim graecum, convocationem significans [...]; translatum vero fuit ad significandum convocatam congregationem, et propterea rebus tantum rationalibus tribuitur, quia solum illae vim vocis sentire possunt, et ideo illarum tantum est convocari; in quo differt nomen Ecclesiae a nomine Synagoga, nam hoc simpliciter quamcumque congregationem significat; unde brutorum et animalium gregi attribui potest”.

³⁰ SUÁREZ 272bB.

³¹ El tema tiene que ver con la exigencia o no de la existencia de un culto externo para poder hablar de Iglesia. Si este se exige, entonces, el comienzo de la Iglesia habría que situarlo en Abel; si esta exigencia no es absoluta, entonces habría que colocar el comienzo en Adán. Cf. SUÁREZ 254bD-255aA. Véase Y. CONGAR, “Ecclesia ab Abel”, en: M. REDING, (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1952, 79-108.

³² SUÁREZ 254aC: *Nam Ecclesia est congregatio fidelium, ut supra vidimus; sed Adam et Eva in statu innocentiae fuerunt fideles; ergo eorum aggregatio Ecclesia fuit.*

³³ S. MADRIGAL, *La Ecclesiología de Juan de Ragusa O.P. (1390/95-1443). Estudio e interpretación de su Tractatus de Ecclesia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995, 338-339.

5. Miembros de la Iglesia

Este tema está evidentemente muy relacionado con el de la visibilidad de la Iglesia. La problemática en torno a quién pertenece a la Iglesia surge con fuerza a partir de la polémica con los husitas, que defendían una Iglesia de predestinados. Sin embargo, el problema es antiguo puesto que ya se presentó en la Iglesia primitiva con los donatistas. La postura de la reforma en el s. XVI no hace más que darle nueva vitalidad.

A la hora de determinar quiénes pertenecen a la Iglesia, la primera pregunta a la que hay que dar una respuesta es el criterio a utilizar para decidir esta cuestión. Las tres realidades en juego para fijar quiénes son miembros de la Iglesia son la fe, el bautismo y la dependencia de la cabeza. Miembro de la Iglesia se es, o bien, por la “posesión de la fe”, o bien, por la “profesión” de la fe en un cuerpo (bautismo, dependencia de la cabeza). Importante es que los criterios utilizados son verificables (mucho más en el caso de la profesión de la fe en un cuerpo) por lo que la pregunta por los miembros de la Iglesia se puede igualar, de alguna forma, a la del reconocimiento de la verdadera Iglesia.

Frente a otros autores de su época que defendían que el criterio para ser miembro de la Iglesia era la profesión de la fe en un cuerpo, o si se quiere, el bautismo, Suárez es un representante muy claro de la postura que defiende la fe como el único criterio de pertenencia a la Iglesia, y se puede decir que ha desarrollado su opción de la forma más coherente posible³⁴.

Suárez, tras la constatación de que no todos los hombres pertenecen a la Iglesia (está claro que los paganos no pertenecen) y asumir que hay una gran controversia acerca de los miembros, establece que todos los que tienen fe pertenecen a la Iglesia mientras que los que no la tienen se encuentran fuera de ella. De esta manera pertenecen los pecadores, los catecúmenos, los cismáticos (unidos a la cabeza en cuanto que aceptan la necesidad de una, aunque no aceptan “esta cabeza concreta”), los excomulgados y evidentemente, los que se encuentran en gracia. Los herejes y los infieles, por su parte, se encuentran fuera de la Iglesia. Con esta postura desaparecen los grados en cuanto a la pertenencia y sólo quedan dos posibilidades en cuanto a la relación del sujeto con la Iglesia: o dentro o fuera.

Suárez no se contenta con defender esta postura, sino que discute con los representantes de las otras tendencias, incluidos los católicos. Cinco son las posturas que va a rebatir, de las que las dos últimas van dirigidas contra autores católicos. Nos fijamos en los dos temas que pueden englobar todas las cuestiones.

Suárez discute así con los autores que establecen que para ser miembro de la Iglesia es necesario no solamente la fe sino también el carácter bautismal. Se apuntan varias razones a favor de esta postura: primero, a partir de Ef 4 en la medida en que el bautismo ha sucedido a la circuncisión; en segundo lugar porque nadie se cuenta como parte de la religión antes de la profesión de la misma y esto se realiza en el bautismo;

³⁴ Si bien esto es así, no ha de olvidarse que el mismo Suárez sufrió una evolución a lo largo de su vida por la que no llegó a sacar todas las consecuencias lógicas de una postura tan rígida, sino que la fue matizando cuando tuvo que enfrentarse con otros temas eclesiológicos. Y así, aun cuando la pertenencia a la Iglesia en Suárez ha sido estudiada por los autores fundamentalmente a partir del Tratado *De Fide*, esta debe ser enriquecida con otros escritos más tardíos. Así lo hace L. HOFMANN y R. L. NOLASCO en los artículos citados en nota 1. Nosotros presentamos la doctrina del “primer” Suárez, o sea, únicamente la que aparece en la disputa IX *De Ecclesia*.

tercero porque la Iglesia es república visible, por lo que necesita un acto visible para pertenecer a ella. Por último, porque los santos padres normalmente distinguen entre los no bautizados y los miembros de la Iglesia. Como ejemplo de distingos tenemos a Torquemada que establece que hay miembros *re et merito* (bautizados justos), *re et non merito* (bautizados pecadores), *merito sed non re* (catecúmenos no bautizados). Esta postura (la que defiende la necesidad del bautismo) es compatible para Suárez con su propia opinión si por bautismo se entiende la confesión de la fe. De hecho construye su argumentación a partir del caso de los catecúmenos. Para él son miembros de la Iglesia, postura en consonancia con que la fe es la forma de la Iglesia. Apoyan esta opinión el cap. Veniens³⁵, el hecho de que los catecúmenos se salven (*y extra ecclesiam nulla salus*) y la unidad de la Iglesia (teniendo en cuenta que la Iglesia es la misma antes y después de Cristo y antes de su venida la fe y la caridad hacían miembro de ella, se ha de defender ahora que los catecúmenos también lo son de manera absoluta). En definitiva, sólo se puede discutir esta pertenencia si se ponen los accidentes de la Iglesia como condiciones para la pertenencia y no bastara con cumplir con las cosas sustanciales³⁶.

En cuanto a la necesidad de la dependencia de la cabeza para ser miembro de la Iglesia Suárez comienza señalando cómo hay autores católicos que aparte de la fe requieren en los miembros de la Iglesia una unión externa entre sí y con la cabeza, con lo que excluyen a los cismáticos y a los excomulgados. La razón que aportan para ello es la unidad de la Iglesia, y la unidad no se puede entender sin la unión de los miembros entre sí y con la cabeza. Se encuentra esta opinión en algunos Padres apoyándose en textos de la Escritura. Para Suárez esta cuestión es más una cuestión de terminología que de realidad y para él no está satisfactoriamente probada. Además muchos de los autores que se citan normalmente no excluyen a los cismáticos y excomulgados de la Iglesia porque:

- los que retienen la verdadera fe son miembros de Cristo y, por lo tanto, también de la Iglesia;

- retienen la unión esencial con los otros miembros, que se produce a través de la fe. Y así mismo los cismáticos están unidos a la cabeza de la Iglesia, pues no niegan que en la Iglesia debe haber una cabeza suprema, sino que niegan que este hombre concreto sea esa cabeza, lo cual puede ser negado sin caer en herejía y conservando la verdadera fe. Mucho más se puede decir de los excomulgados que no sólo retienen la verdadera fe sino también la unión con la cabeza.

Para Suárez, por último, muchas de las afirmaciones de los Padres se solucionan si se tiene en cuenta que estos, muchas veces, no distinguen entre hereje y cismático

³⁵ C.I.C.: ed. AE. FRIEDBERG, II, 1107s.

³⁶ La argumentación de Suárez (250aC-251aB) continúa respondiendo a las razones dadas a favor de considerar el carácter bautismal como necesario para ser miembro de la Iglesia:

- la sinagoga no ha sido la Iglesia universal, con la que la comparación no es válida.
- se puede realizar la profesión de fe antes del bautismo.
- los catecúmenos no sólo tienen unión interna sino también externa por medio de la profesión de fe que es la forma de la Iglesia.

Con respecto a la última razón a partir del argumento patrístico acepta Suárez que los padres han distinguido entre los no bautizados y los miembros de la Iglesia, pero defiende que la distinción hecha por ellos entre bautizados y catecúmenos fue realizada *non in ratione membrorum, sed in communicatione sacramentorum* (251aE).

y que los excolmogados nunca han sido considerados por los padres como fuera de la Iglesia (no se les llama *ethnicus* sino *tamquam ethnicus*³⁷).

6. La autoridad de la Iglesia

La segunda parte del tratado *De Ecclesia* se dedica a determinar cuál es y qué ámbitos competen a la autoridad de la Iglesia. Entramos con ello de lleno en el tema de la infalibilidad de la Iglesia y nos enfrentamos a la pregunta concreta de dónde se actualiza en la Iglesia ese privilegio. Es, de nuevo, un tema discutido y que ha sido atacado por los reformadores. Frente a Lutero que recurre del papa al concilio y que, por último, no acepta la infalibilidad conciliar, los autores católicos se sitúan claramente en favor de la defensa de ésta.

Suárez agrupa toda la problemática en tres apartados: a) si la Iglesia universal se puede equivocar en asuntos de fe y de costumbres; b) si todos los obispos y doctores pueden equivocarse; c) si solamente lo que cree la Iglesia universal es de tal manera regla de fe que obligue a todos a creer

Para enfocar bien este tema hay que tener en cuenta que si en la teología medieval la Iglesia era todavía objeto de la fe y se reflexionaba sobre ella en ese contexto, lo cual explica que no se desarrollara un tratado *De Ecclesia* independiente, las diversas disputas de los siglos XIV y XV van a ir llevando progresivamente a la consideración de la Iglesia más que como objeto de la fe como sujeto de la misma³⁸. No se trata tanto de exponer el misterio de la Iglesia cuanto de determinar claramente los diversos poderes de que la Iglesia está investida con relación al objeto formal, que es la fe.

Claro ejemplo de ello lo encontramos en el desarrollo de la relación Iglesia-Escritura, tema que ya había aparecido en la escolástica³⁹, y que ahora será más discutido como consecuencia del principio luterano del *Sola Scriptura*. En definitiva se trata de la fundamentación de las verdades de fe. Nuestro autor se plantea la tensión Iglesia-Escritura y la resuelve subrayando la autoridad de la primera. En el fondo se trata de cómo acceder al conocimiento de que una Escritura es revelada. La Iglesia es la única que puede decir qué escritos son canónicos y cuáles no. Suárez utiliza este tema como un argumento *ad hominem*, concretándolo en el evangelio de Mateo: la única forma que tenemos de saber si esta escritura es verdadera es el testimonio y la decisión de la Iglesia⁴⁰. Suárez considera la Escritura y la tradición como dos fuentes distintas pero no contrapuestas. Si bien es verdad que subraya la autoridad de la Iglesia, lo hace porque

³⁷ SUÁREZ 250aB-D.

³⁸ Cf. para este desarrollo A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, BAC, Madrid-Toledo 1986, 100-107.

³⁹ Cf. J. BEUMER, “Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation”: *Scholastik* 16 (1941) 24-52; Y. CONGAR, “Traditio” und “sacra Doctrina” bei Thomas von Aquin”, en: J. BETZ – H. FRIES (eds.), *Kirche und Überlieferung*, Herder, Freiburg 1960, 170-210; A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez*, Facultad de Teología de Granada, Granada 1967.

⁴⁰ SUÁREZ ATG 267: “[...] et quarto probatur ad hominem contra haereticos, nam vel tenemur credere Ecclesiae dicenti et proponenti Evangelium Matthaei tanquam veram sacram scripturam vel non”. La argumentación completa de Suárez sobre este tema puede verse en A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura, Tradición e Iglesia...*, 123-136.

a ella compete únicamente la interpretación verdadera de las escrituras, que contiene muchos puntos oscuros y confusos y en las que algunos temas sólo se encuentran de forma implícita⁴¹.

A partir de aquí se entiende que el tema de la imposibilidad de error por parte de toda la Iglesia (algo que fue siempre aceptado) conlleve como central, en este tiempo, la pregunta acerca de qué órganos son aquellos en los que esta cualidad toma cuerpo y cuáles son los instrumentos de los que usa la Iglesia para no equivocarse.

6.1. *La Iglesia universal no puede errar en asuntos de fe y de costumbres*

El que la Iglesia no puede equivocarse es la convicción primigenia y universal. No es algo nuevo. Esta idea se puede considerar patrimonio de toda la tradición y se encuentra claramente en los autores de los siglos XII y XIII⁴².

A pesar de esto, los autores jesuitas del siglo XVI y Suárez con ellos, plantean el tema no tanto como una defensa de que la Iglesia no puede errar, cuanto como una búsqueda de qué Iglesia es la que no puede equivocarse. El tema está conectado también con la visibilidad de la Iglesia ya que este punto es, según Suárez, el que hace que todos los herejes hayan afirmado que la Iglesia puede equivocarse⁴³, mientras que al mismo tiempo han defendido que no puede haber lugar al error en su propia Iglesia. De hecho Suárez, al igual que todos los autores católicos, defiende que la Iglesia no puede errar en asuntos de fe y de costumbres⁴⁴. La razón es que la Iglesia es la *fidelium congregatio*, que ha existido desde el principio y que durará hasta la consumación de los tiempos.

Se dan una serie de argumentos de muy diverso tipo y de distribución dispersa. Se buscan en la escritura los textos que pueden apoyar esta idea: Mt 16 (las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia) y Os 2 (existencia del desposorio eterno⁴⁵) y se admite que es un *apriori* basado en las promesas de Cristo (Jn 14; Jn 16; Is 59). Todos los textos citados hacen referencia al Espíritu como el garante de la verdad y a la permanencia de Cristo hasta el final del tiempo.

Si la Iglesia no tuviera el privilegio de la infalibilidad, no podría ser “columna y firmamento de la verdad”⁴⁶. La Iglesia se convierte en la garante de la verdad. A ella

⁴¹ Cf. para este tema las conclusiones del trabajo de A. VARGAS-MACHUCA (*Escritura, Tradición e Iglesia*, 321-325) sobre este tema en relación a Francisco Suárez, que nos parecen muy acertadas.

⁴² Así ALBERTO MAGNO, *Sent.* III d.25 a.4.; TOMÁS DE AQUINO, *Sent.* III d.25 q.I a.2 ad 4; *Quodl.* IX q. 8 y 16; II-II q. 2 a.6 ad 3; BUENAVENTURA, IV d. 20 p.2 q.2 obj. 1.

⁴³ A la base de esta postura se encuentra, para Suárez, la distinción entre Iglesia visible e invisible. Así aparece en SUÁREZ ATG 264: “Quamvis verbis diversis explicatur, supposita enim illa distinctione visibilis et invisibilis Ecclesiae, visibilem simpliciter dicunt errare posse etiam in necessariis ad salutem, invisibilem vero fatentur in necessariis non errare, quamvis in aliis non careat omni naevo falsitatis, ut ipsi dicunt”.

⁴⁴ SUÁREZ ATG 265: “Universalis Ecclesia in his quae de fide credit errare non potest apostatando a Deo, seu incurriendo in pestem haeresis”.

⁴⁵ Con ello se sale al paso de una de las objeciones puestas por los contrarios: la sinagoga entera de los judíos se desgajó de la fe. Para SUÁREZ esto no prueba nada porque, en último término, no se puede realizar la comparación, ya que la sinagoga no era “*Catholica o universal como la actual*” (ATG 265).

⁴⁶ La fórmula “columna et firmamentum veritatis” aparece en SUÁREZ 275; SUÁREZ ATG 266, 278.

le toca decidir acerca de la canonicidad de las Escrituras, su custodia y la interpretación verdadera de las mismas.

La imposibilidad de error por parte de la Iglesia conlleva ciertas precisiones:

- Todos los creyentes no pueden errar en la verdad, ya sea en cuanto a toda la doctrina, ya sea en cuanto a una parte, ya que si ello fuera posible, no se cumpliría lo que Dios ha prometido a su Iglesia (es lo que Suárez llama imposibilidad de error a partir de una ignorancia invencible)⁴⁷.

- La conclusión avanza un paso más: no se trata solamente de que la Iglesia no pueda errar, sino de que además tampoco puede desconocer ninguna verdad necesaria para la salvación⁴⁸. Porque sólo en la Iglesia se puede conseguir la salvación y porque a la santidad de la Iglesia corresponde que en ella se produzca el culto de Dios verdadero e íntegro, que consiste en fe, esperanza y caridad.

Un problema distinto es planteado por las proposiciones que no son de fe. Si bien, Ignacio de Loyola -por medio de Polanco- pedía que no se hiciese en la Compañía el juramento concepcionista por ser un tema todavía no determinado por el magisterio⁴⁹, ahora Suárez se ve obligado a defender que la Iglesia puede considerar ciertas proposiciones como verdaderas en un determinado grado y negarlas sería incurrir en el mismo grado de falsedad. Por lo mismo, la Iglesia puede condenar ciertas proposiciones que no sean estrictamente heréticas pero sí escandalosas o temerarias...⁵⁰ De otra forma, se abriría el camino para la argumentación contraria por la que, de hecho, si las cosas no son infalibles en cuanto a la fe, entonces se puede dudar de que sean ciertas, con lo que se puede decir que toda la Iglesia puede equivocarse, especialmente en las cosas que no están enmarcadas dentro de la promesa de Cristo.

6.2. *No pueden equivocarse todos los obispos y doctores y lo que consideran de fe, es de fe.*

Determinar que la Iglesia no puede errar no agota, sin embargo, todos los temas discutidos. La pregunta que despierta más desacuerdos es el de la concreción de dicha facultad: ¿qué órganos son los encargados de llevar a la práctica, de corporeizar tal cualidad eclesial?

La primera concreción para Suárez se encuentra en el conjunto de los obispos y de los “doctores”. No se trata aquí de la reunión legítima de los obispos *in unum* para definir (esto es el concilio, de lo que se tratará después), sino de todos y cada uno de los obispos cuando se disponen a enseñar algo a aquellos que tienen a su cargo (si se mani-

⁴⁷ SUÁREZ ATG 265: “Universalis Ecclesia etiam ex ignorantia invincibili non potest errare in his quae ad fidem pertinent, itaque si tota Ecclesia in aliquid ita conspirat ut omnia eius membra illud tanquam de fide certum teneantur credere, impossibile est rem illam esse falsam”.

⁴⁸ SUÁREZ ATG 268: “Universalis Ecclesia non solum errare non potest verum etiam neque ignorare veritatem aliquam fidei ad salutem necessariam scilicet, quas credere vel est medium ad salutem necessarium, vel divinum praeceptum, vel ad verum Dei cultum promovendum, et necessarium est [ad] peccatorum remissionem consequendam”.

⁴⁹ La carta fechada el 5 de octubre de 1549 en MI Epp II, 549-551 (n. 889).

⁵⁰ SUÁREZ ATG 268: “In his quae Ecclesia fide quadam humana opinatur non oppugnatur interdum decipi, verisimile tamen mihi est nunquam Ecclesiam totam etiam in huiusmodi modo credendi, in aliquam falsitatem conspirare, praecipue si ad pietatem et bonos mores aliquo modo pertineat”.

festaran como personas privadas entonces no estarían preservados de error).

La postura que defiende Suárez enseña que el conjunto del episcopado y de los doctores no puede errar⁵¹. La razón principal que se aduce para ello pone de manifiesto los distintos oficios en la Iglesia. Los súbditos deben seguir a los superiores (y si estos se equivocan pueden inducir a toda la Iglesia al error). Además, como demuestra la historia de la Iglesia, son los pastores los encargados de definir en materias de fe⁵².

Según la presentación suareziana de este tema, tres son las respuestas que esta cuestión ha recibido⁵³: a) Todos los obispos pueden errar (proposición defendida por los herejes); b) Los obispos y los doctores de la Iglesia juntos no pueden errar (Melchor Cano); c) La tercera posibilidad es enseñar “simpliciter” que la totalidad del episcopado no puede errar en asuntos de fe, porque *repraesentant universalem Ecclesiam* (Driedo, Pighius, Waldense).

Suárez hace una distinción entre la segunda y tercera postura. El problema que está de fondo es la participación del papa en el proceso. Mientras que Cano -según Suárez- no concede al Romano Pontífice una posición especial en este punto de la argumentación, Suárez señala claramente que el conjunto de los obispos incluye al papa, que es la cabeza, lo que asegura la imposibilidad de error. Si se considera el conjunto de todos los obispos y doctores sin el papa, la conclusión no es tan cierta, pues no se les ha prometido a ellos el privilegio de la infalibilidad⁵⁴. De todas maneras, Suárez se inclina a favor de los obispos y doctores y considera que defender lo contrario sería temerario⁵⁵ y ello debido a razones no exentas de interés:

- así se hace honor a la promesa hecha por Cristo a la Iglesia universal y al Romano Pontífice;
- porque sería muy peligroso para la fe que el Papa solo enseñara la verdad y el resto de los prelados de la Iglesia enseñaran lo contrario⁵⁶;
- porque un único papa no puede proponer y definir todas las verdades de la fe;
- porque el consenso de todos los obispos ha sido visto por la historia y la tradición como un criterio de verdad y de tradición apostólica⁵⁷.

A partir de estas conclusiones discute Suárez la posición de Cano. Para él la proposición de Cano puede ser admitida en un único sentido y no en otro, a saber:

- si consideramos a todos los obispos con el Papa, entonces estos no pueden errar porque el Papa, por sí solo, no puede errar. Ahora bien, lo mismo que decimos que el Papa, como persona privada, puede errar, también hemos de decir que todos los

⁵¹ Así SUÁREZ ATG 275: “Non posse omnes Episcopos et doctores ita errare in fide, ut totam Ecclesiam inducant in errorem fidei repugnantem, atque adeo neque possunt ita docere et proponere universali Ecclesiae errorem ut tota illa ad aliquid falsum obligetur”.

⁵² Cf. SUÁREZ ATG 274.

⁵³ Cf. SUÁREZ ATG 274-277.

⁵⁴ SUÁREZ ATG 275: “Si autem Papam separemus, et de caeteris omnibus loquamur non es conclusio adeo certa”.

⁵⁵ SUÁREZ ATG 275: “Videtur mihi verissima conclusio, et plus quam temerarium esse oppositum affirmare”.

⁵⁶ SUÁREZ ATG 275: “... quia non posset sine magno periculo fides consistere, si solum Papa veritatem doceret et reliqua omnia Ecclesiae capita docerent contrarium”.

⁵⁷ SUÁREZ ATG 276: “... semper in Ecclesia consensus universalitatis Episcoporum reputatum est certum argumentum veritatis et traditionis apostolicae”.

obispos, como personas privadas, pueden errar, sin que con ello conduzcan a error a toda la Iglesia;

- si excluimos al Papa, entonces sería menos incómodo defender que todos los obispos pueden equivocarse “aunque esto no sucederá ni moralmente puede suceder”⁵⁸.

Por último se plantea nuestro autor un tercer caso (por cierto, mucho más normal). La historia nos enseña que la unanimidad no es siempre la constante en un grupo. Mucho más común es que se presenten opiniones distintas defendidas por diferentes grupos de obispos. Aunque Suárez insiste en que esto moralmente no puede suceder, da dos criterios para el caso en que ocurriera: si hay algo definido, hay que seguir la definición, mientras que si no hay nada definido, hay que optar por el grupo donde se encuentre el Sumo Pontífice.

Junto a esta primera concreción de la infalibilidad de la Iglesia en el conjunto de los obispos y los doctores, los otros dos lugares serán el concilio y el papado (que Suárez comentará en sus respectivos tratados). Hay que decir que algunas de las opiniones que aquí se han apuntado fueron en el tiempo posterior ganando terreno, hasta que, de hecho, el papado se convertiría en el lugar por excelencia donde tomará cuerpo la infalibilidad de la Iglesia.

6.3. *La potestad de obligar a creer es poseída también por la Iglesia actual y hasta el final de los tiempos, no sólo la antigua*

Comienza Suárez distinguiendo entre la imposibilidad de error por parte de la Iglesia y la capacidad para obligar a creer lo que ella cree. Lo primero hace referencia a un privilegio especial, lo segundo exige una potestad y “casi” jurisdicción para obligar a creer⁵⁹.

Sobre esta cuestión extrae nuestro autor dos conclusiones:

1. La potestad para obligar a creer no sólo la tuvo la Iglesia antigua sino también la actual y la que permanecerá hasta el final de los tiempos⁶⁰. Se prueba a partir de que la Iglesia actual no es menos “columna et fundamentum veritatis” que la Iglesia antigua.
2. La Iglesia no puede de ningún modo obligar a creer algo sin un testimonio de la Escritura, o sin una tradición clara, o sin una definición de los Pontífices o de un concilio aprobado⁶¹. Esta conclusión se basa en que así se ha producido en toda la historia de la Iglesia y en que difícilmente se puede saber cuál es el sentir de la Iglesia sin una defi-

⁵⁸ Nótese que Suárez aún representa una fase primera en la que los obispos estaban llamados a participar de la autoridad que, evidentemente, en su grado máximo posee el Papa, mientras que autores posteriores (también jesuitas) los obispos aparecerán más como un coro que ha de seguir las directrices de su director.

⁵⁹ En todo este tema sigue a M. CANO, *De Locis Theologicis*, lib. IV, cap. 4.

⁶⁰ SUÁREZ ATG 278: “DICO SECUNDO. Hoc non solum esse verum de ecclesia antiqua, quae fuit tempore Apostolorum, sed etiam de ea quae modo est, et erit usque ad finem saeculi”.

⁶¹ SUÁREZ ATG 278: “DICO TERTIO. Vix autem nullo modo fieri potest, ut Ecclesiae universalis consensus obliget ad credendum sine Sacrae Scripturae testimonio, aut aperta traditione, aut Pontificis, vel approbati concilii definitione”.

nición expresa u otra regla similar. El privilegio de la infalibilidad de la Iglesia necesita una cabeza y una boca para confirmar y retener esa verdad (algo que desarrollará bastante en el tratado sobre el Romano Pontífice).

7. Conclusión

Francisco Suárez, como en general los autores del siglo XVI desarrolla una teología en conexión con los temas discutidos de su época. También en su visión de la Iglesia, que no destaca por su originalidad, Suárez quiso tratar los temas de forma profunda y libre, discutiendo con los diversos autores, también católicos, en la búsqueda de la mejor comprensión de la verdad.

Valga para terminar una afirmación del propio Suárez:

“Puedo afirmar ante todas las cosas y así lo afirmaré siempre, que mi único intento, que he procurado realizar sin retroceder ante trabajo o esfuerzo alguno, fue conocer y hacer conocer la verdad y ella sola. Hasta ahora no ha sugerido el espíritu de partido ninguna de mis opiniones, ni las sugiere hoy día: pues en ellas no he buscado sino la verdad, y deseo que cuantos lean mis obras no busquen en ellas otra cosa. Con eso, cristianos lectores, no os turbaréis cuando veáis autores igualmente piadosos y caballeros, que siguen opiniones diversas y aun opuestas. Hemos oído y comprobado que aún los grandes santos, en cosas que no están fijadas por la fe, sustentarnos pareceres diversos. Pero nosotros no pretendemos sino investigar y alcanzar la verdad, y si entre nosotros hay diversidad y oposición de doctrinas, la unidad de fin común ha de hacer que no padezca por ello la caridad cristiana ni queden divididos los corazones”⁶².

⁶² *De Verbo Incarnato*, Cardón, Lyon 1614: *Ad eundem lectorem de hac posterioran editione admonitio*, Ed. Vives, VII, 7.

EL SISTEMA DE LÍMITES DEL PODER POLÍTICO EN FRANCISCO SUÁREZ. LA RESISTENCIA CIVIL COMO INSTRUMENTO FÁCTICO DE OPOSICIÓN AL PODER¹

Pablo Font Oporto

Sumario: Los únicos límites institucionales al poder político que Suárez prevé son los que puede ejercer el Papado. Por el contrario, se establece de una manera no explícita un sistema de límites del poder político esencialmente fácticos y no institucionales, integrado por aquellos frenos que, en orden a la consecución del bien común fáctico en el caso concreto, pueden oponerse al poder político por vías no jurídico-formales, como la desobediencia y la resistencia civil. Este sistema obedece a un enfoque que permite enormes virtualidades, dada la primacía de dicho bien común concreto por encima de diseños institucionales.

Summary: The action of the Papacy is the only institutional limit to political power recognized by Suárez. On the contrary, an implicit system of limits of political power that are essentially factual and non-institutional is established, integrated by those restrictions to this system which, in order to achieve the factual common good in the concrete case, they can be opposed to political power in non-formal juridical means, such as disobedience and civil resistance. This system is in compliance with a focus that permits enormous virtuality, given the virtuality from said concrete common good over institutional designs.

Palabras clave: límites del poder político, derecho de resistencia, desobediencia civil, facticidad, Francisco Suárez.

Key words: limits of political power, right of resistance, civil disobedience, facticity, Francisco Suárez

Fecha de recepción: 5 diciembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 10 diciembre de 2017

Introducción

En diferentes trabajos hemos llevado a cabo un análisis de las limitaciones al poder político que Suárez dispone en orden, sobre todo, a evitar el ejercicio injusto

¹ Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I “Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política” (PEMOSJ), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (MINECO/FEDER) (referencia FFI2015-64451-R), y cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos.

u opresivo del poder o la ilegitimidad del propio gobernante². En particular, nuestro estudio se ha focalizado en las obras *De legibus* y *Defensio fidei*³. Como consecuencia de ese análisis textual de las fuentes originales hemos llegado a una serie de conclusiones sobre esta materia que, debido a las limitaciones del formato artículo, no ha sido posible exponer en profundidad. Una de las mismas es la que se pretende exponer en este trabajo, que tiene como objetivo tratar la cuestión de la institucionalidad (o, más bien, de la no-institucionalidad) de los límites del poder en la teoría política del jesuita granadino.

1. El sistema suareciano de límites del poder político. Síntesis de las formulaciones teóricas de Suárez en *Defensio fidei*, VI, IV

Suárez desarrolla el núcleo de sus ideas sobre la resistencia civil y el tiranicidio en el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio fidei* utilizando como base la distinción clásica entre los dos tipos de tirano: mal gobernante y usurpador. En particular, los principios generales de su teoría se encuentran en los números 1-9 de dicho capítulo. Suárez considera que nadie puede por su propia y particular autoridad matar lícitamente al tirano en razón de su mal gobierno. Esta norma general sólo sufre excepción en el

² Hemos tratado en diversos trabajos las limitaciones al poder político en Suárez, tanto institucionales como no. Puede verse al respecto P. FONT OPORTO, “La facticidad de la filosofía política de Francisco Suárez: un camino hacia otra Modernidad”: *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica* (enviado); P. FONT OPORTO, “Legítima defensa vs. pacto con tirano en Francisco Suárez: los supuestos de juicio de deposición y tiranicidio”: *Studium. Filosofía y Teología* 20, 40 (2017) 85-98 (en línea), <http://studium.unsta.edu.ar/ojs/index.php/Studium/article/view/140/119> (Consulta del 2 de diciembre de 2017); P. FONT OPORTO, “Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del Papa al respecto”: *Gregorianum* 98, 1 (2017) 61-74; P. FONT OPORTO, “Tipos de tirano y resistencia en Francisco Suárez”: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017) 183-207; P. FONT OPORTO, “Suárez, Mariana y el tiranicidio: convergencias, divergencias y silencios estratégicos”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 44 (aceptado, 2017); P. FONT OPORTO, “El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio”: *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica* 69, 260 (2013) 493-521; P. FONT OPORTO, *Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez* (Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 2014) (en línea), <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/2535/limites-de-la-legitimidad-del-poder-politico-y-resistencia-civil-en-francisco-suarez/> (Consulta del 27 de abril de 2017).

³ Esta última es una obra de circunstancias y fruto de un encargo de la Santa Sede, cuya redacción se enmarca dentro de una polémica académica alimentada por un conflicto político-religioso: el del juramento de fidelidad que el rey Jacobo I de Inglaterra había impuesto a sus súbditos, cuyo tenor suponía el reconocimiento de poderes espirituales al primero y la negación de la sumisión del monarca al poder papal. El título original es *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Jacobi Angliae regis*. Authore P. D. Francisco Suario Granatensi e Societate Iesu. Conimbricae: apud Didacum Gomez de Loureiro academiae typographum, 1613. Para el Libro III de la *Defensio fidei* hemos manejado esta edición: F. SUÁREZ, *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1965. Para el Libro IV de la *Defensio fidei* se ha utilizado esta edición: F. SUÁREZ, *De Iuramento Fidelitatis. Documentación fundamental*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1978.

Por su parte, *De legibus* es un tratado sistemático meditado largamente en el que se aborda todo lo relativo a la ley humana, divina y natural. El título original es *Tractatus De legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*. Authore P. D. Francisco Svarez Granatensi e Societate Iesu, Sacra Theologiae, in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore. Ad Illustrissimum et Reverendissimum D. Alphonsum Furtado de Mendoça Episcopum Egitaniensem. Cum variis indicibus. Conimbricae. Cum Privilegio Regis Catholici Pro Castella et Lusitania. Apud Didacum Gomez de Loureiro. Anno Domini 1612. Para el Libro III de *De legibus* se ha manejado esta edición: F. SUÁREZ, *De legibus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1975, vol. V.

Haciendo una excepción a las normas generales de citación, y puesto que son fuentes directas, en adelante citaremos estas obras de manera simplificada (en concreto, respectivamente, como *Defensio fidei* y *De legibus*).

caso de legítima defensa de la vida e integridad física propias o de los miembros de la comunidad. Sin embargo, al tirano usurpador puede matarlo cualquier persona privada miembro de la comunidad que sea víctima de la tiranía, si bien deben cumplirse una serie de condiciones⁴.

Por otro lado, en contradicción con esta norma general sobre el usurpador (números 7-9), en el n° 13 Suárez sostiene que tanto el rey legítimo que gobierna tiránicamente como el usurpador pueden ser muertos por un particular sólo en caso de legítima defensa (ya sea autodefensa propia o de la comunidad). Y esto sobre la base de que se considera que el título de legítima defensa confiere a ese particular autoridad pública, pues no es admisible que actúe sin la misma. Ahora bien, la diferencia en la práctica entre ambos tipos de tirano estriba en que en el supuesto del usurpador se considera que cualquier atentado contra este último siempre puede justificarse sobre la base del título de legítima defensa, al entenderse que, debido a su falta de título legítimo para el ejercicio del poder, dicho tirano está permanentemente agrediendo a la comunidad⁵. Circunstancia que no puede presuponerse en el caso del mal gobernante.

A continuación, en los números 14-19 Suárez aborda la cuestión del juicio de deposición del tirano. El tirano mal gobernante puede ser depuesto mediante sentencia justa y legítima, en cuyo caso puede dársele muerte con autoridad pública a título de legítima defensa. La potestad de juzgar y deponer al rey puede darse en la propia comunidad o en el Papa (siempre que dicho rey sea cristiano), aunque en supuestos y sobre fundamentos diferentes. En el caso de la comunidad, dicha potestad existe únicamente a título de defensa necesaria para su propia conservación, por lo que es una posibilidad a la que nunca puede renunciar la propia comunidad. Por su parte, el Papa posee poder en materia temporal, tanto indirecto como directo. En el supuesto de que sea el Romano Pontífice el que dicte la sentencia de deposición del rey, la ejecución de la misma sólo corresponde a quien que se le haya encomendado; en su defecto al legítimo sucesor del rey depuesto, y en última instancia al propio reino. Estos dos últimos sujetos deberán ser católicos para poder llevar a cabo dicha ejecución. De otro lado, la deposición de un soberano por el Papa no significa una autorización general para que otros príncipes le declaren la guerra.

Por lo que respecta a la ejecución de la sentencia, el juez o los que han recibido por mandato expreso el encargo de dicha ejecución pueden apartar efectivamente al tirano del poder, y para ello podrían si fuera preciso emplear la fuerza o incluso darle muerte. Igualmente podrían hacerlo si se recoge expresamente esa posibilidad en la orden, mandato o sentencia. Los particulares no comisionados expresamente no sólo no pueden dar muerte al tirano condenado, sino tampoco emplear la fuerza contra él, salvo que así se estableciese en la sentencia o bien en una autorización general mediante ley.

⁴ Un desarrollo más extenso de estas cuestiones puede encontrarse en P. FONT OPORTO, "El núcleo...", *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*, capítulo cuarto.

⁵ Para Suárez el usurpador es "un enemigo de la comunidad política" (*Defensio fidei*, VI, IV, 7). La contradicción apuntada entre el número 13 y los números 7-9 ha sido analizada en P. FONT OPORTO, "Tipos de tirano...", *o. c.*

2. La cuestión de la institucionalidad de los límites del poder político en Suárez

2.1. *El carácter absoluto del poder político y la imposibilidad de limitarlo institucionalmente en el orden temporal: la lógica suareciana*

En el ámbito de las limitaciones institucionales o jurídico-formales al poder político, Suárez no reconoce que ninguna institución perteneciente al plano político-civil interno (esto es, que se halle dentro de la comunidad política) esté facultada para limitar o controlar el poder político del príncipe al que la comunidad política entregó su poder original.

En esto Suárez es coherente con sus posiciones sobre la indivisibilidad del poder, pues de otra manera quedaría gravemente dañada, en la lógica interna de su discurso, la “supremacía” de un poder político (en cuanto a su cualidad de “supremo” o, en la terminología actual, soberano). En efecto, si existiese una institución política en el plano temporal que pudiese limitar el poder del rey, éste no sería ya rey ni ostentaría entonces el poder supremo, sino que este poder correspondería a dicha institución, la cual actuaría realmente como supremo señor de la comunidad política (es decir, ostentaría el “*principatum politicum*”, la supremacía en el ámbito político).

En otras palabras: para Suárez, en el orden político, la sujeción a límites marcados por otra institución implica, en realidad, subordinación, por lo que no es posible conservar la supremacía en tal caso y, consecuentemente, el subordinado pierde el carácter de poder político como tal. Este es el sentido en el que, por ejemplo, Suárez rechaza que el emperador del Sacro Imperio tenga poder sobre los reyes nacionales. Así, dice Suárez que “son términos contradictorios ser soberano [*“supremum”*] y súbdito en un mismo orden de jurisdicción”⁶ (*De legibus*, III, VII, 9).

2.2. *Los límites institucionales eclesiásticos: la potestad del Papa sobre el poder temporal*

Ahora bien, aunque la sujeción-limitación del poder político del príncipe a otra institución temporal impediría que dicho príncipe pudiera ser considerado como tal, no atenta contra la lógica suareciana la subordinación del príncipe a una institución del orden espiritual. Además, en la concepción del profesor jesuita (compartida ampliamente en la Escuela española, como heredera en este aspecto de la tradición escolástica), el orden temporal, terrenal o político se halla subordinado al espiritual o religioso, dado que los fines de éste son superiores. De este modo, la lógica de la concepción de los dos órdenes permite la existencia de una limitación de uno respecto al otro, y en la postura del jesuita granadino evidentemente la supremacía la ejerce el orden espiritual. De esta manera, Suárez admite la posibilidad de un cierto control o limitación de las actuaciones

⁶ El profesor jesuita se está refiriendo aquí a los órdenes temporal y espiritual. Si bien es verdad que desde hacía varios siglos el poder del Emperador sobre los reyes nacionales era de facto nulo, Suárez encuentra una justificación racional para la negación de dicho poder, más allá de la realidad que la situación política impone. Por otra parte, la concepción de la teoría suareciana sobre la supremacía y la subordinación del poder político se halla fuertemente imbricada con la doctrina sobre la delegación del poder que este autor mantiene.

nes del príncipe temporal por parte de la cabeza de la institución eclesiástica (como ya se ha visto en la síntesis de las ideas de Suárez recogidas en *Defensio fidei*, VI, IV).

En este sentido, en diversos pasajes de *Defensio fidei* y de *De legibus* Suárez aborda diversos aspectos del poder papal sobre un rey tiránico. Ya hemos visto que el Romano Pontífice puede juzgar y deponer directamente al rey, en determinadas circunstancias. Pero además tiene el Papa la potestad de exhortar a los súbditos para que depongan de hecho a dicho príncipe, así como de desligar a los súbditos de la debida obediencia y fidelidad a un rey temporal (católico y que se declara tal), bien directamente, bien indirectamente (mediante sentencia de excomunión o condena por herejía, si bien esta consecuencia no siempre se da y puede presentarse en varios grados)⁷.

2.3 Los límites no institucionales: la desobediencia y la resistencia civil como límites fácticos al poder político en Suárez⁸

Más allá de los límites institucionales (eclesiástico-pontificios) que Suárez considera, defiende también este autor la existencia de una batería de limitaciones materiales que de hecho pueden oponerse lícitamente al poder del gobernante si éste se extralimita ilegítimamente en el ejercicio de su poder (límites teóricos). Esas limitaciones podrían resumirse en el concepto general del derecho de desobediencia y resistencia civil a la tiranía. Dicho de otro modo: si el rey se convierte en un tirano, los miembros de la comunidad política pueden legítimamente (y según los diferentes supuestos) desobedecerle, oponerle resistencia e incluso alzarse contra él para derrocarlo⁹.

Recordemos que Suárez sostiene expresamente que si bien, en principio, la entrega del poder es irrevocable y “no puede privarse al rey de ese poder”, sin embargo, si el rey se convierte en tirano “puede el pueblo [*regnum*] emprender contra él una guerra justa”, es decir, la resistencia activa (*De legibus*, III, IV, 6). Por tanto, si bien parece que Suárez admite una enajenación total del poder en manos de un rey absoluto, puede afirmarse, sin embargo, que en caso de tiranía puede el pueblo emplear una serie de instrumentos que de facto limitan el poder del gobernante e incluso pueden privarle del mismo¹⁰.

⁷ Sobre estas posibles intervenciones del papa, *vid. Defensio fidei*, VI, III, 2 y 8; *Defensio fidei*, VI, IV, 15-22; *Defensio fidei*, VI, V, 1-6; *Defensio fidei*, VI, VI, 1-3, 6-10, 12-18, 21-25 y 28; *De legibus*, III, X, 6. Por otro lado, sobre la cuestión más general de la subordinación del orden temporal al espiritual, puede verse *Defensio fidei*, III, V, 2; *Defensio fidei*, VI, VI, 5, 7 y 10.

⁸ Estas cuestiones han sido tratadas en P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*

⁹ Dentro de la idea de desobediencia y resistencia civil incluimos toda una variedad de comportamientos que Suárez prevé y que pueden llegar a tener graves consecuencias para la estabilidad del gobernante en el trono. Así, entre esas acciones fácticamente limitadoras del poder del gobernante injusto se hallan el derecho de desobediencia o resistencia pasiva, la legítima defensa mediante resistencia activa, el levantamiento (mediante una guerra justa) contra el rey, el enjuiciamiento del rey tirano por la comunidad, su deposición o expulsión, e incluso su ocisión (ya sea por un sujeto cualificado o incluso, en casos extremos, por cualquier particular).

¹⁰ Vid. P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*, en especial 502 y 518; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.* Por otro lado, sostiene Pereña Vicente que para Suárez, “aun en el caso extremo de la

1. 3. Marco del sistema no institucional de límites al poder en Suárez. El derecho de resistencia como límite al poder político: hipótesis o interpretación propia

El análisis de las cuestiones tratadas nos ha llevado a la hipótesis interpretativa de que la desobediencia y la resistencia civil constituyen en Suárez piezas importantes de su sistema de límites al poder político, y que tales instrumentos se caracterizan por ser limitaciones no institucionales a dicho poder, sino por el contrario fácticas o materiales¹¹. En cierto modo podría decirse que se trata de iniciativas no institucionalizadas que a modo de barreras se pueden oponer al poder político. Esta oposición normalmente surge y se implementa al margen de las instituciones políticas, por lo que de alguna manera podría afirmarse que son límites *al* poder político y no *del* poder político. Tales limitaciones fácticas se mueven en el orden de la desobediencia civil, la resistencia civil e incluso el tiranicidio (que, en determinadas ocasiones es legítimo aun a manos de cualquier particular).

De modo consecuente con el sistema suareciano de límites no institucionales al poder político se legitima la actuación fáctica de la comunidad frente al mismo. Se comprende así que en la teoría política de Suárez se obtiene, como decantado final, el control del poder político por parte de la comunidad, control que ejerce precisamente a través de un instrumento tan peculiar como es el derecho de resistencia civil a la tiranía, que se fundamenta en el derecho básico a la legítima defensa, propia y de la comunidad. Por tanto, por la vía de los hechos más desnudos, en Suárez se abre una puerta a una democracia directa no institucionalizada que emerge en momentos puntuales y tasados; que irrumpe violentamente y (en cierto modo) sin orden.

Ahora bien, cabe preguntarse cuáles son las posibles razones que mueven a Suárez, de un lado, a no contemplar y reconocer (fuera de las tutelas eclesiásticas) la institucionalidad de los límites del poder y, de otro, a construir un sistema de límites del/al poder de carácter eminentemente fáctico o material, esto es, al margen del aparato institucional y sus instrumentos jurídico-formales. Desde nuestra perspectiva debe tenerse presente el peso de diversos factores y razones de fondo que es posible clasificar en diversos órdenes.

En el plano del desarrollo interno de sus ideas, ya hemos insistido en la coherencia lógica de su concepción de la supremacía del poder en el ámbito político o temporal, que se vería vulnerada por la existencia de instituciones limitadoras en el plano temporal. En efecto, como se ha visto, en la teoría política suareciana, fuera de la potestad papal

monarquía absoluta, el pueblo nunca ha renunciado a su derecho a un gobierno justo" (L. PEREÑA VICENTE, "Génesis suareciana de la democracia", en F. SUÁREZ, *De legibus*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1975, vol. V, XVII – LXXVIII, LXXIV). De esta forma, conserva también el pueblo un derecho a resistir como ejercicio del derecho a la legítima defensa, de modo que queda de alguna manera desactivada la monarquía absoluta. En este sentido, afirma Suárez que "la comunidad política en su totalidad [*tota respublica*] podría levantarse contra" el tirano mal gobernante, "y entonces no se levantará propiamente en sedición [...]. La razón se debe a que entonces la comunidad política en su totalidad [*tota respublica*] es superior al rey, pues habiéndole dado a él su poder, se cree que se la dio con la condición de que gobernara políticamente, no tiránicamente; de lo contrario [dicho rey] podría ser depuesto por la misma [comunidad política]" (*De bello*, VIII, 2; traducción propia a partir de L. PEREÑA VICENTE, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1954, vol. II ("*Texto Crítico*"), 239-241 y L. PEREÑA VICENTE, "Génesis ...", *o. c.*, XIX). Esta frase concuerda con la afirmación suareciana de que la comunidad nunca renuncia a su derecho natural a defenderse a sí misma (cfr. *Defensio fidei*, III, III, 3).

¹¹ Vid. al respecto P. FONT OPORTO, "El núcleo...", *o. c.*

de control de los reyes temporales, y conforme a la lógica en que Suárez orbita, no cabe establecer límites institucionales al poder político en el orden temporal (*vid. supra*).

En el orden del contexto histórico e intelectual cabe destacar, en primer lugar, el entorno político en el que se desenvuelve Suárez (fortalecimiento de las monarquías nacionales e inicio del absolutismo). Y, en segundo lugar, la tradición cultural y académica de la que se nutre (escolástica, aristotélico-tomista), así como la tradición espiritual-religiosa que configura su existencia (ignaciano-jesuita)¹².

Respecto a los rasgos propios de su filosofía política (y moral), es posible reseñar, en primer lugar, la menor importancia concedida al factor de la institucionalidad, consecuencia no sólo del contexto histórico-político de Suárez, sino también—y en gran medida—de un paradigma filosófico centrado en la *facticidad* de la realidad, conectado con una matriz cultural (la ignaciana) muy atenta también al caso concreto y difícilmente generalizable. En este último orden, hay que destacar también la centralidad del bien común como objetivo final de su teoría política. La búsqueda de la realización de dicho bien común se produce, además, de una manera desentendida de la importancia de la institucionalidad y presidida más bien por una concepción historicista apegada a la realidad fáctica de su tiempo¹³.

3.1. *Facticidad y bien común: su reflejo en la construcción de su teoría de los límites del poder político a través de la resistencia civil*

Merece la pena abordar siquiera brevemente algunos de esos factores que determinan la preferencia de Suárez por la no institucionalidad de los límites del poder político¹⁴. En concreto, creemos que es pertinente una palabra sobre los dos últimos factores (la escasa importancia de la institucionalidad y la centralidad del bien común), que en la teoría política suareciana crecen unidos y que en esta cuestión de los límites actúan como modulador de la respuesta suareciana al contexto histórico-político.

Al respecto, cabe advertir primeramente que en los escritos de Suárez encontramos una orientación volcada a la justicia material cuya raíz puede situarse en todos los presupuestos de su Filosofía política, arraigados en última instancia en su Metafísica. Así, por ejemplo, la importancia de la voluntad y la libertad en la Filosofía suareciana (que en ocasiones se simplifica con la etiqueta de “nominalismo suareciano”)¹⁵.

¹² Hemos defendido que en el pensamiento suareciano en general, y el político en particular, hay elementos medievales, modernos y otros que cabe adscribir a una *Modernidad diferente*, esto es, diversa a la hegemónica (*vid. al respecto* P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*

¹³ Para una profundización en estas diversas cuestiones, *vid.* P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*

¹⁴ Debe advertirse que la cuestión del carácter no institucional de gran parte de los límites del poder en la teoría política suareciana (en particular por lo que respecta a la resistencia y la desobediencia civil como límites fácticos) es de tal complejidad que un análisis de la misma requeriría un tratamiento mucho más extenso y detallado que el que es posible realizar en la presente investigación.

¹⁵ *Vid.* P. FONT OPORTO, “La Metafísica como eje de sistematización del pensamiento político de Francisco Suárez”, en *Actas del VI Congreso Mundial de Metafísica* (aceptado); P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*, 494; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*

Esa importancia de la voluntad humana, que de algún modo desacraliza ciertos ámbitos en cuanto no los considera ordenados o establecidos de una manera directa por Dios, es la que permite a Suárez constatar la importancia de las relaciones sociales humanas y de las relaciones (no sólo institucionales, sino también y, sobre todo, fácticas) de poder, que de esta forma no quedan ocultas bajo teorías despegadas de la realidad. Es lo que ya hemos denominado propositiva y tentativamente “*facticidad* suareciana”¹⁶.

Entendemos que esta característica de su pensamiento lo mueve a buscar una justicia operativa, efectiva o material que, en aras de su misma posibilidad histórica, requiere adaptarse a la realidad social de su tiempo. Esta adaptación según “circunstancias de tiempos y lugares y personas” (conforme a la tradición ignaciano-jesuita¹⁷) no significa sin embargo un mero conformismo con la realidad existente. La referencia suareciana al bien común no es sólo fáctica, sino que apunta a una superación ética de lo que se da en la realidad¹⁸.

Por otro lado, hay que subrayar que en la teoría política de Suárez la importancia de la *facticidad* se combina con el papel nuclear que tiene el bien común, en cuanto fundamento del propio poder político y, consecuentemente, de los límites de éste¹⁹. Esta importancia del bien común se inscribe en una Filosofía política en la que la configuración institucional es una cuestión secundaria, pues se halla siempre subordinada a la justicia material concreta. De este modo, ambos elementos, coherentes y concomitantes, determinan que en la teoría política suareciana todo, incluido los aspectos institucionales, dependa de la finalidad concreta que debe tener la constitución de la comunidad política y el ejercicio del poder: la consecución del bien común.

De este modo, Suárez centra su atención en la materialidad (o *facticidad*) de la realidad y persigue con sus escritos la obtención de un bien común efectivo, cambiante y adaptado a las circunstancias de una realidad en la que en última instancia el centro de su atención es el bien integral de un sujeto social por naturaleza²⁰. En conclusión, podría afirmarse que, en cierta forma, el bien común, junto con la *no institucionalidad* como reflejo de la *facticidad* del pensamiento del profesor granadino constituye el primer presupuesto de la teoría suareciana sobre los límites del poder.

¹⁶ Vid., sobre todo, P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*

¹⁷ Cfr., por ejemplo, *Constituciones*, nº 351 (I. de LOYOLA, *Obras*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, 541).

¹⁸ Para Senent de Frutos (J. A. SENENT DE FRUTOS, “El ajuste o desajuste de las prácticas normativas en Ignacio Ellacuría: hacia una nueva dimensión de lo normativo”: *Anuario de Filosofía del Derecho* 27 [2011] 247–280), la búsqueda del bien común humano universal exige un movimiento y proceso utópico, si bien centrado en la *facticidad* de las condiciones de vida humana y no humana (la cual es también fundamento de la humana).

¹⁹ Sobre el papel del bien común en la teoría de Suárez *vid.* P. FONT OPORTO, “La facticidad...”, *o. c.*; P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, *o. c.*, p. 512.

²⁰ Suárez sigue por tanto aquí la visión relacional del sujeto como persona, en la estela tomista (*vid.* P. FONT OPORTO, “Aproximación al concepto de Ser Humano. Su dimensión moral constitutiva”, en I. SEPÚLVEDA DEL RÍO [ed.], *Humanismo y Ética básica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 19–41, 38–39), diversa de la visión del sujeto moderno cartesiano. Sobre la esencialidad del carácter relacional del ser humano en la teoría política suareciana, *vid.* A. CORTINA, “Los fundamentos relacionales del orden político en Suárez”, en *Francisco Suárez: ‘Der ist der mann’. Apéndice, Francisco Suárez, ‘De generatione et corruptione’. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2004, 89–104, 94–95.

3.2. De la fundamentación del poder político en el bien común al carácter no institucional de los límites al mismo

Si el fundamento del poder político es el bien común, consecuentemente éste lo es también de los límites de aquél. De aquí se deriva precisamente el carácter no institucional de los mismos.

En efecto, el valor que los instrumentos ciudadanos operativos *de facto* en la realidad (tales como la desobediencia o la resistencia civil) cobran en la teoría política de Suárez se halla también relacionado con el contenido empírico y volátil del bien común. Es claro que en esa realización del bien común cambiante y la justicia material concreta Suárez concede escasa importancia al aspecto institucional: la búsqueda del bien común en cada caso concreto parece más vinculada al discernimiento de la situación concreta por parte de la propia comunidad que se ve afectada por las consecuencias de la acción del poder político, consecuencias que incluso pueden llegar a infligirle sufrimiento a aquella. Por tanto, es esa comunidad la que en la realidad del día a día puede determinar con mayor lucidez qué es lo que le conviene y qué es lo que le acarrea males²¹. En conclusión, la resistencia civil opera en Suárez como un límite del poder político que posee los caracteres de fáctico, no institucionalizado y basado en el bien común

Ahora bien, debe advertirse también que esos instrumentos de oposición ciudadana efectiva al poder son de dudosa institucionalidad jurídica, en cuanto poco susceptibles no sólo de aceptación por parte del poder político que legisla, sino también por la dificultad de su tipificación cerrada, dado su importante apego a la realidad cambiante y concreta que determina su legitimación.

4. Virtualidades del enfoque suareciano respecto a otras tradiciones modernas hegemónicas. Contraste entre la búsqueda del bien común fáctico en Suárez y el interés institucionalista del liberalismo político

Como ya se ha constatado, Suárez se sitúa en una suerte de pragmatismo *fáctico* que busca la realización concreta del bien común y la justicia. Y esto por encima de un diseño teórico institucional idealizado que se tipifique de manera clara y definida de manera previa y abstracta, sin atender al caso concreto. De esta forma, la preeminencia plena de la realización del objetivo supremo, el bien común, permite a Suárez aceptar la posibilidad de oponer resistencia o bien deponer al gobernante cuando la actuación del mismo no se desarrolla en aras a la realización efectiva del mencionado bien común.

Ahora bien, este sistema no institucionalizado de límites al poder político acarrea para Suárez una serie de críticas debido, de una parte y en general, a la no inclusión en su teoría política de límites institucionales concretos y claros al poder político y, de

²¹ Hay aquí un componente no sólo casuista, sino también eminentemente ignaciano en esa centralidad del discernimiento comunitario en el caso concreto. Además, de alguna manera, de nuevo, puede aludirse a una especie de retorno *de facto* a la democracia directa pues ese mayor peso de la perspectiva de la comunidad podría relacionarse con el origen natural del poder en la misma: no debe olvidarse que dicho poder surge como parte de su naturaleza social (donada por Dios) para la consecución del bien común. Sobre la cuestión del origen del poder político en Suárez y su relación con los límites al mismo, *vid.* P. FONT OPORTO, "La facticidad...", *o. c.*; P. FONT OPORTO, "El núcleo...", *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*

otra parte y en particular, al rechazo de instituciones extrajurídicas y extrapolíticas como son el tiranicidio, la desobediencia y la resistencia activa al tirano²².

4.1. *Crítica del paradigma hegemónico moderno y su institucionalismo ideológico*

Ya hemos defendido en anteriores trabajos que la matriz cultural hegemónica o dominante de la que emana la Modernidad de la que somos herederos se caracteriza por una serie de rasgos que en el terreno político se pueden resumir en la confección, en el marco del racionalismo/individualismo cartesiano, de constructos elaborados de manera abstracta y desconectada de la realidad material. Estas elaboraciones mentales son sacralizadas al tiempo que se proclama un secularismo ingenuo que no percibe la sustitución de las religiones tradicionales por nuevas idolatrías. Simultáneamente, la atención centrada en el modelo teórico pierde de vista las circunstancias concretas del ser humano y las particularidades del mismo y el contexto en el que se mueve: las relaciones humanas y de poder.

Por otro lado, desde ese paradigma no sólo se construyen las instituciones y modelos normativos que se entienden adecuadas para el sujeto. A éste se le proponen también unos determinados fines que se le presentan como bienes a perseguir y que además se le asegura podrá alcanzar mediante esas mediaciones institucionales concretas. Todo queda supeditado, pues, al logro de esos fines, de tal modo que éstos se convierten en utopías nunca alcanzadas y para cuya futura realización se somete tiránicamente el bien actual, en ocasiones incluso con ese contenido que se había presentado al sujeto. En otros casos, se llega a distorsionar la realidad, de tal modo que, una vez implantados esos modelos institucionales se afirma en muchas ocasiones que en realidad ya se han alcanzado esos fines, porque las instituciones que van a conseguirlos ya representan en sí mismas la consecución de dichos fines.

Ahora bien, esas construcciones institucionales cuya implantación se propugna como liberadora en términos cuasi-religiosos (pues se prometen paraísos terrenales) se hallan desconectadas de la realidad material del bien efectivo. Y esto no sólo porque se elaboran de manera abstracta buscando una perfección ideal, sino que además los fines cuya satisfacción supuestamente deben garantizar son también elaborados de igual manera. Por otro lado, se pretende establecer de manera universal dichas construcciones cuando en realidad éstas responden a situaciones concretas en las que son engendradas. Esto supone, en primer lugar, la universalización *ahistórica* de constructos que en realidad son muy históricos en el sentido de limitados por una determinada cosmovisión y tiempo. Igualmente, en segundo lugar, la promoción de esas construcciones supone la exportación de las ideas elaboradas por los poderes dominantes de las culturas hegemónicas, de tal modo que se ofertan soluciones etnocéntricas y colonizadoras para problemas de otros pueblos y con vistas a la satisfacción de los intereses de los poderes que se hallan tras las mismas, de forma consciente o inconsciente, expresa o no. De este modo, en muchas ocasiones las ideologías modernas llevan a cabo esa sacralización de

²² Sobre estas críticas que Suárez recibe puede verse P. FONT OPORTO, "El núcleo...", *o. c.*; P. FONT OPORTO, *Límites...*, *o. c.*, 524-532.

sus soluciones, las cuales actúan como utopías tiránicas que tranquilizan las conciencias de los que, a modo de nuevos sacerdotes, inmolan en el altar de sus construcciones teóricamente perfectas el bien real, efectivo y actual de los sujetos y las comunidades en que estos se realizan²³.

4.1.1. *El liberalismo como ideología moderna preponderante en la configuración político-institucional de nuestras sociedades*

A partir de los presupuestos de esta cosmovisión moderna hegemónica surgen teorías que se centran en la idealidad de sus fines, y que se vuelcan en la generación de planteamientos, construcciones y estructuras teóricas que no tienen ningún anclaje en la realidad ni pretenden tenerlo. Es decir, no se busca la materialidad o *facticidad* de esos planteamientos en la realidad del ser humano social e histórico-políticamente inserto en un contexto determinado. Estas doctrinas se vuelcan, más bien, en la mera exposición en un nivel teórico y en el plano del deber ser de los ideales que sostienen, sin tener en cuenta las realidades contextuales. A nuestro juicio, es posible apreciar esto en particular en el liberalismo como una de las ideologías derivadas de la matriz moderna preponderante²⁴.

Sus presupuestos filosóficos conducen al liberalismo a una cierta sacralización de las instituciones vigentes, no sólo políticas, sino también sociales y económicas, siempre que en el ámbito teórico respondan perfectamente a los fines que dicha visión persigue.

Evidentemente, este tipo de visiones volcadas en la consecución de objetivos ideales mediante la construcción de estructuras teóricas puede gozar también de su virtualidad, como inspiradora de nuevos horizontes humanos. Pero debe insistirse en que esta clase de teorías que en la construcción de los ideales se desentienden de los contextos humanos históricos en ocasiones encierran en sí mismas el peligro de acabar degenerando en construcciones utópicas que, en vez de permitir intervenciones prontas

²³ Hemos ensayado una crítica a la Modernidad, desarrollando los que entendemos como rasgos del sujeto moderno En P. FONT OPORTO, “Pobreza y exclusión en el medio urbano como violencia de la razón instrumental moderna. Causas y respuestas posibles”, en *Sociedad, valores y economía. Aproximaciones a la complejidad de nuestro tiempo*, Ediciones Universitarias de la Universidad Católica del Norte, Antofagasta (Chile) 2016, 146–180. En ese mismo trabajo se ha apuntado la posibilidad de la resistencia actual a esos aspectos no humanizadores de la Modernidad desde paradigmas culturales alternativos. Hemos tratado también estas cuestiones en varios otros trabajos: P. FONT OPORTO, “El enfoque político pragmático-fáctico de Francisco Suárez. De las soluciones ideológicas modernas al bien común concreto y no institucional”, en *Seminario UNIJES de Pensamiento Social Cristiano ‘Propuestas en tiempos de crisis’*. *Actas Electrónicas*, Universidad Loyola Andalucía Sevilla 2013, 55–58, (en línea), https://www.uloyola.es/ftp/documentos/departamentos/ACTAS_ELECTRONICAS.pdf (Consulta del 3 de junio de 2017); P. FONT OPORTO, *Límites...*, o. c.; P. FONT OPORTO, “El núcleo...”, o. c.; P. FONT OPORTO, “Colapso del Estado social capitalista y nueva matriz cultural: hacia un nuevo modelo socioeconómico desde otra manera de pensar y de vivir”, en L. M. MIRANDA SERRANO (ed.), *La protección de los consumidores en tiempos de cambio*, Iustel, Madrid 2015, 641–676; P. FONT OPORTO, “Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad moral de las deudas. Una visión crítica con el pensamiento hegemónico”: *Proyección: Teología y Mundo Actual* 262 (2016) 301–321; P. FONT OPORTO, “Rapidación: Los ritmos de nuestro tiempo”: *Revista de Fomento Social* 281 (2016), 211–214; P. FONT OPORTO, “Colonialidad del Derecho moderno y configuración violenta de la sociedad. Resistencia legítima y autodeterminación de los sujetos y los pueblos oprimidos”, en *Actas del Congreso Annual Law Research UNIJES*. Thomson Reuters, Madrid (enviado).

²⁴ Como ejemplo interesante cabe mencionar las críticas de Amartya Sen al planteamiento teórico liberal de John Rawls: cfr. A. SEN, *La idea de la justicia*, Taurus, Barcelona 2010, 56 y ss.

en situaciones deshumanizadoras, las encubran aplazando para un futuro siempre pospuesto la felicidad del ser humano²⁵.

4.2. *La persecución del bien común fáctico en Suárez como superación del diseño institucional ideológico moderno*

Ya se ha defendido que desde la matriz cultural moderna es difícil admitir soluciones no institucionalizadas que no respondan a construcciones pre-elaboradas desde principios abstractos y universalizados.

En efecto, como ya hemos avanzado, a nuestro juicio, en el pensamiento político de Suárez las soluciones concretas que éste ofrece para cada caso son secundarias. Lo importante es su enfoque y su objetivo, y, por tanto, como consecuencia de los mismos, sí es relevante el hecho de que Suárez trata de aportar soluciones concretas a los distintos supuestos y circunstancias. Ahora bien, entendemos que, en coherencia con el propio marco lógico interno suareciano, esas propuestas o soluciones en sí carecen de relevancia porque podrían cambiar “según circunstancias de tiempos, lugares y personas”.

Esa mutabilidad de las soluciones, unida además a la casuística extrema de las mismas (generada por los presupuestos del pensamiento político suareciano), determina la escasa importancia de la institucionalidad y de los modelos y estructuras normativas en dicho pensamiento. Se produce de este modo en Suárez una superación de los plan-

²⁵ Vid. al respecto, F. J. HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, donde se analiza críticamente la utilización interesada de diversas ideologías de la Época contemporánea. La obra clásica crítica con el comunismo como una de estas utopías modernas siempre aplazadas a las que se sacrifica todo es la obra de George Orwell, *Rebelión en la granja* (G. ORWELL, *Rebelión en la granja*, Destino, Barcelona 2005). La posibilidad de acabar recabando en estos planteamientos se encuentra firmemente imbricada con esa ausencia de materialidad en los planteamientos y concentración en el nivel teórico-abstracto ideal que, como hemos señalado, tienen lugar en las ideologías modernas. No sólo en el liberalismo, sino igualmente en los socialismos, en cuanto que éstos comparten con aquél un origen común en la matriz cultural cartesiana racionalista-individualista (cfr. en sentido coincidente las opiniones de Eduardo Nicol y Franz J. Hinkelammert [E. NICOL I FRANCISCÁ, *La vocación humana*, Colegio de México, México 1953, 236 y 244-245; F. J. HINKELAMMERT, *o. c.*). En efecto, una de sus características compartidas es la creencia en la omnipotencia humana y su negación de límites, lo que los conduce a la persecución de utopías que se deifican y en aras de las cuales se sacrifican seres humanos (con lo que, paradójicamente, se limita al ser humano para demostrar que es ilimitado. Un reflejo actual de esa concepción ciegamente creyente en la omnipotencia humana puede vislumbrarse en la actual fe en una ciencia tecnológica (o *tecnociencia*) que parece no conocer límites y que en realidad quiere desconocerlos, evadiendo las preguntas “¿por qué?” y “¿para qué?”. Su resultado es la consecución de logros tecnocientíficos cuyas consecuencias o riesgos son imposibles de controlar e incluso de predecir por parte de un ser humano moderno henchido de “la *hybris*, la soberbia del sujeto moderno frente a la naturaleza” (cfr. J. A. SENENT DE FRUTOS, “La función de la Universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Una visión desde nuestro contexto”: *Revista de Fomento Social* 260 (2010) 657–679, 666).

Por otro lado, tal vez el ejemplo reciente más claro de divinización de una construcción teórica humana y, por tanto, imperfecta y mejorable sea la democracia liberal occidental y el sistema económico capitalista (entendidos además como un binomio inseparable) por parte de Francis Fukuyama en lo que denominaba “el fin de la Historia” (vid. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992). La elaboración de un constructo que funciona en el ámbito teórico lleva a distorsionar la realidad hasta el punto que se considera éste como natural, necesario, inalterable y exento de alternativas. Esto conduce no sólo a negar sus posibles efectos perversos (en el caso del capitalismo económico, desde las desigualdades extremas y cada vez mayores de nuestro mundo, hasta el hambre generada incluso de forma consciente mediante procesos especulativos, pasando por la amenaza de supervivencia para nuestra especie que comporta el calentamiento global), sino también a la perpetuación de los mismos y la negativa a buscar otras posibilidades que, evidentemente, requieren de un nuevo paradigma cultural humano. Es lo que algunos denominan “argumento TINA”, “*There is no alternative*” (vid. N. KLEIN, *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós 2009, 109; M. WINTERBOTTOM Y M. WHITECROSS, *The Shock Doctrine*, 2009 [en línea], <https://www.youtube.com/watch?v=Nt44ivC9rg> [Consulta del 29 de noviembre de 2017]).

teamientos modernos que promueven respuestas concretas ideologizadas y priman las construcciones institucionales pre-elaboradas sobre el bien concreto del ser humano. La búsqueda del bien común variable según las circunstancias de cada supuesto permite a Suárez atender al bien concreto, actual y efectivo por encima de cualquier diseño abstracto. De este modo, el bien común, eje del pensamiento político suareciano, permite la aceptación de la posibilidad de que la comunidad resista al tirano si se dan determinadas condiciones y se respetan ciertos límites.

A este respecto, no cabe duda de que existe una clara divergencia entre las referencias y fines de la reflexión política suareciana y la propia del liberalismo, pues ésta última se vuelca en la arquitectura institucional como medio que entiende procedente para lograr en la realidad el desenvolvimiento de los fines que persigue. Por el contrario, en Suárez la preocupación mayor es el logro de la justicia material. Su pensamiento se mueve en torno a ese objetivo de tal modo que busca lograr resultados empíricos en la realidad, y no la construcción de perfectos diseños institucionales. Esa búsqueda del concreto bien del ser humano social, que a veces no logra alcanzar dadas las limitaciones de todo tiempo histórico, es la que determina toda su obra y la que puede inspirarnos en nuestro momento presente.

Así, ya hemos defendido en diversos trabajos que su *facticidad* en la búsqueda de la realización del bien común concreto permite a Suárez en muchas ocasiones realizaciones difícilmente alcanzables desde la perspectiva propia de gran parte de las ideologías políticas modernas²⁶. Como ya se ha apuntado, estas se encuentran muchas veces centradas en una institucionalidad idealizada desde una razón instrumental que niega en ocasiones sus propios fracasos en la realidad, bien afirmando cínicamente la propia necesidad racional de los mismos, bien remitiéndolos en su solución a un futuro *utopizado* que encubre, por la vía de la sublimación, situaciones contrarias a la dignidad humana.

En efecto, desde el fin capital del poder político en Suárez, el bien común, la búsqueda fáctica del mismo y de soluciones concretas en la realidad material le lleva a nuestro autor a admitir determinados medios o instrumentos de carácter material. A partir de esos presupuestos, Suárez intenta injertar ese fin determinado en la realidad sociopolítica concreta que le toca vivir, y es así como concibe su teoría de la resistencia al poder como una posibilidad material y auténtica de imponer límites a los desmanes del mismo y someterlo a cierto control fáctico por parte de la comunidad. De este modo, entendemos que es posible una interpretación del sistema político suareciano en el que la piedra angular es el derecho a la propia defensa frente la tiranía, lo que desemboca al final en una teoría del poder político al que efectivamente se pretende poner límites.

4.2.1. La acción ciudadana de oposición al poder político como medio no institucional de limitación y contrapoder fáctico. Su eficacia empírico-operativa como criterio en la teoría suareciana

En último lugar, procede analizar la cuestión concreta de la no institucionalidad de los límites del poder a la luz de la concepción fáctica del pensamiento de Suárez.

²⁶ Vid. P. FONT OPORTO, "El núcleo...", *o. c.*, 518.

Sostenemos que es posible interpretar esta opción como la respuesta que el profesor jesuita busca ante la conciencia que tiene de la debilidad de los límites institucionales del poder en su contexto histórico, en el que se ha producido un reforzamiento de las monarquías nacionales.

En este sentido, a nuestro juicio, el hecho de que las limitaciones fácticas al poder político que Suárez contempla en su teoría política (y que podríamos englobar, en general, en lo que denominamos derecho de desobediencia y resistencia civil a la tiranía) carezcan de institucionalidad jurídico-política formal no significa que nuestro autor considere que la efectividad de las mismas sea *a priori* menor que la de las limitaciones consagradas mediante instituciones formales. Es más, por las razones antedichas, cabría entender que para Suárez la efectividad de estas limitaciones materiales es mayor en su contexto histórico-político. Por tanto, la preferencia de Suárez por este tipo de límites no vendría determinada únicamente por los condicionamientos de su contexto histórico, ni tampoco sólo por la lógica inherente a su visión de la supremacía del poder en el orden político y su consecuente consideración de toda limitación institucional como una subordinación contradictoria con la propia esencia del poder supremo en dicho orden temporal. En efecto, tal predilección se explica también por razones de enfoque, es decir, por cuanto su orientación le llevaría a primar (en general, y en esta cuestión en particular) la efectividad fáctica sobre las regulaciones que, diseñadas de espaldas a la realidad, se quedan sólo en el plano teórico.

Cabría aquí preguntarse si la *facticidad* política suareciana pretende alcanzar en este punto posibilidades que no han logrado otras construcciones teoréticas. Y, al respecto, apreciamos que la rigurosa doctrina de la resistencia al poder que Suárez elabora podría tener una importante virtualidad desde la realidad sociopolítica concreta que a este autor le toca vivir. En particular, en cuanto concierne a admitir una posibilidad material y auténtica de imponer límites a los desmanes del poder y someterlo a cierto control por parte de la comunidad.

De este modo, conforme a esta posible interpretación, la aparente falta de atención de Suárez al aspecto institucional no debería ser objeto de una crítica descontextualizada (que en muchas ocasiones parte de una concepción liberal de la teoría política). Nuestro autor habría entendido que la realidad de su tiempo exigía integrar en su doctrina política, más allá de meros límites ético-morales evidentemente necesarios por intemporales, la posibilidad de actuaciones materiales no institucionalizadas (que incluyen instrumentos de oposición ciudadana al poder, tales como la desobediencia civil, la resistencia o incluso la insurrección armada o el tiranicidio) que emergiesen como límites operativos y efectivos del poder político. En esta línea, podría interpretarse que a juicio de Suárez esos instrumentos de acción civil podrían actuar en su tiempo como los más adecuados contrapesos efectivos y materiales respecto al poder que desprecia y vulnera su fin legítimo: la consecución del bien común.

La no institucionalidad permite además curiosamente unos resultados materiales que en ocasiones desbordan los objetivos expresos de las construcciones modernas. Así entendemos que ocurre de hecho con la retención o recuperación efectiva del poder que se produce en la resistencia comunitaria, aunque ciertamente Suárez no reconoce expresamente esa retención o recuperación. La ideología liberal moderna sostiene que el

modelo de democracia representativa que propugna significa (e incluso comporta) una permanencia del poder político en la comunidad (soberanía nacional o popular, según connotaciones).

Sin embargo, la retención y ejercicio del poder que se produce en la teoría suareciana a través de la resistencia y la desobediencia civil parece más real si se compara con la que tiene lugar en un modelo que en sustancia reduce (¿o restringe?) la participación ciudadana en el ejercicio del poder a elecciones periódicas. Pero lo más interesante es que, paradójicamente, para Suárez esa mayor democracia o participación ciudadana (que sin embargo se produce de facto en su sistema a través de la admisión de la resistencia civil) no constituye en sí un fin en sí mismo, porque el objetivo es el bien común, y el contenido de éste puede variar según las circunstancias. De tal modo que este autor supera, y no sólo en esta cuestión, las limitaciones de las respuestas y modelos normativos institucionalizados en los que las ideologías se atascan y que les impiden responder a las necesidades efectivas de bien común en los casos concretos con circunstancias diversas. En este sentido, cabría de alguna manera sostener que en Suárez la resistencia civil supone una abertura hacia una democracia directa fáctica, distinta del modelo hegemónico moderno de democracia representativa liberal²⁷.

Ahora bien, no cabe desconocer que cabría estar de acuerdo con lo sustancial del enfoque fáctico suareciano y al mismo tiempo disentir sobre la validez o pertinencia de las soluciones concretas propuestas por Suárez. No se afirma aquí que realmente Suárez alcance en este punto concreto (o en otros) las posibilidades fácticas que pretende. Y es aquí precisamente donde reside la virtud de este enfoque y método. En efecto, considerar si Suárez habría acertado en su visión y perspectiva, de tal modo que fuera realmente la más adecuada, por procedente, fáctica y eficaz, con la realidad de su tiempo, es una cuestión diferente. Y una cuestión abierta sobre la que caben las discrepancias, ya que se adentra en el terreno del juicio histórico, que es siempre subjetivo, aunque, desde luego, debe tenerse presente la contextualización del sujeto y sus opiniones cuatro siglos después. En efecto, que sostengamos las virtualidades del enfoque suareciano no implica afirmar que en los supuestos concretos el análisis que Suárez hace de la configuración histórico-política de su tiempo y de las consiguientes propuestas que lleve a cabo sean necesariamente las más acertadas. En el caso concreto de los límites del poder político, por tanto, no estamos afirmando que necesariamente sus soluciones fueran las más adecuadas²⁸.

²⁷ Por lo que concierne a la *facticidad* que se halla presente en la teoría política Suárez, cabe indicar que Juan Carlos Scannone considera que una de las razones por las que el pensamiento de Suárez goza de actualidad es “su comprensión de la relación entre lo político y lo social”. En este sentido, para Scannone la filosofía política suareciana puede arrojar luz sobre cuestiones relativas a esa relación que actualmente son objeto de discusión, y concretamente cita dos aspectos: “la concepción de Hannah Arendt acerca de lo político como *actuar y poder en común* anterior a la relación mando-obediencia” y el “*hecho de la emergencia de la sociedad civil* en varias partes del mundo, como distinta tanto de la institución estatal como del mercado” así como la “*reflexión filosófica, politicológica [sic, entendemos que se refiere a la ciencia política] y política*” que dicha emergencia ha suscitado (J. C. SCANNONE, “Lo Social y lo político según Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, en J. C. SCANNONE y V. SANTUC (eds.), *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Bonum, Buenos Aires 1999, 239–380, 239). Entendemos que ambos aspectos encuentran eco no sólo en la teoría suareciana del origen del poder político en la comunidad sino también en la posibilidad de resistencia al poder político por parte de la misma o de sus miembros.

²⁸ Citando algunas de las discrepancias con esas opciones concretas de Suárez, por ejemplo, Paul Pace considera que

Conclusiones

Suárez no admite limitaciones al poder político que impliquen la subordinación a otras instituciones del mismo orden. De ahí que, fuera de la subordinación a las instituciones eclesiásticas (del orden espiritual), en su teoría sólo caben límites no institucionales al poder político, tales como el tiranicidio, la resistencia y la desobediencia civil.

Estos instrumentos, que se caracterizan por ser limitaciones no institucionales sino, antes bien, fácticas o materiales, constituyen en Suárez piezas importantes de su sistema de límites al poder político. Esto se debe a varios factores, entre los que cabe destacar su inserción en un paradigma filosófico centrado en la *facticidad* de la realidad, así como la centralidad del bien común como objetivo final de su teoría política. La búsqueda de la realización de dicho bien común está orientada precisamente por una concepción apegada a la realidad fáctica de su tiempo.

Si el fundamento del poder político es el bien común, consecuentemente éste lo es también de los límites de aquél. De aquí se deriva precisamente el carácter no institucional de los mismos. En efecto, en coherencia con el propio marco lógico interno suareciano, las propuestas o soluciones pueden cambiar “según circunstancias de tiempos, lugares y personas”, lo que determina la escasa importancia de la institucionalidad y las estructuras normativas en dicho pensamiento.

Así, el bien común y la *no institucionalidad* (como reflejo esta última de la *facticidad* del pensamiento del profesor granadino) constituyen los fundamentos de la teoría suareciana sobre los límites del poder.

Este enfoque contrasta con el de las ideologías derivadas de la Modernidad, donde se operan institucionalizaciones universalizadas ahistóricamente que priman las construcciones institucionales pre-elaboradas sobre el bien concreto del ser humano.

En Suárez se produce, por el contrario, una superación de estos planteamientos modernos: su preocupación mayor es el logro de la justicia material, y la vinculación de esta con la búsqueda del bien común según las circunstancias de cada supuesto le permite a Suárez atender al bien concreto por encima de cualquier diseño institucional abstracto. Es así como se llega a la aceptación de la posibilidad de que la comunidad resista al tirano si se dan determinadas condiciones y se respetan ciertos límites.

En conclusión, la búsqueda del concreto bien del ser humano social puede inspirarnos en nuestro momento presente en orden a responder a las necesidades efectivas de bien común en los casos concretos y sus diversas circunstancias.

“los procedimientos concretos” de resistencia que “Suárez propone” eran “probablemente poco realistas ya en la España del siglo XVI” (P. PACE, “Los límites de la obediencia civil en el siglo de oro: Francisco Suárez”, en *Ética y teología ante el Nuevo Mundo: Valencia y América: Actas del VII Simposio de Teología Histórica (28-30 Abril 1992)*. Facultat de Teologia San Vicente Ferrer, Valencia 1993, 341–50, 347). Para Pace, la resistencia violenta a la violencia del tirano es un método que parece más medieval que moderno y, por ende, sería un poco anacrónico. Sin embargo, reconoce que “the principle remains valid: the transfer of supreme authority to the ruler can never exclude the community’s right to claim back this authority in case of despotic rule” (*ibid.*, 334, *vid.* también 343).

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 6: Tobías, Judit, Ester, 1-2 Macabeos. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 392 pp., 35 €

La editorial Ciudad Nueva, constituida en España en 1981 por el Movimiento de los Focolares, está seriamente comprometida con la edición crítica y traducción de las obras más fundamentales de la literatura patristica. Desde 1999 asume la edición en castellano de "La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia", un proyecto del Instituto de Estudios Clásicos Cristianos (ICCS) de la Drew University, New Jersey (USA), y que en España dirige el profesor Marcelo Merino de la Universidad de Navarra. El presente volumen presenta una serie de textos de los llamados "deuterocanónicos" (Tobías, Judit, Ester, 1-2 Macabeos), que vienen precedidos de una introducción que explica su singularidad. Luego, respetando la estructura del proyecto, se presenta la traducción del texto bíblico dividida en perícopas, a continuación de cada una de los cuales aparecen los comentarios de los Padres de la Iglesia, traducidos desde sus lenguas originales. Aunque los destinatarios naturales de esta obra son los exegetas y pastores, "los Padres enseñan a leer teológicamente la Biblia en el seno de una tradición viva, con un auténtico espíritu cristiano" (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*) y, por tanto, acercarlos al pueblo de Dios es una responsabilidad pastoral que estos no deben eludir.- J. GUEVARA.

BORSATO, Battista, *Un Dios humano.* Ediciones Dehonianas, Madrid 2017, 198 pp., 15 €
Fue Bonhoeffer quien propuso "una lectura no religiosa de la Biblia" o "un cristianismo no religioso". Battista Borsato, sacerdote de la diócesis de Vicenza (Italia), profesor y pastoralista, recoge esa propuesta como base de este libro. Y pretende hacer una lectura del cristianismo no religiosa, pero entendiendo la religión desde la única preocupación de dar culto a Dios. Evidentemente ese no es el Dios cristiano: en su lectura de la Biblia va encontrándose con un Dios que nos quiere abiertos a los demás

y generosos con todos porque la verdadera religión es la que hace cambiar el corazón y lleva al compromiso por construir un mundo más humano. El título escogido obedece al hecho de que es en la concepción de Dios donde más fallamos. Un Dios humano es un Dios trascendente, al que no podemos conocer adecuadamente, pero al que llegamos a través del ser humano. Con esta óptica se hace una revisión de los distintos aspectos, teológicos y prácticos, del cristianismo.- B. A. O.

CABRA, Pier Giordano, *El lenguaje de las plantas y las flores en la Biblia.* Sal Terrae, Santander 2017, 126 pp., 13,50 €

Quizás hubiera sido mejor título "Hablan las plantas y las flores en la Biblia". Porque, en realidad, el autor les cede a ellas la palabra, y siempre hablan ellas en primera persona. Lo hacen como testigos de muchos episodios bíblicos: una treintena de testimonios que nos acercan a la Biblia desde la perspectiva del mundo vegetal, donde los científicos parecen encontrar algún grado de inteligencia y de sensibilidad. El árbol de la vida, el terebinto, el trigo, el cedro del Líbano, las lentejas, la vid o las cebollas de Egipto son algunos ejemplos. Todos ellos se encuentran en las páginas del Antiguo o Nuevo Testamento, como el autor se encarga de puntualizar antes de hacer hablar a cada uno. Pier G. Cabra, que fue Superior General de la Congregación de la Sagrada Familia y Presidente de la Conferencia Italiana de Superiores Mayores, quiere contribuir con estas palabras, que él toma "prestadas", a una espiritualidad inspirada ecológicamente en la línea de la encíclica *Laudato si'* de Francisco.- I. CAMACHO.

GAUDENCIO DE BRESCIA, *Sermones.* Ciudad Nueva, Madrid 2017, 296 pp., 19 €

Casi todo son conjeturas en torno a la vida de Gaudencio, del que se sabe que fue obispo de Brescia aproximadamente entre los años 397 y 406, y que llegó a ser obispo por iniciativa de San Ambrosio. Tampoco se conservan muchas obras suyas. Esta colección de 21 sermones está prologada por él mismo, en un Prefacio dirigido a Benévolo, jefe de la Cancillería imperial:

en este texto describe el contenido de estos sermones y explica algunas de las circunstancias de la redacción (algunos textos han sido reconstruidos por él, mientras que otros habían sido estenografiados); incluso algunos de ellos tienen más de epístolas que de sermones propiamente dichos. Un primer bloque de diez sermones tienen carácter pascual; hay dos que reconoce que han sido estenografiados; otros son de temas variados; dos son presentados como comentarios. En todos ellos domina el enfoque pastoral, como era propio de tantos escritos de la época; pero Gaudencio da muestras no solo de una buena capacidad literaria, sino también de una formación teológica notable. La lectura de estos textos, menos conocidos que las de otros autores de la época, contribuye a un mejor conocimiento de la Iglesia del norte de Italia en los comienzos del siglo V, en un momento de cierta tranquilidad y de menores polémicas.- B. A. O.

KASPER, Walter, *Lo absoluto en la historia. Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling - Obra completa: volumen 2*. Sal Terrae, Santander 2017, 638 pp., 30 €

Si en volúmenes anteriores de su *Obra completa* nos encontramos con colecciones de trabajos agrupados con criterios temáticos, en este caso se nos ofrece una única obra, cuya base la constituye el trabajo para su habilitación que presentó Walter Kasper en la Universidad de Tubinga en el verano de 1964. En aquellos tiempos era notable el interés por el idealismo alemán, sobre todo por Hegel. Kasper se interesó por Schelling porque veía en él la consumación del idealismo alemán y, de algún modo también, el tránsito a la época postidealista. Como su preocupación es ante todo teológica, Kasper investiga una comparación entre dos “modos de pensamiento”, entendiendo por tal no solo el contexto en que un pensamiento se elabora, sino también su estructura global y su estilo. Esos dos modos de pensamiento fueron el del último Schelling (del que algunos creían había retornado a la metafísica y al teísmo) y la teología. Cuando Kasper prologa esta nueva edición de su antiguo trabajo para su edición alemana en curso de la *Obra completa*, reafirma la convicción que ya tenía en los comienzos de su carrera académica: que “la

auténtica ciencia de referencia para la teología solo puede ser una filosofía que reflexione sobre la realidad en su conjunto” (pág. 14). Y para que se constate que Schelling no ha perdido su valor cinco décadas después de su trabajo de habilitación ha encargado al profesor Magnus Striet un epílogo para este volumen sobre la actualidad del pensamiento del último de los idealistas alemanes en el debate teológico contemporáneo (págs. 607-621).- B. A. O.

NOCETI, Serena, *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*. Sal Terrae, Santander 2017, 256 pp., 19,50 €

Quizás el subtítulo del original italiano exprese mejor el objetivo que se han propuesto los autores de este libro: “¿Qué ministerio para qué Iglesia?”. Porque en él se correlaciona la pregunta sobre la forma del ministerio diaconal para las mujeres con la pregunta más de fondo sobre el modelo eclesial. El tema ha sido objeto de un amplio debate, y no solo en los tiempos más recientes. Pero el papa Francisco, como en otros tantos campos, le ha dado nuevo aliento con su invitación a los teólogos de no limitarse a las doctrinas seguras del pasado, sino de abrirse a la confrontación crítica con las urgencias de la historia y con lo que todo ello supone para la Iglesia hoy. La convicción que comparten los autores aquí reunidos es la de que el diaconado de las mujeres es un ministerio posible y necesario para una Iglesia en reforma. Esta convicción alimenta un diálogo sincero con todas las tendencias pero también una atención a la realidad de una sociedad donde el papel de la mujer y la relación entre el hombre y la mujer han experimentado cambios considerables. Los textos se ordenan en cuatro partes: la aportación del Vaticano II y su recepción, el fundamento bíblico, la relectura de las fuentes antiguas, la confrontación ecuménica. Y siempre se mantiene el mismo marco de análisis: la reflexión sobre el ministerio ordenado y sobre el servicio eclesial, pero también la atención a la cultura de cada época, a la autoconciencia de la Iglesia y a la organización eclesial. Este libro útil para cualquier lector interesado en el tema, será además un instrumento imprescindible para la comisión que creara el papa el 2 de agosto de 2016 con el encargo de estudiar el diaconado femenino.- I. CAMACHO.

PERRONI, Marinella – SIMONELLI, Cristina, *María de Magdala. Una genealogía apostólica*. San Pablo, Madrid 2017, 224 pp., 17,50 €

Aunque parece que la afición por la literatura “da Vinci” se va apagando, no se extingue, sin embargo, la literatura de mujeres que investigan la figura de María Magdalena. En este caso se trata de dos conocidas y reputadas profesoras de centros teológicos italianos, fuertemente comprometidas con la asociación de teólogas italianas. El libro tiene dos partes. En la primera, la profesora Perroni estudia la invisibilidad de María Magdalena en la tradición canónica de la que habría sido reivindicada “por las mujeres de algunas sectas cristianas del siglo II” y que habría sido “provocada por la resistencia tanto de los hombres de estos conventículos como los de la gran Iglesia ante dicha pretensión femenina” (p. 135). Para ello parte del estudio del nombre, María, y la ciudad, Magdala, para adentrarse después en textos relativos a su condición de discípula olvidada y de testigo de la resurrección. En la segunda parte, C. Simonelli estudia las tradiciones apócrifas para presentar a María Magdalena en un “balance no excesivamente apócrifo” ya que “la cantidad y la variedad de escritos contrastan, por una parte, la idea de la ausencia o la no relevancia de María Magdalena; y, por otra, la idea más sutil, de su exclusiva presencia en el imaginario gnóstico” (p. 207). El libro aporta mucha información interesante para un mejor conocimiento del periodo de formación del canon y la consolidación de la gran Iglesia, pero no resultará muy novedoso a quienes han seguido la profusa literatura sobre el personaje.- J. GUEVARA.

PESCE, Mauro, *De Jesús al cristianismo*. San Pablo, Madrid 2017, 435 pp., 24,50 €

El título de este libro indica de modo preciso la temática del mismo: intentar encontrar una explicación plausible que nos conduzca desde el Jesús histórico hasta el nacimiento del cristianismo primitivo como grupo religioso separado del judaísmo oficial. Así, el libro se divide en dos grandes partes. En la primera se acomete la investigación de la vida de Jesús a partir, no de sus palabras o hechos más significativos, sino muy especialmente a partir de su estilo de

vida. Para el autor, el estilo de vida de Jesús (itinerante, desocupado, célibe, pobre) ofrece la atmósfera propicia para una decodificación de la intención última de su existencia. En la segunda parte, la pregunta acerca del nacimiento del cristianismo encuentra, en el discipulado, el vector fundamental. En efecto, el discipulado es la forma social que pone en dinamismo la aparición de una nueva realidad, que se irá desplegando progresivamente. Este discipulado genera una dialéctica con las formas sociales de aquel tiempo que, principalmente, estaban basadas en los lazos de parentela.- S. BÉJAR.

PIÑERO, Antonio (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Herder, Barcelona 2017, 702 pp., 49,80 €

En el origen de este libro está un curso de verano en la Universidad Complutense, sin que se nos informe de la fecha en que se celebró. El tema es del máximo interés: los efectos que tuvieron en los últimos libros del Antiguo Testamento y en todo el Nuevo Testamento los acontecimientos, la nueva mentalidad, la filosofía y al religión de la época helenista. Hoy parece que existe un consenso bastante generalizado sobre la huella que la cultura helenista ha dejado en el judaísmo y en la tradición cristiana de los primeros tiempos: especial interés tiene el estudiar este influjo no solo en la literatura cristiana, sino también en la que le precede (últimos libros del Antiguo Testamento). Los primeros capítulos son de carácter más general sobre el mundo helenista y su relación con el judaísmo y sus escritos. Posteriormente se estudian ya influjos más concretos en libros bíblicos o en temas de cierta relevancia en ellos (la religiosidad en general, la jerarquía...). Tres capítulos complementarios se ocupan de la religión irania, el orfismo y neopitagorismo y la gnosis. En realidad este volumen es reimpresión del publicado en 2006 por la editorial El Almendro.- B. A. O.

PUIGDOLLERS, Rodolfo, *Apocalipsis de Jesús, el Mesías. Cuando se desvela el misterio*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2017, 136 pp., 9 €

El significado del término “apocalipsis” oscila entre el desastre y la esperanza. En su sentido

cristiano originario se utilizó para designar el último libro del Nuevo Testamento, que es un canto de esperanza en un contexto de dificultades: ese era el ambiente de la iglesia de Éfeso en los últimos años del siglo I cuando la persecución del emperador Domiciano que pretendía ser venerado como dios. Rodolfo Puigdollers, escolapio que tiene encomendada una parroquia en la diócesis de Tarrasa, biblista y pastoralista, nos ofrece una lectura pausada del texto, al que acompaña de breves explicaciones. Sigue el esquema septenario: un introducción, cinco septenarios (las cartas, los sellos, las trompetas, las copas, las visiones), que terminan con una conclusión también en siete puntos. No busca entrar en grandes explicaciones, y menos aún en los debates sobre puntos más controvertidos: se limita a recoger las líneas esenciales para provocar en el lector una profundización en su fe y su esperanza.- B. A. O.

RIERA, Joaquín, *El Jesús de la historia. Un acercamiento a través del Evangelio de Tomás*. Almuzara, Córdoba 2017, 391 pp., 19,95 €

Este libro pretende explorar una hipótesis de trabajo que es propia del conocido profesor Antonio Piñero (catedrático de filología griega de la Universidad Complutense de Madrid): eliminando el contenido gnóstico del evangelio de Tomás, se puede llegar a individuar algunas frases sencillas y breves que bien podrían corresponder al Jesús histórico. El evangelio copto de Tomás fue encontrado en Nag Hammadi en el año 1945, y está compuesto por 114 aforismos, parábolas y breves diálogos de Jesús. El autor de la presente obra pretende poner en acto la hipótesis de Piñero buscando el sustrato histórico de este evangelio gnóstico, a partir de la comparativa entre las unidades literarias de dicho evangelio y sus paralelos en las fuentes Mc, Q, L y M. A juicio de Riera, estas fuentes contendrían las enseñanzas de Jesús que, históricamente hablando, se encuentran más cercanas a los acontecimientos fundantes. El objetivo último que guía su reflexión es la confianza en la ciencia histórica para llegar a un núcleo incontaminado y, por tanto, fiable, más allá de prejuicios de tipo doctrinal y mitológico, a los dichos de Jesús.- S. BÉJAR.

VILLALBA NOGALES, Javier, *Diaconado permanente. Signos de una Iglesia servidora*. San Pablo, Madrid 2017, 240 pp., 17 €

El diaconado como grado permanente fue restaurado por el concilio Vaticano II, bajo la inspiración de la Iglesia de los orígenes pero también con el deseo de actualizarlo para adaptarlo a las necesidades de la sociedad y de la Iglesia de hoy. Por eso este libro, cuyo autor es diácono permanente en la parroquia Santísima Trinidad de Collado Villalba (Madrid), comienza retornando a los primeros siglos cristianos: ello le da pie para profundizar en su identidad a partir de la teología del sacramento del Orden. Los diáconos son ministros de Cristo, y su misión específica es el servicio, de modo especial el servicio que la Iglesia presta a través de la pastoral social y caritativa. Se explica así que el libro dedique especial atención a algunos documentos de la Iglesia española sobre este servicio. Pero además en el diaconado permanente suele darse un doble sacramentalidad (es el caso del autor), el Orden y el Matrimonio, lo que dota de una riqueza nueva a la figura del diácono. Los dos últimos capítulos (espiritualidad, conjunción de la vida diaconal y familiar) tienen un carácter abiertamente testimonial; en ellos, además, ha colaborado directamente la esposa del autor, M^a Belén Santos Huerta.- B. A. O.

ÉTICA Y MORAL

GARCÍA GÁRATE, Alfredo, *Derecho y religión en un Estado democrático*. Dykinson, Madrid 2016, 258 pp., 26 €

El enfoque de este libro, que está concebido como un manual como parece deducirse de la dedicatoria ("a mis alumnos que dan sentido a mi quehacer universitario"), es el de introducir al derecho eclesiástico en España. Con buen acuerdo todo se enmarca en el problema más amplio de las relaciones entre religión y política en la antigüedad en general y en la historia de Europa: es el tema dominante en los cuatro primeros capítulos. Luego todo se va orientando hacia la situación española, sin olvidar un extenso recorrido histórico para ofrecer una visión del problema que no quede reducido a sus dimensiones y problemática actual. La situación española obliga a estudiar los acuerdos del Estado español con la Santa Sede de 1979,

pero también los acuerdos con otras confesiones religiosas de 1992. El carácter práctico del manual lleva a contemplar con más detención algunos aspectos de mayor actualidad, donde además los problemas pueden ser más frecuentes: libertad religiosa, matrimonio católico, jurisdicción eclesiástica, intervenciones de los tribunales en relación con algunas manifestaciones religiosas en el espacio público de un Estado laico.- I. CAMACHO.

GASDA, Elio Estanislau, *Cristianismo y economía. Repensar el trabajo más allá del capitalismo*. Ediciones HOAC, Madrid 2017, 230 pp., 16 €

“Los cambios en el mundo del trabajo interpelan a la teología” (pág. 20). Esta convicción es la que ha movido a Elio Gasda, jesuita y profesor en la Facultad de Teología de Belo Horizonte (Brasil), a profundizar en la relación entre la tradición cristiana y el trabajo para preguntarse si en el marco del capitalismo el trabajo puede conservar el sentido que le dio el cristianismo. La primera parte se ocupa de la teología del trabajo en la época del capitalismo: cómo nació esta teología del trabajo y cuáles fueron sus pioneros (Chenu en primer lugar), pero también cómo evolucionó el trabajo a partir de la revolución industrial y hasta nuestros días. La segunda parte es una vuelta a la tradición bíblica: a los textos relativos a la primera Alianza y a la Ley, pero también al Nuevo Testamento, que profundiza en el Misterio Pascual de Cristo. La tercera parte toma pie en la tradición del “séptimo día” y estudia las relaciones entre descanso y trabajo para establecer una saludable distancia respecto a este y evitar que sea convertido en un absoluto: por eso se estudian aspectos distintos en esta línea de distanciamiento, como son el Día de Señor, la liturgia, la relación del ser humano con la naturaleza, el sentido de la fiesta. El libro concluye con algunas pistas que pretenden elaborar una *lex agendi* para la teología del trabajo en los comienzos del siglo XXI.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ, Julio L., *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación a Europa*. Sal Terrae, Santander 2017, 270 pp., 14,90 €

La cultura del encuentro es una preocupación constante en toda la actividad del papa Fran-

cisco: es una buena clave para entender su pontificado. El autor ha querido profundizar en ella, pero aplicándola a la realidad europea y a sus grandes desafíos, que pueden quedar dramáticamente expresados en la amenaza terrorista y en la presión de refugiados e inmigrantes. En el primer capítulo de este libro propone unas ideas generales sobre lo que sería una cultura del encuentro (“Significado y contextos de la cultura del encuentro”). Los cuatro capítulos restantes han adoptado como esquema los cuatro principios que el papa propone en *Evangelii nuntiandi* (n, 221) para orientar el desarrollo de la vida social armonizando las diferencias en un proyecto común: el tiempo es superior al espacio, la unidad prevalece sobre el conflicto, la realidad es más importante que la idea, el todo es superior a la parte. El estudio de los tres grandes documentos de Francisco (el ya citado, más *Laudato si’* y *Amoris laetitia*) es base de estas páginas, así como sus intervenciones en distintos foros europeos: su lectura reposada le permiten ir descubriendo la visión antropológica y social del papa.- B. A. O.

MORENO PÉREZ, Carlos María, *Ética de la empresa (De la ética, de la empresa y de la vida)*. Herder, Barcelona 2017, 143 pp., 12,90 €

La colección de “Éticas aplicadas” que lleva adelante la editorial Herder, de la que este volumen es el cuarto que se publica, aspira a ofrecer no tanto manuales cuanto introducciones. Los volúmenes aparecidos pretenden, más bien, sensibilizar y abrir horizontes. Sabemos, por otra parte, que el campo de la empresa es uno de pioneros en el cultivo de la ética aplicada. Carlos M. Moreno se hace eco de esta tradición de las últimas décadas, pero además recoge en este libro mucho de su experiencia docente en la Facultad de Psicología, Ciencias de la Educación y del Deporte de Banquerna (Universitat Ramon Llull). En su enfoque privilegia la ética de los valores y la ética de las virtudes como las corrientes que más pueden aportar para iluminar éticamente la actividad del empresario y del directivo. Los primeros capítulos abordan cuestiones más generales (concepto de ética y de ética empresarial, valores y procesos de decisión); luego se desciende a aplicaciones más concretas, como son los códigos éticos, la ima-

gen de la empresa o la responsabilidad social corporativa.- I. CAMACHO.

PLEITE GUADAMILLAS, Francisco, *Europa entre el miedo y la hospitalidad*. Sal Terrae, Santander 2017, 134 pp., 9,90 €

El autor concibe su obra como un ensayo. Busca “trasladar a la opinión pública el drama humano que sufren los refugiados y hacer reflexionar, desde una óptica humanista, (sobre) el reto que ello supone para Europa” (pág. 13). Con este enfoque no cita mucha bibliografía, pero sí recoge datos que muestran las dimensiones de este drama que afecta a los inmigrantes en general, pero de modo especial a los refugiados (que son su principal centro de atención). El autor contempla el problema desde su doble condición de magistrado y docente universitario. Y lo hace con una fina sensibilidad (humana y humanista), que le hace sentirse incómodo ante las innumerables muestras de xenofobia a las que asistimos cada día, incluso en las más altas instancias políticas de los Estados y de la Unión Europea. Pero ello no le hace ser simplista en relación con las soluciones posibles, donde hay que contemplar la delicada cuestión de la integración de los inmigrantes en nuestras sociedades. Esa integración no puede ser solo cultural, sino también social, lo que implica el reconocimiento de todos los derechos sociales para lo que son acogidos dentro de nuestras fronteras.- I. CAMACHO.

SORGE, Bartolomeo, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*. Nueva edición revisada y aumentada. Sal Terrae, Santander 2017, 480 pp., 19,90 €

Desde la primera edición, que se basaba en unos apuntes de clase en el Instituto de formación política “Pedro Arrupe” de Palermo publicada en 1966 con el título *Por una civilización del amor*, esta obra ha conocido sucesivas ediciones al ritmo en que los documentos oficiales de la Iglesia han ido apareciendo y el autor ha ido enriqueciendo y profundizando su síntesis. Eso es una garantía de que estamos ante una obra valiosa y fruto de un largo proceso de maduración. La estructura anterior se mantiene: la primera parte es histórica (periodifica la historia del discurso social de la Iglesia en seis fases, cinco de las cuales corresponden al tiempo que

transcurre desde León XIII hasta hoy); sigue una parte como “propuesta social de la Iglesia”, que se atiende más a los contenidos doctrinales); de la propuesta se pasa a la “presencia social de la Iglesia” (se afronta en esta parte los problemas del actuar cristiano en la sociedad actual, atendiendo a los rasgos característicos de esta); la última parte de ocupa de los debates de actualidad (doce son los seleccionados, que van desde la guerra, el terrorismo o la globalización hasta las biotecnologías o la investigación científica). Pero dentro de este esquema se incluyen aspectos, incluso capítulos, que no figuraban en la edición anterior: entre ellos, uno sobre el pensamiento social de Benedicto XVI, otro sobre la reciente crisis económica y otro sobre la encíclica *Laudato si'*. Todavía se dedica un apéndice al giro del papa Francisco, que Sorge concreta en un retorno a la línea montiniana, congelada por Juan Pablo II y Benedicto XVI y recuperada y estimulada por el papa actual en términos que se definen como “espíritu sinodal”: sin embargo las reflexiones de este apéndice se circunscriben prácticamente a lo que ha ocurrido en la iglesia italiana en los sucesivos congresos nacionales celebrados desde 1972 y al espinoso debate en torno al papel de los laicos.- I. CAMACHO.

IGLESIA

PEÑA GARCÍA, Carmen, *Disolución pontificia del matrimonio no consumado. Praxis canónica y eficacia civil en España*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017, 367 pp., 24 €

En esta obra la profesora de Derecho Canónico Peña García estudia un tipo de situaciones de disolución matrimonial muy concreto: la disolución pontificia de matrimonios no consumados. Estas situaciones, no tan conocidas como las nulidades, han estado presentes desde los comienzos de la Iglesia y ha existido una reflexión sobre ellas desde antiguo. La profesora Peña presenta primero el marco jurídico general de estos casos y describe el procedimiento canónico con que se trata, llamado normalmente *super rato*. La parte más novedosa e interesante del libro es la segunda parte que consiste en un estudio de casos concretos de este tipo de disolución matrimonial en la diócesis

de Madrid ampliado con algunos casos de otras diócesis, es en esta parte de la obra en la que el lector puede entrar en contacto directo con las realidades humanas detrás de los términos jurídicos. Finalmente, desde una perspectiva de Derecho Canónico en diálogo con la sociedad, la autora estudia la recepción en el Derecho Civil de estas disoluciones mostrando así como la sociedad entiende este procedimiento canónico. En definitiva, un libro erudito y especializado en su materia que, a pesar de resultar lejano al profano en Derecho Canónico, demuestra el nivel de rigor y profundidad que alcanza el estudio del Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Comillas hoy, como muestra el trabajo de la profesora Peña García.- G. VILLAGRÁN.

ROMEO, ENZO, *Francisco y las mujeres*. Paulinas, Madrid 2017, 204 pp., 16,50 €

No escasean las publicaciones sobre el papa Francisco. Y eso responde, no solo a un discutible afán de ventas, sino al interés que han despertado tanto su figura como sus iniciativas en diferentes campos. Es lo que ocurre con el tema de este libro. El autor, que es periodista y vaticanista, ha rastreado la vida de Jorge Bergoglio para recoger todo aquello que es relevante sobre su relación con el tema de la mujer. Hace desfilar por estas páginas a su abuela Rosa, a su madre, a su hermana pequeña, a Esther Ballestrina (que fue profesora suya y era de orientación marxista), a Alicia Oliveira (una magistrada amiga suya), así como a multitud de religiosas. Pero Bergoglio se preocupó también del papel de la mujer en la Iglesia desde sus responsabilidades de pastor. Y ya siendo papa ha puesto en marcha una comisión para estudiar las posibilidades de extender el diaconado a la mujer. La práctica y las ideas se dan la mano en estas páginas que servirán al lector para reflexionar sobre el papel de la mujer en la sociedad y en las comunidades cristianas.- B. A. O.

SOLALINDE, Alejandro – CAPUZZI, Lucia, *Una vida en riesgo. Espiritualidad en el camino*. Mensajero, Bilbao 2017, 207 pp., 14,50 €

Aquí nos encontramos con el relato de la peligrosa aventura que el padre Alejandro Solalinde, sacerdote mejicano, está corriendo desde 2007, año en el que fundó el albergue

Hermanos en el camino, para atender a los centroamericanos migrantes que pasan por la pequeña ciudad de Ixtepec, plantando cara a la organización de narcotráfico conocida como los Zetas. La periodista Lucia Capuzzi fue a entrevistarlo para poder contar su historia con datos de primera mano. Los capítulos en que se divide el libro llevan al principio las palabras *Padre Alejandro* o *Lucia*, según que el contenido provenga más del padre o de la periodista que ha confeccionado el conjunto del relato de la historia del padre Solalinde. El resultado es un testimonio diáfano de la valentía con la que muchos cristianos se están jugando la vida en América Latina por proteger a los desheredados de la tierra.- A. NAVAS.

VIDA RELIGIOSA

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017, 887 pp., 25 €

En 2007 ya se publicó en la colección “Manresa” el *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, obra de este mismo Grupo de Espiritualidad Ignaciana que nos ofrece ahora un nuevo volumen de misma colección con una característica especial: la de ser una ambiciosa antología. El trabajo ha sido arduo y ha llevado varios años: no solo la selección de autores, sino además la de los textos a publicar de cada uno. Los autores elegidos han sido 19: Ignacio y sus primeros nueve compañeros, más otros nueve, que tuvieron un papel relevante en la primera Compañía (casi todos murieron antes de 1600). Esos 19 capítulos se completan con otros dos: uno al comienzo, que contiene tres documentos de la primera Compañía; otro al final, que reproduce algunos textos de las tres primeras congregaciones generales (1558, 1565 y 1573, en las que se eligieron generales a Diego Laínez, Francisco de Borja y Everardo Mercuriano respectivamente). Cada capítulo está dotado de una breve (quizás demasiado breve) introducción y de una bibliografía selecta. Los textos en cada uno de ellos se organizan, no cronológicamente, sino en tres bloques, que quieren responder a tres tipos de escritos: unos más experienciales (que dan cuenta de la vida personal y religiosa de los

autores); otros teológicos; finalmente otros más prácticos (que responden más bien a la organización y al gobierno). Esta estructura permite atender a tres ámbitos muy distintos en que estos autores fueron relevantes, no solo para la historia de la espiritualidad y de la teología en general en unos tiempos de profundos cambios, sino también para la génesis y el primer desarrollo de la Compañía de Jesús. Un amplio índice temático ofrece la posibilidad de una lectura temática también, ordenando las referencias (palabras claves) que se han ido añadiendo al final de cada texto.- I. CAMACHO.

PASTORAL

BERÁSTEGUI, Ana (coord.), *Árboles a la intemperie. Cartas de esperanza para familias de hoy*. Sal Terrae, Santander 2017, 200 pp., 12,90 €

Efectivamente, estamos a una colección de cartas, como se indica en el título. Han nacido como iniciativa de Ana Berástegui, que es profesora en la Universidad Pontificia Comillas e investigadora de su Instituto Universitario de la Familia. Su destinatario son las familias, y quieren ser una ocasión de diálogo reposado sobre temas que afectan y preocupan a muchos, y como expresión de ese espíritu de “acompañar” que tanto recomienda el papa Francisco en su *Amoris laetitia*. Los autores son diversos profesores de la Universidad citada. Las 26 cartas recogidas pueden leerse aisladamente o por bloques. Porque están clasificadas en cuatro bloques. El primer bloque se centra en los retos que se presentan hoy al amor de la pareja; el segundo va dirigido a los padres en su tarea de cuidadores y educadores de sus hijos; el tercero se ocupa de los retos propios del mundo en que la familia vive hoy, el ritmo apresurado, las nuevas tecnologías, la realidad de la pobreza y de la exclusión, etc.; el último tiene un carácter explícitamente creyente y un tono pastoral, donde la familia es considerada no solo como beneficiaria sino sobre todo como agente de pastoral familiar.- I. CAMACHO.

CAPITANI, Michele, *El hombre que esquivaba los trenes. Historias de una humanidad sin hogar fijo*. Ediciones Paulinas, Madrid 2017, 198 pp., 17,50 €

El autor de estos relatos pertenece a la Comunidad de San Egidio y dentro de ella forma parte de un grupo que dedica un tiempo semanal a visitar a personas sin hogar, con la sencilla intención de mantener contacto con ellas. Esa experiencia de acercamiento y los efectos que produce es lo que se nos quiere transmitir en estas páginas, que se limitan sencillamente a narrar distintos encuentros con personas que viven en la calle. El libro no tiene más trama que esa: ofrecernos testimonios directos de esos contactos, donde se descubre la profundidad de vidas que suelen pasarnos desapercibidas o a las que rehuimos con cierta displicencia (a lo más, les ofrecemos una limosna para tranquilizar nuestra conciencia).- B. A. O.

GRUPO EL SICÓMORO, *Las bienaventuranzas explicadas a los niños*. Ediciones Paulinas, Madrid 2017, 64 pp., 10 €

Unas palabras del papa Francisco inspiran el contenido de este libro: “Las bienaventuranzas son el retrato de Jesús, ¡su forma de vida y el camino de la verdadera felicidad!”. Pero esto debe ser explicado con un lenguaje y unas ilustraciones que sean asequibles a los niños. Así lo han hecho los componentes de este grupo italiano que hace gala de una evidente experiencia pastoral: recorren una a una las ocho bienaventuranzas, con un estilo plástico, apartándose poco del texto, aduciendo otros textos evangélicos relacionados y añadiendo a cada una un pequeño cuestionario con ejercicios para interiorizar el mensaje y buscarle aplicaciones en la vida real. Al final del libro se añade una pequeña galería de personajes conocidos, en su mayoría cercanos al mundo italiano, que pueden ser ejemplos de cada una de las bienaventuranzas.- B. A. O.

PAGOLA, José Antonio, *Caminos de evangelización*. PPC editorial, Madrid 2017, 252 pp., 18 €

Con este cuarto volumen se concluye la serie preparada por Pagola para dinamizar las parroquias y comunidades cristianas en respuesta a la llamada del papa Francisco para una nueva etapa evangelizadora. Si los tres primeros volúmenes se ocuparon más bien de los contenidos (el proyecto del Jesús, el anuncio

de Dios como buena noticia, la resurrección de Jesús como esperanza), este último se centra en los caminos para hacer esa evangelización efectiva. Pagola propone cinco actitudes, a las que dedica la primera parte de este libro: sugerir la pregunta de Dios, actuar alentados por ese Espíritu que impulsó a Jesús a evangelizar, actuar desde la misericordia de Dios, despertar esperanza en los corazones, orar. Estas cinco actitudes son especialmente adecuadas para afrontar los campos principales de la acción evangelizadora de una Iglesia en salida, como pretende el papa Francisco. La segunda parte de la obra presenta y recorre los que Pagola considera los cinco campos prioritarios, de acuerdo con las condiciones actuales de nuestra sociedad: los alejados, los pobres, los que están en prisión, los enfermos psíquicos, los homosexuales.- I. CAMACHO.

LITURGIA

AROCENA, Félix María, *Teología litúrgica. Una introducción*. Ediciones Palabra, Madrid 2017, 316 pp., 21,90 €

La liturgia no es solo un conjunto de ritos y ceremonias para dar culto a Dios. Ni la renovación litúrgica consiste en cambiar los libros litúrgicos. La tarea de la liturgia es hacer viva y actual la comunión profunda entre el Resucitado y la Iglesia, que es ahí donde radica además lo más nuclear del cristianismo. Con este horizonte el autor, que es profesor en la Universidad de Navarra y en la Universidad Eclesiástica de San Dámaso, se propone presentar no un tratado completo sino una introducción a la teología litúrgica, que está pensada para los estudiantes de Teología: en dicha introducción se ofrece la teología del culto cristiano en perspectiva fundamental. Las tres partes del libro se ocupan de Misterio, Celebración y Vida. El misterio del culto cristiano se entiende desde la historia de la salvación. La celebración es una acción compleja en la que es esencial la rica simbología en que se expresa; y en ella se centra la atención en las dos coordenadas del rito cristiano, que son el memorial y la palabra de Dios. En la tercera parte se muestra cómo el misterio cristiano y su celebración se proyectan en la vida cotidiana.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

ANÓNIMO, *El amor de Magdalena*, Epílogo de Javier Melloni. Herder, Barcelona 2017, 84 pp., 6,95 €

La editorial Herder nos ofrece una pequeña joya de la literatura mística con una breve introducción y epílogo de Javier Melloni. Se trata de un texto encontrado casualmente en la Biblioteca de San Petersburgo a comienzos del siglo XX y que adquirió una gran difusión debido, en buena medida, al poeta Rainer Maria Rilke, que supo valorar toda la belleza literaria del mismo. Atribuido por algunos a Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), el texto representa muy bien, como comenta Melloni, a esa corriente afectiva devocional que, junto a la rigorista propia del jansenismo y a la quietista representado sobre todo por Madame Guyon, muestra el gran auge de la mística francesa en el siglo XVII. En el Epílogo, Melloni, ofrece una breve y clarificadora información sobre la figura y la identidad de la Magdalena tal como se deja ver en los evangelios canónicos y apócrifos, así como el papel que ha jugado a lo largo de toda la tradición cristiana como arquetipo de la amante.- C. DOMÍNGUEZ.

CHITISTER, Joan, *Bajo la luz de Dios. Sabiduría de los monjes del desierto*. Sal Terrae, Santander 2017, 158 pp., 13,50 €

Este libro de Joan Chittister se apoya en la sabiduría de los monjes del desierto, que siempre ha sido una fuente inspiradora de la vida espiritual. Ella hace una selección personal de anécdotas que considera especialmente relevantes, destacando los principios de vida espiritual que descubre en ellas. El lector no debe extrañarse si comprueba que él da una interpretación diferente a la que da la autora a propósito de algunas de las anécdotas. Creo que es porque influyen en ella aspectos espirituales que considero muy valiosos en términos de denuncia social. Eso sí, incluso en los casos en los que se pueda disentir de la interpretación que ella ofrece, no deja de discurrir como maestra que es en la vía del espíritu, aunque creo que su actitud habitual de denuncia empobrece la explicación de, al menos, algunas de las anécdotas.- A. NAVAS.

DAJCZER, Tadeusz, *Meditaciones sobre la Eucaristía III – Aumentanos la fe*. San Pablo, Madrid 2017, 110 pp., 16,90 €

Sacerdote de la diócesis de Varsovia, el P. Dajczer fue muy valorado como director espiritual hasta su muerte acaecida en 2009. Pero también fue profesor universitario y fundador del Movimiento de las Familias de Nazaret. Son conocidas sus obras de meditación. A la primera serie (*Meditaciones sobre la fe*) sigue una segunda en curso de publicación en castellano, *Meditaciones sobre la Eucaristía*. Este es el tercer volumen, tras dos que llevaron por título *El misterio de la fe* y *Asombrosa cercanía*. Son textos para la meditación. Pretenden ayudar al lector a profundizar en la experiencia eucarística, desde el convencimiento de que la Eucaristía es camino de santificación, capaz de dar sentido a la cotidianidad de la existencia.- B. A. O.

DEAR, Javier, *Las bienaventuranzas de la paz. La promoción de la paz y la vida espiritual*. Sal Terrae, Santander 2017, 214 pp., 19,95 €

Tres viajes a Tierra Santa enmarcan este libro, cuando su autor visitó con especial atención el mar de Galilea y el Monte de las Bienaventuranzas. Fue en el primero de ellos en 1982, estando en la iglesia de las Bienaventuranzas, donde descubrió John Dear este texto evangélico, mientras oía cómo los aviones de guerra israelíes lo sobrevolaban para intervenir en el conflicto desatado en el Líbano. Y allí sintió la llamada de Dios para dedicar su vida a la promoción de la paz desde la no violencia. Fruto de su reflexión y de su actividad de años es este libro, que contiene un recorrido meditativo por las ocho bienaventuranzas para concluir con un repaso más breve al Sermón de la Montaña de Jesús en el evangelio de Mateo: todo ello es para el autor la mejor de una espiritualidad de la no violencia. En su camino se ha valido también John Dear de la ayuda de otros campeones de la no violencia, como Gandhi, de quien se dice que leía cada día el texto evangélico de las bienaventuranzas. Es un pasaje que no nos cansaremos de leer, procurando siempre no caer en la rutina de lo ya conocido: y la lectura de estas meditaciones servirá al lector como una interpelación para su propia vida y para su compromiso en favor de un mundo que avance por caminos de justicia y de paz.- B. A. O.

GARRIDO, Javier, *Pedagogía de la afectividad cristiana. Salmos y evangelios*. San Pablo, Madrid 2017, 358 pp., 16,85 €

Este es un libro de espiritualidad, pero escrito desde una honda preocupación pastoral y pedagógica. Recoge mucho de la experiencia de su autor, que es franciscano y se ocupa de la formación de grupos de adultos. Su intención es ayudar a la relación afectiva con Dios, entendiendo que la afectividad en su sentido más profundo, como la capacidad para ser afectado por un tú viviente. Y para esta ayuda ha escogido los salmos y los evangelios: los salmos, porque son un modelo de oración que recoge toda la tradición del Antiguo Testamento; los evangelios, porque nos muestran el camino del discípulo para el seguimiento de su maestro. A través de estas dos colecciones de libros bíblicos se nos inicia en la lectura de la Biblia (algo tan necesario hoy), pero desde una perspectiva concreta: la relación afectiva con Dios. Los capítulos son breves, escritos con un estilo conciso, con textos bíblicos también breves: no es un libro de lectura, sino una guía para la oración, que también puede ser útil en la pastoral para la catequesis o para la predicación.- B. A. O.

GUIBERT, José María, *El liderazgo ignaciano. Una senda de transformación y sostenibilidad*. Sal Terrae, Santander 2017, 207 pp., 12 €

En este libro Sal Terrae ha recogido diversos artículos del autor sobre la relación entre las teorías del liderazgo y la espiritualidad ignaciana. Guibert había ya publicado algún otro libro sobre el tema pero no tan sistemático como este. Esta obra tiene la virtud de presentar una visión más de conjunto del tema, aun estando compuesta de artículos. Los editores se han preocupado de obtener artículos publicados tanto en el ámbito de la empresa como en el ámbito de la espiritualidad: esto da una gran riqueza de perspectivas al libro. El índice nos muestra los cuatro grandes temas que se tocan en la obra: liderazgo y espiritualidad, la persona del líder, liderazgo y organización, y propuesta de un modelo de liderazgo. Esta última parte es especialmente interesante pues se trata del contenido de la formación en liderazgo que se ofrecía en la antigua provincia de Loyola de la Compañía de Jesús, por lo tanto es un material

ya probado y bien experimentado. En general se trata de un libro muy útil por acercarse a la propuesta de un liderazgo ignaciano con gran realismo y ofreciendo intuiciones muy concretas y realizables.- G. VILLAGRÁN.

LÉGAUT, Marcel, *Plegarias de hombre*. Asociación Marcel Légaut, San Sebastián de los Reyes (Madrid) 2017, 2ª edición, 126 pp., 7 €

Las plegarias propiamente dichas, a las que alude el título, son un texto breve (págs. 27-61). Pero están acompañadas de las dos introducciones que el autor escribió para ellas, del texto francés original y de un largo estudio de Domingo Melero (págs. 91-126). Todo ello ayuda a comprender mejor quién es Marcel Légaut (1900-1990). Su itinerario personal le hizo pasar de ser profesor universitario a retirarse al campo en una granja. La reflexión sobre la condición humana que realizó durante este tiempo de retiro cuajó en su obra *El cumplimiento humano* (1970-1971). El éxito de este libro le hizo volver a la vida pública, aunque sin abandonar del todo su retiro rural. De formación cristiana, su vida se fue orientando hacia una religiosidad menos confesional, de la que son reflejo estas plegarias. Si la introducción a las plegarias nos informa sobre su sentido de la oración, que exige a la persona entera y todas sus dimensiones, las plegarias mismas son oración en acción. El conjunto constituye un testimonio vivo de un hombre que buscó profundizar en la soledad lo más nuclear de la experiencia humana.- B. A. O.

MICHELINI, Giulio, *Estar con Jesús, estar con Pedro. Los ejercicios espirituales predicados al Papa Francisco*. Paulinas Madrid 2017, 197 pp., 14 €

Se publica en esta edición el texto de los ejercicios espirituales que el padre Giulio Michelini O.F.M. dio al papa Francisco y a la Curia Romana. Tanto por parte del papa como de otros testigos de la experiencia, se destacan en sus palabras su gran conocimiento exegético, la espiritualidad de su contenido y la naturalidad con que el padre Michelini lo presentó todo, sin artificios. Subraya también el papa que el ejercitador ha sabido introducir a los ejercitantes en la dimensión contemplativa de su vida

de sacerdotes u obispos. Igualmente ha establecido conexiones con el mundo literario actual, a través de referencias literarias y noticias de actualidad. Ha unido así en su persona su condición de exegeta, con la de creyente y la de discípulo de san Francisco de Asís.- A. NAVAS.

PAVÍA MARTÍN-AMBROSIO, Antonio, *Las tinieblas no lo vencieron. Fuerte frente al mal*. San Pablo, Madrid 2017, 208 pp., 13,50 €

Job es considerado en la Escritura como Hijo de Dios por derecho propio, en la medida en que supo esperar a Dios en una situación realmente límite. En este sentido anticipa proféticamente la filiación divina alcanzada por Jesús, que también supo esperar contra toda esperanza. Antonio Pavía, misionero comboniano que trabaja en Madrid en la animación de comunidades bíblicas, hace un comentario al libro de Job, poniéndonos a su persona como modelo de fortaleza frente al mal. Porque su comentario tiene una orientación claramente pedagógica y pastoral. Las tinieblas son el lugar privilegiado donde la fe se hace adulta, pero también la tentación que hace que la fe se tambalee. Y la fe se hace adulta cuando llega a la convicción de que Dios es la garantía de que no estamos “dando palos deiego”. El lector comprenderá que todos somos Job: por eso verá en este personaje, que posiblemente nunca existió, un buen espejo para contemplar su propia existencia.- B. A. O.

RADCLIFFE, Timothy, *El borde del misterio. Tener fe en tiempos de incertidumbre*. Mensajero, Bilbao 2017, 144 pp., 11,90 €

Timothy Radcliffe, teólogo dominico y especialista en Sagrada Escritura, es uno de los referentes espirituales de este tiempo, en especial a partir de su servicio como Maestro General de la Orden de Predicadores. En esta pequeña obra se recogen una serie de intervenciones ofrecidas por él en los años 2015 y 2016. Para entender la propuesta tan sólo hay que fijarse en el subtítulo de la obra: qué significa tener fe en estos tiempos de incertidumbre y qué puede aportar la religión al hombre de hoy. El autor, con ese tono cercano y desenfadado, no teme acercarse a ningún tema. Así, a través de una mirada de fe, se acerca a cuestiones como la crisis económica, el terrorismo, la homose-

xualidad, el miedo al futuro, etc. La tesis que despliega a lo largo de sus reflexiones es que en Dios el hombre conecta con sus más profundas inquietudes y deseos, sobre todo porque nos hace mirar más allá de nuestro pequeño mundo. Vale la pena acercarse a esta pequeña y sugerente obra que nos ayuda a tener una visión fresca del evangelio.- P. RUIZ LOZANO.

RELIGIONES

CHEMEN, Silvina – CANZANI, Francisco, *Un diálogo para la vida. Hacia el encuentro entre judíos y cristianos*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 236 pp., 15 €

Ella es rabina y desarrolla su actividad en Argentina; él, uruguayo, regenta la Cátedra de Ecumenismo en la Facultad de Teología de Uruguay. Vienen colaborando desde hace tiempo en el diálogo entre judíos y cristianos. Y fruto de ello es este libro que tiene dos particularidades aparte de estar escrito “a dos voces y al unísono”. En primer lugar, se busca en él que ese diálogo no se reduzca a encuentros entre especialistas, sino que contribuya a modificar los comportamientos y las actitudes tanto de los cristianos como de los judíos de a pie. En segundo lugar, se quiere ofrecer una pedagogía del diálogo, que ayude a ese acercamiento después de tantos siglos de desencuentro. En la iniciativa de poner el trabajo de los dos autores en forma de libro está el Centro para el Diálogo Interreligioso del Movimiento de los Focolares.- B. A. O.

CONTRERAS MAZARÍO, José M^a, *¿Hacia un Islam español? Un estudio de derecho y política*. Tirant Humanidades, Valencia 2017, 455 pp., 29 €

José M^a Contreras hace una gran labor en esta obra haciendo un barrido muy riguroso de casi todas las problemáticas sociales y jurídicas relativas a la presencia del Islam en nuestra sociedad. Así los capítulos del libro van repasando la situación del Islam relativa a aspectos como su socialización, su institucionalización, el marco jurídico, la islamofobia, las políticas públicas, y las consideraciones de seguridad. Aunque es posible encontrar buenos tratamientos de uno u otro aspecto, no encontramos un tratamiento tan completo y sistemático del conjunto de di-

mensiones de esta problemática social en otras publicaciones. La tesis de fondo de Contreras es que es necesario superar un acercamiento al Islam fruto del miedo y del desconocimiento y que es posible avanzar en un proceso de plena integración con un buen conocimiento de la situación real de esta religión en nuestra sociedad. Para los que trabajamos sobre el Islam, y el Islam en España, este libro se convierte en una importante obra de referencia que permite recoger las principales intuiciones ya asentadas sobre su proceso de integración para poder seguir avanzando. Un gran trabajo de José M^a Contreras que hay que agradecer.- G. VILLAGRÁN.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

ADRIÉN, Nekane, *Ideas santas del eneagrama. Un enfoque pluralista*. Desclee De Brouwer, Bilbao, 2017, 313 pp., 18 €

La autora del presente libro, psicóloga, antropóloga, diplomada en Teología, profesora universitaria jubilada y miembro de la Asociación Internacional de Eneagrama (IEA), aborda, de forma sencilla y bastante completa, los aspectos espirituales del Eneagrama (esta valiosa herramienta de autoconocimiento que reconoce nueve tipos psico-espirituales básicos en los seres humanos o eneatis, y que se va popularizando en nuestra cultura desde finales del pasado siglo). El camino espiritual que propone el Eneagrama supone la recuperación de *las Ideas Santas*, nueve facetas que integran la visión iluminada y unitaria de la realidad divina, y que el ser humano pierde muy pronto, en los primeros años de la vida, a medida que se va creando la personalidad. La autora, basándose en las grandes obras de espiritualidad eneagramática, especialmente de *Almaas* y su escuela, realiza, con un sentido práctico y pluralista, un estudio de estas Ideas Santas, basado en su experiencia personal y comunitaria, en el que la propuesta cristiana destaca con un claro protagonismo. Para ello, N. Adrién recorre estas nueve dimensiones espirituales con la ayuda de numerosas citas del Evangelio, perfilando así los eneatis en la persona de Jesús, y del proceso de grandes testigos (Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Teresa de Calcuta...), representantes de cada uno de los nueve tipos.

El texto se completa con la propuesta de ejercicios prácticos. En definitiva, estamos ante una obra interesante, que puede suponer un buen comienzo para conocerlos mejor a través del Eneagrama.- M. GARCÍA.

FELLMANN, Rose-Marie Mariaca, *Erótica de la transgresión*. Herder, México 2016, 229 pp., 18,90 €

En la línea de los análisis críticos de Michel de Foucault o del literato y filósofo Alain Badiou, la obra de Georges Bataille y de Jacques Lacan se ofrecen a la autora para llevar a cabo un lúcido análisis de lo heterogéneo, de todo aquello que queda excluido y situado al margen por el marco social, necesitado de una homogeneización aseguradora de sí mismo. Los análisis de Bataille (1897-1962), autor de una obra prolífica, literaria y filosófica, marcada ella por un aire libre y transgresor, obligan a considerar el erotismo como una “violencia desesperada”, que sobrepasa con mucho la homogeneidad de la pareja heterosexual como unidad complementaria. Por otra parte, la locura, como bien lo patentizó Foucault en su *Historia de la locura*, constituye otra heterogeneidad de la que la sociedad se defiende. A ella hay que asociar lo inconsciente, en tanto “otra escena” (O. Mannoni), que representa lo heterogéneo y excluido. La figura de Jacques Lacan, lector de Bataille, ocupa por ello un buen lugar en este estudio de indudable interés.- C. DOMÍNGUEZ.

GRANATA, Elena, *Reír en familia. Cultivando el sentido del humor en la familia*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 90 pp., 12 €

Este libro no quiere enseñarnos a reír, sino que pretende ayudarnos a descubrir los efectos beneficiosos que tiene la risa en el día a día. Su autora, que enseña en la Universidad Politécnica de Milán, ha escrito distintos ensayos que enriquecen la vida de familia y, a la vez, se inspiran en ella. Es la vida de cada día la que le ha enseñado a descubrir la dimensión humorista de la existencia. Porque reír es una de las energías más misteriosas de la vida, con capacidad para reorientar situaciones en las que nos creemos bloqueados. Es interesante ver cómo la autora se inspira en la vida de familia para profundizar en esta

experiencia de la risa, aunque al final de este librito ofrezca seis reglas para salir airosos de cualquier solución echando mano de la risa.- B. A. O.

HAVARD, Alexandre, *Liderazgo virtuoso. Las virtudes clásicas, base de la excelencia personal*. Ediciones Palabra, Madrid 2017, 221 pp., 16,90 €

Descendiente de emigrantes rusos y nacido en Francia, Alexandre Havard es el fundador del *Havard Virtuous Leadership Institute*. El libro cuya traducción llega ahora al lector de habla hispana fue publicado en Nueva York en 2007. El liderazgo es hoy centro creciente de interés. La aportación de Havard consiste en hacer de las virtudes clásicas la base del mejor liderazgo. No se nace líder, el líder se hace. Y el trabajo de Havard ha consistido durante tiempo en ayudar a las personas, a través de instituto citado, a adquirir el liderazgo. Punto de partida y esencia del liderazgo: las virtudes de la magnanimidad (la fuerza de buscar grandes cosas) y la humildad (el hábito de vivir en la verdad). Las cuatro virtudes cardinales son el fundamento del liderazgo: prudencia, fortaleza, dominio de sí y justicia. Cuestión decisiva es cómo adquirir estas virtudes. Por fin se estudian los resultados: y no en términos de eficacia, sino en términos de progreso espiritual, de madurez humana y de realización personal.- F. L.

IONATA, Pasquale, *Transformate en lo que ya eres. El poder sanador de las palabras*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 232 pp., 17 €

Este quiere ser un libro de psicoterapia accesible a todos. La psicoterapia como curación a través de las palabras es tan antigua como el ser humano, porque está demostrado que hablar ayuda a comprender la propia existencia. Es práctica común de psicólogos y de acompañantes espirituales pero es igualmente experiencia compartida por muchos. El autor, que es psicoterapeuta, se basa en su larga experiencia para proponerse con este libro ayudar a las personas a (re)descubrir su propia vida, el sentido del amor, el valor de la imaginación, la relación con los otros. Los cuatro capítulos en que divide la obra giran precisamente en torno a la vida, el amor, la imaginación y los demás.- B. A. O.

ROSAL CORTÉS, Ramón, *Cincuenta ateos y agnósticos convertidos al cristianismo*. Editorial CCS, Madrid 2017, 248 pp., 16,90 €

El autor, que es Doctor en Psicología por la Universidad de Deusto, ha reunido testimonios de 50 personas que vivieron un proceso consciente de conversión al cristianismo desde posturas agnósticas o ateas: 10 de ellos son filósofos, 5 científicos, 18 literatos. En otros siete casos el autor tuvo la oportunidad de seguir personalmente el proceso de conversión. Todos son europeos, pero resultan escasos los españoles. Los procesos son muy variados, así como las circunstancias que les rodearon. El autor cree además que pueden ser un revulsivo para los cristianos instalados que les ayude a purificar y a profundizar una fe que pudiera tener demasiado de herencia no asimilada. Por su condición profesional Ramón Rosal se fija especialmente en la dimensión psicológica buscando identificar los factores que jugaron un papel significativo en la conversión: a esto dedica la segunda parte de su obra.- B. A. O.

FILOSOFÍA

BIERI, Peter, *La dignidad humana. Una manera de vivir*. Herder, Barcelona 2017, 392 pp., 19,80 €

Suizo de origen y Catedrático de Filosofía hasta su reciente jubilación en la Universidad Libre de Berlín, Peter Bieri abre este libro con una atractiva definición de la filosofía: el intento de arrojar luz conceptual en experiencias importantes de la vida humana. Ese enfoque es el que usa para acercarse a la dignidad humana. Por eso no quiere entenderla de un modo metafísico o como una propiedad del ser humano, sino desde una mirada a la experiencia. Y remite a tres dimensiones: cómo soy yo tratado por los demás, cómo trato yo a los demás, cómo estoy yo en relación conmigo mismo. Son tres dimensiones que confluyen en el concepto de dignidad humana. Más aún, la dignidad es como una experiencia estratificada, donde no siempre acertamos a separar e identificar esos estratos. Este libro es un intento de presentar esos estratos, que el autor reduce a ocho: autonomía, encuentro, respeto por la intimidad, veracidad, autoestima, integridad moral, sentido de lo importante, reconocimiento de la

finitud. Esos son los ocho capítulos que componen la obra.- F. L.

BONETE PERALES, Enrique (ed.), *La maldad. Raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*. Cátedra, Madrid 2017, 312 pp., 15 €

El mal es una de las grandes cuestiones que más ha preocupado al hombre. De hecho la pregunta sobre él no ha dejado de plantearse en las ciencias y, por supuesto, desde diferentes perspectivas en filosofía. Recordemos la distinción clásica de Leibniz, que tanta influencia ha tenido, quien nos hablaba de mal metafísico, mal físico y mal moral. En este libro no se pretende realizar una clasificación sobre el mal, sino ponernos en contacto con lo que se ha pensado sobre el mismo. Para ello el editor nos aclara qué se quiere decir en la obra cuando se habla de mal. Él desea responder al mal que trata de “las decisiones y acciones que realizan libremente personas (y por ello son responsables), pero con tal grado de perversión y crueldad que constituyen un escándalo para el común de los mortales, de difícil comprensión, una injusticia imposible, humanamente, de perdonar y subsanar” (pp. 14-15). Lo que el editor, catedrático de filosofía moral en la Universidad de Salamanca, desea es poner al lector en contacto con una interesante selección de textos de los más grandes filósofos de la historia. Son textos breves, a veces tan sólo de un par de páginas, contextualizados convenientemente y con algunas sugerencias que ayudan al lector a una mejor comprensión y con preguntas que permiten una reflexión personal o en grupo. Previamente, se nos ofrece una completa introducción sobre el mal, que centra el problema, definido como hemos indicado antes, y señala todas las perspectivas que tiene, tal como describe el subtítulo del libro: “las raíces antropológicas del mal, las derivaciones filosóficas que ha tenido y los efectos sociales que produce”. Vale la pena este libro especialmente para todo aquel que se inicia en la pregunta sobre el sentido del mal. - P. RUIZ LOZANO.

FERRY, Luc, *La revolución transhumanista. Cómo la tecnociencia y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial, Madrid 2017, 215 pp., 18 €

El filósofo, ensayista y político Luc Ferry (n. 1951), profesor del Instituto de Estudios Políticos de Lyon, antiguo Ministro de Educación e Investigación de Francia y miembro del Consejo Económico y Social de ese país, analiza en este estudio el surgimiento en los últimos años de una nueva ideología, a la que denomina 'transhumanismo', que amenaza desde dentro a las sociedades contemporáneas. La ideología cuenta con fuertes apoyos en el mundo académico y científico, se transmite sin fronteras a través de los medios de comunicación y se promueve con cuantiosos medios materiales y financieros. A juicio del autor, transhumanismo y progreso de las tecnociencias van de la mano. Los transhumanistas sostienen la viabilidad de una transformación radical del hombre y del mundo mediante el uso decidido e inteligente de las nuevas tecnologías. Defienden, entre otras cosas, el cultivo intensivo de células madre, la clonación reproductiva, la hibridación entre hombre y máquina, la manipulación de células germinales y, en definitiva, la modificación potencialmente irreversible de nuestra especie con la promesa de la mejora de la condición humana. El avance del tecnocientificismo transhumanista se ve favorecido por lo que L. Ferry denomina una "uberización del mundo". El término "uberización" hace referencia al auge de plataformas de empleo al estilo de la empresa Uber (compañía emergente de economía colaborativa que se está convirtiendo en uno de los mayores empleadores de personas a tiempo parcial), lo que contribuye al aumento de las formas de trabajo independiente, con fórmulas flexibles de actividad profesional autónoma, régimen laboral de multitareas y aparición de nuevos modelos de empleo temporal. En un mundo uberizado, la nueva ideología se expande a espaldas del debate público y se aprovecha de la ausencia de regulación. El trabajo de Ferry contribuye a la visibilización de este influyente fenómeno y plantea hondas cuestiones de carácter social, económico, político, ético y espiritual.- A. MARTÍN MORILLAS.

FOGLER, María, *Lo otro' persistente. Lo femenino en la obra de María Zambrano*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2017, 316 pp., 20 €

Este texto desarrolla un estudio monográfico acerca de aquellos escritos de la obra de la pensadora malagueña María Zambrano Alarcón (1904-1991) en los que esta expresa de modo explícito su concepción de la mujer y de lo femenino, incluyendo también aquellas páginas de dicha autora que remiten a los personajes y figuras femeninas más eminentes de las letras españolas. La investigación se centra en la manera en que los problemas nodulares de la filosofía de M. Zambrano se encuentran en su mayoría atravesados por su indagación acerca de la femineidad, a la vez que detecta una cierta ambigüedad de fondo en el tratamiento zambraniano de lo femenino (el ser femenino como una existencia dependiente de lo masculino y como una entidad en sí de rango cuasi divino). El libro confiere un lugar destacado a las figuras míticas de Antígona y Diotima, que han sido objeto de la reflexión de Zambrano y que testimonian su búsqueda de un nuevo tipo de racionalidad en el marco de la 'razón poética' y de una nueva forma de expresión en el medio del universo onírico y el mundo de los delirios. Lo 'otro persistente' hace referencia aquí a la idea de que la inteligencia humana o, mejor, el intelectualismo teorístico, constituye a menudo una forma de pensamiento sin entrañas que ha convertido a la femineidad en 'lo otro'. Una vez exteriorizada y enajenada de ella la inteligencia, lo femenino se hizo pasivo y permaneció privado del acceso a la comprensión total. Justo ahí se sienta la posibilidad de una aportación pensante fundamental por parte de la mujer: el desarrollo de una forma de pensamiento pasivo, de un *nóus poietikós* en estado permanente de recibir e íntimamente dotado de capacidad para acoger. María Fogler es doctora de filosofía en la Universidad de Zaragoza y ha estudiado filosofía en la Universidad Jaguelónica de Cracovia y en la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán. Junto a la autoría de varias obras filosóficas, suya es la primera traducción al polaco de un escrito de María Zambrano ("La agonía de Europa").- A. MARTÍN MORILLAS.

FOUCAULT, Michel, *La parrésia*. Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 173 pp., 13,90 €
La *parrésia* (hablar franco, libre, sin reservas, decir veraz) fue el último gran problema abor-

dado por M. Foucault a lo largo de sus años finales. Foucault encontraba en la *parrésia* una relación con la verdad distinta a la que había dominado nuestra cultura, que él juzgaba críticamente; una articulación diferente entre tres conceptos que conforman el núcleo de su obra: sujeto (subjetividad), saber (verdad) y poder (gobierno de sí o de otros). Tres elementos que estructuran su concepto de *experientia*. La presente edición es una conferencia pronunciada en la Universidad de Grenoble en 1982, a invitación de Henri Joly, especialista en filosofía antigua, y que había aparecido sólo en francés en una revista de difícil acceso (*Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, 16/2012, págs. 149-188) publicada por la Universidad de Toulouse (el editor, Jorge Álvarez Yagüez, la consiguió escribiendo al director del centro). En *La parrésia*, Foucault muestra parte del trabajo que tenía en curso sobre el tema de fondo que siempre le preocupó de las relaciones entre verdad y subjetividad, esta vez en relación al tema de la confesión y el del hablar franco referido al sujeto, tal como se practicaba en la Antigüedad latina y en el primer cristianismo. La idea de *parrésia* se desarrolla en esta conferencia de Foucault de una manera muy fecunda. Porque lo que hace el filósofo francés no es explicar sus conclusiones, sino exponer todo un hilo argumentativo que va elaborando de manera viva. Lo primero que hace es delimitar la *parrésia* de la retórica y de la lógica. Es algo diferente, algo singular que tiene que ver con la interpelación de decir la verdad a un sujeto y decirselo en el momento adecuado, esperando la oportunidad (*kairós*). Pero el *parrésista* habla desde su presencia ética, desde su veracidad. Foucault lo diferencia también del diálogo socrático-platónico, de la ironía que pretende poner de manifiesto la ignorancia del otro. También de la relación maestro-discípulo y de la que más tarde se dará en las instituciones monásticas. La *parrésia* implica un intercambio porque el que la recibe debe dar muestras de que es capaz de asumirla. Pero en todo caso hay una inversión interesante que tiene que ver con el tema. El *parrésista* está en el lugar del maestro, no del discípulo, por lo menos en las escuelas antiguas. Lo que le corresponde al discípulo es el silencio. Esto se invertirá con el cristianismo cuando la *parrésia* se desplaza a la confesión, a la obligación de de-

cir la verdad sobre los deseos. Esta conferencia ya había sido editada por Jorge Álvarez Yagüez dentro del compendio *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2015), en el que presentaba toda una serie de textos foucaultianos, no por menores menos sugerentes, escritos entre 1977 y 1984. A esta nueva edición que comentamos se le ha añadido un amplio y riguroso estudio introductorio (casi más amplio que la misma conferencia), muchas notas nuevas y la discusión que siguió a la exposición de Foucault.- F. J. GARCÍA LOZANO.

GARRIDO, Manuel, *Filósofos y Filosofía*. Tecnos, Madrid 2017, 360 pp., 20 €

Manuel Garrido, conocido profesor de Lógica y autor de uno de los manuales en español más valorados en esta materia, fue durante muchos años de su vida colaborador en diferentes editoriales. Como tal escribió diversas introducciones a clásicos de la filosofía, publicados en la editorial Tecnos y en otras, como Cátedra y KRK ediciones. A modo de homenaje y reconocimiento, Enrique Bonete y Luis M. Valdés, han recogido en este volumen una selección de esas introducciones. El volumen las presenta siguiendo el orden cronológico de los filósofos, lo cual da como resultado algo parecido a una historia de la filosofía. Si bien, con lagunas en autores principales y con tratamiento muy desigual en la extensión que se dedica a cada uno. En este sentido destacan los capítulos dedicados a Hume, Kant, Nietzsche, Santayana, Russell o Heidegger, lo cual es un reflejo de los intereses que el profesor Garrido tuvo a lo largo de su vida. En cualquier caso, cada uno de estos prólogos a los clásicos de la filosofía vale la pena leerlo por su calidad literaria, filosófica y porque resultan una invitación a adentrarse con gusto en la lectura de la filosofía. Además de los textos del profesor Garrido, los editores nos ofrecen una interesante y personal introducción a la obra, a cargo de Enrique Bonete, y una extensa y valiosa semblanza personal del autor, a cargo de Luis M. Valdés. Hay que agradecer esta aportación a la filosofía en España, como sincero agradecimiento a la figura de Manuel Garrido y como ayuda a todos aquellos que desean seguir profundizando en la filosofía.- P. RUIZ LOZANO.

HARRISON, Peter (ed.), *Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente*. Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017, 415 pp., 18 €

“Ciencia y religión son dos de las fuerzas que más mueven a la sociedad en este nuestro mundo contemporáneo”, escribe el Dr. Ignacio Silva en el prólogo de este libro. Vivimos, además, en tiempos en los que numerosos avances en el terreno de la física, la biología y la neurociencia alimentan los debates acerca de la naturaleza de la vida y de la realidad última. En este contexto, el profesor e historiador australiano Peter Harrison, director del Instituto de Estudios Avanzados en Humanidades de la Universidad de Queensland, congrega en esta obra a un destacado elenco multidisciplinar de investigadores que, en sus respectivos capítulos, se aplican a la tarea de desmitificar las relaciones entre ciencia y religión mostrando numerosos perfiles de su verdadera complejidad. El estudio de las complejas relaciones entre las perspectivas religiosa y científica se centra aquí en sus respectivos discursos acerca de dos temas fundamentales: el mundo natural y el hombre. Las distintas contribuciones están organizadas en tres secciones: la primera versa sobre las interacciones históricas entre ciencia y religión; la segunda aborda la religión y la ciencia contemporáneas; la tercera toca algunas perspectivas filosóficas relevantes. El resultado es una rica visión panorámica donde, entre otros aspectos particulares, se analiza la influencia de la religión en los orígenes del desarrollo científico, las reacciones religiosas al darwinismo y los procesos de secularización; se introducen cuestiones actuales relativas a la cosmología, la biología evolutiva, la psicología y la bioética; y se reflexiona sobre la naturaleza del conocimiento científico y religioso, la conexión entre ateísmo y ciencia y la combinación de acción divina y libertad humana. En general, los investigadores abogan por la idea de que la ciencia y la religión se apoyan mutuamente y por un “modelo de contacto” más que por un “modelo de conciliación” entre ambas. Es de gran utilidad la guía de lecturas complementarias incluida en las páginas finales.- A. MARTÍN MORILLAS.

LEOPARDI, Giacomo, *Diálogos Morales*. Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 296 pp., 14,90 €

Giacomo Leopardi (1789-1837) junto con Baudelaire es el gran poeta de la modernidad. Lo que hace de Leopardi un poeta moderno es la multiplicidad de su naturaleza, su permanente contradicción, su cambio constante, el hecho de ser inclasificable. Los escritos de Leopardi se caracterizan por un pesimismo profundo y sin lenitivos: es una voz que grita el desamparo del ser humano y la crueldad de una *natura naturans* implacable, que le azuza desde su propio nacimiento hasta más allá de la muerte. En este valle de lágrimas, Leopardi se aferra, a pesar de todo, a tres consuelos: el culto de los héroes y de un pasado glorioso, pronto sustituido por el de una edad de oro, que le emparenta con Hölderlin; el recuerdo del juvenil engaño antes de la brutal irrupción de “la verdad” y la evocación de una *naturaleza naturata*, presente pero ausente. Igualmente Leopardi se revela como una figura antimoderna, tal como la entiende Compagnon: un tipo de intelectual difícil de encasillar por su ambigüedad; un intelectual que no es reaccionario porque no se opone frontal e incondicionalmente a la modernidad, sino que se relaciona con ella dialécticamente, la crítica con conocimiento de causa y matizadamente, llegando a adoptar muchos de sus postulados y procedimientos. ¿Es hoy en día “moralmente provechosa”, por decirlo en términos de la época, la filosofía de Leopardi para un lector actual? Posiblemente sí. La lectura de estos *Discursos* nos recuerdan algunas enseñanzas fundamentales para el ciudadano del siglo XXI: ante todo, la desconfianza ante el mito del progreso, la certeza de que el progreso material no va unido al progreso ético; la intuición de que la Verdad –y por tanto, la Razón– es, en verdad, un fantasma ideológico que nos hace movernos en la bruma de falsas aspiraciones y objetivos engañosos; y, unido indefectiblemente a ello, el ejemplo de una actitud intelectual feroz, radicalmente crítica y rebelde, que se niega a llegar a pactos pacificadores con una realidad absurda e hipócrita, a la que enfrenta con la sátira y con el análisis filosófico. Son reflexiones, enseñanzas necesarias, a las que podemos acceder gracias al excelente trabajo de edición y traducción de Álvaro Otero.- F. J. GARCÍA LOZANO.

MOYA, Carlos J., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*. Cátedra, Madrid 2017, 288 pp., 18 €

El libre albedrío ha sido una de las recurrentes cuestiones sobre las que ha reflexionado la filosofía. Era tradición abordarla en relación con la metafísica y la concepción antropológica que surgía de ésta. Sin embargo, el desarrollo de las ciencias humanas y biológicas, junto con la crisis de la misma metafísica, ha puesto la reflexión sobre el libre albedrío en una nueva dimensión. Hoy no es posible pensar esta cuestión sin tener en cuenta lo que dicen las ciencias, pero la respuesta que se dé condiciona la misma concepción del hombre, que siempre se ha entendido como un ser singular justamente por su condición de ser libre. Es en este contexto en el que el catedrático de filosofía, Carlos J. Moya Espí, propone este estudio filosófico sobre el libre albedrío. El ensayo es amplio, serio, sin despreciar la muy diversa complejidad actual que implica esta problemática. El autor parte de la propuesta de que el hombre tiene libre albedrío. Por eso, intenta abordar todas las objeciones, dudas y cuestionamientos que el debate desde las ciencias y la filosofía de hoy intenta plantear al tema. Su posición es la del libertarismo, el cual defiende la existencia del libre albedrío, en un marco de incompatibilidad con el determinismo. Esta obra es un interesante y profundo trabajo que actualiza la reflexión sobre esta cuestión. Sin menoscabar la seriedad del pensamiento, su lectura resulta atractiva y clara, y se hace accesible, incluso, para quien no está especializado en estos temas. Resulta una lectura más que aconsejable.- P. RUIZ LOZANO.

MURRAY, Michael J. – REA, Michael, *Introducción a la filosofía de la religión*. Herder, Barcelona 2017, 432 pp., 29,80 €

La editorial Herder traduce al español un clásico del mundo anglosajón. Se trata de una introducción a la filosofía de la religión que es referente en el ámbito universitario de habla inglesa. Según afirma la contraportada, en él se abordan las grandes cuestiones de este campo, aunque quizás para el no iniciado sea bastante más que una introducción y para el iniciado puede ser algo limitado. Por ejemplo, el enfoque de la obra es sobre todo desde el punto de

vista del monoteísmo de las grandes religiones, rara vez plantea la perspectiva de otras tradiciones religiosas. Y los autores se sitúan de una perspectiva creyente. El libro está dividido en tres grandes bloques. La primera parte, centrada en la naturaleza de Dios, es la más compleja para el lector medio. Especialmente, porque en ella se abordan cuestiones que son más propias de la tradición cristiana que de otras religiones, como la Trinidad y la Encarnación, e, incluso, se detiene en planteamientos que son más propios de la teología, como son las grandes herejías trinitarias. Estas disquisiciones tan sutiles, contrastan con la segunda parte, en la que se plantean los argumentos y contraargumentos sobre la existencia de Dios. Parecería más lógico que algunos temas tratados antes, se hubieran planteado a posteriori, una vez aclarado el problema más general de la existencia de Dios. Además, en esta sección se dedica un capítulo al tema fe y razón. La tercera parte comprende otros tres capítulos: uno sobre la relación entre ciencia y religión, incluida una discusión sobre los milagros; un segundo, sobre la relación entre religión y moral, como también religión y política, preguntándose sobre la cuestión de la tolerancia religiosa, algo muy importante hoy; y, por último, uno sobre la inmortalidad y la relación entre la mente y el cuerpo. Estos capítulos resultan más accesibles, están actualizados y son bastante interesantes. En general, se trata de un buen texto, para estudiantes que ya han tenido cierta exposición a la filosofía. Puede servir como guía completa, actualizada y estimulante en este campo.- P. RUIZ LOZANO.

OTÓN CATALÁN, Josep, *Misterio y transparencia*.

Herder, Barcelona 2017, 160 pp., 12,90 €

El presente libro parte del presupuesto de que la transparencia es un valor de nuestra sociedad. Un valor que se exige a muchos ámbitos de la realidad. Se reclama para la política, para las personas públicas y también para las instituciones. Sin embargo, este anhelo de transparencia choca cuando se relaciona con la idea de Misterio. La fenomenología de la religión señala que una de las notas del Misterio es la opacidad, aunque también recuerda que la trascendencia no se agota en su ocultez. ¿Se le puede reclamar transparencia al Misterio? ¿Puede ayudar el Misterio y la religión a una

clarificación de nuestra manera de entender la misma transparencia? Son estas las cuestiones a las que el autor de este libro trata de responder. En diálogo con autores especialistas en estos temas, en especial filósofos, y con las aportaciones del arte y de la religión, el profesor Otón muestra la complejidad del concepto de transparencia, pero también cómo lo religioso enriquece nuestra comprensión del mismo y cómo también la profundización en la idea de transparencia ayuda a acercarse al Misterio. Este pequeño ensayo es una interesante aportación a la reflexión sobre la experiencia religiosa en un mundo que parece querer negar de ella.- P. RUIZ LOZANO.

PACHECO, Juan Antonio, *Filosofía y pensamiento espiritual en Al Ándalus*. Almuzara, Córdoba 2017, 205 pp., 21 €

Importante contribución al conocimiento y divulgación de la herencia musulmana en la cultura andaluza y española, esta monografía dibuja un mapa filosófico del desarrollo del pensamiento islámico durante su período de máximo florecimiento en el Al Ándalus de los siglos IX al XIII. El autor recorre la sociedad andalusí desde sus inicios, expone el pensamiento islámico medieval y presenta la evolución, desarrollo y aportación de la filosofía y la espiritualidad andalusíes a la cultura musulmana y a la occidental. Destaca la secuencia de biografías intelectuales de grandes autores medievales nacidos en Al Ándalus: Ibn Masarra de Córdoba (883-911), Ibn Hazm de Córdoba (994-1064), Ibn Al Arif de Almería (1088-1141), Ibn Al Sid de Badajoz (1052-1127), Ibn Bayyah de Zaragoza o Avempace (1080-1139), Ibn Tufayl de Guadix o Abentofail (1105-1185), Ibn Rushd de Córdoba o Averroes (1126-1198) e Ibn Arabi de Murcia (1165-1240). El estudio del pensamiento espiritual y la filosofía islamoandalusíes permite descubrir una línea de continuidad en una serie de reflexiones de carácter racional y de contenido espiritual que arrancan en el siglo IX, se prolongan hasta el siglo XIII y terminan influyendo directamente tanto en el contexto general del pensamiento islámico, el cual recupera los postulados de la filosofía clásica griega y los adapta al marco coránico, como también en la posterior evolución del pensamiento europeo,

que importará y asimilará esos materiales al contexto judeocristiano. Traducciones al latín de Averroes o Avempace, entre otros, condujeron a integrar esas ideas en el ámbito cristiano, encauzando una corriente de pensamiento que primero fue griega, después musulmana y acabó formando parte constitutiva de los argumentos filosóficos del occidente cristiano. El estudio muestra y demuestra la influencia filosófica y cultural de la sabiduría andalusí en la cultura musulmana y europea. Su conocimiento proporciona un referente histórico real, dotado de un fuerte componente simbólico, de cara al necesario diálogo entre ambas tradiciones de pensamiento en el mundo de hoy.- A. MARTÍN MORILLAS.

POPE, Alexander, *Ensayo sobre el hombre y otros escritos*. Cátedra, Madrid 2017, 328 pp., 18,60 €

Alexander Pope (1688-1744) es uno de los poetas más destacados de la literatura inglesa. Traductor de clásicos griegos y editor de Shakespeare, en su vida cobró notoriedad por su poesía satírica, su ingenio y su crítica visión de la época que le tocó vivir, un anuncio de lo que vendría con la Ilustración. En España sus trabajos son pocos conocidos. Por eso, la editorial Cátedra nos presenta esta nueva traducción en la que se recogen algunos de sus textos. Destaca su "Ensayo sobre el hombre", poema filosófico que consta de cuatro cartas dirigidas a Henry St. John, Lord Bolingbroke. En ellas Pope quiso mostrar que el bien rige y domina el universo, pero esta perfección muchas veces se nos escapa por nuestra propia incapacidad de percepción. La primera epístola está dedicada a las relaciones entre el hombre y la naturaleza, la segunda al hombre ante sí mismo, la tercera al hombre en sus relaciones con la sociedad, y la cuarta habla de la felicidad humana. Además de esta obra, el editor ha seleccionado otros textos de Pope como "El robo del rizo", "Ensayo sobre la crítica", "Oda a la soledad", o algunos de los prefacios que escribió para la edición de obras de otros autores. Como señala Antonio Lastra, el editor, su deseo es ofrecer una antología de textos que ayuden a conocer a Pope, estableciendo una nueva traducción que trata de ser fiel a la original en inglés, buscando más el sentido que la métrica, e intentando

reflejar la imagen filosófica que se puede descubrir en los textos de Pope.- P. RUIZ LOZANO.

WAGNER, Roger – BRIGGS, Andrew, *La curiosidad penúltima. La ciencia, en la estela de las preguntas últimas*. Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017, 488 pp., 20 €

La pregunta del porqué supone el inicio de una larga singladura que desconoce su destino final. En ella se funda la necesidad de otorgarle sentido al mundo como un todo y también esa 'curiosidad última' del cuestionamiento humano de la que brotan las respuestas de las diferentes religiones históricas. Por otro lado, aquella misma pregunta ha suscitado en muchas culturas un fuerte interés científico y práctico por la realidad natural física, el cual se podría catalogar de 'curiosidad penúltima'. Ambas curiosidades, penúltima y última, científica y religiosa, arraigan en la misma fuente del porqué y constituyen dos manifestaciones fundamentales, diferentes y complementarias, del interrogarse humano. Y, lo que es más importante, las dos tienen una historia común de conexión mutua que se remonta a los albores de la humanidad. Explorar los contornos temporales de esa interrelación histórica es el principal objetivo de este libro. En fidelidad a ese guion, el texto está escrito por dos autores que ponen rostro a cada uno de los dos tipos de curiosidad. Roger Wagner es pintor, estudió filología inglesa en Oxford y arte en la Royal Academy School of Art de Londres y ha escrito tres volúmenes ilustrados con su propia traducción de los Salmos al inglés. Introduce la perspectiva religiosa y humanística. Por su parte, Andrew Briggs es físico cuántico, doctorado en el Laboratorio Cavendish de Cambridge, licenciado en teología y catedrático de nanomateriales en la Universidad de Oxford. Aporta la perspectiva científica y tecnológica. El resultado de esa colaboración es una obra muy técnica, detallada y precisa, que consigue engarzar las dos perspectivas en una única narración de la historia de la ciencia y la historia de la religión y que se vuelve accesible tanto al lector especializado como al público general. Los autores se esfuerzan en ella por separarse de la decimonónica 'metáfora del conflicto' de una irresoluble pugna entre ciencia y religión. A su juicio, los recientes avances en la investigación

histórica dejan patente las limitaciones, sesgos y errores de la hipótesis conflictual, que relega a la oscuridad algunas de las páginas más brillantes de la historia de la ciencia y de la religión.- A. MARTÍN MORILLAS.

WILLIAMSON, Timothy, *Yo tengo razón y tú te equivocas. Filosofía en el tren*. Tecnos, Madrid 2017, 222 pp., 15 €

Timothy Williamson es profesor de filosofía en la Universidad de Oxford, especialista en lógica, epistemología, filosofía del lenguaje y metafísica. En esta obra aborda, a través del diálogo como género ensayístico, las posibilidades y límites del debate racional. Para ello nos sitúa ante cuatro personajes que se encuentran en un tren y conversan entre ellos: Bob, un creyente de la superstición y la brujería; Sarah, firme defensora de la superioridad del conocimiento científico; Zac, un relativista; y Roxana, que aboga por el pensamiento riguroso y una racionalidad extrema. Las conversaciones son informales, pero centradas filosóficamente. En un tono a veces informal o juguetón y otras veces con tono de un carácter más duro, se discute sobre la verdad, la falibilidad, el desacuerdo racional, el relativismo o la naturaleza de las evaluaciones morales. Lo más llamativo del texto es el recurso al diálogo, algo que tuvo su cumbre en filosofía en la obra de Platón, pero que ha sido vuelto a utilizar en otras ocasiones, como por ejemplo Séneca, Leibniz, Diderot, Hume o autores más recientes, como Wittgenstein. Desde el punto de vista filosófico este género acerca la filosofía al lector, pero puede perder profundidad y capacidad de matización, que es lo que ocurre en este libro. Por ello, se puede considerar que esta obra es de carácter divulgativo, adecuada para no iniciados en la filosofía, aunque pretenda tener un público más amplio, según afirma la contraportada. - P. RUIZ LOZANO.

HISTORIA

ANDRÉS-GALLEGO, José – LLERA ESTEBAN, Luis de (coord.) *La cultura española del siglo XIX. Literatura y Pensamiento*. Ediciones 19, Madrid 2015, 552 pp.

Este texto nace por iniciativa de un grupo de hispanistas compuesto por una veintena de investigadores y profesores universitarios que

han publicado en torno a unos cincuenta volúmenes, interesándose principalmente por la cultura política española y latinoamericana de los últimos doscientos años. La coincidencia en cuanto a sus intereses investigadores no influye para nada en su actitud como investigadores, que es heterogénea tanto respecto a los puntos de partida como a los de llegada. Se empieza analizando ante todo los conceptos “cultura” y “española”. Se trabaja luego en la cultura política, en las manifestaciones artísticas españolas del siglo XIX y en las manifestaciones literarias, acompañadas por un elenco de textos de autores especialmente significativos. Todo esto queda distribuido en cinco partes bien estructuradas para una mejor orientación del lector potencial.- A. NAVAS.

ARIAS MONTANO, Benito, *Correspondencia - Tomo I (1560-1570). Edición crítica, traducción, notas e índices de Juan Francisco Domínguez Domínguez*. Ediciones Clásicas, Madrid 2017, 765 pp.

Este humanista español (que nació en Fregeñal de la Sierra en 1527 y murió en Sevilla en 1598) recibió de Felipe II el encargo de la Biblia Políglota de Amberes (conocida como *Biblia Regia*). El texto resultante, que introducía algunas modificaciones en la Biblia Políglota Complutense y en la Vulgata, no dejó de despertar las sospechas de la Inquisición. Arias Montano, que no fue muy cuidadoso en conservar su correspondencia, sí guardó todas las cartas relativas a esta obra que ocupó varios años de su vida. Juan Francisco Domínguez Domínguez, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de León, ha hecho un trabajo encomiable para reunir todas las cartas que él escribió y que él recibió. Y además las ha dotado de un aparato de notas muy abundante, las cuales permiten conocer mejor el contenido y las circunstancias que rodearon a cada escrito. Esperamos que esta obra, solo comenzada en este primer volumen pueda ser llevada a término.- F. L.

AA. VV., *Transformaciones del Estado contemporáneo*. Tirant lo Blanch, Valencia 2017, 515 pp., 35 €

La editorial Tirant lo Blanch publica, en este volumen de su colección de “Ciencia Política”,

una selección de los textos incluidos en *The Oxford Handbook of Transformations of the State* (Oxford University Press, 2015). A través de los dieciséis capítulos resultantes se pasa revista a diferentes modelos de Estado: liberal, intervencionista, corporativo, de bienestar, desarrollista. Hay una convicción doble de fondo: el Estado es la institución central del orden político moderno; como tal, sigue siendo decisivo aun cuando la globalización hizo pensar que su fin estaba próximo. Pero el Estado es una institución sometida a cambios, que se adapta a las condiciones de tiempos y de lugares y va cambiando en cuanto a sus dimensiones, responsabilidades o competencias dependiendo de factores internos y externos. Las causas de los cambios son tan complejas que hay que buscar un método de análisis que las integre todas. Pero es posible diseñar un conjunto de modelos que son los que se analizan en este libro, mostrando también cómo cada uno de ellos no es ajeno a sucesivas transformaciones.- I. CAMACHO.

BELLO, Mario dal, *Lutero. El hombre de la revolución*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 192 pp., 15 €

El presente año, en que se celebra el quinto centenario de la ruptura de Lutero, se están publicando diferentes libros sobre la persona del fraile agustino, su pensamiento y su acción, así como sobre las consecuencias de todo ello para la historia posterior. En este caso estamos ante la obra de un periodista e historiador, que dedica parte de su tiempo a la docencia: en sus páginas nos ofrece un relato novelado de la vida de Martín Lutero. En él se quiere reflejar, no solo los datos de su vida, sino también los rasgos más relevantes de su personalidad que tanto tienen que ver con la evolución de su pensamiento teológico; pero además todo ello se enmarca en el escenario de lo que fue la Iglesia de su tiempo, tan necesitada de una verdadera reforma. El libro está redactado con un estilo sobrio para dar lo esencial del relato, y a la vez ágil, lo que hace muy agradable su lectura: constituye, por eso, un instrumento de gran utilidad para quienes quieran tener una primera aproximación histórica a los orígenes de la Reforma y encontrar elementos que favorezcan el encuentro entre las iglesias cristianas.- I. CAMACHO.

BORREGO GUTIÉRREZ, Esther – OLMEDO RAMOS, Jaime (dirs.), *Santa Teresa o la llama permanente*. Centro de Estudios Europa Hispánica, Madrid 2017, 421 pp., 35 €

En 2015 se celebró un Congreso Internacional en la Universidad Complutense de Madrid con el título “*Y tan alta vida espero*”. *Santa Teresa y la llama permanente*. Los estudios corresponden a especialistas en el Siglo de Oro, con especial atención a santa Teresa de Jesús. Fijar su atención en la santa los ha llevado profundizar en su entorno histórico, en el pensamiento teológico y en la realidad social de la época. La amplitud de miras es tan grande que encontramos algunos trabajos sobre producciones musicales y artísticas sobre santa Teresa, así como crítica literaria, lecturas relacionadas con ella y alcance de los escritos teresianos. También se muestra también la visión de santa Teresa sobre la mujer, tal como aparece en sus escritos. Todo el volumen constituye un gran homenaje a la gran santa de Ávila en el Quinto Centenario de su nacimiento.- A. NAVAS.

CARBÓ, José Ramón (ed.), *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinarias*. UCAM Servicios de Publicaciones, Murcia 2017, 623 pp., 27 €

Este volumen es fruto de un congreso organizado por la Universidad Católica de Murcia en 2013. Huyendo de los caminos trillados, se procuró en él un enfoque específico y original, a base de un planteamiento multidisciplinar e interdisciplinar, con perspectivas temporales y temáticas amplias, analizando la visión que se tuvo del Edicto de Milán a lo largo de las épocas que precedieron a la presente. Los enfoques disciplinares contaron con la riqueza aportada por la Historia, el Arte, el Derecho, la Filosofía y la Teología. En total se publican en estas páginas 13 artículos y dos ensayos, en los que brilla la propia perspectiva de cada autor, así como su originalidad. El editor se muestra convencido de que el Edicto de Milán, Constantino y su época pueden seguir siendo útiles a la hora de vivir la libertad religiosa en nuestro tiempo.- A. NAVAS.

CASTILLO MARTOS, Manuel – RODRÍGUEZ MATEOS, Joaquín, *Sevilla barroca y el siglo XVII*. Editorial Universidad de Sevilla, 2017, 768 pp., 24 €

Aunque desde 1561 Madrid era la capital política de España, Sevilla siguió siendo la capital del Imperio Español, pero para entrar pronto en un periodo de declive que se consumaría con el traslado a Cádiz de la Casa de Contratación en 1711. Por eso el siglo XVII es considerado en esta obra como “el esplendor de la decadencia” (cf. Prólogo). A Sevilla acude gente de todo tipo, atraída por la riqueza que llega de América, pero también de Europa. Todo ello no es óbice para constatar cómo se va entrando en una fase de decadencia, que la propia ciudad y sus habitantes parecen querer disimular. Dos autores se han unido en este libro para ofrecer una panorámica muy completa de esta etapa. Manuel Castillo Martos, Catedrático Emérito de Historia de la Ciencia en la Universidad de Sevilla, se ocupa en la primera parte de la vida social, cultural y científica: no solo describe los profundos contrastes que se dan en una ciudad con tanta vida, sino que presta una atención muy específica (dada su área de especialización) a un aspecto menos estudiado cual es el desarrollo científico, muy ligado a la actividad industrial de la ciudad. Joaquín Rodríguez Mateos, Director del Archivo General de Andalucía, estudia en la segunda parte un tema sin el que es imposible entender a la Sevilla de entonces, su religiosidad: y su condición de archivista queda reflejada en la abundancia de documentos que emplea para ilustrar la vida religiosa de la ciudad, que él explica desde la imagen agustiniana de la Ciudad de Dios. En resumen, en la Sevilla barroca del siglo XVII convive el esplendor artístico y literario con la decadencia económica: y los contrastes que de ahí derivan quedan abundantemente ilustrados en las páginas de este volumen.- I. CAMACHO.

CHAMOCHO CANTUDO, Miguel Ángel, *Los Fueros del Reino de Toledo y Castilla la Nueva*. Boletín Oficial del Estado, Madrid 2017, 178 pp., 20 €

Los fueros, al menos durante bastante tiempo, no son legislaciones completas referidas a un territorio, como a veces se piensa, sino normas parciales que se establecen para determinados lugares respondiendo a circunstancias concretas de los mismos. La colección que fueros que Miguel Ángel Chamocho ha recogido en este volumen son una excelente ilustración de esto,

que responde además a un proyecto ambicioso: el de recoger todos los fueros relativos a los territorios que hoy componen la comunidad de Castilla-La Mancha. Para ello se ha tenido en cuenta la cronología de la conquista desde Alfonso VI hasta Fernando III y Alfonso X, que parte de la política expansiva de Alfonso VI e incluye la capitulación de Toledo (1085) para extenderse después en todo el área del Tajo ampliándose hacia el Guadiana y el Júcar. El carácter fronterizo de estos territorios explica ciertos elementos comunes en los fueros que se van concediendo a ciudades y villas: al comienzo son normas más particulares y coyunturales, pero luego llegan a constituir en algunos casos legislaciones más completas. El autor ha recogido y ordenado un número considerable de textos forales correspondientes a los siglos XI a XIV, que edita total o parcialmente con una introducción histórica donde se explica el contexto en que el fuero nació y se justifica su alcance y sentido. La movilidad de esta frontera sur del reino de Castilla explica la cantidad de textos normativos y las variaciones que se dan entre ellos.- F. L.

COMMELIN, Pierre, *Mitología griega y romana*.

La Esfera de los Libros, Madrid 2017, 378 pp., 20,90 €

“El gran clásico de la literatura mitológica ahora recuperado”: así se presenta este libro en la portada. Y con razón, porque la obra fue publicada a finales del siglo XIX y traducida al castellano en 1900. Pero sigue siendo un clásico, recientemente reeditada también en Francia (Armand Colin, 2015). El autor la escribió con una intención divulgativa. La mitología es la herencia de un pasado que atribuía a diferentes divinidades todo lo que la razón humana no alcanzaba a explicar. En nuestro mundo, secular y científico, la mitología sigue formando parte de nuestro imaginario colectivo y está muy presente en infinidad de manifestaciones de nuestra cultura. De ahí su interés. Pierre Commelin (1837-1926) busca sistematizar los innumerables documentos existentes. Y lo hace siguiendo un esquema mixto: comienza por la génesis del mundo y de los dioses; da paso luego a las leyendas heroicas que clasifica, en lo posible, por regiones o en torno a grandes relatos de la antigüedad. Este esquema provo-

ca ciertas repeticiones, pero permite conocer la mitología en aspectos particulares y también en visiones más de conjunto. Buenas ilustraciones acompañan al texto, que ha sido respetado en su tenor original.- F. L.

CRUZ LEÓN, Alonso, *Galileo y su amigo el papa Urbano VIII*. Letras del Autor, Madrid 2016, 206 pp., 15 €

En el título del libro queda reflejada la tesis que el autor defiende en esta biografía de Galileo, tesis que sigue a Sante Pieralisi en su *Urbano VIII e Galileo Galilei. Memorie storiche* (1875): aunque suelen presentarse como enemigos (de hecho siendo papa Urbano VIII fue condenado Galileo), en realidad durante una gran parte de sus vidas les unió una verdadera amistad, hasta el punto que le trataba como hermano (*fratello*). Durante mucho tiempo Maffeo Barberini, desde 1623 Urbano VIII, apoyó las ideas de Galileo, el cual consiguió reavivar el copernicanismo. Y fue su sospecha de que Galileo había querido retratarlo en la figura de Simplicio en su *Diálogo (Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano)*, lo que le llevó a propiciar su condena por la Inquisición; es más, tras la abjuración de sus errores por parte del Galileo, Urbano VIII consiguió que su libro fuera incluido en el Índice de Libros Prohibidos y que él hubiera de recluírse en Arcetri hasta su muerte en 1642. Alonso León, que es abogado de profesión, ha publicado algunos ensayos de investigación sobre Tommaso Campanella y Renato Descartes, contemporáneos de Galileo.- F. L.

GIL AMBRONA, Antonio, *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*. Ediciones Cátedra, Madrid 2017, 422 pp., 22 €

Estamos ante una biografía de san Ignacio, que es obra de un historiador especializado en la situación de las mujeres en los siglos XVI y XVII: por eso no es extraño que se fije especialmente en el papel que desempeñó la mujer en la vida de Ignacio y en la de los primeros tiempos de la Compañía. Como tal biografía el autor declara desde el primer momento que pretende hacer un estudio exento de tintes hagiográficos, porque está convencido de que los biógrafos de Ignacio maquillaron su vida y su personalidad

en aspectos significativos. Eso le lleva a una tendencia a poner en cuestión muchos puntos de su biografía, aunque no llegue a establecer hipótesis alternativas convincentes. Por eso la obra comienza con un capítulo en que se investiga algunos puntos oscuros de la infancia de Ignacio para llegar a la hipótesis de su probable ascendencia judeoconversa. Esto explicaría su interés por las formas nuevas de religiosidad que darían lugar a las repetidas acusaciones que sufrió de pertenecer a la corriente de los alumbrados. Y esto tiene que ver también con su relación con mujeres, a las que reunía en pequeños grupos para iniciarlas en su espiritualidad, incluso antes de tener concluidos los Ejercicios, a los que califica sorprendentemente el autor como “marasmo de propuestas desordenadas” (pág. 154). En la relación con mujeres se destaca el grupo de las que conoció en Barcelona, especialmente Inés Puyol e Isabel Roser, que una vez fundada la Compañía quisieron tener una presencia significativa en ella, llegando incluso algunas a hacer los votos por imposición del papa en 1545. Las desavenencias con el propio Ignacio dieron al traste con esta experiencia. El autor subraya el cambio en la relación con la mujer que se produce en Ignacio lentamente a partir de la aprobación pontificia de la Compañía: piensa que las mujeres no encajan en el carácter sacerdotal y apostólico, de vida activa y no monacal, con que fue concebida la Orden y se niega rotundamente a cualquier experiencia en esta línea (con la única excepción de Juana de Austria, hermana de Felipe II, a quien Ignacio aceptó y que fue jesuita en secreto hasta su muerte). Con el paso del tiempo – ya entrado el siglo XVII – hubo dos mujeres que se inspiraron por separado en la tradición de la Compañía y fundaron sendas congregaciones (Juana de Lestonnac y Mary Ward); y posteriormente fueron muchas las congregaciones femeninas que han nacido inspiradas en las Constituciones de la Compañía de Jesús sobre todo en el campo educativo.- I. CAMACHO.

GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, *La Compañía de Jesús, del exilio a la restauración. Diez estudios*. Publicacions Universitat d'Alacant, 2017, 278 pp., 16 €

Las expulsiones y la supresión de la Compañía en 1773 tuvieron no poco efecto sobre la po-

lítica y la cultura del momento. Si la literatura antijesuita se desarrolló con fuerza para justificar los hechos, tampoco faltó un esfuerzo de envergadura para apoyar la restauración de la Compañía en el que se implicaron muchos de los jesuitas exiliados. Al estudio del ambiente en que preparó la restauración de la Compañía, hecha realidad por fin en 1814, se consagra este libro de Enrique Giménez, que ha dedicado parte de su actividad investigadora a la historia de los jesuitas en este tiempo, junto con un grupo de especialistas de la misma Universidad de Alicante. Los diez estudios recogidos en este volumen fueron siendo publicados en distintos momentos entre 2002 y 2015. Leídos en su conjunto muestran cómo Enrique Giménez se ha acercado a un problema a todas luces complejo para desentrañar los distintos aspectos que en él se encierran, estudiados tanto desde la Compañía y los que la apoyaron como desde sus oponentes. Porque al fin y al cabo lo que está en juego aquí es el conflicto entre el mundo moderno, que se está abriendo paso, y las corrientes más tradicionales o conservadoras.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M^a Encarnación, *María Josefa Segovia Morón. La mujer de los ojos abiertos*. Narcea Ediciones, Madrid 2017, 304 pp., 18,50 €

La autora, que es historiadora y fue directora de la Oficina para la Causa de los Santos de la Conferencia Episcopal Española hasta 2013, ya se ocupó extensamente de María Josefa Segovia en una obra anterior, *Pasión por la santidad. Biografía de M.^a Josefa Segovia*, publicado en 2006 en la Biblioteca de Autores Cristianos. En esta ocasión vuelve sobre el tema, pero ya no con el afán de los detalles, sino con la intención de ofrecer una semblanza de la que fuera primera Directora General de la Institución Teresiana, de la que se considera co-fundadora, junto con San Pedro Poveda. Su vida está muy marcada por la relación con Poveda. De ahí que esta semblanza de su persona se haya estructurado a partir de esta relación. Tres etapas: antes de conocerlo, sus primeros años y sus estudios de magisterio (1891-1913); el tiempo en que colaboró estrechamente con él hasta su martirio en los comienzos de la guerra civil (1913-1936); la etapa en que asumió ya sola

la dirección de la institución y los años finales hasta su muerte (1936-1957). La autora de este libro ha trabajado mucho con testimonios de personas que trataron directamente a María Josefa, lo que permite llegar a un retrato más vivo de ella. La introducción, que nos sitúa en el contexto histórico en que nació la Institución Teresiana, y la breve antología de textos suyos con que se cierra, completan un libro que será de gran ayuda para quienes deseen conocer la personalidad y la espiritualidad de María Josefa Segovia.- I. CAMACHO.

HISPÁN IGLESIAS DE USSEL, Pablo, *Los católicos entre la democracia y los totalitarismos. Política y religión 1919-1945*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2017, 640 pp., 23 €

El nuevo orden europeo que surgió tras la primera guerra mundial, la crisis de las sociedades liberales y la eclosión de los diferentes totalitarismos es el escenario que sirve de telón de fondo a este trabajo de investigación, que pudo valerse de la documentación diplomática de Estados Unidos, Alemania e Italia durante la segunda guerra mundial consultada por el autor en algunos importantes archivos norteamericanos. Por eso en estas páginas se emplean documentos de primera mano que permiten ofrecer detalles de interés para reconstruir la historia de Occidente en el periodo considerado. En esta etapa histórica la presencia de los católicos y su acción en la vida política es tan amplia como compleja. Porque, a pesar de los intentos para que la fe católica fuese factor de unidad en tiempos tan confusos, la realidad fue que las comunidades católicas estuvieron atravesadas por profundas divisiones. El estudio sigue una estructura algo heterogénea. El primer capítulo se ocupa del periodo 1919-1939 y de la difusión de los regímenes fascistas, ante los cuales no llegó a haber una postura común en la Iglesia católica. El capítulo segundo centra su atención en la España de la II República y la guerra civil, donde nuevamente se multiplican los desacuerdos entre los católicos. Los capítulos 3 a 6 tratan de la segunda guerra mundial con un enfoque cronológico: en este marco el papel de la Santa Sede va a ser decisivo coincidiendo con el comienzo del pontificado de Pío XII, que ya como Secretario de Estado del Va-

ticano con Pío XI había desempeñado un papel destacado. En Europa al final de estos años difíciles se constata un claro fortalecimiento de la Democracia Cristiana, que parece consolidar una forma de presencia pública de los católicos y que contribuyó decididamente a la reconstrucción de Europa tras el desastre de la guerra y como contrapeso al desarrollo del comunismo.- I. CAMACHO.

LEONART AMSÉLEM, Alberto J., *Historia de la música sacra. Los grandes compositores clásicos*. Ediciones 19, Madrid 2015, 319 pp., 11 €

El autor ha seleccionado como grandes compositores de música clásica a: Palestrina, Victoria, Haendel, Bach, Mozart, Haydn y Beethoven. De todos ellos ofrece una visión histórica y teórica. Sin minusvalorar a otros autores afirma que con estos siete quedan representados suficientemente el Renacimiento, el Barroco y el Clasicismo. También considera que los llamados “clásicos modernos” no están presentes en este libro por no tener nada que ver su música con la que es considerada como “música clásica”. El contenido se divide en dos partes: en la primera se presenta una historia de la música sacra desde la Antigüedad, con especial atención a los maestros españoles (Victoria entre otros); en la segunda se estudia la música religiosa de los últimos cinco grandes compositores (Haendel, Bach, Mozart, Haydn y Beethoven). Todo un homenaje al mundo de la música por un enamorado de la misma.- A. NAVAS.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (ed.), *Los mártires de las Alpujarras. Volumen II. (Manuscrito 1602 de la Biblioteca Nacional)*. Editorial Nuevo Inicio, Granada 2017, 279 pp., 35 €

Ve la luz en estas páginas un manuscrito que bebió en las fuentes testificales más antiguas, obtenidas con la autoridad de notario y testigos por orden de Don Pedro Guerrero, obispo de Granada en ese momento. Supera en extensión al relato que hace Antolínez de Burgos en su *Historia Eclesiástica*, que pretendió ser conciso, con lo que dejó de lado muchos detalles que aparecen presentes en este manuscrito. En una tabla se comparan los pasajes de la Historia

de L. Mármol Carvajal con los de la Historia de Antolínez de Burgos. Antes de la edición del manuscrito se presenta un Apéndice que contiene la *Relación de los mártires según las informaciones recabadas hasta 1601*. Un índice onomástico al final del libro facilita mucho la consulta de las personas aludidas en la publicación del manuscrito. El estilo de éste tiene tintes de exaltación de los mártires pero procura mantenerse dentro de la mayor objetividad posible.- A. NAVAS.

MUÑOZ GARRIDO, Daniel, *Las sinagogas de Córdoba y del tránsito. Arte y simbología*. Ediciones El Almendro, Córdoba 2017, 228 pp., 17,80 €

Muchas de las sinagogas construidas en España sufrieron tantas transformaciones (por ejemplo, para ser vivienda o iglesia...) que resulta muy difícil estudiar lo que realmente fueron y cómo estaban decoradas. Además la interpretación de sus expresiones artísticas se limitaba a la lectura de sus inscripciones y con presupuestos decimonónicos sobre el arte oriental que subrayaban sobre todo el capricho y la exuberancia como sus características más sobresalientes. Este estudio quiere adoptar una óptica de mayor profundidad y analizar otros elementos decorativos cargados de significado: no contentarse con lo filológico, sino ampliar el estudio a la arquitectura y a toda la decoración. El autor se centra en dos sinagogas conservadas hasta hoy: la de Córdoba y la del Tránsito en Toledo. A ellas dedica la mayor parte del libro, en un análisis muy concienzudo. Y se enriquece con las aportaciones de algunos hallazgos arqueológicos recientes, a los que se dedican las últimas páginas: las sinagogas de Molina de Aragón y de Lorca (de los siglos XIII y XIV respectivamente), en las que no se han producido adaptaciones posteriores que dificulten el acceso a la realidad de estos edificios en su tenor más original.- F. L.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *Enigmas históricos de la Iglesia española contemporánea*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017, 320 pp., 24 €

El uso del término "enigmas" en el título lo justifica el autor porque todo lo que se narra en sus páginas resulta difícil de entenderse o

interpretarse. Y se han recogido en ellas diez estudios, unos ya publicados y otros inéditos, sobre la historia de la iglesia española en los siglos XIX y XX. En todos ellos late la tensión entre la tradición religiosa del pueblo español y las ideologías dominantes en nuestro país desde la guerra de la independencia hasta la mitad del siglo XX, ideologías que oscilan entre el conservadurismo más intransigente, el liberalismo más radical y el marxismo activo ya en el siglo XX. Son diez estudios sobre temas particulares: la guerra de la independencia, el sentido religioso presente en ambos bandos y la supresión de la Inquisición; la efímera restauración de la Compañía de Jesús en 1815 (para ser de nuevo suprimida en 1820), la evolución de las órdenes religiosas en el siglo XX; las memorias de un cura liberal exaltado (García Blanco) o la vida apostólica del jesuita P. Rubio; la desamortización de los bienes culturales de la Iglesia en el sexenio democrático, o las relaciones de la Iglesia con la cultura ya en el siglo XX; la evolución de la devoción al Corazón de Jesús. Son temas muy diversos, pero todos ellos ilustran las difíciles relaciones entre la Iglesia y el mundo moderno y cómo la radicalización de posturas ayuda poco a encontrar vías de convivencia. Una lección de nuestra historia que no deja de ser iluminadora también para el presente.- I. CAMACHO.

SICCARDI, Cristina, *Hildegarda de Bingen. Mística y científica*. San Pablo, Madrid 2017, 326 pp., 20 €

La editorial San Pablo pone a nuestra disposición la traducción de esta obra de la escritora italiana Cristina Siccardi, en la que se nos ofrece una amena y bien fundamentada biografía de Hildegarda de Bingen (1098-1179). Este mujer, junto a sus visiones místicas que pudieran parecer un tanto extravagantes, fue una auténtica líder y fundadora en el ámbito monacal que supo separarse de la comunidad masculina de Disibod y que, con razón, es considerada como una de las personalidades más fascinantes del occidente europeo durante la Edad Media. Fue mística, (una mística como afirma la autora "sui generis" que permanece siempre anclada en su propia realidad) pero también teóloga, fundadora, profetisa, filósofa, cosmóloga, compositora, poetisa, médica,

farmacéutica y botánica. Su dimensión mística, como bien deja constancia esta obra, no la alejó de todo un compromiso de reforma de la iglesia ni de una impresionante inmersión en el campo del saber. No en vano se le concedió el título de doctora de la Iglesia por Benedicto XVI en 2012.- C. DOMÍNGUEZ.

VERGARA CIORDIA, Javier – SALA VILLAVERDE, Alicia (coords.), *Censura y libros en la Edad Moderna*. Dykinson, Madrid 2017, 416 pp., 30 €

En estas páginas se presentan los trabajos producidos como fruto de un seminario internacional sobre “Censura y libros en la Edad Moderna”, celebrado en 2016 en la Facultad de Educación de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Los investigadores que colaboraron provenían de Canadá, Italia, Portugal, Holanda y España. Destaca especialmente el interés por descubrir el verdadero alcance, sentido y aplicación de la censura en la construcción, difusión y conformación del pensamiento moderno. También se observa el fenómeno de la censura desde puntos de vista diferentes, como el de un proceso pedagógico de la cultura personal y social, o más bien como una forma de control del pensamiento y de la libertad de conciencia. A esto se añade la atención a la mujer como productora de cultura.- A. NAVAS.

CIENCIAS SOCIALES

BARNETT, Vincent (ed.), *Historia del pensamiento económico mundial*. Paraninfo, Madrid 2017, 459 pp., 33 €

El estudio de la historia del pensamiento económico implica siempre una actitud de humildad y/o una llamada a la misma: en él queda en evidencia cuántas veces los economistas se equivocaron en sus explicaciones o cuán compleja es la realidad cuando intentamos explicarla. Por eso esta mirada al pasado es básica para la formación de los economistas del presente. Es cierto que son muchos los que han intentado un libro como el presente, pero este tiene una peculiaridad muy notable: no se limita al pensamiento nacido en el ámbito anglosajón desde el siglo XVIII para acá con algunas referencias a los autores de la Europa continental,

sino que ha querido ser mundial, en el espacio pero también en el tiempo. Esta tarea ha requerido de la colaboración de muchos investigadores, y basta recorrer el índice para comprobarlo. El trabajo se estructura en cinco regiones: Europa (la que ocupa mayor extensión), América (todo el continente), Oriente Medio (desde Turquía hasta el África del Norte), África Occidental, Asia-Pacífico. Luis Perdices de Blas, catedrático en la Universidad Complutense, ha redactado un estudio introductorio para la edición castellana: en él se describe el contexto en que hoy se elabora el pensamiento económico, que es el de la economía actual, globalizada, cada vez más central en las políticas de los Estados, reforzada por los avances tecnológicos.- I. CAMACHO.

CORDÓN GARCÍA, José A. – GARCÍA RODRÍGUEZ, Araceli – GÓMEZ DÍAZ, Raquel (coord.), *Fuentes especiales en Ciencias Sociales y Humanidades*. Pirámide, Madrid 2017, 602 pp., 53 €

La aparición de la imprenta revolucionó no solo la transmisión del conocimiento sino también los procesos de acumulación cuantitativa del mismo. Pero desde entonces este fenómeno no ha hecho más que acelerarse. Y recientemente con las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones asistimos a avances tales como la migración desde los soportes analógicos hacia los digitales, la aparición de nuevos géneros discursivos (páginas web, blogs, foros...), la aparición de nuevos métodos de validación y evaluación de la producción científica como alternativa a los convencionales, el fenómeno del *open access* como sustituto del *copyright*. El acceso y uso a todos estos recursos se hace cada vez más complejo e inabarcable para el estudioso y el científico. A esta necesidad responde este libro, donde un conjunto de expertos analiza en sendos capítulos campos del saber tan distintos como: Derecho, Documentación, Educación, Periodismo, Psicología, Publicidad, Arte, Filología, Fotografía, Historia, Humanidades, Libros y Lectura, Literatura Infantil y Juvenil, Música. En cada capítulo se ofrece información sistematizada sobre editoriales, revistas, bibliotecas, centros de documentación, bases de datos, informaciones en la web, fuentes estadísticas, repositorios digitales,

etc. No es un libro para la lectura continuada, sino para que cada especialista encuentre pistas para acceder a los innumerables recursos que tiene hoy a su disposición.- F. L.

CUESTA, José Luis de la – SUBIJANA, Ignacio J. (eds.), *Justicia restaurativa y terapéutica. Hacia innovadores modelos de justicia*. Tirant lo Blanch, Valencia 2017, 602 pp., 45 €

Fue a iniciativa de Instituto Vasco de Criminología y del Grupo Europeo de Magistrados por la Mediación cómo se organizó el *Congreso Europeo de Justicia Restaurativa y Terapéutica. Hacia innovadores modelos de justicia*, celebrado en junio de 2016 en San Sebastián. Y este libro recoge 24 contribuciones que fueron allí presentadas. Efectivamente, se trata de modelos innovadores de justicia, dos distintos, con un fin común: un mejor servicio a las personas. La justicia restaurativa promueve la restauración de vínculos sociales quebrados por el delito así como la reinserción social de infractor: se busca, pues, abrir un espacio de diálogo entre víctimas y victimarios. En el País Vasco han tenido una aplicación destacada en las últimas décadas. La justicia terapéutica surgió en ámbito de la salud para hacer frente a casos en que las alteraciones o los trastornos mentales y conductuales de determinadas personas las colocan en un riesgo claro de marginación o de exclusión social. Del desarrollo que estos dos modelos de justicia están encontrando hoy dan buena cuenta las páginas de este libro.- F. L.

IGLESIAS DE USSEL, Julio – JUAN, Rebeca de (coords.), *La felicidad de los españoles*. Tecnos, Madrid 2017, 308 pp., 25 €

Estamos ante uno de los resultados de un proyecto de investigación de financiación pública (“El análisis de la felicidad y el impacto de la crisis: consideraciones internacionales”), realizada entre 2013 y 2016 por un equipo de investigadores de varias universidades. Es importante comprender que el concepto de felicidad no tiene un contenido evidente: de ahí la larga introducción en que Julio Iglesias estudia la evolución del concepto de felicidad y las fórmulas que se han empleado para medirla (págs. 11-45). Los distintos colaboradores utilizan como base los datos obtenidos en la

Encuesta Nacional de Satisfacción con la Vida en España, que el mismo equipo investigador diseñó. En ellos se va estudiando cómo influyen en la felicidad percibida por los españoles distintas variables: la situación económica, el lugar que se ocupa en la estructura social, la familia, el trabajo y/o desempleo, el capital social. Los dos capítulos finales se ocupan de dos aspectos de especial relevancia: la situación de felicidad de las personas con bajo ingreso, la crisis económica y su incidencia sobre la felicidad. Una constatación general que subyace a todo el estudio: la población española está ya instalada en lo que se llama un pauta moderna de felicidad, donde las diferencias en el grado de satisfacción son mínimas y a la vez coexisten con desigualdades llamativas por ingresos y riqueza. Son unos resultados que podrían tener consecuencias para reorientar las políticas sociales que tantos recursos consumen en nuestras sociedades.- I. CAMACHO.

JIMÉNEZ HERRERO, Luis M., *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*. Ediciones Pirámide, Madrid 2017, 494 pp., 32 €

Con una larga experiencia profesional (como ingeniero) y docente (en la Universidad Complutense), Luis M. Jiménez nos ofrece aquí una nueva versión de la obra que ya publicara en 1996 con el título de *Desarrollo sostenible y economía ecológica* (Editorial Síntesis). En el tiempo transcurrido desde entonces el paradigma sostenibilista se ha consolidado con una idea más clara de su decidido carácter integral que contempla las interacciones de la economía, el medio ambiente, la sociedad, la política y la cultura. El autor comienza estudiando los procesos del cambio global y destaca la asimetría en el uso de los bienes medioambientales y la inconsistencia de los modelos de crecimiento material indefinido. Se centra luego en los procesos de transición que caracterizan nuestro mundo: transición sociodemográfica y urbana, transición económica, transición política e institucional. Todo ello desemboca en la convicción de que el futuro de la humanidad, donde el destino de lo social y de lo medioambiental se unifica, exige de la cooperación para conducir estos complejos procesos. El libro quiere contribuir a la difusión de una cultura de la

sostenibilidad, que avance no solo mejorando los conocimientos sino sobre todo fomentando actitudes más comprometidas.- I. CAMACHO.

MARTÍ, José M^a – MORENO MOZOS, María del Mar (coords.), *La autonomía de las entidades religiosas en el Derecho. Modelos de relación y otras cuestiones*. Dykinson, Madrid 2017, 219 pp., 20 €

Este libro es el fruto del trabajo de un grupo de investigación sobre libertad religiosa y relación con entidades religiosas de la Universidad de Castilla la Mancha. En él los diversos colaboradores tratan temas en torno a los modelos de relación religión-Estado, sobre todo aplicado a la Iglesia católica. Entre los temas tratados los principales son: el tratamiento del cristianismo en el derecho romano, el estatuto legal de la Iglesia católica en España, la relación del Estado español con las otras confesiones religiosas, el modelo de la laicidad francesa, y la autonomía de las confesiones en el mundo de la empresa y el trabajo. El libro es un poco heterogéneo pues los capítulos tratan de temas muy diversos a veces de no clara conexión. Sin embargo los capítulos son buenas síntesis de sus respectivos campos de estudio y son una muy buena ayuda para poder presentar de manera breve las diversas situaciones. Hay que destacar especialmente los capítulos sobre la relación de las religiones con el Estado en España, que son muy precisos y completos, y el estudio del establecimiento del modelo de laicidad francesa en 1905 y sus problemas. Dada la gran influencia de ese modelo, el conocerlo y conocer su contexto histórico es fundamental para entender la realidad de la libertad religiosa hoy. En general una buena obra de consulta aunque tal vez falta de una mayor homogeneidad.- G. VILLAGRÁN.

MONGE LASIERRA, Cristina, *15M. Un movimiento político para democratizar la sociedad*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017, 354 pp., 22 €

El movimiento de los indignados se desarrolló en España a lo largo del año 2011, cuando se aproximaban unas elecciones municipales y autonómicas en el contexto de una profunda crisis económica, política y social, que cuestionaba la legitimidad de la democracia y las instituciones que cristalizaron en nuestro país como

consecuencia de la transición tras la caída de franquismo. El “no nos representan” puede ser una buena expresión de un movimiento en el que convergieron gentes y grupos de procedencia muy diferente: y es que ese grito deja claro que no se pretende un abandono de la política sino una “repolitización” con otros moldes. Cristina Monge, que dedicó su tesis doctoral al análisis del 15M, ofrece ahora lo más sobresaliente de su investigación con la intención de clarificar el alcance, sentido y significado de un movimiento social que rompe los esquemas que las ciencias sociales han venido utilizando, tanto el modelo más antiguo como el más reciente. Estamos, pues, ante un movimiento social peculiar. El trabajo realizado cuenta con 16 entrevistas a participantes, analistas y políticos (pp. 264-337). Se basa además en diferentes estudios surgidos en las últimas décadas sobre la democracia, su evolución y sus crisis, entre los que destacan los del francés Pierre Rosanvallon. Aplicando los análisis de este sociólogo a nuestro caso, el 15M propugnaría el paso de una democracia intermitente a una democracia permanente, de una democracia de delegación a una democracia de implicación; en el fondo a una progresiva superación de la separación entre el Estado y la sociedad civil.- I. CAMACHO.

PELAYO OLMEDO, José Daniel, *Una nueva regulación del Registro de Entidades Religiosas*. Tirant lo Blanch, Valencia 2017, 185 pp., 39 €

José D. Pelayo estudia con detalle en este libro la nueva regulación del registro de entidades religiosas que se aprobó en España en 2015. Esta nueva regulación quería adaptar dicho registro a la situación actual de pluralismo religioso creciente en España, muy diferente de la existente en 1981 cuando se creó dicho registro. Esta obra trata con detalle técnico todo el funcionamiento de dicho nuevo registro. En una primera parte repasa las novedades de funcionamiento del registro, y en una segunda los criterios jurídicos que el nuevo registro supone, fruto de la experiencia acumulada. Destaca el autor la incorporación de la idea de “actos inscribibles” en el registro que permite a las entidades religiosas recoger mucha más información que los simples datos básicos de instalación en España. Y destaca asimismo el autor que esta

mayor información permite gestionar mejor la diversidad religiosa. Esta obra tiene un fuerte carácter técnico que hace su lectura un poco árida a quien no está introducido en este mundo del pluralismo religioso. Sin embargo, es un material de enorme valía para poder entender mejor la relación religión-Estado en España y los principios y prácticas en las que se basa.- G. VILLAGRÁN.

VARIA

COLOM, Martí, *La renuncia*. Mensajero, Bilbao 2017, 398 pp., 20 €

El autor es sacerdote y ha trabajado pastoralmente con inmigrantes en Estados Unidos y en la zona suroriental de la República Dominicana. Esta es su primera novela, que ubica, en parte, en esa zona rural dominicana. Decimos “en parte” porque hay dos relatos que se desarrollan en paralelo aunque corresponden a épocas históricas muy distantes en el tiempo. El título de la novela hace referencia a la renuncia del papa Celestino V a finales del siglo XIII: aquel ermitaño que fue elegido papa contra su voluntad y que no llegó a instalarse en Roma para terminar sus días en la cárcel por orden de su sucesor. La renuncia de Benedicto XVI está en el trasfondo de este relato. Un segundo relato tiene como protagonista la ajetreada vida de Marcos Terrero desde que comienza a trabajar como pescador con solo 15 años: su encuentro casual con los movimientos insurgentes contra el presidente Balaguer, su huida de la justicia, su exilio, sus misteriosas relaciones con su familia... Son dos mundos muy distintos donde se desarrollan acontecimientos que el autor va conduciendo con destreza hasta llevar a su propio desenlace. Y que en algún momento entran en relación, una relación que podrá comprender el lector que llegue al final de estas páginas.- F. L.

FORCADES I VILA, Teresa, *Fe y libertad*. Herder, Barcelona 2017, 120 pp., 12,50 €

Conocida de la opinión pública entre otras razones por haber abandonado temporalmente la abadía benedictina para liderar un movimiento político, *Procés Constituent*, en favor de la independencia de Cataluña, nos llegan ahora estas páginas de Teresa Forcades donde se resumen

los principales aspectos de su pensamiento: libertad y amor, compromiso político y justicia social, salud pública, feminismo, fe... Lo hace de una forma original: siguiendo el hilo de las cinco horas canónicas de la jornada monástica en que la comunidad se reúne para orar, desde los maitines hasta las completas, con un añadido que dedica a la hora de la recreación como encuentro diario de la comunidad. La clara inspiración benedictina de la autora (vivió en el monasterio desde 1997 hasta 2015) se une a sus ideas políticas, marcadas por un rotundo anticapitalismo, al que considera como negación sistemática de los derechos humanos y de los principios de la democracia.- B. A. O.

MINA, Javier, *Tras las huellas de San Francisco Javier en Asia. Un viaje al Extremo Oriente*. Editorial Almuzara, Córdoba 2017, 304 pp., 19,95 €

En el origen de este libro hay un viaje del autor con un fotógrafo, José Luis Larrión, realizado por encargo del Gobierno de Navarra para reconstruir las andanzas de Francisco Javier en sus diez años de misión por aquellos territorios. El viaje daría lugar a un libro, *Itinerario universal de Francisco de Javier*, publicado por el mismo Gobierno de Navarra en 2002. Lo que nos llega ahora es un relato de ese viaje, en el que no faltan también algunas fotografías ilustrativas, donde se va mezclando la vida de Javier con las impresiones del autor de los territorios que fue recorriendo: Japón, Singapur, Kuala Lumpur, la provincia de Cantón, la isla de Sancian, Hong Kong. Al relato precede una breve semblanza de Francisco Javier desde su nacimiento (1506) hasta su marcha a Extremo Oriente, donde llegó en 1542. Fue de los primeros jesuitas enviados por Ignacio de Loyola a territorios de misión, donde permaneció hasta su muerte en 1552. El autor de este relato reconoce haberse ayudado para reconstruir esta historia de la monumental obra en cuatro volúmenes (1955-1973) *Francisco Javier, su vida y su tiempo*, del jesuita alemán Georg Schurhammer. En el relato se trasluce la admiración que el autor siente hacia la figura de Javier: le resulta “tan extraña como apabullante” pero reconoce que ni el trabajo teórico ni el de campo han conseguido despejarle sus dudas.- F. L.

PRAT, Joan, *La nostalgia de los orígenes. Chamanes, gnósticos, monjes y místicos*. Editorial Kairós, Barcelona 2017, 700 pp., 26 €

Catedrático emérito de Antropología en la Universidad Rovira i Virgili (Tarragona), Joan Prat se ha especializado en el estudio de las religiones y de la espiritualidad. Este libro tiene mucho de síntesis de trabajos de toda una vida investigadora. Su hipótesis de trabajo es el mito bíblico del Génesis, en que pueden distinguirse tres momentos: el de plenitud (la armonía y el equilibrio del paraíso con Adán y Eva), el de catástrofe (la ruptura de la desobediencia y el pecado), el de la esperanza de un posible retorno a la situación inicial. A esta esperanza se refiere el título del libro (“nostalgia de los orí-

genes”). Lo que el libro desarrolla en sus cuatro extensos capítulos son las cuatro vías para retornar a los orígenes, que se enumeran en el subtítulo. El chamán busca su objetivo a través de la unificación de los diferentes mundos. El gnóstico lo busca a través del conocimiento, pero de un conocimiento esotérico reservado a unos pocos escogidos. El monje opta por la renuncia al mundo convencional y la vía de la ascesis. Por fin, el místico desea la fusión con la divinidad ya en esta vida. El autor analiza cada una de estas vías no solo en sus manifestaciones a lo largo de los tiempos pasados, sino también en sus versiones actuales: porque, con las debidas mutaciones, todas ellas persisten de algún modo entre nosotros.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹

- AA. VV., *Cartas a Francisco*, San Pablo, Madrid 2017, 262 pp.
- AA. VV., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia - Vol. 8: Salmos 1-50*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 576 pp.
- ALBISTUR MARÍN, F. X., *Ignacio de Loyola, un líder para hoy*, Mensajero, Bilbao 2017, 368 pp.
- ARREGUI, P. - ALVA, I. - TAVARES, M. (eds.), *Familia. Historia y cultura*, Dykinson, Madrid 2017, 243 pp.
- BINGEMER, M. C., *El misterio y el mundo. Pasión por Dios en tiempos de increencia*, San Pablo, Madrid 2017, 584 pp.
- BRUNI, L., *Las desventuras de un hombre justo. Una relectura del libro de Job*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 144 pp.
- CARRIQUIRY, G., *Memoria, coraje y esperanza. A la luz del Bicentenario de la Independencia de América Latina*, Nuevo Inicio, Granada 2017, 147 pp.
- CHAMOCHO CANTUDO, M. Á., *Alvar Pérez de Castro (c. 1196-1239). Tenente de Andújar, frontero de al-Andalus, Conquistador de Córdoba*, Dykinson, Madrid 2017, 253 pp.
- COLOMA, L., *Pequeñeces*, Rh+ Ediciones, Madrid 2013, 650 pp.
- CORTÉS SORIANO, J., *La escuela católica. De la autocomprensión a la significación*, PPC, Madrid 2017, 276 pp.
- DI CIÓ, A. F., *Sufrimos por la paciencia de Dios. La teología de Joseph Ratzinger concentrada en un hápax legómenon de Benedicto XVI*, Herder, Barcelona 2017, 607 p.
- ELZO IMAZ, J., *Morir para renacer. Otra Iglesia posible en la global y puntual*, San Pablo, Madrid 2017, 310 pp.
- FRÍAS, Á. (ed.), *Vivir con el trastorno límite de la personalidad. Una guía clínica para pacientes*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 176 pp.
- GADAMER, H.-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2017, 409 pp.
- GARCÍA, J., *Porque te educó, (me) arriesgo*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 254 pp.
- HERNANZ BLANCO G., *Diario de Guillermo en Rusia 1942*, Rh+ Ediciones, Madrid 2013, 300 pp.
- LALLEMANT, L., *Doctrina espiritual. Nueva edición revisada y aumentada por Dominique Salin*, Sal Terrae, Santander – Mensajero, Bilbao – Universidad Pontificia Comillas 2017, 480 pp.
- LOIZAGA LATORRE, F. (coord.), *Adopción en la adolescencia y juventud*, Mensajero, Bilbao 2017, 536 pp.
- MARTÍNEZ-ODRÍA, A. - GÓMEZ VILLALBA, I. (coord.), *Aprendizaje Servicio. Educar para el encuentro*, Khaf, Madrid 2017, 270 pp.
- MASÍÁ, J., *El que vive. Relecturas del Evangelio*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 376 pp.
- MOROZZO DELLA ROCA, R. (ed.), *Óscar Romero. Un obispo entre guerra fría y revolución*, San Pablo, Madrid 2017, 398 pp.
- OLLER SALA, M.^a D., *Tejiendo vínculos para construir la casa común*, Sal Terrae, Santander 2017, 184 pp.
- O'MALLEY, J. W., *Los jesuitas y los papas*, Mensajero, Bilbao 2017, 174 pp.
- PALOMARES EXPÓSITO, J., *El Cardenal Cisneros. Iglesia, Estado y cultura*, San Pablo, Madrid 2017, 342 pp.
- RICHARDS, N. - HAGUE, J., *Me encanta ser yo mismo*, Mensajero, Bilbao 2017, 356 pp.
- RUANO ESPINA, L. - SÁNCHEZ-GIRÓN, J. L. (eds.), *Novedades de Derecho canónico y Derecho eclesial del Estado a un año de la reforma del proceso matrimonial*, Dykinson, Madrid 2017, 371 pp.
- SANTAMARÍA, C., *Pedagogía de los sentidos. Educar para ser más felices*, PPC, Madrid 2017, 294 pp.
- SCARAFFIA, L., *La Iglesia de las mujeres*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 144 pp.
- STUCZYNSKI, G., *Historia de Israel. Las fuerzas ocultas en la epopeya judía*, Almuzara, Córdoba 2017, 235 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquellos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- TRAWNY, P., *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Herder, Barcelona 2017, 209 pp.
- UDÍAS VALLINA, A., *La presencia de Cristo en el mundo. Las oraciones de Pierre Teilhard de Chardin*, Sal Terrae, Santander 2017, 144 pp.
- VALLESPÍN, F. - MARTÍNEZ-BASCUÑÁN, M., *Populismos*, Alianza, Madrid 2017, 295 pp.
- VIGANÒ, DARIO E., *En salida. Francisco y la comunicación*, Herder, Barcelona 2017, 180 pp.
- WESS, P., *Dios, Cristo y los pobres. Comunidades eclesiales como mediadoras para la liberación*, Herder, Barcelona 2017, 320 pp.
- ZWICKEL, W. - EGGER-WENZEL, R. - ERNST, M., *Atlas de la Biblia*, Mensajero, Bilbao 2017, 400 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

La política en la doctrina social de la Iglesia

¿Son realmente onto-teo-lógicas las pruebas clásicas de la existencia de Dios?

Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo religioso en la filosofía de la liberación latinoamericana

El sustrato espiritual de la misión ad gentes: del decreto conciliar a Evangelii gaudium

Laudato si': de Francisco de Asís al papa Francisco

Génesis del anhelo de inmortalidad en el pensamiento de Unamuno. El deseo antropológico

El debate actual sobre la justicia

Para una teología de la misericordia

Justicia pastoral en la Iglesia: ser o no ser. A propósito de la relación justicia - misericordia

Consagrados por la misericordia. Maternales, reconciliados y extraordinariamente normales

El proyecto de la misericordia en el evangelio de Lucas

¿Está la teología "endeudada"? Consideraciones soteriológicas sobre el concepto de "deuda"

Justicia y redención de las deudas en la Biblia

El don y la gratuidad en la Doctrina Social de la Iglesia

Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad moral de las deudas. Una visión crítica con el pensamiento hegemónico

Las religiones como espacio de gratuidad, libertad y solidaridad

La lógica del don en economía. La aportación del Magisterio Social de la Iglesia

La economía del don en el mundo capitalista. Un análisis desde la teoría del equilibrio general

De la violencia a la reconciliación. Aportación de Ignacio Ellacuría a los procesos de paz

Deuda desde una perspectiva cristiana

"Busco a mis hermanos" (Gn 37,16). La recuperación de la fraternidad en los ciclos de José y de Jacob

Biología y Espiritualidad: ¿puede ser la espiritualidad una dimensión de la biología?

Estrategia y vacío en la nueva izquierda

La investigación en los archivos públicos civiles para documentar el martirio de los mártires españoles del siglo

XX. El caso del beato Francisco López Navarrete

Relevancia canónica y pastoral de la fe personal en el sacramento del matrimonio

Desesperación. Soren Kierkegaard y la enfermedad del espíritu

Principios teológicos para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia

Aproximación a la mística rebelde de las mujeres en las religiones del libro

¿Eclesiocentrismo en nuestra comunión católica? Una cuestión sobre el laicado planteada desde la vida consagrada

La espiritualidad de la devoción al Corazón de Jesús. Exposición sintética

La transculturación de la teología crítica española: la teología política que "deviene" en teología de la liberación

El acontecimiento propiciante en Heidegger. Guía de lectura

Haiku. La vida y el espíritu de la poesía japonesa

El multiculturalismo en Kymlicka

Hegel y la teología liberal. La Escuela de Tubinga

La real Junta de la Inmaculada de 1617 y los Libros Plúmbeos. Religiosidad popular y monarquía en la Andalucía barroca

La ontología suareciana de la contingencia

La psicología de la atención en el Comentario al De Anima de Francisco Suárez

El tratado "De Ecclesia" de Francisco Suárez

El sistema de límites del poder en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

ÍNDICE DEL VOLUMEN LXIV

- ALDANA VALENZUELA, RICARDO,
¿Eclesiocentrismo en nuestra comunión católica?
Una cuestión sobre el laicado planteada desde la vida consagrada..... 125-141
- CAMPOS MARTÍNEZ, FRANCISCO JOSÉ, *Relevancia canónica*
y pastoral de la fe personal en el sacramento del matrimonio 9-27
- FONT OPORTO, PABLO, *El sistema de límites del poder político*
en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento
fáctico de oposición al poder 439-454
- GARCÍA CUADRADO, JOSÉ ÁNGEL, *La psicología de la atención*
en el Comentario al De Anima de Francisco Suárez 407-422
- LEON MARTIN, TRINIDAD, *Aproximación*
a la mística rebelde de las mujeres en las religiones del libro 71-84
- MARÍN MENA, TOMÁS JESÚS, *Principios teológicos*
para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia 55-69
- MARTÍN MORILLAS, ANTONIO M.,
El acontecimiento propiciante en Heidegger. Guía de lectura 177-201
—, *La ontología suareciana de la contingencia* 379-406
- MARTÍNEZ CHAMORRO, FELIBEL,
Haiku. La vida y el espíritu de la poesía japonesa 249-266
- MARTÍNEZ MEDINA, FRANCISCO JAVIER,
La Real Junta de la Inmaculada de 1617 y los Libros Plúmbeos.
Religiosidad popular y monarquía en la Andalucía barroca 311-361
- MOLINA MOLINA SJ, DIEGO, *El tratado “De Ecclesia” de Francisco Suárez* 423-438
- PORCEL MORENO, MANUEL, *Desesperación.*
Søren Kierkegaard y la enfermedad del espíritu 29-53
- REBOLO GONZÁLEZ, LUIS JOAQUÍN,
La transculturación de la teología crítica española: la teología
política que “deviene” en teología de la liberación 161-176
- RUIZ JURADO SJ, MANUEL, *La espiritualidad*
de la devoción al Corazón de Jesús. Exposición sintética 143-159
- SOUVIRON MORENILLA, JOSE MARÍA,
Hegel y la teología liberal: La Escuela de Tubinga 285-309
- VILLASANTE MESO SJ, ROBERTO, *El multiculturalismo en Kymlicka* 267-284

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Recepción de artículos:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual. La recepción de artículos está siempre abierta, pero se establecerán dos fechas de corte a lo largo del año, para someter los trabajos, hasta entonces recibidos, a la evaluación por el Consejo de la revista. Estas fechas coincidirán con la última semana de noviembre y la última semana de mayo. Los trabajos recibidos deberán ser originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

VI. Normas de presentación: Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en versalita; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY – J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

VII. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Francisco José García Lozano
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@teol-granada.com
Tel.: +34 958 18 52 52



FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA
(Campus Universitario de Cartuja)
Apartado de Correos, 2002 - 18080 GRANADA



958 185 252 (Centralita)
958 162 486 (Secretaría)

info@teol-granada.com
www.teol-granada.com

ISSN 0478-6378

