

Isidorianum

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN ISIDORO DE SEVILLA

VOLUMEN 34/2 (2025) AGOSTO-DICIEMBRE

ARTÍCULOS / ARTICLES

Filósofos dominicos novohispanos del siglo XVI 13-32
MAURICIO BEUCHOT, O.P.

El problema de la traducción de la Biblia al español en el siglo XVI y su resonancia en algunos catecismos dominicos para la misión en el Nuevo Mundo 33-63
MARIANO DELGADO

La importancia de la Biblia en la primera Crónica impresa de los dominicos de la Nueva España, 1596 65-101
EUGENIO M. TORRES TORRES, O.P.

Las crónicas de fray Francisco de Burgoa, O. P. (1604-1681): Sinergia de Sagrada Escritura e Historia 103-130
JORGE VARGAS CORVACHO, O. P.

Relecturas de la maldición de Canaán/Cam (Gén 9,20-27) realizadas por algunos dominicos en el contexto indiano durante los siglos XVI y XVII: ¿Justificadoras de la esclavitud de los negros? 131-154
JUAN LUIS DE LEÓN AZCÁRATE

Fundamentación metafísica de la causalidad en Tomás de Aquino: Cuestiones abiertas 155-178
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ

Las 'cosas' de Dios o las de los hombres (Marcos 8,33c). Consideraciones exegéticas para la comprensión del binomio en su contexto 179-206
PABLO VERNOLA

Διακονία a la inteligencia de la fe: Contribución de los Padres Capadocios al desarrollo de la teología de Nicea (325) 207-226
ORLANDO SOLANO PINZÓN

Christus Sponsus en el Contra Faustum: una perspectiva soteriológica en la interacción entre cristología y eclesiología 227-253
BRUNO NICOLÁS D'ANDREA

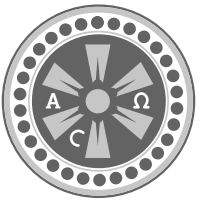
La teoría de la Guerra Justa, ¿una doctrina defenestrada por la teología actual? 255-289
JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ GUISASOLA

Zambrano y Eliade tras el centro sagrado 291-315
ETHEL JUNCO / CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

RECENSIONES 319-341

ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1051

Isidorianum



Revista de la Facultad de Teología
San Isidoro de Sevilla

NÚMERO 34/2 (2025)

SEVILLA
2025

Semestral ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • https://doi.org/10.46543/ISID

Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Dirección de contacto postal:
Facultad de Teología de Sevilla
Avda. Cardenal Bueno Monreal 43,
Apartado de correos 1180. 41013, Sevilla (España). Tfno. +34 954 23 13 13
Correo-e: <isidorianum@sanisidoro.net>
web: <https://www.sanisidoro.net/publicaciones/index.php/isidorianum>

Equipo Editorial

Director

Álvaro Pereira Delgado
(Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, Sevilla, España)

Consejo de Redacción

Almudena Alba López (UNED, Madrid, España)

Dolly Chaaya (Universidad del Espíritu Santo de Kaslik, Líbano)

Augustin Kalamba Mupoyi (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, Sevilla, España)

Giovanna Martino Piccolino (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia)

Consejo Científico Asesor

Patricia Andrea Ciner (Universidad Nacional de San Juan, San Juan, Argentina)

Anthony Dupont (KU Leuven, Lovaina, Bélgica)

Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, Francia)

Lourdes García Ureña (Universidad San Pablo CEU, Madrid)

Beverly Roberts Gaventa (Baylor University, Waco, TX, Estados Unidos)

Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia)

Fermín Jesús González Melado (Bambino Gesù Children's Hospital IRCCS, Rome, Italy)

Antonio J. Márquez Cabeza (Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

David Orique (Providence College, Providence, RI, EE.UU.)

Lluis Oviedo (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia)

María Cristina Ríos (Universidad del Claustro de Sor Juana, México)

Stephan Witetschek (Ludwig-Maximilians-Universität München, Munich, Alemania)

Recensiones

Manuel García Valero (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, Sevilla, España)

Derechos de autor (Copyright). Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista ***Isidorianum*** son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.
Los trabajos de la edición electrónica de ***Isidorianum*** son editados bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (texto legal). Asimismo, la revista ***Isidorianum*** autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.

Maquetación e impresión. Imprenta Sand. Polígono PISA, C/ Brújula, 20, Mairena del Aljarafe (Sevilla, España); Tlfno. +34 954 39 35 58; correo-e: <sand@imprentasand.com>.

Distribución y venta. La revista ***Isidorianum*** se intercambia con cualquier publicación académica sobre teología, filosofía, historia de la Iglesia y disciplinas afines de cualquier país y lengua. La aportación económica por la revista impresa es de 20 € (2 fascículos al año), desde Europa; y de 45 $ US, desde fuera de Europa. El precio por un solo fascículo es de 10 €, desde Europa; y de 25 $ US, desde fuera de Europa. Los intercambios, suscripciones y adquisiciones en papel se realizarán mediante petición a la Secretaría de la revista.

Identificación. ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • https://doi.org/10.46543/ISID

Depósito Legal. SE-16-1968

Título clave. Isidorianum. Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Título abreviado. Isidorianum

Identidad. La revista ***Isidorianum*** honra con su nombre a san Isidoro de Sevilla, sabio polígrafo que supo transmitir gran parte del saber antiguo a la posteridad. San Isidoro fue considerado el último Padre de la Iglesia Latina, designado ***Doctor Egregius*** en el contexto del VIII Concilio de Toledo, y reconocido como patrono de la Archidiócesis Hispalense.

La revista ***Isidorianum*** inició su andadura en 1967, con la intención de desarrollar las propuestas del Concilio Vaticano II. Por aquel entonces era publicada por el Instituto de Pastoral del Arzobispado de Sevilla. Según la propuesta fundacional, la revista tenía como objetivo "ir abriendo camino en las diversas disciplinas que forman el acervo cultural de la Iglesia" para seguir la "tarea de reconstruir un pensar religioso adecuado a nuestro tiempo". Sin embargo, ***Isidorianum*** solo pudo ver la luz en su primer número (nº 0). Nuestra publicación académica fue refundada en 1992, año desde el cual se ha publicado ininterrumpidamente. Actualmente lanza una tirada de 400 ejemplares y posee intercambios con 350 revistas de ámbito nacional e internacional.

Cobertura temática. Teología, Filosofía e Historia de la Iglesia; también Humanidades, siempre que las investigaciones guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Números publicados. 67 (1992-2025)

Frecuencia de publicación. Periodicidad semestral (primer número: enero-julio; segundo número: agosto-diciembre).

Secciones. La revista puede iniciarse con una *editorial* o un ***documento conmemorativo*** por razones institucionales. Siempre deberá poseer ***artículos*** de investigación, que deberán ser originales y no estar pendientes de su publicación en otro medio. Los estudios podrán ser remitidos en castellano, inglés, francés, alemán, italiano o portugués. Los artículos no deberán exceder las 15.000 palabras. La revista también podrá publicar ***notas***, artículos específicos de no más de 7.500 palabras, ***conferencias*** inéditas y ***boletines bibliográficos***. Finalmente, cada número podrá ser cerrado con ***recensiones*** de no más de 2.000 palabras.

Sistema de evaluación. Los artículos serán revisados por, al menos, dos evaluadores expertos en la materia de forma anónima. Siempre que sea posible, se incluirán en el proceso de revisión especialistas que no formen parte del claustro de profesores de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Los evaluadores no solo darán su veredicto positivo o negativo, sino que también ofrecerán propuestas de mejora, en caso de que el artículo sea aceptado. En el supuesto de que los evaluadores discrepen en su juicio, el manuscrito se enviará a un tercer evaluador. La respuesta será enviada al autor en un plazo inferior a tres meses desde la fecha de la recepción del artículo.

Compromiso ético de la revista. La revista ***Isidorianum*** publica ordinariamente trabajos inéditos y de calidad científica contrastada por nuestros evaluadores. Los autores se comprometen a garantizar que sus trabajos son originales, no incurren en malas prácticas editoriales (deformación o invención de datos, plagio, duplicidad, etc.), poseen los permisos necesarios (reproducción de imágenes, etc.) y cumplen con la legalidad vigente. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razones de interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original. Asimismo, el equipo editorial de la revista velará, en cuanto sea posible, por por evitar el plagio, a través de la herramienta Turnitin (iThenticate). Las afirmaciones y evidencias expuestas en cada trabajo son de exclusiva responsabilidad de sus autores. La revista no asume los puntos de vista expuestos por sus colaboradores. ***Isidorianum*** se adhiere e intenta cumplir los criterios éticos del ***Committee on Publication Ethics*** (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE). Por último, la publicación escrita es editada en papel ecológico libre de cloro, como medida de respeto al medio ambiente.

Declaración de privacidad. Los nombres, direcciones de correo-e y cualquier otro dato de índole personal que aparecen en la revista impresa y/o en la web serán usados exclusivamente para los fines de la revista y no serán utilizados para ningún otro propósito.

Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

NÚMERO 34/2 (2025)

Sevilla (España) agosto-diciembre 2025
ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1051
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sumario / Contents

ARTÍCULOS / ARTICLES

Filósofos dominicos novohispanos del siglo XVI..... *13-32*
Dominican Philosophers of New Spain in the 16th century
Mauricio Beuchot, O.P. (*https://orcid.org/0000-0003-2517-7286)*

El problema de la traducción de la Biblia al español en el siglo XVI y su resonancia en algunos catecismos dominicos para la misión en el Nuevo Mundo *33-63*
The Problem of Translating the Bible into Spanish in the Sixteenth Century and its Resonance in some Dominican Catechisms for the Mission in the New World
Mariano Delgado *(https://orcid.org/0000-0002-0930-9835)*

La importancia de la Biblia en la primera Crónica impresa de los dominicos de la Nueva España, 1596 ..... *65-101*
The Importance of the Bible in the First Printed Chronicle of the Dominicans of New Spain, 1596
Eugenio M. Torres Torres, O.P. *(https://orcid.org/0000-0001-9077-4293)*

Las crónicas de fray Francisco de Burgoa, O. P. (1604-1681): Sinergia de Sagrada Escritura e Historia..... *103-130*
The Chronicles of Fray Francisco de Burgoa, O.P. (1604-1681): Interweaving Sacred Scripture and History
Jorge Vargas Corvacho, O. P. (*https://orcid.org/0000-0003-2254-1732)*

Relecturas de la maldición de Canaán/Cam (Gén 9,20-27) realizadas por algunos dominicos en el contexto indiano durante los siglos XVI y XVII: ¿Justificadoras de la esclavitud de los negros? *131-154*
Rereadings of the curse of Canaan/Ham (Gen 9:20-27) by some Dominicans in the Indian context during the 16th and 17th centuries: Do they justify the slavery of blacks?
Juan Luis de León Azcárate *(http://orcid.org/0000-0002-9574-1834)*

Fundamentación metafísica de la causalidad en Tomás de Aquino: Cuestiones abiertas *155-178*
Metaphysical Foundation of Causality in Thomas Aquinas: Open Issues Around
Manuel Alejandro Serra Pérez *(https://orcid.org/0000-0002-0975-6029)*

Las 'cosas' de Dios o las de los hombres (Marcos 8,33c). Consideraciones exegéticas para la comprensión del binomio en su contexto *179-206*
The 'Things' of God or of Men (Mark 8,33c). Exegetical Considerations for Understanding the Pair in Its Context
Pablo Vernola *(https://orcid.org/0000-0003-1529-8703)*

Διακονία a la inteligencia de la fe: Contribución de los Padres Capadocios al desarrollo de la teología de Nicea (325) *207-226*
Διακονία to the Intelligence of Faith: Contribution of the Cappadocian Fathers to the Development of Nicene Theology (325)
Orlando Solano Pinzón *(https://orcid.org/0000-0003-4446-626X)*

Christus Sponsus en el Contra Faustum: una perspectiva soteriológica en la interacción entre cristología y eclesiología *227-253*
Christus Sponsus in the Contra Faustum: A Soteriological Perspective on the Interaction between Christology and Ecclesiology
Bruno Nicolás D'Andrea *(https://orcid.org/0000-0002-8320-8282)*

La teoría de la Guerra Justa, ¿una doctrina defenestrada por la teología actual? *255-289*
The Theory of Just War: A Doctrine Rejected by Contemporary Theology?
José Manuel Martínez Guisasola *(https://orcid.org/0000-0003-1976-4740)*

Zambrano y Eliade tras el centro sagrado *291-315*
Zambrano and Eliade in Search of the Sacred Center
Ethel Junco (*https://orcid.org/0000-0002-3369-0576)*
Claudio César Calabrese *(https://orcid.org/0000-0001-9844-3368)*

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

Stephen L. Brock, *La filosofía de Santo Tomás de Aquino. Un esbozo*..... *319-324*
José J. Escandell *(https://orcid.org/0000-0001-9386-1712)*

Susan E. Hylen, *Las mujeres en el mundo del Nuevo Testamento* *325-328*
Isaac Moreno Sanz *(https:// orcid.org/0009-0008-6628-0291)*

Emilio J. Justo, *Espiritualidad y política. Aproximaciones desde la pneumatología* *329-332*
José Manuel Martínez Guisasola *(https://orcid.org/0000-0003-1976-4740)*

Salvatore Maria Perrella, *La verginità della Madre di Gesù. Un mistero da accogliere*..... *333-338*
Álvaro Román Villalón *(https://orcid.org/0000-0003-0119-9990)*

Ianire Angulo Ordorika – Susana Vilas Boas (eds.), *Riesgos y Fidelidades: Miradas Teológicas para un Mundo Plural* 339-341
Ingrid Gijón Ibáñez (*https://orcid.org/0009-0006-1682-3986*)

NORMAS DE PUBLICACIÓN 343-347

ARTÍCULOS / ARTICLES

Filósofos dominicos novohispanos del siglo XVI

Dominican Philosophers of New Spain in the 16th century

Mauricio Beuchot, O.P.
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
mbeuchot50@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2517-7286

Resumen: La labor evangelizadora de los dominicos en Nueva España en el siglo XVI no fue solo la predicación directa; consistió también en una filosofía y una teología no solo rigurosamente académica, sino también proféticamente comprometida con la defensa de los indios y la lucha por la justicia. Muy pronto se crearon en el Nuevo Mundo cátedras en las que se enseñaban las mismas materias que en las universidades europeas y que generaron un pensamiento de gran nivel. Tras bosquejar el contexto histórico-social de la época y hacer un elenco de las materias que se enseñaban en los centros superiores del Nuevo Mundo, presentaremos a algunos pensadores dominicos relevantes: Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Juan Ramírez, los catedráticos de teología Pedro de la Peña, Bartolomé de Ledesma y Pedro de Pravia, o el filósofo lógico y teólogo moral Tomás de Mercado, entre otros. Estos autores, en mayor o menor medida, reelaboran la filosofía escolástica, incorporando elementos del humanismo renacentista, para responder a las preguntas nuevas que su contexto les proponía, sobre la dignidad de los indígenas, la legitimidad o no de la conquista, las condiciones de la misión, la justificación de la violencia, etc. En una reflexión final propondremos la doctrina tomista de la analogía como una clave fundamental para el pensamiento de aquellos pensadores dominicos y que puede seguir siendo fecunda en la actualidad.

Abstract: The evangelising mission of the Dominicans in 16th-century New Spain was not limited to direct preaching, but also consisted of philosophical and theological work that was not only rigorously academic, but also prophetically committed to defending indigenous peoples and fighting for justice. Soon, chairs were established in the New World that taught the same subjects as European universities, fostering high-level thinking. Having outlined the historical and social context of the period and listed the subjects taught in higher education

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053
Recibido: 12 de junio de 2025
Aceptado: 30 de junio de 2025

centres in the New World, we will introduce some notable Dominican thinkers: Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Juan Ramírez and the theology professors Pedro de la Peña, Bartolomé de Ledesma and Pedro de Pravia, as well as the logical philosopher and moral theologian Tomás de Mercado, to name a few. These authors adapted scholastic philosophy by incorporating elements of Renaissance humanism in order to address the new questions arising from their context, such as the dignity of indigenous peoples, the legitimacy of conquest, the conditions of the mission and the justification of violence. Finally, we will propose the Thomistic doctrine of analogy as a key to understanding these Dominican thinkers, a doctrine that remains relevant today.

Palabras claves: dominicos, filosofía novohispana, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Juan Ramírez, Pedro de la Peña, Bartolomé de Ledesma, Pedro de Pravia, Tomás de Mercado.

Keywords: Dominicans, New Spanish philosophy, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Juan Ramírez, Pedro de la Peña, Bartolomé de Ledesma, Pedro de Pravia, Tomás de Mercado.

1. INTRODUCCIÓN

En estas páginas intentaré presentar, de manera resumida, el pensamiento y la labor de los dominicos al comienzo de la evangelización de la Nueva España. Por eso me centraré solamente en el siglo XVI, que fue el de la conquista y colonización. Acerca de ambas cosas los frailes dieron sus opiniones, la mayoría de ellas convergentes. Es decir, los más se decidieron por la defensa de los indios o pueblos originarios[1].

Herederos de la Escuela de Salamanca, muchos de esos primeros pensadores dominicos fueron claras voces que se levantaron contra la opresión de los indígenas; otros defendieron también a los negros. Y cuando ya era muy tarde para detener la conquista y ya era imposible echar marcha atrás, por lo menos se dedicaron a clamar por el mejoramiento de las condiciones de vida de unos y otros. Algunos con más intensidad, pero se alcanza a ver en ellos una búsqueda sincera del bien común y la justicia, que era el fundamento de su ética social y su filosofía política. Todo ello en la

[1] Cf. Ramón SERRERA, "Los Dominicos, pioneros en la defensa de la dignidad del indígena americano (1511-1542)", *Isidorianum* 31 (2022) 133-158, https://doi.org/10.46543/ISID.2231.1007.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

línea de Aristóteles y santo Tomás, añadiendo el humanismo renacentista.

Los que fueron pastores hicieron la proclamación de la libertad. Y los catedráticos trataron las mismas materias que se veían en Europa, poniendo su enseñanza a la altura de las mejores universidades de aquellas latitudes. Hubo una filosofía y una teología muy competentes y, en muchas ocasiones, bastante comprometidas en la lucha por la justicia[2].

Como se verá, a despecho de lo que muchos historiadores han sostenido, no se trató siempre de justificar con la filosofía y la teología la conquista, sino que hubo quienes se dieron a la tarea de oponerse a ella y defender los derechos de los indios, incluso cuando ya no había marcha atrás. Varios de estos pensadores usaron esas dos grandes disciplinas para tratar de mejorar la situación de los naturales, y de dar a los nuevos pobladores una estructura política y jurídica que permitiera el bien común. Así, hubo siempre pensadores que se pusieron a favor de la dignidad de la persona y los derechos humanos. Eso evitará la actitud simplista e irresponsable de denostar este período, tan lleno de ideas y acontecimientos.

2. ENCUADRE HISTÓRICO-SOCIAL

Tras la derrota de los indígenas, la actividad que se presentó a los pensadores españoles fue múltiple. Una de sus preocupaciones era la de investigar la legitimidad de la conquista, que algunos vieron como justa, halagando a los monarcas españoles. Se usó, incluso, el argumento de que el imperio romano había sido heredado por el emperador español, y abarcaba todo el mundo; por lo tanto, también las tierras recién descubiertas. Pero hubo otros que se opusieron a eso y vieron como injusta la conquista, por no tener ningún fundamento los argumentos que se esgrimían. Sólo dejaban la evangelización como razón válida.

Mas, para realizarla, tenían que defender la racionalidad del indio, esto es, su naturaleza humana y, por consiguiente,

---

[2] Cf. Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México, FCE, 1984 (reimpr.), 23 ss.

su capacidad para los sacramentos. También se reflexionaba sobre el modo de la evangelización, que algunos permitían que se hiciera forzada y otros exigían que fuera totalmente libre. Asimismo, se presentó el problema de la esclavitud y la servidumbre en las encomiendas, que algunos rechazaron con diversas razones. Además, existía la necesidad de ayudar a los indígenas en sus necesidades materiales, y no sólo en las espirituales, por lo que también hubo pensamiento filosófico de ayuda a los naturales.

Así, en los comienzos de la era novohispana, encontramos la filosofía, junto con una teología que puede llamarse profética y con otra que fue académica[3]. La profética fue hecha por notables humanistas, la mayoría de ellos obispos, muy atentos a los acontecimientos del momento y preocupados por el sesgo que iba tomando la evangelización y la colonización, que era más bien una conquista. La teología académica se hizo después, pasando a las aulas, en las que se enseñaban la filosofía y la teología con un sesgo muy concreto, a saber, abordando los problemas reales y urgentes, reflexionando valientemente sobre ellos desde la cátedra y desde los libros de texto que se producían.

Se trata, pues, de un pensamiento comprometido, ya que se hacía en función de los hechos, que demandaban una reflexión, una teorización y una respuesta práctica para buscar el bien común. Como es natural, las materias que se cultivaron en un principio eran de filosofía social y política, tocantes a la licitud de la conquista, a la cuestión de la esclavitud de los indios, a los repartos y encomiendas. Después se fue centrando, en los colegios y la universidad, en las materias o disciplinas tradicionales de la filosofía, que eran la lógica, la física y la metafísica. Lo que más abunda en los cursos y manuales son la lógica y la física, la metafísica fue menos tratada, y la ética parecía subsumirse en la teología moral.

La lógica abarcaba los compendios o súmulas elaborados por la tradición medieval, representada por Pedro Hispano;

---

[3] "Teología profética" y "teología académica" es la distinción que plantea Josep-Ignasi SARANYANA, *Teología profética americana*, Pamplona, Eunsa, 1991, 79 ss.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

y, además, la lógica mayor o dialéctica, que eran comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, o libro de los predicables, así como a las *Categorías* y *Analíticos Segundos* de Aristóteles (se consideraba que lo relativo al *De Interpretatione* y los *Analíticos Primeros* se encontraba contenido en las súmulas, y lo mismo lo de los *Tópicos* y los *Elencos Sofísticos*, aunque a veces se ponían en apéndice). La física incluía, además de este libro de Aristóteles, otros dos suyos más pequeños, que eran el *De generatione et corruptione*, el *De coelo et mundo*, y a veces un tercero, el *De meteoris*. Esto solía constituir el *curriculum* de filosofía o de artes.

En los colegios que hubo, además de la universidad, se siguieron algunas escuelas (de donde viene lo de "filosofía escolástica"), derivadas de los pensadores establecidos por las órdenes religiosas, que tenían algún doctor "oficial". Fueron tres las principales: la tomista (por Ssnto Tomás de Aquino), la escotista (por Juan Duns Escoto) y la suareciana (por Francisco Suárez). Los dominicos adoptaron, por supuesto, el tomismo, ya doctrina oficial de la orden; pero, además, la siguieron los agustinos, los mercedarios y los clérigos seculares. El escotismo fue de los franciscanos, y el suarecianismo, de los jesuitas. Eran, pues, escolásticos, pero todos supieron incorporar el humanismo renacentista; así lo hicieron los dominicos novohispanos, a imitación de sus profesores salmantinos[4].

Los dominicos llegaron a la Nueva España en 1526 y, además de ejercer su labor misionera, dieron mucha importancia al trabajo intelectual, pues la misma estructura y constitución de su orden lo exigía como una observancia indispensable. Además de algunos obispos, tuvieron otros pensadores notables en sus colegios y en la universidad, como lo veremos.

---

[4] Cf. Mauricio Beuchot, *Humanismo novohispano*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, 21 ss.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 13-32

3. FRAY JULIÁN GARCÉS

Fray Julián Garcés nació en Munébrega, España, entre 1452 y 1460[5]. Estudió en Salamanca y en París. Ya enseñaba en Zaragoza, cuando fue hecho obispo de la primera diócesis mexicana, la de Tlaxcala-Puebla. Era gran humanista, como lo manifiesta su esmerado latín. Se dice que Garcés había conocido en Salamanca al connotado gramático y retórico Nebrija, padre del humanismo español, y que éste declaró que le faltaba mucho para alcanzar a Garcés[6]. Seguramente era un exceso de retórica, pero nos indica el grado de preparación y de letras que tenía nuestro obispo.

Éste escribió en latín una extensa, elegante y persuasiva *Carta al papa Paulo III*, que es todo un tratado. La envió a través de Fray Bernardino de Minaya, que viajaba a Roma, el cual se valió del cardenal Cayetano, cuando éste era general de la orden, para hacerla llegar al papa. En esa carta defiende la racionalidad de los indios y su condición de libres. Como consecuencia de ello, asevera que son capaces de tener posesiones y que no deben ser esclavizados. El efecto fue que el papa reconociera esos derechos indígenas en la bula *Sublimis Deus*. Tuvo muy buena intención, pero no fue bien aplicada en la práctica.

4. FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Es muy conocida la magna labor de este fraile dominico, obispo de Chiapas, a favor de los derechos humanos. Pero es menos sabido que, además de poseer su tomismo, era humanista, pues conocía las teorías de Tomás Moro y las de Erasmo. Las primeras, a través de su contacto con el obispo Vasco de Quiroga, quien deseaba aplicar la *Utopía* de Moro en América; y las segundas, por estar en contacto con los personajes flamencos que eran del círculo de Erasmo y que habían venido con Carlos V a su corte, a la cual nuestro fraile tenía que acudir, por su nombramiento de defensor de los indios. Además de

---

5 René ACUÑA, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México, UNAM, 1995, XXXII ss.

6 Lo refiere Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1986 (2a. reimpr.), III, 233.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

ese pensamiento humanista, poseía bien el de Aristóteles y santo Tomás.

Usó todas esas doctrinas para la liberación del indígena, con una auténtica mezcla de corrientes filosóficas orientadas a un mismo fin de justicia. Tal se ve, por ejemplo, en sus obras *Historia de las Indias*, *Apologética historia sumaria*, *Tratados* y otras más. Con un estilo castellano muy notable, narra los sucesos de la conquista, principalmente para denunciar los abusos que se hicieron, y para clamar en defensa de los naturales de las Indias, como se ve en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. De hecho, fue uno de los pensadores que primero utilizó la filosofía, junto con la teología, en la Nueva España, para su empresa.

Bartolomé de las Casas[7] nació en Sevilla en 1484. Hizo allí sus primeros estudios y seguramente algo de la carrera clerical. En 1502 fue a la Isla Española, donde recibió indios en repartimiento, con los cuales puso una labranza. Pero también los catequizaba. Hacia 1506 volvió a Sevilla, y probablemente recibió allí las órdenes menores, pues al año siguiente fue ordenado sacerdote en Roma, aunque no cantó su primera misa sino hasta 1510, en las Indias.

Al año siguiente, un sermón de fray Antón de Montesinos lo hizo cambiar. En 1514 renunció a sus indios y se dedicó a predicar el evangelio. Fue a España en 1515, y el cardenal Cisneros lo nombró Protector de los indios. En 1520 insistió ante Carlos V en defensa de los indígenas; también hizo experimentos sociales, llevando campesinos españoles a Indias. El año de 1522 ingresó a la Orden de Predicadores. Después de defender a los indios y de iniciar varios escritos en esa línea, en 1540 marchó a España y presionó a Carlos V hasta obtener las famosas Leyes Nuevas, de 1542-1543, que abolían la esclavitud y la encomienda. Fueron emitidas, pero no se cumplían.

En 1544 fue consagrado en Sevilla obispo de Chiapas, México. Luchó por hacer cumplir las leyes nuevas. Tuvo, en 1550, la célebre polémica, en las juntas de Valladolid, con Juan Ginés de Sepúlveda, donde defendió a los indios contra

[7] Mauricio Beuchot, *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2013.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 13-32

la acusación de barbarie y de servidumbre natural. Ese mismo año renunció a su obispado y se dedicó a continuar escribiendo. Publicó unos *Tratados*. Presionó a Felipe II para que no concediera las encomiendas a perpetuidad (las cuales teóricamente estaban abolidas). Después de enviar una carta al papa Pío V, intercediendo por los indios, murió el 18 de julio de 1566.

Su utilización de la filosofía fue para defender los derechos naturales de los indígenas tanto como los de los españoles. Son los que ahora llamamos derechos humanos. Además, Las Casas reconocía y, con ello mismo, fomentaba, la identidad americana de los indios, al verlos primeramente como hombres, en universal, y luego como los hombres específicamente dueños y habitantes de un continente; asimismo, que no estaban muy lejos de los europeos en cuanto a la cultura, sino bien preparados para entrar en la línea del cristianismo.

Si no pensó tanto en el mestizaje, si no insistió tanto en preparar una raza y una cultura nuevas, como don Vasco de Quiroga, fue porque prefería ver a los indios en pueblos separados de aquellos españoles que tanto los oprimían y tiranizaban. Pero, según él, la evangelización y la propuesta de colonización debían hacerse en paz y con caridad. De su obra se ve surgir el reconocimiento del indio y la posibilidad de realizar un mestizaje con lo español, pero sin ninguna destrucción.

Así, Las Casas, desde su formación escolástica en el tomismo, y con el influjo humanista, supo allegarse los instrumentos de reflexión y de acción para defender los derechos de los indios. También lo hizo con los negros, arrepentido de haber estado de acuerdo en que se trajeran esclavos africanos, porque veía que los indios se estaban diezmando por el trabajo y amenazaban con desaparecer; en cambio, los negros eran más resistentes. Pero se dio cuenta de que esa trata de esclavos era igualmente injusta, y la combatió[8].

De esta manera, no sólo integró elementos del humanismo, sino que los potenció con el universalismo cristiano que

[8] Ver, sobre este punto, el excelente libro de Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de las Casas ¿contra los negros? Revisión de una leyenda*, Madrid – México, Editorial Mundo Negro – Ediciones Esquila, 1991, 69 ss.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

le daba la filosofía de santo Tomás. En efecto, para la escuela tomista —y, por ende, para Las Casas— la ley natural debía aplicarse a todos, no sólo a los europeos. Y es que, en cuanto a los indios, humanistas como Sepúlveda los acusaban de crímenes contra la humanidad (antropofagia y sacrificios humanos). Ese universalismo tomista fue lo que opuso Las Casas, en la modernidad que entonces surgía con el Renacimiento, a los humanistas más "avanzados" de ese entonces. Fue crítico de la modernidad en aras de los derechos humanos y del hombre mismo.

Ése fue el producto de una de las primeras reflexiones filosóficas y teológicas en lo que propiamente puede llamarse filosofía y teología latinoamericanas, las que surgen de los problemas propios de América Latina, aunque se haga uso de categorías y métodos de otras filosofías europeas. Resulta, así, Bartolomé de las Casas, en el mismo comienzo de la filosofía latinoamericana, una voz viva que habla en contra de la opresión, por lo que hace auténtica filosofía y teología de la liberación, si se puede hablar de ellas antes de que existiera esa denominación, ese término, aunque el nombre es lo de menos, pues sí existía en la realidad, en la acción, el propósito y la lucha en pro de la libertad de los indios, como fue la que llenó toda la vida del célebre obispo de Chiapas[9].

5. TEÓLOGOS HUMANISTAS

En esa teología profética se distinguieron otros dominicos. Merece mención fray Juan Ramírez, que nació en La Rioja (España), trabajó en México y murió como obispo de Guatemala en 1609. Dejó unos memoriales sobre el servicio al que eran obligados los indios y sobre los repartimientos, en los que condena esas prácticas[10]. Era el influjo del humanismo, además del tomismo salmantino.

---

[9] Mario Ruiz Sotelo, *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas*, México, Siglo XXI, 2010, 75 ss.

[10] Cf. Mauricio Beuchot, "Fray Juan Ramírez, O.P., y sus escritos en contra de la esclavitud de los indios (1595)", en Autores Varios, *Dominicos en Mesoamérica —500 años—*, México – Colonia, Provincia de Santiago de México – Provincia de Teutonia, 1992, 163-172.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 13-32

En esta parte teológica, fue de suma importancia la participación de los dominicos en el III Concilio Mexicano, de 1585, del que salieron varios documentos, como el *Directorio*, la *Cartilla*, un *Catecismo breve* y otro *mayor*. La cartilla es copia de la del III Concilio de Lima. El catecismo breve es para gente en peligro de muerte o sumamente ruda. El catecismo mayor contiene lo siguiente: introducción, credo, mandamientos, sacramentos, paternóster, pecados, virtudes y novísimos. Y el directorio es para confesores[11].

6. CATEDRÁTICOS DE TEOLOGÍA

Pasemos, ahora, al lado escolástico de la filosofía y la teología académicas de la Nueva España. Hay que tomar en cuenta que, a pesar de que militaban en el bando de la escolástica, varios de esos profesores supieron aceptar las críticas y sugerencias de los humanistas renacentistas. Con ello mejoraron la enseñanza de aquel momento. Veámoslo aquí en el colegio y la universidad.

Los estudios de filosofía y teología se establecieron pronto en la provincia dominicana de Santiago, de México, pues ya en 1540 se menciona en las Actas de capítulos provinciales la erección de una cátedra de súmulas o compendios de lógica en el convento de santo Domingo, de la ciudad de México. Se seguía el texto de Pedro Hispano, comentado por Domingo de Soto — la primera edición de la obra de este último, dominico, era de 1529. El primer profesor de artes o filosofía fue fray Andrés de Moguer, formado en el célebre convento de san Esteban de Salamanca. Se dice que este padre había dejado numerosos manuscritos, pero se han perdido[12].

Por su docencia en la cátedra de teología de la Real y Pontificia Universidad de México, descollaron tres dominicos españoles: fray Pedro de la Peña (+1583), fray Bartolomé

---

11 Cf. Josep Ignaci SARANYANA *et al*., *Historia de la teología latinoamericana*. *Primera parte: siglos XVI y XVII*, Pamplona, Eds. Eunate, 1996, 141-152.

12 Cf. Mauricio BEUCHOT, *Filósofos dominicos novohispanos (entre la universidad y sus colegios)*, México, UNAM, 1987, 29.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

de Ledesma (1525-1604) y fray Pedro de Pravia (1525-1590). Pasaremos a considerarlos[13].

Peña, burgalés, estudió en el colegio dominicano de san Gregorio, de Valladolid, donde parece que fue discípulo de Domingo de Soto. Vino a México en 1550 y fue el primer catedrático de prima en la universidad mexicana, en 1553. Siendo provincial, en 1561, se le acusó ante el tribunal inquisitorial episcopal de haber pronunciado cuatro proposiciones heréticas en un sermón (aunque él dijo que más bien le habían sido inventadas), de lo cual se defendió y fue exculpado. Fue confesor del virrey don Luis de Velasco, el viejo; también fue obispo de la Vera Paz y, luego, de Quito. Dejó un manuscrito con el significativo título de *Commentaria in primam partem Sancti Thomae Aquinatis ad usum Novae Academiae Mexicanae*[14], es decir, dedicada a la universidad, todavía nueva.

Ledesma, nacido en Nieva, cerca de Salamanca, en 1525, estudió en esa última ciudad; luego enseñó en el colegio de santo Domingo, de México, pues en 1552 es nombrado lector de artes allí. Es que, además de ser un teólogo excelente, se distinguió como filósofo. También él había estudiado en san Esteban de Salamanca y, al pasar a México, transmitió el tomismo vigoroso que había aprendido allí, tanto en el convento de santo Domingo como en la universidad. En ella dictó clase de artes desde la primera mitad de la década de los 60 hasta 1570. Fue también calificador del Santo Oficio y después obispo de Oaxaca. Dejó publicada una obra teológica en la que muestra muy a las claras sus conocimientos filosóficos. Se trata de una *Summa* de sacramentos[15].

En la universidad mexicana enseñó de 1567 a 1582. Había interpuesto suplente, pues ya desde 1580 estaba en Perú, en cuya universidad enseñó, y en 1583 fue nombrado obispo de Oaxaca. Había participado en un concilio de Lima y también lo hizo en el III Concilio Mexicano. En este último hubo una

---

13 Cf. Saranyana *et al*., *Historia de la teología latinoamericana*, 194 ss.

14 Cf. José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974 (2a. ed.), 215.

15 Cf. Bartolomé de Ledesma, *De septem Novae legis Sacramentis Summarium*, México, Antonio Espinosa, 1566; Pamplona, 1581; Salamanca, Matías Guast, 1585.

defensa de los indios chichimecas, a los que se hacía la guerra por su rebeldía contra los españoles; Ledesma cuestionó la justicia y el derecho con que se hacían. Murió en 1604[16].

Como producto de su docencia en el colegio conventual, Ledesma había escrito una excelente *Summa de sacramentis*, publicada en México, en 1566. Era un compendio de teología sacramental, que se enseñó en el seminario que fundó en su diócesis. La obra es muy interesante y completa, y fue ampliada en una segunda edición, de Salamanca, 1585. Sin embargo, en el tema del matrimonio se opone al agustino fray Alonso de la Vera Cruz, pues considera que no basta el contrato para que haya auténtico sacramento, solamente es una expresión de éste[17].

En cuanto a la eucaristía, permite la comunión diaria; sólo la desaconseja si el comulgante es propenso a pecar gravemente, aunque sea sacerdote. En cuanto al orden sacerdotal, el presbítero tiene como principal misión consagrar el Cuerpo de Cristo y, como secundaria, preparar al pueblo para recibirlo. Trata también del episcopado, y señala que es una dignidad, al igual que el papado, y subraya la transmisión por parte de los apóstoles.

Manifiesta su talento filosófico, por ejemplo, cuando, al hablar de la noción de sacramento, hace una buena exposición del concepto de signo, y, cuando, al tratar de la eucaristía y la transubstanciación, explica la idea de substancia. Asimismo, en el tratado del bautismo, Ledesma condena —siguiendo a Vitoria— el uso de la fuerza para evangelizar, y sólo parece aceptarlo en caso de que se impida la predicación. Tal es lo que en este punto enseña su filosofía social y política.

Se ha perdido su *De iustitia et iure*, o sobre la justicia y el derecho, seguramente producto de su magisterio universitario. Esta obra hubiera sido muy interesante, pues reflejaría la idea de estos escolásticos de que el derecho está vinculado con la justicia, o que tiene que servir para ella, que es lo

---

[16] Cf. Mauricio BEUCHOT, "Bartolomé de Ledesma y su Suma de Sacramentos", *Estudios de Historia Novohispana* 11 (1991) 253-265, https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1991.011.3338.

[17] Cf. Josep Ignaci SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994, 234 ss.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

mismo que decir que el derecho está relacionado indisolublemente con la ética.

Siguiendo a Vitoria y a Vera Cruz, Ledesma declaró que era ilegítima la guerra hecha a los indios para convertirlos; solamente se podían usar las armas para defender la predicación, no para obligar a creer en ella. No obstante, aceptó que se podía obligar a los padres infieles a bautizar a sus hijos, cuando pertenecían a la república cristiana[18].

Pravia nació en la localidad asturiana de ese nombre, en 1525. Entró a la orden dominicana y en 1546 estudiaba en Salamanca. Enseñó filosofía en el colegio de Santo Tomás de Ávila, y en 1550 pasó a México, donde fue lector de artes o filosofía en el colegio conventual, a partir de 1553; y luego fue catedrático de artes en la universidad (1558-1561, 1570-1572). Fue el que sustituyó a Ledesma en su cátedra de teología (1574-1576, 1580-1582), cuando éste se fue a Perú, y en 1582 la obtuvo en propiedad, regentándola hasta su muerte. Fue teólogo del mencionado III Concilio Mexicano; de 1586 a 1590 gobernó la arquidiócesis de México, supliendo al arzobispo Moya de Contreras. A Pravia se le ofreció la diócesis de Panamá, pero no la aceptó. Murió en 1590[19].

En sus clases de filosofía, tanto del convento como de la universidad, Pravia seguía muy de cerca a Cayetano, el célebre comentarista de santo Tomás. Además de algunos pareceres sobre los diezmos, sobre la guerra contra los chichimecas y sobre los repartimientos, Pravia dejó un *Tratado sobre la Eucaristía*. En aquellos escritos criticaba los repartimientos, es decir, las encomiendas, pues se cometían en ellas muchos abusos en contra de los naturales.

En su escrito eucarístico sigue a santo Tomás en la correspondiente parte de la *Summa Theologiae*. En esa obra habla primero de la eucaristía como sacramento y luego como sacrificio. A semejanza de Ledesma, expone bien el tema metafísico referente a la sagrada hostia. Ataca la tesis luterana de

---

18 Cf. Saranyana, *Grandes maestros de la teología*, 239.

19 Cf. Mauricio Beuchot, "Fray Pedro de Pravia y su Tratado de la eucaristía", en Clara Inés Ramírez – Armando Pavón (comps.), *La universidad novohispana: corporación, gobierno y vida económica*, México, UNAM, 1996, 300-310.

la "impanación", y maneja muy bien las ideas de substancia y accidentes en el tema de la transubstanciación. Con ello se ve que apreciaba la filosofía; pues, singularmente en metafísica, apoya el carácter trascendental del *esse* sobre el compuesto, en línea netamente tomista. Se aparta de sus maestros de Salamanca, Báñez y, sobre todo, Soto, con lo cual manifiesta soltura e independencia[20]. Báñez decía que la existencia del pan permanecía después de la consagración, porque la substancia y los accidentes tenían la misma existencia, y, así lo hacen el pan y el vino; en cambio, Pravia sostiene que no permanece el pan, ya que la existencia es superior a dicho compuesto.

Asimismo, Pravia se adhirió a fray Alonso de la Vera Cruz, agustino, al firmar un escrito en el que se pedía al rey que los indios no pagaran diezmos, ya que estaban demasiado oprimidos con otros tributos. Su documento poseía un aspecto eclesiológico, en el que se defendía la exención de los religiosos con respecto a los obispos, ya que los religiosos no cobraban diezmo a los naturales. También firmó, con otros dominicos, un documento en contra de la guerra hecha a los chichimecas, la cual ya era demasiado sangrienta, y los títulos por los que los españoles la hacían no eran tan claros. Igualmente, se opuso a los repartimientos de indios, o encomiendas, que eran bastante conocidas como nocivas para los indígenas[21].

7. FRAY TOMÁS DE MERCADO

Tenemos también por este tiempo a fray Tomás de Mercado, dominico sevillano, autor de un texto de teología moral económica, la *Suma de tratos y contratos* —considerada por Schumpeter un clásico de economía[22]—, que fue publicada en castellano en Salamanca y en Sevilla; además, traducida al latín, en Italia. Igualmente publicó en Sevilla un comentario latino a las *Súmulas* de lógica de Pedro Hispano, y una Lógica Mayor, o comentario a la *Eisagoge* de Porfirio, así como a los

[20] Cf. Elisa LUQUE ALCAIDE – Josep Ignaci SARANYANA, *La Iglesia Católica y América*, Madrid, MAPFRE, 1992, 295.

[21] Cf. SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, 255 ss.

[22] Cf. Joseph A. SCHUMPETER, *Historia del análisis económico*, México, FCE, I, 1984 (reimpresión corregida), 104.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

Predicamentos y los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, que había traducido del griego al latín.

Su comentario tiene la excelencia de las exposiciones de estos temas que se pueden encontrar, también, en fray Alonso de la Vera Cruz, agustino. En ambos autores se ve la atención a las críticas de los humanistas, que incitaban a cortar ciertos problemas que abultaban demasiado la enseñanza, y a buscar una redacción latina más límpida. Además, el conocimiento del griego por parte de Mercado, que no era frecuente en ese entonces ni en esos medios, habla bien de su asimilación del humanismo. Por eso en él y en fray Alonso de la Vera Cruz puede hablarse de una escolástica humanista, o de una escolástica que ha incorporado elementos del humanismo renacentista del siglo XVI[23].

Mercado era oriundo de Sevilla, España, sin que se sepa a ciencia cierta el año de su nacimiento, que algunos colocan en 1523 y otros en 1525. Ya de cierta edad, seguramente como comerciante, pasó a México[24]. Allí ingresó a la Orden de Predicadores, hacia 1552. Estudió filosofía y teología en el convento de santo Domingo, de la capital. Allí fue maestro suyo fray Pedro de Pravia. Por su edad y tal vez por haber hecho estudios antes, fue ordenado sacerdote en 1558, muy pronto, y de inmediato se le encomendaron cursos.

Desempeñó su lectorado de artes en el mencionado colegio del convento, hasta 1562. Después de haber ejercido algunos cargos en su orden, se le envió a España, en cuyas universidades de Salamanca y Sevilla profundizó sus estudios. Además, en Sevilla enseñó filosofía y teología moral, y fue asesor moralista de los mercaderes. Aprovechó su estancia en España para publicar sus obras (producto ya de su docencia en México). Murió al regresar a la Nueva España, en 1575, presa de unas fiebres malignas, frente a la costa de Veracruz.

De su docencia en filosofía proceden su comentario a las *Summulae* de lógica de Pedro Hispano y un *Opúsculo* de

---

23 Cf. Mauricio Beuchot – Jorge Íñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, Biblioteca Philosophica Latina Mexicana, n. 4, 1990.

24 Cf. Beuchot – Íñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado*, 7 ss.

argumentos selectos sobre lógica (*Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani… cum argumentorum selectissimorum opúsculo…*, Sevilla, Fernando Díaz, 1571), su traducción y comentario de una parte del *Organon* de Aristóteles, a saber, los *Predicamentos* y los *Segundos analíticos*, además de la *Isagoge* de Porfirio (*In logicam magnam Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus ab eodem auctori*, Sevilla, Fernando Díaz, 1571). Resultado de su docencia y asesoría como teólogo moralista es su obra teológica, filosófica y económica sobre los tratos y contratos comerciales (*Suma de Tratos y Contratos*, Salamanca, Matías Guast, 1569; Sevilla, Fernando Díaz, 1571 y 1578; versión italiana en Brescia, Pietro Maria Marchetti, 1591)[25].

En su enseñanza lógica son notables la finura y competencia con que expone las doctrinas lógico-formales semánticas de la escolástica post-medieval. Mercado sigue la línea realista moderada del tomismo, opuesta a la nominalista. Su obra *Comentarios lucidísimos*, aun cuando fue publicada en Sevilla, corresponde a su docencia en México. Abarca la lógica formal, que era lo que se conocía como *Summulae* o compendios de lógica (después llamada "lógica menor"). Centrada en la lógica formal, dicha obra trata de la forma lógica de la argumentación —de manera semejante a la lógica actual—.

En las súmulas de Mercado encontramos lo mejor de las teorías acerca de los modos de saber, según las tres operaciones de la mente, que son la simple aprehensión conceptual, el juicio y el raciocinio. Analiza detenidamente los términos y las proposiciones; pues los términos se ordenan a la proposición y ésta al argumento o silogismo. Es, pues, un análisis o teoría de la argumentación formalmente válida, que toma en cuenta

[25] Del comentario a Pedro Hispano hay una traducción e introducción de Mauricio BEUCHOT, México, UNAM, 1985; de la dialéctica o lógica magna aristotélica se ha traducido el comentario a las *Categorías* de Aristóteles, o libro de los *Predicamentos*, por Mauricio BEUCHOT, México, UNAM, 1994. De la *Suma de tratos y contratos*, hay una edición moderna (incompleta) y estudio introductorio de R. SIERRA BRAVO, Madrid, Editora Nacional, 1975, y otra edición moderna (completa) e introducción de N. Sánchez Albornoz, Madrid: Clásicos del Pensamiento Económico Español, Instituto de Estudios Fiscales, 1977, 2 vols.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

la estructuración de sus elementos para lograr esa forma o estructura lógica adecuada.

En la primera parte estudia extensamente los términos, con sus principales divisiones y subdivisiones, y añade la consideración de su significación y suposición, esto es el sentido y la referencia de éstos, dentro de la teoría semántica que completa a la sintáctica o teoría lógico-formal. Estudia además las reglas de formación y transformación o de inferencia de las proposiciones. Dichas reglas hacen válida la argumentación, inferencia o *consequentia*. Termina, además, con una exposición de las principales cuestiones sumulísticas, agrupadas en todo un opúsculo aparte (para no abultar las súmulas y para tratar estos argumentos con más desahogo). Estos argumentos debían reservarse para los estudiantes más avanzados.

Asimismo, pasando a la dialéctica o lógica mayor, tiene unos comentarios a los *Predicables* de Porfirio, donde trata de los universales, cuyas clases principales son el género, la diferencia, la especie, el propio y el accidente. Estudia además las *Categorías* o *Predicamentos* de Aristóteles, explicando cómo se efectúa esa clasificación categorial y cómo se estudia y se usa en la lógica. Igualmente, expone los *Segundos Analíticos* del Estagirita, esto es, su teoría de la ciencia, según el modelo axiomático de la misma que se tuvo en la antigüedad griega y en la filosofía medieval, que llega hasta esta escolástica renacentista.

Mercado había sido familiarizado con el tomismo por su maestro en México, fray Pedro de Pravia, quien era discípulo de Vitoria y de Soto. Pero, siguiendo el espíritu del mismo Soto, Mercado supo integrar muchos contenidos nominalistas que constituían un avance en la lógica. Los desarrollos nominalistas que incorpora se relacionan especialmente con las reglas de inferencia. La principal importancia de la obra lógica de Mercado es que continúa la enseñanza filosófica en el Nuevo Mundo, iniciada por Alonso de la Vera Cruz. A pesar de no ser un pensador original, sino un transmisor de la filosofía escolástica, ostenta rasgos notables de reflexión profunda y crítica tanto en el campo teórico como en el práctico. Prueba de esto último es su aplicación de la lógica a la economía en su célebre obra de tratos y contratos comerciales.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 13-32

En efecto, su obra de teología moral económica, la *Suma de tratos y contratos*, es tan excelente, que Mercado es considerado por ella como un clásico de la economía[26]. De esta manera vemos que aplicó sus conocimientos filosóficos y teológicos a un problema tan concreto como el de las transacciones económicas. Entre ellas coloca la trata de negros, que era aceptada por derecho de gentes, pero habla de ella con un disgusto tan grande que la desaconseja. Ciertamente no podía oponérsele, puesto que en ese entonces era legítima, pero se duele tanto de ella, que prácticamente vemos que está en su contra. Por eso puede considerársele como un defensor de los derechos de los negros y opuesto a su esclavitud y comercio.

Mercado está, entonces, en la línea de la doctrina dominicana, especialmente de la Escuela de Salamanca. Fue excelente profesor de filosofía y de teología moral, en la que aprovechó para luchar por la libertad de los seres humanos.

8. REFLEXIÓN EVALUADORA

Tal fue el resultado del primer siglo de trabajo filosófico y teológico de los dominicos en la Nueva España, fundamentalmente escolástico, pero con toques de humanismo renacentista. Ha sido llamado profético y académico, por Josep Ignaci Saranyana, por el despliegue tan interesante que tuvieron. Fue una época fundacional, llena de cuestiones urgentes, tanto para la filosofía como para la teología, relacionadas con la legitimidad de la conquista y con el modo como se hizo la evangelización. En ello se invirtieron muchos esfuerzos y talento. Como se vio, no todo fue justificar genocidios, sino tratar de llevar la fe católica con el menor daño a los cuerpos y el mayor bien a las almas. Asimismo, la enseñanza en las aulas de los colegios y de la universidad se muestra muy competente, a la altura de los mejores de Europa.

26 El historiador de la economía Joseph A. Schumpeter selecciona, como teórico clásico del siglo XVI, a Tomás de Mercado (SCHUMPETER, *Historia del análisis económico* I, 104, dice: "Para el siglo XVI escogemos a Mercado").

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

De manera especial, estos dominicos enseñaron el empleo del concepto de la analogía, tan propio del gran maestro santo Tomás de Aquino. Evitaron el univocismo y el equivocismo, y defendieron el analogismo. Es decir, combatieron los dos extremos y se colocaron en el medio. Por eso fueron más allá de las teologías unívocas y equívocas que hubo en ese tiempo, y plantaron un pensamiento analógico, lo que podríamos llamar una hermenéutica analógica. Tratemos de ver en qué consiste.

Es que, de manera genial, santo Tomás incorporó el concepto de la analogía a la interpretación. Eso le sirvió para tener una metafísica muy adecuada[27]. Poseía un concepto muy abierto del ser y de los entes. Por eso Tomás es el antecesor de una hermenéutica analógica. En efecto, los dominicos novohispanos incluyeron ese concepto de la analogía en su teoría de la interpretación. Fueron más allá del univocismo de condenar la cultura indígena, y del equivocismo de aceptar todo lo que contenía. Trataron de comprender y de juzgar. Se colocaban en el analogismo, que no tenía la pretensión de una comprensión absoluta de los hechos, pero tampoco incurría en el relativismo a ultranza de los que se entregaban a la equivocidad.

Esa perspectiva analogista les permitió reconocer a los indios como seres humanos, sus semejantes, con racionalidad que los hacía aptos para recibir el evangelio y los sacramentos. También hizo que les reconocieran sus derechos humanos, entendidos entonces como derechos naturales. Inclusive hizo que reconocieran un humanismo indígena, parecido al europeo (es decir, análogo), aunque con elementos que tenían que corregirse y que fueron corregidos con la recepción del cristianismo. Esto por lo que hace a los frailes que estuvieron en la teología profética.

En cuanto a la teología académica, igualmente el analogismo hizo que los frailes dedicados a la cátedra enseñaran una filosofía y una teología analógicas, abiertas pero serias, en la línea del más auténtico tomismo, el de la Escuela de Salamanca. Fue la continuación de una tradición de pensamiento. Por eso

---

27 Cf. Battista Mondin, *Ermeneutica, metafisica e analogia in S. Tommaso d'Aquino*, volumen especial de *Divus Thomas* (Bolonia) 12/3 (1995) 21 ss.

se reconoció la docencia dominicana como muy potente, a la altura de las mejores universidades europeas.

Ese terreno medio era suficiente para entender el significado del texto, sin la pretensión de la univocidad ni el relativismo excesivo de la equivocidad. Era un relativismo moderado, a veces llamado relativismo relativo y que prefiero llamar relativismo analógico. Eso le dio una ductilidad proporcional a la filosofía, y podrá dársela a la actual, que está distendida entre analíticos inflexibles y posmodernos demasiado flexibles. Fueron nuestros próceres iniciales, y ya disfrutamos ahora de su legado. Hay que aprovecharlo.

Esto es lo que tiene que recuperar nuestra Orden tanto en la filosofía como en la teología, un espíritu de apertura con seriedad que es característico del pensamiento analógico. Es lo que hemos recibido y heredado. Y no podemos abandonarlo ni desperdiciarlo. Hay que darle un buen uso y desarrollarlo. Porque siempre existe la obligación de innovar dentro de la misma tradición. Es decir, renovar lo antiguo con lo nuevo; pero sin perder la fidelidad a lo anterior.

9. CONCLUSIÓN

En ese sentido, los dominicos del tiempo fundacional nos dan una preciosa lección para nuestro filosofar propio. Es algo que necesitamos en Iberoamérica: reflexionar sobre los problemas acuciantes de nuestra realidad, pero hacerlo desde una base teórica digna y aceptable, al modo como ellos tuvieron la paciencia y constancia para hacerlo.

Tenemos las bases, que nos han sido brindadas por estos que nos han antecedido. Hay que conjuntar tradición e innovación, ya que ésa es la vida del pensamiento filosófico y teológico. Es lo que va a potenciar el impulso de nuestros países por hacer avanzar le corriente en la que nos encontramos. Es la auténtica descolonización: no simplemente denostar lo que nos llegó durante la colonización, sino aprovecharlo para elaborar un pensamiento propio.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1053

El problema de la traducción de la Biblia al español en el siglo XVI y su resonancia en algunos catecismos dominicos para la misión en el Nuevo Mundo

The Problem of Translating the Bible into Spanish in the Sixteenth Century and its Resonance in some Dominican Catechisms for the Mission in the New World

Mariano Delgado
Universidad de Friburgo
Friburgo, Suiza
mariano.delgado@unifr.ch
https://orcid.org/0000-0002-0930-9835

Resumen: El uso de la Biblia en los catecismos dominicos del siglo XVI para la misión en el Nuevo Mundo ha sido poco estudiado hasta ahora y requiere una contextualización más amplia. El artículo comienza por el problema general de la traducción de la Biblia al romance en el mundo hispánico del siglo XVI. Sigue con la controversia sobre la cuestión dentro de la Orden de Predicadores entre Bartolomé Carranza y Melchor Cano después del giro espiritual que tuvo lugar en los años 1550. A continuación presenta el uso de la Biblia en algunas obras catequéticas de dominicos del siglo XVI para la misión en el Nuevo Mundo. En último lugar, y antes de sacar algunas conclusiones, analiza cómo cita la Biblia el dominico Bartolomé de Las Casas, sobre todo en su gran "Carta al Consejo de Indias" del 20 de enero de 1531, escrita en español.

Abstract: The use of the Bible in 16th-century Dominican catechisms for the mission in the New World has been little studied until now and requires broader contextualisation. The paper begins with the general problem of translating the Bible into Romance languages in the Hispanic world of the 16th century. It continues with the controversy on the issue within the Order of Preachers between Bartolomé Carranza and Melchor Cano after the spiritual shift that took place in the 1550s. It then presents the use of the Bible in some 16th-century Dominican catechetical works for the mission in the New World. Finally, before drawing some conclusions, it analyses how the Dominican Bartolomé de Las Casas quotes the Bible, especially in his great 'Letter to the Council of the Indies' of 20 January 1531, written in Spanish.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054
Recibido: 15 de agosto de 2025
Aceptado: 29 de septiembre de 2025

Palabras clave: Traducción de la Biblia al español, catecismos dominicos del siglo XVI para el Nuevo Mundo, Juan de Zumárraga, Bartolomé Carranza, Melchor Cano, Bartolomé de Las Casas.

Keywords: Translation of the Bible into Spanish, 16th-century Dominican catechisms for the New World, Juan de Zumárraga, Bartolomé Carranza, Melchor Cano, Bartolomé de Las Casas.

El uso de la Biblia en los catecismos dominicos del siglo XVI para la misión en el Nuevo Mundo ha sido poco estudiado hasta ahora y requiere una contextualización más amplia. Por eso vamos a comenzar por el problema general de la traducción de la Biblia al romance en el mundo hispánico del siglo XVI. Seguiremos con la controversia sobre la cuestión dentro de la Orden de Predicadores entre Bartolomé Carranza y Melchor Cano después del giro espiritual que tuvo lugar en los años 1550. A continuación veremos el uso de la Biblia en algunas obras catequéticas de dominicos del siglo XVI para la misión en el Nuevo Mundo. En último lugar, y antes de sacar algunas conclusiones, veremos cómo cita la Biblia el dominico Bartolomé de Las Casas, sobre todo en su gran "Carta al Consejo de Indias" del 20 de enero de 1531, escrita en español.

1. LAS BIBLIAS ESPAÑOLAS DEL SIGLO XVI O CUANDO TRADUCIR LA BIBLIA ERA SUBVERSIVO

España tiene fama de haber prohibido la traducción de la Biblia al romance. Lo hizo realmente con los Índices de 1551 y 1559, porque se veía en ello —por razones político-religiosas— la puerta de entrada de la "herejía alemana". Pero "antes" de las tesis de Martín Lutero (1517) España era el país mejor posicionado para los estudios bíblicos, precisamente por los muchos conversos del judaísmo y del islam que dominaban las lenguas orientales. En la Alta Edad Media ya fue traducida la Biblia, tanto por judíos como por cristianos. Entre las traducciones cristianas, que siguen la Vulgata, merece especial atención la "Biblia Alfonsina", llamada así porque Alfonso X El Sabio la incluyó en su *General e Grand Estoria* (ca. 1280). Se trata más bien de una paráfrasis en el estilo de las crónicas medievales

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

que narra la Biblia a modo de historia. Las traducciones de los judíos se limitan a su Biblia, es decir, al Antiguo Testamento, y se hacen desde el hebreo o el arameo según el principio de la traducción literal y en base al texto "masorético". También hay traducciones de esta clase después del siglo XIII, muchas de ellas perdidas o conservadas tan solo en fragmentos, con la "Biblia de Alba" (ca. 1430), así llamada por estar en posesión de la Casa de Alba, como la más importante[1].

En la Primera Edad Moderna se intensifica también en España el estudio filológico del texto bíblico en las diferentes lenguas antiguas y se escriben muchos comentarios[2]. El mejor ejemplo son las "Biblias políglotas", tanto la *Biblia Polyglotta Complutensis*, llevada a cabo bajo el mecenazgo del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y acabada en Alcalá de Henares entre 1514 y 1517, es decir, "antes" de Lutero, como la *Biblia Polyglotta Regia* de Amberes, impresa en esta ciudad entre 1569 y 1573 bajo el patronazgo de Felipe II y la dirección científica de Benito Arias Montano. En la *Polyglotta Complutensis* trabajaron hebraístas, grecistas y humanistas desde 1502. Se la puede considerar la obra bíblica más importante del siglo XVI.

Hasta el giro espiritual de los años 1550 la traducción de la Biblia a las lenguas llamadas "vulgares" o "romance" era una *quaestio disputata*, pero ya predominaban las sospechas, sobre todo a causa de la inestabilidad político-religiosa que habían despertado esas traducciones en el mundo germánico. Por esta razón, las traducciones de la Biblia son obra de humanistas exiliados simpatizantes con el protestantismo y de judíos expulsos. De especial interés son los prólogos o dedicatorias que dejan ver la intencionalidad de los traductores.

---

1 Cf. *Biblia medieval romanceada judío-cristiana*. Versión del Antiguo Testamento en el siglo XIV, sobre textos hebreo y latino, Madrid, Ed. José Llamas, 1950, 2 Vols.; *La Biblia de Alba*. An illustrated manuscript Bible in Castilian, commissioned in 1422 by Don Luis de Guzmán and now in the Library of the Palacio de Liria, Madrid. With transl. and commentaries by Moses Arragel, Madrid, 1992; Julio Trebollé – Miguel Pérez, *Historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 2006.

2 Cf. Klaus Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, Madrid, CSIC, 1990-1999, 2 Vols.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 33-63

1.1. El comienzo en Amberes (1543)

Parece que Juan de Valdés tradujo algunos escritos del Nuevo Testamento, pero solo se conserva su manuscrito de la traducción del Evangelio según Mateo, impreso por primera vez en 1881. Por eso comenzamos aquí con la primera traducción del Nuevo Testamento impresa en el siglo XVI, obra del humanista burgalés Francisco de Enzinas que helenizó su nombre como Dryander. Siguió el consejo de Felipe Melanchthon de hacer una traducción del Nuevo Testamento del griego (según la edición de Erasmo de 1516) al español y la dio a la imprenta en 1543 en Amberes[3]. Regaló un ejemplar a Carlos V, que se encontraba en Bruselas, creyendo que sería felicitado por ello. Pero el dominico Pedro de Soto, confesor del Emperador, lo dejó apresar el 13 de diciembre del mismo año. Según la obra *Adversus omnes haereses* (1534) del franciscano Alfonso de Castro, Soto consideraba esa traducción un gran peligro para la fe católica. Al encontrar la puerta de la cárcel abierta el 1 de febrero de 1545, Enzinas huyó a Wittenberg, donde lo esperaba Melanchthon.

La dedicatoria a Carlos V es una de las más ingeniosas apologías de la necesidad de traducir la Biblia, pero también un intento de engañar a los lectores católicos. Cita el consejo de Gamaliel (Hch 5,38-39) y dice que ningún poder de este mundo puede impedir la propagación de la Sagrada Escritura. Después apela al honor de España, pues en todas las demás naciones se ha traducido ya la Biblia a las lenguas vernáculas y se tiene a los españoles por supersticiosos, porque no lo han hecho todavía. Si los españoles se enorgullecen de ser los primeros en todos los demás campos, no se entiende por qué precisamente en la cosa más importante son los últimos. Y además anota que, hasta ahora, ni el emperador ni el papa han prohibido de forma explícita las traducciones de la Biblia. Si alguno afirma que las traducciones pueden conducir a la herejía,

[3] *El Nuevo Testamento de Nuestro Redentor y Salvador Jesucristo*. Traducido del griego en lengua castellana por Francisco de ENZINAS, 1543. Con notas bibliográficas e históricas por Bowman Forster Stockwell. Edición conmemorativa Cuarto Centenario 1543-1943, Buenos Aires, La Aurora, 1943.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

hay que tener en cuenta que las herejías no existen por leer la Biblia, sino por interpretarla contra la doctrina de la Iglesia, "columna y fundamento firme de verdad"[4].

La traducción de Enzinas ha sido muy alabada. Se le atestiguan grandes conocimientos del griego, aunque en algunas partes se advierte una dependencia fuerte de Erasmo y a veces exagera la fidelidad literal. El lenguaje es elegante como corresponde al español del siglo XVI, pero no está libre de galicismos.

1.2. Los sefardíes y su Biblia de Ferrara (1553)

Esta traducción se debe a los sefardíes Yom Tob Atías (Jerónimo de Vargas) y Abraham Usque (Duarte Pinel)[5]. Fue impresa en Ferrara, porque el cuarto duque, Ercole II (1508-1559), prosiguió la política liberal de su antecesor Alfonso I con los judíos expulsos de España y Portugal. Como la impresión tuvo lugar en una tirada limitada, así como en tres ediciones y formatos diferentes (formato grande en papel especial, formato grande en papel normal y formato pequeño), conteniendo correcciones de faltas de imprenta y variantes tipográficas y léxicas, se llegó a pensar que una edición era para los cristianos y otra para los judíos. Pero se trata más bien de una especie de *work in progress*, es decir, que se corregía ya una edición, mientras que la otra estaba en la imprenta. Jerónimo de Vargas y Duarte Pinel dedican una edición al duque de Ferrara, mientras que la otra, en la que aparecen sus nombres judíos, fue dedicada a la antigua marrana Doña Gracia Naci (Gracia Mendes o Beatriz de Luna como marrana), que era una de las personas sefardíes más influyentes de su tiempo. Una variante especial en las diferentes ediciones tiene que ver con Is 7,14: en algunos ejemplares se lee "moça", es decir mujer joven, en otros "virgen" en el sentido cristiano, y en otros "alma", es decir, la transliteración del vocablo hebreo.

No se trata de una traducción nueva del hebreo o del arameo, sino de una adaptación de las traducciones que desde el

---

4 *Nuevo Testamento* de Enzinas, 41.

5 *Biblia de Ferrara*. Ed. Mosher Lazar, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 33-63

siglo XIII circulaban entre los sefardíes. Pero la investigación histórica no ha podido reconstruir hasta ahora una genealogía fiel entre esas Biblias y la de Ferrara. El español hebraizado de esas traducciones se llama "ladino". Una de sus características es que al traducir la Biblia se crean nuevas palabras, pero se mantiene la sintaxis hebrea, es decir, que se vierte la estructura de una lengua en otra. Esa técnica de traducción, practicada por los judíos desde la Antigüedad y perfeccionada con el tiempo, se llama "servil" o "literal".

En el prólogo se justifica la necesidad de la traducción al español, porque es la lengua más hablada y más valorada en Europa, y precisamente en esa lengua faltaba una traducción impresa. Los traductores son conscientes de que su español a muchos lectores les puede sonar "bárbaro y extraño", pues no es como el clásico del siglo XVI. Pero esto es un pequeño precio para poder traducir la Biblia (Antiguo Testamento) directamente "de la verdad hebrea"[6], conservando fielmente su estilo.

Estaba destinada a los sefardíes que en el siglo XVI abandonaban el marranismo (la conversión forzosa y falsa al cristianismo) y podían volver a su religión con cierta libertad en lugares como Ferrara o Amsterdam. Hasta 1762 fue muy usada y adquirió para los marranos un valor cuasi canónico con muchas reimpresiones totales o parciales, casi todas en Amsterdam (las más relevantes son las reimpresiones parciales del Pentateuco y los profetas que hizo allí Menasseh Ben Israel en 1627 y 1655). En esas ediciones se corrigen ciertos arcaísmos lexicales. Algunos confiesan que entre los sefardíes se leían más las traducciones de los protestantes españoles Casiodoro de Reina (1569) y Cipriano de Valera (1602), porque no son tan literales y utilizan un español elegante. Muchos marranos conocían mejor el español clásico del Siglo de Oro que el "ladino" de la Biblia de Ferrara. Para el rabino Yosef Franco Serrano de Amsterdam, la gran paradoja de esa Biblia es que debería ayudar a la rejudaización de los marranos, pero con su lenguaje arcaico a veces se convertía más bien en un impedimento. En la edición de 1705 se dice por

6 *Biblia de Ferrara*, 4.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

primera vez "Dios" en lugar de "El Dio". Aunque en español "Dios" es singular, los sefardíes habían comenzado a decir desde la Alta Edad Media "El Dio" para acentuar mejor la singularidad de Dios.

En su exhortación al lector de la Biblia de 1569, Reina alaba la Biblia de Ferrara, pero al mismo tiempo le reprocha haber traducido algunas partes, que para los cristianos son muy importantes, como por ejemplo Is 9,6 (sobre la visión mesiánica de la restauración del señorío y del trono de David), con "maldad rabínica"[7].

1.3. Desde Ginebra (1556)

La traducción "anónima" del Nuevo Testamento de 1556 que para ser mejor introducida en España pone Venecia como lugar de impresión[8], aunque tuvo lugar en Ginebra en la oficina de Jean Crespin, es obra del exiliado y "calvinista" Juan Pérez de Pineda. En Ginebra, donde gozaba del favor de Calvino y Beza y era pastor de la comunidad española, Pineda se dedicó con tesón a la traducción del Nuevo Testamento (también de los salmos) y de obras teológicas al español. No se trata de una nueva traducción del griego, sino de una adaptación estilística y "calvinista" de la de Enzinas. Los cambios siguen las traducciones francesas del Nuevo Testamento impresas en Ginebra en 1552 y 1554.

En el prólogo, Pineda justifica la necesidad de su obra: el Evangelio no se limita a un pueblo o a una lengua especial, sino que es de carácter universal; los autores del Nuevo Testamento no se sirvieron del hebreo, sino del griego, es decir, de la lengua franca de su tiempo en el Mediterráneo oriental, y por ello mismo deberíamos seguir ese ejemplo. Señala además, como hacía Enzinas, que quiere prestar un servicio a la nación española que se enorgullece de ser la más pura en las cosas de la fe, sin permitir las herejías propagadas

---

7 *La Biblia del Oso*. Según la traducción de Casiodoro de Reina, publicado en Basilea en el año 1569. Ed. Juan Guillén Torralba, Madrid, Alfaguara, 1987, Vol. 1, 10.

8 Juan Pérez de Pineda, *El Testamento Nuevo (1556) / Epístola Consolatoria (1560)*. Ed. Bowman Forster Stockwell, Buenos Aires, La Aurora, 1958.

en otras partes. Mientras que la Inquisición desconfiaba de las traducciones de la Biblia con el argumento de salvar la pureza de la fe, Pineda dice que son precisamente necesarias para que el pueblo pueda conocer y confesar la verdadera fe y alcanzar así la salvación, como Dios quiere en su infinita misericordia.

La traducción de los salmos, Pineda la publicó en 1557 bajo su nombre, pero de nuevo con Venecia como lugar de impresión[9]. Menéndez Pelayo la considera la mejor de su tiempo en español: "está escrita en un lenguaje puro, correcto, claro y de gran lozanía y hermosura"[10], como corresponde a la escuela del humanista Juan de Valdés, sin hebraísmos ni expresiones exóticas, más bien según el método de la traducción literal que a manera de paráfrasis. Pineda la describe de forma poética, y a la vez pensando en cautivar a los lectores católicos, "como áncora firmísima para tenernos siempre en la unidad de la fe y del Espíritu de Dios, y no ser apartados de la unión de su Iglesia con las muchas sectas y errores que hay por el mundo"[11]. Su descripción de los salmos es de las mejores que jamás se han escrito. Los salmos nos muestran que "es Dios el libertador"[12]. Algunos son "como guiones para encaminarnos a Dios, otros muchos como espuelas para hacernos aguijar a demandarle socorro en la aflicción, otros como freno con que refrenar nuestras concupiscencias, y de todo lo que en nosotros contradice a la Ley divina. Otros como eslabones de acero, que hieren el pedernal de nuestro corazón, y encienden fuego de amor en él. Otros como poemas de suavísimo olor con que somos preservados de la corrupción que suele causar el horrible hedor de los vicios que hay en el mundo. Otros como despertadores que nos inflamen y muevan a loar al Señor por los bienes que nos hace de continuo. Y otros son como báculos en que afirmarnos, y con que sustentarnos en la esperanza de la vida eterna". En suma: "Vergel muy deleitoso es el Psalterio, y como un

9 Juan PÉREZ DE PINEDA, *Los Salmos de David*, Buenos Aires, La Aurora, 1951.
10 Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1986-1987, Vol. 2, 92.
11 PÉREZ DE PINEDA, *Salmos*, 30.
12 PÉREZ DE PINEDA, *Salmos*, 20.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

paraíso terreno, donde se oyen diversos cantos espirituales de grande melodía y suavidad"[13]. No es extraño que las traducciones de Pineda tuvieran mucho éxito.

1.4. La "Biblia del Oso" de Basilea (1569)

La Biblia impresa en Basilea en 1569 es llamada popularmente "La Biblia del Oso" porque en la portada aparece el monograma del impresor: un oso de pie que intenta comer la miel de una colmena colgada de las ramas de un árbol. El traductor, Casiodoro de Reina, era un protestante español de Granada, más bien de origen judeoconverso que morisco, según las últimas investigaciones[14]. Antes de su huida en 1557 fue monje jerónimo en San Isidoro del Campo, junto a Sevilla, y estudioso de la Biblia. Fue condenado por la Inquisición en ausencia y quemado *in effigie* en el Auto de Fe del 26 de abril de 1562 en Sevilla. Por diferentes motivos —diferencias teológicas con otros protestantes, intrigas de Felipe II que había puesto buen precio a su cabeza, dificultades económicas, política española en Flandes, necesidad de imprimir su traducción— tuvo que cambiar el lugar de residencia entre Francfort del Meno (donde era miembro de la comunidad protestante de lengua francesa, se asentó con su familia y obtuvo la ciudadanía el 16 de agosto de 1571), Londres, Amberes, Bergerac, Château de Montargis, Basilea, Estrasburgo y de nuevo Francfort. En ese tiempo, Reina cambió su posición teológica entre calvinismo y luteranismo varias veces. Le compete el honor de haber sido el primero en traducir toda la Biblia de las lenguas originales al español.

---

[13] Pérez de Pineda, *Salmos*, 30s.

[14] Cf. la tesis doctoral de Arturo Eduardo Terrazas Calderón, *Casiodoro de Reina, hebraísta del siglo xvi: Red de conversos y la traducción de la Biblia*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2022: <https://www.tdx.cat/handle/10803/687182> [acceso: 18-10-2025]; cf. también esta tesis doctoral: Constantino Bada Prendes, *La Biblia del Oso de Casiodoro de Reina. Primera traducción completa de la Biblia al castellano*, Salamcan, Universidad Pontificia de Salamanca, 2016: <https://summa.upsa.es/details.vm?q=id:0000049131&lang=es&view=main> [acceso: 18-10-2025].

La Biblia del Oso, financiada en gran parte con la herencia que dejó Pérez de Pineda, ha tenido muchas reimpresiones o ediciones revisadas (la primera en 1602 por Cipriano de Valera, la última en 2011) y es hoy la Biblia de los protestantes de lengua española. En su exhortación al lector, Reina justifica la traducción con cuatro razones: la Biblia es "el instrumento auténtico y legítimo"[15] para que los hombres alcancen la salvación; el reproche de que la traducción hiera el "respeto" que se debe a la Palabra de Dios proviene de la superstición y la idolatría; prohibir la traducción sería una afrenta contra la luz y la verdad de la Palabra de Dios; además, al estudio de esa Palabra están llamados todos, como prueban muchos testimonios de los dos Testamentos. Reina habla a continuación de las reglas III y IV del Índice del Concilio de Trento que había reproducido en toda su prolijidad al comienzo de su traducción. Mientras que la regla IV dice que los obispos e Inquisidores en casos excepcionales pueden permitir la lectura de la Biblia en las lenguas vernáculas y en traducciones de "autores católicos"[16], Reina la interpreta como una puerta abierta a las traducciones.

En cuanto al método, Reina dice no haber seguido la Vulgata porque está llena de errores, aunque la ha consultado, como lo ha hecho también con otras versiones. Sobre todo dice haber utilizado la Biblia de Ferrara, aunque también contenga grandes errores porque en algunas partes trasluce "el odio a Cristo"[17] y porque los mismos judíos han olvidado el hebreo. Además, Reina parece haber utilizado la versión de Sanctes Pagnini y la versión latina de la Biblia de Zurich. Como su traducción debía ser introducida clandestinamente en España, se entiende que no nombre esas fuentes "heréticas" y tampoco diga haber utilizado las obras de Juan de Valdés, Francisco de Enzinas y Juan Pérez de Pineda, pues todas estaban en el Índice de la Inquisición. Aunque en los ejemplares de 1569 no se nombre ni el lugar ni el impresor,

---

15 *La Biblia del Oso*, 4.

16 Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA, "Índices de libros prohibidos del siglo XVI", en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA – Bartolomé ESCANDELL BONET (ed.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 2000, Vol. 3, 773-828, 820.

17 *La Biblia del Oso*, 10.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

la Inquisición sabía ya en enero de 1571 que se trataba de Basilea y mandó confiscar todos los ejemplares posibles. En los ejemplares que en Amberes esperaban poder ser transportados a los puertos de España se cambió entonces la página del título por la del famoso diccionario de Ambrogio Calepino, lo que la Inquisición no tardó en descubrir. De los cerca de 1400 ejemplares (de una primera edición total de 2600) previstos para ser introducidos en España, no podemos decir, por tanto, cuántos lograron pasar el control inquisitorial. Pero se piensa que la traducción de Reina estuvo muy extendida y tuvo gran influencia.

Con prolijidad explica Reina por qué ha preferido este o aquel vocablo y el sentido de las glosas y otras cosas como los sumarios de cada capítulo. Al final dice, con humildad retórica, que entre los españoles hay personas que conocen mejor la Biblia y que su traducción, por ser la primera, quizá sea incompleta y necesite correcciones; pero también dice con orgullo que Dios hasta ahora no ha concedido a otro español "ni la voluntad ni la audacia" de acometer tal empresa[18]. Con mucha sagacidad interpreta al final de nuevo las reglas del Concilio de Trento a su favor, diciendo que de ellas se deduce una doble necesidad: la de una versión mejor de la Vulgata para los estudios teológicos y la liturgia, y la de la traducción de la Biblia al romance para el pueblo con todas las impresiones y reimpresiones posibles. Su método de traducción se parece al de las ciencias de translación actuales, que no pretenden traducir de forma literal, sino que intentan reconstruir el contexto ideológico de los diferentes vocablos.

Como Reina era más bien luterano, su Biblia no corresponde al canon calvinista ni en las glosas ni en el orden de los libros. Para el calvinista Cipriano de Valera, esto era inaceptable. Por ello trabaja a partir de 1582 en la revisión de la Biblia del Oso. Valera había sido, como Reina, monje jerónimo en San Isidoro del Campo y huyó en 1557, primero a Ginebra y después a Inglaterra, donde fue profesor en Cambridge y Oxford. "Su" Biblia no fue impresa hasta 1602 en Amsterdam, después de la muerte de Casiodoro de

[18] *La Biblia del Oso*, 20.

Reina (1594), que ya no podía acusarle de plagio. En el largo prólogo, que contiene como siempre comentarios interesantes sobre la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, apenas le dedica cuatro líneas, mientras que su propio nombre aparece en la portada en grandes letras. Se ha dicho que la contribución de Valera prácticamente se limita a suprimir, corregir o añadir algunas glosas según las Biblias calvinistas, a recortar los sumarios de los diferentes capítulos y a adaptar el orden de los libros al canon de Ginebra. Las correcciones lingüísticas no mejoran siempre el estilo de Casiodoro de Reina y contienen muchos galicismos.

Con el mismo método, pero sin poner su nombre, Valera había dado a la imprenta en 1596 en Londres una traducción del Nuevo Testamento. Mientras que muchos investigadores la consideran una revisión mínima de la versión de la Biblia del Oso, Bowman Forster Stockwell afirma que se trata más bien de una revisión de la traducción de Pérez de Pineda.

2. EL GIRO ESPIRITUAL DE LOS AÑOS 1550 Y LOS DOMINICOS CARRANZA Y CANO FRENTE A LA TRADUCCIÓN DE LA BIBLIA

En la primera mitad del siglo XVI, todavía era posible desear la traducción de la Biblia a todas las lenguas del mundo, como hizo el obispo franciscano Juan de Zumárraga en 1546, en México, al final de su *Doctrina cristiana*: "no estoy con la opinión de los que dicen que los idiotas y simples no lean los Evangelios y Epístolas traducidas en la lengua de cada nación. Porque no es de creer que contra la voluntad de Cristo sea que su doctrina y secretos no se divulguen por todo el mundo. Y, así, pienso que convendría que cualquier persona, por simple que sea, leyese el Evangelio y las Epístolas de san Pablo. Y ojalá estuviesen traducidas en todas las lenguas, porque todas las naciones las leyesen, aunque fuesen bárbaras. Y a Nuestro Señor plega que en mis días yo lo vea"[19]. Con ello, Zumárraga

[19] "Suplemento del Catecismo o Enseñamiento del cristiano (Segunda parte de la "Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras…")": Juan Guillermo DURÁN, *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI–XVII)*. Vol. 2: Siglo XVI, Buenos Aires, Facultad

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

no hacía sino repetir lo que ya había escrito 1543 en su *Doctrina breve muy provechosa*[20], siguiendo la huella de Erasmo en su *Paráclesis*: "Dessearía yo, por cierto, que qualquier mujercilla leyesse el Evangelio y las Epístolas de san Pablo, y aún más diga, que pluguiesse a Dios que estuviessen traduzidas en todas las lenguas del mundo para que no solamente las leyessen los de Escocia y los de Hibernia pero para que aun los turcos y moros las pudiessen leer y conocer, porque no ay duda sino que el primer escalón para la christiandad es conocella de alguna manera"[21]. Después del rumbo que tomaron los acontecimientos en los años cincuenta, ya no sería posible escribir esto.

2.1. El giro espiritual

Hasta mediados del siglo XVI, la Inquisición Española solo produjo algunos edictos con medidas especiales de censura, comenzando por el edicto del Inquisidor Adriano de Utrecht, el preceptor de Carlos V y obispo de Tortosa (y luego papa) del 7 de junio de 1521. En él se ordena la confiscación de las obras de Lutero que después de su excomunión era considerado un heresiarca. Siguen entre 1523 y 1534 algunas ordenanzas del Inquisidor y simpatizante de Erasmo Alonso de Manrique para el control de la importación de libros de autores protestantes, así como otros edictos en los años cuarenta para controlar libros sospechosos, ahora también de Erasmo y sus discípulos. El proceso al libro como a un "hereje mudo" comienza a tomar forma jurídica a partir de 1551, después de que el Inquisidor Fernando de Valdés promulgara el primer "Índice de libros prohibidos" de la Inquisición Española.

Después de que los inquisidores de Toledo enviaran a finales de 1551 o principios de 1552 un memorial a *La Suprema* con las dudas morales sobre la aplicación de las medidas del

---

de Teología de la UCA, 1990, 115-159, 159.

[20] Juan de Zumárraga, *Doctrina breve muy provechosa*..., México, Casa de Juan Cromberger, 1543, f. 81r.

[21] Erasmo, *El Enquiridion o manual del caballero cristiano y la Paráclesis o exhortación al estudio de las letras divinas*, Madrid, ed. Dámaso Alonso, 1971, 455.

Índice, esta respondió el 4 de abril de 1552 con una "carta acordada" a todos los tribunales de los distritos de la Inquisición para que supieran a qué atenerse[22]. En la carta cobra forma el proceso al libro de la Inquisición Española.

Todos los libros deben ser confiscados, pero solo los de autores herejes deben ser quemados públicamente, mientras que las obras de autores católicos deben ser puestas a buen recaudo en los locales de la Inquisición hasta que se disponga de nuevo sobre ellas; también ha de establecerse una lista con los nombres de sus propietarios y enviarla a *La Suprema*, para que esta vea lo que hay que hacer. Los libros en romance con antologías de las Epístolas paulinas, de los Evangelios y sermones, así como los catecismos, las vidas de santos y otras obras de autores católicos deben ser devueltos a sus propietarios, si están libres de herejía o de sospechas. Los libros de autores católicos sobre los Padres de la Iglesia o los filósofos de la Antigüedad que contuviesen comentarios de herejes deben ser expurgados de los mismos y devueltos a sus propietarios.

Las ediciones de la Biblia deben ser confiscadas, y hay que hacer una lista de los nombres de sus propietarios. Los ejemplares deben ser expurgados según las reglas que serán aprobadas próximamente y devueltos después a sus propietarios. Después de que Valdés mandase imprimir el 20 de agosto de 1554 las reglas de la "Censura general de Biblias", se pudo poner en práctica dicho expurgatorio.

Se trata de la primera medida de censura autónoma de la Inquisición Española que hasta ahora había seguido simplemente los catálogos de la Sorbona o de la Universidad de Lovaina. Las medidas conciernen a unas 70 ediciones de la Biblia que circulaban por España y habían sido impresas entre 1526 y 1552 en París, Amberes, Basilea, Zurich y Lyon. Las expurgaciones no se refieren normalmente al texto bíblico, sino a los comentarios de herejes o sospechosos de herejía, sobre todo si trataban de las cuestiones controvertidas de la época: la relación entre fe y confianza en la salvación, el significado de

[22] Fermín de los REYES GÓMEZ, *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV–XVII)*, Madrid, ed. Arco, 2000, Vol. 2, 1248-1250.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

las obras en la justificación o sobre el libre albedrío. Después de la expurgación, los ejemplares eran devueltos a sus propietarios con un certificado que contenía una lista del material expurgado y la fecha.

Con el Índice y el Expurgatorio, la Inquisición Española introdujo así, a comienzos de los años cincuenta, dos instrumentos importantes para la censura del libro que serían asumidos poco después por la Inquisición Romana (del papado). La Censura general de Biblias de 1554 no pretendía todavía prohibir la posesión o la lectura de Biblias en romance, sino tan solo asegurar el correcto uso de ciertas ediciones que habían sido prohibidas por el Índice de 1551 o tenían rasgos parecidos. En este sentido no podemos negarles a las medidas una cierta tolerancia. Pero el margen para esta se estrechó mucho a finales de los años cincuenta después del descubrimiento de conventículos de criptoprotestantes en Sevilla y Valladolid en 1557 y 1558 que habían podido introducir de contrabando libros y traducciones de la Biblia de autores protestantes.

El 2 de junio de 1558, Valdés envió a Felipe II un memorial sobre la censura del libro que intenta aprovechar la ocasión para aumentar las competencias de la Inquisición. Basándose en este memorial, Felipe II promulgó el 7 de septiembre de 1558 la segunda Sanción Pragmática en la historia española de la censura del libro, y la más restrictiva. El rey asume la mayoría de las medidas propuestas por el Inquisidor con dos excepciones importantes: no se habla de premiar a los denunciantes y tampoco se encarga a la Inquisición el control de los manuscritos antes de la impresión; al contrario, se resalta que las licencias de impresión son competencia exclusiva del Consejo Real y se amenaza con la pena de muerte a "quien imprimiere o diere a imprimir, o fuere, en que se imprima libro u obra en otra manera" sin esa licencia[23]. Por lo demás, se ordena a las Universidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá así como a los arzobispos, obispos y prelados y los superiores generales de todas las órdenes religiosas visitar "con mucha diligencia y cuidado" las bibliotecas bajo su

[23] Reyes Gómez, *El libro en España*, Vol. 2, 801.

responsabilidad: sobre los libros sospechosos o prohibidos o sobre los que contengan errores y falsas doctrinas o traten de cosas obscenas y den un mal ejemplo moral, ya sea en latín o en romance e incluso si se tratara de libros impresos con privilegio real, deben hacer un informe al Consejo Real firmado con su nombre "para que lo vean y provean"[24]. Otro decreto prohíbe a las universidades practicar la censura del libro a posteriori, pues esto es competencia exclusiva de la Inquisición. Estas medidas fueron acompañadas por otras que siguieron como una cascada en 1559 y de las que hablaremos en el siguiente apartado.

Lo especial del Índice del 15 de agosto de 1559 respecto a las medidas anteriores se encuentra en los libros publicados en español, entre ellos los libros de espiritualidad, y las traducciones de la Biblia. Este Índice es el intento de conducir la piedad popular y el hambre de espiritualidad de los laicos y las mujeres religiosas por otro sendero e interpretar de forma restrictiva el espíritu de Trento. Como ha dicho un autor, con esta medida, la censura del libro dejó de ser parte de la estrategia "contra la herejía" y se convirtió en un instrumento para controlar la producción intelectual en el interior de España[25]. En las disputas académicas y en las luchas por las cátedras en las Universidades, la denuncia anónima de los contrincantes ante la Inquisición se convirtió en el arma predilecta.

Marcel Bataillon habla de una "especie de cordón sanitario para salvarse de alguna terrible epidemia"[26] y de una conmoción que no encuentra parangón en la Historia de la Iglesia católica. Teresa de Jesús, más comedida, habla simplemente de "tiempos recios"[27]. Y no está sola con esa apreciación. Teólogos y místicos, vigilantes de la ortodoxia y reformadores, han vivido esos tiempos como muy peligrosos.

---

[24] REYES GÓMEZ, *El libro en España*, Vol. 2, 803.

[25] Virgilio PINTO CRESPO, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983, 305.

[26] Marcel BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, ^{3}1986, 720.

[27] Santa TERESA DE JESÚS, *Obras completas*. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, BAC, ^{9}1997, V 33,5.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

La actitud de sospecha frente a las traducciones de la Biblia se muestra claramente en estas medidas muy restrictivas: "Los libros de Romance y Horas sobredichos se prohíben (...). Y porque ay algunos pedaços de evangelios y epístolas de Sant Pablo y otros lugares del Nuevo Testamento en vulgar Castellano, ansí impressos como de mano, de que se han seguido algunos inconvenientes, mandamos que los tales libros y tractados se exhiban y se entreguen al Sancto Oficio, agora tengan nombre de auctor o no, hasta que otra cosa se determine en el Consejo de la S. Gene[ral]. Inquisición". Y esto conllevaba también la confiscación de "todos y qualquier sermones, cartas, tractados, oraciones o qualquier escriptura scripta de mano que hable o tracte de la sagrada Escriptura o de los sacramentos de la sancta madre iglesia y religión cristiana"[28].

Como ha escrito Luis Resines, esto explica que "los catecismos que se escribieron de nuevo cuño o se editaron de nuevo a partir de 1559 eluden citar la biblia"[29].

2.2. La controversia entre los dominicos Carranza y Cano

El dominico Bartolomé Carranza, que en la carta "al pío lector" de sus *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* (1558) y en medio del giro espiritual recomendó la traducción al romance a manera de paráfrasis por lo menos de los libros de la Sabiduría, los Evangelios, los Hechos de los apóstoles y las Epístolas con los pertinentes comentarios "que aguasen la fuerza del vino espiritual"[30], lo pagó muy caro. Carranza decía además que en el pueblo cristiano hay personas muy prudentes y piadosas, a las que se podría permitir leer toda la

---

[28] *Catalogus librorum qui prohibentur mandato*... Ferdinandi de Valdes, Valladolid, Sebastián Martínez, 1559; cf. Jesús Martínez de Bujanda (ed.), *Index des livres interdits V: Index de l'Inquisition Espagnole 1551, 1554, 1559*, avec l'assistance de René Davignon et Ela Stanek, Québec/Genève, Centre d'Études de la Renaissance – Librairie Droz, 1984.

[29] Luis Resines, "La Biblia en los Catecismos (I)", *Estudio Agustiniano* 56 (2021) 186 (149-215).

[30] Bartolomé Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el Catechismo Christiano*. Ed. José Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, BAC, 1972-1999, Vol. 1, 114.

Biblia, incluso con más razón que a los que saben latín y han estudiado teología, pues el Espíritu Santo tiene sus discípulos, que él mismo "alumbra y ayuda"[31].

Su cohermano Melchor Cano calificó esa opinión como algo "imprudente y peligroso"[32]. Más bien se debería partir del hecho de que la Biblia no había sido escrita para "mujeres de carpintero". Así que "... por más que prometa la serpiente que se abrirán los ojos al pueblo con este manjar y por más que las mugeres reclamen con insaciable apetito de comer esta fruta, es necessario vedarlo y poner cuchillo de fuego para que el pueblo no llegue a él"[33]. Cano reprocha a Carranza dar a las mujeres la *sacra doctrina*, es decir todo lo que deben saber los pastores y sacerdotes de la Iglesia, lo que sería echar las perlas a los cerdos[34]. Según Cano hay que mantener el latín en la Biblia, en los libros de las horas, sobre cosas espirituales y la teología, pues si el pueblo los entendiera desaparecería el nimbo de lo secreto y misterioso, y el clero perdería su poder[35].

En su obra *De locis theologicis*, impresa 1563 en Salamanca después de su muerte, Cano es aún más explícito en lo referente a la interpretación de la Escritura por los laicos. Critica la opinión de Lutero de que disponen de suficiente entendimiento para ello. El menosprecio de la Escolástica, dice Cano, es la causa de que en Alemania carpinteros que han aprendido de memoria el Nuevo Testamento sean considerados grandes e ilustres teólogos: "Incluso mujerzuelas, porque podían recitar de memoria los Evangelios y las Epístolas paulinas, provocaban a los teólogos de todas las Universidades a discutir y se atrevían a atacar a los varones, no como mujeres honestas, sino como mujeres corrompidas". "En efecto",

---

31 CARRANZA DE MIRANDA, *Comentarios sobre el Catechismo Christiano*, Vol. 1, 114.

32 Cf. la versión española del parecer en: Fermín CABALLERO, *Conquenses ilustres*. Vol. 2: Melchor Cano, Madrid, Imprenta del Colegio Nacional de Sordomudos y de Ciegos, 1871, 536-615, p. 542.

33 CABALLERO, *Conquenses ilustres*, Vol. 2, 542.

34 CABALLERO, *Conquenses ilustres*, Vol. 2, 536.

35 Cf. CABALLERO, *Conquenses ilustres*, Vol. 2, 537, 539.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

concluye Cano con su espíritu polémico e irónico a la vez, "así es la teología luterana"[36].

Cano polemiza no sólo contra las traducciones vernáculas de la Biblia, sino también contra la exégesis de inspiración humanística y orientación filológica, pues los partidarios de la misma critican "el texto tradicional con su aprobación eclesiástica"[37]. Por ello, Cano defiende también el valor científico y eclesiástico de la Vulgata y niega que sea necesario consultar las fuentes griegas y hebreas: "Subraya, con referencia a Trento, que, en materia de fe y moral, la Vulgata debe ser considerada como la base de todas las decisiones doctrinales en la teología y en la Iglesia, por lo que un recurso a las versiones en lenguas primitivas no es discutible"[38].

En la lectura de la Biblia en romance, Cano veía el camino de entrada de la "herejía alemana", y este fue también el punto de vista de la Inquisición, que en el Índice de 1559, como hemos visto, prohibió de forma radical las traducciones o citas directas de la Biblia en romance. Lo mismo hizo el Inquisidor Gaspar de Quiroga en las reglas del Índice de 1583. La regla VI, por ejemplo, prohíbe tajantemente todas las traducciones de la Biblia en romance, independientemente de si se trata de traducciones completas o parciales, mientras que la regla IV del Concilio de Trento defiende en la Constitución *Dominici gregis custodiae* del 24 de marzo de 1564 una posición menos radical y, casi en el sentido de Carranza, permite la traducción y lectura de la Biblia en romance bajo algunas condiciones: que sean de autores católicos y que solo les sean permitidas por los obispos e inquisidores a aquellos fieles recomendados por los párrocos o confesores por estar seguros

---

36 Melchor Cano, *De locis theologicis*. Ed. Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006, 500 (IX, 3).

37 Ulrich Horst, "Melchior Cano und Dominicus Báñez über die Autorität der Vulgata. Zur Deutung des Trienter Vulgatadekrets", *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000) 332-333 (331-351), https://doi.org/10.30965/9783657786022_013. Cf. Cano, *De locis theologicis*, 104-109 (II, 12).

38 Horst, "Melchior Cano", 337. Cf. Cano, *De locis theologicis*, 109–121 (II, 13).

de que de la lectura no se seguirán daños, "sino aumento en la fe y la devoción"[39].

Algunos hebraístas y grecistas de la Universidad de Salamanca, que defendían los estudios filológicos y el sentido literal, aprovecharon la polémica sobre la Biblia para intentar convertir las ciencias bíblicas en la nueva disciplina faro de la teología. No rechazaban la teología escolástica como hacían los luteranos, pero no reconocían su pretensión de primacía en los estudios teológicos. Pero la postura de Cano marcó no solo la doctrina de la Inquisición, sino también el rumbo de la teología académica. Tres profesores de Salamanca fueron apresados por la Inquisición en 1572 por su posición sobre el uso de la Biblia: el terracampino Gaspar de Grajal (profesor de exégesis bíblica: su proceso acabó en 1577 declarándolo libre de cargos, pero ya había muerto 1575 en prisión), Martín Martínez de Cantalapiedra (profesor de Biblia hebraica y gramática árabe: el proceso terminó en 1577 declarándolo libre de cargos) y Luis de León OSA (profesor de filosofía moral, pero traductor del Cantar de los Cantares al español: el proceso finalizó en 1576 declarándolo libre de cargos; pudo retomar su cátedra, donde según la anécdota más bien legendaria reanudó las clases con el famoso "como decíamos ayer")[40]. También fueron detenidos hebraístas y grecistas de

---

[39] Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Ed. Peter Hünermann, Freiburg, Herder, [37]1991, Nr. 1854 (p. 585). Cf. una reproducción facsimilar de las reglas tridentinas en: Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA (ed.), *Index des livres interdits VIII: Index de Rome 1557, 1559, 1564*. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente, avec l'assistance de René Davignon et Ela Stanek, Québec/Genève 1990, 802-822; cf. las reglas de Quiroga en: Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA (ed.), *Index des livres interdits VI: Index de l'Inquisition Espagnole 1583, 1584*, avec l'assistance de René Davignon, Ela Stanek, Marcella Richter, Québec/Genève 1993, 881-887. Una comparación sinóptica de las convergencias y divergencias entre las reglas tridentinas y las de Quiroga se puede consultar en: PINTO CRESPO, *Inquisición*, 78.

[40] Cf. Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, *Gaspar de Grajal: (1530-1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition* (Reformationsgeschichte Studien und Texte 140), Münster, Aschendorff, 1998.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

otras universidades españolas porque las ciencias bíblicas se identificaban con el peligro de protestantismo. Muchos eran conversos en la segunda o tercera generación. El proceso inquisitorial contra los profesores salmantinos concluyó con su puesta en libertad, pero hirió de muerte a los estudios bíblico-filológicos en España, si bien es verdad que hasta principios del siglo XVII encontramos autores de comentarios bíblicos (la mayoría jesuitas) que, como Juan de Maldonado, no tienen nada que envidiar a los protestantes.

3. LA BIBLIA EN ALGUNOS CATECISMOS DOMINICOS DEL SIGLO XVI PARA EL NUEVO MUNDO

Este contexto espiritual del siglo XVI en el mundo hispánico marca también el uso de la Biblia por los misioneros del Nuevo Mundo[41]. Para los dominicos, podemos suponer que lo que dice Domingo de Betanzos sobre sí mismo y los tres cohermanos que en 1539 partieron para le evangelización pacífica de Guatemala era, si bien algo idealizado, el *modus operandi* general: que llevaban la Biblia y el Breviario, naturalmente en latín, atados al cinturón[42]. Bajo "Biblia" hay que entender los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Cartas de San Pablo y los salmos. Los misioneros conocían esos textos —y otros del Antiguo Testamento— prácticamente de memoria y podían citarlos cuando fuera necesario.

Otra característica de los misioneros dominicos es que defendían con más ahínco que otros mendicantes la necesidad de una catequesis adecuada antes del bautismo. En la bula *Altitudo Divini Consilii* del 1 de julio de 1537, el papa Paulo III excusa como *bona fide* la práctica hasta entonces habitual en los franciscanos de México, que consistía en organizar ceremonias masivas de bautismo sin la preparación necesaria,

---

41 Cf. Johann Specker, "Die Einschätzung der Hl. Schrift in den spanisch-amerikanischen Missionen", *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*. Gesammelte Aufsätze. Ed. Johannes Beckmann (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 14), Schöneck-Beckenried, 1966, 37-71.

42 Cf. Justo Cuervo, *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*. Vol. 3, Salamanca, Imprenta Católica Salmanticense, 1915, 60.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 33-63

debido a la falta de tiempo para ello y la urgencia del bautismo para la salvación (cf. Mc 16,16). Al mismo tiempo deja claro que en el futuro se debe practicar el rito individual del bautismo en todos y cada uno de los bautizados[43]. Esto suscitó en México la controversia sobre si antes del bautismo sería necesaria la catequesis adecuada o no. A esta *dubium* respondieron los teólogos de Salamanca con un parecer el 1 de julio de 1541, firmado por el decano y siete profesores de la Facultad de Teología. Entre ellos se encontraban los famosos dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, pero también el franciscano Andrés Vega[44]. El parecer presenta primero las diferentes opiniones sobre la *quaestio disputata*: unos opinaban que se debía bautizar a todos los que lo pidieran, incluso tras solo una breve instrucción y un sermón (solía ser la opinión mayoritaria entre los franciscanos); otros querían ser más estrictos y decían que solo se debía bautizar a los paganos cuando hubieran recibido una instrucción suficiente en la doctrina cristiana, lo hubieran decidido con mente clara y libre voluntad y conocieran las consecuencias éticas del bautismo (como querían la mayor parte de los dominicos, entre ellos Bartolomé de Las Casas). La conclusión de los teólogos es clara y concuerda con la doctrina de la Iglesia en todos los tiempos:

> *Barbari illi infideles non antea sunt baptizandi, quam sint sufficienter instructi, non solum in fide, sed etiam in moribus christianis, saltem quantum necesarium est ad salutem, nec priusquam sit verisimile eos intelligere quid recipiant, aut respectent, et profiteantur in baptismo, et velint vivere et perseverare in fide et religione christiana*[45].
>
> Los paganos del Nuevo Mundo solo deben ser bautizados cuando hayan sido suficientemente instruidos, no solo en la fe cristiana, sino también en las costumbres cristianas y en todo lo necesario

---

43 Cf. texto latino: *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*. Documenta pontificia ex registris et minutis paresertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus. Ed. J. Metzler, Vol 1, (Collectanea Archivi Vaticani 27/1), Ciudad del Vaticano, Editrice Vaticana, 1991, 361-365.

44 Cf. texto latino: Francisco de VITORIA, *Relectio de Indis o Libertad de los indios*. Ed. Luciano Pereña e.a. (Corpus hispanorum de pace 5), Madrid, CSIC, 1967, 157-164.

45 VITORIA, *Relectio de Indis*, 158.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

> para la salvación; asimismo, hay que asegurarse de que comprenden bien o respetan lo que reciben, que profesan el bautismo y que quieren vivir y perseverar en la religión cristiana.

Con estas premisas no es de extrañar que los misioneros dominicos del Nuevo Mundo hayan escrito un gran número de catecismos o *Doctrina cristiana* tanto para la catequesis antes del bautismo como para las catequesis mistagógicas posbaptismales. Contienen enseñanzas sobre los principios fundamentales de la fe (Credo, Decálogo, Sacramentos, Padrenuestro, Señal de la cruz, Obras de Misericordia etc.) o bien "por manera de historia", es decir en un lenguaje narrativo y de paráfrasis, o bien "por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo", como era el uso en el renacimiento, o bien en forma de "sermones" específicos. Tan solo en el siglo XVI, los dominicos escribieron para la misión en el Nuevo Mundo 20 catecismos (26 los franciscanos, 6 los agustinos y jesuitas, 1 los carmelitas), muchos de ellos en español y en lenguas indígenas e impresos. Seguimos el inventario alfabético de Michael Sievernich[46] según los autores:

1. Bernardo de Albuquerque OP, 1509–1579, Obispo de Oaxaca
   Catecismo o tratado de la Doctrina Christiana en lengua zapoteca, muy útil para los misioneros, (ca. 1553, impresión?)
2. Juan de Alcázar OP, ?–?
   Doctrina cristiana en lengua zapoteca (ca. 1563, impresión?)
3. Domingo de la Anunciación OP, 1510–1591
   Doctrina Xriana breve y compendiosa por vía de Diálogo entre un maestro y un discípulo, sacada en lengua Mexicana y Castellana ... (México 1565)
4. Domingo de Ara OP, ?–1572, nombrado Obispo de Chiapa
   Doctrina Christiana y Explicación de los principales Misterios de la Fe Catholica, expuestos en lengua Tzeldal ... (Ms. Ca. 1545)

---

[46] Michael Sievernich, "Frühe dominikanische Missionskatechismen in Amerika", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 103 (2019) 72 (65-82).

5. Luis Barrientos OP, ?–1588,
   Doctrina cristiana en lengua chiapaneca ... (Ms. antes de 1588)
6. Gregorio Beteta OP, 1533, nombrado Obispo de Cartagena de Indias
   Doctrina cristiana (Zapoteca)
7. Tomás de Cárdenas OP, ?–1580, Obispo de Verapaz
   Doctrina cristiana en lengua zacapula (antes de 1580)
8. Diego de Carranza OP, 1559–?
   Doctrina cristiana en lengua chontal
9. Juan Cobo OP, 1547–?
   Doctrina Christiana en letra y lengua China ... (Manila 1593)
10. Pedro de Córdoba OP, 1482–1521
    Dotrina [sic] christiana para instrución e información de los indios por manera de hystoria ... (México 1544)
11. *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo domingo* (México 1548, 1550, versiones corregidas y aumentadas del nº. 10)
12. Pedro de Feria OP, 1524–1588, Obispo de Chiapa
    Doctrina Christiana en lengua Castellana y çapoteca ... (México 1567)
13. / 14. Benito Hernández OP, 1480?–1568?
    Doctrina misteca (México 1567)
    Doctrina cristiana en lengua misteca (México 1568)
15. Domingo de Nieva OP, 1565–?
    Doctrina Christiana en lengua española y tagala ... (Manila 1593)
16. Juan Ramírez OP, ?–1609, Obispo de Guatemala
    Sancta Doctrina (Sevilla 1537?)
17. Bartholomé Roldán OP, ?–?
    Cartilla y Doctrina Christiana, breve y compendiosa, para enseñar los niños: y ciertas preguntas tocantes a la dicha Doctrina: por manera de Dialogo: traduzida, compuesta, ordenada, y romançada en la lengua Chuchona del pueblo de Tepexic de la Seda ... (México 1580)
18. Tomás de San Martín OP, 1482–1554
    Catecismo doctrinal para los indios (Ms. Quechua)
19. Domingo de Santa María OP, ?–1559
    Doctrina cristiana y arte de la lengua mixteca (?)

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

20. Dionisio de los Santos OP, 1508–1577, Obispo de Cartagena de Indias
Breve y muy sumaria institution de grande utilidad para enseñar los nuebos en la fe lo que deben creer y obrar y de que se han de apartar para ser buenos cristianos ... (Ms. Cartagena de Indias 1577)

En estos catecismos, apenas se cita la Biblia, y cuando se hace es en latín. Pero, como ha escrito Johann Specker[47], esto puede que, por lo menos antes del giro espiritual de los años 1550, no haya sido tanto por la prohibición de traducir la Biblia como por la convicción de los misioneros de que el método de historias, diálogos, sermones y paráfrasis era el más adecuado a la mentalidad de los indígenas. Singular es la *Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo domingo*, impresa en México en 1548 y después en 1550 "nuevamente corregida y enmendada", pues contiene muchas referencias textuales de la Biblia, mientras que la mayor parte de los catecismos no lo hacían. En esta última edición[48], se puede ver cómo cada parte es encabezada por un versículo de la Biblia en latín, tanto en la versión en lengua española como en la de lengua mexicana, a la que se traduce el texto español, pero dejando en latín los pasajes bíblicos, naturalmente siempre siguiendo una versión de la vulgata latina. Estas referencias bíblicas son una especie de barómetro de lo que los misioneros tenían por más importante, dentro del exclusivismo salvífico de su tiempo (Mc 16,16).

Los sermones sobre el Credo son encabezados por una referencia a Mc 16,16; en los sacramentos se cita el salmo 106,20; en las obras de misericordia Mt 5,7; la parte sobre los novísimos se abre con Ap 14,13; en los sermones sobre la virginidad y el martirio se cita el salmo 44,15; cuando se trata de la unidad de la Iglesia católica se cita 1 Cor 3,17; en los sermones mistagógicos para los ya bautizados se hace referencia a Ef 5,8; los sermones sobre la creación del mundo comienzan con Gén 1,1;

47 Specker, "Einschätzung", 52.

48 Cf. la digitalización facsimilar en: <https://archive.org/details/doctrinachristia00pabl/page/n287/mode/2up> [acceso: 15-08-2025].

la parte sobre los siete pecados mortales se abre con la cita 1 Jn 3,4; y, finalmente, al hablar sobre la oración se cita Mt 6,33.

La severa prohibición de las traducciones de la Biblia después del giro espiritual no impidió a los misioneros intentar hacerlas a las lenguas indígenas, pero ha sido el motivo de que esas obras no pudieran ser impresas y solo quede, en el mejor de los casos, una copia manuscrita. Del esfuerzo traductor de los misioneros da fe indirectamente una queja de 1576 ante el tribunal de la Inquisición en México sobre los muchos textos manuscritos en lenguas indígenas que circulaban entre los indios y contenían partes de los Evangelios y las Epístolas para los domingos y días festivos. Como no se pudieron requisar todos esos manuscritos, algunos han llegado a nuestros días[49], aunque a veces tan solo hay referencias a ellos en las crónicas de las diferentes órdenes religiosas. Así se habla de un manuscrito del dominico Domingo de Vico sobre *Los Proverbios de Salomón, las Epístolas y los Evangelios de todo el año, en lengua mexicana*. Benito Hernández escribió para los indígenas de Oaxaca *Los Evangelios y las Epístolas de las Misas traducidas a la lengua Misteca*. De Domingo de Santa María es la obra *Epístolas y Evangelios en lengua mixteca*. Cristóbal de Agüero tradujo a la lengua zapoteca *Los Evangelios cuadragesimales, con estampas*. Diego Osorio tradujo al misteca oraciones, salmos y antífonas[50]. De los franciscanos es remarcable la profusión de textos bíblicos que Bernardino de Sahagún tradujo para el *Evangeliarium, Epistolarium et Lectionarium Aztecum*[51].

Aparte de la literatura catequética, hay que tener en cuenta que los misioneros intentaban también familiarizar a los indígenas con los textos fundamentales de la Biblia por medio de los sermones o del teatro. Sobre todo los franciscanos de México escribieron muchas obras de teatro religioso en las lenguas indígenas para que los mismos indios representaran la Historia Sagrada[52].

---

49 Cf. SPECKER, "Einschätzung", 63.

50 Para las referencias sobre estas traducciones, cf. SPECKER, "Einschätzung", 65-67.

51 Cf. un índice de los muchos textos bíblicos traducidos en SPECKER, "Einschätzung", 68-71.

52 Cf. SPECKER, "Einschätzung", 61-63.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

4. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y EL USO DE LA BIBLIA

Cuando se trata de los misioneros dominicos del siglo XVI en el Nuevo Mundo, merece especial mención Bartolomé de Las Casas. Aunque pasó algún tiempo como misionero en el proyecto de Verapaz, es más bien un teórico del modo de la evangelización pacífica. En sus obras en latín *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* y *Adversus persecutores et calumniatores Gentium novi orbis ad oceanum reperti apologia*, ambas finalizadas en la década de 1550 durante el giro espiritual, pero comenzadas muchos años antes, Las Casas cita muchísimas veces la Biblia (podemos hablar de más de mil referencias), pero siempre naturalmente en latín. Cita muchas veces la Biblia en latín, pero también en español, en su "Carta al Consejo de Indias" del 20 de enero de 1531. Y en las tres obras hace con frecuencia alusión, a veces en forma de paráfrasis, al yugo suave y la carga ligera de Jesús, manso y humilde de corazón (cf. Mt 11,29-30). En los capítulos 45-47 de la *Apologia*, en los que Las Casas defiende la evangelización pacífica, cita de forma explícita estas partes de la Biblia: Rom 2,24; Sal 49[50],23; (1 Cor 10,31-33; 2 Tes 3,7-9; Jn 13,15; Mt 11,29; Jn 15,12; Rom 13,10; Gal 6,10; Flp 2,15; Tit 2,7; 1 Pe 2,12; Mt 11,30; Lc 9,2-6; Lc 10,1-12; Mt 10,7-8; Mt 10,16; Lc 9,3; Mt 10,9; Hch 3,6; Rom 2,24; Hch 8,33; 1 Pe 2,23; Lc 9,55; Mc 13,37; Mt 10,12; Lc 10,5; Mt 21,5; Is 42,2-3; Mt 12,18-21; Is 2,2-3; Dn 2,34-35; Is 2,3-5; 1 Mac 8; Lc 12,14; Jn 14,27; Lc 17,21.

Lo que llama especialmente la atención en el uso lascasiano de la Biblia es el buen tino con el que alude a los aspectos proféticos y a la espiritualidad propia de la Buena Nueva, en gran sintonía con el sentir de nuestros días. Dios es para Las Casas el "Padre de las misericordias" (2 Cor 1,3): "Porque la voluntad suya es que 'todos se salven y vengan a su conosçimiento' (1 Tim 2,4), porque se arrea, después que vino a tomar nuestra carne, de se nombrar 'Padre de las misericordias' (2 Cor 1,3), y con misericordia, dulçor e mansedumbre, paz e piedad, quiso que el mundo a su fee se convirtiese"[53]. Dios es alguien que, "viendo de lejos a su hijo, que había vivido una vida despilfarrada y

[53] Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*. Ed. Paulino Castañeda Delgado. 14 vols., Madrid, Alianza, 1988-1998, Vol. 13, 72.

bastante culpable, movido por entrañas de misericordia, corrió hacia él y se le echó al cuello, lo besó"[54]. Dios no ha enviado a su Hijo "a perder las almas, sino a salvarlas" (Jn 3,17), "porque esta venida suya no era de justicia, sino de misericordia"[55]. Dios quiere, pues, que anunciemos su Evangelio de forma "suave y misericordiosa" y mostremos "misericordia con los pobres"[56], que liberemos a los oprimidos y socorramos a los angustiados[57].

La Buena Noticia de la misericordia de Dios debe ser anunciada a todos, a las víctimas y a los verdugos de la historia, pero de una forma adecuada a su diferente papel. Precisamente esto es lo que hace Las Casas, evitando así caer en un lenguaje universal e indiferente que no tiene en cuenta la situación histórica real.

Frente a los indígenas, Las Casas acentúa el mensaje del Buen Pastor, que no ha venido "a robar, matar y destruir", sino para que a través del anuncio del evangelio "tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10,7-10)[58]. Un tal Dios como "Padre de las misericordias" y "Buen Pastor" se siente directamente afectado por el sufrimiento de las víctimas de la historia, sobre todo cuando, como escribe Las Casas, "ya allegan al çielo los alaridos de tanta sangre humana derramada. La tierra no puede ya sofrir ser tan regada de sangre de hombres"[59].

Pero ese Dios también se apiada de los verdugos, a quienes con el anuncio de su ira y de su juicio quiere mover al arrepentimiento, a abandonar el camino de la muerte y a elegir el camino de la vida de que habla el primero de los salmos, antes de que sea demasiado tarde. Desde su gran "Carta al Consejo de Indias" del 20 de enero de 1531, Las Casas hablará siempre de un Dios que es "un juez justo" y recordará aquel día terrible en que tendrá lugar "el muy justo y duro juicio divino", en el que sus paisanos, sobre todo la Corona y los miembros de los Consejos Reales —de forma magistral habla en la citada carta de la estrecha relación

---

54 LAS CASAS, *Obras completas*, Vol. 2, 111, cf. Lc 15,11-30.
55 LAS CASAS, *Obras completas*, Vol. 2., 183.
56 LAS CASAS, *Obras completas*, Vol. 2., 321.
57 Cf. LAS CASAS, *Obras completas*, Vol. 13, 69.
58 LAS CASAS, *Obras completas*, Vol. 2, 479.
59 LAS CASAS, *Obras completas*, Vol. 13, 71.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

entre "cargo" y "carga"[60]—, tendrán que dar "la más exacta cuenta" de la obra de evangelización que les ha sido confiada en el Nuevo Mundo. Ese día verán la luz las malas obras, y Dios será justo con las víctimas y los verdugos. Con frecuencia hemos oscurecido en la Iglesia el mensaje del juicio final, al anunciarlo bien alto y reiteradamente a los pequeños e indefensos, mientras lo hacíamos a media voz delante de los poderosos de la tierra.

La conciencia del juicio divino según Mt 25,31-46 es, como bien ha escrito Gustavo Gutiérrez[61], la intuición central de la teología de Las Casas. Esto no sólo le lleva a ver en los miserables indios un "Cristo anónimo", al que hay que socorrer por compasión y misericordia, sino que le conduce también a la esperanza de que los indios —bautizados o no— sean justificados en el juicio final. En sus últimas obras, esta esperanza adquiere una importancia creciente. En su *Historia de las Indias* escribe, por ejemplo, allá por el año de 1561 como respuesta a Gonzalo Fernández de Oviedo, que no cesaba de calumniar a los indios: "Y podrá ser que se hallen, de aquestos que en tanto menosprecio tuvimos, más que de nosotros a la mano derecha el día del juicio. Y esta consideración debería tenernos con grande temor noches y días"[62]. Y en *De thesauris,* obra escrita por el mismo año, será todavía más claro: "Un solo consuelo y remedio creo que aquellas gentes puedan en algún momento tener: es la visión del Día del Juicio, cuando todas sean convocadas y oídas y se discutan los merecimientos de su causa así como de todas las demás gentes, se haga público todo el dolo y maquinación de los tiranos y la nulidad de sus obras y éstos sean destinados a las penas eternas por sentencia del justo juez. Entonces permanecerá manifiesta, defendida y segura (a no ser que, por otra parte, otros pecados lo impidan), la inocencia de quienes sufrieron tales males por parte de aquellos tiranos"[63].

---

60 Cf. Las Casas, *Obras completas*, Vol. 13, 66 y 76.

61 Cf. Gustavo Gutiérrez, "Memoria de Dios y teología", en *Las Casas entre dos mundos*. *Congreso teológico internacional*. (Lima, 26-28 de agosto de 1992), Lima, Ed. CEP, 1993, 27-46; idem, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima, Ed. CEP, 1992 (Salamanca, Sígueme, 1993).

62 Las Casas, *Obras completas*, Vol. 5, 2398.

63 Las Casas, *Obras completas*, Vol. 13, 11.1, 377.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES

La esperanza de Juan de Zumárraga en su *Doctrina* de 1543 y 1546, o de Bartolomé Carranza en sus *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* de 1558, de que la Biblia fuera traducida a todas las lenguas del mundo, es hoy una realidad. Pero el camino hacia ello ha sido en el mundo hispánico bastante arduo. El temor de la Inquisición y algunos teólogos de que la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares suscitara en España la misma situación que en Alemania fue la causa de la prohibición de esas traducciones por motivos que en aquellos tiempos resultaban comprensibles desde el punto de vista de la política religiosa católica (razón de estado), pero que hoy nos hacen reflexionar.

Por eso, las Biblias en español en el siglo XVI fueron obra de humanistas exiliados, simpatizantes con el protestantismo o judíos expulsos. Su contribución a la difusión de la Biblia, realizada en circunstancias adversas, no puede valorarse lo suficiente, aunque en última instancia estuviera al servicio de otros objetivos de política religiosa. Los prólogos y exhortaciones a los lectores intentan explicar la técnica utilizada, pero contienen también importantes alegatos por la necesidad de la traducción de la Palabra de Dios, pues, como decía Enzinas, ningún poder de este mundo puede impedir su propagación. Estas primeras traducciones de la Biblia no solo tienen valor teológico, sino también filológico e histórico-cultural. Así, la lengua de los judíos sefardíes tras la expulsión quedó marcada por la Biblia de Ferrara, y la de los protestantes hispanohablantes, por la Biblia de Reina (y Valera). No obstante, el humanista Enzinas era el mejor estilista. Por lo tanto, no es del todo infundada la suposición de Carlos Gilly: "Si la Biblia del burgalés se hubiera llevado a cabo, podría considerarse, con más razón que la Biblia de Casiodoro de Reina, como un texto clásico de la lengua española"[64].

[64] Carlos GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch d. spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt* (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 151), Basilea – Francfort, Helbing & Lichtenhahn, 1985, 350.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1054

Y por el mismo motivo, los misioneros de todas las órdenes tuvieron que vivir con este dilema: por una parte sabían que la regla de oro de la evangelización es que tenga lugar en la lengua de cada pueblo, como dejó claro el III Concilio de Lima (1583):

> La finalidad fundamental de la instrucción cristiana y de la catequesis es la percepción de la fe. […] Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda: el español, en español, el indio, en su lengua. […] Por tanto, no se obligue a ningún indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín, porque basta y es mucho mejor que los diga en su idioma[65].

Por otra parte, debían tener en cuenta la prohibición de la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares que también valía para las lenguas indígenas del Nuevo Mundo. Ante esta situación, los misioneros desarrollaron métodos de evangelización innovadores: escribieron en español y en las lenguas indígenas catecismos a manera de historia, en modo de diálogo o por sermones; y desarrollaron también técnicas audiovisuales como el teatro religioso en las lenguas indígenas. Con estos medios intentaron y lograron llegar al corazón de las personas y culturas que querían evangelizar. Las referencias explícitas a la Biblia en las obras catequéticas impresas no faltan, pero son una excepción y siempre están en latín, parafraseando después su contenido.

Algunos catecismos, como el de 1550 en lengua española y mexicana, citan un versículo de la Biblia en latín al comienzo de cada parte; y Bartolomé de Las Casas, en las abundantes referencias bíblicas que utiliza para defender la evangelización pacífica y el rostro de un Dios, que se ha manifestado en el manso y humilde Jesús de Nazaret como "Padre de las misericordias" y "Buen Pastor", conecta con la espiritualidad misionera de nuestros días[66].

---

[65] Francisco Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, 128-129.

[66] Cf. Ramón Darío Valdivia Jiménez, *Llamado a la misión pacífica. La dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de Las Casas*, Madrid, CSIC, 2010.

La importancia de la Biblia en la primera Crónica impresa de los dominicos de la Nueva España, 1596

The Importance of the Bible in the First Printed Chronicle of the Dominicans of New Spain, 1596

Eugenio Martín Torres Torres
Centro Universitario Cultural (CUC)
Ciudad de México, México
idhqro@yahoo.com.mx
https://orcid.org/0000-0001-9077-4293

Resumen: No es común encontrar crónicas religiosas provinciales donde la interpretación de la Biblia, no sólo sea parte armoniosa de lo escrito sino también de su estructura, categorías, figuras e interpretación acerca de la presencia de Dios en la historia, en concreto de la provincia de Santiago de México. Este es el caso de la crónica de fray Agustín Dávila Padilla y en este artículo se pretende mostrar cómo, por qué y para qué. Sin olvidar su relación con las realidades históricas tratadas.

Palabras claves: crónica, Biblia, exégesis, Nueva España, dominicos, Bartolomé de Las Casas.

Abstract: It is not common to find provincial religious chronicles where the interpretation of the Bible, not only be a harmonious part of what is written but also of its structure, figures and interpretation about the presence of God in history, specifically from the province of Santiago de Mexico. This is the case of the chronicle of Agustín Dávila Padilla and this article it is intended to show how, why and for what, without forgetting its relationship with the historical realities discussed.

Keywords: chronicle, Bible, interpretation, New Spain, dominicans, Bartolomé de Las Casas.

En este artículo se analizan las características de la exégesis bíblica presentes en la crónica de la provincia de Santiago de México, escrita por Agustín Dávila Padilla, con el título de *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*. En el estudio de la

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055
Recibido: 15 de agosto de 2025
Aceptado: 5 de septiembre de 2025

parte histórica, la base de su exégesis, fue necesario consultar otras fuentes, tanto de archivos como bibliográficas. El texto inicia con las particularidades de la obra, el autor y de los coautores anteriores. Sin las cuales no quedaría del todo claro el propósito del autor. Los apartados dedicados a la interpretación bíblica forman el grueso del contenido, están divididos en dos partes. La centrada en la exégesis general con siete ejemplos y la correspondiente al análisis de la relación existente entre lo histórico y lo bíblico. En esta segunda parte se destacan categorías, figuras y se esboza la vida de tres personajes, claves en la primera mitad del siglo XVI, cuyas aspiraciones son relacionadas con referencias bíblicas. Se concluye con la formación bíblica del autor y la determinante influencia en él del Concilio de Trento, para estructurar un hilo conductor, desde la historia de la provincia mexicana, a través de las definiciones conciliares de la Iglesia y la tradición.

1. LA CRÓNICA

Fue impresa por primera vez en Madrid por la Casa de Pedro Madrigal en 1596. Su autor el novohispano, Agustín Dávila Padilla (1562-1604), la dedicó al príncipe Felipe —futuro Felipe III—. La edición consultada en este artículo fue la segunda edición, estampada en Bruselas por Juan Meerbeque en 1625[1]. La crónica consta de prólogo, un capítulo introductorio y está dividida en dos partes o libros. El primero tiene 105 capítulos y el segundo 103. En el prólogo el autor enfatiza que su propósito no sólo es narrar acontecimientos, sino investigar, cotejar y explicar el origen, fundación y el desarrollo histórico de su provincia bajo la *luz del Espíritu Divino*[2]. Así a lo largo de su obra, advierte que las tareas de *recoger todos los papeles*, de "averiguar lo más

[1] En esta investigación no se cita la *editio princeps* de 1596 porque no fue posible consultar el único ejemplar localizado, existente en la Biblioteca Francisco de Burgoa de la ciudad de Oaxaca, México. Al final sí fue posible un cotejo de las principales diferencias de impresión existentes en las ediciones de 1596 y 1625.

[2] Cf. el "Prólogo al Lector", en Agustín DÁVILA PADILLA, *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, México, Editorial Academia Literaria, 1955, s/p.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

con originales vivos" y *escribir historia en romance*, son de un teólogo interesado en *contemplar y predicar* la acción de Dios en las vidas y quehaceres de sus hermanos de hábito[3].

Los dos libros describen 124 vidas de *varones insignes* de la provincia y 40 *casos notables de Nueva España*. Las biografías tienen notorias diferencias en cuanto a su extensión. Dávila incluye a los obispos dominicos Julián Garcés de Tlaxcala (1452-1543), Bartolomé de Las Casas de Chiapas (1484-1566) y al arzobispo de México, Alonso de Montúfar (+1569). Además de 21 religiosos que "por justicia no pudo callar sus nombres" y escribió acerca de ellos en el último capítulo. En claro contraste con los 25 capítulos dedicados a Domingo de Betanzos, el fundador y primer provincial en 1535. Al final también enumera a los autores de doctrinas, confesionarios, sermones, vocabularios y artes en lenguas indígenas y castellano, entre otras obras.

Los *casos notables* están dedicados principalmente a los indígenas, antes y durante los procesos de evangelización, en lo que, con un criterio lingüístico, los dominicos dividieron en las naciones mexicana, mixteca y zapoteca. En ellos sobresalen las continuidades idolátricas, atribuidas a las argucias del demonio —finalmente derrotado—. En lo político destaca la inclusión de la bula *Sublimis Deus* de Paulo III, proclamada el 4 de junio de 1537, como respuesta a una carta del obispo Julián Garcés[4]. Otros casos fueron dedicados al impacto de las epidemias, expediciones, naufragios y al lucimiento de las cofradías, sobre todo la del Rosario, en la Ciudad de México. Los milagros relacionados con los frailes ocupan un lugar especial. Los escenarios son pueblos de indios, conventos, caminos escarpados, montañas altísimas, mares enfurecidos y desde luego la Ciudad de México[5]. Las profecías proferidas por algunos religiosos también son casos dignos de relatar. Sus destinatarios son la población indígena, como víctima de epidemias, idolatrías y las ambiciones de los castellanos[6] y la población española como victimaria, atenaceada por sus propias codicias

---

3 Acerca de la contemplación, cf. Dávila, *Historia*, 151, 234, 250, 369, 532.
4 Cf. Dávila, *Historia*, 91, 132-148.
5 Cf. Dávila, *Historia*, 62, 114, 380.
6 Cf. Dávila, *Historia*, 99-102, 397-398, 646.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 65-101

o castigada mediante ataques de piratas en el Caribe[7]. La crónica mantiene los rasgos de la hagiografía tardo medieval, salpicada de citas bíblicas, símbolos, lecciones y, como ya se dijo, de milagros y profecías.

La crónica de Dávila Padilla es un discurso histórico, teológico y hagiográfico con constantes referencias bíblicas. Tres son sus prioridades, la evangelización de los indios como meta, la cristianización de los españoles como condición necesaria[8] y responder a la urgencia proveniente de los capítulos provinciales para vigorizar el estilo de vida de la Orden[9]. El autor reconoce que, a partir del pasado, su intención no sólo es *advertir* como *historiador*, sino como predicador "de la virtud que tuvieron los que hoy están gozando de Dios"[10]. Pretende mostrar que en la historia Dios camina al lado de los hombres, sean indios o españoles. Reflexiona acerca de la libertad y la conversión, concebidas como responsabilidades sólo posibilitadas por la misericordia de Dios.

Subraya que ese caminar lo interrumpe el pecado mediante las supervivencias idolátricas presentes entre los naturales y los comportamientos anticristianos de los peninsulares[11]. La interrupción sólo es momentánea, porque nuevamente la misericordia divina llama a retomar el camino evangélico[12]. En caso de no haber arrepentimiento o conversión, Dios alecciona para advertir acerca del verdadero sentido de sus vidas y en ello, la predicación de los frailes es clave para hacer ver que Dios pide el amor a él y al prójimo[13]. A su vez, a los dominicos les recalca que sus vidas únicamente tienen sentido si viven y predican las obligaciones de su profesión religiosa. De aquí se desprende el tono aleccionador, directo y edificante de la crónica, como contrapesos al olvido del rigor con que fue fundada la provincia.

---

7 Cf. DÁVILA, *Historia*, 90, 327-341.
8 Cf. DÁVILA, *Historia*, 171, 173, 179, 254, 256, 308, 352.
9 Una síntesis en Daniel ULLOA, *Los Predicadores Divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977, 147-213.
10 Cf. DÁVILA,"Prólogo".
11 Cf. DÁVILA, *Historia*, 179-180, 256-258, 306.
12 Cf. DÁVILA, *Historia*, 272-274, 276, 319-320.
13 Cf. DÁVILA, *Historia*, 240-241, 245, 247.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

Dávila pretendió conjugar en su crónica "la verdad de la doctrina con la novedad sabrosa de la historia"[14]. En lo temporal su redacción es lineal, depende de los años de las celebraciones de los capítulos provinciales y del año de la muerte de cada fraile biografiado[15]. Este esquema es reproducido en las historias posteriores de los cronistas Alonso Franco, Hernando de Ojea, Juan José Cruz y Moya y, Juan Bautista Méndez; incluso en las crónicas de Francisco de Burgoa, dedicada a la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca, y en las de Antonio de Remesal y Francisco Ximénez, a la provincia de San Vicente Ferrer de Chiapas y Guatemala. En cuanto a la escritura del novohispano, Franco reconoce su propiedad y elegancia[16]. Ojea lo reitera y Burgoa lo llama *el Cicerón Católico* por las virtudes de su pluma[17].

2. LAS EDICIONES

La primera edición fue impresa en Madrid por la Casa de Pedro Madrigal en 1596, con el largo título ya indicado. La segunda edición mantuvo el título, suprimió las listas de erratas corregidas por el autor y Juan Vázquez del Mármol[18], el connotado corrector de libros del consejo de Castilla[19]. Fue estampada por Juan Meerbeque en Bruselas en 1625. El precio de venta por

---

14 Cf. Dávila, "Prólogo".

15 Rosa Camelo, "Introducción. Historiografía eclesiástica colonial", en Rosa Camelo – Patricia Escandón (eds.), *Historiografía Mexicana. La creación de una imagen propia, la tradición española: la historiografía eclesiástica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, vol. II, 671-686; Rosa Camelo, "Las crónicas provinciales de órdenes religiosas", en Brian Connaughton – Andrés Lira (eds.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, 1996, 165-176.

16 Cf. Alonso Franco, *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México…*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, 195.

17 Cf. Hernando Ojea, *Libro Tercero de la Historia Religiosa de la Provincia de México…*, México, Museo Nacional de México, 1897, 65; Francisco de Burgoa, *Palestra Historial*, México, Archivo General de la Nación, 1934, 27.

18 Otra omisión, en este caso obvia, fue la del precio de venta por ejemplar, tasado por el Consejo de Castilla "a cinco blancas y no más cada pliego".

19 Cf. Nicolao Antonio Hispalensis, *Bibliotheca Hispana Nova*, vol. I, Madrid, Joaquín Ibarra, 1783, 791-792.

ejemplar fue tasado por el Consejo de Castilla "a cinco blancas y no más cada pliego". Esta edición tuvo dos reimpresiones y una reedición facsimilar: la de Valladolid realizada por Juan Bautista Varesio en 1634, con el título de *Historia de la Nueva España y Florida, donde se tratan muchas cosas notables, ceremonias de indios y adoración de sus ídolos, descubrimientos, milagros, vidas de varones ilustres y otras cosas sucedidas en estas provincias*; y la de Bruselas por la Casa de Francisco Vivien en 1648 con el título de la edición príncipe y finalmente, en 1955 el facsímil de la Editorial Academia Literaria, editado en la Ciudad de México, con un prólogo de Agustín Millares Carlo.

3. EL AUTOR

Agustín Dávila (o de Ávila) Padilla nació en la Ciudad de México en 1562, donde fue bautizado el 5 de noviembre. Fue hijo de Pedro Ávila e Isabel López de Padilla, de sus hermanos se tienen noticias de Antonio, al igual fraile dominico[20], y de Pedro funcionario de la Contaduría Real[21]. Agustín muy joven se graduó como bachiller en Artes en la Real Universidad de México y en 1579 tomó el hábito en el convento de Santo Domingo de esa ciudad[22]. De sus nueve connovicios sobresalen Luis Vallejo y Hernando Bazán, maestros en Teología y provinciales sucesivamente de 1608 a 1612 y de 1612 a 1616[23]. Alonso Pérez fue su maestro en el noviciado, de quien el cronista guardaba un grato recuerdo y fue uno de sus muchos informantes[24]. Su profesión religiosa la realizó el 13 de noviembre de 1580:

---

20 Cf. FRANCO, *Segunda Parte*, 190; OJEA, *Libro Tercero*, 64, DÁVILA, *Historia*, 654.

21 Real cédula al virrey de Nueva España recomendando a Pedro de Ávila para proveerlo de oficios, Toledo, 22 de junio de 1596, Archivo General de Indias (desde ahora AGI). México, 1092, libro 14, 351v-352r., donde se reconoce que la recomendación es"por consideración de la persona y méritos del maestro fray Agustín de Ávila Padilla su hermano".

22 OJEA, *Libro Tercero*, 64.

23 *Libro de profesiones de Santo Domingo de México*, números 341-350; *Actas capitulares de la provincia de Santiago de México*, 1606, 14; 1617, 43. Ambas fuentes en el Archivo Histórico del Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas.

24 Cf. DÁVILA, *Historia*, 404-405, 652.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

> Digo yo Fr. Agustín de Ávila, de edad de 18 años, poco más o menos, que por cuanto yo he estado en este convento de Santo Domingo de México, Ordinis Praedicatorum, un año cumplido y en él he visto y experimentado los trabajos y manera de vivir de la dicha Orden y me ha parecido bien, agora digo que mi voluntad y sin ser persuadido de nadie quiero profesar y permanecer en la dicha Orden con la ayuda de Dios hasta la muerte. Fecho en Sto. Domingo de México a trece de noviembre de mil y quinientos y ochenta. Fueron presentes por testigos los infrascritos. Fr. Alonso Pérez [maestro de novicios, rúbrica]; Fr. Luis de Quirós [rúbrica]; Fr. Alonso de Fonseca [rúbrica]; Fr. Agustín de Ávila [rúbrica][25] [A mi entender este Fr. Agustín de Ávila fue aquel Obispo Doctísimo que escribió la Historia de esta Provincia][26].

Entre 1580 y 1583, cursó sus estudios en el convento de México[27]. En él fue lector de Artes en 1585. Después —ya ordenado— lo fue de Teología en su convento, en el Colegio de San Luis de Puebla y en el convento de Oaxaca[28]. En 1590 recibió el grado de bachiller en Teología. En 1592 el cargo de calificador del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición[29] y en 1593 fue elegido prior del convento de Puebla. En 1594, el capítulo provincial lo envió como procurador a la corte de Madrid y lo nominó como definidor para el capítulo general a celebrarse en Valencia en 1596[30]. En España residió entre Valladolid y Valencia. En 1597 el maestro de la Orden, Hipólito María Beccaria (1589-1600), le encomendó continuar con la redacción de la *Primera parte de la Historia General de Sancto Domingo, y de su Orden de Predicadores*. Interrumpida por la muerte de su autor Hernando del Castillo, quien sólo escribió lo correspondiente

---

25 *Libro de Profesiones*, número 348.

26 Anotación escrita al margen del original.

27 *Actas capitulares*, 1583, 169.

28 Cf. Franco, *Segunda Parte*, 192.

29 Cf. Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 113.

30 Cf. Santiago Rodríguez, "Datos biográficos de los principales cronistas de la provincia dominicana de Santiago de México", en *Dominicos en Mesoamérica*, México, Provincias de Santiago de México y de Teutonia, 1992, 559-561; Franco, *Segunda Parte*, 194-195; Benedictus Maria Reichert, *Acta Capitulorum Generalium*, vol. V, Roma, Tipographia Polyglotta, 1901, t. X, 349.

a las "dos primeras centurias"[31]. Con ese fin Beccaria envío "letras patentes a todas las provincias", mandando recopilar *las cosas insignes* y remitirlas a fray Agustín[32].

En Valladolid, el convento de San Pablo lo eligió como su predicador, "y lo fue todo el tiempo que allí vivió". Felipe III también le asignó ese oficio junto con el de cronista de las Indias[33]. De esta etapa se conocen tres sermones escritos para las honras fúnebres de Felipe II, fallecido en 1598[34]. En 1599, el rey lo postuló al papa como arzobispo de la isla de Santo Domingo y en este mismo año, predicó en Valencia como *arzobispo electo*, en el funeral de fray Vicente Justiniano Antist, discípulo de san Luis Bertrán[35]. El trámite de sus bulas tuvo un costo de mil ducados[36].

En 1600, Felipe III ordenó a la Audiencia de Santo Domingo darle posesión y proveerlo en sus gastos de *oficio de pastor*[37]. A su vez, a la Real Hacienda le mandó darle "la mitad de los frutos de dicho arzobispado, durante el tiempo que ha estado vacante por la muerte de su antecesor"[38]. A mediados de año, Dávila zarpó para la Isla Española con 20 criados, 14 solteros y seis casados acompañados de sus

---

31 FRANCO, *Segunda Parte*, 195. El título de la obra de Hernando del CASTILLO es *Primera Parte de la Historia General de Sancto Domingo, y de su Orden de Predicadores*, Madrid, Casa de Francisco Sánchez, 1584.

32 Cf. FRANCO, *Segunda Parte*, 195.

33 Cf. OJEA, *Libro Tercero*, 65.

34 Los sermones fueron impresos en: Madrid por Varez de Castro, 1599; Sevilla por Francisco Pérez, 1699 y también en Sevilla por Clemente Hidalgo, 1600. Cf., el estudio introductorio de Agustín MILLARES CARLO, en DÁVILA, *Historia*, XXV-XXVII.

35 Cf. Francisco VIDAL Y MICO, *Historia de la prodigiosa vida, virtudes, milagros y profecías del segundo Ángel del Apocalipsis y apóstol valenciano y de las Indias Occidentales San Luis Bertrán, taumaturgo en milagros, profeta excelso y mártir por eminencia*, Valencia, José Tomás Lucas, 1743, 485.

36 Real cédula a los oficiales reales de Hacienda de Santo Domingo para que descuenten de las rentas del arzobispado metropolitano, mil ducados prestados a fray Agustín de Ávila Padilla por la expedición de sus bulas, Barcelona, 8 de junio de 1599, AGI. Santo Domingo, 868, libro 4, 34r.

37 Real cédula, Madrid, 16 de enero de 1600. AGI. Patronato, 293, número 22, r. 19.

38 Real cédula, Madrid, 16 de enero de 1600. AGI. Santo Domingo, 868, libro 4, 43r.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

familias[39]. Su gobierno fue muy breve, en 1601 apoyó la petición de la provincia dominicana de Santa Cruz para fundar dos conventos en su arquidiócesis[40]. En 1602, con sus facultades de visitador de la audiencia local, suspendió en su oficio de oidor a Pedro Saénz Morquecho, acusado de corrupción[41]. En 1603 erigió el seminario conciliar[42]. Murió el 26 de julio de 1604 con 42 años, dejando pendientes las redacciones de la historia pedida por el maestro Beccaria y la crónica de las Indias por Felipe III[43].

4. LOS COAUTORES

La historia es resultado de un esfuerzo comunitario. En 1558 el capítulo provincial nombró a Juan López, Antonio Martínez y Diego de Soria para "que anotaran las cosas de la Provincia en romance y en latín desde su fundación"[44]. De ninguno de los tres hay noticias de sus escritos. Al contrario, Dávila informa acerca de lo aportado por otros frailes. Inicia con Andrés de Moguer, quien escribió *hará cuarenta años* sobre la vida de Domingo de Betanzos y de otros religiosos fundadores[45], aunque Dávila señala "que no tuvo la elocuencia y estilo conforme a sus muchas letras"[46]. Moguer fue un andaluz que tomó el hábito en el convento de San Esteban de Salamanca[47]. En México

---

39 Información y licencia de pasajero a la Isla Española de Agustín Dávila Padilla, arzobispo de Santo Domingo, 7 de junio de 1600. AGI. Contratación, 526, número 1, r. 10.

40 Real cédula, Matazuelos, 23 de enero de 1601, Inmaculada de la Corte, "Cédulas que hacen referencia al Patronato en los cedularios del AGI", en *Actas del III Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1991, 145.

41 Causa judicial por suspensión de oficio por el visitador Agustín Dávila Padilla, 1602-1603. AGI. Escribanía, 32, número 10.

42 Cf. Rodríguez, *Datos*, 561.

43 Cf. Franco, *Segunda Parte*, 197; Ojea, *Libro Tercero*, 65.

44 *Actas capitulares*, 1558, 81.

45 Cf. Dávila,"Prólogo", *Historia*, 266.

46 Dávila, *Historia*, 265, 266, además, escribió"un libro de varios exemplos de santos monjes y religiosos antiguos, cuyos hechos avivasen, sus deseos de la virtud..."y"muchos quadernos y libros de erudición".

47 Cf. Dávila, *Historia*, 262-263.

aprendió "la lengua mexicana y la supo bien" por haber sido doctrinero en Tepetlaoztoc, Izúcar y Coatepec[48]. En 1541 fue el primer lector de Artes y Teología en la provincia, provincial de 1550 a 1553, predicador general en 1558 y presentado para maestro en Teología en 1572[49].

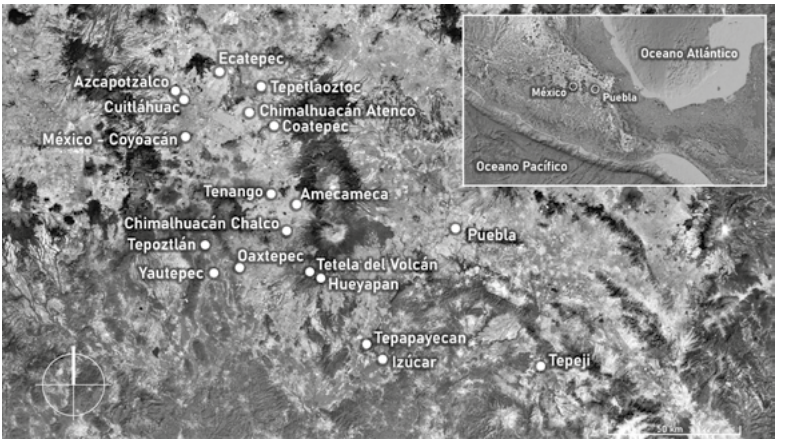


Figura 1. Mapa de los conventos y casas referidos, ubicados en la nación mexicana (elaborado por Angélica Fernanda Ramírez Grimaldo).

Los siguientes fueron Vicente de Las Casas y Domingo de la Anunciación, quienes trabajaron juntos, pues el primero acompañó al segundo "a escribir la historia de la provincia"[50]. En concreto en "las particularidades de algunos religiosos antiguos, desde la fundación hasta el año de ochenta". La mención de fray Vicente, sevillano de nacimiento, es relevante porque, aunque aún era novicio, fue uno de los primeros dominicos que llegaron a la Ciudad de México a mediados de 1526[51]. Su arribo fue desastroso porque de los 12 que se embarcaron —número simbólico—, sólo permanecieron en la ciudad el novicio Vicente, el diácono Gonzalo Lucero y el

48 *Actas capitulares*, 1547, 24ª; 1548, 31ª; 1555, 59; 1559 5ª; 1561, 28ª; 1562, 97; Cf. Dávila, *Historia*, 266.

49 *Actas capitulares*, 1541, s/f; 1550, 33; 1558, 73ª; 1572, 45; Cf. Dávila, *Historia*, 262, 264, 266.

50 DÁVILA, *Historia*, 625.

51 Cf. DÁVILA, *Historia*, 5-6.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

sacerdote Domingo de Betanzos, considerado el fundador de la provincia. De los nueve restantes, cinco murieron debido a una enfermedad contraída durante el viaje y cuatro volvieron a España. Entre ellos, el vicario Tomás Ortiz debido a una contienda política con Hernán Cortés[52].

Fray Vicente profesó el 24 de abril de 1527. En cuanto a sus asignaciones se desconocen las primeras[53]. En 1547 vivió en el convento de México y en las casas de Oaxaca y Coyoacán[54]. En 1548, el capítulo provincial lo envió como procurador a la Península en compañía de Domingo de Betanzos, pero éste murió en Valladolid en agosto de 1549[55]. Su principal responsabilidad era enviar frailes a la provincia, labor repartida entre obtener el apoyo real para el financiamiento de las travesías terrestres y marítima[56]; y asegurar el transporte de libros, ornamentos, vestuarios y el traslado en cabalgaduras para los religiosos que llegaban "enfermos o desmejorados a Veracruz"[57]. Este era un trámite importante porque tanto en las Constituciones de la Orden como en los capítulos

---

52 Cf. Ulloa, *Los Predicadores*, 94-98.

53 Cf. Antonio de Remesal, *Historia General de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1964, vol. I, 90.

54 *Actas capitulares*, 1541, s/p; 1546, 21ª; 1547, 24ª.

55 Cf. Juan Bautista Méndez, *Crónica de la Provincia de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)*, México, Porrúa, 1993, 155; y Adolfo Robles Sierra, "Una aproximación a Domingo de Betanzos. A propósito de su carta de 1540", en *Actas de II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo*, Salamanca, San Esteban, 1990, 245.

56 Acerca del pago del pasaje, almojarifazgo y matalotaje, ver las reales cédulas de: Valladolid, 9 de octubre de 1549, dirigida a los oficiales de la Casa de la Contratación para que paguen pasaje y matalotaje a los religiosos de la Orden de Santo Domingo que van a Nueva España con fray Vicente de las Casas, así como el almojarifazgo de los libros y vestuarios que lleven. AGI. México, 1089, libro 4, 104v-105r; Valladolid, 17 de octubre de 1550, pago de 180 ducados a fray Vicente de las Casas, para vestuario y ayuda en el viaje de los 25 dominicos que pasan a la ciudad de México y las provincias de Chiapas y Verapaz. AGI. México, 1089, libro 4, 268r-268v; Lérida, 8 de agosto de 1551. AGI. México 1089, libro 4, 380v-381v; Valladolid, 16 de marzo de 1556. AGI. Indiferente, 1965, libro 13, 94v-95.

57 Real cédula, Lérida, 8 de agosto de 1551. AGI. México, 1089, libro 4, 385v-386r; Lérida, 8 de agosto de 1551. AGI. México, 1089, libro 4, 385v-3.

provinciales se mandaba viajar a pie[58]. No obstante, lo más complejo era lograr los permisos de los provinciales y priores[59].

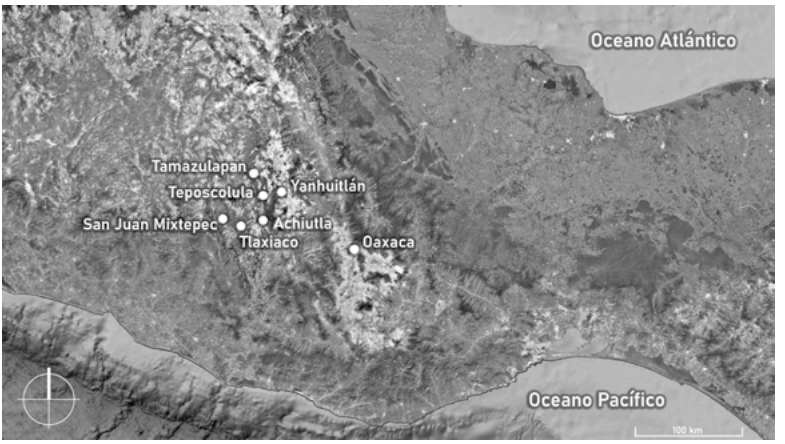


Figura 2. Mapa de los conventos y casas referidos, ubicados en la nación mixteca y en la ciudad de Oaxaca (elaborado por Angélica Fernanda Ramírez Grimaldo).

En 1550 fray Vicente sustituyó a Bartolomé de Las Casas en la encomienda dada por el capítulo provincial de Segovia para "sacar de la provincia de Castilla algunos religiosos". El rey, por este motivo, le pidió a Domingo de Soto, prior de San Esteban, que lo ayudara en su gestión[60]. Así lo hizo el maestro Soto y de Salamanca se embarcaron 20 frailes por lo que la Corona lo felicitó por su logro[61]. En 1554 la Casa de Contratación de Sevilla

58 El andar a caballo "sin gran necesidad", era causa de culpa grave, Cf. *Regula Beati Augustini, et Constitutiones Ordinis Fratrum Preadicatorum*, Salmanticae, in Aedibus Ionnis Iun Tae, 1543, capítulo XVII, XVII-XVIII; Actas capitulares, 1558, 75.

59 Real cédula, Toro, 18 de enero de 1552, al provincial de la Orden de Santa Domingo en Andalucía, encomendándole escoger 12 religiosos, entre ellos un buen predicador, para enviarlos con fray Vicente de las Casas a la Nueva España. AGI. México. 1089, libro 4, 466r-422v.

60 Real cédula, Valladolid, 12 de junio de 1550. AGI. Indiferente, 424, libro 22, 147r-147v.

61 Real cédula, Valladolid, 23 de junio de 1550. AGI. Indiferente, 424, libro 22, 147v-148r.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

tenía el registro de 87 frailes enviados[62]. Se desconoce el año de su retorno a la Nueva España. En 1558 fue definidor en el capítulo provincial, en 1561 vivía en el convento de México y en 1562, era vicario de Tepetlaoztoc[63]. También en este año, los oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla revisaron las cuentas, sobre cierta cantidad de maravedíes recibidos para asistir a religiosos durante su viaje[64]. En sus últimos vivió en el convento de México[65]. Murió en 1586, tres años antes de que el capítulo provincial de 1589 le mandara a Dávila, su ahijado de ordenación sacerdotal, escribir su historia[66].

El tercer coautor de la crónica, Domingo de la Anunciación, es descrito por Dávila como un *historiador devoto*, puesto que "dejó luz para que algunas cosas se supiesen del todo y otras se pudiesen inquirir, como se ha hecho"[67]. Originario de Fuente Obejuna, Córdoba, España, tomó el hábito en Santo Domingo de México en 1531[68]. Vivió principalmente en la nación mexicana, en las casas de Coyoacán, Izúcar, Chimalhuacán Chalco, Tepeji y Cuitlahuac, dominando magistralmente esa lengua. En 1565 imprimió su *Doctrina Christiana Breve y Compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo, fecha en lengua castellana y mexicana*, impresa por Pedro Ocharte en la Ciudad de México. Dávila afirma que fue "cuatro veces maestro de novicios, dos veces prior de México, una de Puebla, muchas veces definidor y lo más de su vida prelado entre indios"[69]. En 1581 el capítulo provincial lo nombró examinador de los frailes recién

---

62 Real cédula, Valladolid, 31 de octubre de 1554, dirigida a los oficiales de la Casa de la Contratación para que averigüen las cuentas de fray Vicente de las Casas, acerca del dinero que se le dio para enviar a Nueva España 87 frailes de su Orden. AGI. Indiferente, 1965, libro 12, 241r-241v.

63 Actas capitulares, 1558, 73;1561, 27; 1562, 96ª.

64 Real cédula, Bosque de Segovia, 6 de septiembre de 1562. AGI. Indiferente, 1966, libro 14, 263v-264. Acerca de las particularidades de los viajes de los religiosos, José Luis Martínez, *Pasajeros de Indias, viajes trasatlánticos en el siglo xvi*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, 37-38, 43-46.

65 *Actas capitulares*, 1578, 133; 1583, s/p.

66 Cf. Dávila, *Historia*, 583, 602, 605, 625, 653.

67 Dávila, *Historia*, 653.

68 Cf. Dávila, *Historia*, 599, 602.

69 Dávila, *Historia*, 609.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

ordenados "en cuanto a la pericia de la lengua mexicana" y consejero para el gobierno de esa nación[70]. Murió en 1591[71].

Acerca del cuarto coautor Tomás de Castellar, el cronista no es del todo claro sobre su participación. En su prólogo da a entender que *tradujo luego en latín*, lo escrito por Moguer y Domingo de la Anunciación[72]. Después al final de la crónica afirma que "escribió en latín las vidas de los santos de esta provincia y sus papeles vinieron a mis manos con todos los que había, cuando por capítulo me mandaron escribir esta historia"[73]. Esta labor, según Dávila, la realizó cuando estuvo asignado como lector al colegio de San Luis, donde *averiguó muchas cosas*. Castellar era catalán, nació en Puigcerdá y tomó el hábito en el convento de Barcelona. En la provincia de Santiago vivió en 1583 en la casa de Tepapayeca y en 1589 en el convento de Puebla, donde fue lector de Gramática. En este mismo año pasó a la provincia del Rosario de Filipinas, donde murió en 1607[74].

La labor de Dávila de escribir la historia de su provincia fue meritoria. Su redacción es impecable y con frecuentes alusiones a sus opiniones y vivencias personales[75]. Tuvo el cuidado, de acuerdo con la tradición de su Orden, de no mencionar los nombres de frailes aún vivos[76]. Igualmente consignó testimonios de religiosos que conocieron a los personajes biografiados[77]. Consultó las actas de los capítulos provinciales, el archivo y el libro de profesiones del convento de Santo Domingo de México[78]. Así le dio vida a la primera crónica impresa de la provincia de Santiago de la Nueva España.

---

70 *Actas capitulares*, 1581, 149ª.

71 Cf. DÁVILA, *Historia*, 224-227.

72 Cf. DÁVILA, "Prólogo".

73 DÁVILA, *Historia*, 653.

74 Cf. RODRÍGUEZ, *Datos*, 556; y Pablo Emilio FERNÁNDEZ, *Dominicos donde nace el sol: historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona, Talleres Gráficos Yuste, 1958, 57.

75 Por ejemplo, su juicio sobre la idolatría y "los médicos indios de Tepoztlán", DÁVILA, *Historia*, 430-431, 449, 618-619, o su impresión acerca de la barbarie de los indios de la Florida, 273, 286-288.

76 Cf. DÁVILA, "Prólogo" y 297, 447, 632, 635, 642, 649-650. El caso muy notorio de Pedro Guerrero, 635 y 642; *Actas capitulares*, 1559, 74 y 1561, 83.

77 Cf. DÁVILA, "Prólogo" y 187,189, 227, 229, 290.

78 Otras fuentes, cf. DÁVILA, *Historia*, 187, 312.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

5. LA EXÉGESIS BÍBLICA

Su finalidad es mostrar la construcción del *edificio christiano* en la Nueva España y con ese fin, recurre sobre todo a las cartas de Pablo[79] y a los evangelios de Juan, Mateo y Lucas. Sus citas son escuetas, las anuncia sólo advirtiendo *como dice David*, *el Apóstol* o *el Evangelio* entre otros nombres. No indica el lugar de las referencias, fue necesario buscarlas. Tiene preferencia por los personajes del Antiguo Testamento, sobre todo en las partes dedicadas a la gentilidad, las idolatrías y conversiones. El prólogo de Juan permea su interpretación acerca de la aceptación o rechazo en el Nuevo Mundo de la predicación del evangelio. Las cartas paulinas acompañan la redacción de las tareas de la Orden, la vida y las responsabilidades de los frailes. La inclusión de las citas bíblicas no es forzada ni mecánica. Al contrario, como se verá en los siguientes siete ejemplos, está integrada en los discursos y en no pocos casos, aclaran o refuerzan lo que el autor pretende transmitir.

5.1. La luz joánica

Dávila Padilla comienza por definir la principal característica de esta *tierra nueva* antes de la evangelización. Su interpretación base es la misericordia de Dios que, con el arribo de los frailes, "quiso desterrar las tinieblas de infidelidad" que a los naturales los mantenían *en triste noche*[80], es decir, en la idolatría[81]. Su referencia es "la luz que resplandece en las tinieblas" y "el que camina entre ellas no sabe a dónde va" (Jn 1,5 y 12,35)[82]. De allí la mención a la *triste noche* existente antes de la evangelización. Luego el novohispano pasa al *anuncio de la luz* (Jn 8,23 y 17,6); para él presente en la predicación de los primeros frailes, quienes *fueron tomados del mundo*, y

[79] Cf. Dávila, *Historia*, 256, 258, 295, 309, 347, 354, 374, 392, 402, 406, 407, 415, 443, 445, 668.

[80] Cf. Dávila, *Historia*, 1.

[81] "Triste noche" por la oscuridad y la ceguera derivadas de la idolatría, cf. Dávila, *Historia*, 258, 256, 475, 607, 640.

[82] Cf."la luz que ilumina a los gentiles" (Mt 4,16 y Lc 1,79; 2,32).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

anunciaron el evangelio como la mujer que encendió una lámpara "para hallar la presea perdida", a saber, los naturales (Lc 15,8-10)[83].

Otro rasgo es que relaciona el 23 de junio de 1526[84] —víspera de la fiesta de san Juan Bautista y la fecha del arribo de los primeros dominicos a la Ciudad de México— con la voluntad divina de que "llegasen, los que venían a predicar en el desierto de las Indias, en la víspera de la fiesta del que dio testimonio de la luz y clamó en el desierto"[85]. Esos primeros religiosos al igual que Juan Bautista sólo eran *testigos de la Luz* (Jn 1,6-8). La mayor expresión de esa luz es Jesucristo, "el Padre de las lumbres y Dios de la verdad", quien por su sangre redime y vivifica a toda la humanidad[86]. Sin embargo, también en la Nueva España no todos aceptaron la Luz (Jn 1,5 y 3,19-21). Se refiriere a quienes prefirieron permanecer bajo *las tinieblas de sus pecados*, mediante las pervivencias idolátricas indígenas y las codicias, vicios e injusticias de los españoles[87]. Entre los naturales el rechazo es velado, a escondidas y público entre los españoles, porque se manifiesta en conductas no cristianas. Remarca que los adoradores de ídolos y *los malos cristianos* —maltratadores de indios[88]—, interrumpen el caminar de los hombres con Dios (Jn 1,5 y 3,19-21). En oposición, la aceptación de la Luz se observa en la vida cristiana tanto de los indios como de los españoles, incluyendo a los frailes[89].

---

83 Cf. DÁVILA, *Historia*, 238-239, 291, 381, 382, 467, 486, 487, 508, 520, 523, 534, 544, 545, 602-603;"Prólogo".

84 Cf. DÁVILA, *Historia*, 3-4.

85 La fiesta de san Juan es un día después el 24 de julio; cf. DÁVILA, *Historia*, 4.

86 Cf. DÁVILA, *Historia*, 475, 582, 620.

87 Cf. DÁVILA, *Historia*, 267, 304, 3 16, 321, 407-408, 475, 607, 640.

88 Sobre el maltrato a los indios como incompatibilidad, cf. DÁVILA, *Historia*, 179-181, 240, 270, 272, 273, 295, 304, 306-308, 311-315, 316, 324, 327, 353, 486. Acerca de las riquezas, cf. 229, 304, 316, 321, 466, 486, 487, 508, 534, 544, 601, 602-603, 637, 639

89 Cf. DÁVILA, *Historia*, 244, 245, 247, 252, 253, 306, 352, 382, 393, 442, 452, 469, 556, 623.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

5.2. También Manasés y Melquisedec

El cronista subraya que detrás de los antiguos ídolos estaban el engaño del demonio y la argucia de los gobernantes para mantener su dominio. Es tajante al afirmar que los antiguos sacrificios humanos, inhumanos y crueles, no justifican: "las injusticias que contra ellos cometieron [durante las conquistas] algunos soldados contra la voluntad de su Católico Rey"[90]. Distingue claramente entre los abusos militares y la política proteccionista de la Corona española. Refuta el argumento de la práctica de los sacrificios humanos —durante la gentilidad— como pretexto para asesinar a los infieles y cita a "Manases cuando fue idólatra pasó por el fuego a su propio hijo (2 Crón 33,6; 1 Re 21,6; Lev 18,21; Dt 18,10). Igualmente, "del pueblo de Dios refiere el santo rey David que sacrificaban a sus hijos e hijas al demonio, derramando la sangre inocente en servicio del padre de la malicia" (Sal 106,36-37 o 105,36-37).

Esgrime, a causa de las apropiaciones de las tierras de estos *pobrecitos indios*, que tampoco "sirva esta noticia de perniciosas raíces antiguas para ultrajarlos, ni abatirlos, sino para estimar el aprovechamiento o por mejor decir, hallen los entendimientos cristianos materia de dar gracias a Dios" por su evangelización[91]. Su fuente no es bíblica, sino el tratado "De los indios recientemente descubiertos", de Francisco de Vitoria, leído en alguna de las impresiones de las *Relecciones Teológicas* impresas en 1557 (Lion) o en 1565 o 1580 (Salamanca)[92]. Vitoria murió el 12 de agosto de 1546 y el capítulo provincial de 1548 se refirió a él como "el reverendo maestro en Sagrada Teología que ilustró a nuestra Orden con su doctrina"[93].

En lo tocante a los antiguos sacerdotes, escribió que se *tenía muy particular cuidado* en que los candidatos fueran "virtuosos, compuestos, nobles y de linaje de reyes". El motivo era porque "los reyes eran los mayores sacerdotes", tal y como se sabe "de Melquisedec y de Job, que fueron juntamente reyes y

---

90 Dávila, *Historia*, 78.

91 Dávila, *Historia*, 78-79.

92 Cf. el estudio introductorio de Teófilo Urdanoz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, 75, 80-81 y 641-726.

93 *Actas capitulares*, 1548, 32ª.

sacerdotes (Gén 14,18)[94]. Acerca de los dioses afirma que "los mexicanos tenían más de 2,000 en número". Sus figuras le parecían "horribles y espantosas, disformes y feas" como "agora vemos en México, puestas algunas en las esquinas de los edificios y otras tendidas por las calles y plazas, como despojos de la verdad evangélica"[95].



Figura 3. Cabeza de serpiente, Palacio de los Condes de Santiago de Calimaya, actual Museo de la Ciudad de México (fotografía de Angélica Fernanda Ramírez Grimaldo).

94 Cf. DÁVILA, *Historia*, 77-78.
95 DÁVILA, *Historia*, 77.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

5.3. Mejor la burra de Balám

Es un hecho que, para la redacción de la vida de Bartolomé de Las Casas, el cronista leyó su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, por cierto, impresa por primera vez en Sevilla en 1552. Lo reconoce al mencionar "la carta de aquel soldado, que anda impresa en el libro del Obispo", es decir, en la *Brevísima*. De la carta transcribe el milagro y lo enmarca en el propósito de su exégesis: mostrar cómo Dios para propiciar conversiones realiza milagros. A diferencia del obispo, Dávila omite los nombres de los conquistadores para no perdurarlos en los anales de su provincia mexicana[96]. El texto de la carta difundida por Las Casas, sin citas bíblicas y citado por Dávila, es el siguiente:

> Y acaeció en este tiempo que un Alonso Sánchez [vecino de Quito en 1534] que envío el dicho capitán [Juan de Ampudia, alcalde de la misma ciudad en el mismo año[97]] por capitán de cierta gente a una provincia, topó por el camino cierta cantidad de mujeres e de muchachos cargados de comida, e le aguardaron y esperaron sin le huir, para le dar de ella, e a todos los mandó meter a cuchillo de espada.Y acaeció un misterio: que un soldado, dando de cuchilladas a una india, del primer golpe se le quebró la mitad de la espada, y del segundo no le quedó sino la empuñadura, sin poder herir la india.Y otro soldado, con un puñal de dos filos queriendo dar de puñaladas a otra india, al primer golpe se le quebró e despuntó con cuatro dedos de la punta, e al segundo no le quedó más de la empuñadura[98].

Su exégesis inicia con los *cuatro lances contados* que no hirieron a las indias, a través de ellos, el novohispano advierte "la paciencia y misericordia de Dios y como quiere la conversión del pecador y no su muerte"[99] (Ez 18,23; 33,11; Lc 15,7; 2 Pe 3,9). Ahora bien, a pesar de estos testimonios y *voces del cielo*, Dios se topa con *oídos sordos*, con una *insensibilidad más*

---

96 Cf. Dávila, *Historia*, 322-323.

97 "Acta del Cabildo del 6 de diciembre de 1534", en Pablo Herrera, *Apuntes para la historia de Quito, Quito*, Imprenta de Juan Campuzano, 1874, 39.

98 Bartolomé de Las Casas, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, Sevilla, 1552, 211-211v; *Tratados*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 201, 205, 207.

99 Dávila, *Historia*, 323.

que de brutos. A diferencia de "la asna de Balám [que] vio una espada delante de sí y no quiso proseguir el mal camino que se hacía contra la voluntad de Dios" (Núm 22,22-35). El cronista concluye que no bastaron la *espada y daga quebradas* para que esos conquistadores dejasen *aquel camino de crueldad* y oyeran "a los predicadores en sus avisos y a Dios en sus milagros". Su admiración por Las Casas es notoria. Por ejemplo, al mencionar su viaje a España en 1547, repara que fue *como testigo de vista* para dar noticia al emperador de *todos estos daños*. Comparado su empresa con la realizada por "Moisés para sacar del cautiverio al pueblo" (Éx 3,7-12); pueblo "por quien el Redentor de las almas dejó en la Cruz mar bermejo de sangre y agua, que salió de la fuente de su costado, para que todos pasasen al cielo" (Jn 19,34).

5.4. Buscar al Señor como lo hizo María Magdalena

Entre 1529 y 1531, años en que Betanzos estaba fundando en Guatemala[100], fue hurtado de la iglesia de Santo Domingo de México "el divinísimo tesoro del Sacramento del altar"[101]. Se encontraba en el sagrario, en una *custodia de plata*, dentro de "un cofrecito cubierto de terciopelo bordado". El impacto en el convento como en la ciudad fue inmenso. Dávila acompaña el estupor vivido con una exégesis que no sólo da voz a los lamentos y gestos de los frailes, sino también sentido al hecho después de tan grave pérdida. Inicia con el aviso del hurto a Hernán Cortés, a la Audiencia y fray Martín de Valencia (1474-1534)[102]. El vicario de los primeros franciscanos arribados en 1524. El relato prosigue con la salida de los dominicos descalzos a la calle, como señal de duelo. Los religiosos preguntaban "con el afecto de la Esposa: "¿Habéis por ventura visto al amado de mi alma? ¿Habéis visto a mi querido Esposo?" (Cant 6,1). A su vez, los devotos del Rosario meditaban el quinto misterio gozoso, pidiendo a María "que como le halló cuando de doce años se le había perdido de vista en

100 Cf. ULLOA, *Los Predicadores*, 109-115; cf. DÁVILA, *Historia*, 53.
101 DÁVILA, *Historia*, 51.
102 Cf. DÁVILA, *Historia*, 52.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

el templo, se sirviese de que ahora le hallasen" (Lc 2,41-50). Otros "cogían a Jeremías" exclamando "¡Ay que falto el gozo de nuestro corazón! El coro de nuestras danzas y música se ha convertido en llanto; cayose la corona de nuestra cabeza, ¡Ay de nosotros porque pecamos!" (Lam 5,15-16). Mientras el resto de la comunidad repetían a coro, "las lágrimas serán mi pan de día y de noche, mientras duraren los días o por mejor decir, las tristes noches en que me pregunten ¿Dónde está tu Dios?" (Sal 42-43,4 o 41-42,4). Todos los hijos de Santo Domingo "andaban por las calles y plazas, con las ganas que preguntaba la Santa Magdalena, al que juzgaba por hortelano, si le había llevado a su querido, preguntándole dónde le había puesto que ella le llevaría" (Jn 20,11-16).

Días después en la procesión de desagravio, los frailes *iban descalzos* y "algunos con las cabezas cubiertas de ceniza"[103] (2 Sam 13,19; Est 4,1; 2 Sam 15,30). La encabezaba Martín de Valencia, quien llevaba una soga atada al cuello, "significando que él era el penitenciado por cuyas culpas había sucedido esta pérdida". El insigne franciscano predicaba por las calles, "aquellas palabras que Cristo dijo a los que le iban a prender, *¿Quem queritis?* ¿A quién buscáis?" (Jn 18,4-8). Explicaba "cuan deveras nos ama el Señor que por nuestro bien se allana tanto, que se deja manosear de manos sacrílegas, como se dejó prender y azotar y crucificar" (Mt 26,47-56; 27,27-44; Mc 14,43-52; 15,16-32; Lc 22,47-53; 23,26-38; Jn 18,2.11; 19,2-3.17-24).

El hijo de San Francisco también se preguntaba "¿Por qué en tierra nueva permitís tal suceso? ¿No bastan las afrentas que procuran haceros los herejes en Inglaterra, Francia, Flandes, y Alemania?". Concluyendo "que lo que la herejía obra en unos, en otros puede la codicia", porque en la Nueva España "el amor del oro y de la plata reina"[104]. Finalmente, en la orilla de laguna de México, encontraron algunos pedazos del cofre y los llevaron al convento, "donde fue nueva la lástima, mirando y remirando los pedazos del cofre y como si mirara Jacob la ropa destrozada de José, lloraban los benditos frailes el desacato cometido contra su Dios" (Gén 37,33-35).

---

[103] Dávila, *Historia*, 52-53.
[104] Dávila, *Historia*, 53.

5.5. Las adaptaciones de Pablo a los oyentes

Fray Agustín identificó esas cualidades en la predicación de Gonzalo Lucero. Originario del condado de Niebla, en Huelva, España. Tomó el hábito en el convento de San Pablo de Sevilla, de donde "el vicario Tomás Ortiz lo sacó" para las Indias[105]. En 1526, "de todos cuanto de Castilla vinieron" fue de los tres dominicos que continuaron en la ciudad. En la Nueva España vivió en la nación mexicana, en las casas de Chimalhuacán y Coyoacán[106], pero sobre todo en la Mixteca, en Teposcolula, Tlaxiaco, Yanhuitlán, Achiutla, Tamazulapan y Mixtepec[107]. La exégesis de Dávila se centra en "el estilo que tuvo en enseñar a los indios" y "en su particular cuidado en acomodarse a los oyentes"[108]; dos características que, para Dávila, Lucero aprendió leyendo las cartas de Pablo, donde el novohispano identifica un modelo de predicación con cinco rasgos.

El primero y segundo, hablar "con curiosidad y citar poetas, como cuando vio que le oían letrados de Atenas" (Hch 17,18.22-34). Tercero, acomodarse a los oyentes con figuras, "ofreciendo el meollo de lo figurado", como lo hizo en su carta a los Hebreos[109] (Heb 5,12-14; 12,18-24). Cuarto, escribir casera o familiarmente como le escribió a Filemón (Flm 2.22-23). Y quinto, dirigirse "con grande majestad y vivas razones" como en su larga misiva a los romanos[110]. Infiere que Pablo de Tarso "se acomodaba con todos por ganar a Cristo en todos" y complementa con el consejo "de que el predicador olvide la gala de su ingenio y ventajas de sus letras", como lo hizo Eliseo al medirse "con el niño, si quería darle vida" (2 Re 4,8-37)]. Gonzalo Lucero predicaba apoyado en una esfera para explicar "cómo el sol y los demás planetas eran movidos por Dios", porque Dios como único creador *mueve sin ser movido*, por lo que "reverenciar al sol, a la luna y a las estrellas, era dando a las criaturas insensibles la honra que a su criador se debe".

---

105 DÁVILA, *Historia*, 244-245.
106 *Actas capitulares*, 1547, 26; 1553, 47.
107 *Actas capitulares*, 1552, 40; 1555, 60; 1556, 69; 1558, 80; 1559, 8; 1561, 28ª.
108 DÁVILA, *Historia*, 255-256.
109 El cronista atribuye su autoría a Pablo.
110 Cf. DÁVILA, *Historia*, 256.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

Acerca de los escuchas, Dávila afirma que fray Gonzalo consideraba a los indígenas "flemáticos, temerosos y casi de ordinario obran bien porque los están mirando, como los que llamó san Pablo, *Ad oculum servientes*, que solamente sirven cuando los miran"[111] (Col 3,22); razón por la cual "les enseñaba como está Dios en todas partes y como no hay noche para su vista, ni secreto para su infinita ciencia". Añadía que la idolatría depravaba "los entendimientos", tal y como el Apóstol se refiere a los filósofos gentiles "de corazones necios y tan sujetos a los sentidos por estar hechos a su obediencia" (Rom 11,7-10; 2 Cor 5,12), propensión aprovechada por Lucero para instruirlos con grandes lienzos en la doctrina cristiana[112].

5.6. Dos exégesis contrapuestas del Salmo 128 (127)

En la narración, los contendientes son Domingo de la Cruz y Martín Lutero o *Butero* —como aparece escrito su nombre en la crónica—. El dominico nació en Benalcázar, Extremadura, su nombre civil era el de Pedro Fernández de Saavedra. Estudió Artes y Teología en la Universidad de Alcalá, donde coincidió con Domingo de Soto, "que entonces era estudiante seglar y se llamaba Francisco"[113]. Ambos estudiaron en la Universidad de París. Después Pedro tomó el hábito en el convento de Santa Cruz de Segovia y en su profesión cambió su nombre por el de Domingo de la Cruz. En España fue subprior del convento de Ocaña, uno de los bastiones de la reforma de la Orden en Castilla[114]. No se localizaron fuentes acerca de su llegada a la provincia de Santiago, tampoco de sus primeras asignaciones. En 1541 fue elegido provincial. Al final de su gobierno en 1544, el visitador Francisco Tello de Sandoval promulgó las muy importantes y polémicas Leyes Nuevas, promovidas con ahínco por Bartolomé de Las Casas[115].

---

111 Dávila, *Historia*, 258.

112 Dávila, *Historia*, 256-257.

113 Cf. Dávila, *Historia*, 149-150.

114 Cf. Dávila, *Historia*, 152-153, 155.

115 *Actas capitulares*, 1541, 5; su promulgación fue en la Ciudad de México el 28 de marzo de 1544, Pilar Arregui Zamorano, *La Audiencia de México según los visitadores, siglos xvi y xvii*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, 69; cf. Dávila, *Historia*, 159.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 65-101

Estas leyes para satisfacción de Bartolomé y aflicción de los conquistadores, tuvieron un gran impacto por la supresión de las encomiendas de indios. El cronista refiere que el visitador, el virrey y la Audiencia determinaron enviar a los provinciales franciscano, dominico y agustino "a tratar con el emperador lo mucho que importaba dar orden en que se diese de comer a los conquistadores conforme a sus méritos y calidad"[116]. Los tres viajaron a España, posteriormente a Flandes donde se enteraron que el emperador se encontraba en Ratisbona. De paso por la ciudad de Colonia, Dávila sostiene que fray Domingo visitó a *Butero* en su casa, donde lo encontró con su mujer e hijos[117]. El saludo del Reformador—según Dávila— fue con las palabras de: "David bendice a los que temen a Dios, prometiéndoles mujer e hijos" (Sal 128 (127), 3-4). *Butero* en su saludo, interpreta los versículos del salmo no sólo literalmente, sino también desde su persona, porque sin duda él tenía temor de Dios y al mismo tiempo una familia. En síntesis, se consideraba depositario de la bendición de Dios. La respuesta del religioso fue la siguiente:

> ¡Oh pobre de ti! Acuérdate que sabes muy bien que David hablaba allí de la Iglesia, a quien prometía fecundidad como a Esposa de Cristo, de quien ella había de gozar muchos hijos en los renuevos de la ley de gracia y misericordia, por eso los llama renuevos y pimpollos de oliva y a la Esposa llama vid conforme a la solemne metáfora del Viejo y Nuevo Testamento. En que, por nombre de viña, se entiende de la Iglesia y porque se entienda que, aunque todos los de Cristo son benditos, lo son por él, con quien como con cabeza hablaba particularmente la bendición. La recoge luego el salmista en solo Cristo, singularizándola para él solo con advertencia que pide para ello y dice *Ecce sic benedicetur homo qui timet Dominum*. Advertir que de esta suerte queda bendito el hombre que teme a Dios. El hombre por excelencia es el que por nosotros se hizo hombre y él tuvo el temor filial, hijo de la caridad con que fue obediente a su padre hasta la cruz: y estos son los bienes de Jerusalén y el cumplimiento de las profecías y el multiplico de los hijos de Dios, cuando la gentilidad (que como dice Isaías era estéril) había de quedar con más hijos que la sinagoga que había sido la fecunda. Esta

[116] DÁVILA, *Historia*, 159.
[117] Cf. DÁVILA, *Historia*, 160-162

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

> es la inteligencia del salmo, y no la depravada tuya, que bien digo yo que tú no temes a Dios, al cual suplico te abra los ojos para que conozcas tu yerro[118].

La argumentación de Dávila, en voz de Domingo de la Cruz, asocia a la Iglesia con la mujer o esposa y a los hijos con "los renuevos de la ley de gracia" (Sal 128 (127), 3). En concreto con la ley de Cristo Jesús. Su fundamento es la metáfora de la vid o de la esposa, presente en ambos testamentos (Is 5,1.7; 27,2; 65,21; Os 10,1; Am 9,4; Mt 20,1; 21,28.33; Mc 12,1; Lc 20,9; 1 Co 9,7; Jn 15,4-5). En esa metáfora —recalca— que la viña es figura de la Iglesia y "todos los de Cristo son benditos" (Sal 128 (127), 4); pero únicamente lo son por Él, Jesucristo, quien es la cabeza de la Iglesia. Argumento que refuerza con las palabras de "bendito el hombre que teme a Dios" del salmo en discusión (128 (127), 1). Así concluye que "el hombre por excelencia" es Jesucristo, hecho hombre por nosotros y por cuyo "temor filial fue obediente a su padre hasta la cruz" (Mt 26,39; Mc 14,36). La redención realizada por Cristo —concluye— es "el cumplimiento de las profecías" y repercute, aun entre la gentilidad, a través de la multiplicación de los hijos de Dios, superando en número a los hijos de la sinagoga que, sin duda, *había sido fecunda* (Is 54,1). Finalmente, con la expresión de los *bienes de Jerusalén* se refiere a "la santidad de la vida religiosa" y obviamente a sus votos, defendidos por el fraile y atacados por Lutero, quien murió el 18 de febrero de 1546[119].

El encuentro de los provinciales con el emperador fue en la ciudad de Malinas y el 20 de octubre de 1545, obtuvieron la revocación de la prohibición en la sucesión de las encomiendas, restituyéndose su posesión durante *dos vidas*[120]. Fray Domingo de la Cruz permaneció en España varios años. Durante ese tiempo, ayudaba en los trámites del envío de frailes a la provincia. En 1547, recibió del Consejo de Indias 10

---

118 Dávila, *Historia*, 163.

119 Cf. Dávila, *Historia*, 163.

120 Cf. Juan Caballero Corral, "Las Leyes Nuevas del emperador Carlos v: influencia su espíritu en el derecho de laboral mexicano", *Revista Chilena de Historia del Derecho* 23 (2011) 148 (129-169), https://doi.org/10.5354/rchd.v0i23.30635.

ducados "por los gastos de ir a recoger a unos religiosos que van a Nueva España"[121]. Después en 1551, el maestro de la Orden, Francisco Romeo de Castiglione (1546-1552), le prohibió volver a la Nueva España debido a su edad y salud[122]. Las cartas y documentos que tenía las mandó con fray Pedro Flores[123]. El permiso para su retorno lo obtuvo del maestro Esteban Usodimare (1553-1557)[124]. En la provincia recibió el título de maestro de Sagrada Teología en 1559 y el capítulo provincial de 1561 anunció su muerte ocurrida en el convento de Santo Domingo de México[125].

5.7. Del *sarmiento seco* de Ezequiel al *sarmiento vivo* del evangelio de Juan

Se trata del cambio de vida en el sevillano Cristóbal de Lugo. En su ciudad natal, sus padres lo encomendaron como paje a Francisco Tello de Sandoval, el visitador que en 1544 proclamaría las Leyes Nuevas en la Ciudad de México. En España, Cristóbal era descuidado en los estudios y aficionado a los "juegos, valentías, atrevimientos y pretensión de mujeres". A pesar de esto, su patrón lo llevó consigo a Toledo, adonde fue enviado por el emperador como inquisidor general. Dávila asevera *que él mismo contaba* que en Toledo apostó y perdió el libro de las *Summulae* de Soto[126]. El cronista lo describe con poca o ninguna disposición para cambiar. Pese a esto, "el Artífice Soberano donde menos disposición muestra la materia, sabe formar milagrosos predicadores por su gracia". Considerando lo arraigado de las aficiones licenciosas del paje, Dávila enumera cinco ejemplos bíblicos donde lo aparentemente frágil se impone a lo aparentemente fuerte.

---

121 Real Cédula, Aranda de Duero, 6 de julio, AGI. Indiferente, 424, libro 21, 14 r.

122 El maestro Castiglione se encontraba en España por el capítulo general a celebrarse en Salamanca en 1551. Cf. DÁVILA, *Historia*, 165-166; REICHERT, *Acta*, vol. IV, tomo IX, 311.

123 Cf. MÉNDEZ, *Crónica*, 365.

124 Cf. DÁVILA, *Historia*, 169; Reichert, *Acta*, 338.

125 *Actas capitulares*, 1559, f. 3ª; 1561, f. 90ª.

126 Cf. DÁVILA, *Historia*, 382-383.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

Inicia en Egipto con el enjambre de mosquitos que empezaron a rendir *la dureza del Faraón*[127] (Éx 7,3-4.13). Le sigue un nudo o ejército de ranas enviadas para aproximarse a la victoria sobre "aquella porfiada rebeldía del obstinado rey"[128] (Éx 8,11). Lejos de Egipto, en la orilla oeste del río Jordán, "ahuyentó Dios a los madianitas con barro quebrado y aire de trompetas", en una batalla cuyo triunfo no fue de los israelitas sino concedido por Dios (Jue 7,19-21). En la toma de la ciudad amurallada de Jericó, "el aire de sus soldados fueron piezas de batir y carneros de guerra, a cuya fuerza no pudo resistir la de los muros, derribados con solo pasearlos su gente", es decir, los israelitas (Jos 6,5.16.20). Y al poderoso Holofernes, general de Nabucodonosor, rey de Babilonia, "por brazo de una mujer, que suele ser flaqueza, castigó Dios su fortaleza" al cortarle Judit la cabeza (Jdt 13,6-9).

El novohispano comenta que Cristóbal, después de tantas tabernas y bodegones, estaba "como sarmiento seco, de quien dijo Dios por Ezequiel, que ni era bueno para que un entallador labrase imagen, ni aún tenía fuerza para servir de estaca en una despensa, ni le quedaba ocupación, sino era consumirse en el fuego" (Ez 15,2-4)[129]. Su estado de ánimo lo atribuye a la búsqueda emprendida por Dios, quien "le rondaba las puertas y deseaba entrada en su corazón". Como "dijo maravillosamente la Esposa, que está el Esposo deshora parte de nuestra pared, mirando por las ventanas y resquicios de las puertas" (Cant 2,9). La puerta es asociada con *nuestra conciencia* y la pared con *nuestra dureza en las culpas*. No obstante, advierte el autor, aun cuando nos "encerremos a piedra y lodo, como enojados con Dios, multiplicando nuestra dureza en las culpas que son, como dijo Isaías, las que nos dividen de Dios" (Is 59,2). Con todo ello, "el amoroso Esposo de las almas está

[127] El autor atribuye la creación de los mosquitos a Moisés, quien "para hacerlos no era menester más que levantar el polvo de la tierra con su vara". La referencia bíblica dice que fue Aarón por una orden de Dios dada a través de Moisés (Éx 8,12-14); Cf. Dávila, *Historia*, 381-382.

[128] Dávila, *Historia*, 382.

[129] Dávila, *Historia*, 384-385.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 65-101

proponiéndonos su amor, convidándonos por inspiraciones divinas"[130].

Al cabo Cristóbal cambió de vida, fue ordenado sacerdote. Radicó en Toledo hasta que el emperador nombró a Francisco Tello de Sandoval, su mentor, visitador general de la Nueva España, a quien Cristóbal acompañó como capellán. Llegaron a la Ciudad de México el 8 de marzo de 1544, la visita duró tres años. Tello volvió a España en 1547 para desempeñar el puesto de consejero de Indias. Cristóbal, por su parte, determinó quedarse para ser fraile dominico[131]. En la Provincia tomó el hábito en el convento de México el 9 de junio de 1547 y profesó con el nombre de Cristóbal de la Cruz, el 11 de julio de 1548[132]. En la provincia al menos fue maestro de novicios en cinco ocasiones[133] y provincial de 1562 a 1565[134]. Su muerte fue anunciada por el capítulo de 1570. Acerca de su "desaprovechada materia labrada por el Artífice Soberano", el cronista aclara que "no sólo sirvió de bulto en la religión, sino de religioso muy vivo en su profesión". Además, por no volver la vista atrás, "no fue estatua de sal, como la inobediente mujer de Loth, sino sal de la tierra (Gén 19,26; Mt 5,13). Menos aún "fue desaprovechado para estaca, sino recio para el apoyo de muchas almas que, con su abrigo de seguro rodrigón[135], fueron sarmientos de maravilloso fruto"[136] (Jn 15,2.5).

6. UNA CRÓNICA ENTRE LO HISTÓRICO Y LO BÍBLICO

Este puente le permitió a fray Agustín trascender lo edificante y literario, si bien los comprende, para articular una publicación con categorías, figuras, sucesos y personajes, sin omitir en ellos sus emociones y deseos. Sus fuentes históricas fueron escritas, orales e impresas como en el caso de las obras citadas de Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas. En su redacción, la exégesis bíblica corona la crónica, por proporcionar el sentido

130 DÁVILA, *Historia*, 384.
131 Cf. ARREGUI, *La Audiencia*, 69, 72; cf. DÁVILA, *Historia*, 385-387.
132 *Actas capitulares*, 1548, 29a; DÁVILA, *Historia*, 382, 388-389.
133 *Actas capitulares*, 1550, 33a; 1552, 38; 1553, 44; 1555, 58a; 1561, 27a.
134 *Actas capitulares*, 1570, 92.
135 Tutor.
136 DÁVILA, *Historia*, 384-385.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

buscado por Dávila, rastrear, escribir y compartir la presencia de Dios en la historia de su provincia. A continuación, se analizan las categorías de la luz y las tinieblas, el papel de la figura del demonio y las referencias bíblicas escritas en los relatos de los quehaceres de tres personajes, claves en la primera mitad del siglo XVI y con importantes alusiones en la obra.

6.1. Las categorías de la luz y las tinieblas

Su aceptación o rechazo aparecen desde el prólogo y el capítulo introductorio hasta el final. La luz es asociada a las figuras del fuego, la antorcha, el sol, las centellas, el lucero, las lumbres y los ladridos de un cachorro[137]. Al contrario, las tinieblas son vinculadas con la noche, la ceguera, la sordera, el lobo, el mastín, la mona o el oso. Siempre unidas con todo lo que signifique negar, entibiar, entorpecer o rechazar la predicación del evangelio[138]. En el capítulo introductorio hay cuatro expresiones relevantes para el contenido posterior. Con *luces de predicadores* se refiere a los primeros frailes y a la doctrina explicada por ellos[139]. Con la afirmación de el *Padre de las lumbres* señala a Jesucristo, cuya palabra es *el fuego* indispensable para iluminar al mundo[140]. En cambio, con el mandato de *buscar las almas* especifica la tarea primordial de su Orden[141]. En suma, con el título del *padre de las tinieblas*, en otras palabras, el demonio contrasta la luz con la oscuridad y, por tanto, la vida con la muerte[142]. Su referencia bíblica está en el evangelio de Juan (8,12).

---

137 El cachorro y la antorcha encendida son figuras de la hagiografía medieval de santo Domingo, "el cachorro significa el predicador, la antorcha encendida la predicación de la palabra de Dios (Sir 48,1)", cf. Constantino de Orvieto, "Narración sobre Santo Domingo", en Lorenzo Galmés – Vito Gómez (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, 253; cf. Dávila, *Historia*, 240-241, 244-245, 247, 252-253, 306, 352, 382, 393, 442, 452, 469, 556, 623.

138 Cf. Dávila, *Historia*, 256, 267, 304, 311-315, 316, 321, 323, 371-372, 390-391, 407-408, 416, 430, 475, 546, 607, 640, 642

139 Cf. Dávila, *Historia*, 240, 241, 245, 247, 252, 306, 382, 393, 469, 556, 623.

140 Cf. Dávila, *Historia*, 620.

141 Cf. Dávila, *Historia*, 183, 240, 241, 263, 281, 282, 353, 366, 462, 352, 308, 608.

142 Cf. Dávila, *Historia*, 475.

6.2. La figura del demonio

Aparece particularmente en los dos *casos notables* dedicados a la religión durante la gentilidad (capítulos XXIV y XXV). El demonio es un manipulador o engañador que, ayudado por "el temeroso natural de los indios", se les aparecía "en las figuras espantosas y horribles" de sus ídolos: "para tenerlos así más rendidos a su voluntad"[143]. En la crónica, el demonio no es un personaje soberano, tampoco una fuerza o ser con atributos similares a los de Dios. La aceptación del evangelio o su rechazo no responde a una lucha librada entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas, la vida y la muerte. Es sencillamente resultado de una decisión desafortunada o afortunada por parte de los hombres[144].

En las partes dedicadas a los indios, Dávila se refiere al demonio como el "padre de la envidia y de la soberbia" por mantenerlos en la ceguera o en el engaño de la idolatría. Esta invidencia explica —para él— la causa de su simulación en la fe cristiana y de su desesperación mostrada en la epidemia de 1576[145]. Entre los españoles, el demonio está detrás de la *ceguera de las riquezas*[146], las discordias[147], los celos[148], la propensión al juego[149] y a la violencia[150]. Fray Agustín enfatiza que los indios, debido a la conducta anticristiana de muchos españoles, veían en ellos la presencia de *un diablo crudelísimo*[151]. Como ya se expresó, aludió a la religión antigua para denunciar el despojo y la explotación sufridos por la población indígena. Realidad castigada también por los capítulos provinciales. En 1540, por ejemplo, se ordenó a los vicarios que sólo pidieran a los indios "lo que corresponde a nuestra pobreza" y si se necesitaban "algunas otras cosas para el

143 DÁVILA, *Historia*, 77.
144 Cf. DÁVILA, *Historia*, 475.
145 Cf. DÁVILA, *Historia*, 270, 369, 527, 539. El autor señala la poca aprensión de los indios con respecto a la muerte, esto no ocurrió en la peste de 1576, cf. 516-518.
146 Cf. DÁVILA, *Historia*, 304, 316, 321.
147 Cf. DÁVILA, *Historia*, 430.
148 Cf. DÁVILA, *Historia*, 429-430.
149 Cf. DÁVILA, *Historia*, 601.
150 Cf. DÁVILA, *Historia*, 324.
151 Cf. DÁVILA, *Historia*, 179-181. Otras apreciaciones, cf. 306, 323, 407-408.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

culto divino", estas no se podían pedir "sin el consentimiento de nuestro reverendo padre provincial y de los hermanos que viven en la casa"[152].

6.3. Bartolomé de Las Casas

El obispo reconoce por escrito que, a raíz de una conversación con Domingo de Betanzos, determinó en septiembre de 1522 vestir el hábito de dominico en la Isla Española[153]. Dávila sostiene que el diálogo no fue con Betanzos, sino con Pedro de Córdova. Las Casas concilia al expresar que su "conversación era comúnmente con religiosos de Santo Domingo, y en especial" con Betanzos "religioso en virtud y religión"[154]. En esta determinación de Bartolomé, el cronista vuelve a relacionarlo con la misión de Moisés, pero ahora mediante una alusión directa a los encomenderos del Caribe, "de salir de entre los egipcios dejando aquella mala compañía" (Éx 3,7)[155]. Su llegada a la provincia de Santiago, "casi al final" de 1535, la atribuye a una invitación de Betanzos y su destino fue la ciudad de Santiago de Guatemala, a donde arribó desde Nicaragua[156].

En 1536, siendo Betanzos provincial, Las Casas viajó a la Ciudad de México para participar en la junta eclesiástica, como representante de Francisco Marroquín, obispo de Guatemala. Asimismo, se transfirió de la provincia de la Santa Cruz a la de Santiago de México, volviendo a Guatemala como vicario provincial y episcopal[157]. En 1537 con un grupo de frailes inició la

---

152 *Actas capitulares*, 1549, 3-3ª. Cf. Méndez, *Crónica*, 99.

153 Cf. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, vol. III, 386-387; David Orique,"Un muy breve relato de una vida muy larga: Bartolomé de Las Casas (1484-1565)", *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 7 (2017) 87 (83-105).

154 Dávila, *Historia*, 304-305; Las Casas, *Historia de las Indias*, 386.

155 Dávila, *Historia*, 304.

156 Cf. Dávila, *Historia*, 305; Remesal, *Historia General*, vol. I, 200. La invitación a Guatemala también es atribuida al obispo Francisco Marroquín, cf. Orique,"Un breve relato", 90.

157 Cf. Helen-Rand Parish – Harold Weidman, *Las Casas en México. Historia y obra desconocida*, México, Fondo de Cultura Económica,1996, 23-28; Orique,"Un breve relato", 91.



Figura 4. Pedro de Córdova, pintura mural del siglo XVI, claustro bajo del exconvento de Tepetlaoztoc (fotografía de Angélica Fernanda Ramírez Grimaldo).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

evangelización de Tuzulutlán o *Tierra de Guerra* a la cual fray Bartolomé llamó *Tierra de Vera Paz*[158]. En 1538 pidió licencia al capítulo provincial para viajar a España y enviar frailes[159]. El viaje fue en 1540. En 1543 lo ordenaron como obispo de Chiapas y en 1545 ya se encontraba en su diócesis[160].

Es en este año cuando Dávila se refiere a un decreto, proclamado por Las Casas el Domingo de Ramos en Ciudad Real, su sede episcopal. La ordenanza mandaba no absolver en confesión a ningún conquistador, encomendero o dueño de esclavos, salvo que prometieran la restitución de los daños[161]. La exégesis se centra en su oficio de pastor, "librando las ovejas del rigor de los lobos" (Jn 10,12; Mt 10,16; Lc 10,3). En su "oficio de luz, declarando la verdad y de sal" (Mt 5,13; Mc 9,50). Su propósito era prevenir "mayor daño y corrupción de costumbres; y con todo eso no hallaba remedio ni enmienda en los pecados que reprehendía"[162]. Es significativo que Las Casas en su *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, escribió una afirmación muy parecida a la escrita por Dávila, pero carente de referencias bíblicas: "En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos e tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos"[163].

El decreto fue motivo de otro gran revuelo. En septiembre de 1545, el visitador Francisco Tello de Sandoval le informaba al príncipe Felipe que, "después de recibido, [Las Casas] ordenó ciertas cosas de que hubo algún escándalo" y "un Mazariegos, vecino, lo quiso matar", pero el obispo "le huyó por encima de las paredes y se fue a la Audiencia de Gracias a Dios"[164]. En 1546, tranquilizadas las aguas, asistió a la junta eclesiástica convocada en la Ciudad de México por el virrey Antonio de Mendoza y

158 Cf. Remesal, *Historia General*, vol. I, 213, 215, 231-232.

159 Cf. Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1999, vol. I, 237.

160 Orique,"Un breve relato", 91-93; Remesal, *Historia General*, 302-303, 323,

161 Cf. Remesal, *Historia General*, 404-406, Orique,"Un breve relato", 94.

162 Cf. Dávila, *Historia*, 306.

163 Las Casas, *Tratados*, vol. I, 19.

164 Parish, *Las Casas*, carta al príncipe Felipe, México, apéndice 20, 333.

Tello de Sandoval. En ella participaron seis obispos, 12 frailes —incluyendo a los provinciales franciscano, dominico y agustino— y cuatro clérigos que, por mayoría entre otros puntos, aprobaron la restitución y el no absolver en confesión a quien no prometiera la restitución[165]. Su larga etapa en las Indias terminó, en marzo de 1547, cuando "el Moisés de las Indias", como le llamaba, se encontraba de vuelta a España.

Fray Bartolomé nunca volvió a la *tierra nueva* y después de casi 20 años, dedicados a escribir, alegar e impugnar a favor de los pueblos originarios, murió el 18 de julio de 1566 con 82 años[166]. Ocupaciones que, para el novohispano, explican el intento del demonio por "rehundir [sus libros] y que no aparezcan en el mundo". Dávila invita a sus lectores a leer las obras de Las Casas y sostiene que, "quien leyere con atención sus graves sentencias, entenderá que oye a un san Pablo o a un discípulo suyo, que se le parezca mucho"[167]. Acerca de sus numerosos escritos menciona, además de la *Brevísima*, "sus disputas que andan impresas". Enumera 11 libros impresos y el manuscrito de una historia, "que tenía de volumen una resma de papel"[168], titulada *Del bien y favor de los Indios*, llevada a la librería o biblioteca del convento de México por Domingo de la Anunciación.

6.4. Juan de Zumárraga y Domingo de Betanzos

En el *caso notable* dedicado al hurto del santísimo cometido en la iglesia de Santo Domingo de México (capítulo XVI). Es extraña la omisión, entre los personajes que fueron avisados, de Juan de Zumárraga, obispo de México (1528-1548). El desconcierto es porque el prelado no sólo fue cercano a los frailes, pues durante los capítulos provinciales, "solía predicar en el refectorio del convento de México a los capitulares, exhortándolos a que hiciesen ordenaciones santas y de reformación que comenzasen en sí

165 PARISH, *Las Casas*, 57-62; ORIQUE,"Un breve relato", 94-95.

166 Cf. ORIQUE,"Un breve relato", 95, 102.

167 DÁVILA, *Historia*, 303. Se refiere a la controversia de 1552 con Ginés de Sepúlveda, impresa en Sevilla por la Casa de Sebastián Trujillo, el 10 de septiembre de 1552, en LAS CASAS, *Tratados*, vol. I, 217-459.

168 Equivalentes a 20 manos de papel o aproximadamente a 500 hojas.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

mismos"[169]. Sino también —como lo reseña Dávila— fue amigo de Domingo de Betanzos. Comían juntos, los dos oraban en el eremitorio de Tepetlaoztoc[170]. Además, Zumárraga lo presentó al emperador "para obispo de Guatemala" —postulación que no aceptó— y ambos, en un cerro de Texcoco, destruyeron la figura de un *Coyotl* —coyote— que, "es un género de lobos, menos feroz que los de Europa, y más bravo que los mastines"[171].

En 1543, compartieron el proyecto de ir a predicar a China, "para derramar el grano del Evangelio" (Mt 13,3; Mc 4,3; Lc 8,5). Betanzos lo deseaba "como el ciervo las fuentes de agua" (Sal 42-43,1 o 41-42,1). Los religiosos iniciaron los trámites, pero el papa no aceptó la renuncia de Zumárraga al obispado de México y el provincial negó el permiso a Betanzos[172]. En 1544 coincidieron en su opinión con respecto a las encomiendas[173]. En ese mismo año, contribuyeron "en algunas cosas añadidas" en la *Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia*, atribuida a Pedro de Córdova. Autorizada y costeada por Zumárraga, examinada por Tello de Sandoval y estampada por Juan Cromberger en la Ciudad de México[174]. De esta manera, la omisión del nombre de Zumárraga en los destinatarios del aviso del hurto fue porque no se encontraba en la ciudad o simplemente debido a un olvido.

En 1548, "aunque se había despintado el viaje para la China", Betanzos logró la autorización para viajar a Tierra Santa, donde pedía morir. Fue la travesía realizada a España con Vicente de Las Casas en 1549. Arribaron *por julio* a San Lucar, se separaron en Sevilla y el 26 de agosto llegó al convento de San Pablo de Valladolid donde murió[175]. En cuanto al aún pendiente viaje a

---

169 Cf. Méndez, *Crónica*, 147.

170 Cf. Dávila, *Historia*, 41, 62.

171 Betanzos fue comisario del Santo Oficio desde poco después de su llegada en 1526 hasta el 20 de julio de 1528, cf. Richard E. Greenleat, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 20-21; Dávila, *Historia*, 93, 619.

172 Cf. Dávila, *Historia*, 94-96.

173 Cf. Robles,"Una aproximación", 244-245.

174 Cf. Miguel Ángel Medina (ed.), *Doctrina Cristiana para instrucción de los indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdova y otros religiosos doctos de la misma Orden. Impresa en México, 1544, 1548*, Salamanca, Sígueme, 1987, 75, 196.

175 Cf. Dávila, *Historia*, 96-97.

China, fray Vicente obtuvo en 1551 una cédula real donde el príncipe Felipe le ordenaba al virrey, Luis de Velasco, que fueran repartidos, entre los conventos de la provincia de Santiago, los ornamentos, libros y dineros entregados a Betanzos por mandato del emperador[176]. Dávila no menciona libros ni dinero, sólo "ornamentos, doseles de seda, campanas, cálices y las demás cosas que para tierra nueva se requerían"[177].

7. LA FORMACIÓN BÍBLICA DEL CRONISTA

En el Estudio General del convento de México, Dávila recibió la formación básica de los religiosos de su provincia. Un curso introductorio a la Biblia, a cargo de un lector, y las clases de *Sacra Página* impartidas por un maestro en Sagrada Teología[178]. Es probable que haya cursado la cátedra de Sagrada Escritura enseñada en la Real Universidad de México, donde los estudiantes más destacados complementaban su formación. La edición de la Biblia estudiada en las aulas era la *Vulgata*, y los frailes ordenados podían comprarla con el permiso del provincial[179]. En cuanto su crónica, fray Agustín considera las normativas exegéticas indicadas por el Concilio de Trento[180]. Su interpretación y sentido fue revisado por tres censores, además de la lectura de Gabriel de San José, provincial de México (1589-1593). La aprobación para la impresión fue firmada por el clérigo Gil González Dávila, examinador elegido por el Consejo del Rey y a partir de 1619, paradójicamente, cronista mayor de las Indias y de los Reinos de las Dos Castillas[181].

---

176 Real cédula, Lérida, 8 de agosto de 1551. AGI. México, 1089, libro 4, 385r-385v.

177 DÁVILA, *Historia*, 96.

178 Cf. ULLOA, *Los Predicadores*, 239.

179 *Actas capitulares*, 1544, 17; cf. Juan José CRUZ Y MOYA, *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de Predicadores de México en la Nueva España*, México, Manuel Porrúa, 1955, 192.

180 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, agregase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Madrid, Imprenta Real, 1787, sesión IV del 8 de abril de 1546, 34-40.

181 Cf. DÁVILA, *Historia*, s/p; Gil GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro Eclesiástico de las Iglesias Metropolitanas y Catedrales de los Reynos de las Dos Castillas*, Madrid, Pedro de Hornay y Villanveva, 1647, s/p.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

En su exégesis sobresale lo que Trento llama *regla de costumbres*, es decir, el mandato evangélico de hacer discípulos, bautizarlos y enseñarles "a guardar todo lo que yo os he enseñado" (Mt 28,16-20; Mc 16,15-17)[182]; instrucción evangélica relatada en los trabajos realizados por los dominicos en la Nueva España. Ocupa un lugar especial la discusión que Dávila pone en las voces de Martín Lutero y Domingo de la Cruz sobre la interpretación del salmo 128 (127). En ella el Reformador responde literalmente con las Escrituras, como máxima y única autoridad en su vida. En cambio, la respuesta de Domingo de la Cruz apela al decreto del Concilio, concerniente a la tradición oral y escrita que desde Jesús y los apóstoles, "han llegado de mano en mano hasta nosotros"[183]. Con este *nosotros* Dávila incluye a todos los bautizados, los ministros ordenados, a la jerarquía con el papa y puntualmente, a la vida consagrada vituperada por Lutero. En síntesis, el *nosotros* es la Iglesia Católica, en plena construcción en las Indias. Así, frente al yo de Lutero hay un *nosotros* del cronista, cuya mayor responsabilidad para la provincia de Santiago de México, era la evangelización de los naturales, pero con leyes justas como propugnaron Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, los capítulos provinciales y otros frailes, porque como escribió Agustín Dávila Padilla pensando en Las Casas, "el amor al prójimo nunca falta donde está el de Dios"[184].

182 *Concilio*, 34, 35, 37.
183 *Concilio*, 34.
184 Dávila, *Historia*, 306.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1055

Las crónicas de fray Francisco de Burgoa, O. P. (1604-1681): Sinergia de Sagrada Escritura e Historia

The Chronicles of Fray Francisco de Burgoa, O.P. (1604-1681): Interweaving Sacred Scripture and History

Jorge Vargas Corvacho, O. P.
École biblique et archéologique française
Jerusalén, Israel
vargas@ebaf.edu
frayjorgevargas@outlook.com
https://orcid.org/0000-0003-2254-1732

Resumen: Los aspectos bíblicos y teológicos en la obra del cronista dominico Francisco de Burgoa (siglo XVII) han sido frecuentemente marginados en los estudios historiográficos, al considerárseles accesorios o irrelevantes para la comprensión de la información histórica que ofrecen las crónicas. Este artículo propone una reconsideración de dichos elementos, presentando: a) una síntesis de la figura de Burgoa y de la finalidad de su escritura; b) una aproximación a su comprensión de la Sagrada Escritura y de la Historia como *loci theologici*; y c) una exploración de la correlación entre ambas disciplinas, tensión dialógica que atraviesa y configura esas crónicas.

Palabras clave: crónicas provinciales, dominicos, historia, Biblia, sentidos bíblicos, Francisco de Burgoa.

Abstract: The biblical and theological aspects in the work of the Dominican historian Francisco de Burgoa (17th century) have often been marginalized in historiographical studies, as they are deemed secondary or irrelevant to the understanding of the historical information presented in his chronicles. This article proposes a reconsideration of these elements by presenting: a) a synthesis of Burgoa's figure and the purpose of his writing; b) an approach to his understanding of Sacred Scripture and History as *loci theologici*; and c) an exploration of the correlation between both disciplines—a dialogical tension that runs through and shapes these chronicles.

Keywords: Chronicles, Dominicans, History, Bible, Senses of Scripture, Francisco de Burgoa.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056
Recibido: 4 de junio de 2025
Aceptado: 14 de agosto de 2025

Entre los documentos escritos que dan testimonio de la obra misionera en América a partir del siglo XVI, ocupan un lugar destacado las crónicas de las órdenes religiosas[1]. Franciscanos, dominicos, agustinos, entre otros, no solo se lanzaron por los caminos misioneros sino que dedicaron atención y energía a reflexionar sobre sus ideales, su propio desempeño, y a crear conciencia de sí mismos a fin de construir su propio presente comunitario y mirar hacia el futuro. Sería imposible reconstruir la historia de los dominicos en México, iniciada en 1526, sin recurrir a las crónicas de Agustín Dávila Padilla para la primera etapa —siglo XVI—, Antonio Remesal sobre Chiapas, o Francisco de Burgoa para Oaxaca, solo por citar algunos ejemplos notables.

1. IMPORTANCIA DE LA CRÓNICA DE FRANCISCO DE BURGOA

Los dos libros de crónica histórica de fray Francisco de Burgoa, por sus títulos abreviados *Palestra historial* y *Geográfica Descripción*[2] comparten el honor de ser el más importante documento, por extensión y contenido, que trata de la participación de los dominicos en la fundación de la cultura e iglesia en el estado mexicano de Oaxaca, desde sus antecedentes hasta el segundo tercio del siglo XVII[3].

---

1 Ver Robert RICARD, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 47-72; Rosa CAMELO, "Historiografía eclesiástica colonial", en Rosa CAMELO – Patricia ESCANDÓN (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II, tomo 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, 671-686.

2 Fray Francisco de BURGOA, *PALESTRA HISTORIAL de virtudes y ejemplares apostólicos [...]* (Biblioteca Porrúa 94), México, Porrúa, 1989; ID., *GEOGRÁFICA DESCRIPCIÓN [...]* vols. I y II (Biblioteca Porrúa 97-98), México, Porrúa, 1989. Citamos las obras de Francisco de Burgoa por el número del capítulo y el número de página de la edición de uso, separados por un punto. El volumen único de la *Palestra historial*, incluye todos sus capítulos, desde la presentación y el 1.25 (capítulo 1, página 25) hasta el 80.598; mientras que los dos volúmenes de la *Geográfica descripción* van respectivamente desde los preliminares y el 1.25 hasta el 39.417 el primero, y desde el 40.1 hasta el 80.498 el segundo. En adelante *Palestra* y *Geográfica*. La capitulación es constante en las diferentes ediciones.

3 Sobre las diferentes ediciones de la obra de Burgoa ver Eduardo R. IBARRA, "Francisco de Burgoa, historiador de la provincia de San Hipólito de Oaxaca.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

A decir de Barbro Dahlgren, "la *Geográfica Descripción* sigue siendo una obra indispensable para tantos aspectos de la historia de Oaxaca de los siglos XVI y XVII"[4]. Por otra parte, consta que el insigne historiador Juan B. Carriedo consideraba a Burgoa "el historiador más completo de los que escribieron la historia de nuestro Departamento", es decir, de Oaxaca[5]. Robert Ricard y fray Esteban Arroyo, primer biógrafo de Burgoa, también reconocieron, ya hace algunos años, la importancia de la doble crónica[6].

Con todo, el polígrafo Andrés Henestrosa lamentó en su momento que Burgoa no hubiera logrado una síntesis y, juzgándolo tal vez con excesivo rigor metodológico, no llegó a considerarlo un historiador sino una suerte de recopilador, pues "no es la suma de datos, de documentos, de verdades, lo único que constituye a un historiador [...] quedan entonces la *Palestra y la Geográfica Descripción* como meras fuentes, como el monte de notas por el que hay que atreverse en busca de la flor o de la aguja perdida en el pajar"[7]. En fecha más reciente, Eduardo R. Ibarra acierta al reconocer en el legado de Burgoa una "espléndida fuente" de historia de la Iglesia, de Oaxaca, del arte, de los métodos misionales, etc[8].

Siglo XVII", en CAMELO – ESCANDÓN, *Historiografía mexicana*, 1075-1110, 1089-1090. De modo sumario puede hablarse de dos tipos: por una parte la primera edición (Juan Ruiz, 1670 y 1674) está reproducida en facsímil por *Miguel Angel Porrúa* y diversas instituciones culturales mexicanas en 1997. La versión en escritura moderna por otra *Editorial Porrúa*, utilizada aquí —que viene a ser tercera edición— corresponde a la edición a cargo del Archivo General de la Nación — México, Publicaciones Gráficas de la Nación, 1934. En resumen: 1670/4 – 1934 – 1989 – 1997. La edición de Porrúa une legibilidad y difusión, lo que no impide cotejarla con la tipografía antigua cuando sea oportuno.

4 Barbro DAHLGREN, "Breve Presentación", en *Geográfica*, vii-x, x.

5 R. L. (*sic*), "Fray Francisco de Burgoa", en *Palestra*, vii-xii, vii.

6 P. RICARD, *La conquista*, 86, dice refiriéndose a los dominicos: "en materia de crónicas quedan solamente como fuentes principales las obras de Dávila Padilla, de Méndez y de Burgoa, que, a pesar de sus defectos, prestan las mejores garantías". Ver también Esteban ARROYO, *Fray Francisco de Burgoa, O. P. (Cronista oajaqueño del Siglo XVII)*, Oajaca, Méjico, Imprenta Camarena, 1954: Burgoa "nos da sin fin historias interesantísimas" (p. 97).

7 Andrés HENESTROSA – Adán CRUZ BENCOMO (Intr. y compilación), *Alacena de minucias (1951-1961)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2007, 562 (artículo publicado periodísticamente el 18 de mayo de 1958).

8 IBARRA, "Francisco de Burgoa", 1094.

A la falta de coherencia sintética de los textos de Burgoa se une el problema de su estilo literario, particularmente difícil por su "barroquismo exagerado"[9]. Dice Ricard:

> Pocos escritores habrá más difusos y más confusos que Burgoa, pocas obras más fastidiosas e indigestas que las suyas, ya que en ellas las indicaciones precisas y positivas quedan sumergidas por los recuerdos y citas bíblicas y anegadas en un fárrago que tiene la pretensión de edificar, pero no logra sino fatigar[10].

El padre Arroyo es todavía más severo:

> Su lectura es fatigosísima, sobre todo para el historiador que con prisa va en busca de datos históricos. Es desesperante ver al autor salirse del tema con muchísima frecuencia y por largas páginas. Sus digresiones por el campo de la Teología, Sagrada Escritura, etc., resultan inaguantables [...] lo que sucedía es que su fin principal no fué narrar, catalogar y decirnos, en buena lógica, las hazañas de nuestros mayores[11].

Es interesante que las críticas al estilo de Burgoa se refieran particularmente al campo bíblico y teológico. Burgoa, como veremos, enseñó teología durante años, así que "lo que se propuso fue dar buena doctrina e inspirar sentimientos de piedad a los frailes, por lo que no debe extrañarse el recargo de erudición"[12]. Por esta precisa razón Burgoa recibió alabanzas de sus contemporáneos, como Pedro Rodríguez Velarde, censor de la *Geográfica Descripción*, que lo encuentra "advertido en la colocación", "cuidadoso en las palabras", "grave en las sentencias", "copioso en el estilo", y diestro para extraer moral de la historia e inspirar ideas y virtudes[13]. El franciscano Miguel de Aguilera, a partir del estilo de Burgoa, alcanza a

---

9 Rosa CAMELO, "Las crónicas provinciales de órdenes religiosas", en Brian F. CONNAUGHTON – Andrés LIRA GONZÁLEZ (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Instituto Mora, 1996, 165 (165-176).

10 RICARD, *La conquista*, 63.

11 ARROYO, *Fray Francisco*, 93. Este autor reprueba aun los títulos de las dos obras pues, a su parecer, "no reflejan su contenido"; p. 87.

12 Opinión de Juan B. Carriedo recogida en R. L., "Fr. Francisco", x.

13 Pedro RODRÍGUEZ VELARDE, "Aprobación y Censura", en *Geográfica*, 5-6, 5.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

discernir su método, describiéndolo así: "llenóse desvelado de las noticias de la Sagrada Escritura buscó entre afanes las vidas de los varones perfectos de su Provincia, y hallóse con tanto caudal de ejemplares, con que mover a sus súbditos a la obediencia de las leyes, y preceptos de su Regular Instituto"[14].

Hoy todavía se reconocen las cualidades de la escritura de Burgoa: así Eduardo R. Ibarra[15] le alaba la "eficacia en la comunicación de ideas", y la "gran racionalidad y objetividad en la organización de contenidos y uso del lenguaje".

Ante Burgoa conviene aplicar la pauta de Rosa Camelo para aproximarse a la historiografía colonial en general, que es

> abandonar el criterio de que poco se puede encontrar en estas crónicas porque"son de segunda mano", que sólo repiten lo que autores más cercanos a los hechos dejaron dicho y que su valor radica sólo en lo poco nuevo que agregan. Es mejor partir de una actitud más comprensiva de sus creencias y percepciones sobre muchas cosas[16].

Ricard, a su manera, nos dirá que "es indispensable resignarse a recoger las espigas entre la abrumadora paja de esos dos pesados libros"[17].

El presente artículo es un modesto fruto de un primer rastreo de los abundantes y variados elementos bíblicos en la obra de Francisco de Burgoa, un área por lo visto frecuentemente postergada. Ese tema es un filón inagotable, pero de entrada puede reconocerse la obra de Burgoa como producto de una constante sinergia o convergencia de dos corrientes: la Historia, y la Sagrada Escritura, primera sede de la teología. Es eso lo que descubrieron en su momento los primeros lectores, y que se intenta mostrar a continuación.

---

14 Miguel de Aguilera,"Licencia", en *Palestra* 3-5, 4.

15 Cf. E. R. Ibarra, "Fray Francisco de Burgoa, imagen de una provincia novohispana", en Margo Glantz (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos* (Colección Cátedras), México, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Nacional Autónoma de México – Centro de Estudios de Historia de México, 1998, 73-105, 100.

16 Camelo,"Historiografía", 686.

17 Ricard, *La conquista*, 63.

2. EL HOMBRE Y LA OBRA

2.1. Datos biográficos

Francisco de Burgoa nació en Antequera —hoy ciudad de Oaxaca de Juárez— hacia 1604[18], de familia criolla; recibió el hábito dominicano en 1619, profesando al año siguiente; y fue ordenado sacerdote en 1627[19]. Un siglo antes, en 1528, siete años después de la caída del imperio mexica, habían llegado los primeros dominicos al Valle de Oaxaca, a la Antequera que en 1532 recibió el título de ciudad. En 1592 era fundada la nueva provincia de San Hipólito de Oaxaca, escindida de la de Santiago de México, pero cuya división fue efectiva desde 1599[20].

El convento nuevo de Santo Domingo de Soriano, joya arquitectónica, fundado en 1608[21] fue sede y faro de la irradiación apostólica, misionera y cultural de la nueva provincia, y estaba provisto de *Studium* o facultad eclesiástica fundado en 1603[22], en línea con la tradición escolástica y tomista de la Orden de Predicadores.

De este marco de formación espiritual, intelectual y apostólica surgieron figuras notables, de las que Burgoa da cuenta y entre las que podemos incluirlo. El propio cronista, al narrar la vida de fray Jerónimo Moreno en un texto que podría referirse a sí mismo, subraya "lo mucho, que prometía el sujeto, pues en la cordura, madurez, y sosiego, sobre tanto ingenio, se aseguraban fábricas muy subidas de fraile Dominico de importancia para la cátedra, púlpito y gobierno"[23]. *Cátedra, púlpito y gobierno* es una sugestiva enumeración de aspectos de la vida

---

18 Cf. ARROYO, *Fray Francisco*, 15. Un conjunto de datos biográficos se encuentra en IBARRA, "Francisco de Burgoa", 1076-1088.

19 Cf. IBARRA, "Francisco de Burgoa", 1080; 1082; ARROYO, *Fray Francisco*, 21.

20 Cf. Miguel Ángel MEDINA, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, MAPFRE, 1992, 83; Tomás S. GONZÁLEZ, "La creación de la provincia de Oaxaca: crecimiento y criollización", en José BARRADO (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo (1989)* (Los dominicos y América 6), Salamanca, San Esteban, 1990, 453 (453-473).

21 Cf. MEDINA, *Los dominicos*, 83.

22 Cf. IBARRA, "Francisco de Burgoa", 1084.

23 *Geográfica*, 22.247.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

dominicana, y pueden con justicia aplicarse al autor mismo, Burgoa, puesto que en los tres campos floreció.

Fray Francisco, una vez sacerdote, fue enviado a la misión de Huitzo, y más tarde a otros pueblos de la Mixteca. Conocía bien las lenguas mixteca y zapoteca. En cuanto a la cátedra, en 1627 recibió el grado de lector y en 1649 el de maestro, de modo que debió haber ejercido la enseñanza en el *Studium* de Santo Domingo[24]. En 1631 fue maestro de novicios. Gobernante lo fue como prior de Antequera, Yanhuitlán, vicario de Zaachila y prior provincial dos veces (desde 1649 y en 1662-1666). En 1656 representó a su provincia en el Capítulo General de Roma, lo que le significó un viaje de muchos meses relatado en su *Itinerario*. Murió en Zaachila en 1681.

2.2. La doble crónica

Como cronista —o mejor como téologo-historiador— Francisco de Burgoa nos dejó dos obras, la *Palestra Historial* y la *Geográfica Descripción*, fruto por un lado de su conocimiento de la escritura y la teología, de su métodos, de su apasionada filiación dominicana, pero sobre todo de su amoroso conocimiento de la realidad humana, social y cultural de su región, antigua y contemporánea.

En opinión de Rosa Camelo, "la mayoría de los frailes a quienes se les designó cronistas de su orden tuvieron un papel destacado dentro de la misma y dentro de la sociedad"[25]; los cronistas solían ser hombres de letras y no misioneros[26], pero Burgoa participaba de ambos perfiles.

---

[24] Cf. Arroyo, *Fray Francisco*, 43.

[25] Camelo, "Dos tipos de crónica, la crónica provincial y la crónica de evangelización", en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia: historia e historiografía comparadas* (Serie Divulgación 11), México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, 17 (7-24).

[26] Cf. Asunción Lavrin, "La visión de la historia entre las órdenes mendicantes: el cronista religioso en la cultura urbana novohispana", en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *Libros y lectores en las sociedades hispanas: España y Nueva España (xvi-xviii)*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016, 25-55, 29.

Eduardo Ibarra afima del díptico de crónicas que

> [...] tal como él la concibió, se trata de una historia de la provincia de Predicadores de San Hipólito Mártir de Oaxaca, dividida en dos partes; y la razón por la que cada una de ellas lleva un nombre particular como si se tratase de dos obras diferentes, es que, en efecto, los contenidos de ambas son esencialmente distintos [...][27].

En 1644, Burgoa recibió el encargo de escribir la historia de su provincia, dando inicio a la preparación de la *Palestra*, en 79 capítulos (falta un 59), que trata primordialmente de la fundación de la Orden en México y Oaxaca, y más tarde la historia de la provincia de San Hipólito, con extensas vidas de frailes, y que también incluye episodios y documentos históricos, casi siempre en diálogo con la Escritura y la teología. Fue concluida en 1667 y publicada en 1670.

La *Geográfica Descripción*, en 80 capítulos, está dispuesta como una descripción de la geografía oaxaqueña y de las casas y conventos de la provincia, pero incluye también numerosas semblanzas de frailes, más bien breves y formando grupos, con la misma tesitura histórica, literaria y teológica de la Palestra. Fue escrita en Zaachila en 1669-1670 y publicada en 1674[28].

2.3. Autoconciencia de Burgoa como cronista

Las crónicas provinciales son, a decir de Rosa Camelo, "el género más abundante en la historiografía novohispana"[29], y comenzaron a cultivarse desde la primera hora a partir de noticias, testimonios, narraciones, documentos en los nacientes archivos conventuales y capitulares, y sobre todo de las actas de los capítulos provinciales, documentos vinculantes que concentran los acuerdos de las diferentes provincias de religiosos, así como información complementaria pero esencial para la historia como son las asignaciones de los frailes. Respecto al contenido, la misma autora precisa que "una crónica provincial de orden religiosa es el escrito de género historiográfico

---

27 IBARRA, "Francisco de Burgoa", 1095.
28 Cf. IBARRA, "Francisco de Burgoa", 1089.
29 CAMELO, "Las crónicas provinciales", 165.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

que pretende narrar la historia de la fundación y desarrollo de una provincia de regulares"[30].

La crónica provincial, como toda crónica histórica, no es solo una acumulación impersonal de datos más o menos familiares al autor, sino el testimonio de una manera de ver el mundo, la experiencia personal y colectiva, pasada y presente, y la proposición de un modelo de institución y un espacio en la historia[31].

Pero, ¿qué dice Francisco de Burgoa sobre su propia labor de cronista, del teólogo experto que se convierte en historiador aficionado? En el prólogo de la *Palestra* el fraile nos dice que escribió por obediencia: "movió Nuestro Señor al espíritu del Prelado Superior de nuestra Religión a que mandase recorrer las memorias de los huesos de nuestros primitivos religiosos, que con los ejemplares de vida, fundaron el tesoro de tan señaladas virtudes". El propósito de Burgoa es, así, doble: "mi deseo ha sido obedecer con el acierto, y mover con los ejemplos"[32] .

Las ideas de Burgoa sobre los temas de su atención se encuentran esparcidas por diversos lugares, con variedad de formulaciones, pues no es un autor particularmente sistemático. Un texto sugerente sobre el sentido que él da a su crónica está ya casi al final de la *Geográfica descripción*, en el c. 77 titulado *Del celo con que el oficio de la predicación evangélica obliga a sus ministros*. Ahí se nos invita a que "abramos nosotros los ojos para ver y conocer los que como huellas de los hermosos pasos de aquellos primitivos padres, nuestro (*sic*) maestros y predicadores"[33]. Un poco más adelante Burgoa recapitula retrospectivamente su objetivo principal:

> este es el fin a que se consagró esta tarea, y las fatigas con que la he delineado, es que el estado en que nos dejaron nuestros padres y maestros del oficio evangélico, esta Providencia (Provincia) nuestra madre no descaezca por nuestra omisión y descuido.

---

30 Camelo, "Historiografía", 675.

31 Cf. Valeria Añón – Clementina Battcock (coords.), "Las crónicas coloniales desde América: aproximaciones y nuevos enfoques", *Latinoamérica* 57 (2013) 158 (153-159), https://doi.org/10.1016/s1665-8574(13)71715-0.

32 *Palestra*, Prólogo.24.

33 *Geográfica*, 77.420.

Y en seguida:

> no os he dicho, lo que he escrito en esta Historia, con estilo levantado, ni afectadamente pulido, ni presumidamente estudioso, mi intento es animar a todos los de mi profesión, a que miren los testimonios y ejemplares que nos ha puesto Jesucristo de la imitación de su vida, en hombres de la mesma pasta frágil.

Encontramos aquí los tres aspectos esenciales del proyecto: Una recuperación del pasado, desde la perspectiva del presente, con visión de futuro.

1. *Recuperación del pasado.* La publicación de la obra de Burgoa está en el medio exacto de los trescientos años de período virreinal en México (1521-1821). Es decir, el autor debía dar cuenta de siglo y medio de cristianismo, vida religiosa y vida dominicana en su tierra. Ya no solo se trataba de la primera generación, de aquellos religiosos que cruzaron el Atlántico para coadyuvar a la fundación de un nuevo mundo; era preciso, además de preservarlos a ellos del olvido, hacer un recuento o balance de subsiguientes generaciones a través de sus glorias y dificultades. En última instancia, había que verificar si la misión de establecer la Iglesia en el nuevo continente se estaba llevando a cabo. Las crónicas de Burgoa se inscriben en una etapa de consolidación de provincias[34], asi como del progresivo desarrollo del criollismo en el Nuevo Continente y del regionalismo en Oaxaca.

2. *Un proyecto de presente* por la imitación y emulación de antiguos paradigmas: "mirar los testimonios y ejemplares"[35].

---

[34] Cf. Antonio RUBIAL GARCÍA, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en María del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de Investigación* (Historia Novohispana 83), México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones históricas, 2010, 225 (215-236); IBARRA, "Fray Francisco de Burgoa, imagen", 77-78.

[35] Ver también *Palestra*, 54.403: "despertarla en imitaciones de las ideas vivas de religión y santidad"; *Geográfica*, 78.452: "Poner a los ojos de los venideros, como ideas animadas donde aprendan el fervor".

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

En este sentido la intención moralista y ejemplarizante de Burgoa se inscribe en la tradición de la hagiografía eclesiástica, es decir, de las vidas de santos[36]; numerosos capítulos de Burgoa son verdaderas *vidas* según los modelos hagiográficos antiguos, desde los mártires y ermitaños hasta la Edad Media y el Siglo de Oro, mas presentando a personajes más cercanos al autor en tiempo y espacio. La extensa sección de la *Palestra* (cc. 47-53) sobre fray Lope de Cuéllar, se escribió para ser enviada a Roma con la intención de promover la beatificación del religioso[37]. Burgoa se esmera en promover constantemente los ideales del cristianismo y de la orden dominicana, mostrando cómo han sido cumplidos con éxito —no abundan en las crónicas las historias de fracasos morales.

Al recuperar el pasado e interpretarlo, las órdenes intentan —además— construir una identidad propia, justifican sus logros ante la sociedad y el poder, y exaltar a los fundadores de las órdenes y de las provincias[38], lo que hizo Burgoa copiosamente ya desde el inicio de la *Palestra*.

3. *Visión de futuro*. Burgoa no quiere que su provincia dominicana decaiga "por nuestra omisión y descuido"; el sentido último de custodiar el pasado y recapitularlo en el presente no estaría completo sin mirar hacia el porvenir y enlazar con él; no se trata de la mera supervivencia de la estructura provincial sino de su bonanza y consolidación, sobre todo espiritual y religiosa[39].

---

36 Ver *p. e.* Antonio Rubial García, "La Hagiografía. Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual", en Doris Bieñko de Peralta – Berenise Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008, 15-33.

37 Cf. *Palestra*, 53.401.

38 Cf. José Rubén Romero Galván, "Las Crónicas Provinciales como fuentes para el conocimiento histórico", en Bieñko de Peralta – Bravo Rubio, *De sendas*, 55-60, 55; Gonzalo Tlacxani Segura, "La crónica provincial novohispana en la legitimación de un discurso eclesiástico", *Tempus. Revista en Historia General* 5 (2017) 137 (133-151), https://doi.org/10.17533/udea.tempus.n5a06.

39 Cf. Ibarra, "Fray Francisco de Burgoa, imagen", 86; Lavrin, "La visión", 27; Añón – Battcock, "Las crónicas", 159.

Una de las características evidentes de la metodología de Burgoa es el deseo de fundamentar —o al menos proponer, en cuanto sea posible— todas las cosas a partir de la Sagrada Escritura. Ya sobre la pertinencia y oportunidad de desarrollar una crónica de los frailes antiguos, nuestro autor se apoya en un pasaje del libro de Ezequiel (c. 37), sobre los huesos secos que en virtud del aliento del Señor recuperan la consistencia y la vida, para describir así su función mediante una alegoría: los huesos de los antiguos israelitas son ahora los ejemplos y tesoros de los antiguos religiosos y el cronista ha de revivirlos, en cierto modo. A continuación encuentra su método en el evangelio de san Mateo (13,52), "todo escriba entendido en el Reino de los Cielos, es parecido a un padre de familia, que saca de su tesoro cosas antiguas, y nuevas"[40].

En todo caso, estos dos argumentos son muestras del método y estilo de fray Francisco, utilizando la Escritura —y en general la teología— para interpretar la historia. No se trata, pues, de un mero ejercicio de exégesis o interpretación bíblica; el proyecto de Burgoa es de naturaleza histórica y hagiográfica, bíblica y teológica. Estos son los dos elementos a considerar a continuación.

3. DOS EJES DE LA OBRA DE BURGOA: SAGRADA ESCRITURA E HISTORIA

3.1. Sagrada Escritura

3.1.1. La Biblia y la vida

El censor, padre Aguilera, supo descubrir el valor bíblico del trabajo de Burgoa, cuya erudición llena su Historia "de ejemplares deducidos de la Sagrada Escritura, discurridos con profundidad tan discreta que ofrece igualmente con ellos motivos ardientes de caridad a las voluntades"[41].

Francisco de Burgoa se mueve en un marco de pensamiento estrictamente católico, y no encontramos en él cuestionamientos o reinterpretaciones originales de los contenidos

---

40 *Palestra*, Prólogo.24.

41 Cf. AGUILERA, "Licencia", 4.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

de la fe o la teología, y ninguna variación en lo que se refiere a la grandeza e importancia de la Sagrada Escritura. Burgoa da numerosas pruebas de su amor al texto sagrado, al decir que la Biblia es el mejor libro, a leer "con grande veneración, y respeto, como dictado del Espíritu Santo, y así le dará a entender sus misterios"[42], y que aprovecha para la predicación. Los testimonios de las sagradas letras posibilitan la reflexión teológica, pues contienen "innumerables misterios de los que se valen a la letra los Sagrados Doctores contra los más astutos y cavilosos heresiarcas"[43]. En este sentido Burgoa concuerda bien no solo con la tradición cristiana sino con la teología escolástica de Melchor Cano (1506/1509-1560), teólogo dominico en Salamanca y en el Concilio de Trento, discípulo de Francisco de Vitoria, influyente autor del tratado *De Locis Theologicis*[44] para quien la Biblia es el primero de nueve lugares teológicos, que son la Sagrada Escritura, las tradiciones apostólicas, la autoridad de la Iglesia universal, los concilios, la Iglesia romana, los santos antiguos, los doctores escolásticos, la razón natural, los filósofos y la historia humana. Es ahí en donde los teólogos deben encontrar los argumentos para desarrollar su labor, y la Biblia es el punto de partida pues —dice Cano— "si no pusieras con fidelidad este fundamento, todo lo que edifiques encima en Teología se vendrá abajo"[45].

A decir de Eduardo R. Ibarra, la Biblia es una fuente que explica y da sentido al trabajo de Burgoa[46]. Pero no se trata de una devoción u opción personal del religioso o del escritor; Burgoa deja constancia de la importancia de la Biblia en la vida y ministerio de todos los frailes, a ejemplo de Santo Domingo (1170-1221) fundador de los dominicos.

---

42 *Geográfica*, 7.80. Acerca de la atribución al Espíritu Santo como fórmula mínima de la doctrina de la inspiración bíblica, ver también *Palestra,* 24.164; 24.168.

43 *Palestra*, 33.210; cf. *Palestra*, 50.368.

44 Cf. Melchor Cano – Juan Belda Plans (ed.), *De locis theologicis* (BAC maior 85), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

45 Cano, *De locis*, 2.1, p. 14. Cano atribuye, como Burgoa, el texto sagrado al Espíritu Santo.

46 Cf. Ibarra,"Francisco de Burgoa", 1100.

De fray Gabriel de Santaella, nos dice la *Geográfica descripción*[47] que "empleaba días, y noches en continuo estudio, de la Escritura Sagrada, y en los derechos canónicos", y de otro fraile, que se dedicaba a la lección de la Sagrada Escritura, de libros devotos, vidas de santos, y al estudio de la lengua de su apostolado[48]. Estos son mínimos sumarios del ideal del estudio, pero en Burgoa encontramos, además, noticias variadas sobre la importancia de la Biblia en formación de los frailes, junto a Santo Tomás de Aquino, maestro por excelencia[49], acerca de la memorización de secciones bíblicas, particularmente el salterio y las cartas de San Pablo, noticias de ejemplares de la Biblia en posesión de los frailes, o bien de la Escritura como instrumento privilegiado para la predicación.

Son casos paradigmáticos el de aquel fraile que "se dio al estudio de los sentidos de la Escritura Sagrada"[50] o de aquel otro que, habiendo implorado la ayuda divina, "en pocos años alcanzó tanto en el sentido literal de la Escritura [...] que después cuando predicaba, admiraba a los hombres más doctos, y versados en divinas letras"[51].

No basta, empero, la erudición bíblica. Burgoa da cuenta de cierto fraile que, "siendo tan versado en la Sagrada Escritura, y consumado teólogo, no fiaba estas ocasiones del estudio"[52] y añadía a su labor oración y disciplinas.

Burgoa sabe dar testimonio de la importancia de la Biblia como contenido de la predicación, como cuando habla de un fraile Maestro que "predicó muchos años con igual crédito de su estudio en la Sagrada Escritura"[53], o de vidas consagradas a la enseñanza de la teología y la Escritura[54]. Da cuenta también de algunas obras de tema bíblico escritas por frailes

---

47 *Geográfica*, 22.251.

48 Cf. *Geográfica*, 22.222.

49 Sobre formación e itinerarios formativos ver *p. e.*: *Palestra*, 15.116; 17.126; 21.140; *Geográfica* 13.132-133; 19.181. Sobre la Biblia en el ajuar de los frailes: *Palestra*, 40.275; 76.563.

50 *Geográfica*, 49.74.

51 *Geográfica*, 7.80.

52 *Geográfica*, 10.102.

53 *Palestra*, 69,516.

54 Es el caso de fray Juan Noval, que enseñó durante veinte años artes, teología y Escritura (cf. *Geográfica*, 22.241).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

dominicos[55]. Y si Burgoa recuerda con frecuencia la importancia de las lenguas locales para la predicación y el ministerio, este punto toca necesariamente el área de la Biblia, la teología y la catequesis. A este respecto, nuestro cronista ofrece una noticia muy particular, que podría considerarse de pastoral bíblico-litúrgica, pues fray Francisco Saravia se sirvió de traductores a la lengua local

> [...] empleando la buena habilidad de estos hijos suyos en hacerles trasladar en su lengua el Catecismo y un Homiliario que les compuso de los domingos y festividades principales del año en que sobre el texto del Evangelio les exponía las moralidades más a propósito, con los misterios de fe que podían aplicarse aquel día y en cada pueblo tenían un libro de éstos y dos o tres indios ladinos señalados para que faltando el ministro de aquel pueblo, subiese uno de los indios ladinos sobre una peaña y sobre un atril puesto el libro, junta toda la gente el día festivo a la hora de misa, leyese en voz alta aquella homilía [...][56].

De modo que esta práctica reúne diferentes fases de acercamiento al texto: traducción, aplicación/explicación y proclamación. Burgoa recapitula, cerca ya del final de la *Geográfica descripción*, diciendo de los dominicos que,

> con el estudio de las Sagradas Escrituras se ocupan con instancia en el aprovechamiento de las almas, y sin cesar se emplean en los divinos oficios, y oraciones comunes, y perseverando en la predicación evangélica con ardor de espíritu esparcen por todas partes la luz de la palabra divina[57]
>
> y, poco después, añade que "en la armería espiritual de la Sagrada Escritura, nos puso el Espíritu Santo, arneses de excelente temple para todas necesidades, y escudos de defensa para los acasos"[58].

---

55 Libros de tema bíblico: sobre Job 7 "*Militia est vita hominis*" (*Geográfica*, 22.251-252); exposición del *Miserere* (*Geográfica*, 22.232); traducciones a las lenguas locales —un tema delicado dadas las restricciones eclesiásticas a la traducción bíblica—, *p. e*. en *Geográfica*, 22.251, donde cierto fraile "tradujo en la lengua, el Símbolo de san Atanacio, los Evangelios, y Epístolas de san Pablo para instrucción de los ministros, que tanto les han aprovechado".

56 *Geográfica*, 59.184.

57 *Geográfica*, 78.446.

58 *Geográfica*, 79.461.

3.1.2. Uso y lectura de la Sagrada Escritura

Hemos dicho ya que Burgoa no se aparta de la doctrina católica y escolástica; no es un téologo innovador. En su comprensión y aplicación de los textos bíblicos es posible reconocer algunos principios hermenéuticos que guían invariablemente, como una brújula, su trabajo de cronista y teólogo. Es la reserva de sentido del texto sagrado la que puede propiciar el flujo de la argumentación, los extensos encadenamientos de argumentos, figuras y motivos bíblicos de distintos niveles de significación que llenan las páginas de la *Palestra* y la *Geográfica*, así como el encuentro de estas argumentaciones teológicas y poéticas con los múltiples planos de la realidad, diálogo que el autor va desplegando con paciencia.

a) El Nuevo Testamento, plenitud del Antiguo

A la luz del misterio de Cristo, Burgoa sabe que el Antiguo Testamento no encuentra su sentido más pleno —*sensus plenior*— en sí mismo, sino que tiende al Salvador, en el Nuevo Testamento, como a su cumplimiento y perfección. En un segundo momento, esa apertura y reserva de sentido tampoco se detiene en el nivel cristológico sino que se proyecta, por vías teológica y retórica, en la Iglesia, la historia, los santos —particularmente santo Domingo— hasta alcanzar la vida cotidiana de los frailes oaxaqueños, las "estampas de la vida regular" (*Geográfica*, pról.16). Veamos algunos ejemplos.

En Burgoa es frecuente la denominación un tanto impropia de *Ley escrita* para el primer testamento en contraposición a la *Ley de gracia* que es el Nuevo[59]. Burgoa juzga la revelación o economía del Antiguo Testamento como incompleta y escasa, pues "no se agotaron en la Ley Escrita los veneros del Espíritu Santo, para que dejasen de correr a la Ley de Gracia en más copiosos raudales las avenidas de sus dones"[60] ; "siendo en la Ley Escrita sombras todas de la Ley de Gracia, en que

[59] Sobre Ley escrita y Ley de gracia ver: *Palestra*, 32.203; 42.297; 68.510; *Geográfica*, 13.127; 55.139.

[60] *Palestra*, 62.465.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

el autor de ella, apareció en la vecindad de nuestra naturaleza mortal"[61].

b) Los textos del Antiguo Testamento tienden al Nuevo

El diálogo entre el Antiguo Testamento, el Nuevo y su posteridad, es constante en Burgoa. Así *p. e.* las promesas de Isaías 56 se cumplieron en el Evangelio (cf. *Geográfica*, 41.9); en otra parte Burgoa nos explica que la Sabiduría de Salomón en el libro de los Proverbios queda superada por la palabra de Cristo, que es Sabiduría del Padre, y enseguida nos ofrece, en la misma línea, una cuidadosa comparación entre el sacerdocio antiguo y el sacerdocio nuevo (*Geográfica*, 16.155,156).

La manera más perfecta por la que el Nuevo Testamento cumple el Antiguo es la *tipología*, es decir, que las figuras del Antiguo Testamento son una preparación para el Nuevo, especialmente para figura de Cristo, el cual "cumple por su persona lo figurado" (*Geográfica*, 73.368). Así Moisés es figura de Cristo en tanto legislador y a Cristo se le llama "Nuevo Moisés de la ley de gracia" (*Geográfica*, 58.170). Por extensión, y ya no por tipología, santo Domingo de Guzmán también es "Nuevo Moisés de la ley de la gracia" (*Palestra*, 1.26) pues legisló para los frailes. Esa alegoría está aderezada por una larga comparación entre santo Domingo y Moisés.

Tipologías en sentido estricto son llamar a Cristo "el mejor Isaac", el "verdadero Jacob de los cielos", "el mejor Salomón de cielos y tierra", "segundo Adán"[62]. Y no hay que confundir esta tipología bíblica con la figura de antonomasia, *por excelencia*, que sería llamar a Cristo *un nuevo Moisés* o *un nuevo Salomón*, pues en la tipología el término excelente es el más reciente, mientras que en la antonomasia el más noble es el más antiguo. Encontramos un ejemplo polémico de este caso respecto a la identidad del Siervo de Yahveh en el segundo libro de Isaías (cc. 42-53) en la *Geográfica descripción*[63], donde Burgoa

---

61 *Palestra*, 65.485.

62 "El mejor Isaac": *Geográfica*, 69.299;"verdadero Jacob de los cielos": *Ibid.* 9.92;"el mejor Salomón de cielos y tierra": *Ibid.* 58.171;"segundo Adán": *Ibid.* 45.34; 58.175.

63 *Geográfica*, 73.367.

sostiene que el siervo es Cristo, proclamado en el bautismo y la transfiguración:

> veis aquí a mi siervo en nombre del Padre habla y junta este título con el de Hijo querido, que declaró en el Jordán y en el Tabor, con el sonoro estruendo de una voz y que se entienda este nombre de siervo por excelencia de Cristo, y no de Ciro Rey de los persas, como quieren los hebreos, pruébanlo San Jerónimo [...] y San Epifanio".

c) Acceso al sentido de la Escritura

En Burgoa encontramos la estructura clásica de los cuatro sentidos bíblicos como dimensiones de significación: literal, alegórico, moral y anagógico, lo cual permite salir de la univocidad hacia la flexibilidad y riqueza de sentido, siempre que éste sea adecuadamente establecido. Burgoa menciona sobre todo los sentidos literal —el punto de partida de la hermenéutica— y moral, comprensible por el tema de sus escritos: una crónica edificante sobre unos predicadores. El sentido alegórico lo desarrolla y explota permanentemente como parte de su metodología, siendo frecuentes también las aplicaciones moralizantes[64].

Corresponde al estudioso aplicarse al estudio de los sentidos de la Escritura. Nos narra Burgoa sobre el lector Dávila, que "se ocupó muy de propósito en estudiar la Sagrada Escritura, y a los Doctores Santos que la expusieron, y como el celo era sólo de aprovechar sin dificultad, se enteró de los sentidos

---

[64] Encontramos expresiones sobre el valor moral del texto bíblico; así *p. e*. *Palestra*, 15.115:"las moralidades de la Sagrada Escritura", o bien 16.118: "casos ejemplares del Testamento Nuevo y Viejo". Tenemos a aquellos frailes que "se instruyeron descubriendo y escudriñando los metros de la escritura, ricos de virtudes" (*Geográfica*, 78.429), o bien cuando Burgoa se refiere a "lo moral del Evangelio y fruto dello" (*Geográfica*, 68.280) o a un fraile que "sobre el texto del Evangelio les exponía las moralidades más a propósito o de la vida del santo" (*Geográfica* 59.184). Conviene insistir que en Burgoa el uso del Antiguo Testamento no es solo tipológico sino con frecuencia meramente alegórico o moral; con gran frecuencia encontramos alusiones a *figuras de liderazgo* como *p. e.* Moisés (*Geográfica*, 31.353; 37.391; 73.366-367), Josué (*Palestra*, 24.161), Saúl (*Palestra*, 56.422) o David (*Palestra*, 4.59-60; *Geográfica*, 3.38-39; 17.166; 72.346-347; su conflicto con Saúl en *Geográfica*, 70.310; 73.372; 80.484).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

verdaderos que les enseñó el Espíritu Santo, y con grandísima destreza, y facilidad, se valía de ellos"[65] . Notemos que, por un lado, el estudio de la Escritura es insuficiente y lleva aparejado el de los expositores; y por su parte, los expositores cuentan con la asistencia del Espíritu Santo para el desvelamiento del sentido bíblico. De otro fraile se nos dice que "parecía un San Ambrosio, que dejaba suspensos a los que lo oían, y con mucho que rumiar y digerir en las exposiciones y sentidos de la Sagrada Escritura"[66]. Aquí encontramos de nuevo el binomio sentidos-expositores. Entre los expositores propuestos por Burgoa sobresale el cardenal dominico Hugo de San Caro (c. 1200-1263), al cual elogia precisamente como "Autor y Maestro [...] de los cuatro sentidos de toda la Escritura"[67].

Los expositores o comentaristas, comenzando por los Padres de la Iglesia, están cualificados para interpretar y desvelar los misterios del texto sagrado[68]; es por ello que siempre hay que consultarlos y estudiar juntos ambos lugares, por un lado la Escritura y por otro los padres y los expositores, que constituyen sus intérpretes autorizados.

En cambio, no parece que Burgoa considere la posibilidad de encontrar nuevos sentidos o interpretaciones bíblicas que no estén ya propuestos por los padres o los expositores; el estudio bíblico se reduce a recibir lo escrito y a predicarlo, con poco margen para la investigación bíblica. Melchor Cano aborda precisamente esta cuestión en *De locis theologicis*, libro

---

65 *Palestra*, 20,138.

66 *Palestra*, 56.419.

67 *Palestra*, 68.510. Es imposible abordar aquí el amplio tema de las fuentes de Burgoa. Entre sus autoridades bíblicas y teológicas sobresalen santo Tomás (1225-1274), columna vertebral de la formación escolástica de la Orden de Predicadores, san Agustín, y dominicos como Hugo de San Caro, el jativense Tomás de Maluenda (1566-1628), y numerosos padres de la Iglesia. Con frecuencia los textos citados o aludidos están tomados de fuentes indirectas o de repertorios de erudición, con referencias bibliográficas oscuras o inexistentes. Ver en *Geográfica* el "Proemio a la historia", 19-23.

68 Cf. *Palestra*, 27.169-170; *Geográfica*, 41.9: "Muchos expositores sagrados entienden"; es decir, se prefiere la mayoría de los expertos, y no necesariamente su originalidad, en lo que a interpretaciones se refiere.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

7, cc. 3-4 (p. 428-451) donde adopta una posición restrictiva, contra Cayetano. Cita Cano a Cayetano:

> En el principio de sus *Comentarios al Génesis* dice (*Commentaria in Genesim*, Prólogo): *Si alguna vez se presentara un sentido nuevo acorde con el texto, aunque ajeno al manantial de los Santos Doctores, el lector puede hacer de censor ecuánime.* Y un poco despúes dice: *Nadie deseche un sentido nuevo de la Sagrada Escritura porque no es acorde con los antiguos Doctores, pues Dios no ligó la exposición de las Sagradas Escrituras al sentir de los Antiguos Doctores, sino a la misma Escritura íntegra bajo la censura de la Iglesia Católica. De otra manera se nos quita a nosotros y a los que vengan detrás la posibilidad de explicar las Sagradas Escrituras, a no ser, como suele decirse, transfiriéndolas de un libro a un cuaderno*[69].

Cano acusa a Cayetano de opinar como "los herejes y los cismáticos" y de despreciar la Tradición[70], y procede a refutarlo con diversos argumentos. La posición de Cano es que

> en la exposición de las Sagradas Escrituras la inteligencia unánime de todos los Santos Antiguos ofrece un argumento segurísimo a los teólogos para corroborar las afirmaciones teológicas, como quiera que el sentir de todos los Santos es el mismo sentir del Espíritu Santo[71].

Cano no admite error o deficiencia en los antiguos intérpretes que pudieren descalificarlos. Sin embargo, en la práctica el teólogo matizará diciendo que un sentido nuevo, mientras no contradiga a los padres, podría estar bien[72], y que todavía hace falta mucho trabajo exegético: "la Iglesia echa en falta la diligencia de sus intérpretes"[73]. En todo caso el intérprete de la Sagrada Escritura "debe mirar siempre a los anteriores"[74].

---

69 CANO, *De locis*, 7.3, p. 429.

70 Cf. CANO, *De locis*, 7.3, p. 430.

71 CANO, *De locis*, 7.3, *quinta conclusión*, p. 428.

72 CANO, *De locis*, 7.3, p. 430.

73 CANO, *De locis*, 7.4, p. 450.

74 CANO, *De locis*, 7.3, p. 437. En otro sitio (*Ibid.*, 12.10, p. 781) Cano lamenta que, si bien en la Sagrada Escritura se halla encerrado el principal tesoro de la argumentación teológica, "los téologos más recientes no sólo son negligentes en la búsqueda de la inteligencia de la Escritura sino también en muchos otros asuntos, especialmente en la extracción de los argumentos específicos de la Teología".

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

Burgoa parece adherirse a la opinión restrictiva de Cano, pues no parece considerar el hallazgo de nuevos sentidos.

d) Los exordios o introducciones a los capítulos

Dice B. Dahlgren en la presentación a la *Geográfica Descripción*[75] que Burgoa fue nombrado maestro de teología "materia que enseñó durante varios años, y que seguramente explica las largas y cansadas introducciones a cada capítulo". Pienso que los profesores de teología encontrarán este enfoque, cuanto menos, matizable, pero acierta Dahlgren al reparar en uno de los aspectos más interesantes del Burgoa escriturista: las introducciones o exordios a los capítulos[76], un filón de teología y retórica bíblicas y barrocas.

La mayoría de los capítulos comienza con un exordio o preludio bíblico más o menos extenso, por ejemplo un tema teológico, o una *contentio*. *Contentio,* dice el dominico fray Luis de Granada (1504-1588) en su *Retórica Eclesiástica*, es una forma de comparación, singularmente en el género demostrativo, cuando por razón de alabanza o vituperio cotejamos una persona con otra[77]. Así, por ejemplo, el capítulo 1 de la *Palestra*, sobre la llegada de los dominicos a Antequera, comienza por la comparación de fray Domingo de Betanzos, fundador de la provincia dominicana de México con Josué, sucesor de Moisés, pues si el caudillo diseminó a las tribus iraelitas sobre la tierra de promisión, el fraile distribuyó a los frailes por las tierras de Anáhuac. Esta *contentio*, nada escueta, pronto comienza a llenarse de informaciones, metáforas, autoridades bíblicas, documentos.

El capítulo 2, sobre la instalación de los frailes en su primera habitación, comienza por una referencia alegórica y un tanto moral a la Carta a los Efesios pues, si Dios unió a dos

---

75 Dahlgren, "Breve Presentación", vii-viii.

76 Cf. Ibarra, "Francisco de Burgoa", 1099-1100.

77 Cf. Libro V c. 11 § 27 en fray Luis de Granada, "Retórica Eclesiástica", en *Obras*, tomo 3, Madrid, Rivadeneyra, 1856, 593 (488-642); cf. Ibarra "Francisco de Burgoa", 1092:"las figuras comparadas con sus paradigmas bíblicos", noción que puede incluir también otras formas de símiles y ejemplos.

pueblos, el judaico y el gentil, en un solo pueblo, hizo lo mismo al unir a los indios y a los españoles. Ésta es otra manera de iluminar bíblicamente la realidad histórica. El capítulo 3, donde retrocede cronológicamente hasta la primera llegada de los frailes a México, comienza con una consideración —más bien moral— sobre la caridad y unidad que obligan a los religiosos. Si bien el capítulo comienza por la primera carta a los Corintios, pasa con prontitud a otros pasajes bíblicos.

Hay diferentes tipos de introducción a los capítulos; no siempre tenemos un parangón o *contentio*, sino alguna referencia extensa a un pasaje en específico, como paráfrasis o alegoría, o bien que las referencias bíblicas aparezcan como meras alusiones, o como argumentos dentro de un tema teológico —el c. 3 de la *Palestra*, sin ir más lejos— o temas y figuras mezclados o engarzados. A veces no hay tema bíblico fácilmente reconocible, o simplemente no hay introducción, *p. e.* cuando el capítulo es continuación del anterior.

Es difícil establecer criterios unívocamente aplicables para la clasificación de los inicios de los 159 capítulos de Burgoa. De todas formas, considero que alrededor de 113 capítulos de Burgoa comienzan con un exordio propiamente bíblico (58 de la *Palestra*, 55 de la *Geográfica Descripción*)[78].

Es manifiesta la importancia que Francisco de Burgoa asigna a la Sagrada Escritura en el recuento, comprensión, fundamentación y presentación de la historia de su provincia de frailes. Naturalmente nuestro autor recurre con frecuencia y amplitud a la teología patrística y sistemática, a veces integrando extensas citas, particularmente de la *Suma Teológica* de santo Tomás. Sin embargo, es fácil comprobar, por la lectura de las crónicas, que el diálogo entre teología sistemática y realidad es muy diferente al discurso que brota de la Biblia, primer lugar teológico. Burgoa no pasó por alto la sublimidad, riqueza, energía y poética de la Escritura, y puso el Texto sagrado como sustrato fundamental de su proyecto.

[78] *Palestra*: 1-2.4-15.18-19.21-23.26-29.31.33.35-40.42.45-51.53-54.56-58.61.65-69.72-78; *Geográfica descripción*: 2-9.12-14.16-17.19-20.22-26.28-33.35-38.40-41.43-44.48.52.55-59.61-66.68.70.74.77.79-80.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

3.2. La Historia

3.2.1. El sentido de la Historia

Una crónica es un ejercicio eminentemente histórico en su intención, contenidos y procedimiento. Hemos visto que la finalidad de las crónicas, entre ellas la de Burgoa, se resume en *recordar para edificar*, es decir, dejar constancia de los antiguos ejemplares y mover a su imitación. En un segundo momento, se muestra que la perspectiva religiosa de la crónica se arraiga fundamentalmente en la Sagrada Escritura. Ahora conviene detenerse en el tema de la historia.

Asunción Lavrin ha descubierto en las crónicas religiosas elementos de reflexión sobre el sentido de la historia y la función del historiador[79]. Gonzalo Tlacxani, por su parte, habla de una *poética de la historia*[80], por la que la representación escrita —*literaria*— de la realidad obedece más a la visión del historiador, a los problemas que pretende afrontar y al "espíritu de una época pasada", la del historiador, que a la naturaleza de los datos. En historia sin duda hay una tensión entre la subjetividad, estrategia y finalidad del historiador y la realidad que intenta describir apoyado selectivamente en sus fuentes[81].

Dice el propio Burgoa en el prólogo de la *Palestra*:

> El historiador, que en el Reino de la Iglesia militante desea cumplir con su obligación ha de ser advertido: que imite al poderoso, y bien alhajado, que en las ocasiones de mayores créditos, y reputación, la hace de lucir ostentativamente en el parador más público las preseas de más estimación que atesora, el fin es, este, en los capítulos de este libro"[82].

Es decir, Burgoa concibe su proyecto como un muestrario de los mejores tesoros de su patrimonio provincial, muchos de los cuales conoció —mejor aun, atestiguó— de primera mano,

---

79 Cf. Lavrin, "La visión", 30-40.

80 Tlacxani Segura, "La crónica provincial", 135.

81 Ibarra, "Fray Francisco", 1099, hace notar que Burgoa no desarrolla una reflexión sobre la confiabilidad de sus fuentes; sin embargo, el espíritu crítico de Burgoa está bien acreditado.

82 *Palestra*, Prólogo.24.

y por fuentes orales o recientes. A nivel documental, al ser la selección de fuentes un principio elemental de la ciencia histórica, no duda en recurrir a historiadores reconocidos de todas las épocas, clásicas y cristianas.

Un aspecto a tener en cuenta es el sentido más bien amplio y variado que se daba a la idea de historia en el ambiente que nos ocupa. Además de comprobarlo por la lectura de las crónicas, tenemos algunos ejemplos sugestivos en la clasificación de las bibliotecas. La catalogación de la Biblioteca Palafoxiana de Puebla asignaba la *Quinta clase* (*v. gr.* sección) de libros a la Historia Eclesiástica, mientras que en la *clase undécima* agrupaba "Historia profana, "vidas" de los santos venerables e historia monástica[83]. Llama la atención que los santos y los monjes estén más cerca de lo "profano" que de lo eclesiástico. Un segundo ejemplo, tomado de una biblioteca franciscana, ilustra la polisemia de la palabra historia: en la letra I, "historia sencilla", "de toda historia", "historia santoral"; en la letra J, doctrinas místicas y ascéticas; en la letra K: "Historia natural y política"[84].

3.2.2. El lugar de la Historia

Asunción Lavrin ha realizado una síntesis de numerosos autores y tendencias espirituales respecto a la visión de la historia —y en el caso de los cronistas, de su propio trabajo—; tal síntesis está estructurada en torno a aspectos fundamentales que son el método, basado en la búsqueda de la verdad por la confiabilidad y uso crítico de las fuentes, el estilo literario, y la preponderancia de las biografías o *vidas*. La autora reconoce el papel de la historia como parte de la cultura virreinal, y el propósito de la difusión de la fe como "meollo de la historia religiosa"[85].

---

[83] Ver Elvia CARREÑO VELÁZQUEZ (coord.) – Adriana DE LEÓN HAM – Verónica DE LEÓN HAM – Miguel Ángel ROMERO CORA (textos), *El mundo en una sola mano: bibliotecarios novohispanos*, México, Fondo Editorial Estado de México, 2013, 84.

[84] Cf. CARREÑO, *El mundo*, 189-190. CANO, *De locis,* 11.5, p. 619 incluye las historias de santos en el tema de la historia como lugar teológico, y recomienda su lectura crítica y juiciosa.

[85] LAVRIN, "La visión", 55.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

Existe, sin embargo, otra posibilidad de interpretar la historia, y es la propuesta del ya citado Melchor Cano, que en el libro XI de su *De locis theologicis* elevó la autoridad de la historia humana al rango de lugar teológico. Cano, discípulo predilecto de Francisco de Vitoria en Salamanca y renovador humanista de la teologíca escolástica, desarrolló "una sistematización acabada del método teológico que alcanzó una enorme influencia en el mundo científico europeo"[86] y que se concentra en su obra *De locis theologicis* (1563).

Los lugares teológicos, dice el propio Cano, son "como domicilios de todos los argumentos teológicos, de donde los teólogos puedan sacar todas sus argumentaciones bien para probar bien para refutar"[87]. Son diez los lugares teológicos, todos de autoridad excepto el octavo que es la Razón Natural, a saber: la Sagrada Escritura, las Tradiciones de Cristo y de los Apóstoles, la Iglesia Católica, los Concilios, la Iglesia Romana, los Santos Padres, los Teólogos Escolásticos, la Razón Natural, los Filósofos y, por último, la Historia Humana. Naturalmente Cano no solo los enlista sino que expone sobre la fuerza de cada uno y el propio modo de empleo en las diversas tareas teológicas: exégesis, exposición, debates con diversos adversarios[88]. Comenta J. Belda: "para Cano los *loci theologici* no son otra cosa que las distintas fuentes de conocimiento teológico; Cano [...] pretendió obtener las verdades teológicas por medio de los *loci*.

La idea de la Historia como lugar teológico es una innovación de Melchor Cano[89]; dice él mismo en su libro *Sobre la autoridad de la Historia humana*:

> La Historia nos suministra de sus tesoros muchos conocimientos, sin cuya posesión seríamos tachados con harta frecuencia de incapaces e ignorantes, tanto en Teología como en cualquier otra ciencia

---

[86] Belda Plans, "Introducción general histórico-teológica", en Cano, *De locis*, *33-*140, *33; ver también Juan Belda Plans, *Melchor Cano, téologo y humanista (1509-1560)*, Madrid, Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos, 2013. (Disponible en https://juanbeldaplans.com/wp-content/uploads/2017/11/cano.pdf, consultado el 28 de mayo de 2025).

[87] Cano, *De locis*, 1.3, p. 9. Ver también su "Prólogo general", p. 4.

[88] Cf. Belda Plans, "Introducción", *83.

[89] Cf. Belda Plans, "Introducción", *134.

> en general [...] ¿habrá quién niegue que, de vez en cuando, incluso en las discusiones escolásticas, es necesario desempolvar de la memoria de los archivos los más claros testimonios de la verdad?[90].

Hay verdad en los testimonios de la Historia, de modo que ésta tiene asegurado un lugar en la Teología. Es así que el enfoque de Cano sobre la ciencia histórica es realista y prudentemente crítico, pues valora las fuentes históricas en la medida en que tengan la capacidad de conectar al lector con la realidad misma de las cosas pasadas. Dice Cano en otro lugar:

> Las gestas verdaderas de nuestros héroes no sólo fueron notables y magníficas, sino también mucho mayores de lo que la fama pregona. Y tampoco la virtud de los que las hicieron debe tenerse en tanto aprecio como pudieron ensalzarla con palabras nuestros historiadores, sino más bien en la medida que las inteligencias preclaras ensalzaron los hechos mismos, sin la ayuda de las palabras[91].

3.2.3. Sinergia de la teología y la historia

Para Melchor Cano la Teología y la Historia son inseparables. Él mismo dice en los *Loci*: "es evidente, pues, cuánto abarca la utilidad de la historia, puesto que los teólogos en cualquier materia en la que entremos, bien predicando, bien disputando, bien exponiendo las Sagradas Escrituras, en alguna historia nos basamos"[92]. Esto lo afirma en sentido general, si bien con ocasión de la necesidad que tienen los teólogos de fundamentarse en ejemplos de la historia para sus argumentaciones[93], aun tomados de la historia pagana[94].

Ciertamente un historiador no puede producir argumentos firmes en teología, pero el teólogo puede valerse de argumentos históricos, más o menos probables y transmitidos

---

90 CANO, *De locis*, 11.2, p. 554.

91 CANO, *De locis*, 11.6, *Sobre los autores dignos de crédito*, p. 646.

92 CANO, *De locis*, 11.2, p. 558.

93 Ver *Geográfica*, 11.113, donde Burgoa fundamenta con el ejemplo de Julio César y Bruto ciertas cuestiones de lealtad al superior religioso. Cf. *Geográfica*, Prólogo.16:"No será inútil desperdicio el de algunos discursos morales que van taraceados en la Historia".

94 Cf. CANO, *De locis*, 11.7, p. 661.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

por fe humana, para obtener argumentos teológicos[95], pues al teólogo corresponde no solo demostrar y aclarar, sino también inculcar y explicar.

Cano es un humanista convencido del valor de la historia, y de esta forma concluye la parte expositiva del libro XI de los lugares teológicos:

> aunque la Historia no está escrita para demostrar sino para narrar —como afirma Quintiliano—, sin embargo no hay duda de que algo demuestra, generalmente con una determinada probabilidad y algunas veces con absoluta certeza[96].

Estos son solo algunos trazos de la propuesta de Melchor Cano sobre la historia que podrían enriquecer la visión sobre las crónicas de Francisco de Burgoa en sus dos aspectos inseparables de obra histórica y obra teológica; se trata de una aportación dominicana, escolástica, humanista, que floreció y se difundió a partir del siglo XVI. En la visión de Cano, la verdad de la historia, sea esta antigua o reciente, cercana o lejana, de mártires, santos o frailes oaxaqueños, enriquece y fundamenta —a su manera— la teología y le ofrece contenidos, y ésta, a su vez ilumina todas las cosas; es decir, la teología admite todo lo verdadero, y al mismo tiempo relee la historia, la reinterpreta y la juzga[97].

---

95 Cf. Cano, *De locis*, 11.4, p. 568; 11.7, p. 662.

96 Cano, *De locis*, 11.4, p. 570. "A veces de las Sagradas Escrituras se sacan argumentos probables, como es el caso si han sido obtenidos de un sentido místico, o incluso si el sentido literal no ha sido definido con seguridad. Y, al contrario, la autoridad de la Historia Humana, siendo por sí débil como es, de vez en cuando suministra argumentos ciertos." (*De locis*, 12.10, p. 777).

97 Burgoa utiliza y cita por nombre a gran cantidad de autores, pero no parece mencionar el nombre de Melchor Cano. Sea como fuere, es plausible que haya frecuentado su pensamiento, y aun sus obras, como se ve en numerosos paralelos ideológicos de ambos. Es sabido el prestigio internacional de los *Loci theologici*, obra que, por ejemplo, el manual de predicación de fray Francisco Sobrecasas titulado *Ideas varias de orar evangélicamente* (1681) propone como el primero de todos los libros que debe emplear el predicador (Francisco Sobrecasas, *Ideas varias de orar evangélicamente*, Zaragoza, Herederos de Pedro Lanaja y Lamarca, 1681, 459). Un segundo ejemplo es que "no sorprende la presencia de

4. PERSPECTIVAS

Hemos intentado simplemente una aproximación a la función de la Sagrada Escritura en las crónicas de fray Francisco de Burgoa debida, con cierta plausibilidad, a la influencia del teólogo dominico Melchor Cano. De suerte que la Sagrada Escritura, primera sede de la teología, prolongada en los trabajos de padres, expositores y teólogos, y con toda su infinita reserva de sentido, pueda establecer un diálogo fecundo con la historia vivida y narrada. Por su parte la realidad histórica, en todo lo que tiene de verdad comprensible y argumentable, también es sede de la producción teológica. Este será el eje de las crónicas de Burgoa en lo que a Biblia e historia se refiere.

La obra de Burgoa ofrece diversos campos abiertos de estudio, dimensiones y aspectos dignos de atención: sus fuentes, su metodología, su manera de aplicar las nociones bíblicas y teológicas a las realidades particulares de personas, lugares, comunidades, acontecimientos, su estilo que no es meramente una cuestión de estética literaria sino que, en tanto que mira a edificar, mover y convencer, es un auténtico proyecto retórico. Sin olvidar que estas crónicas son fuente de datos históricos, y ofrecen presentaciones, más o menos coherentes y rastreables, de temas teológicos puntuales y particulares.

---

teólogos medievales dominicos en múltiples acervos novohispanos, no sólo entre las bibliotecas de los predicadores, sino en muchos otros. [...] Con respecto a los teólogos dominicos españoles y de otras naciones, activos durante el siglo XVI e impresos en Flandes, se puede mencionar —en primer lugar— la obra de fray Luis de Granada, la del influyente Melchor Cano, la del arzobispo Bartolomé de Carranza, la de Domingo de Soto [...]". César MANRIQUE FIGUEROA, *El libro flamenco para lectores novohispanos. Una historia internacional de comercio y consumo libresco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2019, 218-220.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1056

Relecturas de la maldición de Canaán/ Cam (Gén 9,20-27) realizadas por algunos dominicos en el contexto indiano durante los siglos XVI y XVII: ¿Justificadoras de la esclavitud de los negros?

Rereadings of the curse of Canaan/Ham (Gen 9:20-27) by some Dominicans in the Indian context during the 16th and 17th centuries: Do they justify the slavery of blacks?

Juan Luis de León Azcárate
Facultad de Teología de la Universidad de Deusto
Bilbao, España
jleon@deusto.es
http://orcid.org/0000-0002-9574-1834

Resumen: Determinadas interpretaciones del relato de Gén 9,20-27 y de la genealogía de pueblos de Gén 10 han pretendido justificar la esclavitud de los pueblos de piel negra. Se trata de interpretaciones ajenas al sentido original de estos textos bíblicos, pero de gravísimas consecuencias históricas. Este artículo hace un repaso por cómo algunos dominicos de los siglos XVI y XVII vinculados a las Indias Occidentales interpretaron o releyeron estos relatos con el fin de descubrir si participaron de algún modo o no de esta corriente interpretativa esclavista.

Palabras clave: Gén 9,20-27 y Gén 10, maldición de Canaán/Cam, esclavitud, negritud, dominicos, interpretación bíblica.

Abstract: Certain interpretations of the story of Genesis 9:20-27 and the genealogy of peoples in Genesis 10 have sought to justify the enslavement of black peoples. These interpretations are alien to the original meaning of these biblical texts, but they have extremely serious historical consequences. This article reviews how some Dominicans of the 16th and 17th centuries, associated with the West Indies, interpreted or reread these stories in order to discover whether or not they participated in any way in this current of interpretation of slavery.

Keywords: Gen 9:20-27 and Gen 10, curse of Canaan/Cam, slavery, blackness, Dominicans, biblical interpretation.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057
Recibido: 28 de mayo de 2025
Aceptado: 13 de agosto de 2025

1. INTRODUCCIÓN

El relato de la maldición de Noé a Canaán (Gén 9,20-27) y la genealogía de naciones que lo sigue (Gén 10) nada tienen que ver con planteamientos racistas, con la esclavitud ni con el dominio de unos pueblos sobre otros, si bien apunta a la ocupación de Israel sobre Canaán. La genealogía de pueblos de Gén 10, probablemente en sus orígenes independiente del relato que la precede, no tiene más fin que mostrar que la bendición divina de fecundidad se extiende a los pueblos y naciones. Sin embargo, el relato de Gén 9,20-27, revertido en la maldición de Cam, ha servido en determinados ámbitos para justificar la trata y esclavitud de los negros. Los orígenes de esta interpretación pueden remontarse a la Antigüedad tardía y a la Edad Media. El apócrifo cristiano de origen sirio *La cueva de los tesoros*[1], del siglo IV d. C., es probablemente el testimonio más antiguo que pone en conexión la maldición de Canaán (no Cam) con la negritud y la esclavitud. Con las conquistas musulmanas en África y el consiguiente aumento de la esclavitud negra en Oriente Próximo, la historia de Noé dio un nuevo giro. Ya no se dice que el maldecido con la esclavitud sea simplemente el antepasado de los negros, como en *La cueva de los tesoros*, sino que la negritud forma parte de la maldición, como se recogen en algunas fuentes medievales musulmanas[2]. Pero conviene subrayar que no fueron estas interpretaciones del relato bíblico las que dieron pie a la esclavitud y trata de negros, las cuales ya existían desde mucho antes. Estas interpretaciones solo pretendían explicar, o justificar, algo que ya se daba con aparente normalidad.

La exégesis actual ha interpretado este relato de distintas maneras. Así, por ejemplo, se explica la maldición de Canaán como consecuencia del incesto de Cam con su madre[3], y hay

---

1 ANÓNIMO, *La cueva de los tesoros. Introducción, traducción y notas por Pilar González Casado*, Madrid, Ciudad Nueva, 2004.

2 Cf. Jean-Fréderic SCHAUB – Silvia SEBASTIANI, *Raza e historia en las sociedades occidentales (siglos XV-XVIII)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València (2025) 272-275 [original francés de 2021].

3 Cf. Frederick W. BASSETT, "Noah's Nakedness and the Curse of Canaan: A Case of Incest?", *Vetus Testamentum* 21 (1971) 232-237, https://doi.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

quien sugiere que, en su forma original, se trataba de un relato etiológico sobre la embriaguez de Cam, no de Noé, que explicaba la condición de servidumbre de Canaán y los cananeos frente a los hijos de Cam, quienes, en esencia, representan al imperio egipcio, contribuyendo así a la construcción de los "cananeos" como un "otro" incestuoso e incivilizado[4]. Estas novedosas interpretaciones ayudan a comprender el texto en sí mismo, pero son ajenas a esa corriente interpretativa que pretendía legitimar la esclavitud de los pueblos de piel negra en la suposición de que los pueblos descendientes de Cam mencionados en Gén 10,6 son de piel oscura, de modo que, fruto de la maldición paterna (la cual, según el propio relato, sólo se dirigía contra Canaán, pero no contra Cam), sus habitantes debían servir a Sem y Jafet y a sus descendientes perpetuamente (Gén 9,25).

En este trabajo se analiza la interpretación que de Gén 9,20-27 hicieron algunos dominicos de los siglos XVI y XVII vinculados directa o indirectamente con el Nuevo Mundo o Indias Occidentales[5].

---

org/10.2307/1517286; John Sietze Bergsma – Scott Walker Hahn, "Noah's Nakedness and the Curse on Canaan (Gn 9: 20-27)", *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 25-40, https://doi.org/10.2307/30040989.

4 David Frankel, "Noah's Drunkenness and the Curse of Canaan: A New Approach", *Journal of Biblical Literature* 140 (2021) 49-68, https://doi.org/10.15699/jbl.1401.2021.3.

5 No se pretende mostrar aquí que estas interpretaciones difieran sustancialmente de las que pudieran ofrecer otras órdenes religiosas o colectivos de la época. Para una presentación más amplia de cómo fue interpretado este relato en los cronistas y misioneros de Indias españoles de los siglos XVI y XVII, véase Juan Luis de León Azcárate, "¿Maldijo Noé a los indios y negros a través de Canaán?", *Helmántica* 69 (2018) 95-124, https://doi.org/10.36576/summa.99027. Fuera del ámbito de lengua española ha sido un tema muy estudiado, destacando los siguientes estudios: Stephen R. Haynes, *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, Oxford, Oxford University Press, 2002; David M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2003; David M. Goldenberg, *Black and Slave. The Origins and History of the Curse of Ham*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2017, https://doi.org/10.1515/9783110522471; David M. Whitford, *The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justifications for Slavery*, Farnham – Barlington, Ashgate, 2009.

2. INTERPRETACIONES NO ESCLAVISTAS DE GÉN 9,20-27 Y GÉN 10: FRANCISCO DE VITORIA Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Estos insignes dominicos del siglo XVI no prestaron especial atención al relato de la maldición de Canaán/Cam, pero sí a la genealogía de pueblos de Gén 10. Francisco de Vitoria, preocupado por la cuestión de la legitimidad del dominio de la Corona española sobre los indios, en su *Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos* (1538-1539), sostiene que, antes de la llegada de los españoles, los indios ya eran verdaderos señores, pública y privadamente, y concluye que el emperador no es señor de todo el orbe por ninguna forma de derecho, sea divino, natural o humano. Por derecho divino no había un señor del mundo antes de la llegada de Cristo, y se apoya en algunas citas bíblicas (Rom 13,1; Prov 8,15; Dt 17,15). Recurre también a los descendientes de Noé, pero sin alusión alguna a Gén 9,20-27. Vitoria sostiene que estos dividieron las gentes y regiones (Gén 9,28; 10,8-9; 13,9-10), y utiliza la tabla de las naciones de Gén 10 como prueba de que las diferentes regiones del mundo eran gobernadas por distintos señores, alguno de ellos, caso de Nemrod, ejerciendo el poder de forma tiránica:

> Por eso en el Génesis se refiere que las regiones y naciones fueron divididas por los descendientes de Noé, bien sea que en algunas regiones comenzó a haber señores valiéndose de la tiranía, como parece fue el caso de Nemrod, del que se dice en el Génesis que fue el primero que comenzó a ser poderoso en la tierra[6]; o bien que, reuniéndose muchos en un lugar para formar una república nombraron de común acuerdo un príncipe (*Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos*, segunda parte, 1)[7].

Vitoria interpreta que, a tenor de Gén 10, el emperador no puede arrogarse el dominio del mundo, ni siquiera el de los bárbaros. Lejos de justificar el dominio o esclavitud de unos

---

6 Gén 10,8-9.

7 Francisco DE VITORIA, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis FRAYLE DELGADO, Madrid, Tecnos, 1998, 92.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

pueblos sobre otros, esta lista de pueblos descendientes de los hijos de Noé sirve a Vitoria para mostrar que antes de la llegada de Cristo ningún emperador tenía el dominio universal y que debe respetarse su legítimo autogobierno al margen de imposiciones como la de Nemrod.

Caso particular fue el de Bartolomé de Las Casas. Indiscutible defensor de los indios, sin embargo, su biografía se vio empañada por una polémica que pretendió convertirle en un legitimador de la trata de negros[8]. En 1517, Las Casas compareció ante Carlos V y le imploró que salvara a los indios que todavía quedaban en La Española[9]. En sus primeros memoriales de 1516 y 1518, y en una misiva al Consejo de Indias de 20 de enero de 1531, sugiere traer esclavos de España para realizar ciertas actividades que hasta entonces se encomendaban a los indios. Sin embargo, Las Casas no pretendió ser un legitimador de la esclavitud africana y se arrepintió de sus propuestas iniciales. Refutó los argumentos del obispo franciscano de Tierra Firme, fray Juan Cabedo, quien sí defendía que los indios (y cabe pensar que también los negros) eran "siervos *a natura*" en base al pensamiento de Aristóteles[10]. Poco antes de morir, Cabedo hizo un memorial reconociendo los agravios que él mismo había hecho a los indios y dando la razón al dominico[11].

Las Casas no alude expresamente a Gén 9,25-27, pero en el primer capítulo del libro I de su *Historia de las Indias* deja

---

8 Sobre la "leyenda negra" que convirtió a Bartolomé de Las Casas en el impulsor de la esclavitud de los negros y su refutación, véase Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casas ¿contra los negros? Revisión de una leyenda*, Madrid-México, Editorial Mundo Negro-Ediciones Esquila, S.A. de C.V., 1991. Véase también Victorien Lavou Zoungbo (ed.), *Las Casas face à l'esclavage des noirs: vision critique du onzième remède (1516),* Perpignan, Centre de Recherches Ibériques et Latino-Américaines, Université, 2001.

9 Antonio de Herrera, *Historia general* (1601) década I, libro IX, cap. V, se hace eco de que a instancia de los dominicos el rey ordenó tratar bien a los indios y que fueran sustituidos por negros de Guinea porque, señala Herrera, un negro hacía el trabajo de cuatro indios.

10 *Política*, 1255a1-2. Aristóteles, *Política. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés* (Biblioteca Clásica Gredos 116), Madrid, Editorial Gredos, 1988.

11 Cf. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 148-152.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

claro que es un misterio por qué Dios tardó tanto tiempo en dar a conocer la existencia de algunas naciones, refiriéndose a las Indias, pero que este hecho, que supuso el abandono en la oscuridad de las mismas al no tener oportunidad de conocer el cristianismo, sirve para subrayar aún más la misericordia divina, de la cual ninguna nación queda excluida, porque todas están llamadas a la salvación. En esta misma obra dedica los capítulos del XVII al XXVII a describir las incursiones portuguesas en África, particularmente en Guinea, y su tráfico de esclavos[12]. En ellos denuncia la esclavitud, así como la pretensión de justificarla en base a la infidelidad:

> Y esta es la ceguedad, como arriba tocamos, que ha caído en los cristianos mundanos, creer que por ser infieles los que no son bautizados, luego les es lícito saltearlos, robarlos, cautivarlos y matarlos; ciertamente, aunque aquéllos eran moros, no los habían de cautivar, ni robar, ni saltear, pues no eran de los que por las partes de la Berbería y Levante infestan y hacen daño a la cristiandad, y eran otras gentes éstas, diferentes de aquéllas, en provincias y en condición muy distantes; y bastaba no tener nuestras tierras, como no lo eran las de Etiopía, ni hacernos guerra, ni serles posible hacerla, ni sernos en cargo en otra manera, para ser aquellos portugueses, de necesidad de salvarse, obligados a no guerrearlos, ni saltearlos, ni hacerles daño alguno, sino a tratar con ellos pacíficamente, dándo-

[12] Sobre esta sección, véase Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de las Casas, Brevísima Relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de África. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989. Las fuentes de las que Las Casas se sirvió fueron diversas crónicas portuguesas, entre la que cabe destacar la de Gomes Eannes DE ZURARA, *Crónica dos feitos da Guiné*, publicada en 1453, la cual vincula expresamente en el capítulo 16 la maldición de Cam con la negritud y la esclavitud; cf. Gomes Eannes DE ZURARA, *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné fielmente trasladada do manuscrito original contemporâneo, que se conserva na Bibliotheca Real de Pariz, per diligencia do Visconde da Carreira*, Publicada por J. P. Aillaud, Pariz 1841. La literatura misionera de los siglos XVI y XVII relativa a la región centro-occidental africana compartía, al menos en parte, el tópico de la maldición de Cam, como muestra Carlos ALMEIDA, "«Habitantes desta negra Etiópia, descendentes de Ham» – a maldição de Ham na literatura missionária sobre a região centro-ocidental do continente africano (sécs. XVI-XVII)", *Estudos Ibero-Americanos* 44 (2018) 409-420, https://doi.org/10.15448/1980-864x.2018.3.29579.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

> les ejemplo de cristiandad, para que desde luego que veían aquellos hombres con título de cristianos, amasen la religión cristiana y a Jesucristo, que es en ella adorado, y no darles causa con obras de sí mismas tan malas, hechas contra quien no se las había merecido, que aborreciesen a Cristo y a sus cultores, con razonable causa (Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, I, XXII)[13].

Sirviéndose de Eclo 34,18-20, cita que condena las ofrendas a Dios de quienes cometen injusticias, denuncia la hipocresía de ofrecer a la Iglesia parte del botín conseguido del tráfico de esclavos (I, XXIV), y defiende "que a ningún infiel, sea moro, alárabe, turco, tártaro o indio o de otra cualquiera especie" (I, XXV) se le puede hacer guerra o maltrato alguno, si no es por alguna de estas tres causas justas: hacen la guerra a los reinos cristianos, persiguen o impiden la propagación de la fe cristiana, o retienen bienes y ocupan territorios cristianos. Concluye que en el caso de la trata de negros no se da ninguna de estas causas.

En su argumentación contra la trata de negros Las Casas no menciona la maldición de Canaán/Cam. Sí lo hará, por el contrario, en sus obras directamente enfocadas a defender a los indios, si bien será una referencia secundaria dentro de un amplio repertorio bíblico. Alude a la maldición de Cam (no a Canaán) en su *Apología*. para denunciar que Cam invadió los territorios de su hermano Sem, lo que motivará tiempo después el castigo de Dios: el exterminio de los hijos de Cam y la ocupación israelita de Canaán. Con ello Las Casas da a entender que la Corona española no tiene derecho a invadir las Indias de igual modo que tampoco lo tuvo Cam, so pena del castigo divino. En su interpretación Las Casas no vincula este relato a la esclavitud ni al color de la piel. En cambio, sí comparte algunas tradiciones antiguas, de origen rabínico, pero sin fundamento bíblico, relativas a la figura de Cam, como su consideración de mago nigromántico y castrador de su padre

---

[13] Bartolomé de Las Casas, *Obras completas. 3. Historia de las Indias. Primera edición crítica. Transcripción del texto autógrafo por Miguel Ángel Medina; fijación de las fuentes bibliográficas por Jesús Ángel Barreda; estudio preliminar y análisis crítico por Isacio Pérez Fernández*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Noé[14]. Interpreta, aproximándose al sentido original del relato bíblico, que Gén 9,25-27 alude al legítimo dominio de los israelitas sobre Canaán, pero entendido como una reversión o recuperación del territorio:

> El padre Noé había exigido de éstos el juramento de que ninguno de ellos invadiría la tierra que por suerte a los otros les hubiera tocado; y el que transgrediera el precepto de tal juramento, en virtud de éste, él y toda su descendencia serían exterminados. Así los hijos de Sem poseyeron por largo tiempo aquella región. Después los hijos de Cam, a quien el padre Noé maldijo, (llamados cananeos), invadieron aquella región, expulsaron de ella por la fuerza a los hijos de Sem y se apoderaron de sus provincias. Así el Señor, que es paciente, dio a los hijos de Cam tiempo para arrepentirse y restituir a los hijos de Sem la herencia que a éstos pertenecía; pero los cananeos no quisieron arrepentirse, por lo que Dios, que es justo, después de muchas generaciones, vengó la injuria que los semitas habían sufrido por parte de los cananeos y exterminó la progenie de Cam de acuerdo con el juramento hecho por los hijos de Noé. Así la descendencia de Sem, esto es, los Hijos de Israel, tomaron posesión de su propio territorio (*Apología*, cap. 13, 70v)[15].

En el capítulo 75 de su *Apologética Historia Sumaria*[16], Las Casas vuelve a aludir a la maldición de Cam, únicamente para referirse a la idolatría de los egipcios. Siguiendo a san Agustín[17], Las Casas sostendrá que los hijos de Cam fueron la primera generación que ignoró a Dios y pobló Egipto. No

---

[14] La emasculación de Noé por parte de Cam se remonta a la literatura rabínica; cf. *Targum Pseudo-Jonatán* Gén 9,24 y *Génesis Rabbah* XXXVI, 7. *Pirqué de Rabbí Eliezer*, 23,4, la atribuye a Canaán, no a Cam. En 1586, el sacerdote Miguel CABELLO VALBOA, *Miscelánea Antártica. Edición de Isaías Lerner*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2011, también menciona estos rasgos apócrifos relativos a Cam, pero señala que el maldecido fue Canaán y limita su maldición a la ocupación del territorio cananeo por parte de Israel (I,11).

[15] Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas. 9. Apología*. *Edición de Ángel Losada,* Madrid, Alianza Editorial 1989.

[16] Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas. 7. Apologética Historia Sumaria II. Edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels*, Madrid, Alianza Editorial,1992.

[17] San AGUSTÍN, *De civitate Dei*, libro 16, cap. 11; *Obras de San Agustín. Edición bilingüe. Tomo XVI. La Ciudad de Dios. Edición preparada por el padre José Morán, O.S.A.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

hay más rastros de la maldición de Cam a lo largo de su prolija obra literaria, ni siquiera en aquellas obras que tratan expresamente la cuestión de la esclavitud, como el *Tratado sobre los indios que han sido hechos esclavos* (1552)[18].

Un año después de la publicación de este tratado, el nombre de Las Casas aparecerá entreverado en una de las primeras conexiones más claras que establece un cronista de Indias español entre la maldición de Cam y la esclavitud. Francisco López de Gómara, en su *Historia general de las Indias*, en un capítulo de significativo título "De la libertad de los indios", sostiene que algunos indios pueden considerarse herederos de la maldición de Cam, incluso más pecadores que él, y consecuentemente, esclavizados. La esclavitud de los indios únicamente la refiere a los caribes, quienes, por sus malas costumbres, sodomía y antropofagia, fueron inicialmente condenados a "servidumbre" por iniciativa del dominico fray Tomás Ortiz[19], aunque luego liberados por Carlos I a instancias de las presiones de nuevos informes de los dominicos[20] y del Consejo de Indias. Aquí menciona a Las Casas como defensor de los indios:

> Fray García de Loaisa dio grandísimo crédito a fray Tomás Ortiz y a los otros frailes de su orden; por lo cual el emperador, con acuerdo del Consejo de Indias, declaró que fuesen esclavos, estando en

---

18 Bartolomé de Las Casas, *Obras completas.10. Tratados de 1552. Impresos por Las Casas en Sevilla. Edición de Ramón Hernández, O. P. y Lorenzo Galmés, O. P.*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

19 La polémica de este fraile fue en 1520 con los indios de Chiribichí, de Cumaná. No obstante, esto no impidió que asumiera el oficio de protector de indios, si bien su ejercicio estuvo muy marcado por los intereses del gobernador García de Lerma; cf. Carlos Hinestroza González, "«Y se guarde con ellos las leyes y ordenanzas para su buen tratamiento»: fray Tomás Ortiz, un caso ilustrativo del oficio de protector de indios en la gobernación de Santa Marta, 1529-1531", *Autoctonía* 6 (2022) 330-355, https://doi.org/10.23854/autoc.v6i2.259.

20 Sobre la defensa de los indios realizada por los dominicos desde épocas muy tempranas, véanse Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, Colección Mapfre 1492, 1992; Ramón María Serrera, "Los dominicos, pioneros en la defensa de la dignidad del indígena americano (1511-1542)", *Isidorianum* 31 (2022) 133-158, https://doi.org/10.46543/isid.2231.1007.

> Madrid, el año de 25. Mudaron de parecer los frailes dominicos. Reprendían mucho la servidumbre de indios en los púlpitos y escuelas, por donde se tomó otra información sobre esta materia el año de 31, y fray Rodrigo Minaya procuró mucho la libertad de los indios, y sacó una bula del papa Paulo III en declaración que los indios eran hombres y no bestias, libres y no esclavos. Insistió después en esto fray Bartolomé de las Casas, y mandó el emperador al doctor Figueroa tomar otras informaciones de religiosos, letrados y gobernadores de Indias que había en corte, por los cuales, y por otras muchas razones que dieron los trece que ordenaron las ordenanzas, de las cuales ya en otra parte se dijo, libertó el emperador los indios, mandando, so gravísimas penas, que nadie los haga esclavos, y así se guarda y cumple. […] y Dios quizá permitió la servidumbre y trabajo de estas gentes de pecados para su castigo, ca menos pecó Cam contra su padre Noé que estos indios contra Dios, y fueron sus hijos y descendientes esclavos por maldición (Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, CCXVII)[21].

López de Gómara no justifica la servidumbre de los caribes en base a la maldición de Cam; simplemente establece una analogía, que no deja de ser potencialmente peligrosa, entre la supuesta reducción a la esclavitud de los descendientes de Cam, debido a su comportamiento, y el comportamiento antropofágico y sodomita de los caribes, a sus ojos mucho más grave. Resulta interesante que no vincula esta maldición con el color de la piel, porque entiende, positivamente, que la diversidad de colores en las poblaciones humanas es una obra maravillosa de Dios[22]. Finalmente, subraya el protagonismo de Bartolomé de Las Casas, junto con otros dominicos, en la defensa de los indios, desvinculándolo de toda tesis proesclavista.

---

[21] Francisco LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés. Prólogo y cronología Jorge Gurría Lacroix*, Caracas, Biblioteca Ayacucho 1979. En 1628 Juan de SOLÓRZANO Y PEREIDA, *De Indiarum Iure*, libro I, cap. X, n. 35, alude a esta misma cita de López de Gómara para decir que éste "sostiene que los peruanos descienden de Cam y que son herederos de la maldición divina contra Cam"; cf. Juan de SOLÓRZANO Y PEREIDA, *De Indiarum iure (Liber I: De inquisitione Indiarum) por Carlos Baciero, L. Baciero, Ana María. Barrero, Jesús María. García Añoveros, José María Soto*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2001. Propiamente, López de Gómara se refería a los indios caribes, no a los del Perú.

[22] LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, CCXVI.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

En definitiva, ni Vitoria ni Las Casas relacionan Gén 9,20-27 ni la genealogía de Gén 10 con la esclavitud de pueblo o grupo étnico alguno. Para Vitoria, la genealogía de Gén 10 deslegitima la pretensión de universalidad de cualquier Imperio que no sea el de Cristo, y, para Las Casas, la maldición de Cam explica fundamentalmente la posesión de Canaán por parte de los israelitas como castigo divino por su usurpación de tierras que pertenecían a Sem, lo que debiera servir de advertencia para la Corona española.

3. NEGRITUD Y ESCLAVITUD COMO MALDICIÓN DIVINA: FRANCISCO DE LA CRUZ

Un caso particular y dramático fue el de fray Francisco de la Cruz (1529-1578 d. C.), teólogo y predicador dominico en un principio muy próximo a las ideas de Las Casas, que llegó a ocupar el cargo de rector de la Universidad de Lima (1566-1569). Sirviéndose de la Inquisición, el virrey Francisco de Toledo castigó en él a los dominicos lascasistas[23]. De mentalidad milenarista, mezclada con ideas extravagantes de muy variada índole, de la Cruz pudo ser visto como una amenaza potencial para el orden político y religioso establecido en las Indias. Fue procesado y declarado "hereje pertinaz, heresiarca, dogmatizador y enseñador de nueva secta y errores". Se le condenó a la hoguera por sus declaraciones sobre la decadencia del catolicismo en Europa y sus particulares teorías sobre la labor misionera y el origen judaico de los indígenas.

En las actas del proceso se recogen proposiciones del dominico como las siguientes: "Que las Indias son el pueblo de Israel y que este confesante ha de ser Sumo Pontífice y Rey de Israel" (II, 1231-1232); "Cristo ha de reinar y gobernar de aquí adelante en Israel como gobernaba en tiempo de Moisés y de Samuel y de otros profetas que tenían el poder de Rey y de

[23] Como sostienen, entre otros, Vidal Abril, "Francisco de La Cruz, la utopía lascasista y la contrarreforma virreinal inquisitorial. Lima, 1572-1573", *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina* 3 (1988) 9-67; Pedro Guibovich, "Proyecto colonial y control ideológico. El establecimiento de la Inquisición en el Perú", *Apuntes* 35 (1994) 109-116, https://doi.org/10.21678/apuntes.35.407.

Papa" (II, 1437)[24]. De la Cruz sostiene que los indios proceden del pueblo de Israel y, en particular, los incas de la tribu de Judá[25]; más aún, la Iglesia europea será destruida y la Iglesia verdadera se fundará sobre el nuevo Israel que son las Indias[26]. Esta consideración de los indios como descendientes de Israel los emparenta con Sem, lo que les aleja de la maldición noáquica contra Canaán/Cam[27].

Esto no impide que en el imaginario del religioso la suerte de la población de piel negra sea muy distinta a la de los indios, estos últimos de razón limitada y pecados veniales. Según recogen las actas, el dominico defiende que la esclavitud de los negros es un justo castigo divino debido a los pecados de sus padres, y el color de su piel señal de ello. Según esta interpretación, negritud y esclavitud son consecuencia de la maldición divina[28]. Sin embargo, y siguiendo la parquedad

---

24 Citado por Vidal ABRIL CASTELLÓ – Miguel J. ABRIL STOFFELS, *Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas II-1. Del mito bíblico a la utopía indiana y andina*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, 27.

25 Auto de fe: sumario y sentencia del proceso contra Francisco de la Cruz [13-4-1578]; cf. Vidal ABRIL CASTELLÓ – Miguel J. ABRIL STOFFELS, *Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas II-2. Derecho y moral, teología y política en el trasplante a Iberoamérica del Santo Oficio español (La Junta Magna de 1568 y la política indiana de Felipe II)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, 1627.

26 *Primeras proposiciones realizadas por fray Francisco de la Cruz, en la Ciudad de los Reyes*, a 23 de enero de 1576, estando los inquisidores licenciados Cerezuela y Ulloa, proposiciones 121. Proposiciones tomadas de ABRIL CASTELLÓ – ABRIL STOFFELS, *Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas II*-2, 1327. Véase también Elise BARTOSIK-VÉLEZ, "Fray Francisco de la Cruz and *translatio imperii*", *Colonial Latin American Review* 30 (2021) 25-43, https://doi.org/10.1080/10609164.2020.1865722.

27 En 1581 el dominico Diego DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme. Estudio preliminar de Rosa CAMELO y José Rubén ROMERO*, México, 2 vols., Consejo Natural para la Cultura y las Artes, 2002, también sostuvo el origen judío de los indios y defendió que eran hijos de Dios y participaban del plan divino de salvación, pero no menciona la maldición de Canaán/Cam. Véase Sergio Ángel VÁSQUEZ GALICIA, "Los indios del Nuevo Mundo en el esquema cristiano de la historia universal según fray Diego Durán", *Revista de Historia de América* 158 (2020) 13-40, https://doi.org/10.35424/rha.158.2020.475.

28 Lo que GOLDENBERG, *Black and Slave*, 87-104, denomina "dual curse". Otro dominico contemporáneo a de la Cruz, pero ejerciendo su ministerio en

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

de las proposiciones de las actas, de la Cruz no se apoyará en la maldición de Cam/Canaán, inédita en las actas, sino en una confusa interpretación de Gén 49,14-15. En estos versículos, Jacob describe a su hijo Isacar como "asno robusto", pero de la Cruz lo confunde con "Aser":

> 111. Que los indios, hablando en general, no tienen entero uso de razón por ahora; y que pocos de ellos hacen pecados que sean mortales, hablando de los indios que no han tratado con españoles; y que fue providencia de Dios quitar a los indios la entereza de juicio y razón después que se apartaron de la Tierra de Promisión, porque ellos habían de idolatrar así como así; y no teniendo uso de razón entero, son sus pecados (regularmente hablando) veniales. 112. Que los negros son juntamente [justamente] cautivos por justa sentencia de Dios por pecados de sus padres, y que en señal de esto les dio Dios aquel color; y son de la tribu de Aser. (Primeras proposiciones realizadas por fray Francisco de la Cruz, en la Ciudad de los Reyes, a 23 de enero de 1576, estando los inquisidores licenciados Cerezuela y Ulloa, proposiciones 111 y 112)[29].

En su sentido propio Gén 49 es un discurso de despedida de Jacob antes de morir, en el que el patriarca revela lo que será cada uno de sus hijos, a su vez epónimos de las tribus de Israel. Reciben encomios y reproches. De Isacar (Aser para de la Cruz) se dice que es un asno robusto (Gén 49,14-15). Es descrito tumbado a la entrada del aprisco y se le vaticina la pesada tarea de la carga, lo que parece ser una crítica contra él. Pese a la fecundidad de la tierra que habita, Yizreel, no pudo ser conquistada por los israelitas y fue dominada por los cananeos (véase Jue 1,27-28), de modo que Isacar estará sometido y tendrá que realizar trabajos forzados[30]. Estos versículos en modo alguno justifican la esclavitud de los negros.

---

la Ciudad de México, fray Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos. Edición de Nicolás Sánchez-Albornoz*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, 1977, no menciona en esta obra de 1571, donde critica hasta cierto punto la esclavitud, la maldición de Canaán/Cam.

29 Proposiciones tomadas de Abril Castelló – Abril Stoffels, *Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas II-2,*1327.

30 Desde un punto de vista histórico y arqueológico, se considera que estos versículos son una referencia a que la tribu de Isacar estaría al servicio

El laconismo de la proposición recogida en el acta no permite esclarecer el sentido que quiso dar de la Cruz a Gén 49,14-15. Es muy difícil que estos versículos le permitieran justificar la maldición dual (esclavitud y negritud unidas), pero quizá pretendía mostrar que los negros no pueden ser libres porque, de serlo, se harían problemáticos. Es posible que entendiera que servir iría mejor con su condición, del mismo modo que la servidumbre estaba en la naturaleza de Isacar. Pero si, como postula el dominico, los negros pertenecen a la tribu de Aser/Isacar, esto significa que son descendientes de Sem, lo que infirma una hipotética conexión genealógica con Cam/Canaán. Realmente no queda claro a qué texto bíblico se refiere, si es que su fuente es la Biblia, cuando señala que el color negro fue la señal de su maldición. En todo caso, esta podría ser una de las primeras interpretaciones, sino la primera, realizada por un escritor de Indias español que establece que la negritud y la esclavitud son, conjuntamente, consecuencia de una maldición divina.

4. LOS NEGROS, SIERVOS POR NATURALEZA, PERO NO POR LA MALDICIÓN DE CAM: GREGORIO GARCÍA

El dominico fray Gregorio García, presente en Nueva España pero principalmente en el virreinato del Perú, publicó en 1607 una obra sobre las diversas teorías que circulaban en su época acerca del origen de los indios, *El origen de los indios de el Nuevo Mundo e Indias occidentales*. Probablemente, fue la obra sobre esta cuestión más completa y erudita de los siglos XVI y XVII[31]. En ella

---

de algún monarca del Reino del Norte, quizás del rey Omrí, o incluso que Isacar no estaría sometido al "trabajo forzado" por los propios israelitas, sino por Tiro y Sidón, en una época de tensas relaciones entre Israel y Fenicia. En ese caso, los versículos serían una crítica o denuncia contra grupos o tribus del interior de Israel que se estaban alejando de Samaría hacia Tiro y Sidón donde, atraídos por las riquezas marítimas, eran reclutados para el trabajo forzado. Sobre esta cuestión, véase José ADEMAR KAEFER, *Un pueblo libre y sin reyes. La función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco*, Estella, Verbo Divino, 2006, 135-147.

31 Como sostiene Jesús María GARCÍA AÑOVEROS, "Opiniones y reflexiones de tres clásicos hispanos, José de Acosta (1590), fray Juan de Torquemada (1615) y Juan de Solórzano y Pereira (1647), acerca de la procedencia de

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

García describe y discute once opiniones distintas sobre el origen de los indios: 1) los primeros pobladores vinieron por mar gracias a sus dotes de navegación; 2) y 3) describe la opinión del jesuita José de Acosta: llegaron por mar empujados por tormentas o a través de tierra firme; 4) origen cartaginense; 5) procedentes de las diez tribus perdidas de Israel; 6) "del linaje de Ofir, hijo de Lectan"; 7) de la Atlántida; 8) de Europa y de África; 9) de los griegos; 10) de los fenicios; 11) de los chinos y tártaros.

La opinión personal de García es ecléctica; considera que los indios no proceden de un único pueblo sino de grupos muy distintos, principalmente de los cartaginenses, de las diez tribus de Israel desaparecidas, y, en menor medida, de los antiguos habitantes de la Atlántida, de los griegos, de los fenicios, de los chinos y de los tártaros. Subraya que todo el género humano procede de Adán y Eva y de Noé y sus hijos[32], y sostiene que los egipcios y africanos descienden de Cam:

> El primer fundamento es de fe católica, conviene a saber, que todos cuantos hombres y mujeres hubo y hay desde el principio del mundo proceden y traen su principio y origen de nuestros primeros padres Adán y Eva; y, por el consiguiente, de Noé y de sus hijos (…) Beroso, autor gravísimo, dice que Noé puso nombre a Asia, África y Europa y las dio a sus tres hijos Cam, Sem, y Jafet, lo cual viene con lo que se dice comúnmente: que Sem gobernó a Asia, Cam a Egipto y África, cuya metrópoli fue Chemmin, que edificaron los egipcios y dedicaron a Cam, como refiere Diodoro Sículo. Jafet gobernó Europa y Noé a todo el mundo (…) *(Origen de los indios*, libro I, cap, I)[33].

---

los indios del Nuevo Mundo", en Carlos Baceiro – Ana María Barrero – Pedro Borges – Jesús María García Añoveros – José María Soto Rábanos (eds.), *Gregorio García. Origen de los indios del nuevo mundo e indias occidentales (Corpus Hispanorum de Pace. Vol. 13)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 19.

32 Otro dominico, contemporáneos de García, Reginaldo de Lizárraga, afirmará que nunca será posible averiguar de qué hijo de Noé proceden los indios (*Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, capítulo I). Reginaldo de Lizárraga, *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. Edición de Ignacio Ballesteros*, Madrid, Historia 16, 1987. Pese a que en esta obra Lizárraga señala cuántos sirvientes negros tenían algunas órdenes religiosas en estos territorios, no se sirve de relato bíblico alguno para justificarlo.

33 Sigo la edición de Baceiro, *Gregorio García. Origen de los indios*.

García explica el color de la piel de etíopes y guineanos en razón de las condiciones climáticas. Si bien descienden de Cam, de piel blanca, el calor de la zona que habitan provoca el cambio de color. Una explicación desvinculada de maldición alguna:

> (…) como acontece en los negros etíopes y de Guinea, cuyos primeros progenitores y pobladores de aquella tierra eran blancos, pues procedieron de los hijos o nietos de Noé que lo eran, y el calor de la tórrida zona que allí hay es causa extrínseca de su color negro. Y ya aquel negro color está en ellos connaturalizado, pues lo heredan hijos, nietos, biznietos, etc.; que no es cosa nueva mudar los hombres el color del cuerpo y de los pelos conforme al temperamento de la tierra a donde viven y según la región del aire y constelación del cielo de que gozan (*Origen de los indios*, libro II, cap, V).

No obstante, García afirma que los negros son "siervos por naturaleza" aunque no lo vincula expresamente con la maldición de Cam/Canaán. Esta afirmación la hace en su intento de responder a algunos de los argumentos contra la interpretación del origen judío de los indios. El primero de estos sostiene que los judíos fueron gente de gran entendimiento, y que incluso el Hijo de Dios perteneció a su linaje, lo que contrasta con el "torpe entendimiento" de los indios, menospreciados incluso por los negros:

> Pero los indios carecen de todo esto, porque son de rudo y torpe entendimiento, feos en cuerpo y rostro, y la nación, a lo que entiendo, de menos estima que hay en el mundo. Porque los negros, que entre nosotros son tenidos en poco, por ser esclavos y de su natural siervos, tengo para mí, que son de mejor casta y natural más subido. Y así lo conocen los mismos indios, pues llaman al negro señor, y las indias se casan con negros y pocas o ningunas negras con indios. Lo cual es más común en la Nueva España *(Origen de los indios*, libro III, cap, IV).

A esta objeción responde que los judíos de más estirpe eran los de las tribus de Judá y Benjamín que regresaron de Babilonia a la Tierra Prometida, y de modo especial la de Judá, dado que de ella proceden los reyes de Judá y el propio Cristo, no así las diez tribus deportadas por Salmanasar, luego perdidas y que llegaron a las Indias. De estas, que nada tuvieron que ver con la muerte de Cristo, proceden los indios. Nada

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

parece objetar García a lo que ese argumento señalaba sobre los negros, indicio de que parece aceptarlo básicamente. Pero García no justifica la naturaleza servil de los negros en base a Gén 9,20-27, sino que lo que dice es que entre los españoles son considerados y tratados como esclavos, pero los considera de algún modo "de mejor casta" y más decididos que los indios[34]. Está aludiendo al tratamiento que se dan entre sí españoles, negros e indios, pero no justificando que ese tratamiento deba serlo por designio divino. Más bien al contrario, García alude de nuevo a Cam ensalzando la valía de algunos de los pueblos que supuestamente descienden de él, los cartaginenses en particular, y reconociendo que de Cam proceden naciones muy estimadas. No menciona la maldición pronunciada por Noé:

> Lo segundo, digo que, como fueron tenidos y estimados en mucho los cartaginenses y no perdieron ellos ni otros que en África nacieron y proceden de Cam, hijo de Noé; que, según al principio de esta obra dijimos con autoridad de algunos, pobló en África, así podemos decir de los españoles, que tienen parte de indios y proceden de ellos, que no deben desdeñarse y afrentarse por lo que decimos de los mismos indios, pues hay más que decir de Cam hijo de Noé. Y como habemos dicho, los cartaginenses y otras gentes de valor, que proceden de Cam hijo de Noé, han sido y son estimados en mucho. Y aunque los cartaginenses no procedan de Cam, porque, según las historias, Dido, que fue la fundadora de Cartago, vino con su gente de otra parte muy diferente y distinta de África, pero otras muchas naciones hay que proceden de Cam y son estimados en mucho (*Origen de los indios*, libro III, cap. IV, § 1).

En definitiva, Gregorio García no alude al relato de Gén 9,20-27 ni siquiera para explicar o intentar comprender por qué los negros son tenidos por menos por los españoles y considerados de naturaleza servil[35]. Más aún, explica que su

---

[34] Quizá estemos ante un argumento circular: se da por hecho como algo natural la esclavitud de los negros practicada desde hace tiempo y luego se utilizan diferentes recursos para justificarla, incluyendo la interpretación esclavista de Gén 9,20-27; cf. Goldenberg, *The Curse of Ham*, 177, aunque Godenderg no se refiere aquí a Gregorio García.

[35] Tampoco en 1620 el dominico Antonio de Remesal *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala.*

color se debe a condiciones climáticas y hace una descripción positiva de algunos de los pueblos africanos que supuestamente proceden de Cam. Nada que legitime la esclavitud de ninguno de ellos.

No obstante, en la segunda edición de esta obra, publicada en 1729 y notablemente aumentada con nuevos datos históricos y bibliográficos a cargo de Andrés González de Barcia[36], puede encontrarse una referencia a Gén 9,25 que no aparece en la edición original y que contrasta con la imagen positiva que esta daba de los pueblos orientales de África. Aunque desborda los límites cronológicos de este trabajo, es interesante comentarla brevemente, dado que supone un testimonio valioso del siglo XVIII en el que no se interpreta el relato de Gén 9,20-27 para legitimar ningún tipo de esclavitud. González de Barcia describe de la siguiente manera a algunos de los descendientes de Canaán, identificado por algunos con Mercurio:

> [Mercurio] al cual tienen algunos por el mismo Canaán, poblador de Fenicia y que se le dio este nombre por las mercaderías y se califica con los oficios o atributos que le daban de siervo de los dioses, presidente de los caminos, ladrón y padre de la elocuencia; pues todo esto concurría en Canaán, que era siervo de sus hermanos, y enseñados por él sus hijos, navegaban a remotísimas provincias, eran engañosos en los comercios: y porque inventó las letras lograba el renombre de Padre de la Elocuencia, según Polo (*Origen de los indios*, libro IV, cap. XXII, s. II, pp. 202-203)[37].

Edición y estudio preliminar del P. Carmelo Saénz de Santamaría, S.J. (Biblioteca de Autores Españoles 189), Madrid, Atlas, 1966, pese a que en varias ocasiones alude a Noé (libro IV, cap. I), menciona la maldición de Canaán/Cam.

36 En opinión de Teresa MARTÍNEZ TERÁN, "La reedición de 1729 del Origen de los indios (1607) de fray Gregorio García", *Cuicuilco* 15 (2008) 121-141, esta reedición pretendía actualizar los primitivos derechos de descubrimiento y las antiguas creencias sobre la naturaleza de los pueblos, a la vez que corregir aquello que fuera sospechoso de antihispanismo.

37 Gregorio GARCÍA, *Origen de los indios del Nuevo Mundo. Edición de Franklin PEASE*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981. Esta edición recoge en formato facsimilar la reedición publicada en 1729 con los añadidos del editor Andrés González de Barcia.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

González de Barcía menciona la condición servil de Canaán, pero no la de su padre Cam, lo que, además de mostrar una mayor fidelidad a la literalidad del texto bíblico, permite librar de ella a los otros hijos y descendientes de Cam. Por otro lado, fuera de una alusión negativa a que los descendientes de Canaán eran engañosos en el comercio, nada se dice expresamente sobre que debieran ser esclavizados a perpetuidad por sus hermanos; tampoco se menciona desprecio alguno por razón del color de piel. Más aún, se le conoce como "Padre de la Elocuencia" por ser el inventor de las letras, descripción muy positiva, aunque sin fundamento bíblico.

5. LA MALDICIÓN DE CAM, LA PIEL NEGRA Y EL DIABLO: FRANCISCO NÚÑEZ DE LA VEGA

El obispo dominico de origen criollo Francisco Núñez de la Vega, en sus *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapas*, obra escrita en 1692 pero publicada en Roma en 1702, ofrece unas interesantes referencias a Cam y a sus hijos, la mayoría de las cuales no se deducen del texto bíblico. Por un lado, presenta a Cam como un personaje hipersexuado que practicaba la magia y continuador de las prácticas diabólicas de Caín, a quien llama "el primer discípulo del Diablo"[38], y, por otro, lo describe de piel negra y quemada, fruto del castigo divino, cuyos descendientes ocuparon Etiopía:

> […] son descendientes los indios, que tomaron la denominación de Indo, que pobló la India oriental y occidental, y fue hijo de Gogo, nieto de Sabo, biznieto de Nemrrob, tercero nieto de Chus y cuarto de Cham, que practicó las deshonestidades incestuosas, sodomíticas y bestiales, y fue tan grande mago encantador que puso por arte las supersticiones mexicas, que antes del diluvio había apren-

[38] Se apoya en san Agustín, *De civitate Dei*, libro 15, caps. 1 y 5. Algunos de los rasgos y preocupaciones de fray Francisco Núñez de la Vega de algún modo lo asimilan a la figura del extirpador de idolatrías; cf. Rosalba Piazza, "El obispo fray Francisco Núñez de la Vega: ¿extirpador de idolatrías?", en Gerardo Lara Cisneros y Roberto Martínez González (eds.), *El ídolo y las hogueras. Idolatría y evangelización en América virreinal, siglos xvi-xviii*, México, Iberoamericana-Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones históricas, 2023, 215-244.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

> dido de los descendientes de Caín […][39] y a Cham, para que pagase las mismas maldades, dicen algunos doctores, que lo quemó vivo el Demonio, y que de sus descendientes pasaron por el estrecho, que ahora llaman de Anian a la Florida, y fueron los primitivos pobladores de las Indias, donde a sus primeros hijos enseñaron las mismas supersticiones, y de unos en otros se arraigaron de manera, que hasta hoy en día las practican, por repertorios, y supersticiosos calendarios (Preámbulo, número 31, § XXVII)[40].

Según esta interpretación, los indios proceden de Cam. Más aún, Núñez sostiene que los mismos indios muestran evidencias de su procedencia camita, si bien en este caso se refiere a determinados pueblos mexicas:

> Los de Oschuc y de otros pueblos de los llanos veneran mucho al que llaman *Talaban*, que quiere decir negro principal o Señor de los negros: lo cual parece alude al culto de Chus, primogénito de Cham, de quien afirman gravísimos doctores, que por castigo de Dios se volvió negro, y fue con sus descendientes poblador y fundador de la Etiopía oriental y occidental. También veneran como señor y guarda del pueblo al indio, que hasta hoy llaman en algunas provincias Canamlum, aludiendo al parecer al cuarto hijo de Cham, y en algunos pueblos de Soconusco se ha usado y usa este apellido de Cham, y Canan, y por él conocen algunas familias de los indios, y al que llaman León del pueblo y guarda del significan con el nombre de Cham (Preámbulo, número 32, § XXVIII).

Esta interpretación de Cam asociada al origen y a las prácticas religiosas de los indios tiene como finalidad descalificar la religiosidad indígena precristiana. Núñez demoniza la religión nagual describiendo a una de sus divinidades como un demonio negro (etiópico)[41]:

---

[39] Aquí Núñez se apoya en Juan de Solórzano y Pereira, *De Indiarum iure*, tomo I, cap. 9, nº 14, y cap. 10, nº 34ss.

[40] Francisco NÚÑEZ DE LA VEGA, *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapas*, Roma, Nueva Imprenta de Caietano Zenobi, 1702.

[41] La negritud, particularmente "etiópica", del demonio es frecuente en la literatura de esta época. El jesuita José de ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute. Pacificación y colonización. Por Luciano Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda (Corpus Hispanorum de Pace, volumen XXIII)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científica, 1984, menciona un demonio que es representado figurativamente como

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

> y al que llaman *Oxlajuntox* (que es el Demonio, según los indios dicen con trece potestades) le tienen pintado en silla, y con astas en la cabeza, como de carnero. Tienen los indios gran miedo al negro, porque les dura la memoria de uno de sus primitivos ascendientes de color etiópico, que fue gran guerreador, y cruelísimo, según consta por un cuadernillo historial antiquísimo, que en su idioma escrito para en nuestro poder (Preámbulo, número 32, § XXVIII).

Pero Núñez no legitima a través de la maldición de Cam la esclavitud de los negros ni, menos aún, de los indios, aunque afirma que proceden de él. De hecho, como ya se ha dicho, sus alusiones a Cam no tienen fundamento bíblico y no aluden a Gén 9,20-27. En ningún momento afirma que la maldición de Noé a Cam (o Canaán) conlleve la servidumbre del réprobo hacia sus hermanos, aunque da a entender que la negritud de la piel sí fue una maldición divina. No se sirve directamente de ella para desacreditar la religiosidad nagual. Parece claro que pretende reprobar y demonizar, a través de Cam, la religiosidad de los indios naguales[42], pero no esclavizar sus cuerpos.

Para terminar, y únicamente a modo de contraste, un único apunte. Fuera del ámbito indiano español, se pueden encontrar referencias más explícitas a la maldición dual que une el color de la piel y la esclavitud. Así, el misionero y científico dominico francés Jean-Baptiste du Tertre, superior de la Orden en las Antillas francesas, en su *Histoire générale des Isles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans*

---

un "etíope negro" que inculca a una india moribunda "la superstición de sus antepasados" (I,6,2). Su opuesto es "un joven blanco" que reprocha a la india su vida pasada y le persuade a recibir cuanto antes "la religión de Cristo". De esta forma, el demonio y el pecado se revisten de oscuridad y negritud. Según Burton Russell, *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México, Fondo de Cultura Económica (1986) 47, la equiparación del mal con la negrura y la oscuridad tiene su origen en el mazdeísmo y aparece por vez primera en la literatura cristiana en el siglo II d. C. en la *Epístola de Bernabé* (18,1).

42 Véase María del Carmen León Cázares, "La presencia del demonio en las *Constituciones diocesanas* de fray Francisco Núñez de la Vega", *Estudios de Historia Novohispana* 13 (1993) 41-71, https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1993.013.3369.

l'Amérique, publicada en París en 1654, escribió lo siguiente acerca de los antillanos: "No sé qué hizo esta nación infeliz, a la que Dios ha unido esclavitud y servidumbre como una maldición particular y hereditaria, así como la negrura y fealdad del cuerpo." (p. 473)[43]. Aunque no se menciona explícitamente el contexto bíblico de la "maldición hereditaria", parece claro que se trata de la maldición de Cam[44].

Aquí termina este recorrido. A partir de una lectura e interpretación del relato bíblico más fiel a su sentido original, en el siglo XVII surgen los primeros intentos de deconstrucción de la interpretación esclavista de la maldición de Canaán/Cam en las Indias Occidentales, especialmente a cargo del agustino criollo Antonio de la Calancha (1584-1654) y de los capuchinos Epifanio de Moirans (1644-1689) y Francisco José de Jaca (1645-1690)[45]. Pese a sus esfuerzos, amparada o no en la maldición de Cam, la trata de esclavos negros se prolongó hasta muy avanzado el siglo XIX.

---

43 Cf. Sue PEABODY, "«A Nation Born to Slavery»": Missionaries and Racial Discourse in Seventeenth-Century French Antilles", *Journal of Social History* 38.1 (2004) 115 (113-126), https://doi.org/10.1353/jsh.2004.0099. Según esta autora, para los misioneros franceses del siglo XVII las cualidades "raciales" no eran el factor primario para distinguir a los "de dentro" y a los "de fuera", sino la religión. Algo parecido puede decirse de la sociedad hispanoamericana de los siglos XVI y XVII, y en particular la novohispana, tal como reflejan las pinturas de mestizaje o de castas del siglo XVIII, por ejemplo, las realizadas por el pintor novohispano Miguel Cabrera. Las diferencias sociales venían más por la "calidad" de la sangre, de la ascendencia (noble o plebeya) y del estamento (privilegiado, o no), que por la "etnia" o la "raza", elementos que solo empezaron a ser decisivos a mediados del siglo XVIII, cuando las oligarquías españolas locales (criollas) se vieron postergadas ante el creciente centralismo de la Corona y reaccionaron aferrándose a su prurito étnico-social, reforzando su prejuicio hacia el mestizaje; cf. Sergio COCA CRESPO, "Nuevos nombres para nombrar nuevas generaciones. La serie de castas de Miguel Cabrera", en MINISTERIO DE CULTURA, *Miguel Cabrera. Las reglas del arte de un pintor novohispano*, Madrid, Ministerio de Cultura-Museo de América, 2024, 153-164.

44 En opinion de GOLDENBERG, *Black and Slave,* 181-182.

45 Sobre esta deconstrucción, véase DE LEÓN AZCÁRATE, "¿Maldijo Noé…?", 118-123.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

El relato de la maldición de Canaán (Gén 9,20-27) y la genealogía de Gén 10 nada tienen que ver ni con el color de la piel ni con la esclavitud de pueblos africanos. Se limita exclusivamente a Canaán y concierne a la pérdida de su territorio en favor de Israel. Pero la transmutación de Canaán en Cam y la conexión genealógica establecida entre algunos pueblos africanos y Cam en Gén 10,6 facilitó una corriente interpretativa que consideró que la maldición se extendía a Cam y a todos sus descendientes de manera perpetua. De este modo, se convirtió para algunos en el relato legitimador de la trata de negros.

En el ámbito virreinal español de los siglos XVI y XVII este relato, salvo algunas excepciones, no se utilizó para justificar la esclavitud de negros o indios. Algo muy parecido puede decirse de las alusiones, relecturas o reinterpretaciones realizadas por dominicos españoles vinculados a las Indias. Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas apenas aluden a él o a la genealogía de Gén 10 y, cuando lo hacen, lo es para cuestionar el dominio de la Corona española sobre las Indias. Más aún, Las Casas interpreta Gén 9,20-27 de una manera próxima a su sentido original, al considerarlo una referencia a la posesión israelita del territorio cananeo.

Enrevesadas resultan las relecturas de otros dominicos. Francisco de la Cruz sostiene, al menos según las actas del proceso inquisitorial al que se le sometió, que la esclavitud de los negros se debió a una maldición divina y que su negritud es una señal de la misma. Pero las actas no mencionan Gén 9,20-27 y sí una interpretación forzada y confusa de la condición servil de Isacar según Gén 49,14-15, al que de la Cruz confunde con Aser. Aunque de manera poco clara, esta parece ser la única interpretación realizada por un dominico de este período que considera la esclavitud de los negros y el color de su piel consecuencia de una maldición divina.

Gregorio García afirma que los negros son de condición servil por naturaleza, pero no lo vincula a ninguna maldición divina. Por el contrario, describe positivamente a los pueblos descendientes de Cam. Distinta es la interpretación realizada por Francisco Núñez de la Vega. Considera a los indios, en particular determinados mexicas, descendientes de un Cam

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

mago e hipersexuado, cuya piel oscura es consecuencia de la maldición. Pero no pretende con ello legitimar ni la esclavitud de los indios ni la de los negros, sino descalificar, demonizándola, la religiosidad indígena precristiana.

En cambio, otros dominicos que de algún modo incursionan en la cuestión de la esclavitud o el origen de los indios, como Tomás de Mercado, Diego Durán, Antonio de Remesal o Reginaldo de Lizárraga, no mencionan Gén 9,20-27.

En definitiva, la interpretación de la maldición de Canaán/Cam realizada por algunos dominicos de este período indiano no sigue necesariamente principios comunes, pero, en su mayoría, salvo en el caso de Francisco de la Cruz, y con muchas dudas, está alejada de toda interpretación justificadora de la esclavitud de los negros o, salvo en el caso de Núñez, explicativa del color de su piel.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1057

Fundamentación metafísica de la causalidad en Tomás de Aquino: Cuestiones abiertas

Metaphysical Foundation of Causality in Thomas Aquinas: Open Issues Around

Manuel Alejandro Serra Pérez
Universidad Internacional de La Rioja
Logroño, España
manuelalejandro.serra@unir.net
https://orcid.org/0000-0002-0975-6029

Resumen: Uno de los conceptos clave que ha concentrado la atención de los estudiosos de la filosofía del ser de Tomás de Aquino en el siglo xx ha sido el de causalidad. Insertada en la original concepción del acto (*esse*), el Aquinate logró una síntesis original que ahora distintos autores explotan conduciéndonos a sus fuentes. Frente a quienes destacan el valor de la esencia como el elemento que representa el rol causal, otros han puesto en evidencia que debe ser el *esse* quien, como fuente de perfecciones, funde la causalidad. Esta polémica nos dará la oportunidad de poner de relieve uno de los aspectos más ensombrecidos de una metafísica de la causalidad. En efecto, reconocidos estudiosos del tomismo contemporáneo, han defendido posiciones netamente contrapuestas al respecto de la causalidad y, en concreto, de su fundamento. Lo que nosotros vamos a poner de relieve es que, en el fondo de cada postura, se encuentra una filosofía más cercana a la ontología aristotélica (como es el caso del canadiense Lawrence Dewan) o más lejana a esta y, en consecuencia, más cercana a una defensa de la originalidad de la contribución tomasiana (Étienne Gilson y Cornelio Fabro). Como se tratará de mostrar, en última instancia, el fundamento metafísico de la causalidad y la primacía fundante tiene que reposar sobre el elemento metafísico que ostente la perfección en el orden de la actualidad, lo que en la filosofía del ser del Aquinate corresponde al *esse* comprendido como acto (*actus essendi*).

Abstract: One of the key concepts that has focused the attention of scholars of the philosophy of being of Thomas Aquinas in the twentieth century has been that of causality. Inserted in the original conception of the act (*esse*), Aquinas achieved an original synthesis that different authors now exploit, leading us to its sources. Faced with those who emphasize the value of the essence as the element that represents the causal role, others have made it

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

Recibido: 14 de abril de 2025
Aceptado: 30 de junio de 2025

clear that it must be the *esse* who, as a source of perfections, founds causality. This polemic will give us the opportunity to highlight one of the more shadowy aspects of a metaphysics of causality. Indeed, recognized scholars of contemporary Thomism have defended clearly opposing positions on causality and, specifically, on its foundation. What we are going to highlight is that, at the bottom of each position, there is a philosophy closer to Aristotelian ontology (as is the case of the Canadian Lawrence Dewan) or more distant from it and, consequently, closer to a defense of the originality of the Thomistic contribution (Étienne Gilson and Cornelius Fabro). As we will try to show, in the last instance, the metaphysical foundation of causality and the founding primacy must rest on the metaphysical element that holds perfection in the order of actuality, which in Aquinas's philosophy of being corresponds to *esse* understood as act (*actus essendi*).

Palabras clave: causalidad, Tomás de Aquino, Aristóteles, ese, esencia, forma.

Keywords: causality, Thomas Aquinas, Aristotle, esse, essence, form.

1. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

En este artículo se pretende dar a conocer un interesante diálogo que desde hace varias décadas se viene produciendo en el seno del tomismo acerca del estatuto del *esse*, entendido como acto fundante de la realidad en relación con el valor que, para Tomás de Aquino, tendría la noción de causalidad, habida cuenta del cambio de paradigma que su filosofía del acto habría introducido.

Nuestro objetivo será, primeramente, mostrar el *quid* fundante que sostiene una metafísica general de la causalidad. Después iremos mostrando, de entre los distintos elementos que la conforman, cuáles son específicamente tomistas y por qué razón. Y ya, en un tercer apartado, se centrará de lleno la atención en discutir algunas tesis del canadiense Lawrence Dewan sobre cuál sería, en la cosmovisión tomasiana, el elemento que ostenta el rol causal.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

2. EL *QUID* METAFÍSICO FUNDANTE DE LA CAUSALIDAD: *LA CAUSABILIDAD*

La mayoría de las notas que conforman una metafísica de la causalidad están presentes tanto en la ontología aristotélica como en la tomista. No obstante, este primer aspecto que vamos a reseñar es quizá el más decisivo en orden a visualizar el *quid* metafísico que ponga en luz la originalidad que la noción de causa tiene en la filosofía del ser del Aquinate.

Con este término, causabilidad, queremos referirnos a los dos modos principales a los que puede ser reducido el ser de la causa, que son, la causa que causa *en cuanto* acto, y la que lo hace *por su relación al* acto. Huelga decir que nos estamos refiriendo a dos modos principales de la causa que se refieren a su vez a la causa en el sentido constitutivo del ente (cf. Aristóteles, *Phys.*, II 3, 23)[1]. El Estagirita, en este sentido al que nos referimos, afirma que las cuatro causas principales, que son la materia, el agente, la forma y el fin, "las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que éstas" (*Phys.*, II 7, 25)[2].

Uno de los modos por los cuales podemos verificar este principio de *causabilidad* es aplicando tanto el significado que subyace tras los elementos metafísicos que conforman la noción de causa, como su relación entre ellos, a saber, los de acto-potencia y materia-forma. En un primer paso, vamos a considerar esta ecuación en relación con la materia y cómo ésta es causa de la substancia. Posteriormente lo haremos con respecto al fin y el modo en que éste también es causa.

---

[1] Para las traducciones de los textos griegos: Guillermo De Echandía, *Física*, Madrid, Gredos, ²1998; Giovanni Reale, *Metafisica*, Milano, Bompiani, 2006; Tomás Calvo Martínez, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994. En algunos casos, con modificaciones del autor debidamente señaladas.

[2] Un estudio detallado de la relación entre acto y causa en Aristóteles, en: Manuel A. Serra Pérez, "ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἕν πολλάκις. Una interpretación de *Física* II, 7, 198a 25 acerca del sentido causal fundante del devenir a la luz de la teoría de acto-potencia", *Kriterion*, *Belo Horizonte* 63/149 (2021) 587-615, https://doi.org/10.1590/0100-512x2021n14911mas.

Aristóteles y Tomás de Aquino estiman que la causa material no es del mismo tipo que las otras causas. La razón que esgrimen puede ponerse en directa relación con este principio de *causabilidad*. En efecto, para el Estagirita, la materia es algo imperfecto porque es potencia (cf. *Phys.*, II 1, 193b 7-8) y, en cuanto tal, está revestida de pura indeterminación (cf. *Metaph.*, VII 3, 1029a 19-24)[3]. Por esta razón, aunque se den diversas causas y de diverso género, no todas se dan *del mismo modo* (cf. *Phys.*, II 3, 195a 4-10; 19-27; 195b 25-26; 27-29)[4], por lo que habrá que investigar cuál es el factor determinante de esta diversidad. La respuesta tradicional que se ha dado es el conocido elenco de las distintas causas existentes, agrupadas como extrínsecas-intrínsecas, etc.; pero si nos atenemos al principio de *causabilidad*, veremos que la raíz metafísica está en dicho principio. Aristóteles lo deja entrever en dos textos clave. Uno es el ya citado en que observa que las cuatro causas principales se reducen a una (cf. *Phys.*, II 7, 25), y el otro pertenece a la cita inmediatamente señalada ahora, donde el filósofo de Estagira dice:

> Al investigar la causa de cada cosa, hay que buscar siempre la que es *preponderante* (...). Además, los géneros de las causas han de considerarse con respecto a los géneros de las cosas (...). También [a] las cosas [que] tienen capacidad de causar respecto de las que tienen la posibilidad de ser causadas, y las cosas que están actualmente causando respecto de las cosas que están siendo actualizadas (*Phys.*, II 3, 195a 25-29)[5].

Por su parte, Tomás de Aquino sigue esta misma línea, argumentando que la materia "no es ni de la misma especie ni del mismo género que las otras causas; porque la materia, en cuanto tal, es ente en potencia, mientras que el agente, en cuanto tal, es ente en acto, y la forma o el fin son acto o

---

[3] Otros textos que pueden aducirse en el mismo sentido son: *Metaph.*, VII 3, 1029a 5; VII 7, 1032a 20-25; VII 7, 1033a 8-15; VII 10, 1035a 4-10; XII 4, 1070b 10-15.

[4] Otro pasaje que cabe destacar es el siguiente: "Las causas y los principios de cosas distintas son, a su vez, distintos en cierto sentido, pero en cierto sentido, hablando universalmente y de modo analógico, son los mismos para todas las cosas" (*Metaph.*, Λ 4, 1070a 30-35).

[5] Cursivas nuestras.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

perfección" (*In Phys.*, XI, 163, 198a 24). Ambos filósofos desembocan, por consiguiente, en el principio de que el ser de la causa se reduce a la cualidad intensiva del acto, de donde se deriva su contrario, a saber, el de la imposibilidad de reducir dicha cualidad *ad potentiam*. Barrio Maestre expone con claridad esta relación en los siguiente términos:

> La potencia está ordenada al acto como a su fin (...). El acto ostenta cierta primacía causal sobre la potencia, en tanto que nada obra sino en cuanto está en acto y nada padece sino en cuanto está en potencia (*nihil agitur nisi in acti, nihil patitur nisi in potentia*): ser efecto o ser causado es ser sujeto pasivo de la influencia causal de otro; cabalmente, recibir un acto con respecto al cual se está en potencia. En cambio, obrar es ejercer un influjo real en otro, lo cual sólo puede efectuarse si se posee en acto la perfección que se quiere comunicar. La prioridad del acto sobre la potencia es, en cierta manera, de la misma especie que la prioridad de la causa sobre el efecto[6].

Todo esto nos lleva a poder concluir que, *stricto sensu*, la materia no es causa del ente *por sí misma*, sino que lo es *por su relación a* la forma, afirmación tras la que subyace la lógica de acto-potencia[7], que es a su vez la que funda lo que hemos de-

---

[6] José María Barrio Maestre, *El ser y la existencia. Analítica del ser como acto y como hecho*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, 1987, 28-29.

[7] Cf. Alejandro Vigo, "Explicación causal y holismo de trasfondo en la filosofía natural de Aristóteles", *Kriterion, Belo Horizonte* 122 (2010) 589 (587-615), https://doi.org/10.1590/S0100-512X2010000200014. Otros estudios que han ahondado en esta cuestión desde una perspectiva análoga a la nuestra son: Robert Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek*. New York, Clarendon Press, 1998, 132; Franco Reppelini, "Le cose mosse da altro per natura", in Loredana Cardullo – Giovanna Giardina (eds.), *Alla ricerca della causalità della causa finale*, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2005, 151-184; Giovanna Giardina, *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys. II*, Catania, CUECM, 2006, 172; José Antonio García-Lorente, "La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la *Metafísica*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (2016) 11-31, https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2016.v33.n1.52287; Claudia Marisa Seggiaro, "La formulación de los primeros principios en *Física* I 7 a la luz de la noción de generación". *Estudios de Filosofía* 63 (2021) 25-46, https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a02. Lo hacen poniendo en evidencia la centralidad del fundamento causal en devenir substancial.

nominado el principio de *causabilidad*. Pues, si para llegar a ser, la materia, como potencia, requiere la actualización de su acto, que es la forma, de aquí puede colegirse que, por ende, para comportarse como causa, debe presuponer a aquélla[8]. Para causar, es necesario ser, pero la materia, sin la forma, no es, luego podemos sentar que lo que hace a la materia ser causa (material) no es su propia condición de materia (pura potencia), sino la virtud actualizante de la forma que la hace ser (por tanto, su condición de acto). Al poner en acto a la materia, la forma, en cuanto acto, la capacita para comportarse como causa.

Conviene traer aquí a colación la dificultad de la que hicimos mención antes, aunque no para encararla definitivamente, sino sólo para anticiparla. Puede formularse del siguiente modo. Si la materia no es causa sino por la forma, tampoco la forma es causa en algún sentido sin la materia. Esta aparente aporía, sin embargo, procede a nuestro parecer de un modo erróneo de concebir esta reciprocidad asimétrica que se da entre el acto y la potencia. Esta objeción se resuelve si tenemos en cuenta que esta reciprocidad no altera la distinción cualitativa que media entre acto y potencia y la prioridad metafísica que de ella se deriva y que corresponde a la forma, como acertadamente a nuestro parecer señala Diana Quarantotto[9]. Así lo ha visto también Rafael Alvira, para quien "la asimilación, y sólo la asimilación, de la forma a la actualidad, hace posible el que los pares materia-forma y eficiencia-fin puedan ser unificados bajo la categoría superior de causa"[10]. Ciertamente, en los entes comunes no se da la forma sin la materia ni la materia sin la forma, dado que la substancia consiste justamente en el *synolon* conformado por la actualización de una materia por parte de una forma. Ahora bien, la materia, como hemos dicho, se comporta como potencia (lo imperfecto) respecto de la forma, que es su acto (lo perfecto).

---

8 Manuel Alejandro SERRA PÉREZ, "Fundamento metafísico de la causalidad", en Manuel Alejandro SERRA PÉREZ (ed.). *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma: Estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson*, Pamplona, Eunsa, 2021, 260.

9 Cf. Diana QUARANTOTTO, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Pisa, Bibliopolis, 2005, 171.

10 Rafael ALVIRA, *La noción de finalidad*, Pamplona, Eunsa, 1978, 123.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

Entre materia y forma se da una relación de reciprocidad, pero ésta no es simétrica, sino asimétrica[11], pues no es la forma por la materia, sino la materia por la forma (cf. Aristóteles, *Metaph.*, X 8, 1055b 11), luego que la forma sea forma *de* o *para* una materia y la materia sea *de* o *para* una forma no anula la preponderancia y virtud fundante de la forma con respecto a la materia[12], que no es sino de acto-potencia (cf. Aristóteles, *Metaph.*, Λ 11, 1018b 20-26; Θ 8-9). Aristóteles es claro al respecto: "La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia" (*Phys.*, II 1, 193b 5). Y añade también: "La forma es, en cuanto acto, superior a la materia, en cuanto potencia" (*Phys.*, II 1, 193b 7-8). Subrayan esto Alvira, que dice: "Si la potencia no puede ser realmente nada diferente del acto, pero no es el acto, entonces todo su ser es pura relación al acto"[13]; y Barrio Maestre: "Ninguna esencia tiene *de iure* un ser necesario, en el sentido de que la determinación formal que la fundamenta ontológicamente no incluye *per se* ninguna relación necesaria con el ser"[14].

Lo que decimos de la causa material vale substancialmente para la causa final. El fin está inescindiblemente unido a la forma[15]. El fin es en sí mismo y por sí mismo, pero lo es en tanto

---

11 Cf. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*. V. Peña (trad.), Madrid, Escolar y Mayo, 2008, 360.

12 Cf. Seggiaro, "La formulación", 41, nota 39.

13 Alvira, *La noción*, 132.

14 Barrio Maestre, *El ser*, 75.

15 Cf. Enrico Berti, "La finalità del motore immobile di Aristotele tra *Metafisica* Λ 7 e Λ 10". *Humanitas* 66 (2011) 561. Siguen la línea de pensamiento del Veronés: De Echandía, *Física*, 147; Pierre Pellegrin, *Aristote. Physique*. Traduction et présentation. Paris, G.-F. Flammarion, 2000, Michel Bastit, *Les quatre causes de l´être*, Leuven, Peeters, 2002, 92 y 97; Alejandro Vigo, "Explicación causal", 591; José Robles Arenas, *Diffusivum sui et subiecti. Alla ricerca della causalità finale*, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2017, 6-8. Por su parte, Diana Quarantotto (*Causa finale*, 161) no funda la causalidad final en sí misma, pues dice que "la causa final no es una *aitía* por derecho propio, capaz de explicar por sí misma y autónomamente su función". Se refiere a la forma: "Con ello, la función finalística de la forma, que había quedado implícita en la definición de «naturaleza» formulada en *Phys.*, II 1, viene claramente tematizada" (*Causa finale*, 167). Giardina (*I fondamenti*, 176, nota 333) está de acuerdo, pero se opone a una identificación tal cual.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 155-178

dice el sentido o *para qué* de la substancia, la cual, recordémoslo, está constituida por la forma, que es su acto. El fin de una substancia cualquiera viene determinado por su forma, a tal punto que tiende a confundirse con ella, y por ello Aristóteles dice que son esencialmente lo mismo (cf. *Phys.*, II 7, 25). Por consiguiente, también el fin, por él mismo y por su esencial relación a la forma, es causa tanto por sí mismo en cuanto acto como por la forma en tanto está unido a ella: "Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final" (*Phys.*, II 8, 30-32).

Aquí Aristóteles establece una cierta reciprocidad causal y fundacional entre forma y fin. El fin está ínsito en la forma de una substancia. La mesa tiene un fin en tanto es *eso* (la forma) que es. Pero a la vez, como dice el Estagirita, la forma es el fin, en tanto que todo está en función del fin (incluida la forma), por lo que la forma es causa como causa final. El fin, en el sentido constitutivo del ente, tiene una cierta prioridad, como recuerda Tomás de Aquino (cf. *In De caelo* II, c. 18, n. 1), pues, en un sentido, lo que es debe su ser al fin, porque nada se hace sino *por* un fin. A este respecto, dice el Aquinate: "Pues se dice que el eficiente es causa respecto del fin, puesto que el fin no es en acto, a no ser por la operación del agente; pero se dice que el fin es causa del eficiente, puesto que no obra a no ser por la intención del fin" (*De princip. natur.*, 4, 43b 16-19). Y también: "La razón de fin presupone la razón de causa eficiente y de causa formal (...). Así pues, en la causalidad encontramos (...) la razón de bien por la que en el ser se fundamenta la perfección" (*Sum. theol.*, I, q. 5, a. 4 solución).

El fin antecede, pues, el orden constitutivo (causal). Es como si la forma se desdoblara en una doble causalidad[16], una en cuanto forma (causa formal) y otra en cuanto fin de esa forma (causa final). Son diferentes; no se confunden, pero están íntima o esencialmente vinculadas la una a la otra, concretamente, a la forma (cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I 7,

[16] Cf. Diana QUARANTOTTO, "Ontologia della causa finale aristotelica", *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico* 22 (2001) 330 (329-366); QUARANTOTTO, "Causa finale", 15.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

1097a 15ss). A fin de cuentas, la prioridad metafísica de la forma, en virtud de su condición de acto constitutivo fundacional de la substancia, hace que en torno a ella se establezca de algún modo la razón fontal de la causalidad constitutiva de la substancia: "La naturaleza, que es el término de la generación de la substancia, tiene también razón de fin, es decir, pertenece a la estructura intrínseca de la misma naturaleza o forma" (Aristóteles, *Phys.*, I 7, 1097a 15ss). Es por ello que Robles Arenas afirma[17]: "Desde el título hemos pretendido poner el acento en la fundación metafísica de la causalidad final en el principio de la generosidad del acto"[18].

De todo lo cual se desprende que estamos, desde el punto de vista metafísico, ante un principio sólido sobre el que podremos asentar los cimientos del significado de la noción de causalidad.

3. ELEMENTOS DE UNA METAFÍSICA DE LA CAUSALIDAD

3.1. Actualidad

El recién descrito principio de *causabilidad* nos ha permitido reconocer que todo lo que es causado lo es por virtud de algún tipo de actualidad, en razón de la naturaleza intrínsecamente sobreabundante y comunicativa del acto[19]. Acto y causa no se identifican. No todo acto es causa, pero toda causa es causa en cuanto el agente que causa lo hace bien en tanto acto o por su relación al acto. Aristóteles cristaliza esta dialéctica de varios modos. El más evidente es a través de la naturaleza del Primero, cuya substancia se reduce al máximo por la pureza de su actualidad. El Primer Moviente es la substancia más plena por ser la más actual, de lo que se deriva que sea también la fuente de la máxima comunicabilidad (cf. *Metaph.*, Λ 6, 1071b 20; Tomás de Aquino, *In Metaph.*, L. XII, 1; XII, n. 2636). Aristóteles establece aquí una interesante relación

[17] Reseñamos el título para captar mejor el sentido de la afirmación. Su trabajo se llama: "*Diffusivum sui et subiecti:* Alla ricerca della causalità della causa finale".

[18] Robles Arenas, *Diffusivum sui*, 41.

[19] Cf. Alvira, "La noción", 68.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

de reciprocidad entre el ser y lo uno[20]. El Primero es Primero por su condición de puro Acto, pues él explica que si existiera cualquier potencialidad en éste, dejaría inmediatamente de ostentar la unidad suprema. La unidad en sentido estricto sólo puede ser representada por un ente de naturaleza divina, entendido al modo helenístico, a saber, en cuanto inmaterial, eterno e incorruptible. Esto quiere decir que puede haber muchos primeros en sentido lato, pero no en absoluto, como ya Teofrasto advirtió[21]. Sería una crasa contradicción pretender que se diera en la realidad una unidad múltiple. Un puro círculo cuadrado. Asimismo, el Ente que goza de la actualidad plena, lo hace en cuanto Uno, porque al Primero le corresponde la pura actualidad. No sería Primero si no fuera puro Acto.

En definitiva, como se ve, no es el mero acto lo que funda sin más la unidad, sino su cualidad intensiva, o sea, la plenitud de la actualidad. Lo que es plenamente en acto (el Acto puro) tiene que ser *necesariamente* Uno, pues lo contrario repudia a la *recta ratio*. Por eso dice Aristóteles: "Además, está lo que es primero y es plenamente en acto" (ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ) (*Metaph*. Λ 5, 1071a 36). A pesar de que hay fórmulas controvertidas en el *corpus aristotelicum* donde podría haber involuciones con acentos platónicos, hay que decir que el radicalismo de algunos especialistas en negarse a reconocer elementos platónicos en el sistema aristotélico, parece algo excesivo. Es como si el solo hecho de que Platón no terminara de cuadrar su teoría de la forma con la

---

[20] Cf. Michel BASTIT, "Ce qui pour quelque chose est être: L'acte ontique selon Aristote", en Matthieu RAFFRAY (ed.). *Actus Essendi*, Sion, Parole et Silence, 2019, 23-44.

[21] Cf. TEOFRASTO arguye en *Metaphysics* 4a 13-17 que, en el orden del ser, si hay un «anterior», los demás existentes deben ser «posteriores», lo que equivale a subrayar, como su maestro, la primacía ontológica del Primero. Así lo entienden algunos investigadores: Marcelo BOERI, "Is the Prime Mover the Source of All Movement? Pseudo-Justin on Aristotle's Unmoved Mover", in Peter VAN DEUN – Bran DEMULDER (eds.), *Questioning the World. Patristic and Byzantine Question and Answer Literature*, Turnhout, Brepols, 2020, 105 (99-126), https://doi.org/10.1484/m.lectio-eb.5.121503. Ver también, Sarah BROADIE – Jacques BRUNSCHWIG, "Que fait le Premier Moteur D'Aristote? (Sur la théologie du Livre Lambda de la Métaphysique)", *Revue Philosophique de la France et de l´étranger* 183 (1993) 390 (375-411). William K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega. Introducción a Aristóteles* (VI), Madrid, Gredos, 1999, 128.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

realidad —algo en lo que creo hay un acuerdo completo— le impidiera poder decir una sola cosa coherente con la realidad. Esta intransigencia es inaceptable. Sucede así que algunos estudiosos de Aristóteles crean como una barrera de pureza entre lo que es una idea aristotélica "pura" y una idea no-aristotélica "impura", y si es de origen platónico, "plenamente impura".

Por lo que a nuestro tema respecta, creemos que, a la visión que Aristóteles tiene de la relación entre lo Uno y lo múltiple, se le puede integrar perfectamente la dialéctica de los grados de participación, aunque esto cree serias dificultades a algunos autores. O dicho de otra manera, la teoría de los grados de participación en el ser encaja perfectamente con la visión que Aristóteles tiene de la unidad del ser, representada por el Primero (lo Uno). Además de su concepción del Acto puro de Λ 6, hay algunos textos más: "Lo que se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas" (*Metaph.* A, 993b 24-25). Y el recién citado poco más arriba, donde el Estagirita pone en relación la máxima actualidad con la máxima comunicabilidad: "De otro modo, en cuanto que las causas de las substancias son causas de todas las cosas, ya que si se eliminan aquéllas, todas las cosas se eliminan; además, está lo que es primero y es plenamente en acto" (*Metaph.* Λ 5, 1071a 36)[22].

Salvando la dificultad del estilo de Aristóteles, que tiende a explicarse mediante anacolutos, parece que el sentido de estas afirmaciones puede aplicarse a lo que estamos exponiendo.

3.2. Perfección y Perfectividad

Esta nota fundante de la causalidad, perteneciente a la naturaleza del acto, es la primera característica que nos va a poner en la tesitura de distinguir entre dos metafísicas del acto, la de Aristóteles y la de Tomás de Aquino[23]. De entrada, nos des-

[22] Traducción modificada por el autor.

[23] Esta síntesis ha sido puesta en duda por el tomismo analítico, de carácter fuertemente aristotelizante, pero sus conclusiones son inaceptables a quien haya estudiado la filosofía del ser del Aquinate. Nos impide esta sede entrar a discutir los argumentos aportados por Cornelia De Vogel, "*Ego sum qui sum* et sa signification pour une philosophie chrétienne", *Revue des Sciences Religieuse* 34 (1961) 348 (337-355), https://doi.

marcamos de los aristotélicos y de los tomistas que plantean una continuidad lineal entre el acto aristotélico (la forma) y el acto tomista (el *esse*). La diferencia de paradigma entre la emergencia del acto aristotélico y la del tomasiano bifurcan inexorablemente ambas concepciones. Para Michel Bastit, por ejemplo, el acto no es sólo causa de un aspecto de la substancialidad, sino que su perfectividad abarca el *todo* del compuesto, incluyendo por supuesto su existencialidad[24]. El francés lo caracteriza como "acto óntico" o actualidad constitutiva por la cual indudablemente Aristóteles explica la causalidad del ser[25].

---

org/10.3406/rscir.1961.2296; y Sofia VANNI ROBIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, Laterza, 1973, 71, seguidos en parte por Enrico BERTI, "Il tomismo analitico e il dibattito sull'*Esse ipsum*", *Giornale di Metafisica* 1 (2009) 5-29. Más acertado en el análisis de las fuentes, a nuestro modo de ver, está Pasquale PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci, 2012. Un resumen de las diversas aportaciones en las últimas décadas puede verse en Giovanni VENTIMIGLIA, "«To be» o «esse»? La questione dell'essere nel tomismo analitico", *Rivista di Estetica* 49 (2012) 23-54, https://doi.org/10.4000/estetica.1669. Algunas opiniones del autor no parecen, empero, discutibles, como las efectuadas en p. 50 sobre el descubrimiento del aspecto existencial gilsoniano del *esse*.

24 Aquí conviene abrir un breve paréntesis. Se ha creído durante mucho tiempo que Gilson representaba la versión más acabada de un nuevo tomismo abierto a sus fuentes originales. El problema es que, la sensación que el tomismo gilsoniano deja en un aristotélico, causa una doble perplejidad. Una, porque el medievalista francés niega existencialidad a la substancia. Otra porque, lamentablemente, parece reducir la originalidad de la actualidad del *esse* tomasiano a la *donatio existendi* y nada más. Es cierto que Gilson se habría distanciado de Cayetano puntualizando que esta existencia hay que entenderla como un *acto* y no como un *estado* (el estado de existencia actual). El *esse* sería para él el acto *por el cual* la esencia es puesta fuera de las causas y no el estado de existencia, que sería el *resultado* de dicha actualidad. Cf. Étienne GILSON, "Cajétan et l'existence", *Tijdschrift voor Philosophie* 15 (1953) 282 (267-286). Naturalmente, puestas las cosas así, el problema de en qué consiste el acto de ser tomasiano y cuál es su valencia específica, se reduciría a si éste confiere o no la existencialidad a la substancia, mientras que, por su parte, Aristóteles le habría otorgado simplemente la esencia por el acto formal. Aunque Bastit homogeneiza esta explicación con la de Fabro, es sabido que el flumignano recela enormemente de estos aspectos del tomismo gilsoniano.

25 El autor escribe en francés *être*, donde Aristóteles dice τὸ ὄν (cf. *Metaph.*, Γ 1, 1003a 20), que equivale a ente (*ens*). Esta pretensión de querer hacer decir a Aristóteles que diga lo que dijo Tomás y a Tomás lo que dijo

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

Dando un paso adelante, procedemos ahora a integrar estas consideraciones dentro del elemento principal del acto, la perfección y la perfectividad. La perfección es la nota que mejor describe la cualidad intensiva del acto. Ahora bien, la comprensión de esto que llamamos perfección varía según la percepción que cada tradición filosófica posee. Evidentemente esto no se aplica a todos los aspectos que conforman la perfección. Hay elementos comunes. Pero si nos adentramos en la espesura del *vértice* que adquiere la virtud intensiva del acto en cada tradición, encontraremos diferencias, como es el caso de los dos sistemas que estamos contraponiendo. Por tanto, en esta búsqueda de la raíz que determina cómo se concreta dicho vértice de la perfección, será necesario indagar sobre cuál es el elemento decisivo que confiere esta *ratio perfectionis* última[26].

Aristóteles visualiza la perfección desde el devenir substancial por el que las cosas se constituyen en la realidad. De entre los principios constitutivos de la substancia, hay uno que nombra con más propiedad la substancia, que es la forma, cuya actualidad constituye el *todo* substancial en razón de su perfectividad. La forma causa, pues, el devenir substancial en virtud de su condición de acto. Aristóteles no va más allá de esto. No puede ir, de hecho. El vértice de la perfección metafísica es para él el principio constitutivo del devenir por el que la substancia es en acto y con una determinada esencia.

Aristóteles puede acabar siendo más un motivo de confusión que de esclarecimiento. Para Aristóteles, "ser" es οὐσία (cf. *Metaph.*, Z 1, 1028b 4-7), y de entre los diversos sentidos en que ésta se declina, el principal es su propio acto constitutivo, la forma. "Ser" y "substancia", pues, se identifican. Para Tomás de Aquino, en cambio, "ser" y "substancia" (ente) no se identifican. Esto no impide que él llame en un determinado contexto a la substancia, entendida como el *todo* constituido por la forma, "ser" en algún sentido. Pero como sabe cualquier estudioso del Aquinate, la substancia entendida como este *todo* es el ente que se nombra, *principalmente*, por su acto de ser (cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3) y *secundariamente*, por su *essentia* (cf. *C.G.*, I, c. 25). Si él no hubiera sido consciente de que estaba yendo más allá de Aristóteles y de los filósofos anteriores a él, jamás habría empleado la expresión "*Hoc quod dico esse*" (*De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9), donde encabeza su más célebre explicación de qué es para él "ser" en sentido intensivo.

[26] Cf. Serra Pérez, "Fundamentación metafísica", p. 267-269.

Lo que hay de común entre esta visión y la de Tomás de Aquino es que también para el filósofo dominico el acto representa y expresa la cualidad intensiva de la perfección. Pero cuando el Aquinate se pregunta por la *ratio* última de lo real, él tiene delante un mundo muy distinto al de Aristóteles. Lo mismo que aquél respondía a esta pregunta tras observar el devenir substancial, éste lo hace desde una Causa universal por cuya acción eficiente *todo*, absolutamente todo, es constituido en el ser. Tomás de Aquino hace derivar *todo* lo que conforma el ente de una *única* causalidad eficiente porque su cosmovisión le hace ver que, ese Primero del que habló Aristóteles, en tanto que Causa *absoluta*, es *El que es* en un sentido superlativo, cualitativamente inabarcable e inimaginable. Si es la Causa de *todo* lo que existe, incluida la materia y las formas, es el único que puede considerarse *que Es* en un sentido pleno[27]. De ahí que nombre al Primero no como Acto puro de pensamiento que se piensa a sí mismo, sino Acto puro de Ser, por cuanto que goza de la plenitud intensiva de Ser. Para Él, "ser" no es "existir", pues, en cuanto primero, es único e ingénito. El primero, por tanto, no "ex-siste", sino simplemente *es*.

Pues bien, de la misma manera que Aristóteles fraguó su metafísica del acto de la cosmovisión que le suministraron los elementos conformantes de la perfección, Tomás de Aquino hizo lo mismo, de todo lo cual se derivan, en fina consecuencia, dos visiones de la naturaleza de la perfección del acto distintas[28]. Para el primero, el acto es la forma, mientras que, para

---

[27] Es necesario recordar sobre esto que, el punto decisivo de esta cuestión, como advierte Gilson, no está en si para Tomás el mundo es eterno o no: Étienne GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, ²1962, 94; o si la Biblia, que es una de las fuentes de inspiración de su filosofía, habla o no explícitamente de una creación *ex nihilo*, mientras se tenga cuenta que el acto creador del ente (la *donatio essendi*) comprende *todos* los aspectos conformantes de la entidad, a saber, la materia, la forma y el *esse*, es, pues, *totius esse* (cf. *C.G.*, I, c. 68).

[28] Leemos con estupefacción la siguiente conclusión de Mark JOHNSON, "¿Atribuyó santo Tomás una doctrina de la creación a Aristóteles?", en Liliana B. IRIZAR – Tamara SAETEROS (eds.), *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O.P.*, Colombia, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2015, 205: "Efectivamente, los textos reflejan que santo Tomás tuvo la oportunidad

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

el Aquinate, es la forma *y el ser* o *esse* (cf. Tomás de Aquino, *C.G.*, I, c. 38; *Sum. theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3; *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9). La forma seguirá siendo acto, pero en un sentido distinto. De hecho, será potencia con respecto a *su* acto, que es el *esse*. Para el interés de nuestro estudio actual, baste con haber establecido las raíces de ambas concepciones de la perfección.

3.3. Participación

Otra nota característica que da fundamento a la causalidad dentro del marco filosófico, esta vez propiamente tomasiano, es el de la participación. La misma distancia que hay entre la metafísica platónica y la de Tomás de Aquino es la que media entre sus respectivos modos de concebir la participación, en cuanto que ésta debe ser integrada en un nuevo paradigma.

La participación penetra hasta tal punto en la médula de la filosofía tomasiana, que incide necesariamente en todos sus

---

de incluir a Aristóteles entre los que postulaban la existencia incausada de la materia y esto ocurrió más de una vez. Antes bien [Sin embargo], él procede afirmando que, para Aristóteles, el ser de las cosas dependía de Dios, aunque existían [existieran] eternamente". Creemos que esta opinión no refleja el explícito pensamiento del Aquinate al respecto, por cuanto que él dice: "Siendo Dios la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, y procediendo de Él la materia prima, es manifiesto que el primer principio de todas las cosas es realmente uno solo" (*Sum. theol.*, I, q. 44, a. 4 ad 4). En primer lugar, Aristóteles (cf. *Metaph.*, VII, 8, 1028a-1041b) afirma rotundamente que la formas no se originan, luego no es que las conciba simplemente eternas, sino eternas e incausadas. Eternidad y causalidad son dos cosas distintas. Por si quedan dudas, hay afirmaciones rotundas: "Los antiguos filósofos poco a poco, y a tientas, fueron entrando en el conocimiento de la verdad (...). Posteriormente, otros distinguieron, por el entendimiento, entre forma substancial y materia, la cual la suponían increada; y observaron también que en los cuerpos hay cambios según sus formas esenciales. Estos cambios los atribuyeron a causas más universales, como el círculo oblicuo, según Aristóteles, o las ideas, según Platón" (*Sum. theol.*, I, q. 44, a. 2). Y otro: "El Filósofo, en *I Physic.*, está hablando del ser hecho en particular, que consiste en pasar de una forma a otra, tanto si ésta es accidental como si es substancial; ahora nosotros estamos hablando aquí de las cosas en cuanto que *emanan del principio universal del ser*. De la emanación de esta cusa *no queda excluida tampoco la materia*, aun cuando lo esté del sentido dicho anteriormente" (*Sum. theol.*, I, q. 44, a. 2 ad 1).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 155-178

aspectos. Como algunos autores han señalado[29], no es posible comprender la causalidad entitativa ni la relación entre los seres y el Principio sin una adecuada asimilación de la misma. La razón de esto es que, entre el acto creador, la participación y la causalidad, se da una unidad indestructible, y cuando se ha querido romper este bloque, se ha terminado enseñando una filosofía que no es la de Tomás de Aquino[30].

Un ente, para constituirse como tal, requiere un conjunto de perfecciones, tales como el existir, y además hacerlo en un grado específico de perfección que establezca la medida de la cualidad intensiva con que su naturaleza o esencia lo determine, y finalmente la subsistencia. Ahora bien, dado que, fuera del *purum Esse*, el ente *per se* no es, para gozar de entidad, tal como se acaba de describir, necesita *recibir* toda esa amalgama bien orquestada de perfecciones. Tiene que recibir esas perfecciones y *de un modo determinado*[31]. Pues bien, la respuesta es la participación, entendida como el instrumento por el que la Causa primera (*Fons essendi*) da a participar el *esse* (*donatio essendi*) mediante el cual aquélla consuma el acto creador constituyendo todo el ente (*totius esse*). Tomás de Aquino explicita esta enseñanza en innumerables pasajes, de los que podemos destacar algunos (*Sum. theol.*, I, q. 2, a. 3; q. 44, a. 1; q. 65, a. 1; *De Pot.*, q. 3, a. 5; q. 6, a. 6; q. 7, a. 5, ad 2; *De subst. sep.*, c. 9). El *esse* es ese acto que media todo el proceso de participación porque es el *sumum* de la perfección en la cosmovisión de Tomás, por eso, insistimos, toda versión de la misma que no ponga en el centro al *esse* desdibuja su sentido.

En el próximo apartado se explanará algo más su contenido y su papel, pero dentro ya del marco de la discusión crítica.

---

29 Cf. Louis GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942; Cornelio FABRO, *Partecipazione e causalità* (Opere Complete 19), Roma, EDIVI, 2010; John WIPPEL, "Cornelio Fabro on the Distinction and Composition of Essence and *Esse* in the Metaphysics of Thomas Aquinas", *The Review of Metaphysics* 68 (2015) 573-592, https://doi.org/10.2307/j.ctv1z5230m.8.

30 Cf. Raúl ECHAURI, "Esencia y existencia en Aristóteles", *Anuario Filosófico* 8 (1978) 121 (119-129).

31 Cf. Manuel Alejandro SERRA PÉREZ, "La causalidad formal y del ser (*esse*) en las etapas de constitución del ente", *Revista de Filosofía Aurora* 35 (2023) e202328994, https://doi.org/10.7213/1980-5934.035.e202328994.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

4. EL ROL CAUSAL ENTRE POTENCIA (*ESSENTIA*) Y ACTO (*ESSE*)

La fundamentación metafísica de la causalidad en Tomás de Aquino difiere bien poco de la de Aristóteles. Es más, en algún sentido, se asienta completamente en sus principios básicos, como son los de acto y potencia o materia y forma. ¿No es algo atrevido, entonces, hablar de una fundamentación tomista de la causalidad? A tenor del casi imperceptible eco que tal cosa ha tenido en la historia del tomismo, parecería que o bien se trata de una perogrullada o simplemente no existe una posibilidad del género. Sin embargo paradójicamente está presente en las principales disputas del tomismo contemporáneo, ya sea de soslayo ya sea de frente.

El principio que funda el aspecto originario de la causalidad —que hemos denominado *causabilidad*— obliga al metafísico a tener que replantearse radicalmente su estructura, porque los principios que la sustentan, fundamentalmente aristotélicos, han sufrido una evidente transformación, a no ser que se opte por una interpretación aristotelizante de Tomás de Aquino o una aquinización (tradicionalmente llamada "cristianización") de Aristóteles, que introduciría un evidente factor de confusión.

Si seguimos la lógica de las notas anteriormente descritas, nos daremos cuenta de que es precisamente la metafísica que estructura la causalidad aristotélica la que reclama un cambio de estatuto para la causalidad tomasiana. Porque de la misma manera que la filosofía del ser de Tomás de Aquino supone un nuevo estatus para la comprensión metafísica del acto y de las relaciones que de él se derivan[32], puesto que la causa es solidaria respecto del acto, de igual modo este nuevo estatus del acto implicará un nuevo estatus también para la causa. Dicho de otra forma, si como hemos mostrado, la causa se funda en el acto, la determinación de la naturaleza del acto, o sea, nuestra comprensión metafísica del valor del acto, determinará así mismo el significado metafísico de la causalidad.

---

[32] Cf. Gustav Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem* (Gesammelte Werke 2), Düsseldorf, Patmos Verlag, 1979, 104.

Naturalmente que este nuevo estatus presupone un reconocimiento pleno y neto de la originalidad que la noción de acto tiene para Tomás de Aquino, así como del significado que éste juega en la participación. Esta cuestión no es baladí y tampoco deberíamos darla por sentada. Como ha repetido Gilson hasta la saciedad[33], una hermenéutica que no reconoce con todas sus consecuencias la distinción entre esencia y *esse*, se aleja irremediablemente de la filosofía del Aquinate, y a juicio de algunos comentaristas, no todos los que se profesan defensores de esta enseñanza consiguen mantenerla, bien porque no llegan a entenderla en su debido sentido[34] bien porque parten de una idea ofuscada del *esse*[35].

No casualmente de aquí se desprende la controversia sobre la que querríamos discutir en esta sede. El dominico canadiense Lawrence Dewan, desde una interpretación acusadamente aristotelizante, sostiene que, en la metafísica de Tomás de Aquino, el rol causal pertenece a la esencia y no al *esse*: "A la función de la esencia yo la llamaría el rol causal"[36]. *Sólo* en el orden transcendental, que es el de la causa eficiente divina, se da una causalidad del *esse*[37], en virtud de su condición de *purum Esse*, mientras que en el orden creado, el *esse* es causa sólo en el orden de la causalidad formal[38]. Para probar esto, el filósofo canadiense recuerda que Tomás de Aquino es claro al respecto cuando afirma que "Dios crea el *esse* natural sin mediación de ninguna causa agente, pues el principio del *esse* natural es la causa formal" (*De Ver.*, q. 27, ad 3).

---

33 Cf. Étienne GILSON, "Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 40 (1976) 12 (7-36).

34 Cf. Eudald FORMENT, *Persona y modo substancial*, Barcelona, PPU, 1983.

35 Cf. Cornelio FABRO, "L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste", *Revue Thomiste* 58 (1958) 443-472.

36 Lawrence DEWAN, *Lecciones de Metafísica. Introducción y edición dirigida por Liliana Irizar. Traducción de Carlos Domínguez y Liliana Irizar*, Colombia, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009, 130.

37 Cf. Lawrence DEWAN, "Gilson and the *Actus Essendi*". *Études Maritainiennes / Maritain Studies* 15 (1999) 95 (70-96), https://doi.org/10.5840/maritain1999155.

38 Cf. DEWAN, "Gilson", 94.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

Esta consideración formalista tiene su origen en varios motivos. Uno es que, a causa de esa lectura aristotelizante, se niega a aplicar debidamente la lógica de acto y potencia entre *forma* y *esse*, lo que le conduce a no distinguirlos *in recto*[39]. Otro, relacionado con el anterior, es que dicho formalismo tiende a vaciar el significado de la actualidad del *esse* convirtiéndolo en la simple *posición* de la esencia[40], es decir, que esta posición *es* la actualidad de la esencia, por lo que esta actualidad se reduce a la mera efectividad en que consiste dicha posición, que no es más que el paso de la posibilidad a la realidad, o como máximo el estar fuera de (*extra*) las causas (*nihil*).

Este motivo tiene enorme importancia porque supone una versión completamente diferente de la filosofía tomista. Su raíz se encuentra en la interpretación que la escuela dominicana ha venido haciendo de la actualidad del *esse* desde su inicio, aunque recientemente se ha volcado todo el peso de su sistematización en un personaje, Tomás de Vio, más conocido como Cayetano. En efecto, el cardenal de Gaeta entiende el ente como un todo perfectamente constituido por el acto formal. Para él, la esencia lo enriquece con todas las perfecciones necesarias, menos con la única de que carece, el *estar puesta en el estado de existencia actual*, lo que el gaetano llama *esse actualis existentiae* o ser de existencia actual, distinto de otro supuesto *esse*, el *esse essentiae*, fórmulas utilizadas por Enrique de Gante, mas nunca por Tomás de Aquino. Esta para algunos artificiosa articulación, ajena por completo a la letra del

---

[39] Cf. Alfonso García Marqués, "¿Hay una progresiva comprensión del *actus essendi* en Tomás de Aquino?", en Manuel A. Serra Pérez (ed.), *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma. Estudio de la crítica de L. Dewan a É. Gilson*, Pamplona, Eunsa, 2021, 66-67 (49-72); Juan J. Herrera, "Dewan contra Gilson. Sobre la relación entre *essentia* y *esse*", en Manuel A. Serra Pérez (ed.), *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma. Estudio de la crítica de L. Dewan a É. Gilson*, Pamplona, Eunsa, 2021, 161-162 (131-167).

[40] Cf. Fabro, "L'obscurcissement", 445; Forment, *Persona*, 379; Alain Contat, "La constitución del ente en el tomismo contemporáneo: Tomas Tyn, Johann Baptist Lotz y Cornelio Fabro", *Dios y el hombre* 3 (2019) 1-68, https://doi.org/10.24215/26182858e050.

Aquinate[41], justifica esa lectura con la que, la escuela dominicana, acaba bifurcando la fuente de la perfección entitativa en un doble bloque estanco e incomunicado, el de *essentia* y *esse*, siendo a fin de cuentas la primera el vértice fontal de la perfección y el segundo el que le confiere esta *última* y más importante perfección, el existir[42].

Desde este paradigma hermenéutico cayetanista lee L. Dewan el fragmento del *De Veritate*. Dios crea el *esse* sin mediación alguna más que por su forma, por tanto, al *esse* le corresponde el rol causal sólo en la causalidad eficiente divina, pero no al *esse* creado, el cual sin embargo es recibido por una forma que le hace de *receptora* y, en este sentido, su *causa* (formal). Ella recibe al *esse* en la substancia porque, como hemos señalado, la única perfectividad que comunica la actualidad del *esse* es la de hacer existir a esta esencia *directamente* creada por la causalidad divina, por tanto, constituida en su propia perfección *por sí misma*, o sea, en cuanto esencia. No en vano, algunos que siguen la estela del canadiense, llegan a dar un giro radical al tenor de la enseñanza de Tomás haciendo que sea la esencia, y no el *esse*, quien da la medida de perfección de la participación, como Martín Echavarría[43], o el norteamericano Stephen Brock[44].

En consecuencia, la perfección del *esse* de la que habla Tomás de Aquino está totalmente incomunicada con la esencia. La dificultad de tematizar el contenido del *esse* hace pensar en la sugestiva tentación de esencializarlo o abstraerlo, sobre todo para quienes aplican las tesis del dominico canadiense.

---

41 Cf. Bruno PINCHARD, *Métaphysique et sémantique, autour de Cajétan*, Paris, Vrin, 1987, 168; Ceferino MUÑOZ, "Notas sobre el *primum cognitum* en Cayetano y su vínculo con la metafísica", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 32 (2015) 139 (127-142), https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n1.48682.

42 Cf. Christian FERRARO, "La interpretación del *esse* en el tomismo intensivo de Cornelio Fabro", *Espíritu* 66/153 (2017) 26-27 (11-70).

43 Cf. Martín ECHAVARRÍA, "Virtud y ser según Tomás de Aquino", *Espíritu* 58/138 (2009) 25 (11-36).

44 Su última publicación donde expone esta línea interpretativa del tomismo: Stephen L. BROCK, *La filosofía del santo Tomás de Aquino*, Madrid, Encuentro, 2025.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

Es el caso, por ejemplo, de R. Te Velde[45], el cual al concebir la actualidad del *esse* como un contenido abstracto opuesto al formal que proporciona el contenido concreto, acaba con esta tensión identificando sin más el *esse* con su resultado (el *esse substantialis* o *esse essentiae*). No hay un *esse* abstracto distinto del *esse concreto* de la substancia. Por tanto, "ser", sin más, es ser *tal* o *cual* cosa[46], por lo que simplemente se está repitiendo lo que ya había dicho Aristóteles[47]. La tensión ha sido eliminada. La esencia no debe en ningún sentido su perfección al *esse*, porque lo que participa de él es la perfección del existir, mas no su perfección formal-esencial. De todo lo cual se desprende que, efectivamente, vistas así las cosas, el *quid* del fundamento causal recaiga en la esencia y no en el *esse*. Hay que advertir, con todo, que para entender así las fórmulas de Tomás, Dewan y sus seguidores están dando la espalda a los innumerables pasajes donde el Doctor Común explica la relación de fundamentación que la perfección esencial tiene respecto del *esse*[48]. Baste uno de ellos, escrito en plena madurez[49]: "El primer efecto de Dios en las cosas es su mismo *esse*, el cual es *presupuesto* por todos los demás y *sobre el cual están fundados*" (*Comp. theol.*, I, c. 68).

---

45 Cf. Rudi Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, New York, NY, Brill, 1995, 77, https://doi.org/10.1163/9789004452213.

46 Cf. Rudi Te Velde, "Tomás de Aquino acerca del ser. ¿Perfección y/o existencia?", en Liliana Irizar – Tamara Saeteros (eds.), *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O.P.*, Colombia, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2015, 228 (227-254).

47 Cf. García Marqués, "¿Hay una progresiva?", 67.

48 Respecto a lo que dice Bastit de que "Aristóteles propone así un análisis muy fructífero del que conviene medir toda la profundidad y el aporte positivo, antes que subrayar los límites del mismo para luego oponerle a Santo Tomás" (Bastit, "Ce qui pour", 45), más que límites, podría hablarse de una interrelación con elementos comunes que, sin embargo, no pueden ocultar las diferencias, como la que hay entre una causalidad motriz y otra propiamente del ser. Cf. Enrico Berti, "La finalità in Aristotele", en Franco Ferrari (ed.), *Nuovi Studi Aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafísica*, Brescia, Morcelliana, 1990, 232 (7-44).

49 Cf. Jean Pierre Torrel, *Iniciación a Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2002, 183.

Dewan y sus seguidores han criticado a quienes querían recuperar el justo valor del *esse* en la tradición tomista, proponiendo una quasi identificación entre *essentia* y *esse*[50]. Hasta se ha llegado a pretender que el tomismo sea una exaltación de la virtud de la esencia, como Héctor Ferreiro[51], recurriendo a interpretaciones del todo extravagantes, en la opinión de algún investigador[52].

Pero si buscamos el sentido de estos textos *a la luz del* marco de la participación transcendental, que es el de Tomás de Aquino, nos daremos cuenta de que, a diferencia de lo que cree Dewan, lo que dice Tomás de Aquino es que no hay mediación alguna entre la causa eficiente divina y el *esse*, no entre la causa eficiente divina *y el ente*, que son dos cosas distintas[53]. Al desconocer la solidaridad entre causa y acto y al haber vaciado la cualidad intensiva de la actualidad del *esse* participado reduciéndolo a la existencia actual, Dewan ha perdido de vista el papel que juega la participación del *esse*[54] y, en consecuencia, su rol causal, pues la causalidad se funda en la participación, y ésta en la donación del ser, de donde se deduce que es la recta comprensión del valor de la actualidad del *esse* y su valor fundante total, lo que da la clave hermenéutica tanto de la participación como de la causalidad.

---

50 Cf. Lawrence DEWAN, *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 45), Washington, D.C., The Catholic University Press, 2006, 11, recurriendo a interpretaciones del todo extravagantes. Cf. FERRARO, "La interpretación", 27, nota 30.

51 Cf. Héctor FERREIRO, "La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista", en Héctor FERREIRO (ed.), *Siete ensayos sobre la muerte de la metafísica. Una introducción al idealismo absoluto a partir de la ontología*, Porto Alegre, Editora Fi, 2016, 28 (19-43).

52 Cf. FERRARO, "La interpretación", 27, nota 30.

53 Cf. Manuel Alejandro SERRA PÉREZ, "Articulación entre la causalidad divina y la causalidad del ser creado en Tomás de Aquino", *Revista de Filosofía Unisinos* 24/1 (2023) 8 (1-12).

54 Cf. Peter A. REDPATH, "La composición real de *essentia* y *esse* en Tomás de Aquino: Análisis de textos. Segunda parte", en Manuel A. SERRA PÉREZ (ed.), *La cualidad metafísica del ser respecto a la forma: Estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson*, Pamplona, Eunsa, 2021, 234 (202-236).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

Así pues, es cierto que, entre el acto creador del *esse* y el *esse* mismo, no media agente alguno, pero no así entre el acto creador por el que la causalidad eficiente educe el *esse* y el ente *por él constituido*, dado que la nota central de la participación, sobre la que se funda a su vez la causalidad, es que "el ente no es por el *Esse* divino, sino por *su propio esse*" (Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, q. 6, a. 4, sed contra)[55]. La causalidad eficiente divina crea el ente *a través de la mediación del esse participado*, que hace así de intermediario de esta causalidad eficiente o mediador transcendental de la misma, expresiones ambas procedentes de las lúcidas reflexiones del flumignano Cornelio Fabro[56]. Luego no sólo es que el *esse* posee un valor causal, sino que, en virtud de su condición de acto puro participado (cf. Tomás de Aquino, *Comp. theol.*, I, c. 18), en tanto que la causa se funda en el acto, el *esse* ostenta el rol causal como mediador transcendental de la causalidad eficiente divina sobre el ente. Si la participación funda la causalidad y ambas se fundan en el *esse*, no es por otra cosa que por el hecho de que éste consiste en ser acto *puro participado*, ya que es en el valor metafísico del acto donde se funda toda perfección y comunicabilidad posibles. No podría expresarse esto mejor que como lo hace Á. L. González: "Decir que la imperfección proviene y tiene su causa en la perfección es *remitir la causa al acto de ser, pues la perfección es el acto, y la perfección de las perfecciones es el acto de ser*"[57].

Tenemos así la doble razón metafísica por la que la causa se funda en la participación y ambas en el significado del acto, y puesto que en Tomás de Aquino, el *esse* representa la virtud fontal de toda actualidad por su condición de acto puro participado respecto del *Esse* divino, el *esse* es, en la filosofía del Aquinate, el fundamento primero y último del orden entitativo integral.

---

55 Cursivas nuestras.

56 Cf. Fabro, *Partecipazione*, 202; 246-247; 337; 441; 442; 643.

57 Ángel Luis González, *Ser y participación*, 3ª ed., Pamplona, Eunsa, 2001, 238. Pueden añadirse también: *Sum. theol.*, I, q. 75, a. 5, ad 4; *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; *Comp. theol.*, I, c. 68; *In VI Metaph.*, lect. 3; *C.G.*, II, c. 22; *Quodlib.*, XII, q. 5, a. 5; *De div. nom.*, c. 13, lect. 13, n. 989.

5. CONCLUSIONES

En este trabajo se ha pretendido sencillamente mostrar la expresividad que subyace tras la lógica del acto en la metafísica tomasiana del *esse* con relación a la noción de causalidad. La causa se funda en el acto o en relación con el acto, de lo que se deduce que cada sistema filosófico tendrá una intuición de lo que es la causa en paralelo a la que tenga de lo que es el acto.

En la ontología aristotélica, esta implacable estructura de la relación entre acto y causa cristaliza en la forma como expresión de la cualidad intensiva del acto. Como núcleo de la *ratio perfectionis*, la forma causa el ser de la substancia y, en consecuencia, el devenir de los *entia*. En la filosofía del filósofo dominico, el sustrato ontológico de esta estructura permanecerá intacto, pero la nueva cosmovisión desde donde éste contemplaba el mundo, le hizo proyectar una nueva comprensión metafísica de la realidad. Esta nueva estructura, amalgamada en la tríada "creación, participación y causalidad", tenía en la Causa eficiente suprema su primera y última razón fontal, sin embargo, con el fin de salvar la difícil tensión entre la libertad divina y la autonomía de las criaturas, el Aquinate acuñó la fórmula perfecta mediante la donación de una participación de la plenitud de su propio *esse*. Así, la máxima expresión de la perfección y la perfectividad en el orden creado tendrá como fuente y como mediador de aquella donación emanada del acto creador al *esse*, en virtud de su condición de acto puro participado.

A pesar de que algunos autores, como L.-B. Geiger y Dewan, siguiendo a Capreolo y Cayetano, se aferran a una lectura esencialista de la metafísica del Aquinate, los estudios que desde hace más de medio siglo se vienen aportando, a nuestro modo de entender muestran claramente que forma y ser no están en una jerarquía paralela, ni tampoco su actualidad puede especificarse o limitarse a la existencia actual de la esencia, so pena de vaciar la virtud perfectiva fontal que le otorga Tomás de Aquino.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1058

Las 'cosas' de Dios o las de los hombres (Marcos 8,33c). Consideraciones exegéticas para la comprensión del binomio en su contexto

The 'Things' of God or of Men (Mark 8,33c). Exegetical Considerations for Understanding the Pair in Its Context

Pablo Vernola
Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile
pablo.vernola@uc.cl
https://orcid.org/0000-0003-1529-8703

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo esclarecer el significado de la expresión οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων en Mc 8,33c, cuya interpretación ha sido escasamente abordada en estudios previos. La complejidad semántica de la misma se refleja en las diversas traducciones que ofrecen distintas ediciones modernas de la Biblia en español. Para alcanzar el propósito de la presente investigación, se llevará a cabo un análisis lingüístico que contemple tanto los aspectos sintácticos como semánticos de la expresión griega. Este enfoque busca dilucidar el funcionamiento interno de la frase, la polisemia del verbo φρονέω y el sentido del binomio final. Asimismo, el estudio se propone interpretar la frase en su contexto inmediato, es decir, en el marco de la perícopa Mc 8,27-33, pasaje bisagra en la estructura del primer evangelio.

Abstract: The present article aims to clarify the meaning of the expression οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων in Mark 8:33c, an issue that has received limited attention in previous scholarship. The semantic complexity of the phrase is reflected in the range of translations found in various modern Spanish versions of the Bible. To achieve the objective of this study, a linguistic analysis will be conducted, taking into account both the syntactic and semantic aspects of the Greek expression. This approach seeks to shed light on the internal structure of the phrase, the polysemy of the verb φρονέω, and the meaning of the final binomial. Furthermore, the study aims to interpret the phrase within its immediate context, namely the pericope of Mark 8:27-33, a pivotal passage in the structure of the first Gospel.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

Recidido: 7 de mayo de 2025
Aceptado: 9 de julio de 2025

Palabras clave: Cosas de Dios/de los hombres, evangelio de Marcos, análisis lingüístico.

Keywords: Things of God/of men, Gospel of Mark, linguistic analysis.

1. INTRODUCCIÓN

La perícopa de Mc 8,27-33 presenta una especial importancia en el evangelio de Marcos, al dar inicio a una nueva etapa en el relato[1]. El análisis de este fragmento se hace necesario a fin de comprender, especialmente, el sentido de la respuesta de Jesús a Pedro en el v. 33: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

Si bien Mc 8,27-33 es un texto que ha sido ampliamente estudiado[2], puede notarse que, en lo relacionado al v. 33, la atención de los especialistas se ha centrado de manera especial en la primera parte de la respuesta de Jesús. Por un lado, los estudios se han enfocado mayormente en el lexema Σατανᾶς *(Satanás)*, en su significado y en su vínculo con el personaje de Pedro. Por otra parte, algunos autores se han concentrado en el significado del mandato ὕπαγε ὀπίσω μου ("ve detrás de mí") y su vínculo con la expresión similar en la escena del llamado a los pescadores (Mc 1,17). Sin embargo, la segunda

---

1 La delimitación de la perícopa, que es discutida por diversos autores, se analizará más adelante.

2 Algunos ejemplos: Ernst HAENCHEN, "Die Komposition von Mk 8:27-9:1 und Par.", *Novum Testamentum* 6 (1963) 81-109, https://doi.org/10.2307/1560084; Rudolf PESCH, "Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27-30). Neuverhandlung einer alten Frage", *Biblische Zeitschrift* 17 (1973) 178-195, https://doi.org/10.30965/25890468-01702003; Michael ZOLONDEK, "The Authenticity of the First Passion Prediction and the Origin of Mark 8,31-33", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8 (2010) 237-253, https://doi.org/10.1163/174551911x571076; Santiago GUIJARRO, "*Vete detrás de mí, Satanás*. Exégesis y traducción de Mc 8,33c (par. Mt 16,23b)", *Salmanticensis* 58 (2011) 7-18, https://doi.org/10.36576/summa.30443; Paolo MASCILONGO, "*Ma voi, chi dite che io sia?" Analisi narrativa dell'identità di Gesù e del camino dei discepoli nel Vangelo secondo Marco, alla luce della "Confessione di Pietro" (Mc 8,27-30)* (Analecta Biblica 192), Roma, Gregorian & Biblical Press, 2011; Chun JUNG, *Il paradosso messianico secondo Marco. Rilevanza di Mc 8,31–9,29 per la caratterizzazione della figura di Gesù e dei discepoli* (Analecta Biblica Dissertationes 225), Roma, Gregorian & Biblical Press, 2019.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

parte de la respuesta de Jesús a Pedro (οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων) no ha recibido la misma atención por parte de los exégetas, lo que puede comprobarse en el reducido espacio dedicado al análisis de dicha frase en los principales comentarios al evangelio, así como en los artículos especializados[3].

A pesar de lo dicho, el esclarecimiento del binomio τὰ τοῦ θεοῦ/τὰ τῶν ἀνθρώπων de Mc 8,33c puede ser de importancia para la comprensión de la perícopa y, posiblemente, de la sección de 8,27-10,52, en la que parecen contraponerse dos modelos alternativos de comprensión o percepción: 'según Dios' o 'según los hombres'. Por lo tanto, se hace necesario un análisis lingüístico y exegético detenido de los distintos elementos que componen dicha expresión, tanto a nivel sintáctico como semántico, a fin de notar las características que dicho texto presenta para la comprensión de su sentido. A su vez, es importante indagar en la función que la expresión de Mc 8,33c cumple en la perícopa (8,27-33) ya que, como varios autores señalan, se trata de un texto *bisagra* del evangelio, que funcionaría como la conclusión de la primera parte (1,16-8,26) y el inicio de una nueva (8,34-10,52).

2. ANÁLISIS LINGÜÍSTICO DE LA EXPRESIÓN

La expresión οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων (Mc 8,33c) presenta algunas dificultades para la comprensión de su sentido. Dicho fenómeno queda reflejado, por ejemplo, en algunas traducciones de la Biblia al español, tal como puede verse en la Tabla 1 que sintetiza algunas de ellas. La misma permite analizar las diversas opciones tomadas por los traductores: las tres primeras versiones citadas interpretan la expresión y la vuelcan al español en un sentido que podría llamarse *cognitivo*, es decir, mediante términos vinculados con el pensamiento, la mente o las ideas. Por otra parte, las últimas cuatro traducciones vuelcan la frase al español con expresiones

[3] Una excepción de lo dicho es el siguiente artículo: Gerald Wheaton, "Thinking the Things of God? The Translation and Meaning of Mark 8:33c", *Novum Testamentum* 57 (2015) 42-56, https://doi.org/10.1163/15685365-12341479.

diversas, más ligadas a las prioridades ("no tienes en cuenta"), los objetivos ("no pones la mira"), los intereses ("tus ambiciones") o la percepción ("no ves las cosas").

Tabla 1

Versión	Traducción
Biblia de Jerusalén[4]	"tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres"
Nueva Biblia Española[5]	"tu idea no es la de Dios sino la humana"
Biblia del Peregrino[6]	"Piensas al modo humano, no según Dios"
Sagrada Biblia. Cantera-Iglesias[7]	"no tienes en cuenta las cosas de Dios, sino las de los hombres"
Santa Biblia. Reina-Valera 1960[8]	"no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres"
La Biblia. Latinoamérica[9]	"Tus ambiciones no son las de Dios, sino las de los hombres"
La Biblia. Dios habla hoy[10]	"Tú no ves las cosas como las ve Dios, sino como las ven los hombres"

4 *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2009, 5 ed.

5 Luis ALONSO SCHÖKEL – Juan MATEOS (eds.), *Nueva Biblia Española*, Madrid, Cristiandad, 1976.

6 Luis ALONSO SCHÖKEL (ed.), *Biblia del Peregrino*, Bilbao, Ega-Mensajero, 1993.

7 Francisco CANTERA – Manuel IGLESIAS (eds.), *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, 3 ed.

8 *Santa Biblia Reina-Valera 1960*, Miami, Sociedades Bíblicas Unidas, 1988. Algunas revisiones de la versión de Reina-Valera mantienen la misma traducción (Cf. *Santa Biblia Reina-Valera 1995*, Miami, Sociedades Bíblicas Unidad, 1995), mientras que otras la modifican parcialmente: "no piensas en las cosas de Dios, sino en las de los hombres" (*Reina-Valera Actualizada*, Editorial Mundo Hispano, 2015) o "¡Tú no piensas en las cosas de Dios sino en cuestiones humanas!" (*Reina-Valera Contemporánea*, Miami, Sociedades Bíblicas Unidas, 2011).

9 *La Biblia. Latinoamérica*, Madrid, Paulinas-Verbo Divino, 1995.

10 *La Biblia. Dios habla hoy*, Miami, Sociedades Bíblicas Unidas, 1996.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

Es posible que la causa de la notable diferencia entre estas traducciones se deba a la complejidad del verbo φρονέω y su vínculo con el binomio τὰ τοῦ θεοῦ/τὰ τῶν ἀνθρώπων. Con el fin de esclarecer el sentido de esta proposición, es necesario realizar un análisis sintáctico de la misma, así como un análisis semántico de sus principales términos y expresiones.

2.1. Análisis sintáctico

La respuesta dirigida por Jesús a Pedro en Mc 8,33bc podría presentarse de la siguiente manera:

ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ,
ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ
ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

Estamos frente a una oración compleja, formada por dos cláusulas o proposiciones. En la primera de ellas, la principal, el verbo es ὑπάγω en modo imperativo, seguido de la preposición ὀπίσω[11] —cf. 1,17, al igual que en la escena vocacional—, así como del pronombre en genitivo μου, y finaliza con el apelativo σατανᾶ. La proposición refleja una orden que Jesús le da a Pedro para ubicarse detrás suyo, pero refiriéndose a él, llamativamente, como *Satanás*.

La segunda proposición, dependiente de la primera, muestra el motivo de ese mandato, indicado por la conjunción subordinante ὅτι, que indica una relación adverbial de tipo causal al subrayar el motivo de lo que se dijo en la cláusula principal: la razón por la que Pedro debe *ir detrás* de Jesús.

[11] El término ὀπίσω es usado comúnmente como adverbio de lugar o de tiempo. En el Nuevo Testamento suele construirse con un genitivo de persona y un verbo de movimiento, como en Mc 8,33. Cf. Fernando Camacho, "Jesús pone a Pedro en su sitio (Mc 8,33/ /Mt 16,23)", *Communio* 34 (2001) 194 (181-200). En la LXX y en el Nuevo Testamento, ὀπίσω se usa como preposición impropia de genitivo: *detrás de*. Cf. Friedrich Blass – Albert Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1982, 286-287.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

Esta proposición continúa con el verbo φρονέω en modo indicativo[12] negado previamente mediante el adverbio οὐ[13]. Si bien φρονέω puede funcionar como un verbo intransitivo o transitivo, en este caso debe comprenderse en este último sentido, teniendo en cuenta que el verbo indicaría tener los pensamientos o sentimientos en alguna cosa. Esto está determinado por el acusativo, presente en el texto en dos ocasiones con el doble artículo neutro acusativo τά[14].

La proposición presenta a continuación un complemento que modifica al verbo φρονέω y que plantea dos alternativas que se contraponen mediante la conjunción adversativa ἀλλά[15]: por un lado, τὰ τοῦ θεοῦ y, por el otro, τὰ τῶν ἀνθρώπων. Cada una de esas dos alternativas van precedidas por el artículo neutro τά, del que es importante destacar dos aspectos sintácticos para una mejor comprensión del texto: en primer lugar, el artículo puede no concordar con un sustantivo, cuando es seguido de un genitivo con el que se vincula estrechamente —como es el caso de τὰ τοῦ θεοῦ/τὰ τῶν ἀνθρώπων—. Poggi destaca que, en estos casos, el artículo suele ser neutro y debe ser entendido y traducido como *las cosas* o equivalentes[16]. En segundo lugar, la repetición del artículo τά indica dos conceptos coordinados que

---

12 "Todas las relaciones causales van seguidas de modo indicativo […] En el N.T., por influencia de la conjunción hebrea *kî*, ὅτι adquiere un uso especial, con un valor consecutivo «por cuya razón», «porque»". Inmaculada DELGADO JARA, *Gramática griega del Nuevo Testamento, vol. II, Sintaxis*, Salamanca, Ediciones UPSA, 2011, 111.

13 En las proposiciones causales explícitas con indicativo, la negación se hace con οὐ, como generalmente se hace con el indicativo. Cf. Flaminio POGGI, *Curso avanzado de griego del Nuevo Testamento* (Instrumentos para el estudio de la Biblia XXII), Estella, Verbo Divino, 2011, 203.

14 Cf. Amador GARCÍA SANTOS, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento* (Instrumentos para el estudio de la Biblia XXI), Estella, Verbo Divino, 2016, 896. Zerwick destaca que "la función original del acusativo es limitar la extensión del verbo. En los verbos transitivos la extensión se limita al objeto". Max ZERWICK, *El griego del Nuevo Testamento* (Instrumentos para el estudio de la Biblia II), Estella, Verbo Divino, 2006, 45.

15 Cf. BLASS – DEBRUNNER, *Grammatica*, 546-548.

16 Cf. POGGI, *Curso*, 86.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

deben distinguirse[17] de manera especial en Mc 8,33c, debido a la presencia de la conjunción ἀλλά, que contrapone fuertemente las dos expresiones: τὰ τοῦ θεοῦ/τὰ τῶν ἀνθρώπων, y que refuerza la oposición y el contraste directo entre ambas, al presentarlas como antagónicas[18]. Asimismo, se refuerza la oposición entre estas alternativas mediante la elipsis del verbo en la segunda parte: no se repite ἀλλὰ φρονεῖς τὰ τῶν ἀνθρώπων.

2.2. Análisis semántico

2.2.1. El verbo φρονέω

En el evangelio de Marcos, el verbo φρονέω es empleado por única vez en 8,33, pero esta aparición ocurre en un texto por demás significativo. Desde el punto de vista semántico, Paulsen propone las siguientes acepciones para dicho vocablo: "pensar, reflexionar, esforzarse por"[19], en las que se destaca su sentido *cognitivo*. Sin embargo, Zerwick subraya la polisemia del verbo y propone traducir φρονεῖς en Mc 8,33c como "pensar, poner la mente en, centrarse en/comprometido con"[20]. De esta manera acentúa, mediante las dos últimas propuestas, un posible significado *volitivo* del término.

En relación a este fenómeno polisémico de φρονέω, Goetzmann afirma que, según el significado global del verbo no solamente "expresa la actividad de la razón, sino al mismo tiempo la orientación de la voluntad: es a la vez participación y decisión"[21]. Según dicho autor, ese es el sentido que predomina en Mc 8,33: Pedro es reprendido por Jesús porque no

---

17 Cf. Zerwick, *El griego*, 87; Delgado Jara, *Gramática*, 45.

18 Cf. Robert Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, 433.

19 Henning Paulsen, "φρονέω", en Horst Balz – Gerhard Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 2012, 1995-1998.

20 Max Zerwick – Mary Grosnevor, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2008, 160.

21 Jurgen Goetzmann, "Sentir", en Lothar Coenen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, Salamanca, Sígueme, 1984, 199.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

piensa como Dios, no *toma partido*, no *opta* por él, sino que tiene los pensamientos de los hombres, opuestos a los de Dios[22]. De igual modo, Mateos y Camacho sugieren que el vocablo no expresa solo el modo de pensar, sino que incluye el modo de sentir, que denota una inclinación de la opinión, la reflexión o la consecución de un fin e indica la dirección que toma un pensamiento, pero de índole práctica[23].

Por su parte, Louw y Nida sostienen que el término en cuestión puede comprenderse desde diversos campos semánticos: en primer lugar, se lo ubica en el campo de las *facultades o cualidades psicológicas*, al afirmar que su raíz φρον- está vinculada a la planificación reflexiva, a menudo con el sentido de *ser sabio y previsor*. Estos autores relacionan a φρονέω con emplear la propia facultad de planificación reflexiva, haciendo hincapié en la disposición o actitud subyacente[24]. En segundo lugar, mencionan la relación del verbo con el campo semántico del *pensar*, al entenderlo como "to keep on giving serious consideration to something — «to ponder, to let one's mind dwell on, to keep thinking about, to fix one's attention on»"[25]. En tercer lugar, ubican al vocablo bajo el campo de *sostener una opinión*, un punto de vista o una creencia con respecto a algo[26], o bajo el campo del *honor o respeto en relación al status*[27], en el sentido de reconocer la preeminencia de una persona o evento.

Teniendo presente lo expuesto, al momento de comprender el sentido del término φρονέω deben tenerse en cuenta algunos aspectos importantes. La mayoría de los léxicos consultados resaltan la polisemia del vocablo, por lo que sería un error comprenderlo exclusivamente como una actividad cognitiva, sino que debe apreciarse también su matiz volitivo, que tome

---

22 Cf. GOETZMANN, "Sentir", 199. Gundry también propone, sin demasiadas explicaciones, que la expresión φρονεῖς τά significa *ponerse del lado de*. Cf. GUNDRY, *Mark*, 433.

23 Cf. Juan MATEOS – Fernando CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, vol. II, Córdoba, El Almendro, 2009, 268.

24 Cf. Johannes LOUW – Eugene NIDA (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, New York, United Bible Societies, 1988, 325.

25 LOUW – Eugene NIDA (eds.), *Greek-English Lexicon*, 352.

26 Cf. LOUW – Eugene NIDA (eds.), *Greek-English Lexicon*, 366.

27 Cf. LOUW – Eugene NIDA (eds.), *Greek-English Lexicon*, 735.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

en cuenta el sentir y la inclinación de la opinión. Por otra parte, de los campos semánticos propuestos por Louw y Nida, se considera que en Mc 8,33c debería descartarse el de *honor o respeto en relación al status*, por no estar vinculado al contexto de la perícopa. Sin embargo, los tres primeros campos propuestos por estos autores podrían ofrecer una buena comprensión del lexema φρονέω: el de las facultades o cualidades psicológicas, el del pensar y el de sostener una opinión o punto de vista, pero, como se dijo, sin enfatizar exclusivamente lo cognitivo. Este fenómeno deja manifiesta la complejidad que supone la comprensión del término y su posterior traducción, debido a su amplitud semántica, motivo por el cual será útil contrastar estos resultados con los estudios de los principales comentarios al evangelio o artículos especializados que aborden esta temática.

En relación con los comentarios al evangelio de Marcos, sorprende que no son muchos los que dedican alguna nota o aclaración al sentido del verbo φρονέω en Mc 8,33c. Entre ellos, Boring advierte que la frase analizada debe traducirse como *no piensas en los términos de Dios*, y señala que "it is not only a matter of what one thinks, but how, in what frame of reference"[28]. Para fundamentar dicha traducción, en nota al pie ofrece dos ejemplos que muestran este uso, similares al caso de Mc 8,33:

- Flavio Josefo, *Guerra*, I, 326: τὰ Ἡρώδου φρονοῦντας[29].
- Polieno, *Estratagemas*, 8.14.3: τὰ Ῥωμαίων φρονεῖν[30].

---

[28] Eugene Boring, *Mark. A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006, 242.

[29] Las citas en griego de las obras de Flavio Josefo son tomadas de Flavius Josephus, *Works* (The Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 1926-1965. Para las traducciones al español se utilizarán: Flavio Josefo, *La guerra de los judíos,* vol. I-II (Biblioteca clásica Gredos 247 y 264), Madrid, Gredos, 1997-1999; Flavio Josefo, *Antigüedades Judías. Libros XII-XX* (Biblioteca Akal Clásica 46), Madrid, Akal, 1997; Flavio Josefo, *Autobiografía – Contra Apión* (Biblioteca clásica Gredos 189), Madrid, Gredos, 1994.

[30] Polieno, *Strategematon. Libri octo* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Lipsiae, B.G. Teubner, 1887.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

Boring propone dos posibles traducciones de la expresión de Josefo: "those who think the things of Herod" o "those who think along Herodian lines", así como de la locución de Polieno, "those who think along Roman lines". Sin embargo, Boring también comprende que dicha expresión debe interpretarse no solo en sentido *cognitivo*, sino que debe incluir el *modo* de ese pensar, el marco. En favor de esta manera de comprender dichos enunciados, es notable que la versión en español de *La guerra de los judíos* traduzca como "los que apoyaban a Herodes", así como la versión consultada de *Estratagemas* traduce "el partido de los romanos"[31].

Asimismo, Lohmeyer[32] agrega que la expresión se toma prestada de la esfera política, y propone como traducción "Du nimmst Partei für die Menschen, nicht für Gott" ("tomas partido por los hombres, no por Dios"). Para ello, ofrece como argumentos en nota al pie algunos ejemplos tomados tanto de la Septuaginta como de la dramaturgia griega antigua, en los que el término es empleado en ese sentido:

- 1 Mac 10,20: καὶ φρονεῖν τὰ ἡμῶν καὶ συντηρεῖν φιλίας πρὸς ἡμᾶς, traducido como "haz tuya nuestra causa y guárdanos tu amistad"[33] o como "para que estés de nuestra parte y conserves nuestra amistad"[34].
- Est 8,12 (LXX): καὶ τοῖς τὰ ἡμέτερα φρονοῦσι χαίρειν, "y que son leales a nosotros, saludos"[35]. Flavio Josefo conserva la misma construcción de esta expresión de la carta, en *Antigüedades Judías* XI, 273: τὰ ἡμέτερα φρονοῦσι χαίρειν ("saluda… los leales a nuestra persona").

---

31 POLIENO, *Estratagemas* (Biblioteca clásica Gredos 157), Madrid, Gredos, 1991.

32 Cf. Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, 169. También Myers sostiene que el verbo debe entenderse en términos de asumir un compromiso o mantener una convicción. Cf. Ched MYERS, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, New York, Orbis Books, 1988, 245.

33 *Biblia de Jerusalén*.

34 CANTERA – IGLESIAS, *Sagrada Biblia*. De manera similar traducen Natalio FERNÁNDEZ MARCOS – María Victoria SPOTTORNO DÍAZ-CARO (coord.), *La Biblia Griega Septuaginta. Libros Históricos* (Biblioteca de estudios bíblicos 126), Salamanca, Sígueme, 2018, 826.

35 FERNÁNDEZ MARCOS – SPOTTORNO DÍAZ-CARO, *La Biblia Griega Septuaginta. Libros Históricos*, 681.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

– Aristófanes, *Pax*, 640: ὡς φρονοῖ τὰ Βρασίδου[36] ("que simpatizaban con Brásidas"[37]).

Mediante esta propuesta, Lohmeyer deja en claro que él comprende la expresión en un sentido más volitivo, de *toma de posición*, y suma a la discusión el tinte político del uso del término.

Por otro lado, en un artículo referido a este tema, Wheaton intenta revisar la comprensión de la expresión φρονεῖς τὰ de Mc 8,33c, al preguntarse si la traducción "you are not thinking the way God thinks, but the way people think" equivale a la expresión griega. Para ello, realiza un recorrido histórico del uso de la locución en diversas fuentes anteriores o contemporáneas al Nuevo Testamento[38]. Según este autor, no se han examinado los numerosos casos de la construcción φρονέω + τά + sustantivo/pronombre genitivo en la literatura griega más amplia. De hecho, Wheaton afirma que los ejemplos de esta construcción son abundantes en la literatura griega extrabíblica, en la cual dicha expresión posee un significado idiomático vinculado a *estar comprometido, dedicado, aliado*. También asegura que la diferencia de traducción no es menor, ya que la lectura mayoritaria de la frase de Marcos supone una reprimenda dirigida a un discípulo que tiene una *comprensión teológica imperfecta*, mientras que la interpretación que él propone lleva una implicancia mucho más grave: Pedro ha abandonado el papel de discípulo y se ha alineado en su lugar con Satanás en oposición a Jesús. Esta interpretación, según este autor, no solo haría justicia a la abundante evidencia extrabíblica de la construcción, sino que también se ajusta mejor al sentido de Mc 8,31-38.

Wheaton sostiene que en el griego clásico y koiné, la construcción denota lealtad a un individuo, grupo, partido o concepto, tratándose la mayoría de las veces de una lealtad de carácter político y/o militar[39]; en ningún caso se contempla específicamente la noción de afinidad o acuerdo filosófico. Para sostener

---

36 Aristófanes, *Pax*, London, Bell & Daldy, 1866.

37 Aristófanes, *Comedias*, vol. II (Biblioteca clásica Gredos 391), Madrid, Gredos, 2007.

38 Cf. Wheaton, "Thinking the Things of God?", 42-56.

39 En este punto el autor parece coincidir con la pista ofrecida por Lohmeyer, citada anteriormente.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

este argumento, el autor provee abundantes ejemplos del uso de la construcción analizada en la literatura griega desde los siglos VI y V a.C. hasta el siglo III d.C. Entre ellos, algunos de los más significativos son los de la literatura bíblica historiográfica, en referencia a alianzas políticas o militares, y cita como argumentos los mismos textos que Lohmeyer en su comentario (Est 8,12 LXX y 1 Mac 10,20).

Otros ejemplos significativos que ofrece Wheaton son algunos de los empleos de la construcción φρονέω + τά + sustantivo/pronombre genitivo en la obra de Flavio Josefo[40]. De todos ellos, pueden destacarse los siguientes:

- *Guerra* IV, 490. En el contexto de la toma de Gerasa por Lucio Annio, enviado por Vespasiano, Josefo finaliza la descripción de la destrucción y de la situación de la ciudad: "Los zelotes vigilaban a los que pretendían desertar y el ejército, que rodeaba la ciudad por todos los sitios, impedía la salida de los que *no eran favorables a los romanos*" (οὔπω τὰ Ῥωμαίων φρονοῦντας).
- *Guerra* V, 530. Durante el asedio de Jerusalén, Simón Bar-Giora torturó y ejecutó al sumo sacerdote Matías. Simón "le hizo comparecer ante él, *le acusó de ser favorable a los romanos* (κατηγορούμενον τὰ τῶν Ῥωμαίων φρονεῖν) y le condenó a muerte junto a sus tres hijos".
- *Vida* I, 20. En su regreso a Jerusalén, Josefo cuenta que se encontró con una situación políticamente muy inestable y que había indicios de una posible confrontación con Roma. Josefo dice que intentó persuadir a los rebeldes para que no lo hicieran, debido a la fuerza desigual entre judíos y romanos. Pero "temiendo entonces que, por mi insistencia en estos razonamientos pudiera despertar en ellos el odio y la sospecha de que estaba *de parte del enemigo* (τὰ τῶν πολεμίων φρονῶν) […] me refugié en el atrio interior del templo".

Como se ha visto, en estos textos la expresión se emplea mayormente con un significado de compromiso político, religioso o social, no tan solamente de afinidad filosófica o de pensamiento. Es por ello que este autor propone la traducción de Mc 8,33c como "get behind me, Satan, for you are

[40] WHEATON, "Thinking the Things of God?", ofrece una larga lista del uso que hace Flavio Josefo de la expresión, en la nota al pie 26.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

not committed to God but to people" ("Ponte detrás de mí, Satanás, porque no te has comprometido con Dios, sino con la gente").

Si bien la propuesta de Wheaton es sugerente e invita a reconsiderar la manera en la que se comprende y traduce mayoritariamente la expresión de Mc 8,33c, también es necesario recordar que se trata de un término que aparece por única vez en el evangelio y que no se dispone de la posibilidad de comparar otros usos que pudiese dar el mismo evangelista a dicho vocablo. Por eso, las conclusiones de Wheaton basadas en ejemplos externos al evangelio de Marcos deberán evaluarse en relación con otros niveles de análisis del texto —como los desarrollados en los apartados anteriores del presente artículo—, a fin de comprobar si su propuesta es determinante en la comprensión de Mc 8,33c.

Asimismo, con el fin de comprender mejor este vocablo tan particular, puede ser útil verificar y comparar el uso del mismo en el resto del Nuevo Testamento. Allí, el verbo φρονέω se emplea en 26 ocasiones, de las cuales solamente 3 pertenecen a la tradición sinóptica[41], una vez es empleado en Colosenses[42] y las 22 ocasiones restantes pertenecen a los escritos paulinos auténticos[43], concentrándose su uso especialmente en la carta a los Filipenses (10 veces) y en la carta a los Romanos (9 veces). Paulsen afirma que "expresa casi siempre con él la tendencia orientada hacia algo como condición del compromiso con semejante aspiración"[44].

De todas las apariciones del término en el Nuevo Testamento, se tomarán tres para su consideración a fin de compararlas con la expresión de Mc 8,33c, ya que presentan especial interés debido a la similitud en su construcción:

– Rom 8,5: οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος.

41 Mc 8,33, su paralelo en Mt 16,23 y Hch 28,22.
42 Col 3,2.
43 Rom 8,5; 11,20; 12,3 (2x). 16 (2x); 14,6 (2x); 15,5; 1 Cor 13,11; 2 Cor 13,11; Gal 5,10; Flp 1,7; 2,2 (2x). 5; 3,15 (2x). 19; 4,2. 10 (2x).
44 Paulsen, "φρονέω", 1996.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

Se trata de un texto que guarda algunas similitudes con la expresión de Mc 8,33c, sobre todo a partir del uso del verbo φρονέω —en este caso, en modo indicativo, tercera persona plural—, acompañado de dos artículos neutros en acusativo τά. También se proponen aquí dos alternativas: *pensar en las cosas* de la σάρξ o en las del πνεῦμα.

En su comentario a la carta a los romanos, Cranfield propone traducir la expresión como "están del lado de la carne… están del lado del Espíritu". Afirma que la expresión griega también podría "traducirse literalmente como «ocuparse de [poner la mente en] las cosas de alguien» […], con el significado de «ser del parecer de alguien», «estar del lado de alguien», «ser del partido de alguien»"[45]. También Vidal afirma que el verbo φρονέω señala la preocupación o aspiración efectiva, y que no se trata solo del simple pensamiento[46]; así como Wilckens sostiene que puede significar "no rara vez la toma de partido a favor de alguien"[47].

– Flp 3,19. ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.

Al describir a los "enemigos de la cruz de Cristo" (cf. 3,18), Pablo finaliza la lista con la expresión οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. En este caso, el participio masculino plural de φρονέω también va precedido por el artículo τά y del adjetivo ἐπίγειος, ambos en acusativo neutro plural. El objeto de los *pensamientos* de estos enemigos de la cruz sería *las cosas terrenales*, contrastado con la *ciudadanía del cielo*, mencionada en el v. 20.

---

45 Cf. Charles CRANFIELD, *La Epístola a los Romanos*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1993, 170.

46 Cf. Senén VIDAL, *Las cartas originales de Pablo* (Colección Estructuras y Procesos), Madrid, Trotta, 1996, 428, nota 149.

47 Ulrich WILCKENS, *La carta a los Romanos*, vol. II (Biblioteca de estudios bíblicos 62), Salamanca, Sígueme, 2006, 162, nota 530. Penna propone los significados de "tener en mente, pretender, pensar, ocuparse de", y ofrece paralelos del uso en Eurípides y Platón. Romano PENNA, *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario* (Comentarios teológicos y literarios del AT y NT), Estella, Verbo Divino, 2013, 825.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

En relación con el sentido del verbo φρονέω, también Fee afirma que no se refiere a la idea de *pensar en general*, ni *razonar*, ni se usa para describir un pensamiento concreto, sino que tiene que ver con tener o desarrollar una cierta mentalidad o manera de pensar, que incluye las actitudes y la disposición[48]. De manera sugerente, Focant traduce el verbo φρονέω como "acariciar pensamientos", e indica que el mismo significa "tener disposiciones de ánimo"[49]. Sostiene que "este verbo pertenece al ámbito del conocimiento y del pensamiento, pero de un conocimiento de alcance práctico, activo"[50]. Su alcance "no sería solo intelectual o emocional, sino que implica «la cabeza y el corazón», una especie de «inteligencia del corazón»"[51].

– Col 3,2. τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

En este tercer ejemplo, φρονέω aparece en imperativo, segunda personal plural, precedido y sucedido por el artículo neutro τά en acusativo, al igual que Mc 8,33c. También aquí se proponen al auditorio dos alternativas que parecen antagónicas, como el objeto de ese *pensar*: τὰ ἄνω y τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

Al analizar esta expresión, y especialmente el verbo utilizado, Schweizer sostiene que "se trata de que la actitud global ante la vida «esté centrada» en algo concreto"[52]. Además, en nota al pie, el autor vincula las opciones *lo de arriba/lo de la tierra* de Col 3,2 con las expresiones paulinas de *carne/Espíritu* de Rom 8,5 y la de *cosas terrenales/ciudadanía del cielo* de Flp 3,19. La misma comparación realiza MacDonald en su comentario, y añade que en la literatura antigua el vocablo φρονέω podía utilizarse con frecuencia para hacer referencia a ponerse de

48 Cf. Gordon Fee, *Comentario de la epístola a los Filipenses* (Colección Teológica Contemporánea. Estudios Bíblicos 18), Barcelona, Clie, 2004, 138.

49 Cf. Camille Focant, *La carta a los Filipenses* (Biblioteca de estudios bíblicos 154), Salamanca, Sígueme, 2016, 251.

50 Focant, *La carta a los Filipenses*, 90.

51 Focant, *La carta a los Filipenses*, 84.

52 Eduard Schweizer, *La carta a los Colosenses* (Biblioteca de estudios bíblicos 58), Salamanca, Sígueme, 1987, 151.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

parte de alguien o abrazar la causa de alguien, esforzándose y comprometiéndose con todo el ser[53].

A fin de sintetizar lo analizado y compararlo con la expresión de Mc 8,33c, se propone el siguiente cuadro:

Tabla 2

Texto	Verbo	Artículo τά	Opción *divina*	Opción *humana*
Mc 8,33c	φρονεῖς	2x	τὰ τοῦ θεοῦ	τὰ τῶν ἀνθρώπων
Rom 8,5	φρονοῦσιν	2x	τὰ τοῦ πνεύματος	τὰ τῆς σαρκὸς
Flp 3,19	φρονοῦντες	1x	πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς (3,20)	τὰ ἐπίγεια
Col 3,2	φρονεῖτε	2x	τὰ ἄνω	τὰ ἐπὶ τῆς γῆς

Parece claro que estamos frente a expresiones similares a nivel sintáctico y semántico. En los cuatro casos, el verbo φρονέω se propone como una disposición a escoger frente a dos alternativas que se contraponen entre sí, ya que una refleja la opción *divina*, lo que Dios espera, lo espiritual, lo celestial, lo de arriba; mientras que la otra está relacionada con lo *humano*, lo terrenal, lo carnal, lo que se opone a Dios.

En conclusión, puede decirse que el vocablo φρονέω presenta claramente una amplitud semántica compleja, lo que queda reflejado en las dificultades que presenta al intentar volcar esta expresión en una equivalente en español. Se corre un riesgo grande si se comprende el verbo solamente en un sentido cognitivo. Por el contrario, el término debe entenderse también como una toma de posición, de lado, de opción, y que refleje el uso de las capacidades volitivas del sujeto. El término implica una entrega, un compromiso integral, y no tan solo un acuerdo intelectual. El sentido está vinculado con la adhesión o compromiso con una visión.

[53] Cf. Margaret MACDONALD, *Colossians and Ephesians* (Sacra Pagina Series 17), Collegeville, Liturgical Press, 2000, 127-128.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

2.2.2. El binomio τὰ τοῦ θεοῦ/τὰ τῶν ἀνθρώπων

Presentadas en forma de binomio, las locuciones τὰ τοῦ θεοῦ/τὰ τῶν ἀνθρώπων de Mc 8,33c plantean dos opciones posibles que determinan el modo, la dirección, la alternativa o el lado que Pedro y el resto de los discípulos deberían asumir. Algunos autores como Boring, Marcus y van Iersel enfatizan el vínculo temático de este binomio con Isaías 55,8-9, según la versión de los LXX:

Tabla 3

Isaías 55,8-9. LXX	Isaías 55,8-9. Traducción al español
οὐ γάρ εἰσιν αἱ βουλαί μου ὥσπερ αἱ βουλαὶ ὑμῶν οὐδὲ ὥσπερ αἱ ὁδοὶ ὑμῶν αἱ ὁδοί μου, λέγει κύριος· ἀλλ᾽ ὡς ἀπέχει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ τῆς γῆς, οὕτως ἀπέχει ἡ ὁδός μου ἀπὸ τῶν ὁδῶν ὑμῶν καὶ τὰ διανοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς διανοίας μου.	Pues mis planes no son como vuestros planes, ni mis caminos como vuestros caminos, dice el Señor. Al contrario, como el cielo dista de la tierra, así dista mi camino de vuestros caminos, y vuestros designios de mi mente[54].

Si bien no debe considerarse como una dependencia textual, ya que la Septuaginta emplea términos importantes desde un punto de vista semántico que están ausentes en Mc 8,33 —como βουλή y ὁδός, entre otros—, puede tenerse en cuenta como antecedente veterotestamentario de la oposición entre el pensar, los proyectos, la voluntad o los caminos de Dios y los de los hombres[55].

---

[54] Natalio Fernández Marcos – María Victoria Spottorno Díaz-Caro (coord.), *La Biblia Griega Septuaginta*. *Libros Proféticos* (Biblioteca de estudios bíblicos 128), Salamanca 2021, 208.

[55] Cf. Boring, *Mark*, 242; Joel Marcus, *El evangelio según Marcos* (Biblioteca de estudios bíblicos 131), vol. II, Salamanca, Sígueme, 2011, 703; Bas van Iersel, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento,* Brescia, Queriniana, 2000, 286. Boring sostiene que, como Isaías desempeña un papel formativo en la teología de Marcos, es posible que Is 55,8-9 esté aquí en el trasfondo.

Pedro es identificado con Satanás en Mc 8,33b: "Ve detrás de mí, Satanás" (ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ), un personaje negativo en el relato marcano y quien parece presentarse como el gran antagonista de Dios: es quien tienta a Jesús (1,13); es expulsado de las personas por Jesús (3,23.26); según la explicación de la parábola, es quien se lleva la semilla/palabra de los que la oyen (4,15). Es por eso que, luego de la afirmación de 8,33c, se espera que el binomio presentado a continuación sea Dios/Satanás: "no piensas en las cosas de Dios, sino en las de Satanás". Llamativamente eso no ocurre, sino que se subraya la oposición Dios/hombres. Según Gnilka, "en contraposición a Satán se encuentra Dios, al que el Hijo del hombre se sabe obligado. La contraposición de los pensamientos divinos y los humanos amortigua este contraste"[56]. Sin embargo, Lohmeyer cree que *tomar partido* por los hombres significa decidirse por Satanás; es decir que lo que corresponde al pensamiento humano se pone en contra de Dios. Este autor alemán sugiere que poner a Dios y a los hombres en esta contradicción es una herencia judía y del Antiguo Testamento —como puede verse en el ejemplo de Isaías mencionado anteriormente—, aunque es propio de este pasaje de Marcos relacionar claramente lo humano con Satanás[57]. En una línea similar, Marcus propone que "estar en el lado de los hombres en cuanto hombres significa estar en el bando de Satanás y en enemistad con Dios"[58], y agrega más adelante que los pensamientos vinculados a Satanás situaron a Pedro en el plano opuesto a los designios de Dios[59].

En una interpretación diferente, van Iersel considera que, aunque las cosas divinas entran a menudo en conflicto con las humanas, la oposición entre ellas es notablemente distinta de la que existe entre Dios y Satanás. Dios y los hombres están del mismo lado e incluso se necesitan mutuamente en el reino de Dios, donde este se interesa por los hombres y donde los hombres hacen la voluntad de Dios, donde sus

---

56 Joachim GNILKA, *El evangelio según san Marcos. Mc 1-8,26* (Biblioteca de estudios bíblicos 55), vol. II, Salamanca, Sígueme, 1986, 19.

57 Cf. LOHMEYER, *Das Evangelium*, 169.

58 MARCUS, *El evangelio*, 696.

59 Cf. MARCUS, *El evangelio*, 703.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

caminos se cruzan y sus pensamientos se encuentran[60]. Al tomar en cuenta el contexto literario de Mc 8,33, no es fácil sostener el argumento que van Iersel propone, ya que la dificultad que parecen presentar los discípulos en la escena analizada es la de no comprender ni hacer la voluntad de Dios. El texto parece indicar de manera radical que no alinearse con la voluntad de Dios trae como resultado una oposición directa a él, al estilo de Satanás.

Por último, es de destacar la propuesta de Elizabeth Shively, quien subraya que Jesús reprende a Pedro y contrasta, de esta manera, dos formas de existencia, la que es según τὰ τῶν ἀνθρώπων y la que es según τὰ τοῦ θεοῦ. Como afirma la autora, el contexto literario podría sugerir que la existencia τὰ τῶν ἀνθρώπων es una forma particular de pensar y vivir que rechaza el sufrimiento para cumplir con la voluntad de Dios. Shively indica que la unidad comprendida en 8,34–10,45 construye una oposición binaria entre actitudes y elecciones según τὰ τῶν ἀνθρώπων, inspirados por Satanás, y actitudes y elecciones según τὰ τοῦ θεοῦ[61].

El hecho de determinar cómo debiera traducirse la expresión al español es complejo. La locución *las cosas de Dios*, muy empleada en las versiones, parece un tanto imprecisa. Más aún si se optara por traducir literalmente *lo de Dios*, excepto si se pusiera a continuación de un verbo o como modificador de un sustantivo: *ver las cosas como Dios/hombres*, *los pensamientos de Dios/hombres*. Por otra parte, si bien expresiones como *el proyecto de Dios/hombres* o *tomar partido por Dios/hombres* podrían equivaler en el sentido a la frase griega, se incorporaría así un concepto ajeno al vocabulario del evangelio.

En conclusión, puede indicarse que este binomio es clave para la comprensión de toda la frase dirigida por Jesús a Pedro en Mc 8,33. Ambas expresiones (τὰ τοῦ θεοῦ/τὰ τῶν ἀνθρώπων) representarían las únicas dos opciones en las

60 Cf. van Iersel, *Marco*, 286.

61 Cf. Elizabeth Shively, "What Type of Resistance? How Apocalyptic Discourse Functions as Social Discourse in Mark's Gospel", *Journal for the Study of the New Testament* 37 (2015) 397 (381-406), https://doi.org/10.1177/0142064x15581325.

que el discípulo puede enfocar su pensamiento, su sentir, el lado en el cual estar y con el cual comprometerse: *las cosas* de Dios o las de los hombres. También resulta significativo el vínculo que parece haber en el texto entre 'Satanás' y la opción por *las cosas* de los hombres.

3. SENTIDO DE MC 8,33C EN RELACIÓN CON MC 8,27-33

Realizado el estudio lingüístico de la expresión οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων de Mc 8,33c, es necesario analizarla también en su co-texto inmediato, a fin de aclarar su sentido y la función que cumple dicha expresión en la perícopa de Mc 8,27-33, de la que forma parte.

3.1. Delimitación de la perícopa y cohesión interna

En relación a los límites de la perícopa, es necesario afirmar que no hay consenso entre los especialistas. La mayoría de ellos consideran que a partir de 8,27 comienza una nueva sección en el evangelio, pero no hay acuerdo en cuanto a si la perícopa se extiende hasta 8,30; 8,33 o 9,1.

El *Novum Testamentum Graece* divide en dos párrafos Mc 8,27-30 y 8,31-33. Por otra parte, la última edición de *The Greek New Testament*[62] también divide el texto en dos unidades, pero con una delimitación diferente: Mc 8,27-30 y Mc 8,31–9,1. En el presente trabajo se propone la delimitación y unidad de Mc 8,27-33 con base en los siguientes argumentos:

– Cambio de personajes. Junto a Jesús, Pedro es un personaje protagonista en toda la unidad comprendida por 8,27-33: su nombre es mencionado en los vv. 29.32.33 —su última mención había sido en 5,37—. Por otra parte, en la escena de 8,34–9,1, Pedro no es mencionado, sino que aparece nuevamente en el relato en 9,2. De igual modo, la multitud (ὄχλον), reaparece en 8,34 como destinataria de la instrucción de Jesús, luego de haber sido mencionada por última vez en 8,6, y está ausente de la escena de 8,27-33. Ambos

[62] Barbara ALAND – Kurt ALAND – Johannes KARAVIDOPOULOS – Carlo MARTINI – Bruce METZGER (eds.), *The Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, 5 ed.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

cambios de personajes muestran una brecha entre los vv. 33 y 34.
- Cambio de género. La escena de 8,34–9,1 presenta una instrucción de Jesús dirigida a la multitud y a sus discípulos sobre las condiciones e implicancias de su seguimiento, dejando atrás el diálogo o instrucción dialogada que había caracterizado a 8,27-33.

Si bien es cierto que la perícopa está compuesta por dos partes (vv. 27-30 y 31-33), son varios los elementos de continuidad entre ambas, que ayudan a la cohesión del texto:

- La falta de un sujeto explícito para el verbo ἤρξατο (v. 31), al comienzo de la segunda parte (vv. 31-33).
- El uso del pronombre αὐτούς en 8,31 para referirse a los discípulos, mencionados en 8,27.
- La utilización repetida del verbo ἐπιτιμάω *(reprender)* en ambas partes (vv. 30.32.33), haciendo de la unidad un *cruce* de reprensiones.
- El contraste entre la imposición de silencio en 8,30 y la indicación de que Jesús hablaba *abiertamente* (καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει) en 8,32.
- La presencia de una *inclussio* a partir de la repetición del término ἄνθρωποι *(hombres)* al comienzo y al final de la perícopa (vv. 27 y 33)[63].

[63] La delimitación de 8,27-33 es adoptada por diversos autores: Charles Cranfield, *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, 266-281; Jean Delorme, *El evangelio según san Marcos*, Estella, Verbo Divino, 2006, 73-74; Josef Ernst, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1981, 233-239; Gnilka, *El evangelio*, vol. I, 10-19; Simon Légasse, *Marco*, Roma, Borla, 2000, 420-430; Fritzleo Lentzen-Deis, *Comentario al evangelio de Marcos* (Evangelio y cultura I), Estella, Verbo Divino, 1998, 261-266; Marcus, *El evangelio*, 688-696; Eduard Schweizer, *The Good News according to Mark*, Richmond, John Knox Press, 1970, 165-174; Robert Stein, *Mark* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Baker Academic, 2008, 395-404; Vincent Taylor, *Evangelio según San Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979, 444-451; van Iersel, *Marco*, 281-286. De todas formas, es importante destacar que el deslinde del texto busca establecer ciertos límites al momento del análisis exegético, pero que no debe perderse de vista que la perícopa forma parte de una sección más amplia y el vínculo que el texto tiene con la totalidad de la obra.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

Una vez propuestos estos límites del texto en cuestión, a continuación se procederá a analizar la perícopa de Mc 8,27-33 en función de la importancia de la afirmación final de 8,33c.

3.2. La perícopa de Mc 8,27-33 y la importancia de 8,33c

Tabla 4

Mc 8,27-33 *Novum Testamentum Graece*	Mc 8,27-33 Traducción al español
27 Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; 28 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. 29 καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός. 30 καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ. 31 Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι· 32 καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ. 33 ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.	27Y salió Jesús y sus discípulos hacia los poblados de Cesarea de Filipo. Y en el camino preguntaba a sus discípulos diciéndoles: '¿Quién dicen los hombres que soy yo?' 28Y ellos le dijeron [que] Juan el Bautista, y otros Elías, pero otros que uno de los profetas. 29Y él les preguntaba: 'Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?' Respondiendo Pedro, le dice: 'Tú eres el Mesías' 30Y los reprendió para que a nadie dijeran sobre él. 31Y comenzó a enseñarles que le es necesario al Hijo del hombre sufrir mucho, y ser rechazado por los ancianos y los sumos sacerdotes y los escribas, y ser asesinado, y luego de tres días, ser resucitado. 32Y abiertamente les hablaba la pa- labra. Y llevándolo aparte Pedro, comenzó a reprenderlo. 33 Pero él, dándose vuelta y viendo a sus discípulos, reprendió a Pedro y dice: Ve detrás de mí, Satanás, porque no piensas en las cosas de Dios, sino en las de los hombres.

En la primera parte de la perícopa (8,27-30), Jesús se retira con sus discípulos hacia los poblados de Cesarea de Filipo, ciudad mencionada por única vez en los evangelios sinópticos

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

aquí y en su pasaje paralelo (cf. Mt 16,13). Allí los confronta con dos preguntas en relación a su propia identidad:

- V. 27. τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; ("¿Quién dicen los hombres que soy yo?")
- V. 29a. ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ("Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?")

En dicho planteo, Jesús parece proponer a sus discípulos una doble alternativa sobre la comprensión de su identidad: la de *los hombres* y la de sus discípulos. Frente a este doble cuestionamiento, a la primera pregunta responden los discípulos en general, mientras que la segunda es respondida solo por Pedro, mediante las siguientes afirmaciones:

- V. 28. Primera respuesta —los discípulos—: οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. ("Y ellos le dijeron [que] Juan el Bautista, y otros Elías, pero otros que uno de los profetas").
- V. 29b. Segunda respuesta —Pedro—: σὺ εἶ ὁ χριστός ("Tú eres el Mesías").

A esa altura del relato de Marcos el lector supone que los discípulos deberían tener claridad en su comprensión sobre la identidad de Jesús y que esto se reflejaría en su respuesta, a pesar de las dificultades que ellos han presentado en los capítulos precedentes del evangelio.

La primera respuesta que los discípulos adjudican a *los hombres* (8,28) es similar a la que se repetía en el entorno del rey Herodes, como muestra Mc 6,14-16:

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

Tabla 5

Mc 6,14-16 *Novum Testamentum Graece*	Mc 6,14-16 Traducción al español
14 Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. 15 ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἠλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. 16 ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρῴδης ἔλεγεν· ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη.	14 Y lo escuchó el rey Herodes, pues su nombre se había hecho famoso. Y decían: 'Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos, y por eso actúan en él poderes milagrosos.' 15 Pero otros decían: 'Es Elías'; Y otros decían: 'Es un profeta como los profetas.' 16 Al enterarse Herodes, decía: 'Aquel a quien yo decapité, Juan, este ha resucitado.'

Sin embargo, la respuesta de Pedro (v. 29b) parece estar alineada con lo dicho por el propio narrador en 1,1, al ser 8,29 la segunda ocasión en todo el evangelio en que es utilizado el vocablo χριστός. El lector podría pensar que la respuesta de Pedro es correcta según los parámetros de Jesús; motivo por el cual sorprende la reprimenda para que no le contasen a nadie acerca de él (v. 30). Es posible que el motivo de la reprensión radique en que, mientras que en Mc 1,1 el narrador presenta a Jesús simplemente como Χριστός[64], en Mc 8,29 Pedro declara "tú eres ὁ χριστός", incluyendo el artículo con el propósito de indicar que es *el* Mesías, un tipo específico

64 Para una discusión ampliada del problema textual presente en Mc 1,1 y la inclusión (o no) de la expresión "hijo de Dios", puede verse Cf. MARCUS, *El evangelio*, 148; Santiago GUIJARRO, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos*, Salamanca, Sígueme, 2015, 34; N. Clayton CROY, "Where the Gospel Text Begins: A Non-Theological Interpretation of Mark 1:1", *Novum Testamentum* 43 (2001) 105-127, https://doi.org/10.1163/156853601753453314; Bart EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York, Oxford University Press, 1993, 72-75. En definitiva, el tema de la 'filiación divina', en caso de no formar parte de Mc 1,1, quedará explicitada en 1,11.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

según su criterio, que quedará clarificado a partir de su actitud de incomprensión en lo que sigue de la escena (8,32b).

La segunda parte de la perícopa (vv. 31-33) comienza con el primer anuncio de la pasión, dicho "abiertamente" (παρρησία, vv. 31-32a), seguido de un cruce de reprensiones entre Pedro y Jesús (vv. 32b-33), motivado por la incomprensión de Pedro en cuanto al mesianismo de Jesús. La respuesta y reprensión final de Jesús deja en claro lo radical de la situación: Pedro es reprendido y exhortado a fin de que se ubique *detrás* de Jesús (ὕπαγε ὀπίσω μου), ya que su actitud era como la del mismo Satanás[65]. Se propone el binomio τὰ τοῦ θεοῦ/τὰ τῶν ἀνθρώπων, que recuerda la doble pregunta y respuesta presentada en la primera parte de la perícopa (vv. 27-30), y que plantea dos opciones por las que Pedro y el resto de los discípulos deben escoger: estar del lado de Dios o del de los hombres, pensar según la lógica divina o la humana.

¿Qué significa, entonces, φρονεῖς […] τὰ τῶν ἀνθρώπων en el marco de la perícopa de Mc 8,27-33? La repetición del término ἄνθρωπος en plural, al comienzo y al final del texto (vv. 27.33) puede funcionar, además de como una *inclussio* —como se mencionó anteriormente—, como una referencia al significado de esta opción: estar del lado de los hombres o pensar según su lógica. Así lo sugiere Lohmeyer, al proponer que quizás haya en la expresión τὰ τῶν ἀνθρώπων una relación con la primera pregunta del v. 27: "¿Quién dicen los ἄνθρωποι que soy yo?". De esta manera, este final haría volver al principio de la perícopa, dejando sin efecto la mal llamada *confesión de Pedro*[66] en el evangelio según Marcos, por lo incompleto e impreciso de su contenido. De igual modo, Mateos y Camacho afirman en relación al v. 33 que "la última frase de Jesús […] expresa contundentemente la oposición entre las dos concepciones, situándolas en dos esferas diferentes. Los que actúan contra el designio de Dios son «los

---

65 Cf. Guijarro, "*Vete detrás de mí*", 7-18.

66 Cf. Lohmeyer, *Das Evangelium*, 169. Hablamos de la mal llamada *confesión de Pedro* en Marcos ya que, a diferencia de los otros evangelios, no recibe ninguna felicitación por parte de Jesús (cf. Mt 16,16-19), ni parece corresponder a una cristología conforme con el resto del evangelio (cf. Lc 9,20; Jn 6,69).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

hombres», aquellos que […] no comprenden la identidad de Jesús (8,28)"[67]. La incomprensión de Pedro lo ubicaría en la esfera de aquellos que están del lado de los hombres y que piensan según su lógica, y no según la de Dios.

En la perícopa se presenta la cuestión de la identidad de Jesús. Este averigua entre sus discípulos sobre la opinión de los ἄνθρωποι (v. 27) y, a continuación, sobre la opinión de ellos mismos (v. 29a). La primera respuesta (v. 28) refleja el desconcierto de la gente, pero la segunda, dada por Pedro (v. 29b), presenta una confusión similar debido al tipo de mesianismo que este espera, y justifica así la reprensión de Jesús hacia ellos para que no dijesen nada sobre él (v. 30). Acto seguido, Jesús propone un estilo alternativo de mesianismo: el del Hijo del hombre, que debe ser entregado, sufrir, ser ejecutado y resucitar al tercer día (v. 31). Esta es, de acuerdo con la escena, la perspectiva divina (τὰ τοῦ θεοῦ, cf. v. 33) sobre la identidad y el mesianismo de Jesús. El texto presenta una alternativa sobre la forma de entender a Jesús que los discípulos, representados por Pedro, no son capaces de comprender y que lleva a este último a reprender a Jesús (v. 32): Pedro —y con él, los discípulos— adoptan la posición de los ἄνθρωποι, que no terminan de comprender la identidad de Jesús. Finalmente, este reprende a Pedro (v.33a), pero dándose vuelta previamente para mirar al resto de los discípulos, ya que la reprensión está dirigida a todos: ser discípulo implica estar detrás de Jesús (ὕπαγε ὀπίσω μου, cf. Mc 1,17). Salir de esa posición sería adoptar la perspectiva humana, que equivale a la perspectiva de Satanás, oponente de los planes de Dios. Frente a los discípulos —y, lógicamente, frente a los lectores— se abren dos posibilidades, opuestas entre sí: la perspectiva divina (τὰ τοῦ θεοῦ) o la humana (τὰ τῶν ἀνθρώπων), y tendrán que decidir con cuál de ellas se comprometen, qué proyecto abrazan o qué lógica adoptan (φρονέω).

Podría decirse que uno de los principales temas del evangelio de Marcos es la propuesta cristológica que realiza. Desde Mc 1,1, el narrador propone una frase inicial que

[67] MATEOS – CAMACHO, *El evangelio,* vol. II, 281.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

incluye el término χριστός. En adelante, en 1,2-15, el relato irá revelando a los lectores aspectos vinculados a la identidad de Jesús, cuyo punto más alto se revela mediante la voz del cielo que declara: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (Mc 1,11). Sin embargo, los personajes de la narración no cuentan con esa información y, en adelante, uno de los hilos principales de la trama será si los personajes que forman parte del relato serán capaces de comprender la identidad de Jesús. A lo largo de la primera parte del evangelio (1,16-8,26), se presenta a Jesús como hacedor de varios milagros, curaciones y exorcismos, lo que parece llevar a Pedro a declarar que Jesús es ὁ χριστός (8,29). Pero, ¿qué tipo de *Cristo* es el que Pedro ve en Jesús? ¿Es similar al de las expectativas reflejadas en lo que dicen los ἄνθρωποι en 8,27b-28?

En la siguiente sección (8,27–10,52), el lector y los discípulos tomarán conocimiento de que Jesús es Mesías, en tanto Hijo de hombre que es entregado para ser rechazado, asesinado y resucitado, tal como quedará claro mediante los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34). Además, esa entrega y muerte son anticipadas como parte del propósito divino (cf. δεῖ, 8,31), aspecto que parece ser incomprendido por Pedro en la perícopa analizada (8,32b). Podría decirse, entonces, que la perícopa presenta dos maneras opuestas de comprender a Jesús y su mesianismo. Por un lado, la manera reflejada en la actitud de Pedro, que declara a Jesús como el Cristo, pero que no acepta su entrega, sufrimiento y muerte, encarnando así la lógica de los hombres (τὰ τῶν ἀνθρώπων). Por otra parte, la manera que se refleja a partir del anuncio de la pasión (8,31), que expresaría la perspectiva divina (τὰ τοῦ θεοῦ).

4. CONCLUSIÓN

El presente artículo ha partido del análisis lingüístico de la frase de Mc 8,33c, tanto a nivel sintáctico como semántico. Esclarecido el significado de la misma, se ha analizado el vínculo que tiene dicha expresión como parte de la perícopa de Mc 8,27-33. Se ha podido notar que el binomio τὰ τοῦ θεοῦ/τὰ τῶν ἀνθρώπων ayuda a expresar dos maneras de comprender

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 179-206

la identidad y mesianismo de Jesús en dicho texto como una propuesta hecha, en el mundo del relato, a los discípulos. De igual modo, la frase οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, puesta en boca de Jesús sería también apelativa para los primeros oyentes/lectores del evangelio, quienes podrían preguntarse cuál era su comprensión sobre la identidad de Jesús y qué implicancias tendría en su manera de seguirle.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1059

Διακονία a la inteligencia de la fe: Contribución de los Padres Capadocios al desarrollo de la teología de Nicea (325)

Διακονία to the Intelligence of Faith: Contribution of the Cappadocian Fathers to the Development of Nicene Theology (325)

Orlando Solano Pinzón*
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá (Colombia)
o.solano@javeriana.edu.co
https://orcid.org/0000-0003-4446-626X

Resumen: El escrito destaca la contribución de los Padres Capadocios al desarrollo de la teología del Concilio de Nicea (325), enfocándose en su defensa del término ὁμοούσιος. La exploración en fuentes directas permite recuperar el talante vital del ejercicio teológico que en los manuales de dogmática se reduce a postulados teóricos desconectados de una experiencia de fe encarnada. Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa jugaron roles cruciales en la clarificación y defensa de la doctrina trinitaria, diferenciando entre οὐσία e ὑπόστασις para evitar interpretaciones erróneas. Su trabajo representó una auténtica διακονία a la inteligencia de la fe, integrando la teología con la vida espiritual y consolidando la fe proclamada en Nicea mediante un enfoque que unía razón, Escrituras y Tradición.

Abstract: The writing highlights the contribution of the Cappadocian Fathers to the development of the theology of the Council of Nicaea (325), focusing on their defence of the term ὁμοούσιος. The exploration of direct sources allows for the recovery of the vital spirit of the theological exercise, which in dogmatic manuals is reduced to theoretical postulates disconnected from an embodied experience of faith. Basil of Caesarea, Gregory of

* El presente artículo de reflexión forma parte de las actividades investigativas desarrolladas por el Semillero de Investigación "Hermenéutica y Padres de la Iglesia", adscrito a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Este trabajo se elaboró en el marco de la conmemoración de los 1.700 años del Concilio de Nicea (325).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060
Recibido: 12 de abril de 2025
Aceptado: 13 de agosto de 2025

Nazianzus, and Gregory of Nyssa played crucial roles in the clarification and defence of the Trinitarian doctrine, differentiating between οὐσία and ὑπόστασις to avoid erroneous interpretations. Their work represented a true διακονία to the intelligence of faith, integrating theology with spiritual life and consolidating the faith proclaimed at Nicaea through an approach that united reason, Scriptures, and Tradition.

Palabras clave: Concilio de Nicea, Capadocios, Ejercicio Teológico, Apología.

Keyword: Council of Nicaea, Cappadocians, Theological Exercise, Apology.

1. INTRODUCCIÓN

Los esfuerzos realizados en el concilio de Nicea para resolver la disputa generada por los planteamientos de Arrio, presbítero de Alejandría, fueron muy limitados debido al uso de una categoría ajena a la Sagrada Escritura, el ὁμοούσιος, que de entrada generaba resistencia en gran parte de los obispos presentes. La dificultad para acoger dicha categoría se hizo mayor dada la ausencia de explicación en la definición del concilio con respecto a la divinidad del Hijo, al afirmar que es ὁμοούσιος del Padre.

Si bien los obispos presentes fueron presionados a confesar la fe proclamada en el concilio, los años posteriores fueron complejos debido a que lejos de resolverse el debate, se agudizó, apoyado en algunos lugares por la afinidad de algunos emperadores a los postulados arrianos[1]. Sesboüé y Wolinski estructuran el debate sobre la aceptación, rechazo o "reintepretación" del ὁμοούσιος que sigue al concilio de Nicea en tres fases: la primera va desde Nicea hasta la

[1] Cf. Jean DANIÉLOU – Henri-Irénée MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia*. Tomo I: siglos I–IV, Trad. A. de la Fuente Adánez, Madrid, Cristiandad, 1964, 298-299. Según Claudio MORESCHINI, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma, Città Nuova, 2008, 238: "Quienes sostienen la consustancialidad proclamada en Nicea comenzaron a darse cuenta de que aquella fórmula no era defendible si no se recurría a estudios en profundidad para satisfacer las críticas de que había sido objeto: el «consustancial», de hecho, parecía también a muchos de aquellos que no tenían simpatía por Arrio, equívoco, en cuanto podía ser interpretado en sentido monarquiano: la unidad de sustancia podía significar identidad entre el Padre y el Hijo". Las traducciones de textos usados en el presente escrito son del autor del documento.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

muerte de Constantino en 337; la segunda abarca el imperio de Constancio y Constante durante los años 337 a 361; y la tercera se desarrolla entre los años 361 a 380[2]. Los Padres Capadocios, objeto del presente estudio, nacen en el cierre de la primera fase, de la cual el personaje más destacado en la defensa del símbolo de Nicea es Atanasio, quien asume como obispo de Alejandría en el 328 y vivirá la experiencia de destierro en 5 ocasiones, como consecuencia de su fidelidad a la fe proclamada en Nicea y su posición frente a los arrianos[3].

Durante la segunda fase los personajes en cuestión vivirán su proceso de formación tanto en el seno de sus familias como en centros de estudio en Atenas y Constantinopla, que será el caso particular de Basilio y Gregorio de Nacianzo. Para el cierre de esta, Gregorio de Nisa se dedicará al ejercicio de rétor y Basilio junto con su amigo Gregorio harán una opción por la vida monástica. En la tercera fase entran en escena en momentos diferentes, pero con una convicción decidida por salvaguardar la fe proclamada en Nicea.

El presente escrito busca describir con brevedad el aporte de los Padres Capadocios en cuestión, destacando su labor apologética como una διακονία a la inteligencia de la fe.[4] Para tal efecto, en primer lugar, abordaremos el estado del debate en el momento en el cual entran en escena y, en segundo lugar, describiremos su manera de asumir la διακονία a la inteligencia de la fe en el desarrollo de la teología de Nicea. El enfoque que sigue el escrito es centralmente narrativo, en tanto se quiere mostrar el lado experiencial-vital de los personajes, que suele quedar invisibilizado en los manuales de dogmática, interesados más en los aspectos especulativos.

---

2 Cf. Bernard Sesboüé – Joseph Wolinski, *Historia de los dogmas I: El Dios de la salvación*, Madrid, Secretariado Trinitario, 1995, 199-200.

3 Cf. Daniélou – Marrou, *Nueva Historia de la Iglesia*, I, 301.

4 Si bien la expresión "διακονία a la inteligencia de la fe" no aparece de manera literal en los escritos de los Padres Capadocios, su obra teológica, pastoral y apologética constituye una manifestación concreta de dicho servicio. A través de su defensa de la ortodoxia cristiana, su aplicación práctica en la vida comunitaria y su compromiso con la santidad personal, los Capadocios encarnan y promueven activamente una διακονία orientada a iluminar y profundizar la inteligencia de la fe.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 207-226

2. ESTADO DEL DEBATE EN LA DEFENSA DE LA FE DE NICEA EN EL CONTEXTO DE LOS CAPADOCIOS

La tercera fase a la cual se hizo mención para dar cuenta del debate que siguió al concilio de Nicea se sitúa, según Sesboüé y Wolinski[5], entre los años 357 a 380. Para referir un evento que va a generar un cambio en la discusión que se traía hasta ese entonces, evocamos el concilio de Sirmio del año 358, convocado por el emperador Constancio quien tomará partido por los planteamientos de Acacio de Cesarea, quien hace uso de la noción ὁμοιουσιος, acuñada por Basilio de Ancira, para señalar que el Hijo es perfectamente semejante al Padre en todas las cosas. Como describe Claudio Moreschini, los postulados presentados en este concilio fueron considerados como favorables "incluso a nicenos intransigentes como Hilario de Poitiers y Atanasio, quienes esencialmente los aprobaron en sus escritos, ambos titulados *Los Sínodos*, e incluso el papa Liberio suscribió el símbolo de Sirmio en 358"[6].

Con el ánimo de buscar una fórmula que permitiera el consenso entre las partes en disputa, Constancio buscó convocar un concilio a la manera de Nicea para formular un nuevo credo y aplicarlo a todo el Imperio, pero las dificultades que se presentaron para realizarlo llevaron a convocar dos asambleas, una para Oriente y otra para Occidente. Como señala Escribano, el Emperador ordenó la elaboración de un texto preparatorio a una comisión, cuyo

> […] resultado es el llamado credo datado de 22 de mayo de 359, que se presentó como un texto de compromiso. En apariencia, recogía una síntesis de la proposición de Basilio (de Ancira) y del símbolo de Sirmio de 357; pero en realidad, con la fórmula consensuada de que el Hijo es semejante al Padre en todas las cosas, como dicen y enseñan las sagradas Escritura, se omitía toda referencia a la οὐσία y se proponía el homeísmo[7].

---

5 Cf. Sesboüé – Wolinski, *Historia de los dogmas I*, 200.

6 Claudio Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, Brescia, Morcelliana, 2005, 40.

7 María Victoria Escribano Paño, "El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo iv (399-480)", en Manuel Sotomayor Muro – José Fernández Ubiña (coord.), *Historia del Cristianismo. I: El mundo antiguo*, Madrid, Trotta, 2003, 438 (399-480).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

El concilio en Occidente se reunió en Rímini, en el cual se hizo recurso a presiones y amenazas que condujeron a que la asamblea suscribiera el credo datado. El concilio en Oriente se realizó en Seleucia de Isauria, en medio de las tensiones entre los diferentes movimientos arrianos: homeos, homeusianos y anomeos, quienes solo tenían en común la condena del ὁμοούσιος[8]. Ante las dificultades presentes para generar un consenso entre las partes, según Escribano, "Constancio ordenó a los orientales suscribir la declaración de Rímini, seguro de que la unidad eclesial y teológica podía construirse en torno al concepto de ὁμοῖος"[9]. Esta inclinación del emperador por el ὁμοιουσιος va a consumarse en el concilio de Constantinopla (360), que nuevamente convoca Constancio para poner fin a la disputa.

Lo que daba la impresión de triunfo del arrianismo no duró mucho, pues con la muerte del emperador Constancio, llega al trono su sobrino Juliano (361) quien, entre sus políticas anticristianas, permitirá el regreso del destierro de los obispos defensores de Nicea a sus sedes. Este beneficio que podría entenderse como de gran valor, era una forma de generar caos, como comenta Fernández, la finalidad de dicha política era,

> […] dejar en plena libertad a todas las facciones cristianas para que se aniquilaran mutuamente "como fieras" y dejaran expedito el camino a la piedad tradicional, cuyos templos son ahora reconstruidos y enriquecidos, tanto con fondos públicos como mediante la restitución de los bienes que le habían expoliado los cristianos[10].

---

[8] Según Ignacio Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris, Éditions de L'Orante, 1963, 85: "El término *homousios* se distingue netamente de otro término griego que le es muy parecido: ὁμοιουσιος. Mientras que *homousios* designa dos seres de la misma sustancia o esencia, *homoiusios* designa dos seres semejantes y, en el lenguaje vulgar, se utilizaba para designar el parecido de dos seres sólo en sus cualidades accidentales: forma, color, peso, etc. Por eso los Padres se opusieron al uso que los semiarrianos quisieron hacer de este vocablo. No les pareció suficiente para expresar el dogma, aunque los semiarrianos dijesen que el Hijo era «ὁμοιουσιος en todo al Padre»".

[9] Escribano Paño, "El cristianismo marginado", 438.

[10] José Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el imperio Romano", en Manuel Sotomayor Muro – José Fernández Ubiña (coord.), *Historia del Cristianismo. I: El mundo antiguo*, Madrid, Trotta, 2003, 378 (329-397).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 207-226

La intención de Juliano de deshacerse del cristianismo se vio frustrada, no solo porque sus políticas no lograron el efecto que pretendían sino porque, como comenta Fernández, "el 27 de junio de 363, en el frente persa, Juliano cayó atravesado por una lanza que nadie supo si procedía del enemigo o de un cristiano resentido"[11]. En resumen, el estado del debate en la entrada en acción de los Capadocios, revela un arrianismo dividido en tres corrientes: el anomeísmo de Aecio y Eunomio de Cízico, que sostienen que el Hijo no tiene ninguna semejanza con el Padre[12]; los semiarrianos o homeusianos, representados por Basilio de Ancira, que afirman que el Hijo es de una sustancia similar —ὁμοιουσιος— a la del Padre; y los homeanos, liderados por Acacio de Cesarea, que utilizan el término ὁμοῖος para indicar simplemente que el Hijo es semejante al Padre.

A lo anterior, se suma el restablecimiento de la fe de Nicea y el retorno a la escena del ὁμοούσιος. El aporte de Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa se desarrollará fundamentalmente en el debate contra los postulados de Eunomio de Cizico, cuya evidencia quedará plasmada en los libros contra Eunomio escritos por Basilio y su hermano Gregorio y en los Cinco Discursos Teológicos escritos por Gregorio de Nacianzo. El trabajo ingente de estos personajes es una verdadera διακονία a la inteligencia de la fe, entendida desde la expresión que usa Apolinar en una carta que dirige a Basilio, en la cual afirma: "Tú crees como amante de Dios, y buscas como amante del conocimiento"[13].

---

11 Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo", 383.

12 Según Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 238, "Aecio y Eunomio representan y confirman con un acentuado recurso a la filosofía las proposiciones más radicales (el Hijo es creatura)".

13 Saint Basile, *Lettres*, tome III, trad. Y. Courtonne, Paris, Les Belles Lettres, 1966 (obra publicada originalmente ca. 375-378), 222.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

3. LOS CAPADOCIOS Y LA ΔΙΑΚΟΝΙΑ A LA INTELIGENCIA DE LA FE

Los Capadocios entran en escena para aportar al debate trinitario después de un tiempo de formación que los habilitó en el arte de la retórica y de una experiencia espiritual vital, a partir de la cual recibieron el bautismo. Desde este momento su vida se orientó en función de buscar vivir el Evangelio en la consagración monacal cenobita, que inicia Basilio en una propiedad familiar (Anesi), a la cual se unirá Gregorio de Nacianzo y, por algunos periodos, Gregorio de Nisa[14]. En ellos destaca una conexión profunda entre el contenido de la fe (*fides quae*) y el acto de creer (*fides qua*) que implica la totalidad de la existencia, para lo cual usan la expresión: pensamientos, palabras y obras[15].

En su enfoque trinitario, los Capadocios adoptan una ruta distinta a la asumida por Atanasio. En efecto, mientras Atanasio comenzaba con la unidad de Dios y luego afirmaba que el Hijo comparte la misma naturaleza que el Padre, los Capadocios inician con la triple realidad personal en Dios. De esta manera, evitan más eficazmente el riesgo de sabelianismo al defender el ὁμοούσιος. Además, al diferenciar entre οὐσία e ὑπόστασις, logran afirmar la distinción entre las personas divinas sin comprometer la unidad de la esencia o sustancia. Según Lucas Mateo-Seco, "los Capadocios entienden por οὐσία la naturaleza, que es común a todos los seres de una misma especie, mientras que por ὑπόστασις entienden esas mismas cualidades concretadas en una existencia individual, en la que lo genérico recibe expresión individual y concreta"[16].

Por el cambio de enfoque adoptado fueron llamados neonicenos, denominación que, según Albert Ehrhard y Wilhelm Neuss, "[…] no debe ser entendida en el sentido de que entre

---

[14] Cf. Orlando Solano-Pinzón, "San Basilio, relato de Dios para la Iglesia", *Franciscanum* 63/175 (2021) 6-9 (1-22), https://doi.org/10.21500/01201468.5224.

[15] Cf. san Gregorio de Nisa, *Sobre la Vocación Cristiana*, intro., trad. y notas de L. F. Mateo-Seco, Madrid, Ciudad Nueva, 1992 (obra publicada originalmente ca. 390), 38.

[16] Lucas F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona, EUNSA, 2005, 223.

los viejos nicenos y los neonicenos haya una oposición objetiva; la discrepancia entre ellos es de carácter formal y consiste en que en los neonicenos es destacada la distinción entre las tres divinas personas con más fuerza que la unidad de la esencia divina"[17].

3.1. Basilio

Como comenta Solano-Pinzón al presentar el perfil biográfico de Basilio y dar cuenta del poco tiempo que le fue posible estar en el monasterio de Anesi, su formación y cualificación personal hacía inevitable que llamara la atención. Por este motivo, pronto fue llamado por Dianio, obispo de Cesarea, para ser su consejero en el delicado asunto del arrianismo. "La posibilidad de seguir con dedicación exclusiva en el monasterio será cada vez menor, pues muy pronto será ordenado diácono (360) y posteriormente presbítero (362)"[18].

Según Stephen Hildebrand[19], la teología trinitaria de Basilio pasó por cuatro etapas distintas. En la primera etapa (360-365), Basilio mostró una preferencia por el término ὁμοῖος en lugar de ὁμοούσιος[20]. En la segunda etapa (365-372), que es posible vincular con la carta a Máximo (*Ep.* 9) en la cual Basilio hace evidente que ahora prefiere el término ὁμοούσιος sobre ὁμοῖος y sus derivados. Aunque ambos términos pueden describir la relación entre el Padre y el Hijo, ὁμοούσιος es menos susceptible a interpretaciones erróneas[21].

---

17 Albert Ehrhard – Wilhelm Neuss, *Historia de la Iglesia. Tomo II: Las Iglesias Griega y Latina*, Madrid, Rialp, 1962, 58.

18 Cf. Solano-Pinzón, "San Basilio, relato de Dios para la Iglesia", 9.

19 Cf. Stephen M. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington, The Catholic University of America Press, 2007, 32-75.

20 Según Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 242.245, "A partir de 361, Basilio quiso profundizar en su interpretación de lo consustancial y lo «semejante según la sustancia». Además, [...] "el desarrollo teológico de Basilio no parte de Atanasio sino de Apolinar y los homeusianos".

21 El fragmento de la carta sobre el cual se ha hecho el comentario es el siguiente: "Pero si se me permite expresar mi propia opinión, acepto la frase «semejante en sustancia», con tal de que se le añada la calificación de «invariablemente», sobre la base de que viene a ser lo mismo que

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

La tercera (372) y cuarta etapa (375-379) se caracterizan por la introducción de πρόσωπον e ὑπόστασις como términos técnicos para describir la pluralidad divina.

Como comenta Moreschini, "después del intercambio epistolar con Apolinar, Basilio escribe su principal obra teológica con la cual se inaugura la teología neonicena y permanece fundamental para la especulación de los otros capadocios, el *Contra Eunomio*"[22]. En esta obra Basilio no utilizó πρόσωπον de manera técnica y generalmente empleó ὑπόστασις como sinónimo de οὐσία. Sin embargo, en su polémica contra los sabelianos, Basilio insistió en la confesión de tres πρόσωπα para evitar el error del modalismo. Descubrió que la confesión de tres πρόσωπα no protegía la fe de una interpretación sabeliana, ya que los arrianos acusaban a Sabelio de considerar al Padre y al Hijo como una misma ὑπόστασις. Los arrianos creían que el Padre y el Hijo eran ὑπόστασις distintas, por lo cual aquellos que confesaban una sola ὑπόστασις no reconocían la diferencia entre el Padre y el Hijo.

En este contexto, enseñar tres πρόσωπα pero una ὑπόστασις seguía pareciendo sabeliano. A través de su polémica con los paulinianos en Antioquía, Basilio comprendió que la única manera de proteger πρόσωπα de una interpretación modalista era distinguir entre οὐσία e ὑπόστασις y usar πρόσωπον junto con ὑπόστασις para referirse a lo que es tres en Dios. Al respecto, en la *Carta* 38 dirigida a su hermano Gregorio, afirma:

> La ὑπόστασις no es la noción indefinida de la sustancia que no encuentra ningún sitio donde fijarse a causa de lo genérico de la cosa significada, sino que, por el contrario, es aquello que restringe y circunscribe lo indeterminado por medio de particularidades propias[23].

«identidad de sustancia», de acuerdo, entiéndase bien, a la sana concepción del término. Fue precisamente con este pensamiento en mente que los padres de Nicea agregaron consistentemente «de la misma sustancia» cuando se dirigieron al Unigénito como «Luz de Luz», «Dios Verdadero de Dios Verdadero», y así sucesivamente": Saint Basile, *Lettres*, tome III, IX, 97.

22 Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 248.

23 Saint Basile, *Letters*, tome I, trad. R. J. Deferrari, Cambridge, Harvard University Press, 1961-1962 (obra publicada originalmente ca.375-378), XXXVIII, 201.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 207-226

La distinción entre οὐσία e ὑπόστασις libera al ὁμοούσιος de la objeción arriana de que es sabeliana, ya que, dada esta distinción, ὁμοούσιος significa identidad de οὐσία y no de ὑπόστασις[24]. El Padre y el Hijo podrían tener una identidad de οὐσία y seguir siendo ὑπόστασις distintas, esta afirmación, no sería posible si οὐσία e ὑπόστασις se utilizan como sinónimos[25]. En resumidas cuentas, el trabajo ingente de Basilio en términos trinitarios se expresa en la fórmula teológica según la cual en la Trinidad hay una οὐσία y tres ὑπόστασις. Las tres hipóstasis son ὁμοούσιοι (consustanciales).

3.2. Gregorio de Nacianzo

La amistad entre Basilio y Gregorio de Nacianzo no concluyó con el fin de sus estudios de retórica y su regreso a Capadocia (358-359); al contrario, se mantuvo a lo largo de sus vidas, pese a las dificultades que enfrentaron[26]. Tras su regreso, según describe Beeley[27], el Nacianceno enseñó retórica durante poco tiempo debido a obligaciones familiares y a las visitas a

---

[24] Según HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, 46: "Basilio forma su concepción de la οὐσία tanto tomando prestadas como rechazando las fuentes filosóficas a su disposición. La búsqueda de las fuentes de Basilio, sin embargo, no constituye la última palabra sobre su comprensión de la οὐσία, ya que no se apropia de ningún sistema metafísico *in toto*".

[25] Sobre este particular, complementa Gonzalo BALDERAS VEGA, *Jesús, cristianismo y cultura en la antigüedad y en la Edad Media*, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2007, 161, al señalar que Basilio consiguió aquello que Atanasio no pudo, es decir, "el retorno a la Iglesia de los semiarrianos y la fijación del significado de las palabras usía e hipóstasis. Atanasio había utilizado ambos términos con el mismo sentido, pero, a partir de san Basilio el Grande, se empieza a hablar de una usía (substancia) y tres hipóstasis".

[26] En la Autobiografía, Gregorio describe con brevedad el malentendido que se generó entre ellos tras su ordenación como obispo, al sentirse engañado por su amigo. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Fuga y Autobiografía*, intro. y notas de L. Viscanti; trad. de S. García Jalón, Madrid, Ciudad Nueva, 1996 (obra publicada originalmente ca. 362. 381), 392-420.

[27] Cf. Christopher A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, New York, Oxford University Press, 2008, 10.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

Basilio en el monasterio de Anesi, donde tuvo una dedicación especial al tema trinitario que alternó con la compilación junto a Basilio, de escritos de Orígenes, conocida como la *Philocalia*. Por este motivo, no en vano comenta Moreschini que "el punto de partida de la especulación teológica de Gregorio es la doctrina de Basilio, pero, sin embargo, el Nacianceno interpretó de manera personal la doctrina del amigo y maestro"[28]. Beeley destaca también la participación de los dos amigos en debates teológicos, que dará cuenta de las convicciones de fe trinitaria compartidas por ellos[29].

Su vinculación al ministerio estuvo marcada en primera instancia por la presión de su padre quien quería hacerlo su auxiliar al ordenarlo sacerdote (361). Posteriormente, pasará algo semejante con su amigo Basilio, al ordenarlo como obispo (371) para responder a la decisión de Valente de dividir Capadocia en dos provincias: Cesarea para la Capadocia I y Tiana para la Capadocia II, que afectaba considerablemente su influencia[30]. Esta resistencia obedece a que, desde el momento del regreso de sus estudios, Según Daley, Gregorio manifestó que "ya se había comprometido a llevar una vida de ascetismo, que previsiblemente habría incluido el celibato, un estilo de vida sencillo, y la concentración de sus energías en el estudio y la oración"[31]. A pesar de esta inclinación personal, no se desentendió del reto que representaba controvertir a quienes con sus ideas alteraban la comprensión de la fe. En este sentido, la dedicación de Gregorio a la inteligencia de la fe en Constantinopla no fue más que la valiente y coherente lucha de un hombre que defendió públicamente su fe, arriesgando repetidamente su vida y convirtiéndose en el blanco de la arrogancia violenta e intolerante de la comunidad arriana en esa ciudad, dirigida por el obispo Demófilo[32].

En el segundo discurso retoma la distinción de Basilio entre οὐσία e ὑπόστασις y reconoce la necesidad de

---

28 Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 260.

29 Cf. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity*, 13.

30 Cf. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity*, 14.

31 Cf. Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus* (The Early Church Fathers), London, Routledge, 2006, 8.

32 Cf. Escribano Paño, "El cristianismo marginado", 444.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 207-226

"conservar el Dios único y confesar las tres ὑπόστασις, cada una con su propiedad particular"[33]. Esta diferenciación es el criterio que permite evitar, según el Nacianceno "[…] las enfermedades actuales de la teología, ateísmo, judaísmo y politeísmo, la primera de las cuales tiene por jefe a Sabelio, la segunda a Arrio de Alejandría y la tercera a algunos demasiado ortodoxos"[34]. En el discurso VI Gregorio avanza en la reflexión y asume de manera más decidida que Basilio los números uno y tres para dar cuenta de la formula trinitaria una sustancia — tres ὑπόστασις, al respecto, "[…] los Tres son Uno [...] son Uno no por la ὑπόστασις sino por la divinidad. La unidad es adorada en la Trinidad y la Trinidad es recapitulada en la Unidad"[35].

La evolución de su pensamiento estará vinculada a las nuevas circunstancias que deberá enfrentar. Entre ellas, como comenta Escribano[36], el grupo episcopal niceno, aún liderado por Basilio de Cesarea, le había instado a trasladarse a Constantinopla con la misión de reintroducir la fe nicena y organizar su iglesia. Tras varios intentos, Gregorio llegó a la ciudad probablemente en el verano del 378 o en la primavera del año siguiente hospedándose en una humilde capilla conocida con el nombre de Anástasis. Los discursos XXIX y XXX, dedicados al Hijo, fueron pronunciados en esta capilla y forman casi un único tratado divisible en dos partes: la primera, reivindica la plenitud de la divinidad del Hijo y exhorta a llamarlo Dios, la segunda, contiene la exégesis de los pasajes bíblicos que los arrianos utilizan para sostener su herejía.

En el discurso XXIX frente a la disyuntiva que presentan los herejes al establecer la disyuntiva de si "padre" es un nombre de sustancia o de acción, Gregorio plantea otra hipótesis que considera más ajustada a las Escrituras en la cual las

---

33 Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 1-3*, intro., trad., y notas J. Bernardi, Paris, Cerf, 1978 (obra publicada originalmente ca. 362), II, 38.

34 GREGORIO NACIANCENO, *Fuga y Autobiografía*, p. 34.

35 Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 6-12*, intro., trad., y notas M.-A. Calvet-Sebasti, Paris, Cerf, 1995 (obra publicada originalmente ca. 363), IV, 22.

36 Cf. ESCRIBANO PAÑO,"El cristianismo marginado", 444.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

personas de la Trinidad se definen totalmente por sus mutuas relaciones:

> […] Padre, oh grandes sabios, no es ni un nombre de sustancia, ni un nombre de acción, sino un nombre de relación, un nombre que indica la manera en que el Padre está en relación con el Hijo o el Hijo en relación con el Padre. Pues como, entre nosotros, estas denominaciones revelan el lazo de sangre y de parentesco, así también, allí, designan la igualdad de naturaleza del que ha sido engendrado respecto del que lo ha engendrado[37].

3.3. Gregorio de Nisa

En el contexto de las disputas con los arrianos, Gregorio fue nombrado obispo de Nisa por su hermano Basilio, con el propósito de fortalecer la defensa de la fe. Sin embargo, su falta de experiencia en asuntos administrativos lo convirtió en blanco de las intrigas de aquellos que, respaldados por el emperador Valente, buscaban apropiarse de las sedes ocupadas por obispos pronicenos. Acusado injustamente de malversación de recursos de la diócesis, Gregorio se vio forzado a abandonar la sede de Nisa en el invierno de 375/376[38]. Como señala Silvas[39], no fue sino hasta el fallecimiento del emperador Valente, ocurrido en el año 378, que Gregorio logró retornar a su cargo episcopal en Nisa. A su regreso, fue recibido con entusiasmo y afecto por parte del pueblo, como lo relata en la *Carta* 6 dirigida al obispo Ablabio:

> […] nos vimos rodeados por la multitud que nos presionaba desde todos los lados, tanto que su excesivo afecto casi nos hizo desfallecer. Cuando llegamos al pórtico, vimos una corriente de fuego fluyendo hacia la iglesia, pues el coro de vírgenes avanzaba en fila

---

37 Cf. Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31*, intro., trad., y notas P. Gallay (Discours Théologiques), Paris, Cerf, 1978 (obra publicada originalmente ca. 380), XXIX, 16.

38 Cf. Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 49-50.

39 Cf. Anna M. Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters*, Leiden, Brill, 2006 (obra publicada originalmente ca. 370-394), 33, https://doi.org/10.1163/ej.9789004152908.i-283.

> hacia la entrada de la iglesia, llevando velas de cera en sus manos, iluminando todo con el esplendor de sus llamas[40].

Tras la temprana muerte de su hermano Basilio, Gregorio, quien hasta entonces había estado a su sombra y no había desplegado con vigor su potencial escriturístico, toma el relevo y dedica todos sus esfuerzos a la διακονία de la inteligencia de la fe. Como comenta Neamțu[41], Gregorio se sintió obligado a refutar sistemáticamente las obras de Eunomio[42] escritas inmediatamente después de la muerte de Basilio de Cesarea. El motivo queda expresado en la *Carta* 29 que dirige a su hermano Pedro, obispo de Sebaste, en la cual señala:

> Cuando el santo Basilio se durmió y yo heredé el pleito de Eunomio, cuando mi corazón estaba todavía caliente de pasión (Sal 38,4) y angustiado por esta desgracia común de las iglesias, Eunomio no sólo escribió sobre los diversos temas que podían pasar por defensa de su propia doctrina, sino que gastó la mayor parte de sus energías en abusos laboriosamente escritos contra nuestro padre. Irritado como estaba por sus insolentes desvaríos, mostré cierta indignación y animosidad contra el escritor[43].

El obispo de Nisa tuvo que defender lo que podría llamarse la relación asimétrica entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo; tenía que demostrar que esta asimetría de relación no implica ninguna forma de subordinacionismo o emanacionismo. Siguiendo la estela de Basilio el Grande, Gregorio emprendió la difícil tarea de hablar de la comunión o de la comunidad de sustancia dentro de la Santísima Trinidad, desde su convicción de que la primera tarea del obispo es la defensa de la fe ortodoxa, porque su enseñanza y su trabajo están al servicio de la economía divina[44]. Como señala Moreschini, "al igual

---

40 SILVAS, *Gregory of Nyssa*, 142.

41 Cf. Mihail NEAMȚU, "The Unfolding of Truth: Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa in Debate over Orthodoxy (360-381)", *Archaeus* VI (2002) 80 (69-120).

42 Según NEAMȚU, "The Unfolding of Truth", 84: "Eunomio es bien conocido como la bestia negra del movimiento neoarriano".

43 SILVAS, *Gregory of Nyssa*, 207.

44 Según NEAMȚU, "The Unfolding of Truth", 78: "probablemente comenzó su composición dogmática Contra Eunomio en 381, terminando el último libro en 383".

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

que su amigo Gregorio Nacianceno, describe su teología como un término medio entre el arrianismo y el sabelianismo"[45].

En su desarrollo argumentativo, Gregorio retoma las cuestiones ya planteadas por Basilio en su doble tratado *Adversus Eunomium*. Sin embargo, Gregorio añade nuevos argumentos y dedica un tratamiento extensivo, especialmente en el tercer libro, al problema del lenguaje y el conocimiento teológico. Al igual que Basilio, Gregorio empleó la retórica y la dialéctica en el contexto de las Escrituras[46] y el recurso a la autoridad de la Tradición, con el propósito de demostrar el verdadero significado de la teología cristiana, más allá de refutar las ideas de Eunomio punto por punto. Para ello, articuló la historia, que proporciona los hechos; la oikonomía, que los interpreta dentro del plan de salvación; y la teología, que profundiza en el conocimiento de Dios a partir de estos elementos.

Desde esta articulación, para el Niseno la vida terrena de Cristo explica su ser como Hijo: Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, hace accesible a todos los hombres su ser Dios como Hijo, revelándolo en una historia humana. Esta unión entre Dios y la historia se hace accesible al hombre gracias a la oikonomía, que expresa la misericordia de Dios. En este orden de ideas, la existencia concreta y el tiempo ya no representan un obstáculo para la perfección de la gracia divina, puesto que Dios es el Señor del tiempo. En efecto, por voluntad divina, el tiempo se convierte en el ámbito de realización del misterio y, por esta misma razón, en un lugar de comprensión del misterio mismo. Así, en el momento en que Cristo se hizo hombre, la historia fue trascendida, elevándose a la dimensión esencial

---

45 Moreschini, *I Padri Cappadoci*, 278.

46 Como señala Raymond Winling, "Appel à l'Écriture dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse", in Matthieu Cassin – Hélène Grelier (éds.), *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours*. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007 (Études Augustiniennes 184), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2008, 65 (57-72), "La autoridad atribuida a las Escrituras explica por qué los autores de la era patrística citan textos bíblicos con valor de argumento determinante. Además, su familiaridad con las Escrituras los impulsaba a recurrir ampliamente a los escritos bíblicos para ilustrar su pensamiento con ejemplos o incluso para formular principios metodológicos".

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 207-226

de toda teología auténtica. Sobre este particular, vinculado al misterio encarnatorio comenta Gregorio:

> […] Y decimos que este es el misterio de la carne del Señor: Él, que es inmutable, nace en la realidad cambiante, para que, cambiándola para mejor y transformándola de la peor condición, pueda eliminar de la naturaleza la maldad mezclada con la condición cambiante, destruyendo el mal en sí mismo[47].

Además del trabajo dedicado a controvertir los postulados de Eunomio, el obispo de Nisa dedicó varios escritos con destinatarios diferentes para defender y exponer la doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad. Los tratados trinitarios menores, como *Ad Graecos* y *Ad Ablabium*, son muy significativos debido a que ofrecieron un contexto teológico más amplio para interpretar la terminología del Concilio de Nicea y proporcionaron bases para la ortodoxia definida a principios de la década del 380. *Ad Graecos* comienza así:

> Si el nombre "Dios" denotara una persona, cuando hablamos de tres Personas, necesariamente tendríamos que referirnos a tres dioses; si, por el contrario, el nombre "Dios" indica sustancia, cuando confesamos la única sustancia de la Santísima Trinidad, lógicamente confesamos un solo Dios, ya que el nombre "Dios" es el nombre único de una sustancia única[48].

Este es el núcleo de la cuestión: decir que Dios es una οὐσία en tres πρόσωπα no se convierte necesariamente en triteísmo.

En *Ad Ablabium*, Gregorio utiliza un relato del poder unitario (δύναμις) y la actividad (ἐνέργεια) de Dios para resolver la paradoja de la diversidad y unidad divinas. Insiste en que la acción de las tres personas divinas se muestra como una

---

47 GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium* III. *An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Leuven, 14–17 September 2010).* Eds. J. Leemans – M. Cassin, Leiden, Brill, 2010 (obra publicada originalmente ca. 382), 117.

48 GREGORIO DI NISSA, *Ai Greci. In base alle nozioni comuni*, en C. Moreschini (ed.), Opere Dogmatiche, Milano, Bompiani, 2014 (obra publicada originalmente ca. 379), I,1 p. 1989.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

acción, no como tres acciones, y que el poder que las origina también debe ser uno. De este modo, se muestra que la naturaleza y el poder divinos son indivisos y no están individualizados como lo es la naturaleza humana. Encontramos que el poder único de Dios obra siempre por una actividad secuencial causal unitaria de tres personas. Al respecto, comenta Gregorio:

> Porque hay una sola esencia de esa potencia que observa y ve, y está en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, como dijimos antes, una esencia que procede del Padre, que es la fuente (si podemos decirlo así), y es producida por el Hijo, y perfecciona la gracia en el poder del Espíritu; y como ninguna operación está separada de las otras en relación con las hipóstasis, como si se realizara individual y separadamente de cada una, sin que ninguna otra se vea junto con la precedente, se sigue que toda providencia, todo cuidado, toda vigilancia del universo, esa vigilancia que es conservadora de lo que existe en la esfera de la creación sensible y en la esfera de la naturaleza supramundana, porque corrige los errores y enseña lo que es justo — es una y no son tres[49].

En consecuencia, la acción divina es la voluntad del Padre que procede a través del Hijo al Espíritu Santo. Por lo tanto, es inapropiado hablar de tres dioses, porque no vemos tres acciones distintas en la actividad divina.

Desde una mirada retrospectiva de lo expuesto es posible señalar que, entre los capadocios, el Niseno dedica mayor esfuerzo a demostrar la relación considerada obvia por Basilio y el Nacianceno, de la unión no confusa entre las personas de la Trinidad, en cuanto subraya en modo particular la unidad de voluntad y de operación al interior de la Trinidad. Además, la teología trinitaria de los capadocios constituye un sistema coherente que se mueve de la oikonomía hacia la teología haciendo uso de la mediación cultural para hacer inteligible la fe[50]. Más aún, para ellos, el conoci-

---

[49] Gregorio di Nissa, *Ad Ablabio. A proposito del fatto che non pensiamo di parlare di tre dèi*, en C. Moreschini (ed.), Opere Dogmatiche, Milano, Bompiani, 2014 (obra publicada originalmente ca. 379), XII, 19 p. 1929.

[50] Como señala José Orlandis Rovira, *Historia breve del cristianismo*, Madrid, Rialp, 1999, 49 al comentar el aporte de los Capadocios:"La obra teológica

miento teológico se basa en las virtudes cristianas de la fe, la esperanza y el amor, la razón discursiva es sólo el efecto secundario de nuestro llamado primario a parecernos a Dios en santidad y amor. En este sentido, conviene cerrar la exposición sobre la διακονία a la inteligencia de la fe evocando el testimonio de Gregorio de Nacianzo cuya labor teológica está íntimamente ligada a la experiencia de Dios como luz[51]. Al respecto, es oportuno recordar su primera visión mística de la luz divina, que marcó su encuentro vital[52] con el misterio de la Santísima Trinidad:

> Desde el primer instante en el que separé mi alma de la vida del mundo para unirla a las radiantes ideas celestes donde un espíritu sublime me llevó y me depositó lejos de la carne, elevándome por encima de aquí, y me ocultó en lo más profundo de la tienda celeste, donde la luz de la Trinidad ha deslumbrado nuestros ojos, no he conocido nada más brillante que ella que desde su trono elevado emite un común e inefable brillo. Desde ese momento yo estoy muerto para el mundo y el mundo está muerto para mí[53].

---

de los llamados «Padres Capadocios» desarrolló la doctrina nicena y atrajo a muchos seguidores de las tendencias más moderadas del Arrianismo, que en breve tiempo desapareció del horizonte de la Iglesia universal, para sobrevivir tan sólo como la forma de cristianismo profesada por la mayoría de los pueblos germánicos invasores del imperio".

51 Thomas ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l´étude de sa doctrine spirituelle* (Orientalia Analecta 189), Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium 1971, 1-48.

52 Según BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity*, 63:"Uno de los aspectos más característicos de la obra de Gregorio y un principio cardinal de su sistema teológico es su reiterada insistencia en que el conocimiento de Dios está inseparablemente relacionado con la condición del conocedor humano, que la teología exige y provoca un cambio en el estado del teólogo, y que implica una amplia gama de preocupaciones prácticas y teóricas que son parte integrante de su significado básico".

53 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Œuvres poétiques. Poèmes personnels*, II, I, 1; PG 37 992. *Oeuvres diverses en traduction française*, Paris, Albocicade, 2011 (obra publicada originalmente ca. 379), II, I, 1.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

4. CONCLUSIÓN

La contribución de los Padres Capadocios al desarrollo de la teología de Nicea representa una auténtica διακονία a la inteligencia de la fe, constituyendo una relación dinámica y experiencial entre el misterio divino y el teólogo. No se trata de un mero ejercicio literario informativo y abstracto sobre Dios, como si el acceso al misterio pudiera lograrse por el mero esfuerzo de la razón. En cambio, comienza con la transformación del teólogo en el horizonte de la presencia y acción de Dios en el mundo, tal como se reconoce y celebra en la vida de la Iglesia, a lo cual se une un espíritu de búsqueda, de centralidad en las Escrituras y el recurso a la Tradición. En la obra de los autores en cuestión, hay una convicción compartida según la cual el progreso espiritual y la correcta creencia están inevitablemente entrelazados.

Esta conexión con los autores objeto de estudio nos lleva a un punto que a menudo se da por sentado hoy en día: que el teólogo debe destacarse, primero, como un hombre santo, y solo en segundo lugar como un pensador retórico o dialéctico. La διακονία a la inteligencia de la fe requiere una vida conforme a la fe, que no es más que una vida en santidad entendida como asemejarse a Cristo por fuerza del Espíritu[54]. En este sentido, no es posible avanzar en la inteligencia de la fe, excepto a partir de aquello que se conoce porque se vive o se intenta vivir cada vez con mayor intensidad. Si para los capadocios la teología no es tecnología[55], es porque no es una simple adecuación de lenguajes de manera impersonal, sino el diálogo de corazón a corazón, tal como lo comprendió el

---

[54] Como comenta Hans Urs von Balthasar, *Teología y Santidad. Ensayos teológicos. Verbum Caro*, vol. I, Madrid, Guadarrama, 1964, 196:"No existe, pues, en el sentido de la revelación, ninguna verdad real que no deba ser encarnada en una acción, en un «camino» […] Esta unidad del saber y la vida capacita a los grandes doctores de la Iglesia para convertirse, de conformidad con su ministerio particular, en auténticos pastores y lumbreras de la Iglesia".

[55] Sobre el concepto de tecnología en Gregorio Nacianceno, cf. Domingo García Guillén, "Filosofar sobre Dios: Fe y razón en Gregorio Nacianceno", *Isidorianum* 32 (2023) 108-112 (83-122), https://doi.org/10.46543/ISID.2332.1006.

cardenal Newman, gran conocedor de los Padres de la Iglesia y quien lo asumió como lema de su labor teológica: *cor ad cor loquitur*[56].

Como resultado del diálogo entre fe, razón y cultura, los Padres Capadocios aportaron de manera significativa a la fe proclamada en Nicea (325) al consolidar que en la Trinidad hay una ousía (esencia) y tres hipóstasis (personas). La οὐσία se refiere a la esencia o entidad sustancial de Dios, mientras que las hipóstasis son realidades sustanciales sin confusión en esa única esencia. Las tres hipóstasis, al compartir una única οὐσία, son ὁμοούσιοι (consubstanciales). Por esta razón, es crucial distinguir en la Trinidad la unicidad de la esencia y la propiedad peculiar de cada Persona.

Afirmaron que la propiedad de cada Persona se identifica con la esencia divina, pero se distingue en relación con las propiedades de las otras Personas. Así, la propiedad del Padre es la paternidad o ser ingénito; la del Hijo, la filiación o ser engendrado; y la del Espíritu Santo, el proceder sin generación. Gregorio de Nacianzo abrió una nueva perspectiva sobre la verdad trinitaria, señalando que existe una completa identidad entre las Personas, excepto en la relación de origen. Esta doctrina fue profundizada por el Niseno, quien distinguió claramente entre las acciones ad extra, cuyo principio es uno y común a las tres Personas y las procesiones ad intra. Estas procesiones son precisamente las relaciones opuestas que distinguen y constituyen a las Personas divinas.

---

[56] En la carta encíclica *Dilexit Nos*, Francisco evoca la experiencia del cardenal Newman en relación con la expresión *Cor ad cor loquitur*, para destacar que"[…] más allá de toda dialéctica, el Señor nos salva hablando a nuestro corazón desde su Corazón sagrado": FRANCISCO, *Dilexit Nos* 26.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1060

Christus Sponsus en el *Contra Faustum*: una perspectiva soteriológica en la interacción entre cristología y eclesiología

Christus Sponsus in the *Contra Faustum*: A Soteriological Perspective on the Interaction between Christology and Ecclesiology

Bruno Nicolás D'Andrea
Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía
Granada, España
bndandrea@uloyola.es
https://orcid.org/0000-0002-8320-8282

Resumen: A propósito del *Contra Faustum* de san Agustín, un tema que no ha sido agotado es el de la controversia eclesiológica existente entre ambas comunidades representadas por el obispo de Hipona y el obispo maniqueo, especialmente en lo que se refiere al vínculo entre eclesiología y cristología, que en el caso de ambos se presenta con argumentos de orden soteriológico. Con este artículo quisiéramos contribuir a un mayor conocimiento de la cristología agustiniana subyacente a la controversia eclesiológica centrada en la disputa en torno al título de *uera sponsa Christi*, significativamente presente en el libro XV de la réplica a Fausto. Se tratará de llevar a cabo un estudio de teología positiva, ateniéndonos al texto y a la exégesis agustiniana para desentrañar elementos doctrinales subyacentes que, en ocasiones, no han sido estimados en su justo valor para una comprensión más rica y exacta de la obra. En primer lugar, vamos a ofrecer una aproximación al Cristo de Fausto tal como se presenta en su concepción "trinitaria" de Dios. En segundo lugar, nos introduciremos en la confrontación de cristologías, cuyo ámbito es la controversia eclesiológica. En tercer lugar, analizaremos las notas más relevantes de la teología del *Christus Sponsus* de Agustín en la réplica antimaniquea. Finalmente, trataremos de indicar algunas breves conclusiones.

Abstract: With regard to Saint Augustine's *Contra Faustum*, one topic that has not been exhausted is the ecclesiological controversy between the two communities represented by the Bishop of Hippo and the Manichaean bishop, especially with regard to the link between ecclesiology and Christology, which in both cases is presented with arguments of a soteriological nature. With this article, we would like to contribute to a greater understanding of the Augus-

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061
Recibido: 3 de mayo de 2025
Aceptado: 10 de junio de 2025

tinian Christology underlying the ecclesiological controversy centred on the dispute over the title *uera sponsa Christi*, which is significantly present in book XV of the reply to Faustus. We will attempt to carry out a study of positive theology, sticking to the text and Augustinian exegesis in order to unravel underlying doctrinal elements that have sometimes not been given their due value for a richer and more accurate understanding of the work. First, we will offer an overview of Fausto's Christ as presented in his "trinitarian" conception of God. Second, we will introduce the confrontation between Christologies, which takes place in the realm of ecclesiological controversy. Thirdly, we will analyse the most relevant notes of Augustine's theology of the *Christus Sponsus* in his anti-Manichaean reply. Finally, we will attempt to draw some brief conclusions.

Palabras clave: Cristología, eclesiología, encarnación, Fausto, soteriología.

Keywords: Christology, Ecclesiology, Incarnation, Faust, Soteriology.

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los escritos agustinianos que en los últimos años ha merecido mayor atención ha sido el *Contra Fastum manichaeum*[1]. Se trata de la réplica a Fausto, uno de los obispos maniqueos más destacados y que mejor conocemos de la Antigüedad tardía. En esta obra, que transmite una *disputatio* ficticia, los dos adversarios, Agustín de Hipona y Fausto de Milevi, se confrontan en torno a cuatro grandes temas, señalados entonces por Agustín[2] y expuestos de manera más sistemática por investigadores modernos[3]. Allí se discute so-

1 Cf. Gijs VAN GAANS, "The State of Research on the Manichaean Bishop Faustus", en Johannes VAN OORT (ed.), *Augustine and the Manichaean Christianity. The First South African Symposium on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-25 April 2012* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 83), Leiden, Brill, 2013, 197-227, <https://doi.org/10.4102/hts.v69i1.1921>.

2 AGUSTÍN, *retr*. 2,7,1 (CCL 57,95/2-6): *contra Faustum Manicheum blasphemantem legem et profetas et eorum Deum et incarnationem Christi, scripturas autem noui testamenti, quibus conuincitur, falsatas esse dicentem scripsi grande opus, uerbis eius propositis reddens responsiones meas*.

3 Cf. Paul MONCEAUX, *Le manichéen Faustus de Milev: restitution de ses Capitula*, Paris, Imprimiere Nationale, 1926; François DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine: les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1970; ID.,

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

bre la validez del Antiguo Testamento para los cristianos; la acusación maniquea de interpolaciones existentes en el Nuevo Testamento; la concepción maniquea de Dios; y, finalmente, la encarnación de Cristo.

Cabe destacar que se trata de una obra muy compleja, nada fácil de analizar, y del más extenso de los escritos antimaniqueos del obispo de Hipona. De hecho, estas características han hecho que se haya prestado más atención a ciertos temas y dejado en la penumbra otros; o al menos así lo demuestran algunos investigadores que han realizado un balance acerca de los estudios existentes hasta el momento[4].

Un tema que no ha sido agotado es el de la controversia eclesiológica existente entre ambas comunidades representadas en Agustín y en Fausto y su especial vínculo con la cristología, que en ambos casos se presenta con argumentos de orden soteriológico. Con este artículo quisiéramos contribuir a un mayor conocimiento de la cristología agustiniana subyacente a la controversia eclesiológica centrada en la disputa en torno al título de *Vera Sponsa Christi*, especialmente presente en el libro XV de la réplica a Fausto. En cualquier caso, se tratará de llevar a cabo un estudio de teología positiva[5], ateniéndonos al texto y a la exégesis agustiniana para desentrañar elementos doctrinales subyacentes que, en ocasiones, no han sido estimados en su justo valor para una comprensión más rica y exacta de la obra.

"Faustum Manichaeum (contra-)", en Cornelius Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, Basel. Schwabe, 1996-2002, col. 1244-1252; Martine Dulaey – Alban Massie – Gregor Wurst – Michel-Yves Perrin, "Augustin et le *Contra Faustum*", en Martine Dulaey (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres I-XII)* (Bibliothèque Augustinienne 18/A), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2018, 9-84.

4 Cf. van Gaans, "The State of Research", 197-227; Enrique A. Eguiarte, "*Familia Christi*. La eclesiología en el libro XII del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona", *Augustinus* 65 (2020) 323-369, <https://doi.org/10.5840/augustinus202065258/2592>.

5 Se trata de una línea de investigación más que necesaria, como ya lo sugería A. Orbe hace ya algún tiempo: "urgir el estudio de las fuentes positivas, con criterios igualmente positivos": Antonio Orbe, "El estudio de los santos Padres en la formación sacerdotal", en René Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1989, 1037-1046, aquí 1044.

Para ello, en un primer apartado presentaremos las grandes líneas de la cristología de Fausto, sobre todo presentes en el libro XX del *Contra Faustum*, aunque no sin mencionar afirmaciones suyas vertidas en otros libros, especialmente aquellas que niegan la encarnación real del Hijo de Dios. En un segundo apartado, presentaremos brevemente las coordenadas polémicas en la que se entabla la controversia eclesiológica, destacando su vínculo con la cristología. En el tercer apartado pretendemos ofrecer la teología del *Christus Sponsus* que emerge de la obra y que muestra un valioso desarrollo de la cristología agustiniana de clara impronta soteriológica y antimaniquea. Finalmente, procuraremos ofrecer una serie de breves conclusiones.

2. EL CRISTO DE FAUSTO EN LA CONCEPCIÓN MANIQUEA DE DIOS

Quien ha leído el *Contra Faustum* sabe muy bien que no sería posible llevar a cabo un estudio orgánico de su cristología, tanto en lo que se refiere al pensamiento de Fausto como el de Agustín, si solo se analizan los *capitula*[6] y los libros relacionados directamente a las *quaestiones* cristológicas como el nacimiento, la pasión y la muerte de Cristo[7]. Es preciso también tomar en consideración los *capitula* que reflejan la concepción maniquea de Dios que, si bien son cuatro, con relación a la cristología, uno merece nuestra mayor atención. De este modo, dedicaremos un apartado al *capitulum* correspondiente al libro XX[8].

---

[6] Para la obra de Fausto: Gregor WURST, "Bemerkungen zu Struktur und *genus litterarium* der *Capitula* des Faustus de Mileve", en Johannes VAN OORT – Otto WERMENLINGER – Gregor WURST (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaen Studies (IAMS)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 49), Leiden, Brill, 2001, 307-324, <https://doi.org/10.1163/9789004439894_024>.

[7] Los libros del *Contra Faustum* que abordan cuestiones relativas a la encarnación responden a los *capitula* que suscitan la disputa. Los *capitula* son: AGUSTÍN, *c. Faust.* 2, 1; 3, 1; 5, 1-3; 7, 1; 23, 1-4; 26, 1-2; 27, 1-2; 28, 1-3; 29, 1.

[8] "Le texte le plus important pour comprendre la christologie de Fauste est sa confession de foi en *c. Faust*. XX, 2" : Gregor WURST, "La christologie

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

Se trata de uno de los libros en los que Fausto expone la concepción maniquea de Dios y, con ello, la del Hijo de Dios. Llevaremos a cabo una lectura analítica del mismo, tratando de sacar a la luz solamente aquellas afirmaciones o consideraciones relevantes de acuerdo con uno de los objetivos que nos hemos propuesto: el de describir y dilucidar la cristología de Fausto para comprender mejor posteriormente la cristología agustiniana en el marco de la controversia eclesiológica entablada con la comunidad maniquea.

2.1. La Trinidad y el Cristo de Fausto

El *capitulum* que ahora merece nuestra atención comienza con una acusación, por parte de los católicos a los maniqueos, de ser cisma de la gentilidad (*gentium schisma*), y no una secta (*secta*). Ciertamente, la razón que llevaría a los católicos a tal acusación sería la de encontrar en la religión maniquea un lugar para la adoración de los astros[9]. Ante esto, Fausto comienza por afirmar rotundamente que su religión no tiene nada común con la gentilidad[10].

Acto seguido, el obispo maniqueo ofrece una síntesis de la *fides* maniquea, al menos como era expresada en el norte de África[11] en aquel entonces:

---

de Fauste de Milev", en Martine Dulaey (ed.), *Œuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XIII-XXI)* (Bibliothèque Augustinienne 18/B), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2020, 83-90, aquí 86.

9 Para el tema de la teología solar maniquea y el culto de Mitra véase el capítulo que le dedica J. Ries, cf. Julien Ries, *L'Église gnostique de Mani* (Homo Religiosus Série 2/11), Turnhout, Brepols, 2011, 273-285.

10 Cf. Agustín, *c. Faust*. 20, 1 (CSEL 25,1,535/23 – 536/8).

11 Para el maniqueísmo norteafricano: cf. François Decret, *L'Afrique manichéenne (IV-Ve siècles). Étude historique et doctrinale*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1978; John K. Coyle, "Characteristics of Manichaeism in Roman Africa", en Jason D. BeDuhn (ed.), *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), Leiden, Brill, 2009, 100-114, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004172852.i-286.32>; Volker H. Drecoll – Mirjam Kudella, *Augustin und Manichäismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

> En efecto, bajo una triple apelación (*sub triplici appellatione*), nosotros tributamos culto (*colimus*) a la única e idéntica divinidad (*numen*) de Dios Padre omnipotente, de Cristo su hijo y del Espíritu Santo. Pero creemos que el Padre mismo habita en la luz suprema y original, a la que Pablo designa, con otra terminología, como inaccesible; en cambio, el Hijo subsiste en esta luz derivada y visible. Mas como este Hijo es doble (*geminus*), según lo conoció el Apóstol al decir que Cristo es *el Poder de Dios y la Sabiduría de Dios*, creemos que en cuanto Poder habita en el sol, y en cuanto Sabiduría en la luna. A la vez afirmamos que todo este ámbito aéreo es la sede y morada del Espíritu Santo, que es la tercera majestad. Creemos asimismo que por la fuerza de éste y gracias a su efusión espiritual la tierra concibe y engendra al Jesús sufriente, vida y salvación de los hombres, que pende de todo madero (*cuius ex uiribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Iesum, qui est uita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno*). Por lo cual, desde el punto de vista religioso, pensamos de forma parecida nosotros con referencia a todo cuanto existe y vosotros respecto al pan y al cáliz, aunque profeséis el odio más acérrimo a los nuestros que lo defienden. Esta es nuestra fe[12].

Podríamos decir muchas cosas a propósito de este texto[13], que es breve, pero doctrinalmente denso. Sin embargo, preferimos señalar solo aquello que concierne a los elementos cristológicos que ofrece.

---

[12] AGUSTÍN, *c. Faust.* 20, 2 (CSEL 25,1,536/9-24): *igitur nos patris quidem Dei omnipotentis et Christi filii eius et spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen; sed patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem uocat, filium uero in hac secunda ac uisibili luce consistere. qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum apostolus nouit Christum dicens esse Dei uirtutem et Dei sapientiam, uirtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam uero in luna. necnon et spiritus sancti, qui est maiestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diuersorium; cuius ex uiribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Iesum, qui est uita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. quapropter et nobis circa uniuersa et uobis similiter erga panem et calicem par religio est, quamuis eorum acerrime oderitis auctores. haec nostra fides est*.

[13] Remitimos para ello a Gregor WURST, "Bemerkungen zum Glaubensbekenntnis des Faustus de Mileve (Augustinus, *contra Faustum* 20,2)", en Ronald E. EMMERICK – Werner SUNDERMANN – Peter ZIEME (eds.), *Studia Manichaia. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997,* Berlin, Akademie Verlag, 2000, 648-657.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

Un primer elemento es la caracterización del *Filius*, que sería una de estas tres *maiestates*, junto al Padre, luz suprema y principal u original, y al Espíritu Santo, que tiene como sede y morada el ámbito aéreo. Un segundo elemento, es su doble manera de existir. El *Filius* sería *geminus*, y es así como, hablándonos de Cristo (*Christus*) el Apóstol lo presenta en 1 Cor 1,24 como Poder y Sabiduría de Dios. A esta doble manera de ser del Hijo corresponden dos modos de presencia o moradas, el sol y la luna respectivamente. El tercer elemento es la distinción que se evidencia entre el Hijo-Cristo y Jesús. Jesús sería concebido y engendrado de la tierra por medio de una *profusio spiritalis*[14]. Se trata del *Iesus patibilis*, vida y salvación de los hombres[15]. Parece ser una mediación necesaria para la salvación de la humanidad.

De este modo, para el maniqueísmo el Jesús terreno no tiene el valor teológico que se encuentra en las profesiones de fe de la Gran Iglesia. Para los maniqueos, por el contrario, tiene valor soteriológico el sufrimiento de la luz paradigmáticamente representado en el *Iesus patibilis*. Este sería el núcleo de la cristología y soteriología maniquea, tal como la entendía el obispo Fausto[16].

---

14 G. Wurst sostiene la hipótesis de que Fausto habría querido sustituir la doctrina de la concepción virginal de María con la expresión "efusión espiritual", dada entre el Espíritu Santo y la tierra, ya que se expresaría en términos cercanos a la fe católica (cf. Wurst, "La christologie", 87).

15 Cf. Julien Ries, "Jésus Sauver dans la controverse anti-manichéenne de saint Augustin", y Eugenia Smagina, "Das manichäische Kreuz des Lichts und der «Jesus patibilis»", en Johannes van Oort – Otto Wermenlinger – Gregor Wurst (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichean Studies (IAMS)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 49), Leiden, Brill, 2001, 185-194; 243-249, respectivamente.

16 "Toutefois la christologie de Faustus apparaît comme une pièce mal cousue sur une trame étrangère et l'évêque manichéen semble peu à l'aise dans ce domaine de sa théologie — ou du moins de son argumentation" (Decret, *Aspects*, 283); una síntesis sobre la relación entre Jesús Esplendor y *Iesus patibilis* se puede ver en un artículo del mismo autor ya citado, cf. François Decret, "La doctrine centrale du *spiritalis saluator* dans les sources manichéennes", en Ronald E. Emmerick – Werner Sundermann – Peter Zieme (eds.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongres zum Manichäismus, Berlin, 14-18. Juli 1997*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, 138-153.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 227-253

Hasta aquí podemos decir que la confesión de fe de Fausto es nominalmente trinitaria. Ahora bien, sabemos que los cristianos fueron en muchas ocasiones señalados como triteístas y, por tanto, eran señalados como politeístas, lo cual haría necesaria una aclaración de los términos que están en juego[17]. Sobre todo, si la acusación había partido de la idea de adoración de los astros que se vería plasmada en rituales y oraciones de la religión maniquea. De hecho, la síntesis de fe que ofrece Fausto, a primera vista al menos, no parece negar la posibilidad del culto al sol y a la luna, dado que el *Filius* en su doble condición está presente como Poder en el primero y como Sabiduría en la segunda. Por tanto, sigue pendiente la respuesta a la pregunta: ¿son los maniqueos un cisma de la gentilidad?

Fausto trata de comenzar por la distinción de cisma (*schisma)* y de secta (*secta*). En el primero reconoce que existen ideas y culto en común, pero que se desarrollan separadamente. La segunda es una realidad en la que se constata una disparidad total de credo y culto. Fausto sostiene que su modo de pensar y el culto que rinde a Dios está en las antípodas del paganismo. Por eso, lo primero que hace es negar que el maniqueísmo sea un cisma de la gentilidad[18].

La visión que ofrece de los *pagani* nos parece extremadamente sintética y funcional a sus intereses. Ellos afirmarían que todo se reduce a un único principio y que el culto que se debe tributar a Dios es mediante sacrificios, templos y altares. Esta visión reduccionista de la religión pagana le permite subrayar las que considera grandes diferencias y, por primera vez en la obra agustiniana en boca de Fausto, sostener el dualismo maniqueo: "afirmo que el principio de todo bien es Dios, y el de su contrario la materia (*bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis uero hylen*). Así denomina nuestro Teólogo al principio y naturaleza del mal"[19].

---

17 Cf. Basil Studer, "Triteismo", en Angelo Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario di Patristica e Antichità Cristiane*, vol. 3, Genova, Marietti, 2008, col. 5480-5481; Manlio Simonetti,"Monarchiani", en Angelo Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario di Patristica e Antichità Cristiane*, vol. 3, Genova, Marietti, 2008, col. 3330-3331.

18 Cf. Agustín, *c. Faust.* 20, 3 (CSEL 25,1,537/3-22).

19 Agustín, *c. Faust.* 20, 3 (CSEL 25,1,537/12-14): *his ego ualde contraria sentio, qui bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis uero hylen; sic*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

Con relación a Cristo hace una afirmación que no podemos dejar de subrayar. Cristo es el hijo de Dios y es imagen de su majestad (*simulacrum maiestatis*). Por lo demás, aclara que él es templo racional de Dios (*rationalis Dei templum*) y su culto se corresponde con ello: la *mens* es el altar donde adora a Dios. En todo caso, dicho culto se expresa en oraciones puras y sencillas, lo que parece ser una oposición al sofisticado mundo de los sacrificios paganos[20].

Distanciado de la gentilidad, se preocupa de dar otro paso en orden a refutar cualquier imagen del maniqueísmo en la que pueda aparecer como cisma del judaísmo o cisma del catolicismo. Pero a nosotros nos interesa especialmente una afirmación con relación al culto que Fausto rinde a Cristo, ya que es una de las sentencias más claras y explícitas de la distancia entre la cristología maniquea de Fausto y la cristología católica de Agustín:

> Ni siquiera sería verdad tu afirmación —hipotética— de que soy un cisma de vuestra Iglesia, aunque venere y rinda culto a Cristo, porque lo hago con otro rito y desde otra fe (*quia alio eum ritu colo et alia fide quam uso*). El cisma no debe cambiar nada o no mucho respecto a su origen. Piensa en vosotros: cuando os separasteis de los gentiles, lo primero que hicisteis fue arrastrar con vosotros la opinión de la monarquía, es decir, el creer que todo procede de Dios. Convertisteis sus sacrificios en comidas, sus ídolos en mártires, a los que rendís culto con semejantes prácticas. Aplacáis con vino y comilonas las sombras de los difuntos, celebráis con los gentiles sus fechas solemnes, como las calendas y solsticios, pero en cuanto a la vida no habéis cambiado nada. Sois en efecto, un cisma que no se diferencia en nada de su matriz, salvo en el lugar de asamblea[21].

---

enim mali principium ac naturam theologus noster appellat. Para profundizar en el tipo de dualismo maniqueo: cf. Concetta Scibona Giuffré, "How Monotheistic Is Mani's Dualism?: Once More on Monotheism and Dualism in Manichaean Gnosis", *Numen* 48 (2001) 444-467, <https://doi.org/10.1163/156852701317092896>.

20 Cf. Agustín, *c. Faust*. 20, 3 (CSEL 25,1,537/16-22).

21 Agustín, *c. Faust*., 20, 4 (CSEL 25,1,537/29 – 538/10): *sed nec uestrum quidem schisma si me dixeris, uerum est, quamuis Christum uenerer et colam, quia alio eum ritu colo et alia fide quam uos. schisma uero aut nihil inmutare debet ab eo, unde factum est, aut non multum. ut puta uos, qui desciscentes a gentibus monarchiae opinionem primo uobiscum diuulsistis, id est, ut omnia*

Son muchos los elementos que deberá refutar Agustín con relación a esta visión del cristianismo de los católicos que presenta Fausto como continuación del paganismo. No obstante, nos interesa lo que dice a propósito de Cristo: el obispo maniqueo es consciente de la diferencia entre la *fides* que una comunidad y otra profesan por Cristo.

Por otra parte, el común denominador entre paganos y cristianos católicos sería la monarquía, esto es, la afirmación de que todo procede de Dios, o de otra manera, consiste en retener que la divinidad es el único principio y fuente de todas las realidades existentes. Como bien dice F. Decret, Agustín no aceptará la idea de que el monoteísmo sea herencia de paganismo, sino que él declara que es mérito de los paganos haber reconocido la existencia de un único Principio[22].

Para finalizar este *capitulum*, Fausto vuelve sobre la diferencia entre cisma y secta para decir que judíos y cristianos católicos son cismas de la gentilidad, mientras que ellos y los paganos son las dos únicas sectas alternativas que existen por la gran diferencia y distancia que existen entre ambos, tanto con relación a las ideas como con el culto[23]. Más aún, en tér-

---

credatis ex Deo; sacrificia uero eorum uertistis in agapes, idola in martyres, quos uotis similibus colitis; defunctorum umbras uino placatis et dapibus, sollemnes gentium dies cum ipsis celebratis, ut Kalendas et solstitia de uita certe mutastis nihil: estis sane schisma a matrice sua diuersum nihil habens nisi conuentum.

22 Cf. François DECRET, "Le dogme manichéen fondamental des deux principes selon Faustus de Milev", en Alois VAN TONGERLOO – Søren GIVERSEN (eds.), *Manichaica selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday* (Manichaean Studies 1), Lovanii, 1991, 29-85.

23 "Secondo Fausto, esistono due sole sette, quella dei Gentili e la sua, che si esprime in un culto molto diverso da quello pagano. La differenza, non a caso, viene riconosciuta precisamente sul terreno del dualismo: mentre i pagani riconducono cose buone e cattive ad un unico principio, i Manichei ritengono Dio come principio delle cose buone e *hyle* principio delle contrarie; i primi venerano Dio con templi, i secondi ritengono se stessi tempio ragionevole di Dio. Per questo si considerano la vera alternativa al paganesimo, di cui invece i Giudei e Cristiani sarebbero semplicemente una variante scismatica": Luigi ALICI, "Introduzione", en Luigi ALICI (ed.), *Sant'Agostino. Contro Fausto manicheo (Libri I-XIX)* (Opera Omnia di sant'Agostino 14/1) Roma, Città Nuova, 2004, 38 (5-93).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

minos propios de la invectiva, dice que los cristianos católicos no son más que un *schisma erroris*[24].

2.2. Recapitulación

El Cristo de Fausto es expresión de la compleja cristología maniquea que ve en Jesús figuras diferentes que evocan fundamentalmente eventos soteriológicos y no entidades bien definidas, por el contrario, los agentes de salvación del maniqueísmo son "evocaciones" del Padre de la Grandeza que se confunden con su ser o esencia, haciendo que el agente salvador rescate la divinidad encerrada en el mundo material —degradado y caído— y al mismo tiempo se identifique con aquella (mito del *salvator-salvandus*)[25]. De hecho, la religión de Manes es de impronta marcadamente soteriológica, o como bien señalaba N. A. Pedersen, "el cometido de Manes es soteriológico: la redención de la condición presente"[26].

En los más recientes estudios sobre la cristología maniquea[27], se puede comprobar que progresivamente se ha vuelto a subrayar con fuerza la unidad del Jesús maniqueo detrás de sus variadas caracterizaciones dentro del mito maniqueo[28]. En los estudios relativos a la cristología maniquea, los investigadores han oscilado entre reconocer una única

---

24 Cf. Agustín, *c. Faust*. 20, 4 (CSEL 25,1,538/16-24).

25 Cf. Henri-Charles Puech, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos* (El Árbol del Paraíso 49), Madrid, Siruela, 2006. Para una posible interpretación ortodoxa, aunque en gran medida ajena a la patrística: Ángel Cordovilla, *Teología de la salvación*, Salamanca, Sígueme, 2021, 95-99.

26 "The task of Mani is soteriological: redemption form the present condition": Nils A. Pedersen, "Early Manichaean Christology, primarily in Western Sources", en Peter Bryder (ed.), *Manichaean Studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaeism. August 5-9, 1987* (Lund studies in African and Asian religions 1), Lund, Plus Ultra, 1988, 157-190, aquí 158.

27 Tener en cuenta los más recientes, no significa olvidar el primero digno de destacar: Eugen Rose, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1979.

28 Cf. Majella Franzmann, "Jesus in the Manichaean Writings: Work in Progress", en Ronald E. Emmerick – Werner Sundermann – Peter Zieme (eds.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin, Akademie Verlag, 2000, 220-246.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 227-253

figura de Jesús relevante para Manes, como, por ejemplo, Jesús Esplendor, o inclinarse por postular incluso hasta seis figuras del mismo, frecuentemente consideradas de desigual valor. Posturas intermedias son las que entienden que son dos las importantes (Jesús Esplendor y Jesús terreno) o tres (Jesús Esplendor, Jesús Sufriente y el Jesús terreno). Quien postula seis figuras[29] señala las siguientes: Jesús Esplendor, *Iesus patibilis*, el Jesús terreno (como Apóstol de la Luz), Jesús escatológico (como Juez), Jesús Joven y Jesús Luna. Las figuras de Jesús serían nombres puestos a eventos soteriológicos, o mejor aún, describirían las diferentes acciones de un único Jesús, estrechamente ligado a la cosmovisión religiosa de Manes[30].

En el caso de la cristología que expone Fausto en sus *capitula*, además de las distinciones posibles al menos en tres figuras, como hemos podido ver, se destaca su impronta doceta. Fausto expresa constantemente su repudio de la encarnación[31], tanto cuando se refieren los católicos al nacimiento de Cristo como cuando se expresan a propósito de su pasión y muerte. Todo el discurso católico sobre la *generatio, passio et mors Christi* es un gran error.

En síntesis, y más allá de algunas discrepancias entre los estudiosos sobre la categoría de docetismo aplicada al maniqueísmo[32], la controversia entre Agustín y los mani-

---

29 M. Kudella prefiere la expresión "aspectos" (*Aspekte*) y no figuras, cf. Mirjam KUDELLA, "Christologie in der antimanichäischen Polemik Augustins. Eine Frage der Abgrenzung", *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 58 (2012) 1-39, <https://doi.org/10.1484/j.rea.5.101069>.

30 Cf. Majella FRANZMANN, *Jesus in the Manichaean Writings*, London, T & T Clark, 2003, 99-105. Del mismo parecer es Werner SUNDERMANN, "Christ in Manichaeism", en Nicholas SIMS-WILLIAMS – Ahmad ASHRAF – Habib BORJIAN – Mohsen ASHTIANY (eds.), *Encyclopædia Iranica*, vol. V, fasc. 5, Costa Mesa, 1992, 335-339.

31 Para la negación del nacimiento temporal del Hijo de Dios y de su verdadera pasión y muerte, cf. AGUSTÍN, *c. Faust.* 2, 1 (CSEL 25,1,254/1-11); 3, 1 (CSEL 25,1,262/7-11); 7, 1 (CSEL 25,1,302/25 – 303/8); 26, 1 (CSEL 25,1,729/19-22); 32, 7 (CSEL 25,1,766/15-24).

32 Recordemos que el docetismo es considerado tradicionalmente como la primera herejía cristológica y, al mismo tiempo, como una radicalización de un tipo de cristología que se encuentra en los libros neotestamentarios. Al respecto, en palabras de M. Simonetti:

queos se centró fundamentalmente en torno a la fe en la encarnación. En otras palabras, el Cristo doceta es, cuantitativamente hablando, el tema dominante dentro de las afirmaciones sobre la cristología en la polémica antimaniquea de Agustín[33].

"la spieghiamo come una radicalizzazione della cristologia alta, nel senso che la convinzione della piena divinità di Cristo faceva sembrare indegna di lui l'assunzione, in terra, di una carne reale, soggetta a tutte le limitazioni del corpo umano: di qui la negazione di questa carne e, per conseguenza, l'affermazione che il corpo umano che Cristo aveva assunto no era stato reale": Emmanuella Prinzivalli – Manlio Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)* (Letteratura Cristiana Antica, Nuova Serie 26), Brescia, Morcelliana, 2012, 40; véase también: Allen Brent, "Can There Be Degrees of Docetism?", en Joseph Verheyden – Reimund Bieringer – Jens Schröter – Ines Jäger (eds.), *Docetism in the Early Church: The Quest for an Elusive Phenomenon* (WUNT 402), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, 5-26. No es fácil dilucidar si se puede incluir al maniqueísmo bajo la categoría de docetismo en lo que se refiere a su comprensión de Cristo, ya que para grupos cristianos docetas de la Antigüedad la divinidad de Cristo era una afirmación sustancial de su credo, mientras que para los maniqueos, en sentido estricto, solo el Padre de la Grandeza es propiamente dios, mientras que los Salvadores del mito maniqueo no son más que manifestaciones de su divinidad, cf. Decret, "La doctrine centrale", 147-148; Jason D. BeDuhn, "The Manichean Jesus", en Olav Hammer (ed.), *Alternative Christs*, New York, Cambridge University Press, 2014, 51-70, especialmente 66; Jean-Daniel Dubois, "Remarks about Manichaean Christology", en Jason BeDuhn – Paul Diley – Ian Gardner (eds.), *The Medinet Madi Library of Manichaean Codices at 90: Papers from the Symposium at the Chester Beatty Library in Dublin, 18-19 October 2019* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 104), Leiden, Brill, 2023, 143-155, especialmente 151-154, <https://doi.org/10.1163/9789004542938_012>. En nuestro artículo, centrado principalmente en la cristología antimaniquea de Agustín, continuaremos utilizando esta terminología porque expresa muy bien las dos cristologías y sus respectivos enfoques soteriológicos en clara contraposición; en la misma dirección, cf. Kudella, "Christologie", 34; Jan Helderman, "Zum Doketismus und zur Incarnationem in Manichäismus", en Alois van Tongerloo – Søren Giversen (eds.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday* (ManS 1), Lovanii, Board, 1991, 100-123; Julien Ries, "Jésus Sauver", 185-194.

33 Cf. Kudella, "Christologie", 34.

3. CONTROVERSIA ECLESIOLÓGICA Y CONFRONTACIÓN DE CRISTOLOGÍAS

Aunque en el libro XV del *Contra Faustum* se trate explícitamente de una *disputatio* relacionada con la aceptación del Antiguo Testamento, la controversia es prevalentemente eclesiológica[34]. El obispo maniqueo reclama para su comunidad el título de *Sponsa Christi*[35], mientras que Agustín, en su respuesta, se lo niega y lo reclama para la *Catholica*[36], única y verdadera esposa de Cristo.

Dicho esto, nos interesa puntualmente reconocer el subrayado que Agustín traza a propósito de la relación entre eclesiología y cristología. Su comunidad es la única *uera Sponsa Christi*, del Cristo verdadero y veraz. Ella nace del costado abierto de su Señor que redime y perdona los pecados por medio de su sangre verdadera. La relación entre Cristo, la Iglesia y su predicación debe ser de tal modo armónica que un error en la predicación implicaría la deformación de la imagen eclesial, puesto que la *Ecclesia* dejaría de ser la verdadera *Sponsa*, porque solo en ella se encuentra el verdadero alimento, la leche y el pan de los creyentes. Veamos las siguientes palabras dirigidas a la *Catholica*:

---

[34] Para este tema remitimos a nuestro artículo: Bruno N. D'ANDREA, "«*Filius et seruus tuus*». Solicitud pastoral y controversia eclesiológica en el libro XV del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona", *Teología y Vida* 62/3 (2021) 459-491, <https://doi.org/10.7764/tyv/623/5/459-491>; véase también, Enrique A. EGUIARTE, "*Ecclesia Sponsa Christi.* La eclesiología en el libro XV del *Contra Faustum* de Agustín de Hipona. Un diálogo con la Iglesia", *Augustinus* 66 (2021) 117-152, <https://doi.org/10.5840/augustinus202166260/2614>.

[35] Cf. AGUSTÍN, *c. Faust.* 15, 1 (CSEL 25,1,416/8). A lo largo de todo el libro se recurre a la *personificatio*, ya impuesta por Fausto al reclamar el título de esposa para su comunidad y al introducir la *metaphora* del adulterio. Para estos recursos retóricos se puede consultar: Jerónimo LEAL, *Retorica patristica: elocutio e clausole metriche. Una guida all'analisi degli scritti latini cristiani antichi*, Roma, Edusc, 2024.

[36] Para uso del término en el *Contra Faustum*, cf. Michel-Yves PERRIN, "Hérésiologies à l'œuvre dans le *Contra Faustum*", en Martine DULAEY (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin. Contre Fauste le Manichéen (Livres XXII-XXXIII)* (Bibliothèque Augustinienne 18/C), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2024, 43-64, especialmente 49-50.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

> Así, pues, también a ti, Iglesia católica, verdadera esposa del verdadero Cristo (*uera sponsa ueri Christi ecclesia catholica*), te dirigiré la palabra, según mis capacidades […]. No te dejes engañar bajo el nombre de la verdad; solo tú la posees, en tu leche y en tu pan; en cambio, en la otra solo existe su nombre, no ella. También estás segura en tus hijos mayores; pero en ti llamo a tus párvulos, mis hermanos, mis hijos, mis amos, a los que, cual si fueran huevos, das calor con tus alas solícitas o, cual bebés aún sin habla, nutres con tu leche, virgen madre fecunda e incorrupta. Llamo en ti a esos tus hijos tiernos, para que no se aparten de ti, seducidos por una gárrula curiosidad, sino que declaren el anatema a quien les anuncie algo distinto de lo que recibieron en tu seno, ni abandonen al Cristo verdadero y veraz, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, ni la enorme abundancia de su dulzura, que reserva para los que le temen, y plenifica a los que esperan en él. ¿Cómo pueden hallarse las palabras del Veraz en quien predica a un Cristo falaz (*ibi uero quomodo possunt esse uerba ueracis in praedicatore Christi fallacis*)?[37].

La oposición entre *fabula* y *ueritas* se repite una vez más y no falta la nota antidoceta para expresar dicha diferencia, tal como la conclusión del libro lo demuestra. A partir de recursos de la retórica clásica, como la *sermocinatio*, el apóstrofe y la personificación[38], continúa Agustín dirigiéndose a la comunidad maniquea:

> Piensa pacientemente en ellas y vuelve a mí, te dice la verdad. Vuelve a mí y quedarás purificada; serás renovada, si te avergüen-

---

37 Cf. Agustín, 15, 3 (CSEL 25,1,420/2 – 421/2): *te ergo, uera sponsa ueri Christi ecclesia catholica, adloquar et ego te pro modulo meo [...] noli decipi nomine ueritatis; hanc sola tu habes, et in lacte tuo et in pane tuo; in hac autem tantum nomen eius est, ipsa non est. et in tuis quidem grandibus secura es; sed appello in te paruulos tuos, fratres, filios, dominos meos, quos uel tamquam oua sollicitis alis foues uel tamquam infantes lacte nutris, sine corruptione fecunda uirgo mater. hos in te appello teneros fetus tuos, ne garrula curiositate seducantur abs te, sed potius anathement, si quis eis euangelizauerit praeter id, quod acceperunt in te, nec relinquant uerum ueracemque Christum, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, et magnam multitudinem dulcedinis eius, quam abscondit metuentibus se, perfecit autem sperantibus in se. ibi uero quomodo possunt esse uerba ueracis in praedicatore Christi fallacis?*

38 Cf. Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamento de una ciencia de la literatura*, vol. 1-3, Madrid, Gredos, 1966, 192-193; para la *sermocinatio* (cf. *ibid*., 235-241) y para la *prosopopeia* (cf. *ibid*., 241-245).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

> zas de ti y te devuelves a mí. Escucha esto; esto lo dice la auténtica Verdad, la que ni luchó bajo formas engañosas con la raza de las tinieblas; ni te redimió con sangre aparente[39].

La verdad cristológica —que se encuentra en la *fides católica*— aparece estrechamente vinculada a la verdad eclesiológica, y viceversa. La Iglesia puede crecer o permanecer fiel a su autocomprensión si se contempla a la luz de Cristo que nació como verdadero hombre en la verdad o en la realidad de la carne (*in ueritate carnis*)[40]. En este sentido, veamos ahora cómo, además de encontrar afirmaciones constantes sobre la encarnación del Hijo de Dios, Agustín desarrolla su teología del *Christus Sponsus* debido al interés de subrayar las consecuencias que se derivan para la comprensión de la salvación de dos cristologías en confrontación.

4. TEOLOGÍA DEL *CHRISTUS SPONSUS*

4.1. Aproximación

Una imagen cristológica del *Contra Faustum* desarrollada con cierta autonomía y, al mismo tiempo, con particulares acentos soteriológicos es la de *Christus Sponsus*. Autonomía decimos porque, como hemos notado, se concentra fundamentalmente en el libro XV[41]. Con todo, también encontramos elementos de estas características fuera de él[42].

---

39 AGUSTÍN, *c. Faust.* 15, 11 (CSEL 25,1,439/19-23): *patienter cogita eas et reuertere ad me, dicit ueritas. reuertere ad me, et mundaberis, reparaberis, si confundaris tibi et refundaris mihi. hoc audi, hoc dicit uera ueritas, quae nec fallacibus formis cum tenebrarum gente pugnauit nec fallaci sanguine te redemit.*

40 AGUSTÍN, *c. Faust.* 15, 7 (CSEL 25,1,429/3).

41 Cabe aclarar que Agustín al valerse de la metáfora esponsal usa las palabras *sponsus*, *sponsa*, *coniux*, *uir* y *uxor*, y solo el contexto permitirá dilucidar diferentes matices a partir del uso diversificado de estos vocablos que conforman un mismo universo semántico.

42 Para otros desarrollos de la metáfora esponsal que se encuentran en otros libros de la réplica a Fausto: cf. Id., *c. Faust*. 12, 8 (CSEL 25,1,336/7 – 337/14); 22, 40 (CSEL 25,1,633/17 – 634/4); 22, 46 (CSEL 25,1,638/20 – 639/3); 22, 64 (CSEL 25,1,660/7-11).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

Pasemos ahora a indicar los elementos soteriológicos de la presentación de Cristo Esposo de la Iglesia. De hecho, se trata de una imagen complementaria a la del Mediador y la de Sacerdote, que se desarrollan también en la obra[43]. Y lo es, especialmente, si tenemos en cuenta que para Agustín el sacrificio de Cristo en el madero de vida (*lignum vitae*) es el acto supremo de amor para con su esposa, la Iglesia[44]. A propósito, no está de más recordar que una nota particular de la teología y la espiritualidad de Agustín es la vinculación estrecha entre cristología y eclesiología[45].

---

43 Cf. Wurst, "La christologie", 104-106.

44 Cf. Agustín, *c. Faust*. 15, 11 (CSEL 25,1,439/14). Sin duda nuestra aproximación servirá también para subrayar el notable desarrollo soteriológico de esta imagen cristológica, sobre todo si tenemos en consideración que Agustín tempranamente comenzó a hablar del desposorio de Cristo con la humanidad, especialmente con las almas, en cuanto Sabiduría de Dios y médico divino, cf. Agustín, *ord.* 1, 24.

45 "Existe un estado *esponsalicio* del Verbo con nuestra carne que lo convierte en Camino hacia el Padre y Redentor nuestro": Francisco J. Weismann, "Características eclesiales-comunitarias de la Cristología de los «Tractatus in Iohannis Euangelium»", en Cornelius P. Mayer – Adolar Zumkeller (eds). *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius P. Mayer OSA zum 60. Geburtstag* (Cass. 40), Wurzburg, 1989, 363-367. Véase también: Stanislaus Grabowski, *La Iglesia. Introducción a la teología de san Agustín*, Madrid, Rialp, 1965; Nello Cipriani, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*. Guadarrama, Editorial Agustiniana, 2013, 139-181; Vittorino Grossi, "La espiritualidad eclesial en una Iglesia en camino: los modelos agustinianos", *Augustinus* 62 (2017) 355-374, <https://doi.org/10.5840/augustinus201762246/24723>.

4.2. Los dones del Esposo a la Esposa

La Iglesia, prometida de Cristo[46], es la verdadera esposa del verdadero esposo, del Cristo verdadero y veraz. Cristología y eclesiología se entrelazan a lo largo de todo el libro XV, que pone de manifiesto una controversia eclesiológica en la que aquí no podemos introducirnos en detalle[47].

Sin embargo, sí cabe destacar aquí la dimensión esponsal de la relación Cristo-Iglesia, ya que el Hiponense subraya el núcleo soteriológico de la misma. A partir del uso retórico del apóstrofe, Agustín se dirige a la Iglesia para prevenirla del error maniqueo y al mismo tiempo para hacerle caer en la cuenta de que ella es la verdadera *sponsa Christi*. En este momento, tanto al hablar del origen de la Iglesia nacida del costado abierto de Cristo, así como de las promesas en las que ella cree, que no son más que dones de su Esposo, que para ella es vida eterna, es que se afirma el aspecto soteriológico de la relación entre Cristo y la Iglesia[48].

---

[46] El término *sponsa*, que viene del verbo *spondeo* ("prometer formalmente, empeñarse") aunque literalmente corresponda a la voz española *esposa*, significa "prometida", "dada en promesa", "novia". Por tanto, aunque pueda traducirse en muchas ocasiones por esposa, en latín *sponsa est mulier alicui promissa in matrimonium, pacta, sperata et nondum uxor*, cf. Aegidio FORCELLINI, "Spondeo", en Aegidio FORCELLINI (ed.), *Lexicon Totius Latinitatis,* IV, Padova 1940, 459-460; Alfred ERNOUT – Antoine MEILLET, "Spondeo", en Alfred ERNOUT – Antoine MEILLET (eds.), *Dictionnaire étimologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1967, 643-644. En sentido místico, los autores cristianos antiguos y medievales hablan de la Iglesia o el alma como esposa de Cristo, cf. Albert Blaise, "Sponsa", en Albert BLAISE (ed.), *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Éditions Brepols, 1954, 772. En la réplica a Fausto parece primar la intención de edificar a los fieles con la exégesis figurativa para desarticular las críticas del obispo maniqueo a la Escritura. Es paradigmático el libro XXII, dónde, al hablar de Sara como figura de la Iglesia, Agustín se refiere al parentesco entre Cristo y la Iglesia y dice por qué puede ser llamados a veces *sponsus* y *sponsa* o bien *uir* y *uxor*, o por qué la Iglesia puede ser llamada *soror Christi* y los fieles y santos con relación a Cristo, *fratres*, cf. AGUSTÍN, *c. Faust*. XXII, 40. CSEL 25,1,633/12 – 634/4. Véase también: EGUIARTE, "*Ecclesia Sponsa Christi*", 119-121.

[47] Cf. D'ANDREA, "*Filius*", 459-491.

[48] Cf. AGUSTÍN, *c. Faust*. 15, 3 (CSEL 25,1,419/15 – 421/5).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

Por supuesto que no está ausente el debate en torno al Antiguo Testamento. La Iglesia, *uera sponsa Christi*, es aquella que cree, entiende y ama porque sabe interpretar las Escrituras, no así la *congregatio manichaea* que no lo sabe hacer[49]. La Iglesia de Cristo comprende la diferencia entre la letra y el espíritu (cf. 2 Cor 3,6), entre la ley y la gracia como dirá Agustín[50]. De hecho, con un gran poder de síntesis, el Hiponense describe a la Iglesia como virgen casta que, gracias a la doctrina apostólica, reconoce al Dios verdadero en el Dios de los profetas[51]. Más aún, espera la salvación total de este Dios que ya cumplió promesas, pero que todavía no ha cumplido la última. Entonces, en el cumplimiento definitivo de las promesas de Dios, la Iglesia, esposa de Cristo, aparecerá en su esplendor como la Jerusalén de la que habla el Apocalipsis[52].

4.3. Iglesia Esposa, libre bajo la gracia

En la réplica a Fausto se destaca un aspecto particular de la salvación operada por Cristo con relación a la Iglesia. Ciertamente cuando en la producción agustiniana se habla de la Iglesia Esposa y su relación con Cristo Esposo frecuentemente se subraya el don de la santidad participada por ella y conferida por Él[53]. Sin embargo, en esta obra el don salvífico parece ser pre-

---

49 La comunidad maniquea no es reconocida como *ecclesia* y está lejos de ser la comunidad de fieles que sí está desposada con su Señor a partir de un verdadero *matrimonium catholicum*, cf. Agustín, *c. Faust*. 15, 5 (CSEL 25,1,424/1-5).

50 Cf. Agustín, *c. Faust*. 15, 8 (CSEL 25,1,432/7-11). Como afirma I. Bochet, 2 Cor 3,6 se presenta como un texto clave para la comprensión de la relación entre los dos Testamentos. Más aún, según dicha interpretación, la gracia —que no es otra cosa que el amor— deviene la clave de las relaciones entre los dos Testamentos (cf. Agustín, *c. Faust*. 19,7), cf. Isabelle Bochet, *«Le firmament de l'Écriture». L'hermenéutique augustinienne* (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité 172), Paris, Institut de Études Augustiniennes, 2004, 70-71.

51 Cf. Agustín, *c. Faust.* 15, 11 (CSEL 25,1,438/1-4).

52 Cf. Agustín, *c. Faust.* 15, 11 (CSEL 25,1,438/20-22): *haec Hierusalem, sancta ecclesia, sponsa Christi, in Apocalypsi Iohannis copiosius uberiusque describitur*.

53 Cf. Salvador Vergés Ramírez, "La encarnación del Verbo y la Iglesia en San Agustín", *Estudios Eclesiásticos* 42 (1967) 73-112.

valentemente el de vivir en libertad bajo la gracia. De hecho, toda la enseñanza de Cristo sobre el amor a Dios y al prójimo como plenitud de la ley[54], otro elemento importante del libro que también muestra la continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento, ya es un don salvífico para la Iglesia que le permite vivir *sub gratia* el amor pleno.

El díptico rechazado por los maniqueos, en realidad, es imagen de la roca que es Cristo, el prometido de la Iglesia. Agustín aduce pasajes como 1 Pe 2,4-8. Pero, además, el díptico era prefiguración de la ley nueva del amigo del Esposo, esto es, cumplimiento y compendio de aquél en el mandamiento del amor (amigo del Esposo aquí es Pablo, cf. Rom 13,9-10). La Iglesia no debe temer lo que encuentra allí, solo tiene que evitar vivir *sub lege*, para no cumplir la ley por temor, y debe mantenerse viviendo *sub gratia*, para que exista en ella la plenitud de aquella, que no es otra cosa que la caridad. En este sentido, al cumplir los dos preceptos de amor a Dios y al prójimo la Iglesia le responde a Cristo Esposo con expresiones de *castitas* y de *unitas*[55]. A propósito de la primera, dirá, con la figura de la hija del rey del salmo 44,11ss., que su belleza interior radica en la *castitas mentis*, cosa que no puede apreciarse en la sociedad maniquea, ultrajada en este mismo aspecto[56].

La Iglesia, esposa del Hijo único de Dios, lejos de las creaciones fantásticas de los maniqueos, vive sin necesidad del pedagogo que era la ley, pero bajo el magisterio de la gracia, vive de la fe, de la esperanza y de la caridad, convertida ya en Israel, en quien no hay engaño (cf. Jn 1,45)[57]. Ella sabe distinguir entre la letra y el espíritu, entre la ley y la gracia, y así sirve a Dios en la novedad del espíritu (cf. Rom 7,6). La Iglesia distingue ambas cosas porque es humilde al buscar y mansa al llamar, y así, muerta a la ley, no la ultraja para no cometer un sacrilegio contra su autor:

---

54 Para una visión de conjunto sobre el tema: Cf. Raymond Canning, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Louvain, Augustinian Historical Institute, 1993.

55 Cf. Agustín, *c. Faust*. 15, 4 (CSEL 25,1,423/14-20).

56 Cf. Agustín, *c. Faust*. 15, 11 (CSEL 25,1,439/11).

57 Cf. Agustín, *c. Faust*. 15, 6 (CSEL 25,1,428/19-23).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

> Así, esta es la prometida de Cristo, muerta ya a la ley (*haec igitur sponsa Christi, iam mortua legi*), es decir, al pecado, que se acrecienta por la prohibición de la ley, pues la ley sin la gracia manda, no ayuda; muerta a tal ley (*tali ergo legi mortua*), para ser de otro que resucitó de entre los muertos, distingue ambas cosas sin ultrajar a la ley, para no cometer un sacrilegio contra su autor, cosa que haces tú contra aquel a quien no reconoces como autor del bien, no obstante que oigas decir al Apóstol: *Y así la ley es ciertamente santa, y el mandato santo, justo y bueno*[58].

Ahora bien, es en la revelación de Jesucristo donde la economía se despliega bajo el régimen de la gracia:

> Mira que su autor es quien envió delante aquel díptico del que tú, como necia, te mofas, como dispensación de un gran misterio (*in magni sacramenti dispensatione praemisit*). La misma ley dada por Moisés se convirtió por Jesucristo en gracia y verdad, cuando a la letra se unió el espíritu, para que comenzase a cumplirse la justicia de la ley, que, cuando no se cumplía, hacía reos por la trasgresión de la misma[59].

La alusión implícita a Jn 1,17 muestra que Agustín propone ver en la promulgación de los mandamientos de la antigua ley un momento de la *dispensatio* o economía sacramental que solo cristológicamente adquiere su comprensión definitiva. Asimismo, se cuida de no dar lugar a una interpretación de la ley que sea funcional al rechazo maniqueo del Antiguo Testamento. Más bien, la verdadera Esposa sabe reconocer en la ley una dispensación adecuada para un momento de la

---

[58] Agustín, *c. Faust*. 15, 8 (CSEL 25,1,433/25 – 434/4): *haec igitur sponsa Christi, iam mortua legi, id est peccato, quod legis prohibitione fit abundantius, cum lex sine gratia iubet, non iuuat. tali ergo legi mortua, ut sit alterius, qui ex mortuis resurrexit, discernit ista sine legis iniuria, ne sacrilegium committat in eius auctorem: quod tu facis in eum, quem non intellegis auctorem boni, cum audias apostolum dicentem: itaque lex quidem sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum [Rm 7,12].*

[59] Agustín, *c. Faust*. 15, 8 (CSEL 25,1,434/8-13): *ecce, cuius auctor est, qui diptychium illud, quod stulta inrides, in magni sacramenti dispensatione praemisit. eadem quippe lex, quae per Moysen data est, gratia et ueritas per Iesum Christum facta est, cum accessit litterae spiritus, ut inciperet inpleri iustitia legis. quae non inpleta reos etiam praeuaricatione faciebat.*

historia de la salvación, y en la gracia la salud que le permite vivir la plenitud de la ley. En definitiva, la *gratia* es *sanitas*[60]:

> Así, pues, la ley es buena siempre; ya dañe a los vacíos de la gracia, ya sea de provecho a los llenos de ella, siempre es buena, igual que el sol es siempre bueno, porque toda criatura de Dios es buena, ya dañe a los ojos enfermos, ya deleite a los sanos. Por tanto, lo que es la salud del ojo para ver al sol, eso mismo es la gracia para las mentes en orden a cumplir la ley (*ad inplendam legem*). Y como los ojos sanos no mueren al placer que le procura el sol, sino a los ásperos golpes de sus rayos, por cuyo reverbero son devueltos a tinieblas más densas, así del alma que ha sido salvada por el amor otorgado por el Espíritu no se dice que esté muerta a la justicia de la ley (*per caritatem spiritus salua facta est, non iustitiae legis mortua dicitur*), sino a aquella culpa y trasgresión que causaba la ley por medio de la letra, cuando le faltó la gracia. Y así de ella se afirma lo uno y lo otro: *La ley es buena, si se usa bien de ella*, y lo que sigue: *Sabiendo esto: que la ley no ha sido dada para el justo*, porque no hay necesidad de que la ley infunda terror a aquel a quien le deleita la misma justicia[61].

Resuena aquí Rom 5,5, texto particularmente significativo para el Hiponense y vinculado a su comprensión sobre la gracia[62]. De hecho, la mejor expresión del pensamiento antes

---

60 Cf. François DOLBEAU, "Sanitas", en Robert DODARO – Cornelius MAYER – Christof MÜLLER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 5, Basel, Schwabe, 2019, col. 54-58.

61 Cf. AGUSTÍN, *c. Faust*. 15, 8 (CSEL 25,1,434/21 – 435/8): *ergo lex semper bona est, siue obsit inanibus gratia, siue prosit plenis gratia, semper est bona, sicut sol semper est bonus, quia omnis creatura Dei bona est, siue dolentibus oculis noceat, siue sanos mulceat. proinde quod est oculis sanitas ad uidendum solem, hoc est gratia mentibus ad inplendam legem. et sicut oculi sani non solis delectation moriuntur, sed illis ictibus asperis radiorum, quibus reuerberati in densiores tenebras pellebantur, sic anima, quae per caritatem spiritus salua facta est, non iustitiae legis mortua dicitur, sed illi reatui et praeuaricationi, quam lex per litteram, cum gratia defuit, faciebat. itaque de illa utrumque dicitur et: bona est lex, si quis ea legitime utatur [1 Tm 1,8] et quod sequitur: sciens hoc, quia iusto lex non est posita [1 Tm 1,9], quia non opus habet terrente littera, quem delectat ipsa iustitia*.

62 Cf. Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, "Le verset paulinien Rom. 5, 5 dans l'œuvre de saint Augustin", en *Augustinus Magister II. Congrès international augustinien, Paris 21-24 Septembre 1954*, Paris, Études Augustiniennes, 1954, 657-665.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

evocado se encuentra en libro XVII de la obra que analizamos, con mención explícita de Rom 5,5, junto a otros textos como Rom 13,10, el ya citado Jn 1,17 y Jn 13,35. De este modo, dice de Fausto y los maniqueos:

> Ignoran cómo cumple la ley quien vive como manda la ley. Pues, según dice el Apóstol, *el cumplimiento de la ley es el amor*. Amor que el Señor se dignó mostrar y otorgar enviando el Espíritu Santo a sus fieles. Por eso dice el mismo Apóstol: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*. Y el Señor mismo: *En esto conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis los unos a los otros*. Por tanto, se cumple la ley cuando se cumple lo en ella preceptuado o cuando se muestra lo en ella profetizado. Pues *la ley fue dada por Moisés, mas la gracia y la verdad se han hecho realidad por Jesucristo.* La misma ley, alcanzado su cumplimiento, se ha convertido en gracia y verdad. La gracia se refiere a la plenitud del amor, la verdad al cumplimento de las profecías[63].

En otro lugar de la obra, cuando vuelva a disputar sobre el texto de Mt 5,17, una vez más citando Jn 1,17 y 2 Cor 3,6, dirá que la ley a la que ha venido a dar cumplimiento Cristo es la ley mosaica y que con Él se convirtió en gracia y verdad y que ahora por la gracia del Espíritu, los humildes y sencillos de corazón, pueden cumplirla. De hecho, como veremos más adelante, incluso *sub gratia* es difícil cumplir el precepto de la ley que manda «No desearás» (Ex 20,17), por eso, Cristo se ha hecho sacerdote para conseguirnos el perdón, cumpliendo él mismo la ley y haciendo lo que nosotros no podemos por

---

[63] Agustín, *c. Faust*. 17, 6 (CSEL 25,1,489/15-26): *plenitudo enim legis caritas [Rm 13,10], sicut dicit apostolus. istam caritatem dominus et exhibere et donare dignatus est mittendo fidelibus suis sanctum spiritum. unde item dicit idem apostolus: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis [Rm 5,5]. et ipse dominus: in hoc scient omnes, quia discipuli mei estis, si uos inuicem diligatis [Io 13,35]. inpletur ergo lex, uel cum fiunt, quae ibi praecepta sunt, uel cum exhibentur, quae ibi prophetata sunt. lex enim per Moysen data est, gratia autem et ueritas per Iesum Christum facta est. ipsa lex cum inpleta est, gratia et ueritas facta est. gratia pertinet ad caritatis plenitudinem, ueritas ad prophetiarum inpletionem.*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

nuestra debilidad: la perfección de la cabeza es de ayuda a sus miembros, esto es, su cuerpo que es la Iglesia[64].

4.4. La esperanza de la Iglesia es su mismo Esposo

Como hemos adelantado, la esperanza de la Iglesia Esposa radica en los dones del Esposo, más aún, en el mismo *Christus Sponsus* que se identifica él mismo con la vida eterna[65].

La Iglesia, prometida de Cristo, se goza en la esperanza de la plena salvación y espera la conversión de la *societas manichaea*, esto es, que pase de las fábulas a la verdad (*a fabulis ad ueritatem*)[66]. La Iglesia ha conservado la castidad de la mente porque ha reconocido al Dios de los profetas, al Dios verdadero, como su Dios. No se ha dejado engañar por la serpiente. Lo que aconteció en la Iglesia, que ha sido purificada y renovada por el madero de la vida, en el que luchó y nos redimió Cristo con su sangre verdadera, eso debe suceder en la comunidad de Manes, si quiere ser esposa de Cristo[67].

Si prestamos atención a uno de los desarrollos de la metáfora esponsal del libro XII, notaremos que la encarnación, y más precisamente el *sacramentum sanguinis*[68] —realidades negadas por los maniqueos—, constituye el momento cumbre del desposorio de Cristo con su Iglesia —la sexta edad que evoca a su vez el sexto día en que fue formado el hombre[69]—

---

64 Cf. AGUSTÍN, *c. Faust*. 19, 7 (CSEL 25,1,503/10 – 505/21). En otro lugar vuelve a citar Jn 1,17 para subrayar la misma idea, aunque en este caso no habla del sacerdocio de Cristo, cf. AGUSTÍN, *c. Faust*. 22, 6 (CSEL 25,1,595/22 – 596/16).

65 Cf. AGUSTÍN, *c. Faust*. 15, 3 (CSEL 25,1,419/15 – 421/5).

66 Cf. AGUSTÍN, *c. Faust*. 15, 3 (CSEL 25,1,435/9-10).

67 Cf. AGUSTÍN, *c. Faust*. 15, 11 (CSEL 25,1,439/9-23).

68 Con la expresión *sacramentum sanguinis*, Agustín alude al nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo crucificado (cf. AGUSTÍN, *en. Ps.* 138, 2; *Io. eu. Tr*. 9, 10).

69 AGUSTÍN, *c. Faust*. 12, 8 (CSEL 25,1,336/18 – 337/1): *sexto die in genesi formatur homo ad imaginem Dei: sexta aetate saeculi manifestatur reformatio nostra in nouitate mentis secundum imaginem eius, qui creauit nos, sicut dicit apostolus. fit uiro dormienti coniux de latere: fit Christo morienti ecclesia de sacramento sanguinis, qui de latere mortui profluxit. uocatur Eua uita et mater uiuorum, quae de uiri sui latere facta est: et dicit dominus in euangelio: si quis non manducauerit carnem meam et biberit sanguinem meum, non habebit in*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

y al mismo tiempo es el medio privilegiado para ello, ya que Cristo *factus est per carnem particeps noster*:

> En efecto, no en vano dijo el Apóstol: *Adán, que es figura del que había de venir*, y: *Abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una sola carne. Este es un gran misterio, que yo aplico a Cristo y a la Iglesia.* ¿Quién ignora que abandonó a su Padre Cristo, quien, *existiendo en la condición divina, no juzgó una rapiña ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo asumiendo la condición de siervo*? ¿Quién no sabe que abandonó también a su madre, la sinagoga de los judíos, adherida carnalmente al Antiguo Testamento, y que se unió a su mujer, la santa Iglesia de modo que en la paz del Nuevo Testamento fueran dos en una sola carne, puesto que siendo junto al Padre el Dios que nos hizo, se hizo por medio de la carne nuestro socio, para que pudiéramos ser el cuerpo de la cabeza que es él?[70].

Cristo ha dejado padre y madre según la exégesis tipológica y figurativa de Agustín, de los pasajes Rom 5,14, Ef 5,31ss y Flp 2,6ss. Ahora bien, nos interesa subrayar aquí que para el obispo de Hipona la encarnación y el sacrificio de Cristo son la condición de posibilidad de la existencia del Cuerpo del Esposo. Es esta la razón o el lugar donde los fieles encuentran la mayor de las esperanzas y los motivos para confiar en las promesas futuras.

No deja de ser interesante notar que Agustín aquí alude implícitamente a la mediación de Cristo. Los términos en los que se expresa son los de participación, uno de los beneficios

---

se uitam [Io 6,54]. et omnia, quae illic intelleguntur, enucleate minutatimque tractanda Christum et ecclesiam praeloquuntur siue in bonis christianis siue in malis.

70 Agustín, *c. Faust*. 12, 8 (CSEL 25,1,337/1-14): *neque enim frustra dixit apostolus: Adam, qui est forma futuri [Rm 5,15], et illud: relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. sacramentum, inquit, hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia [Eph 5,31sq.]. quis enim non agnoscat Christum eo modo reliquisse patrem, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens [Phil 2,6sq.], reliquisse etiam matrem, synagogam Iudaeorum ueteri testamento carnaliter inhaerentem, et adhaesisse uxori suae sanctae ecclesiae, ut pace noui testamenti essent duo in carne una, quia cum sit Deus apud patrem, per quem facti sumus, factus est per carnem particeps noster, ut illius capitis corpus esse possemus?*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

de la mediación soteriológica. Al hacerse *per carnem particeps noster*, se da un intercambio salvífico entre divinidad y humanidad que permite la santificación de la Esposa, esto es, de los fieles. Estos son llamados a ser inmortales y felices, al participar de la felicidad de la Trinidad por obra del Mediador[71].

Creemos que, con todos estos elementos, es posible comprender mejor al Hiponense cuando dice que el Esposo es para su Esposa vida eterna. Es Él mismo, Cabeza del Cuerpo, la esperanza de la Iglesia. En términos antimaniqueos, no hay vida eterna para quienes no abrazan por medio de la fe las profecías y promesas del Antiguo Testamento que anunciaban al Esposo y la misma encarnación y muerte de Cristo, donde el Esposo ha revelado definitivamente su identidad —quién es Él para el hombre—, su mensaje —en qué reside la plenitud del amor— y su caridad —cuánto amó a la Iglesia y en qué reside el precio de su libertad—.

5. CONCLUSIÓN

Detrás de la exégesis agustiniana, predominantemente figurativa, y de la disputa en torno al título de *Vera Sponsa Christi* con los maniqueos, en libro XV del *Contra Faustum* emerge el vínculo estrecho entre cristología y eclesiología que, al mismo tiempo, permite delimitar un problema teológico que subyace a la confrontación entre dos cristologías pertenecientes a dos comunidades que se presentaban en el norte de África como el verdadero cristianismo. Se trata de modos de comprender la salvación traída por Cristo muy diversos.

El Cristo de Fausto, expresión de cristología maniquea situada en el norte de África, es un *Christus sine carne*, salvador espiritual, que ante todo ofrece un conocimiento salvífico, del cual Manes se convirtió en mensajero por excelencia. En todo caso, en la figura del *Iesus patibilis* el sufrimiento del salvador

[71] Cf. AGUSTÍN, *ciu.* 9, 15 (CCL 47,262/1 – 263/64). Agustín ha sido uno de los más claros exponentes de este enfoque soteriológico, cf. Norman RUSSEL, "The Work of Christ in Patristic Theology", en Francesca A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, New York, Oxford University Press, 2015, 154-166, aquí 161, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.013.8>.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061

enviado se convierte en camino de redención para la substancia divina encerrada en el hombre, aunque el mismo salvador se confunda con la substancia divina que debe ser salvada. Por otra parte, a dicho camino se accede por el bautismo entendido como nuevo nacimiento del elegido maniqueo, esto es, iluminación e incorporación al Reino de la Luz. En esta comprensión de la soteriología es prácticamente irrelevante el papel que juega el Jesús terreno.

Frente a una cristología y una comprensión de la salvación de estas características, Agustín no podía menos que defender —apoyado en la *regula fidei* y en los textos canónicos— la encarnación real del Hijo de Dios y la salvación integral del hombre, con clara reafirmación de su condición corpórea. Asimismo, describe a la Iglesia como Esposa fiel a su Esposo, que es capaz de creer y comprender la Escritura en la que Él le habla, reconociendo de este modo que su anuncio debe ser concorde con la verdad de su amor: amor que le llevó a asumir la carne y la muerte por ella, *uera sponsa Christi*. Ella es capaz de vivir libre bajo la gracia en el amor, eminente respuesta al amor del Esposo. Ella reconoce que la salvación gnóstica no es justa con la verdad de su amor ni explica la esperanza depositada en Él.

Desentrañar la teología del *Christus Sponsus* y reconocer su carácter de argumento soteriológico permite descubrir el valor que tiene el *Contra Faustum* no solo como obra polémica o de interés exegético, sino también los conceptos o los elementos teológicos importantes para comprender con mayor profundidad el pensamiento de Agustín entre los años 398 y 403 sobre la Iglesia, Cristo y la salvación.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1061 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 227-253

La teoría de la Guerra Justa, ¿una doctrina defenestrada por la teología actual?

The Theory of Just War: A Doctrine Rejected by Contemporary Theology?

José Manuel Martínez Guisasola
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
Sevilla, España
martinezguisasolaj@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1976-4740

Resumen: El presente artículo pretende ser una reflexión filosófica y teológica sobre la teoría de la Guerra Justa para ver si puede ser utilizada en la actualidad o si, por el contrario, debe ser rechazada sin ambages como postura obsoleta. Para ello se hará un recorrido histórico partiendo de su génesis en pensadores precristianos como Cicerón para pasar luego a su desarrollo dentro de la teología católica desde san Agustín hasta Francisco de Vitoria pasando por santo Tomás de Aquino. En el pensamiento de estos autores encontraremos la doctrina acerca de la posición teológica en relación a la guerra, posición que más tarde el magisterio eclesiástico dejará fijada. ¿Debe ser esta teoría abandonada por la Iglesia? La tesis que defenderemos en este artículo es que la doctrina de la Guerra Justa se inserta en el derecho natural de los pueblos y que, por tanto, no se le puede negar a una nación el uso legítimo de la fuerza para su defensa. Esta misma posición es la que se adoptará en los últimos años desde instancias académicas civiles para tratar de justificar ciertas intervenciones militares de carácter humanitario como es el caso de la propuesta del filósofo norteamericano Michael Walzer.

Abstract: This article aims to be a philosophical and theological reflection on Just War theory to see whether it can be used today or, on the contrary, should be rejected outright as an obsolete position. To this end, we will review its history, beginning with its origins in pre-Christian thinkers such as Cicero and then moving on to its development within Catholic theology from Saint Augustine to Francis of Vitoria, passing through Saint Thomas Aquinas. In the thought of these authors, we find the doctrine regarding the theological position on war, a position later established by the ecclesiastical magisterium.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062
Recibido: 29 de mayo de 2025
Aceptado: 16 de julio de 2025

Should this theory be abandoned by the Church? The thesis we will defend in this article is that the doctrine of Just War is embedded in the natural law of peoples and denied the legitimate use of force for its defence. This same position has been adopted in recent years by secular academic scholars to justify certain humanitarian military interventions, as in the case with the proposal by the American philosopher Michael Walzer.

Palabras clave: Guerra Justa, intervención humanitaria, derechos humanos, guerra y moral, guerra y política.

Keywords: Just War, humanitarian intervention, human rights, war and morality, war and politics.

1. INTRODUCCIÓN

En este último lustro, algunos acontecimientos de conflictos internacionales entre naciones como la contienda bélica iniciada entre Rusia y Ucrania, así como los enfrentamientos militares entre el Estado de Israel y la organización terrorista Hamás o los recientes bombardeos ente el ejército judío y el iraní han hecho que en el ámbito de la filosofía política se desempolvara la tradicional teoría de la Guerra Justa. ¿Puede un Estado declararle la guerra a otro? ¿Es lícito el empleo de la fuerza para subsanar una injusticia sufrida? ¿Debe ser considerada toda intervención militar como intrínsecamente injusta por cuanto supone la muerte de seres humanos o, por el contrario, podrían darse circunstancias en las que fuese incluso obligatorio desde el punto de vista ético llevar a cabo algún tipo de participación armada?

Estas preguntas requieren de una respuesta ponderada a tenor de los acontecimientos geopolíticos hodiernos. Ante todo, debemos reconocer que la guerra ha formado parte de la historia de la humanidad tanto así que resulta casi imposible desligar a una de la otra. El ser humano, a lo largo del tiempo y a lo ancho de la geografía terrestre, ha ejercido la fuerza sobre otras tribus, clanes o naciones en beneficio propio. Se trata, por tanto, de un hecho incuestionable. Pero la guerra, aparte de ser un *factum* es también un fenómeno susceptible de ser abordado intelectualmente. O, dicho con otras palabras, como acción humana se convierte en objeto de estudio de disciplinas tales como el derecho, la historia, las ciencias políticas, la

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

filosofía o la teología. Por tanto, nos encontramos ante una realidad que puede ser analizada desde distintas perspectivas epistemológicas, aunque la que más nos interesa es aquella que nos permite valorar su licitud moral.

Un rápido sondeo por las posturas que académicamente se han adoptado con relación a la participación en la guerra nos permite clasificarlas en tres grupos fundamentales. Una primera postura es aquella que considera a la guerra como un derecho natural de legítima defensa que toda sociedad posee. Es lo que se conoce como el *Bellum Iustum* y es la postura defendida por la doctrina tradicional católica. Una segunda concepción es aquella que considera la intervención militar como una cuestión meramente legal (*Bellum Legale*). Es decir, la justificación de una guerra queda a merced de lo que las disposiciones del derecho positivo establezcan. Esta posición es propia de la Modernidad, sobre todo a partir de las aportaciones llevadas a cabo por el jurista holandés Hugo Grocio. Y la tercera postura es la que considera a la guerra siempre como un crimen. Como la paz es un valor supremo entonces toda contienda bélica jamás podrá ser considerada como un derecho. Esta tercera posición es propia de la visión contemporánea que defiende un pacifismo radical máxime cuando la capacidad destructiva de las naciones obliga a extremar las precauciones.

Las dos primeras posiciones entran en la noción de la concepción clásica de la doctrina de la Guerra Justa, aunque con matices distintos en cambio, la última sería abiertamente contraria a ella por cuanto considera que el ejercicio de la fuerza nunca puede ser catalogado como una acción de justicia. Pero, ¿es posible en pleno siglo XXI mantener una doctrina milenaria cuando las relaciones humanas han cambiado tanto y, sobre todo, cuando el potencial armamentístico propio de la era nuclear es tan demoledor? Para muchas personas, tanto católicas como de otras confesiones religiosas, así como otras que no se circunscriben a ningún credo el sintagma de "guerra justa" vendría a representar un oxímoron inaceptable por cualquier sociedad mínimamente civilizada y dentro del ámbito eclesial no han faltado quienes han presionado para que el magisterio entierre definitivamente una enseñanza que es contraria a la sensibilidad del hombre contemporáneo. Es verdad que en las

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 255-289

últimas décadas los papas han hablado de la necesidad de descartar la guerra como medio de resolución de conflictos sobre todo por las deletéreas y nefandas consecuencias que siempre se derivan de una contienda marcial, aunque ninguno de ellos ha condenado la doctrina teológica de la Guerra Justa. Pero, ¿es posible condenar la guerra sin condenar a su vez la misma doctrina que la sustenta? La intención que nos proponemos en este artículo es responder a esta pertinaz cuestión junto con los interrogantes que se han dejado más arriba, aunque para ello se necesita contextualizar este asunto para poder diagramar una respuesta mesurada dentro de la reflexión filosófico-teológica sobre tan trascendental materia. Es por ello por lo que iniciaremos nuestro estudio con un recorrido histórico que nos permita ver el proceso de confección de la teoría de la Guerra Justa, así como su paulatina integración en el magisterio eclesiástico y todo esto en un marco de discusión que se mueve entre dos posicionamientos jurídicos: entre aquel que defiende el uso de las armas como una cuestión de derecho natural y aquel otro que lo considera como una cuestión de derecho positivo[1].

2. GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA

La noción de la guerra ha ocupado un lugar importante en pensadores de la Antigüedad clásica. Tanto Platón en su obra *La República* como Aristóteles en su *Política* dedicaron páginas a esta cuestión[2]. Y, aunque es cierto que tanto uno como otro dilucidaron sobre ella ninguno llegó a una sistematización acerca de su eticidad. Sin embargo, el nacimiento de lo que se ha denominado teoría de la Guerra Justa hay que buscarlo en un pensador latino como fue el jurista Marco Tulio Cicerón

---

1 Sobre la confrontación que a lo largo del tiempo se ha ido dando entre el derecho natural y el positivo véase Francisco José Ortega Martínez, "La modernidad en el iusnaturalismo clásico español", *Isidorianum* 15 (1999) 267-301, https://doi.org/10.46543/ISID.9915.1009.

2 Cf. Javier Amadeo-Gonzalo Rojas, "La categoría de «guerra» en el pensamiento platónico-aristotélico", en Atilio Borón (Compilador), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, 269-275.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

(106-43 a.C.) quien en su obra *De Officiis* (*Sobre los deberes*) argumentaría con respecto a las condiciones necesarias para su licitud[3]. En este sentido, para el pensador romano una guerra puede ser considerada justa y, por consiguiente, moralmente lícita, si concurren algunos requisitos como son el hecho de que sea abiertamente declarada y que tanto la causa que la origina, así como su conducción sean justas[4]. Sin duda nos encontramos aquí con el germen de la doctrina que se pretende analizar. Cicerón no era solo un político, sino que su vocación intelectual lo llevó a convertirse en el gran moralista del mundo romano. Y si bien hay que reconocerle el mérito de introducir el análisis ético en la reflexión sobre la guerra no menos cierto es que en sus escritos se puede apreciar alguna que otra contradicción. El motivo no es otro que el contexto histórico en el que se encontraba nuestro autor ya que Roma se hallaba en pleno proceso de expansión territorial y en este sentido Cicerón justifica acciones militares que no entrarían exactamente en lo que él habría defendido argumentativamente al hablar de la guerra justa. Sea como fuere, se le debe reconocer el mérito de haber hecho un esfuerzo intelectual por enmarcar la guerra dentro de unas coordenadas morales que permitieran erradicar ciertos comportamientos.

Pero si al pensamiento grecolatino se le debe la génesis de la doctrina de la Guerra Justa, su desarrollo, sistematización y aplicación se le ha debido a los grandes teólogos cristianos[5]. Es

---

[3] Es bien sabido que Cicerón era un gran amante de la tradición filosófica griega por lo que no puede ponerse en duda que haya recibido influencias a la hora de construir su propio pensamiento. Pues bien, con respecto al tema que nos ocupa se puede apreciar como en la obra citada hay una clara influencia del pensador estoico Panecio de Rodas. De hecho, no faltan autores que sostienen que el *De Officiis* ciceroniano está basado, sobre todo en sus dos primeros libros, en el Περί του καθέκοντος del rodio isleño. Cf. José Javier Iso, "Sobre la guerra y los Celtiberi en el *De Officiis* (I, 34-40) ciceroniano", en Antonio Duplá Ansuátegui *et al.* (eds.), *Misceláneas de estudios en homenaje a Guillermo Fatás Cabeza*, Zaragoza, IFC, 2014, 419-420.

[4] La causa justa por excelencia que Cicerón establece para justificar la guerra es la obtención de la paz. Cf. Cicerón, *Sobre los deberes*, I, 9.

[5] Cf. José Ángel López Jiménez, "Guerra justa, ¿una contradicción? Evolución histórica y actualidad de un concepto controvertido", *Vida Nueva* 3034 (2017) 24-26.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 255-289

verdad que en los cuatro primeros siglos del cristianismo encontramos una actitud pacifista radical enseñada y promovida por los dirigentes de la Iglesia.[6] Tanto fue así que incluso se prescribía que los fieles y los catecúmenos que quisieran ingresar en el ejército debían abandonar dicha intención y en el caso de que se enrolaran en las filas de la milicia que fueran expulsados de la comunidad[7]. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo IV la conjunción de diversas circunstancias tales como la cristianización del ejército, así como la conversión de los emperadores a la nueva fe en el Galileo fue arando el terreno para que desde la reflexión teológica se fuera adoptando otra posición. Una posición que se empezaría a consolidar sobre todo con la invasión de los numerosos pueblos bárbaros que penetraban las fronteras del Imperio para ocupar tierras más meridionales. Es precisamente en este contexto donde surge una de las figuras más relevantes a nivel intelectual dentro del seno de la Iglesia como fue san Agustín de Hipona.[8] El prelado africano era contrario a cualquier tipo de violencia, pero la situación histórica que le tocó vivir donde el cristianismo era abiertamente atacado tanto desde dentro como desde fuera lo llevó a virar su pensamiento haciendo una distinción entre dos tipos de violencias: aquella considerada como ilegítima y otra nominada como legítima. La primera es la llevada a cabo por el prurito de alcanzar la gloria personal o motivada por deseos deshonestos como la venganza o la avaricia en la obtención de recursos en manos de otros y que sería ejercida contra personas inocentes. La segunda, en cambio, es la motivada por la búsqueda de la paz y cuya finalidad es la restauración del orden social previamente quebrantado, así como la obtención de la salud espiritual de los pueblos[9]. Esta distinción nocional con respecto a los dos

---

6 Cf. José Fernández Ubiña, "Patriotismo y antimilitarismo cristiano. Las relaciones Iglesia-Estado en época preconstantiniana", *Gerión*, Extra 1 (2007) 421-441.

7 Cf. Hipólito de Roma, *La Tradición Apostólica*, nº 16, en *Cuadernos Phase* 75 (1996) 33.

8 Cf. Craig J. Neumann de Paulo – Patrick Messina, "La influencia de Agustín de Hipona en el desarrollo de la teoría cristiana de la guerra justa", *Augustinus* 57 (2012) 144-167, https://doi.org/10.5840/augustinus201257224/2259.

9 Esta postura puede verse en una carta redactada en torno al año 408 por

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

tipos de violencia es la que estará en la base de la doble conceptualización de la guerra. En efecto, si cabe distinguir entre una violencia que está legitimada y otra que no lo está entonces en sana concordancia lógica bien se podría diferenciar entre una guerra justa y otra que no lo es. Y al igual que las motivaciones constituían la catalogación de la violencia en un tipo o en otro del mismo modo serían estas las que marcarían la taxonomía de las contiendas bélicas. En este sentido, el de Tagaste, en su comentario exegético sobre el libro de Josué en el que se narra la conquista de la tierra de Canaán por parte de los israelitas, nos deja la siguiente reflexión:

> Por lo que Dios manda a Josué, diciéndole que ponga una emboscada detrás de la ciudad, es decir, guerreros emboscados para acechar a los enemigos, deducimos que no obran injustamente quienes hacen una guerra justa. Y por eso, un hombre justo no debe pensar en estos asuntos nada más importante que hacer una guerra justa, si le es lícito hacerla. Porque no a todos les es lícito hacerla. Si la guerra es justa poco importa para la justicia si vence en un combate abierto o por medio de una emboscada. Suelen llamarse guerras justas las que vengan injurias, en el caso de que una nación o una ciudad, que hay que atacar en la guerra, ha descuidado vengar lo que los suyos han hecho indebidamente o devolver lo que ha sido arrebatado por medio de injurias. Pero sin duda también es justa aquella guerra que Dios manda hacer, él que no tiene iniquidad y sabe lo que se debe dar a cada uno. En esta clase de guerra, el jefe del ejército o el propio pueblo no es tanto el autor de la guerra cuanto el servidor de la misma[10].

Como se puede apreciar en las palabras arriba expuestas, san Agustín acude a la Escritura para encontrar en ella algún tipo de asidero que le permitiera defender doctrinalmente la idea de una guerra justa. Es verdad que en el Evangelio se hallaban las enseñanzas de Jesús sobre el perdón a los enemigos, pero esta pedagogía evangélica debía ser compatibilizada con

---

nuestro obispo y dirigida a un tal Vicente. Cf. san Agustín, *Epístola* 93. Sobre el pensamiento de nuestro prelado en este texto acerca del empleo de la violencia véase José Fortunato Álvarez Valdez, "La carta 93 de san Agustín y el uso de la fuerza pública en materia religiosa", *Augustinus* 54/212-213 (2009) 33-61, https://doi.org/10.5840/augustinus200954212/2133.

10 San Agustín, *Quaestiones in Heptateucum*, 6, 10.

la defensa del Imperio que se encontraba ya en un irrefrenable proceso de delicuescencia sociopolítica. Por eso el de Hipona no dudó en presentar otros textos neotestamentarios que le sirviesen de base doctrinal para la teoría que estaba estructurando. Una muestra de esto lo tenemos en la carta dirigida a Marcelino donde sostiene que "si la disciplina cristiana condenase todas las guerras, se les hubiese dicho en el Evangelio a los soldados que pedían un consejo salutífero, que arrojasen las armas y dejasen enteramente la milicia. En cambio, se les dijo: «A nadie golpeéis, a nadie calumniéis y contentaos con vuestra paga». Les mandó que se contentasen con su propia paga, sin duda no les prohibió la milicia"[11]. Como se puede ver a tenor de las dos citas presentadas la intención de nuestro autor es, si no justificar la guerra a partir de la Biblia, al menos dejar asentado el principio de que los textos sagrados no son contrarios a ella. Establecido este principio, el africano confeccionará su doctrina sobre la Guerra Justa sustentándola en un conjunto de condiciones que deben darse simultáneamente de tal manera que faltando una de ellas no habría modo alguno de calificar como justa a una intervención militar. Pasamos, ahora, por tanto, a presentarlas brevemente.

La primera de ellas intenta responder a un interrogante crucial: ¿quién puede declarar una guerra? Dejemos que sea nuestro prelado quien responda a tan trascendental cuestión: "Aquel orden natural conformado para que los mortales tengan paz reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe, mientras que los soldados tienen el deber de cumplir las órdenes de guerra en beneficio de la paz y la salvación común"[12]. Para que una guerra sea considerada justa esta tiene que ser declarada, es decir, el enemigo debe saber que se le va a atacar, pero solo quien ostente la autoridad legítima puede llevar a cabo dicha declaración. Si bien son muchas las personas que participan en una contienda bélica, desde los soldados hasta los fabricantes de armas pasando por los ingenieros que diseñan vías de incursión territorial, no todas poseen la autoridad para declararla. Esta

[11] San Agustín, *Epístola* 138, 15.
[12] San Agustín, *Contra Fausto,* 22, 75.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

reside en el príncipe, es decir, en aquella persona que ostenta el poder legítimo cuyo origen se encuentra en Dios bien porque lo otorgue directamente al gobernante o bien porque le permita gobernar[13].

La segunda de las condiciones versa en la presentación de una causa justa. Si bien es necesario que sea el gobernante quien declare la guerra esta nunca estaría legitimada si la declaración no estuviese sustentada en un motivo justo. En este punto, el de Hipona se apoya nuevamente en Cicerón afirmando que "una ciudad buena y consumada en virtud no debe emprender guerra si no es por la fe o por la salud pública"[14]. Por *salud pública* debe entenderse la defensa de la ciudad frente a un ataque externo ya que "la iniquidad de la parte contraria es la que da ocasión al sabio a sustentar la guerra justa"[15]. No es causa justa la ampliación de un territorio por parte de un Estado a no ser que haya sido atacado o injuriado injustamente. La ampliación del territorio del Imperio estaría justificada por los ataques de otros pueblos, pero no así si estos pueblos hubiesen vivido pacíficamente[16].

La tercera de las condiciones requeridas es la recta intención. Consiste en volver a recuperar la normalidad perdida por la injuria sufrida, es decir, se trataría de conseguir de nuevo la paz que quedó diluida por aquella afrenta que destruyó el orden social. Escuchemos en esto al propio san Agustín:

> Quien considere en cierto modo las cosas humanas y la naturaleza común, advertirá que así como no hay quien no guste de alegrarse, tampoco hay quien no guste de tener paz. Pues hasta los mismos

---

13 "No hay poder que no venga de Dios, o porque lo manda o porque lo permite": San Agustín, *Contra Fausto*, 22, 75.

14 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XXII, 6.

15 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 7.

16 Cf. san Agustín, *La Ciudad de Dios*, IV, 15. De todas formas, aun constatándose injurias recíprocas entre Estados, no siempre queda justificada una guerra pues es necesario analizar todo el contexto del enfrentamiento. Esto es algo que el de Tagaste extrapola al análisis que él hace de las Guerras Púnicas. Para el africano la destrucción de Cartago por parte de Roma no estaría dentro de su teoría de la Guerra Justa pues entiende que el Senado no invocó ninguna causa justa para considerar lícita la destrucción de Cartago. Se decidió acabar con esta ciudad por pura necesidad imperialista. Cf. san Agustín, *La Ciudad de Dios*, I, 30.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 255-289

> que desean la guerra apetecen vencer, y, guerreando, llegar a una gloriosa paz. ¿Qué otra cosa es la victoria sino la sujeción de los contrarios? Lo cual conseguido, sobreviene la paz. Así que con intención de la paz se sustenta también la guerra, aun por los que ejercitan el arte de la guerra siendo generales, mandando y peleando. Por donde consta que la paz es el deseado fin de la guerra, porque todos los hombres, aun con la guerra buscan la paz, pero ninguno con la paz busca la guerra[17].

Tal y como se acaba de presentar, fuera de esta noble finalidad no queda justificada la guerra. En este sentido, nuestro autor considera injustas todas aquellas acciones bélicas que se incoen por cualquier tipo de deseo de venganza o bien motivadas por el prurito de satisfacer desordenadas pasiones. Y es que como bien expone el mitrado "el deseo de dañar, la crueldad en las venganzas, el ánimo no aplacado e implacable, la ferocidad en la rebelión, la pasión de dominio y cosas semejantes: he aquí lo que, conforme a derecho, se considera culpa en las guerras"[18]. San Agustín es perfectamente conocedor de la condición de naturaleza caída en la que se encuentra el hombre y que a causa del pecado original existe en cada hijo de Adán una inclinación hacia el mal. Por eso la intención con la que se actúa en una contienda marcial es determinante a la hora de dirimir su condición de justa o no.

La cuarta y última de las condiciones esgrimidas por nuestro autor versa sobre el comportamiento que debe tenerse durante el ejercicio de la guerra. En ocasiones, una guerra que por su causa e intención puede ser considerada como justa se vuelve injusta por su desarrollo. En efecto, el desenvolvimiento de una contienda marcial debe ajustarse a unas normas que regulen el comportamiento humano que sirvan para embridar a la voluntad con la finalidad de que esta no caiga en excesos. En este sentido, lo que se postula es encorsetar las acciones militares dentro de una debida moderación en el uso de la violencia, es decir, que no se vaya más allá de lo que las circunstancias lo permitan. El de Tagaste estaba convencido de que tal moderación en el uso de la fuerza se iría asentando

---

17 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 12.

18 San Agustín, *Contra Fausto*, 22, 74.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

conforme los ejércitos se fueran cristianizando pues entendía que la moral católica actuaría como dique de contención a los excesos propios de una guerra. De hecho, en una carta dirigida a Bonifacio fechada en el año 417 donde expone algunos aspectos de la moral cristiana le escribe:

> Sé, pues, pacífico aun cuando combates, para llevar, al vencerlos, al bien de la paz a aquellos mismos contra quienes luchas. Porque el Señor dijo: *Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.* Y si la paz humana es tan dulce en orden a la salvación temporal de los mortales, ¿cuánto más dulce será la paz divina en orden a la salvación eterna propia de los ángeles? Sea la necesidad, y no la voluntad, la que extermine al enemigo en armas. Así como se contesta con la violencia al que se rebela y resiste, así se le debe la misericordia al vencido y prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz[19].

Como puede verse en estas clarificadoras palabras, que el inicio de una guerra pueda ser concebida como justa no lleva inexorablemente a considerar a todas las acciones llevadas a cabo en ella también como justas. En este sentido, la noción de justicia hay que buscarla tanto en la declaración como en su desarrollo[20].

3. CONSOLIDACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA

Ya hemos visto como en el período patrístico la noción de la Guerra Justa quedó perfilada gracias a las reflexiones filosóficas llevadas a cabo por san Agustín. Y aunque es verdad que se le debe a él las primeras argumentaciones que sirvieron para fundamentar la idea de que no toda intervención militar deba ser tenida como ilícita, no menos cierto es el hecho de que no es posible hallar en su vasta obra un texto que recoja una síntesis de las líneas maestras de dicha teoría. Se hace necesario bucear por todos sus escritos para que, tomando de un lado y de otro, podamos recomponer cada una de las piezas que

---

19 San Agustín, *Epístola* 189, 6.

20 Cf. Julius Kakarieka Siliute, "La doctrina de la guerra justa en San Agustín", *Communio UGM* 10 (2006) 35-48.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 255-289

componen el entramado teórico de su doctrina bélica. Será a partir de la Escolástica, período de gran sistematización intelectual, donde podemos encontrar una exposición más ordenada de esta doctrina siendo santo Tomás de Aquino el gran artífice de esta tarea. Pero desde san Agustín hasta el Aquinate no tenemos un conjunto de siglos caracterizados por un vacío de reflexión en torno al concepto sobre el que estamos dilucidando[21]. En efecto, si el profesor de París consiguió ordenar en una síntesis armónica todo el complejo campo de la moralidad respecto a las intervenciones militares es porque antes de él hubo otros autores que lo intentaron, aunque no con su mismo éxito.

La Edad Media fue una época donde la Iglesia tuvo que lidiar con no pocos problemas de orden sociopolítico entre otros motivos debido a la debilidad de las naciones en este momento de la historia. Algunos de dichos problemas tuvieron que ser subsanados por medio del empleo de las armas. El avance del Islam, con su correspondiente persecución a la población cristiana, llevó a la alta jerarquía eclesial ante la necesidad de convocar las cruzadas. Pero dicha convocatoria requería a su vez de una justificación argumentativa. Ante este hecho no faltaron predicadores que se lanzaron a recorrer los cuatro puntos cardinales de la cristiandad europea para invitar a los jóvenes a que se enrolaran en la milicia con la finalidad de luchar contra los enemigos de la fe cristiana. Pero, aparte de la predicación cuyo contenido en su inmensa mayoría no conocemos ya que al ser alocuciones orales no han quedado registrados salvo algunos pocos que fueron plasmados en papel, tenemos algunas obras teológicas orientadas a justificar las acciones militares ejercidas en nombre de Dios y que por solo este hecho ya deben ser consideras como justas. De entre estas obras, la que mejor recoge cuanto estamos exponiendo es el *Liber ad Milites Templi de Laude Novae Militae* del monje cisterciense san

[21] Después de san Agustín hubo otros teólogos que en el período de la alta Edad Media trataron sobre la teoría de la Guerra Justa como fueron san Isidoro de Sevilla, Graciano o Raimundo de Peñafort entre otros. Cf. Jefferson Jaramillo Marín – Yesid Echeverry Enciso, "Las teorías de la guerra justa. Implicaciones y limitaciones", *Guillermo de Ockham* 3 (2005) 17 (9-29).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

Bernardo de Claraval. Se trata de un libro dedicado a la Orden de los Templarios fundada en el primer cuarto del siglo XII por Hugo de Payns. En esta obra, su autor distingue entre las guerras convencionales y aquellas otras denominadas como justas. En las primeras, los soldados que participan corren el riesgo de condenarse pues si mueren en ellas no habrán tenido tiempo para su preparación espiritual para el encuentro con Dios. En cambio, con respecto a las segundas, los que pierdan su vida se salvarán porque la lucha es contra los enemigos de Cristo. Sobre la participación de los cristianos en la guerra el abad dice lo siguiente:

> Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. Él acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún. […] No peca como homicida, sino —diría yo— como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y vengador de Cristo en los malhechores. Y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. […] En la muerte del cristiano se despliega la libertad del Rey, que le lleva al soldado a recibir su galardón. Por este motivo se alegrará el justo al ver consumada la venganza. Y podrá decir: *Hay premio para el justo, hay un Dios que hace justicia sobre la tierra*. No es que necesariamente debamos matar a los paganos si hay otros medios para detener sus ofensivas y reprimir su violenta opresión sobre los fieles. Pero en las actuales circunstancias es preferible su muerte, para que no pese el cetro de los malvados sobre el lote de los justos, no sea que los justos extiendan su mano a la maldad[22].

En estas palabras que hemos reproducido queda ya asentada la idea de que en una guerra justa siempre debe haber un adversario que haya actuado maliciosamente, es decir, que

[22] San Bernardo de Claraval, *Liber ad Milites Templi de Laude Novae Militae*, III, 4.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 255-289

haya llevado a cabo un ataque contra la soberanía de un territorio. Y precisamente en esto se incidía para justificar la necesidad de las cruzadas ya que la religión musulmana no estaba respetando ni la fe de los pueblos por los que atravesaban, ni la soberanía de sus Estados, ni la vida de sus ciudadanos. En una palabra, estaban hollando la paz de los cristianos. Estas circunstancias históricas hicieron perder de vista otros requisitos indispensables para la catalogación como justa de una intervención militar. Solo presentando dicha intervención como algo querido por Dios y acreditando la malicia del adversario la guerra ya se encontraba dentro de los límites de la moralidad. Pero tal y como ya vimos al presentar la reflexión agustiniana acerca de esta cuestión deben confluir otras condiciones. Por eso, muchas de las acciones militares ejecutadas por los cruzados eran abiertamente ilícitas, aunque se hicieran en nombre de Dios y frente a un enemigo realmente culpable ya que la intención y la causa con la que se combatían no eran siempre honorables[23]. Entre sus participantes, por parte del lado cristiano, no todos tuvieron como intención la salvaguarda de los peregrinos cristianos que acudían a Tierra Santa ni tampoco la recuperación del territorio perdido. Muchos se enrolaron en estas campañas bélicas con la intención de conseguir riquezas. Este es el caso de una pléyade de hijos de nobles que no poseían herencia alguna por lo que vieron en las cruzadas una oportunidad de hacerse con un botín que les permitiera regresar a sus países cargados con suculentos bienes. Esta intención estaba también presente en muchas personas humildes que se enrolaban en el ejército cruzado. Por otro lado, no podemos soslayar otro hecho importante como fue el que determinados reyes y nobles acudieran a filas porque vieron en estas guerras la oportunidad de controlar vías marítimas y terrestres que posibilitaran una expansión de sus intereses comerciales.

En este contexto histórico es donde surge la ágil pluma del Doctor Angélico para sintetizar y sistematizar la posición doctrinal con respecto a la teoría de la Guerra Justa. El dominico

[23] Con el nombre de Cruzadas se entiende a un conjunto de guerras religiosas surgidas en plena Edad Media para recuperar los territorios que los musulmanes quitaron a los cristianos. Constituyen un conjunto de nueve cruzadas de 1096 a 1291.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

reflexiona sobre este tema en la más conspicua de sus obras, la Suma Teológica. Es altamente significativo el hecho de que santo Tomás de Aquino trata la materia de la guerra dentro del tratado de la caridad y no en el tratado sobre la justicia como cabría esperar. El motivo es porque el Aquinate concibe la paz como un fruto de la caridad y, por tanto, a la guerra como un vicio contrario a ella.[24] En su exposición el profesor de París, basándose en los argumentos de san Agustín,[25] trata de responder a cuatro medulares cuestiones: a) si puede haber alguna guerra que sea lícita; b) si es moralmente aceptable que los clérigos combatan; c) si es lícito a los combatientes el uso de estratagemas; d) si resulta éticamente permitido combatir en días festivos.

La primera de las interrogaciones arriba planteadas fue respondida afirmativamente por nuestro autor. Es decir, las guerras no siempre son ilícitas, sino que pueden darse determinadas circunstancias, sin duda extraordinarias, donde la intervención militar no solo sea moralmente aceptable sino hasta obligatoria. Verificadas estas, para que una guerra sea considerada justa tendrían que converger tres condiciones, a saber: la autoridad del príncipe que declare la guerra pues "no pertenece a persona privada declarar la guerra, porque puede exponer su derecho ante juicio del superior. Del mismo modo, tampoco toca a persona privada convocar la multitud que es menester hacer en las guerras; pues, estando confiado

---

[24] La doctrina de la Guerra Justa presentada por santo Tomás de Aquino no es contraria a la paz. Su teoría abarca por igual tanto la guerra como la paz que es su fin último. Por lo tanto, esta se encuentra incluida en aquella. Las lecturas que se han llevado a cabo de los textos tomistas no siempre han tenido en cuenta esta reciprocidad de ahí que hayan surgido no pocos malentendidos a la hora de interpretar correctamente al angélico Doctor. Sobre cómo integrar la guerra y la paz en la teoría de la Guerra Justa propuesta por el Aquinate véase, Christian Nikolaus Braun, "Quo Vadis? On the role of just peace within just war", *International Theory* 15 (2023) 106-128, https://doi.org/10.1017/s1752971921000270.

[25] Al igual que el obispo de Hipona, santo Tomás de Aquino llevará a cabo una exégesis que le permita compatibilizar las enseñanzas del Maestro de Galilea acerca de la no violencia con la necesidad de las intervenciones militares en determinadas circunstancias. Sobre esa exégesis véase Gregory M. Reichberg, *Thomas Aquinas on War and Peace*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 54-66.

el cuidado de la república a los príncipes, les atañe defender el interés público de la ciudad, del reino o de la provincia a ellos sometidos"[26]. En segundo lugar, es necesario invocar una justa causa, es decir, "que quienes son impugnados merezcan por alguna culpa esa impugnación"[27]. Se trataría, por tanto, de resarcir la injuria sufrida. Por último, se precisa de la existencia de una intención recta que no es otra más que la obtención de la paz ya que "puede suceder que, siendo legítima la autoridad que declara la guerra y la causa justa, sin embargo, por intención prava se vuelva ilícita"[28].

Con respecto a la segunda de las cuestiones anteriormente planteadas, el dominico concluye que no le es lícito a los clérigos el guerrear pues, aunque pudiera estar justificada una guerra por las injurias y agresiones perpetradas por los enemigos de la república no le es propio en función del cargo que ostentan. Sin embargo, "los prelados y los clérigos pueden asistir a las guerras con la autorización del superior, no para pelear, sino para socorrer espiritualmente con sus exhortaciones y absoluciones y demás auxilios espirituales a quienes combaten justamente"[29].

El tercer interrogante que planteaba el Aquinate es con relación al uso o no de las estratagemas en el transcurso de una guerra. Ya desde san Agustín se había incidido en las condiciones para poder iniciarla. Aquí nos encontramos ante una reflexión que se centra no en su declaración sino en su desarrollo porque, como ya se ha evocado anteriormente, una acción militar que es justa en su declaración puede hacerse injusta en su desarrollo. O, dicho con otras palabras, que quede justificado moralmente acudir a la guerra no significa que una vez en ella todas las acciones desplegadas gocen de licitud moral. Por estratagema debe entenderse un engaño, y puesto que la mentira está gravemente prohibida por mandato divino se debería concluir que en modo alguno estaría permitido aun dentro de una guerra considerada como justa. Pero es precisamente aquí donde nos topamos una vez más con la

---

26 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q.40, a.1.
27 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q.40, a.1.
28 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q.40, a.1.
29 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q.40, a.1.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

agudeza intelectual de santo Tomás, pues con respecto a este asunto, partiendo del principio de que toda estratagema tiene como finalidad última el engañar al enemigo, distingue en ella dos formas diversas de engañar. Y así sostiene que al enemigo se le puede confundir o bien con la palabra o bien con las obras. Con respecto al primer modo la manera más habitual es a través de la mentira, es decir, haciendo afirmaciones que son contrarias a la verdad. El segundo modo consiste en no cumplir con aquello que hemos prometido, es decir, faltar a la palabra dada. Ambos modos son considerados ilícitos por parte de santo Tomás de Aquino puesto que irían contra el octavo mandamiento del Decálogo. Sin embargo, el dominico considera que la estratagema basada en las obras sí sería lícita siempre y cuando estas consistieran en ocultarle información al enemigo de los planes de combate. Pues si decir la verdad es lo correcto en el orden moral, también forma parte de esa misma corrección el hecho de que no siempre estamos obligados a decirla. Hay circunstancias en las que ocultarla no solo es lícito sino conveniente. Y estas circunstancias concurren de una manera singular en tiempos de guerra.

La cuarta y última de las cuestiones versaba sobre la licitud de combatir en días festivos. Era esta una materia de alta preocupación moral en una sociedad fuertemente religiosa como la medieval. Esta misma preocupación se dio en el judaísmo bíblico con relación a la ley del descanso sabático. Pues bien, esta duda la resuelve el Doctor Angélico con precisión cirujana. Leamos sus palabras:

> La observancia de las fiestas no impide hacer lo que está ordenado a la salud, incluso temporal, del hombre. Por eso reprende el Señor a los judíos diciendo: *¿os indignáis contra mí porque he sanado a todo el hombre en sábado?* (Jn 7,22). Por eso, lícitamente, pueden curar los médicos a los enfermos en día festivo. Pues bien, más que por la salud corporal de un solo hombre, se debe velar por el bien público, que permite evitar muchas muertes e innumerables males, tanto espirituales como temporales. Por eso, en defensa del bien público de los fieles, es lícito hacer guerra justa en días festivos si la necesidad lo exige[30].

[30] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q.40, a.1.

Como se ha podido ver, el Aquinate ha sistematizado los grandes interrogantes que circulaban en su época respecto a la cuestión de las intervenciones militares. Podría decirse que con él se consiguió fijar la posición teológica de la Iglesia con respecto a la doctrina de la Guerra Justa, aunque esto no signifique que dicha doctrina no fuera susceptible de ser perfilada o mejorada. De hecho, es lo que ocurrió unos tres siglos después con las aportaciones de uno de los grandes intelectuales de la Escuela de Salamanca como fue Francisco de Vitoria. Pero, si en líneas generales las bases teóricas de la teoría de la Guerra Justa ya estaban establecidas, ¿por qué se dio la necesidad de revisarlas? De nuevo el contexto histórico nos da la respuesta y es que no podemos perder de vista que cada pensador es hijo de su tiempo y que, por tanto, las circunstancias históricas que lo envuelven condicionan en gran medida sus reflexiones. En el caso del salmanticense es la expansión de la hispanidad en el continente americano descubierto recientemente lo que suscitará un nuevo análisis de la cuestión bélica. El maestro de Salamanca parte de la premisa de que toda guerra es siempre contraria a la razón, pero no por ello debe concluirse que no exista el derecho a participar en ella. En este sentido defiende tanto las guerras defensivas como las ofensivas siempre y cuando se conciten las circunstancias que las justifiquen ya que entiende que el uso de las armas para la defensa es, bajo expresas condiciones, un elemento de derecho natural. En su argumentario especifica que ninguna guerra puede ser considerada justa si justa no es la causa que se encuentra en la base de su declaración. Como es esta una cuestión esencial se detiene a exponer lo que, a su juicio, no puede invocarse como causa justa. Y así aduce que ni las controversias por la diversidad de religión[31], ni el deseo de agrandar el territorio de una nación[32], ni el provecho personal del príncipe[33] pueden ser motivos válidos para invocar el uso de la violencia, sino que solo la injusta injuria sufrida puede ser razón para entrar en un conflicto armado[34]. En el resto de su rica exposición teológica

31 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.10.
32 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.11.
33 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.12.
34 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.13.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

sobre el tema que nos ocupa podemos hallar algunas aportaciones que, si no son todas novedosas en sentido pleno por poderse apreciar en otros autores estas mismas nociones levemente apuntadas, sí lo son en su desarrollo argumentativo. A nuestro juicio, cuatro son estas contribuciones que la conspicua perspicacia del catedrático salmanticense supo transferir a su diligente pluma.

La primera de ella es que ahondó en la noción del *Ius in Bello.* En la configuración de la teoría de la Guerra Justa se había hecho la distinción entre el *Ius ad Bellum* y el *Ius in Bello.* Con el primer sintagma se quería poner el acento en las condiciones que debían confluir para poder invocar el derecho a la guerra, mientras que con el segundo se pretendía incidir en lo que estaba o no permitido durante su desarrollo. A este respecto, el padre del derecho internacional hace grandes aportes. En su opinión, durante el transcurso de una contienda bélica estaría permitido hacer todo aquello que sea necesario para la defensa del bien público; recuperar las cosas que hayan sido perdidas o sustraídas por el enemigo; resarcirse con los bienes del oponente; vengar la injuria sufrida por el contrario y hacer todo cuanto sea necesario para garantizar la seguridad y la paz que debe seguir siendo el fin último de la guerra[35]. Pero tal y como ya hemos evocado con anterioridad, que una guerra se justa en su causa no significa que todo pueda ser ejecutado mientras esta esté activa. Es por ello por lo que Vitoria sostiene que hay determinadas acciones que deben ser catalogadas como ilícitas por lo que se estima como injusto el dar muerte a los hombres inocentes[36], así como a las mujeres y a los niños[37]. Con esto lo que el fraile dominico hace es poner las bases de lo que más tarde se llamaría el *Principio de Discriminación* por medio del cual se establece la distinción entre la "población culpable", que es aquella que participa directa o indirectamente en la guerra con el uso de las armas y aquella otra "población inocente" cuya existencia debe ser considerada neutra en el contexto de una contienda marcial.

---

35 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.44.
36 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.35.
37 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.42.

Una segunda contribución llevada a cabo por nuestro catedrático gira en torno a la noción de *justicia comparativa*. Lo que se busca con esto es invitar a las partes implicadas en el conflicto a que de manera pausada y ecuánime puedan debatir acerca de las razones que cada adversario tenga para considerar que tiene derecho a acudir a la guerra[38]. Cuestión, sin duda, medular, porque en no pocas ocasiones quien cree estar en la posesión de la verdad ha podido incurrir en un error. Asimismo, en el debate deliberativo se plantea que no sea el príncipe como sujeto individual quien concluya si existen motivos fundados para una intervención militar, sino que sea una reflexión llevada a cabo por un órgano consultivo. Con esto, sin negar que la autoridad reside en el príncipe, puesto que a él le compete el cuidado de la comunidad, lo que se busca es evitar que una única persona se deje llevar por impulsos o pasiones particulares que no le permitan ver con claridad la razonabilidad de las demandas del oponente[39].

Otro de los puntos principales expuestos por el teólogo salmantino con respecto al desarrollo de la guerra es la introducción de la objeción de conciencia por parte de los soldados. Sobre esta importante cuestión, Vitoria parte del principio de obediencia de los militares a la autoridad competente, pero si estos, examinando las razones que han llevado al príncipe a declarar una guerra, consideran que esta es injusta, están obligados en conciencia a no obedecer pues en caso contrario estarían aceptando la posibilidad de dar muerte a inocentes algo que no estaría justificado en ninguna circunstancia[40].

Finalmente, el salmanticense expone que una guerra justa y lícita en sí misma se puede volver ilícita por alguna circunstancia. Este postulado ya se encontraba firmemente asentado desde la patrística. Lo significativo en Francisco de Vitoria es que él analiza las circunstancias desde otra perspectiva. En efecto, que haya fundamentos de justicia para declarar una guerra no convierte en justas todas las acciones que se puedan llevar a cabo en ella tal y como ya ha sido

38 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.21.
39 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.24.
40 Cf. Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.22.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

expuesto en páginas precedentes. Así pues, lo que convertiría en injusta una guerra previamente justa en su declaración sería su desarrollo. Lo que nuestro teólogo pretende analizar no es esto, puesto que ya lo da por argumentado, sino que su cuestionamiento se centra en dilucidar si dándose todas las condiciones que harían que un príncipe tuviera derecho a declarar una guerra tuviera que renunciar a ella para no incurrir en una injusticia. Lo que Vitoria busca plantear es que una guerra justa se puede convertir en injusta no solo por su desarrollo sino también por su misma declaración. Puede parecer contradictorio afirmar que alguien tiene derecho a declararle en justicia la guerra a su enemigo, declarársela e iniciar una guerra ya injusta desde su origen. No existe tal contradicción en su pensamiento ya que lo que está haciendo es establecer otro de los principios fundamentales de la teoría bélica como es el *Principio de la Proporcionalidad*. No acuña nuestro autor tal sintagma, pero sí pone el contenido teórico que lo sustenta. Como estamos ante una de las contribuciones más originales del humanista español dejo a continuación sus ejemplificadoras palabras sobre esta notable cuestión.

> […] hay que tener muy en cuenta que puede suceder que una guerra sea justa y lícita en sí misma y que sea ilícita por alguna circunstancia. En efecto, puede darse el caso de que uno tenga derecho a recuperar una ciudad o una provincia y que por razón del escándalo sea absolutamente ilícito el hacerlo. Porque, como se ha dicho antes, las guerras deben hacerse para el bien común; si para recuperar una ciudad es necesario que se sigan males mayores para la república, como la devastación de otras muchas ciudades, una gran matanza de personas, la provocación de otros príncipes, ocasión de nuevas guerras con daño para la Iglesia, y además que se dé la oportunidad a los paganos de invadir y ocupar las tierras de los cristianos, no cabe duda de que en este caso el príncipe está obligado ante todo a ceder de su derecho y a abstenerse de hacer la guerra. Es evidente que si el rey de Francia, por ejemplo, tuviera derecho a recobrar Milán, pero si por esa guerra el reino de Francia y la misma provincia de Milán tuvieran que soportar males intolerables y graves calamidades, no le sería lícito intentar recobrarlo, porque esa guerra debería hacerse o para el bien de Francia o para el bien de Milán. Cuando, por el

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 255-289

> contrario, han de seguirse graves males para las dos partes, esa guerra no puede ser justa[41].

Como se puede ver, Vitoria impone a la autoridad competente la obligación moral de hacer una valoración entre los daños y los beneficios que concurrirían en una guerra. Si los primeros excedieran a los segundos la declaración de una intervención militar nunca podría ser catalogada de lícita por más que haya habido causas justas que justifiquen una intervención armada.

4. LA SECULARIZACIÓN DE LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA

Hemos visto como la teoría de la Guerra Justa fue inspirada por el gran retórico Cicerón y desarrollada posteriormente por pensadores cristianos con el objetivo de legitimar la guerra desde el punto de visto político y religioso. Esto es lo que explica que el esfuerzo intelectual para confeccionar esta doctrina se haya llevado a cabo en sede teológica. Sin embargo, a partir del surgimiento de la Modernidad (siglos XVI-XVII), conforme el poder del Estado se iba consolidando, se fue produciendo un proceso de secularización en el viejo continente. Este fenómeno alcanzó también al tema que nos ocupa, por eso, si otrora eran los grandes teólogos los que ocuparon sus plumas para reflexionar sobre la moralidad de la guerra, a partir de ahora serán juristas y filósofos los que se dedicarán a ello. En este sentido podemos situar el inicio del proceso de secularización de la teoría de la Guerra Justa en las aportaciones hechas por Hugo Grocio. El jurista holandés parte de las tesis tomistas y vitorianas a la hora de presentar la defensa, la recuperación de las cosas sustraídas por el enemigo y el castigo como las causas que justificarían la intervención en una guerra, e introduce tanto el principio de buena fe como el de arbitraje como elementos fundamentales para la licitud tanto en la declaración como en el desarrollo de una contienda bélica para que esta pueda desplegarse con un carácter humanitario[42].

---

41 Francisco de Vitoria, *De Iure Belli*, c.33.

42 Cf. Hugo Grocio, *El derecho de la guerra y de la paz*, Tomo I, Libro 1º, Reus, Madrid 1925, 259-262.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

Pero si con Grocio se incoó el proceso secularizador de nuestra teoría, sus consolidadores fueron dos filósofos alemanes. El primero de ellos fue Kant. El de Königsberg dedica parte de su quehacer discursivo a reflexionar acerca de la eticidad de la guerra, así como de su conveniencia. Al menos, en dos de sus obras, trata de esta cuestión, en *Metafísica de las costumbres* y en *Sobre la paz perpetua*. Con respecto a su declaración, Kant plantea la necesidad de crear una estructura de Estados para que sea ella la que tome las decisiones con respecto a las intervenciones militares y es que como bien han notado algunos investigadores "Kant era partidario del argumento que con el tiempo los Estados deberían buscar procurar consolidar una organización legal entre los Estados para defender la soberanía y en esto habría ya una distancia con otros teóricos del Derecho Internacional que pese a reconocer la importancia del Derecho de Gentes no alcanzaron a reconocer el significado de una organización con dimensiones cosmopolitas"[43].

El segundo de los filósofos es el también tudesco Hegel. Para él la guerra puede ser necesaria para garantizar la soberanía de los Estados frente a un ataque externo y para mantener la cohesión interna del mismo[44]. El de Stuttgart subraya también la importancia de las decisiones a la hora de iniciar una guerra donde el gobernante debe actuar como un agente racional, es decir, teniendo en cuenta las consecuencias previsibles de una guerra realizando, por tanto, cálculos racionales sobre los beneficios y costos que esta pueda acarrear[45].

A partir de este momento la doctrina de la Guerra Justa quedó fijada como una mera teoría académica respetada por algunos por la grandeza intelectual de sus creadores y rechazada por otros conforme la sensibilidad del hombre occidental iba cambiando con respecto a las acciones militares. Sin embargo, a finales del siglo XX la teoría clásica de la Guerra Justa fue rescatada por el filósofo norteamericano Michael Walzer cuando centró su reflexión en la moralidad de las *intervenciones*

---

43 Jaramillo Marín – Echeverry Enciso, "Las teorías de la guerra justa", 19.

44 Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa 1988, 410.

45 En este punto se muestra dependiente de la postura de Francisco de Vitoria.

humanitarias[46]. El estadounidense se pregunta, por un lado, si puede darse alguna situación que justifique que una nación intervenga militarmente en otra y, por otro, si esta injerencia no supondría la violación de un derecho previamente reconocido como es el de la soberanía nacional. Responde afirmativamente al primer interrogante y negativamente al segundo. Para presentar su argumento Walzer hace pivotar la justificación de las intervenciones humanitarias sobre la prevalencia del principio de los Derechos Humanos que, en su opinión, debe estar por encima de otros principios reconocidos por el Derecho Internacional tales como el respeto a la soberanía de las naciones sobre su territorio; la no intervención en asuntos de otros Estados o la prohibición del uso de la fuerza, entre otros. El norteamericano parte del presupuesto de que la soberanía nacional debe ser respetada pero cuando se tenga la confirmación de que dentro de ese territorio el gobierno está llevando a cabo o permitiendo un genocidio contra una parte de la población civil no solo se podría intervenir en él por cuestiones humanitarias, sino que existiría, además, la obligación moral de hacerlo. Este tipo de intervenciones buscan proteger la dignidad humana que es el fundamento antropológico de los Derechos Humanos. Pero no se debe soslayar que el fin no justifica los medios. Walzer es consciente de ello, por eso considera que es necesario analizar las circunstancias que contextualicen cada caso concreto. En razón de este análisis considera que no toda conculcación de un derecho humano justificaría una intervención militar sino solo la violación de aquellos derechos cuyo contenido sea aceptado por los principales códigos morales a modo de un mínimo común compartido. El mismo Walzer se esfuerza en precisar ese contenido

[46] Por intervención humanitaria debe entenderse una "acción armada, decidida por uno o varios sujetos del Derecho internacional, con el objetivo prioritario de poner fin a las graves violaciones de los principales derechos humanos cometidas por un Estado contra su propia población, entendiendo que esa operación bélica implica traspasar las fronteras de ese mismo Estado sin su consentimiento": José María Garrán Martínez, "Las intervenciones humanitarias en la teoría de la Guerra Justa de Michael Walzer: su respuesta al conflicto entre principios", *Derechos y Libertades* 41 (2019) 151 (149-180), https://doi.org/10.14679/1213.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

mínimo que sirva de base teórica para debatir si se debe intervenir en otro país o no. En este sentido, juzga que el núcleo de los Derechos Humanos conculcados tendría que estar compuesto por aquellos "mandatos negativos, muy probablemente: reglas contra el asesinato, la mentira, la tortura, la opresión y la tiranía"[47]. Es decir, se trataría de proteger aquellos derechos cuya violación cause una fuerte conmoción en "la conciencia moral de la humanidad"[48]. En cambio, hay atropellos de otros derechos humanos que no justificarían una operación bélica como por ejemplo las acciones de carácter discriminatorio que una determinada nación pueda llevar contra ciertos grupos sociales como las mujeres o los homosexuales.

Como se puede ver, en la propuesta de Walzer se establece que el derecho de las naciones a su soberanía debe ser respetado salvo que dentro de ese territorio se lleven a cabo atentados contra ciertos derechos humanos cuya formulación jurídica tenga un carácter negativo. No obstante, el filósofo norteamericano entiende que incluso confirmándose tal agresión no se debería intervenir sin que previamente se haya ponderado las consecuencias de dicha intervención, sino que es necesario calcular tanto los riesgos como los costes tanto para la población como para los rescatadores o intervencionistas[49].

5. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

En páginas precedentes hemos visto como la teoría de la Guerra Justa se fue fraguando y confeccionando dentro del marco teológico. Su contenido doctrinal fue asumido también por el magisterio eclesiástico y enseñado como una verdad de fe en un contexto histórico donde las naciones dirimían sus conflictos por medio del uso de las armas. Con el transcurrir de las centurias, la capacidad bélica de las naciones fue aumentando conforme se fue tecnificando la industria militar agrandándose, de este modo, la capacidad destructiva. Las

47 Michael Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universidad, Madrid 1994, 42.

48 Michael Walzer, *Guerras justas e injustas*, Paidós, Barcelona 1994, 157.

49 Cf. Michael Walzer, "El argumento de la intervención humanitaria", en *Pensar políticamente*, Paidós, Madrid 2010, 331-332 (329-348).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 255-289

dos guerras mundiales acontecidas en el siglo xx dejaron tras de sí un escenario escalofriante: decenas de millones de personas muertas, ciudades enteras reducidas a escombros, miles de personas desplazadas, economías colapsadas y un largo etcétera. Estos acontecimientos llevaron a la población mundial a una toma de conciencia con respecto a las deletéreas consecuencias que toda guerra acarrea. Por eso, fue a partir de este momento donde se fue gestando una nueva sensibilidad con relación a la valoración moral de las guerras. Se asumió que todas eran injustas pues no se concebía motivo alguno que justificara las atrocidades vividas por aquellas sociedades que se vieron envueltas en contiendas marciales. El pacifismo se convirtió en el lema defendido y promovido sobre todo por las naciones europeas que fueron las que más sufrieron las embestidas militares. La situación de la Guerra Fría causaba también entre la población una cerval incertidumbre de ahí las continuas manifestaciones pidiendo la paz que caracterizaron las décadas de los 60 y los 70 del pasado siglo. Esta nueva sensibilidad irenista se había incubado en aquella demarcación geográfica donde el cristianismo tenía más peso social como es en Occidente. Los pontífices de este período histórico también dedicaron parte de sus esfuerzos pastorales en concienciar al mundo de las terribles consecuencias que una guerra trae consigo tanto en el orden material como en el moral[50]. Por eso, a tenor de esta nueva y creciente conciencia pacifista, máxime cuando el arsenal armamentístico acumulado constituía una verdadera amenaza para la humanidad, surgió el interrogante acerca de si la Iglesia enterraría definitivamente su teoría de la Guerra Justa por obsoleta. La celebración del Concilio Vaticano ii, que dicho sea de paso coincidió con el auge de esta mentalidad a la que hemos hecho alusión, se presentaba como el ámbito idóneo para abandonar una enseñanza centenaria que debía ser catalogada como mera reliquia del pasado. ¿Fue esto

[50] Desde la conclusión de la Segunda Guerra Mundial los sucesores de Pedro han condenado el uso de la guerra. Cf. Pío xii, "Alocución del 30 de septiembre de 1954", *AAS* 46 (1954) 589; "Mensaje radiofónico del 24 de diciembre de 1954", *AAS* 47 (1955) 15ss; Juan xxiii, "Encíclica *Pacem in Terris*", *AAS* 55 (1963) 286-291; Pablo vi, "Discurso ante la ONU, 4 de octubre de 1965", *AAS* 57 (1965) 877-885.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

lo que ocurrió? Si nos adentramos en los documentos conciliares podemos comprobar que la cuestión de la guerra aparece de manera expresa en uno de sus textos más insignes como es la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Después de exponer que existe la obligación moral de evitar cualquier tipo de guerras termina concluyendo con estas palabras:

> Mientras exista el riesgo de la guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, no se podrá negar *el derecho de legítima defensa* a los gobiernos. A los jefes de Estado y a cuantos participan en los cargos de gobierno les incumbe el deber de proteger la seguridad de los pueblos a ellos confiados, actuando con suma responsabilidad en asunto tan grave. Pero una cosa es utilizar la fuerza militar para defenderse con justicia y otra muy distinta querer someter a otras naciones. La potencia bélica no legitima cualquier uso militar o político de ella. Y una vez estallada la guerra lamentablemente, no por eso todo es lícito entre los beligerantes[51].

Como se puede apreciar por el texto que hemos citado, el Concilio, aun presentando a la guerra como un mal moral que debe ser evitada y hasta prohibida, reconoce, no obstante, el legítimo derecho de las naciones a su defensa haciendo uso de la fuerza militar para repeler el ataque enemigo.

Esta misma enseñanza es recogida por el Catecismo de la Iglesia Católica donde, además, se ahonda en los requisitos que deben concurrir para que se pueda hacer uso de la fuerza militar. En la tercera parte de este documento, que es donde se trata las cuestiones de moral, en la sección dedicada a la defensa de la paz, se dice lo siguiente:

> Se han de considerar con rigor las condiciones estrictas de una *legítima defensa mediante la fuerza militar.* La gravedad de semejante decisión somete a ésta a condiciones rigurosas de legitimidad moral. Es preciso a la vez:
>
> - Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.

---

[51] Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo *Gaudium et Spes* (7-diciembre-1965), nº 79 en *AAS* 58 (1966) 1103. Las cursivas son nuestras.

- Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces.
- Que se reúnan las condiciones serias de éxito.
- Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de la destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición.

Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la "guerra justa". La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común[52].

Como se puede ver, la posición oficial de la Iglesia, lejos de rechazar la teoría de la Guerra Justa, la mantiene como principio doctrinal al reconocer el derecho a la defensa que le compete a todos los pueblos. Aunque obviamente, con las precauciones y cautelas arriba expuestas. Una análoga línea argumentativa es seguida por el papa Juan Pablo II quien en uno de sus discursos en los que tuvo que intervenir aludiendo a la temática de la guerra pronunció estas clarificadoras palabras:

Con mucha frecuencia, algunas situaciones donde no existe la paz, donde la justicia es escarnecida y donde el medio ambiente natural está destruido, hacen que poblaciones enteras corran el gran peligro de no satisfacer sus necesidades de nutrición. Es preciso evitar que las guerras entre naciones y los conflictos internos condenen a civiles sin defensa a morir de hambre por motivos egoístas o partidarios. En estos casos, se deben asegurar de cualquier modo las ayudas de alimentos y sanitarias y se deben quitar todos los obstáculos, incluidos los que provienen de recursos arbitrarios al principio de no injerencia en los asuntos internos de un país. La conciencia de la humanidad, de aquí en adelante sostenida por las disposiciones del derecho internacional humanitario, exige que se convierta en obligatoria la injerencia humanitaria en las situaciones que ponen gravemente en peligro la supervivencia de enteros pueblos y grupos étnicos: se trata de un deber para las naciones y la comunidad internacional, como lo recuerdan las orientaciones propuestas a esta Conferencia[53].

---

52 *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 2309.

53 San Juan Pablo II,"Discurso del santo Padre Juan Pablo II en la apertura de la conferencia internacional sobre nutrición", en *L'Osservatore Romano* 51.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

Sin duda estamos ante un texto significativo porque es la primera vez que un pontífice apela al principio de injerencia, es decir, a la posibilidad de intervenir en otro país o nación saltándose el derecho de soberanía que se pueda tener sobre un determinado territorio.[54] Tal injerencia no solo podría ser llevada a cabo, sino que en determinadas circunstancias podría incluso convertirse en moralmente obligatoria. No fue esta la única vez que el papa polaco se pronunció sobre esta cuestión. En un mensaje acerca de la paz, citando la Segunda Guerra Mundial y sus ominosos efectos afirmó lo siguiente:

> Aquella guerra, con los horrores y las terribles violaciones a la dignidad humana que causó, llevó a una renovación profunda del ordenamiento jurídico internacional. La defensa y promoción de la paz fueron el centro de un sistema normativo e institucional actualizado ampliamente. Para proteger la paz y la seguridad global, y fomentar los esfuerzos de los Estados para mantener y garantizar estos bienes fundamentales de la humanidad, los Gobiernos crearon una organización específica al respecto —la Organización de la Naciones Unidas— con un Consejo de Seguridad dotado de amplios poderes de acción. Como eje del sistema se puso la prohibición del recurso a la fuerza. Una prohibición que, según el conocido cap. VIII de la Carta de las Naciones Unidas, prevé únicamente dos excepciones. Una confirma el derecho natural a la legítima defensa, que se ha de ejercer según las modalidades previstas en el ámbito de las Naciones Unidas; por consiguiente, dentro también de los tradicionales límites de la necesidad y de la proporcionalidad. La otra excepción es el sistema de seguridad colectiva, que atribuye al Consejo de Seguridad la competencia y responsabilidad para el mantenimiento de la paz, con poder de decisión y amplia discrecionalidad[55].

Como puede apreciarse en las palabras expuestas, el pontífice recuerda las dos excepciones a la prohibición de la guerra. Es más que significativo el hecho de que con respecto a

---

[54] Sobre la acogida que ha tenido el concepto de "injerencia humanitaria" por parte de la Iglesia véase Marciano Vidal, "Cambio de paradigma sobre la moralidad de la guerra en el pensamiento teológico-moral de los último 60 años bajo la orientación inspirativa de la encíclica *Pacem in Terris*", *Studia Moralia* 61 (2023) 68 (53-78).

[55] Mensaje de su Santidad Juan Pablo ii para la celebración de la xxxvii Jornada Mundial de la paz (1-1-2004).

la primera de ellas, que se centra en la legítima defensa, la enmarque en el contexto del derecho natural y no del derecho positivo. Es decir, se reconoce que el derecho a defenderse es inherente a la misma naturaleza del ser humano siendo aceptado, por tanto, como un principio de carácter universal e inmutable. La segunda de las excepciones recogidas por el Consejo de Seguridad de la ONU tiene que ver con las decisiones que puedan tomarse para el necesario mantenimiento de la paz, incluido el principio de injerencia sobre otros territorios si fuese imperioso para la defensa de la población indefensa.[56] En este sentido tenemos que el papa Wojtyla vuelve a avalar las intervenciones militares cuando de ellas dependan la defensa legítima de un pueblo que es injustamente agredido, así como la intromisión miliciana en una demarcación geográfica donde se esté masacrando a población civil inocente.

La Doctrina Social de la Iglesia recoge íntegramente esta misma enseñanza. De hecho, recuerda la gravedad de la guerra y la presenta siempre como un fracaso de la humanidad que trae consigo no solamente daños materiales sino también morales. Con respecto a los genocidios perpetrados en el siglo xx contra determinados grupos étnicos de los que destaca el cometido contra el pueblo hebreo se afirma que:

> La Comunidad Internacional en su conjunto tiene la obligación moral de intervenir a favor de aquellos grupos cuya misma supervivencia está amenazada o cuyos derechos humanos fundamentales son gravemente violados. Los Estados, en cuanto parte de una Comunidad Internacional, no pueden permanecer indiferentes; al contrario, si todos los demás medios a disposición se revelaran ineficaces "es legítimo e incluso obligado, emprender iniciativas concretas para desarmar al agresor". El principio de la soberanía nacional no se puede aducir como pretexto para impedir la intervención en defensa de las víctimas. Las medidas adoptadas deben aplicarse respetando plenamente el derecho internacional y el principio fundamental de la igualdad entre los Estados[57].

---

[56] Cf. Alberto José Ferrari Puerta, "El concepto de Guerra Justa a través de los tiempos", *Novum Jus* 15 (2021) 111-112 (91-115), https://doi.org/10.14718/novumjus.2021.15.1.5.

[57] *Compendio del Doctrina Social de la Iglesia*, nº. 506.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

La tesis central de este acápite es que la defensa de los derechos humanos fundamentales se vuelve obligatoria. Tal obligatoriedad impone una respuesta militar rápida y contundente para evitar las violaciones de principios jurídicos que son inalienables. De este modo, la guerra viene presentada como una realidad que debe ser evitada pero que en aquellas circunstancias en las que la dignidad del género humano venga gravemente dañada surge el imperativo moral de la intervención. La posición de la Doctrina Social de la Iglesia recoge, por tanto, la enseñanza autorizada de la Iglesia expresada ya en el Catecismo. ¿Ha habido intentos de modificación doctrinal con respecto a esta cuestión? La pregunta es más que sugerente si tenemos en cuenta que el papa Francisco ya llevó a cabo, en el año 2018, una reforma del Catecismo en relación con una cuestión moral como fue el de la pena de muerte. Él introdujo aquí una corrección en el numeral 2267, presentando la pena de muerte como inadmisible cuando antes de la fecha indicada se consideraba como lícita[58]. Y ciertamente no han faltado voces que han pretendido que la postura eclesial sobre la teoría de la Guerra Justa pasara por el mismo proceso de modificación. Sin embargo, aunque es verdad que el papa Francisco ha sido siempre un gran promotor de la no violencia como práctica política no menos cierto es el hecho de que no ha negado el derecho de los pueblos a su legítima defensa por más que algunas de sus intervenciones haya podido parecer lo contrario. Tal es el caso de uno de sus mensajes en los que se expresaba en los siguientes términos:

> La construcción de la paz mediante la no violencia activa es un elemento necesario y coherente del continuo esfuerzo de la Iglesia para limitar el uso de la fuerza por medio de las normas morales, a través de su participación en las instituciones internacionales y gracias también a la participación competente de tantos cristianos en la elaboración de normativas a todos los niveles[59].

---

[58] Sobre el cambio de postura del magisterio de la Iglesia con respecto a la pena de muerte y su correspondiente rectificación del Catecismo véase José Manuel Martínez Guisasola, "La pena de muerte en la reflexión de la Teología Moral y en el Magisterio de la Iglesia", *Isidorianum* 30 (2021) 63-104, https://doi.org/10.46543/ISID.2130.1055.

[59] Mensaje del santo Padre Francisco para la celebración de la 50 Jornada Mundial de la paz, 1 de enero de 2017.

Nótese bien que en esta alocución el sucesor de Pedro no niega el derecho al uso de la fuerza, sino que aboga por su limitación. Sin duda, esto es algo deseable y es también el deseo del romano pontífice. Pero una cosa es "limitar" y otra bien distinta es "negar" su uso. Si su intención era la de cambiar la doctrina eclesial en esta materia, ¿por qué no aprovechó la coyuntura del cambio de posición de la Iglesia con respecto a la pena de muerte para declarar inadmisible también las intervenciones militares? El motivo es porque no era este su propósito. Para el papa argentino, al igual que para sus predecesores, la guerra no debería tener justificación, pero siempre dejando la puerta abierta al derecho a la defensa. Una clara muestra de esto lo tenemos en la respuesta que dio a un periodista al regresar de uno de sus viajes apostólicos cuando se le preguntó si le parecía bien que la Unión Europea estuviera enviando armas a Ucrania para defenderse del ataque de Rusia. Estas fueron sus palabras: "Esta es una decisión política, que puede ser moral, moralmente aceptada, si se hace de acuerdo con las condiciones de la moral […] Defenderse no solo es lícito, sino también una expresión de amor a la patria"[60].

¿A qué se refiere el papa Francisco cuando habla de "condiciones de la moral"? Se está refiriendo a aquellas condiciones puestas en la teoría de la Guerra Justa. De hecho, es altamente significativo el que en esa misma conferencia dijera que "se debería reflexionar más sobre el concepto de Guerra Justa". ¿A qué tipo de reflexión se refiere? La teología confeccionó esta teoría después de varios siglos de especulación sobre esta temática, por lo tanto, no puede referirse a una mejor exposición doctrinal sino a la relación de las condiciones de esta teoría con las circunstancias actuales que hacen cada vez más compleja su aplicación práctica. De todas formas, las palabras del papa Francisco no deben ser descontextualizadas de su magisterio. Su pontificado se ha caracterizado por su rechazo a la guerra y por la búsqueda de la paz por medio de la estrategia de la no violencia. Si bien es cierto que el ejercicio de la no violencia no es eficaz para determinados conflictos

[60] Conferencia de prensa en el vuelo de regreso del viaje apostólico a Kazajistán, 15 de septiembre de 2022.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

tampoco debe ser desdeñado. Algunos autores ya han puesto de manifiesto que los activistas de la no violencia han conseguido importantes victorias sin tener que recurrir al uso de la fuerza como el caso de la descolonización de la India tras las acciones no violentas de Gandhi; el movimiento llevado a cabo en los Estados Unidos en la década de los 60 del pasado siglo donde se reivindicaba un conjunto de derechos civiles; el movimiento de resistencia pacífica originado en Polonia contra el comunismo que terminaron con la implosión de la URSS en 1991 o la lucha iniciada en Sudáfrica que consiguió en 1994 la eliminación del apartheid y la creación de una democracia multirracial[61]. Como se puede ver, la apuesta por el activismo desde el paradigma de la no violencia no debe suponer caer en la ingenuidad. Se trata de un modelo que ha funcionado en el pasado en contextos muy diversos y puede seguir dando óptimos resultados en futuros escenarios conflictivos. Sin embargo, este estilo de lucha alternativa no siempre es eficaz en otras situaciones donde se da un enfrentamiento, por eso el papa Francisco, promotor de la no violencia, no hizo una condena expresa de las intervenciones militares pues es conocedor de que en circunstancias muy extremas es inevitable la defensa por medio de las armas. Sobre esto es importante no caer, como hacen muchos, en la falacia de la falsa dicotomía: o la no violencia o la guerra. Este espurio dilema no permite captar adecuadamente la posición magisterial. A tenor de los pronunciamientos de los últimos pontífices tenemos que la Iglesia enseña la necesidad de evitar la guerra por ser un mal moral y plantea las acciones no violentas como el cauce más honorable para la solución de conflictos, pero admitiendo que la legítima defensa por medio del uso de la fuerza es un componente del derecho natural y que dándose las estrictas condiciones exigibles se puede, lícitamente, recurrir a ella. Por tanto, la teoría de la Guerra Justa y el modelo de la no violencia

---

61 Cf. Timothy Garton Ash – Adam Roberts, *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Maria J. Stephan – Erica Chenoweth, "Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict", *International Security* 33 (2008) 7-44, https://doi.org/10.1162/isec.2008.33.1.7.

no son dos paradigmas antagónicos, sino que debe darse entre ellos una relación de complementariedad.

6. CONCLUSIÓN

La doctrina de la Guerra Justa es una teoría filosófico-teológica confeccionada con la intención de limitar los abusos llevados a cabo en el uso de la fuerza armada. Si bien es verdad que todo conflicto armado supone siempre una derrota en humanidad no menos cierto es el hecho de que las guerras han formado y, lamentablemente, seguirán formando parte de la historia humana. Por eso, el poder encuadrarlas en unas coordenadas morales es algo necesario y urgente. En su desarrollo histórico sus teóricos han distinguido dos grandes criterios para poder evaluar moralmente la licitud de una guerra. El primero de ellos versa sobre los motivos o razones que cada Estado o cada parte implicada pueda creer tener para entrar en guerra y el segundo alude a los medios con que se lleva a cabo el desenvolvimiento de la contienda. El primero de los criterios posee un carácter adjetivo y es el que permite catalogar a una guerra como justa o injusta mientras que el segundo, en cambio, tiene carácter adverbial permitiéndonos determinar si una guerra ha sido desarrollada justa o injustamente[62].

Esta distinción entre el carácter adjetivo y adverbial obedece a dos preguntas éticas: ¿cuándo es lícito entrar en guerra? Y, una vez iniciada, ¿cómo debe esta desarrollarse para que pueda ser considerada como justa? El primero de los interrogantes es lo que tradicionalmente se ha denominado *Ius ad bellum* mientras que al segundo de ellos se le ha designado como *Ius in bello*. La reflexión sobre estos dos aspectos ha llevado a la creación de un conjunto de criterios morales con respecto a su licitud. A modo de resumen los exponemos aquí:

Ius ad bellum:
1. Solo la autoridad competente y legítima puede declarar la guerra.
2. Debe haber una causa justa.
3. Debe tenerse una intención recta.

[62] Cf. Michael Walzer, *Guerras justas e injustas*, 51.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062

4. Proporcionalidad entre el daño cierto y el bien esperado.
5. Probabilidad de éxito.
6. Última razón, es decir, agotar todas las posibilidades de negociación.
7. Justicia comparativa: invitar a comparar las razones de todas las partes implicadas.

Ius in bello:
1. Principio de discriminación.
2. Principio de la proporcionalidad.

Una pregunta crucial había abierto nuestra reflexión sobre esta temática: ¿es posible condenar la guerra sin condenar a su vez la misma doctrina que la sustenta? Respondemos afirmativamente a esta cuestión ya que esta es la postura adoptada por el magisterio de la Iglesia. Toda guerra es indeseable por sus perniciosas consecuencias de ahí que deban ser condenadas, pero no se puede negar el legítimo derecho que tienen los pueblos a defenderse de injustas agresiones. Ahora bien, las actuales circunstancias, entiéndase aquí el desarrollo tecnológico en materia armamentística, hace, en la práctica, muy difícil de concitar todos los requisitos exigibles para apelar a la teoría de la Guerra Justa. Pero esta dificultad apunta solo a la cautela con la que debe ser invocada esta doctrina mas en modo alguno a su negación. Esto es lo que explica que dicha teoría siga estando vigente en el Catecismo de la Iglesia Católica. Por consiguiente, esta postura doctrinal, aunque hunde sus raíces en una tradición intelectual bimilenaria, no debe ser catalogada como obsoleta ni rechazada por impracticable. Prueba de esto es el uso que se ha hecho de ella en las últimas décadas desde instancias académicas civiles como ya ha sido expuesto suficientemente en nuestro estudio resituándola en la órbita del derecho natural tal y como siempre lo han hecho los grandes teólogos cristianos.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1062 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 255-289

Zambrano y Eliade tras el centro sagrado

Zambrano and Eliade in Search of the Sacred Center

Ethel Junco
Universidad Panamericana
Aguascalientes, México
ejunco@up.edu.mx
https://orcid.org/0000-0002-3369-0576

Claudio César Calabrese
Universidad Panamericana
Aguascalientes, México
ccalabrese@up.edu.mx
https://orcid.org/0000-0001-9844-3368

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo explorar los puntos de convergencia entre la obra de María Zambrano y la de Mircea Eliade en torno a las formas de conocimiento vinculadas a lo sagrado, en contraste con la racionalidad moderna. El núcleo temático se centra en el modelo de acceso al sentido como circunambulación del centro, entendido no sólo como forma ritual arcaica (Eliade), sino como estructura epistemológica que Zambrano recupera en su propuesta de razón poética. La metodología consiste en un análisis hermenéutico-comparativo de textos seleccionados con énfasis en sus concepciones del centro sagrado y del saber como experiencia transformadora. Ambos pensadores coinciden en una crítica radical a la razón instrumental moderna y recuperan formas arcaicas de conocimiento como posibilidad de regeneración espiritual.

Abstract: This paper aims to explore the points of convergence between the work of María Zambrano and Mircea Eliade regarding forms of knowledge linked to the sacred, in contrast to modern rationality. The central theme focuses on the model of access to meaning as a circumambulation of the center, understood not only as an archaic ritual form (Eliade) but also as an epistemological structure that Zambrano revives in her concept of poetic reason. The methodology consists of a hermeneutic-comparative analysis of selected texts, emphasizing their conceptions of the sacred center and knowledge as a transformative experience. Both thinkers share a radical critique of instrumental reason and recover archaic modes of knowing as a path toward spiritual regeneration.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063
Recibido: 19 de julio de 2025
Aceptado: 18 de septiembre de 2025

Palabras clave: Zambrano, Eliade, racionalidad moderna, conocimiento, centro sagrado, circunambulación.

Keywords: Zambrano, Eliade, modern rationality, knowledge, sacred center, circumambulation.

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre María Zambrano y Mircea Eliade no se fundamenta en coincidencias históricas o circunstancias biográficas —aunque estas existieron—, sino en una confluencia más profunda de interrogantes compartidos[1]. Con pocos años de diferencia, publican textos que buscan esclarecer preguntas afines, en común con una constelación de intelectuales que, en medio del siglo xx, intentan dar respuesta a la crisis espiritual de Occidente. Zambrano publica la primera edición de *El hombre y lo divino* en 1955, y Eliade, *Lo sagrado y lo profano* en 1957.

No nos proponemos aquí rastrear los enfoques convergentes o divergentes que ambos adoptan ante el problema de lo sagrado, sino considerar la posibilidad de que, en el método de la razón poética propuesto por Zambrano, opere un principio estructurante análogo al que Eliade identifica como central en el ritual religioso: la circunambulación. Nos interesa, por tanto, examinar la relación entre ciertos textos que aluden a la noción de circunambulación en tanto que método de acceso a una realidad última, sea ésta cósmica o interior, cuyo eje axial se configura en torno a lo sagrado. En la medida en que la circunambulación ha sido reconocida por Eliade como el modo ritual por excelencia mediante el cual el hombre arcaico se orienta hacia lo trascendente, se establece también como condición de posibilidad para que el hombre contemporáneo, tras el extravío impuesto por la racionalidad cientificista, pueda reencontrar una vía simbólica de conocimiento del ser.

---

[1] Zambrano conoce a Eliade en junio de 1962 en los Coloquios de Royaumont. Cf. María Zambrano, *Obras completas*. Vol. VI, dirigido por José M. Sanz, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, 1328. La biblioteca de la autora da fe de "una heterodoxia erudita" en la cual también están los textos de Eliade. Cf. Madeline Cámara, "Las heterodoxas: María Zambrano y Laurette Séjourné", *Aurora* 25 (2014) 40-53, https://doi.org/10.1344/aurora2024.25.3.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

2. CONOCIMIENTO Y MÉTODO COMO PRESUPUESTOS PROBLEMÁTICOS

Entre los muchos conceptos que una comunidad de estudio da por sentados y sobre los cuales se presupone un acuerdo básico, pocos son tan centrales como el de conocimiento. Su uso generalizado y en apariencia unívoco lo convierte en un término cuya comprensión se considera indiscutible, al punto de que admitir ignorancia o inseguridad respecto a su significado resulta profesionalmente inaceptable o incluso riesgoso. En los espacios académicos y científicos, quien cuestiona el sentido mismo de "conocer" corre el riesgo de ser deslegitimado, pues se toca allí uno de los pilares de justificación del propio campo. Sin embargo, esa aparente solidez descansa muchas veces sobre supuestos apenas comprendidos, apenas sostenidos por consensos tácitos o por hábitos epistemológicos heredados.

Sobre estos postulados, muchas veces asumidos sin crítica, se levantan estructuras de conocimiento que se retroalimentan mutuamente para edificar metodologías y sistemas que se suceden como capas superpuestas y que constituyen la historia de la ciencia y del pensamiento occidental; y, aunque el dinamismo del conocimiento moderno también se ha forjado en los sucesivos momentos de reformulaciones y cambios de paradigma, los mismos supuestos que han permitido avanzar han excluido posibilidades de sentido. En ese proceso histórico se han generado pérdidas: modos alternativos de comprender, experiencias del saber que no encajan en la lógica instrumental o racionalista, visiones del mundo que fueron desestimadas por no ajustarse al modelo dominante. En este tejido, revisar con agudeza los fundamentos de la noción occidental de conocimiento se convierte en una tarea filosófica urgente para ponderar sus fines, sus medios y sus efectos concretos en la historia.

Uno de los aportes más significativos del pensamiento de María Zambrano radica precisamente en esta revisión. Su obra no se limita a cuestionar los resultados del conocimiento racional moderno, sino que interroga los supuestos mismos

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 291-315

que lo sostienen y desenmascara su neutralidad aparente con cuidadosa atención a sus maestros, fuentes e influencias[2].

La cuestión del método constituye un problema constante en el ámbito del conocimiento científico y filosófico. No existe conocimiento sin método, aunque sí hay| realidad sin conocimiento. En otras palabras, la realidad es anterior y excede cualquier formulación metodológica, mientras que el conocimiento requiere inevitablemente de una vía ordenada para acceder a ella. Cuando no hay método, la realidad permanece fuera del horizonte de lo inteligible, o se la conoce de forma precaria, bajo la apariencia de una aproximación ilusoria o incompleta.

El término "método" alude a una senda que debe trazarse a partir del terreno mismo que se pretende recorrer. Si se concibe de modo genuino, el método no puede ser una forma de imposición, una estructura rígida que comprima a la realidad según exigencias externas o artificiosas. Por el contrario, debe nacer de la atención y del respeto por las cosas tal como se dan. Si el método fuerza a la realidad a adaptarse a sus propias condiciones previas, deja de ocuparse de lo que es para ocuparse de lo que queremos que sea o cómo esperamos que responda. En ese sentido, el método puede ser un instrumento de apertura o, por el contrario, de clausura: puede respetar lo real en su alteridad o vulnerarlo al reducirlo a una proyección del sujeto cognoscente.

En su aplicación concreta, el método se sostiene en dos polos posibles: el sujeto o el objeto. En el primer caso, responde a las estructuras previas del sujeto, sean estas prejuicios, principios ideológicos o postulados teóricos, y condiciona la investigación desde su inicio. En el segundo caso, el método aspira a despojarse de toda subjetividad y a situarse frente a un objeto concebido como desconocido, para dejar que se manifieste por sí mismo. Este ideal de objetividad radical rara vez se alcanza, pues todo acercamiento humano está mediado, en alguna medida, por el horizonte simbólico, lingüístico y cultural del sujeto. Cuando las premisas del método

[2] Cf. Jesús Moreno Sanz, *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*, Madrid, Siruela, 1993, xxii-xxxiv.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

responden prioritariamente al sujeto, el objeto queda inevitablemente modelado, delimitado o incluso distorsionado en función del marco de referencia del observador. Este procedimiento puede ser útil si se busca un conocimiento funcional o instrumental del objeto, por ejemplo, un saber que permita transformar y utilizar. Se trata de un acceso eficaz y productivo, pero que deja intacta la naturaleza de la cosa. Si el propósito del conocimiento es meramente pragmático, no hay necesidad de atender a la hondura metafísica del objeto. Basta con acceder a su superficie, lo suficiente para operar con él. Pero si el propósito es otro, entonces este modo de conocer se revela insuficiente, y el objeto permanece semivelado, resistente a cualquier reducción utilitaria.

En la tradición occidental, especialmente a partir de la Ilustración, se ha privilegiado este modelo de conocimiento funcional, basado en la objetivación del mundo y en el dominio técnico de la naturaleza. El método científico moderno se ha consolidado como herramienta privilegiada de progreso y transformación del entorno, pero lo ha hecho, en gran parte, sobre la negación del valor intrínseco de lo real, entendido no como fin en sí, sino como recurso al servicio del bienestar del sujeto. Se trata de una cosmovisión inmanentista y antropocéntrica, en la que el objeto carece de sacralidad o trascendencia, y es reducido a medio para fines subjetivos[3]. Este modelo, más allá de las diferencias ideológicas que puedan marcar a las sociedades que lo adoptan, responde a un paradigma cientificista que tiende a masificar la experiencia humana y a homogeneizar el conocimiento bajo el principio de utilidad.

Frente a esta postura, una alternativa posible, incluso necesaria, sería recuperar una forma de conciencia que se iniciara en el reconocimiento de la realidad[4]. Conocer, en

---

[3] Cf. Juana Sánchez-Gey Venegas, "Algunas anotaciones al pensamiento teológico de María Zambrano," *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 73/278 (2018) 1036 (1033-1048), https://doi.org/10.14422/pen.v73.i278.y2017.002.

[4] Cf. Inmaculada Murcia Serrano, "El heroísmo religioso: breve aproximación a la antropología metafísica de María Zambrano," Δαίμων. *Revista de Filosofía* 45 (2008) 118 (103-124).

este contexto, no significaría controlar o poseer, sino emprender un regreso, un retorno al ser del objeto[5]. Este tipo de método se situaría en las antípodas del modelo positivista porque no buscaría imponer una estructura sobre la realidad, sino dejarse transformar por ella. Esta alternativa, más que complementar la cosmovisión dominante, implica desafiarla al sostener que lo que necesitamos comprender participa de una realidad superior, que tiene un origen, un sentido y una dignidad que está presente desde su manifestación.

El método de la razón poética, tal como lo propone María Zambrano, responde precisamente a esta concepción alternativa del conocimiento[6]. Lejos de fundarse en la voluntad de poder o en la eficiencia técnica, parte de la premisa de que el mundo está ordenado según un principio sagrado, y de que el sentido de lo real no es una construcción humana, sino algo dado, que precede y excede toda intención subjetiva. La elaboración de un método como el que propone la razón poética exige una transformación radical de los presupuestos epistemológicos tradicionales[7]. A diferencia del método científico o filosófico clásico, orientado por principios de objetivación, delimitación conceptual y control racional, este método se funda en una forma de relación basada en el respeto y la contemplación del objeto. En lugar de reducir lo real a un objeto de análisis, lo considera como una presencia dotada de sentido, cuya revelación no puede forzarse.

---

5 Cf. Mercedes Gómez Blesa, "El pensamiento vivo de María Zambrano," *Verbeia* 6 (2022) 78 (69-84), https://doi.org/10.57087/Verbeia.2022.4505.

6 Cf. Luis Miguel Pino Campos, "Los misterios de Eleusis en la obra de María Zambrano: Un pensamiento nuevo a partir del antiguo *Hierós Lógos*", *Revista de Filología* 21 (2003) 272 (267-293).

7 Cf. Miguel Ángel Núñez Aguilera, "Lo divino como posibilidad de superación del racionalismo ilustrado en el pensamiento de María Zambrano (1904–1991)", *Isidorianum* 42 (2012) 284 (277-338), https://doi.org/10.46543/isid.1221.1054.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

3. RUPTURA Y RESTITUCIÓN: LO SAGRADO FRENTE A LA CRISIS MODERNA

Entre Zambrano y Eliade hay afinidades temáticas. Ambos se ocupan de los límites de la racionalidad moderna escindida del origen y de la recuperación de lo sagrado; ambos revalorizan la forma mítica como vehículo de pensamiento y comprenden el rito como estatuto originario del hombre arcaico. Entre estos puntos en común, hay características propias que, más que ser consideradas divergencias entre los autores, preferimos interpretar como acentos distintivos en sus respectivas elaboraciones teóricas. Esta distinción preliminar permite despejar el camino hacia la asonancia fundamental que constituye el núcleo de la presente aproximación.

Zambrano diagnostica una escisión constitutiva en la modernidad que opone la razón al alma, exponiendo al ser humano a una orfandad radical respecto de sus raíces sagradas[8]. El hombre moderno padece un desgarramiento respecto de su lugar natural en el mundo, lo cual lo mantiene inmerso en una crisis de finalidad, de verdades que sustenten su existencia[9]. El alma, entendida como sede vital, se encuentra escindida de su centro originario, separada del corazón, y reducida a una mera función racional. Esta fractura ontológica condena al hombre moderno a la condición metafísica de exiliado y lo lanza a un derrotero colectivo, que desemboca en las severas formas del totalitarismo europeo[10]. El exilio del alma supone, a su vez, un empobrecimiento del lenguaje de comunicación con el mundo, que ha sido progresivamente restringido al quedar sometido al concepto y a los sistemas filosóficos abstractos. De modo análogo, Eliade diagnostica un proceso de desacralización del mundo, caracterizado por la ruptura con el saber primordial. El hombre moderno, al profanar el tiempo y el espacio, ha perdido el acceso a la trascendencia fundadora y lo ha sustituido por una concepción lineal, secularizada y desritualizada de la historia.

---

8 Cf. Núñez Aguilera, "Lo divino", 278.

9 Cf. Gómez Blesa, "El pensamiento", 72.

10 Cf. Carmen Revilla Guzmán, "Europa en la perspectiva del exilio de María Zambrano", *Lectora* 24 (2018) 30 (27-43).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 291-315

Ambos pensadores coinciden en identificar en la modernidad una incomodidad radical nacida de la pérdida del origen y del sentido. Zambrano enfatiza el desgarramiento interior del ser, desde donde las entrañas reclaman una verdad que no se manifestará mientras la razón positiva siga delimitando el horizonte del conocimiento. Solo a través de la mediación del delirio y de la palabra poética puede emerger dicha verdad soterrada. Por su parte, Eliade subraya una mutación antropológica: el paso del *homo religiosus*, aquel que habita en un mundo saturado de significación sagrada, al hombre profano, escindido de lo sagrado y arrojado a una temporalidad vacía[11].

En correlación, ambos autores hacen hincapié en la noción de lo sagrado como dimensión originaria del ser humano. Para Zambrano, lo sagrado es una realidad constitutiva del alma, anterior a toda organización racional y arraigada en la experiencia originaria del ser. En *El hombre y lo divino*, lo sagrado se presenta como una potencia arquetípica que expresa el saber del alma desde las profundidades y es el impulso de las experiencias poéticas[12].

> Mas la realidad como se presenta en el hombre que no ha dudado, en el hombre que no ha entrado en el estado más original posible […] la realidad […] es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio, es la realidad oculta, escondida: corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos "sagrado". La realidad en lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga[13].

No se trata, por tanto, de una entidad exterior, sino de un modo de ser en apertura al misterio y a la alteridad.

> Lo sagrado y lo profano son las dos especies de realidad: una es la incierta, contradictoria, múltiple realidad inmediata con la cual la

---

11 Cf. Sergey Tarasov, "Mircea Eliade's Cosmic Christianity: Approaches to an Interpretation", *St. Tikhons' University Review* 111 (2024) 78 (75-92), https://doi.org/10.15382/sturi2024111.75-92.

12 Cf. Greta Rivara Kamaji, "Apuntes en torno a lo sagrado en la ontología de María Zambrano", en Julieta Lizaola – Juan Manuel González (coords.), *De las ensoñaciones de la verdad. Homenaje a María Zambrano*, México, UNAM, 2023, 32-33 (28-42).

13 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2012, 49-50.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

> vida humana tiene que "habérselas", el lugar de su lucha y de su dominio al par. El orden sagrado es donde se decidirá esa lucha[14].

Por su parte, Eliade define lo sagrado como una categoría ontológica que irrumpe en el mundo profano a través de hierofanías, es decir, manifestaciones concretas en las que lo sagrado se revela en el tiempo y el espacio[15].

> El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía […] es decir, que *algo sagrado se nos muestra*[16].

El *homo religiosus* estructura su mundo a partir de estas irrupciones fundantes, que otorgan sentido y orientación a la existencia: "…lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello posibilita una orientación"[17]; "…todas las variedades del ser, de lo inanimado a lo viviente, sólo pueden alcanzar la existencia en un área sagrada por excelencia"[18].

Ambos coinciden en concebir lo sagrado como un principio originario y estructurante del mundo humano. Sin embargo, mientras Zambrano lo ubica como una estructura interior del alma que clama por expresarse mediante la palabra poética, Eliade lo concibe como una irrupción vertical en la realidad externa, que confiere a la historia y al cosmos su configuración esencial.

Considerado en núcleo de sentido, resta el modo de contacto con él. Lo sagrado no puede revelarse en un lenguaje referencial ni unívoco. El rito, el símbolo y el mito son los ámbitos de recuperación, o al menos de mediación, de lo sagrado.

---

14 Zambrano, *El hombre y lo divino*, 42.

15 Cf. Christiane Barth,"'*In Illo Tempore*, at the Center of the World': Mircea Eliade and Religious Studies' Concepts of Sacred Time and Space," *Historical Social Research* 38 (2013) 61 (59-75).

16 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, México, Paidós, 2025, 14.

17 Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 27.

18 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2022, 31.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 291-315

Zambrano expresa su concepción de lenguaje en su estilo de escritura: no es posible cosificar las palabras[19]. Por excelencia la metáfora es el idioma del corazón; la realidad última del alma sólo asoma en el lenguaje poético tal como atestiguan todas las culturas arcaicas y todo lo que de originario queda en las modernas. Porque se trata de lo inefable, la palabra se debe acercar desde el principio de insuficiencia; las narraciones míticas, en especial las de las misteriosas figuras femeninas que recoge la autora, revelan zonas pendientes del ser. Los símbolos que articulan los mitos abren cauces de interpretación para aproximarnos a la verdad esencial de lo real, no delimitan un significado. Al igual que para Eliade, símbolo y mito son vías naturales del mundo arcaico, ligamentos de un modelo de conocimiento sin análisis ni síntesis, que aproxima y no agota. Modos privilegiados de conocimiento sin aptitud para el dominio sino para religar al tiempo primordial y al orden cósmico, son instrumentos de sacralización del mundo pues permiten reproducir el acto original de creación. Ya como vehículo que refleja la verdad ínsita en el alma o como figura de valor ritual que reproduce el orden del cosmos originario, ambos autores reivindican el símbolo como vía de conocimiento.

Zambrano desde la filosofía poético-mística hispánica y Eliade desde la historia comparada de las religiones comparten una crítica nítida hacia la modernidad por haber quebrado el vínculo originario con lo sagrado. En sus obras, lo sagrado constituye el centro perdido de la experiencia humana, cuya recuperación exige una reforma del conocimiento mediante formas no racionalistas del saber[20].

---

19 No desarrollamos aquí el tema de los modos de expresión de lo sagrado por vía de lenguaje poético, conscientes de su magnitud y del exhaustivo tratamiento de Zambrano.

20 Cf. Pedro Cerezo Galán, *María Zambrano: Razón poética y esperanza*, Madrid, Sindéresis, 2024, 133-135.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

4. PERSPECTIVA DE ELIADE: LA FORMA RITUAL

Analizar las formas en que las sociedades tradicionales han vivido lo sagrado permite no sólo acceder a su universo espiritual, sino también comprender aspectos constitutivos de la condición humana. Aunque muchas de estas formas han sido superadas históricamente, su huella permanece activa en nuestra memoria cultural y antropológica. Lo característico del ser humano religioso es su convicción de que existe una realidad trascendente que se manifiesta en el mundo y le confiere sentido. Desde esta perspectiva, la existencia cobra plenitud cuando se articula con esa dimensión sagrada. A través de los mitos y los ritos, el individuo reactualiza los gestos fundacionales de los dioses o héroes civilizadores realizados *in illo tempore* integrándose así en un orden significativo que supera la mera inmanencia del presente[21].

Cuando Eliade explica la forma en que las sociedades tradicionales organizan el espacio distingue entre el territorio habitado y su entorno. El primero forma un cosmos, universo ordenado y con sentido; lo que queda por fuera, más allá de la frontera, es el espacio del caos, indeterminado y amenazante. Esta distinción es primeramente ontológica y luego geográfica. El espacio habitado es tal en la medida en que ha sido sacralizado, es decir, transformado en lugar significativo por medio de una consagración que lo vincula con una dimensión trascendente. Sólo allí donde lo sagrado ha irrumpido se constituye un mundo propiamente dicho, un ámbito donde la existencia humana puede orientarse y donde los niveles de la realidad pueden comunicarse. De este modo, el cosmos no es simplemente el espacio ordenado, sino el resultado de una configuración simbólica que lo articula como reflejo de un orden divino y originario.

> …si todo territorio habitado es un Cosmos, lo es precisamente por haber sido consagrado previamente, por ser, de un modo u otro, obra de los dioses, o por comunicar con el mundo de éstos. El "Mundo" (es decir, "nuestro mundo") es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado…[22].

---

21 Cf. Eliade, *El mito del eterno retorno*, 88.

22 Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 22.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 291-315

La "cosmización" de un territorio desconocido depende siempre de una organización que reitera un acto de los dioses. Consagrar un lugar equivale a repetir una cosmogonía. Ya se trate de roturar una tierra virgen o de conquistar un territorio habitado por otros seres humanos, la toma de posesión ritual implica siempre una recreación simbólica del mundo. Desde la perspectiva de las sociedades arcaicas, todo lo que no pertenece al "nosotros" carece aún de realidad plena, no es propiamente mundo. Para hacer propio un espacio, es necesario crearlo de nuevo mediante la consagración: un acto que lo integra en el orden del cosmos y lo rescata del caos indiferenciado.

> "Situarse" en un lugar, organizarlo, habitarlo son acciones que presuponen una elección existencial: la elección del Universo que se está dispuesto a asumir al "crearlo". Ahora bien: este "Universo" es siempre una réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses: comparte, según eso, la santidad de la obra de los dioses[23].

Frente a esta idea pueden hacerse al menos dos consideraciones. En primer lugar, estar ante un lugar desconocido implica la necesidad de ordenarlo, lo que equivale a conocerlo y, en consecuencia, a hacerlo habitable. Comprendemos a través del orden, pues el caos resulta ininteligible. Sin embargo, este acto de ordenar no es arbitrario: responde a una ley intrínseca del conjunto que se presenta ante el ser humano. La disposición del mundo precede al gesto de ordenación; es decir, existe un orden natural que debe ser descubierto, no impuesto. En ello se funda la premisa básica para formular un método de acceso al conocimiento que no violente la realidad, sino que se abra a su textura propia[24].

Por eso este acto también tiene la potencialidad de su efecto contrario. En las culturas antiguas, la toma de un territorio encarna una operación simbólica equivalente a instaurar un mundo, no simplemente ocupar un lugar físico, sino asumir la responsabilidad de conferirle sentido, de integrarlo en un orden comprensible. Esto exige reproducir, de algún modo, el

---

[23] Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 17.

[24] Cf. Barbora Čaputová, "Imagination, Time, and Spirituality — Mircea Eliade's Timeless Grasp of Reality", *Spirituality Studies* 9 (2023) 46 (40-51).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

gesto cosmogónico originario de la creación. Tal empresa compromete tanto a la comunidad como al individuo, que al asentarse se convierte en co-creador del mundo que elige habitar. Pero esta repetición no está exenta de riesgo: existen cosmogonías marcadas por el conflicto y el sacrificio, y al imitarlas, el ser humano se expone a reproducir también su dimensión trágica[25]. Eliade, al describir el fenómeno de la fundación arcaica, señala el potencial autodestructivo inherente al acto de apropiarse y definir una realidad mediante la repetición ritual de la cosmogonía. En una línea afín, Zambrano identifica en la conducta trágico-sacrificial una consecuencia directa de la adopción de un patrón cultural erróneo. Esta deriva tiene su origen en la ruptura con la visión presocrática del mundo, especialmente con la forma órfico-pitagórica de comprensión de la realidad, que fue silenciada por la racionalidad aristotélica y marginada por el discurso filosófico posterior. Salvo contadas excepciones —como el pensamiento estoico y neoplatónico—, la tradición occidental se edificó sobre esta negación, instaurando una forma de razón que, en términos de Zambrano, ahoga la dimensión sagrada y vital del conocimiento[26].

Según una mentalidad religiosa integrada al cosmos, todo acto de creación en el propio territorio ya sea el mundo, la comunidad o la casa, implica una actualización de la cosmogonía original. Cada vez que el ser humano desea renovar un tiempo feliz, retorna, mediante el rito, al tiempo primordial del origen, al no tiempo en que todo comenzó. Esta reactivación del comienzo se hace necesaria siempre que se busca regenerar: en la curación de una enfermedad, en la victoria sobre el enemigo o en la instauración de un nuevo soberano. En todos estos casos, el rito no solo recuerda, sino reactiva el instante fundacional, restituyendo el orden frente al caos[27].

La fundación del orden, que quedará consagrada en los mitos, remite a los modelos ejemplares de las actividades

---

25 Cf. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 42-43.

26 De los muchos textos en que esta concepción aparece desarrollada, es icónico el capítulo de *El hombre y lo divino*, "La condenación aristotélica de los pitagóricos".

27 Cf. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 61-62.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 291-315

fundamentales de la vida humana[28]. El ser humano imita los gestos originarios de los dioses, ya se trate de funciones básicas como las fisiológicas, o de actividades sociales, económicas, culturales. Vivir plenamente, en este marco, implica alinear la existencia con ese modelo arquetípico a través del rito, que actúa como mediación entre lo humano y lo sagrado, asegurando la integración del individuo en el orden del cosmos: "…la existencia humana llega a la plenitud por una serie de ritos de tránsito, de iniciaciones sucesivas"[29].

Incorporamos un elemento más en la delimitación del rito como modo de apropiación de otra realidad, dimensión que tendrá una presencia central en el pensamiento de Zambrano: el nuevo nacimiento, o el *desnacer* que hace posible un verdadero nacer. En los ritos de paso, esta estructura se manifiesta con claridad: la naturaleza del rito implica la anulación simbólica de la vida anterior del individuo para permitirle renacer en una nueva condición. Se trata, en esencia, de una muerte ritual que prepara el camino para una resurrección transformadora. Esta idea es recogida por la filosofía en la figura de Sócrates, quien se identifica con la partera, que permite dar a luz al verdadero ser que cada uno lleva en lo más profundo de sí. En diversas tradiciones de sabiduría, se mantiene una constante: el rito de paso enriquece y fortalece al individuo, al conducirlo a través de una muerte simbólica que permite superar su estado anterior y alcanzar una existencia más plena mediante nuevos valores: "…el acceso a la vida espiritual comporta siempre la muerte para la condición profana, seguida de un nuevo nacimiento"[30].

El centro representa la zona sagrada donde se manifiesta la realidad absoluta. Su acceso es arduo y suele estar simbolizado por imágenes de dificultad: caminos en espiral, peregrinaciones, laberintos u obstáculos que marcan la dureza del trayecto. Emprender el camino hacia el centro de lo real implica una decisión radical, una vía de renuncia, riesgo e incluso de muerte simbólica. Supone despojarse de lo efímero y lo

---

28 Cf. Eliade, *El mito del eterno retorno*, 96.

29 Eliade, *El mito del eterno retorno*, 78.

30 Eliade, *El mito del eterno retorno*, 147.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

banal para reconfigurarse en torno a la verdad del ser. El rito de paso, en este contexto, exige como condición abandonar el mundo profano para alcanzar el núcleo sagrado donde se revela el sentido último de la existencia: "El acceso al «centro» equivale a una consagración, a una iniciación; a una existencia antes profana e ilusoria, sucede una nueva existencia real, duradera y eficaz"[31].

Los procesos de creación de las teogonías se presentan como expansiones progresivas a partir de un centro único; Cirlot señala como ejemplo occidental la Tabla artúrica, redonda y con el Santo Grial en el centro. Las dos partes, inmóvil y móvil, interna y periférica muestran el punto de origen inefable y su despliegue en la manifestación; se ve en la Rueda de las Transformaciones hindú, cuyo espacio central está vacío u ocupado por la deidad y en el disco de jade chino Bi también con el centro vacío[32].

Determinado el centro del lugar sagrado, debemos considerar el método para llegar a él. La circunambulación (del latín *circumambulatio*) es el acto de rodear un objeto o espacio sagrado siguiendo un trayecto ritual. Se trata de un movimiento circular en torno a un centro que se considera *axis mundi*, es decir, eje del mundo o punto de conexión entre el cielo, la tierra y el inframundo; refiere a la purificación final de las ceremonias mediante la circunvalación ritual[33].

Este concepto es fundamental para interpretar la aproximación al centro sagrado porque lo reconoce como un espacio no hollado, perteneciente *ab origine* sin incidencia del tiempo histórico; es decir, un espacio mítico porque contiene un misterio que interpela el conocimiento humano. La circunvalación forma parte del acto ritual para reconocer, esperar y recibir en caso de que se dé una revelación.

Con este movimiento, cuya formalidad remite a los pasos de la danza, se reconoce y afirma que el objeto o espacio tiene un carácter central en el cosmos; además, el individuo que

---

31 Eliade, *El mito del eterno retorno*, 31.

32 Cf. Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992, 35.

33 Cf. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, vol. I, México, Paidós, 2020, 34.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 291-315

cumple el movimiento, aunque proceda del caos, se dispone a hacerse cosmos y lo hará tantas veces como sea preciso mediante la repetición y la vuelta al punto de partida. Si así se cumple la circunambulación reinserta al participante del ritual *in illo tempore*; el estar sin distancia deviene en revelación.

La circunambulación, ya sea literal o simbólica, expresa la complejidad intrínseca del objeto sagrado: su carácter múltiple, desbordante, fuera de lo común. Este gesto revela la imposibilidad de abordarlo mediante un acceso lineal o una interpretación inmediata. En lugar de ser captado de una vez, el objeto sagrado exige ser rodeado, contemplado desde distintos ángulos, aguardando su manifestación paulatina. Dicha revelación no se ofrece en un lenguaje unívoco, sino que se despliega simbólicamente, a través de signos que remiten a una verdad que no puede imponerse ni apresurarse. El acto de circunvalar implica, por tanto, la suspensión del juicio y del deseo de resultado, a fin de permitir un conocimiento que se profundiza en la espera y en la repetición ritual[34].

Eliade vincula este gesto con su tesis fundamental: el ser humano religioso no habita un espacio homogéneo, sino un mundo estructurado jerárquicamente, en cuyo centro se manifiesta lo sagrado. Rodear ese centro es un modo de integrarse en el orden cósmico a través del reconocimiento de una verdad que solo se revela bajo el ritmo y la forma del símbolo. Gracias a los mitos, se recupera la memoria de los grandes acontecimientos del pasado, y mediante la repetición ritual se imita el paradigma establecido por los dioses y los héroes. El conocimiento de estas narraciones pertenecía a unos pocos iniciados, transmisores privilegiados de una tradición oral: "…el que recita los mitos ha tenido que someter a prueba su vocación y ser

[34] El concepto de circunvalación o circumambulación forma parte de la psicología junguiana, para indicar el proceso de dar vueltas alrededor de un centro, principalmente, centro de sí mismo, no como movimiento físico circular, sino un viaje simbólico hacia el autodescubrimiento y la integración de la personalidad. La circunvalación se diferencia de la asociación libre en que es circular, no lineal. Mientras que la asociación libre se aleja de la imagen original, la circunvalación se mantiene cerca de ella. Cf. Daryl Sharp, *Léxico de Jung: Una introducción a los términos y conceptos*, 1991, <www.psychceu.com> [Consulta: 28 feb. 2025].

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

instruido por viejos maestros. El elegido se distingue siempre, ya sea por su capacidad memorística, ya por su imaginación o talento literario[35]. La palabra ritual, en tanto repetición sagrada, no podía ser pronunciada en cualquier circunstancia: requería condiciones especiales, tanto en el tiempo como en el espacio, que aseguraran su eficacia simbólica y su conexión con lo sagrado. El mito conlleva una elevación en las aspiraciones y valores del grupo.

La idea desarrollada por Mircea Eliade en torno a los rituales de entronización, iniciación y regeneración permite establecer una analogía entre el rito y el acto de conocimiento, especialmente si se considera el conocimiento no como mera acumulación de datos o aplicación técnica, sino como un acceso transformador a lo real. Esta lógica puede extenderse al conocimiento entendido como un acto fundante y no meramente instrumental. Si el conocimiento se concibe como un proceso que transforma al sujeto, que lo saca de su estado anterior y lo introduce en una nueva relación con el mundo, entonces dicho acto se vuelve homologable a un rito de paso. Como en las iniciaciones, conocer implica un desprendimiento del estado previo de ignorancia, confusión o dispersión y un acceso a una forma de vida distinta, en la que el sujeto participa simbólicamente de una realidad más alta.

5. PERSPECTIVA DE ZAMBRANO: LA RAZÓN POÉTICA

Desde su juventud, Zambrano desconfió de la rigidez de las fronteras entre disciplinas, ciencia y arte, religión y filosofía, conocer y sentir, y convirtió esa sospecha en el eje de su propuesta de razón poética. No se trata de negar el saber, sino de iniciarlo de nuevo bajo otra clave: no como investigación sistemática, sino como *quête* espiritual, una búsqueda animada por el deseo y la espera. En esta línea, afirma: "No hay filosofía propiamente si en ella no se da algo que sostiene y abandona al par a la arquitectura de la razón"[36]. Y en referencia al blo-

---

35 Cf. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1992, 69.

36 María Zambrano, *Los bienaventurados,* Madrid, Alianza, 2022, 103.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 291-315

queo de la razón ante la verdad, advierte: "Dar cuenta es dar razón. Pero la verdad se ha dado antes que la razón"[37].

Desde los inicios de su escritura, Zambrano afirmó que la razón poética no puede ser definida; no obstante, es posible rastrear aproximaciones laterales que revelan matices y desplazamientos. Véase este fragmento para mostrar la densidad conceptual que entraña la idea en juego:

> De la razón poética es muy difícil, casi imposible, hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo; ser y no ser, silencio y palabra, sin caer en el martirio ni en el delirio que se apodera del insomnio del que no puede dormirse, solamente porque andaba a solas. ¿Lo llamaríamos desamparo? Tal vez. Terror de perderse en la luz más aún que en la oscuridad, necesidad de la respiración acompasada, necesidad de la convivencia, de no estar sola en un mundo sin vida; y de sentirla, no sólo con el pensamiento, sino con la respiración, con el cuerpo, aunque sea el minúsculo cuerpo de un pequeño animal, que respira: el sentir la vida, donde está y donde no está, o donde no está todavía. En este"logos sumergido", en eso que clama por ser dentro de la razón[38].

Frente a la concepción occidental del conocimiento, fundada en la claridad analítica y en la reducción de lo real a categorías explicativas, Zambrano propone una vía alternativa que recupera formas de saber más próximas a la revelación que al método sistemático. Su pensamiento se alimenta de tradiciones culturales y filosóficas soterradas por la racionalidad dominante. Como ella misma señala, hay "atisbos, vislumbres, entrevisiones no reductibles al análisis, revelaciones, pues. Mas revelaciones que saltan por sí mismas en el recinto de la razón occidental", aunque esta aún intenta encerrar toda experiencia bajo "la categoría suprema de lo explicable"[39]. Frente a este horizonte cerrado, en que la filosofía quiere convertirse en fuente única de experiencia, ocupar por entero la mente humana y cerrarla a toda posible revelación, Zambrano reivindica que "…la más elemental experiencia humana tiene

---

37 María Zambrano, *Notas de un método*, Madrid, Tecnos, 2011, 102.

38 Zambrano, *Notas de un método*, 168.

39 Zambrano, *Notas de un método*, 45.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

caracteres de revelación"[40], desplazando así el centro del conocimiento desde la razón analítica hacia una apertura filosófica más radical.

No obstante, el método científico marca el rumbo de la modernidad; en Occidente, establece continuidad entre el yo y el camino a seguir, basado en una claridad que rechaza lo que no puede ver, y que opera sobre el tiempo lineal y sucesivo: "Tiempo y luz son las constantes que encuadran, abren y cierran camino y horizontes a la vida humana y a la vida toda"[41]. Sin embargo, recuerda que el primer modelo de método que recibimos de Parménides no es un camino, porque no señala progresión ni discurrir; no marca propiamente una línea recta, que resulte fácil de seguir con el movimiento de traslación y proyección de la mente, como si todo lo necesario para conseguir efectos acertados y rápidos sea el que diseña la inteligencia, un "Yo con caracteres ya de revelación"[42]. Contrariamente, cuando Parménides describe la Vía de la Verdad se descubre el ser por sí mismo como uno, idéntico, en consonancia con el pensar, pero no se llega por camino directo: "Su cuerpo [del ser] es una esfera sin poros […] El ser reposa sobre sí mismo […] Una esfera, pues, cuyo centro está en todas y cada una de las partes"[43]. La imagen mítica del ser es circular.

Ante la preocupación por el curso del pensamiento europeo, señala: "Una teoría del conocimiento de la revelación se hace cada día más necesaria"[44]. Para acceder a la realidad en un sentido profundo, como una forma de percepción inmediata que no requiere pensamiento, sería necesario invertir el ángulo de visión, es decir, modificar la posición del sujeto. En lugar de observar el mundo desde una posición central y privilegiada, se trataría de situar al sujeto no como quien rodea y delimita las cosas, sino como alguien que es rodeado por ellas. Al rodear las cosas, éstas se convierten en centro y el sujeto abandona su posición central. Un ejemplo paradigmático de esta inversión es el gesto ritual de la circunambulación.

---

40 Zambrano, *Notas de un método*, 66.
41 Zambrano, *Notas de un método*, 75.
42 Zambrano, *Notas de un método*, 76.
43 Zambrano, *Notas de un método*, 77.
44 Zambrano, *Los bienaventurados*, 45-46.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 291-315

Mediante este movimiento, el sujeto sale de su lugar habitual, desde el cual se erige como eje, tal como indica el presupuesto metodológico moderno: ser el sujeto del conocimiento.

> … el rodearlas sería hacer de ellas centro, encontrándose así el sujeto fuera de su lugar propio: el ser, él mismo, el centro al que las circunstancias rodean, ya que es natural, al dar vuelta a algo, hacer de ello centro en su conjunto o sentir el centro encerrado en ese recinto. El sentir del centro vive dentro de la conciencia y más allá de ella, más adentro[45].

Si este sujeto renunciara a su centralidad y permitiera que lo real se manifestara a través del acto de circundarlo, entonces las circunstancias dejarían de presentarse como un cerco cerrado. De este modo, el sujeto podría trascenderlas sin negarlas ni dejar de obrar en relación con ellas: "El horizonte y el centro se excluyen, pues que el horizonte viene a sustituir la vida del centro […] Sólo la pérdida del centro, de su sentido, de su ausencia misma, erige el horizonte como la máxima llamada, como lejanía remota, como presencia inalcanzable"[46].

Zambrano distingue el centro y su periferia al modo de las culturas arcaicas y entiende que el estado de indistinción corresponde a un estado paradisíaco previo a la multiplicidad de la historia; la unidad entre ser y conocer ofrece el primer modelo de conocimiento: "… todo tenía carácter de revelación y por ello no había posibilidad ni, menos aún, necesidad de conocimiento […] No podría existir, pues, camino alguno, ni siquiera hacia el centro"[47].

Desde esta perspectiva, quien busca el conocimiento verdadero es aquel que no suspende el sentir originario, entendido como el núcleo vital más profundo, "en lo que tiene de más secreto e incomunicable […] el fondo último del sentir originario"[48]. Este sentir no remite necesariamente a una manifestación objetiva, sino a la presencia de algo que trasciende tanto las circunstancias como al propio sujeto: una

---

45 Zambrano, *Los bienaventurados*, 84.
46 Zambrano, *Notas de un método*, 87.
47 Zambrano, *Notas de un método*, 88.
48 María Zambrano, *Obras completas*, vol. III, dir. José M. Sanz, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2022, 294.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

referencia constante al centro como propuesta para una nueva racionalidad encarnada[49]. Sólo cuando interviene el tiempo de la conciencia, es decir, cuando la reflexión escinde y distancia, el sentir originario se separa de su fuente, perdiendo así su conexión directa con el ser: "El centro es la salvación de las contradicciones […] Si no fuera imantado por un centro que atraiga a la psique, ávida y desvalida, al sentir originario aprisionado por su propia circunstancia […] el hombre no sería un ser trascendente"[50]. El yo personal no se entiende sin referencia a lo que está más allá de sí mismo[51].

El sentir originario completa el movimiento del hombre occidental que ha creído que para vivir basta pensar[52]; la posibilidad de llegar al centro sagrado depende de un "cierto sentir" que condensa sentido:

> …la "naturaleza" sigue despertando en el hombre un cierto sentir de lo sagrado, vale decir, de lo no-revelado todavía […] la naturaleza sigue guardando algo de su carácter de ser receptáculo de lo divino, de ser como la envoltura que lo oculta y lo contiene[53].

El conocimiento, en su forma más originaria, no parte de una revelación construida por la mente, sino de una experiencia inmediata del carácter sagrado de la realidad, que se impone antes de toda elaboración racional. Esta vivencia alude a una certeza íntima, a la percepción de un centro oculto pero presente, cuyo sentido puede haber sido alguna vez revelado y luego olvidado, retornando a su origen oscuro. El ser humano necesita un acceso, una vía distinta desde la cual pueda

---

49 Cf. Julieta Lizaola – Juan Manuel González (coords.), *De las ensoñaciones de la verdad. Homenaje a María Zambrano*, México, UNAM, 2023, 19.

50 Zambrano, *Notas de un método*, 103.

51 Cf. Juan Fernando Ortega Muñoz, "Persona y sociedad", *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía* 5 (2000) 135-146, https://doi.org/10.24310/contrastescontrastes.v0i0.1553.

52 Cf. José Daniel Ramos Rocha, "Pedro Páramo y el sueño transformante del ser. Centenario de un sueño llamado Juan Rulfo. Lectura del Pedro Páramo de Juan Rulfo desde la óptica de Los sueños y el tiempo de María Zambrano", *Isidorianum* 27/53 (2018) 100 (95-121), https://doi.org/10.46543/isid.1827.1007.

53 Zambrano, *Notas de un método*, 142-143.

retornar transformado a lo mismo: un lugar liminar que permita el desvío sin ruptura, la experiencia de lo otro como vía de reconexión con el centro del propio ser. Se trata de la metáfora del claro del bosque: "El claro del bosque es un centro en el que no siempre es posible entrar; […] luego no se encuentra nada; nada que no sea un lugar intacto que parece haberse abierto a ese solo instante y que nunca más se dará así. No hay que buscarlo"[54].

Una de las imágenes más elocuentes de esta senda es la figura de la sierpe apolínea, símbolo del camino no recto, de la circunambulación como forma de acceso al sentido. En su lectura de las tradiciones religiosas occidentales, la sierpe aparece como "la suprema iniciadora, de la cual el primer hombre […] recibió el camino, el humano camino, cayendo, del estado de naturaleza en el que no había camino alguno, a la historia"[55]. Esta imagen, asociada a la sabiduría no lineal, anticipa el método discontinuo que Zambrano adopta como forma de pensar: no un sistema cerrado que garantiza certezas, sino una búsqueda que reconoce los límites, las sombras y los silencios del conocimiento.

> El hilo del pensamiento […] hace innecesaria, borra por completo la inspiración de la serpiente, dejándola amansada. Ya que la inspiración que viene de la serpiente no se muestra a la vista, no se extiende en el espacio, y lo más decisivo aún, no se despliega en el tiempo […] No se desenrosca la serpiente. Sube como humo o como aliento de fuego y cuando llega a la altura, a la palabra promete o requiere imperativamente o se desliza en alusiones. Alusiones a un pasado escondido…[56].

El principio estructurador del método no es la deducción lógica ni la verificación empírica, sino la *circunambulación*, entendida en su sentido ritual y simbólico. Este gesto, tomado de las prácticas religiosas ancestrales, en las que se rodea el objeto sagrado sin tocarlo ni alterarlo expresa una forma de conocimiento que no avanza en línea recta hacia su objeto,

---

54 María Zambrano, *Claros del bosque*, Madrid, Alianza, 2019, 27.
55 Zambrano, *Notas de un método*, 83.
56 Zambrano, *Notas de un método*, 93.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

sino que lo circunscribe, lo rodea, lo acompaña, permitiendo que su sentido se manifieste de manera progresiva, indirecta y no violenta.

Desde esta perspectiva, el acto de conocer se desplaza desde el terreno exclusivo de la filosofía hacia el umbral de lo religioso. Aunque conserva una intención teórica, es decir, la búsqueda del saber, el método de la razón poética excede los límites de la racionalidad filosófica clásica y se interna en una dimensión simbólica en la que el conocimiento se asemeja más a una revelación que a una demostración. Como consecuencia, sus resultados no son plenamente captables mediante las categorías racionales tradicionales, no se expresan mediante conceptos unívocos ni se integran en sistemas cerrados:

> Y lo entrevisto puede encontrar su figura, y lo fragmentario quedarse así como nota de un orden remoto que nos tiende una órbita. Una órbita que […] puede ser vista. Una órbita que solamente se manifiesta a los que fían en la pasividad del entendimiento…[57].

6. PUNTOS EN COMÚN

Tanto Mircea Eliade como María Zambrano comparten una concepción del conocimiento que se aleja del racionalismo analítico para abrirse a formas de revelación simbólica. En ambos, el acceso a la verdad no es lineal ni discursivo, sino que exige una transformación interior que remite a un centro sagrado: un núcleo de sentido trascendente que no se alcanza de manera directa, sino a través del rodeo, la espera, la repetición o la experiencia límite.

Para Eliade, el centro es el lugar de manifestación de lo sagrado, el *axis mundi* que estructura el cosmos y al cual sólo se accede mediante ritos que imitan la cosmogonía originaria. Para Zambrano, ese centro es también una presencia real, aunque velada, que exige un tipo de razón distinta capaz de escuchar el "sentir originario", esa fuente prediscursiva e intuitiva que la razón instrumental ha olvidado. En este sentido, ambos pensadores coinciden en que el conocimiento auténtico es inseparable de una experiencia de retorno al origen.

---

[57] Zambrano, *Claros del bosque*, 31.

Así como Eliade considera que el rito reactiva el tiempo mítico y permite regenerar la existencia, Zambrano concibe la búsqueda filosófica como una forma de tránsito, un proceso análogo a un rito de paso, en el que el sujeto debe renunciar a certezas y dejarse transformar por lo que se revela desde el fondo. Esta estructura de retorno y transformación se apoya, en ambos casos, en una crítica a la modernidad: Eliade denuncia la pérdida de lo sagrado y la desacralización del mundo moderno, mientras que Zambrano señala la clausura de la razón ilustrada y la necesidad de recuperar una vía de conocimiento que no excluya lo simbólico. La idea de circunambulación como método implícito en ambos autores, el rodear en vez de asaltar el centro, expresa precisamente esta actitud: no se trata de conquistar el sentido, sino de recibirlo, tras un camino arduo y disponible al misterio.

7. CONCLUSIONES

Si el centro de la realidad es sagrado, resulta coherente que su modo de acceso exija respetar la circunvalación ritual que se debe a los espacios sagrados.

La forma de la racionalidad moderna puede ponerse en relación con el mito del cazador maldito, presente en diversas culturas y expresado, por ejemplo, en la figura de Acteón en la tradición grecolatina, imagen de una voluntad de conocimiento que transgrede los límites legítimos del ver y del saber. El cazador maldito representa a aquel que, impulsado por el deseo de ver lo vedado, irrumpe en un ámbito sagrado sin mediación ni preparación, violando el orden simbólico que exige distancia, espera o transformación interior. En el caso de Acteón, su mirada impura sobre la diosa Artemisa lo condena: se convierte en presa de sus propios perros, víctima de su impulso transgresor. Esta figura se puede leer como representación de una racionalidad que busca poseer el conocimiento de manera inmediata, completa e ilimitada, una razón que, al objetivar de raíz el mundo, acaba por destruir el vínculo con lo sagrado y con el sentido.

La racionalidad dominante desde el siglo XVII, al absolutizar su método, ha despojado al conocimiento de su dimensión

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063

simbólica y experiencial. Desde esta perspectiva, el mito del cazador maldito funciona como crítica arquetípica de una razón que se vuelve contra sí misma, que, al no reconocer los límites del misterio, pierde el acceso a lo real más profundo. Autores como María Zambrano o Mircea Eliade subrayan esta pérdida y proponen caminos alternativos: una razón poética o una reactivación del rito como vía de acceso al centro del ser, que no puede ser abordado sino mediante rodeos. En ese contraste, el cazador moderno se revela como el opuesto del iniciado porque no espera, ni circunvala. Sólo asalta y paga por ello con su propia disolución.

Así como en las sociedades tradicionales el centro no se alcanza de manera directa, sino tras un camino de preparación y purificación, en Zambrano el conocimiento verdadero exige abandono del yo instrumental**,** apertura del alma y aceptación de la oscuridad como condición del alumbramiento interior. Su modelo de pensamiento, la *razón poética*, puede entenderse como una forma contemporánea de rito de paso en espera de una revelación que emerge desde el centro y que sólo se ofrece a quien ha atravesado simbólicamente el laberinto. El acto de conocer, cuando se vincula a una experiencia de revelación, deja de ser un procedimiento técnico para convertirse en una experiencia metafísica: el sujeto se transforma al acceder a lo real, y lo real, a su vez, se manifiesta en una forma renovada. Tal como ocurre en el rito, también el conocimiento tiene una función regeneradora: no solo informa, sino que transforma al ser: "Si el pensar no barre la casa por dentro…no es pensar"[58].

[58] María Zambrano, *Delirio y destino*, Madrid, Alianza, 2021, 129.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1063 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 291-315

RECENSIONES /
BOOK REVIEWS

Stephen L. Brock, *La filosofía de Santo Tomás de Aquino. Un esbozo*, trad. y pról. Miguel Ángel Romero Ramírez, rev. Liliana B. Irizar y David Torrijos Castrillejo, Madrid, Encuentro, 2025, 292 pp. 24,00 €. ISBN: 978-84-1339-229-5.

Bien conocido es el prof. S. L. Brock entre los estudiosos de la filosofía de Santo Tomás de Aquino. En este caso el lector tiene entre las manos un agudo ensayo que se dirige al público no especialista. Se inscribe este en la nómina de los libros que se proponen poner las líneas esenciales de la filosofía —no de la teología— de Santo Tomás a la vista de cualquier persona culta (aunque en algunas páginas se pide al lector un cierto esfuerzo).

Se articula en seis capítulos centrales precedidos de prefacio e introducción y, antes de todo, un prólogo del traductor. Tras el cuerpo del libro hay un epílogo del autor para la edición en español, una bibliografía con predominio de fuentes anglosajonas y un índice temático final. El texto original en inglés fue traducido al español por el prof. Miguel Á. Romero, y fue luego sometido a revisión por los profs. Liliana B. Irizar y David Torrijos. Observemos que el índice general del inicio se limita a las grandes divisiones del libro, sin mención de las subdivisiones que luego aparecen a lo largo del texto.

Pero fijémonos en lo esencial, en los seis capítulos medulares. El primero contiene una biografía de santo Tomás prolongada con algunas consideraciones sobre el sentido y fuentes de su pensamiento filosófico. La exposición de la vida del Aquinate es somera y, si se puede hablar así, algo plana, en el sentido de que parece más una concatenación de hechos que una interpretación biográfica. Una concatenación, además, de la que están ausentes acontecimientos extraordinarios. Puede ser de ello razón la misma por la que casi siempre dice el autor "Tomás" en vez de "Santo Tomás".

Dedica Brock las últimas páginas del primer capítulo a considerar la conexión que en el pensamiento de Santo Tomás hay entre la filosofía y la teología. En la *Introducción* deja dicho que "Tomás era teólogo, y punto. Y él mismo niega que la teología necesite en modo alguno de la filosofía" (p. 28, donde remite a *S. Th.* I, 1, 5 ad 2). Más adelante (pp. 51-60) se le quita

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1064 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 319-324

hierro a tan tajantes afirmaciones y se hace una defensa de la utilidad de la filosofía para la teología.

El asunto es considerado sobre todo desde la orilla de la filosofía, y ello conduce acertadamente al autor a dejar constancia de que, para Santo Tomás, la filosofía y, en particular, la metafísica, no tiene como objeto a Dios, sino que solamente lo considera de manera indirecta. Dios aparece en filosofía, ante la razón natural, como Causa del Ente, siendo el ente aquello sobre lo que de manera primaria recae la mirada del filósofo. "Avicena sostenía que el objeto de la metafísica es el ente común, *ens commune*. Averroes, en cambio, decía que eran las sustancias divinas. Tomás se alinea con Avicena" (p. 59). No se trata, desde luego, de *secularizar* o *laicificar* a Santo Tomás, sino de poner en su sitio el muy limitado modo como la filosofía —la razón natural— puede acercarse a Dios, a diferencia de la diáfana y directa referencia a Dios revelado propios de la teología y de la fe.

Centrado en exclusiva en la dimensión de filósofo del Santo, gusta también Brock de insistir en su condición de prolongador del pensamiento de Aristóteles (por ejemplo, pp. 37-38) y queda, a mi juicio, algo ensombrecido —desde luego, nunca negado— su inequívoco coeficiente platónico (en general). En muchos asuntos decir Aristóteles es asimismo decir Platón. Este rasgo del libro es paralelo a la sintonía de Brock con la interpretación del tomismo de L. Dewan, de quien toma la idea, francamente iluminadora, de que el concepto tomista del "acto de ser" constituye una ulterior etapa de profundización metafísica sobre el concepto aristotélico de "forma".

El libro entra en materia en el capítulo segundo, cuando comienza el estudio, no de cómo es la filosofía de Santo Tomás, sino de su contenido. Son más de treinta páginas en las que se resume la filosofía de la naturaleza tomista. El núcleo de la lección que Brock imparte aquí es aclarar el concepto de "forma sustancial", concepto que el autor juzga con toda razón como axial. Es interesante navegar con Brock por estas páginas ajenas al frecuente acobardamiento de algunos filósofos, tomistas o no, ante la ciencia positiva. Ni siquiera intenta una clase de transacción que pudiera resolverse en una especie de híbrido de filosofía y ciencia. Brock no se amedrenta ante

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1064

el foro de la filosofía del siglo XXI, sino que habla de materia, forma, accidentes, sustancias, actos y potencias, mostrándose por completo convencido de que esos términos son verdaderamente imprescindibles para el conocimiento filosófico del mundo físico.

El mismo ánimo mantiene el autor en el tercer capítulo, dedicado a la vieja psicología filosófica de Santo Tomás. El esfuerzo de Brock por desmenuzar el concepto de alma merece reconocimiento. El alma es la forma sustancial del viviente y, además, en el caso del ser humano, es una forma que tiene subsistencia al margen de la materia. Brock no se amilana ante la dificultad y procede, por lo demás, con una apreciable claridad.

Estos méritos no se empañan por algunas pequeñas dificultades que pueden encontrarse. En la p. 109 parece decir Brock que cada una de las tres clases de alma —vegetativa, sensitiva, intelectual— contiene "en potencia" la que le es inferior. En rigor, más bien debe decirse que el alma sensitiva o animal ha de contener en acto la vida vegetativa, y que el alma intelectual ha de ser actualmente sensitiva y vegetativa, sin necesidad de ulterior actualización. Salvo que la expresión "en potencia" se entienda, no como potencia pasiva, sino como potencia activa.

Asimismo, en la explicación del conocimiento emplea Brock algunas expresiones (al menos en el texto español del libro) que ofrecen algún problema. Es el caso cuando se lee, en la p. 124, que, para las cosas, el acto de ser conocidas es algo accidental para ellas. Algo semejante se encuentra en la p. 135 ("… una semejanza cognoscitiva es una forma individual en el cognoscente, pero es un acto tanto del cognoscente como de lo conocido") y en la p. 156. Debería decirse que el "ser conocido" no es nada para la cosa conocida, ni siquiera un accidente; según la fórmula clásica, es mera denominación extrínseca. Cabe pensar que el autor quería expresarse en realidad de otra manera.

Tampoco parece afortunado decir que "la actividad intelectual no se realiza mediante un órgano corporal, pero la nuestra es inseparable de la actividad de un órgano corporal" (p. 137). La primera parte de la frase es perfectamente

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1064 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 319-324

aristotélica y tomista, pero la segunda no lo es, o no del todo. Si la actividad intelectual es inseparable del cuerpo, entonces no es posible actividad intelectual ninguna sin cuerpo, lo cual no parece admisible cuando, por otro lado, se admite la inmortalidad del alma humana separada. Son bien conocidos los numerosos lugares en los que Santo Tomás exige que el conocimiento intelectual —no el sensitivo— esté por completo desprovisto de materia, justamente porque el objeto del entendimiento es la totalidad del ente. Por eso, de hecho, la afirmación de la inseparabilidad entre inteligencia y órgano lleva a Brock a encontrar dificultades, en el capítulo quinto, en la explicación de la actividad del alma humana *post mortem*, es decir, una vez separada del cuerpo (p. 192). Ello a pesar de que Brock está convencido de que el conocimiento es inmaterial (p. 155).

Habrá de tomarse asimismo como una imprecisión la afirmación de que "Decir […] «racional» es decir, implícitamente, «animal»" (p.139). La racionalidad es aquí la diferencia específica del hombre. Pero hay seres racionales que no son animales en sentido físico, es decir, que no tienen vida corpórea sensitiva, como sucede con los ángeles y con Dios y, por consiguiente, su racionalidad no puede incluir la animalidad. Pero todas estas observaciones se refieren a detalles muy particulares que no deslucen la valía del conjunto, digno de aprecio como una presentación ágil, vívida y coherente de la psicología filosófica tomista.

El capítulo cuarto trata de la lógica. La lógica aparece en este lugar del libro como puente de tránsito hacia la metafísica y la exposición que se hace de los rasgos de la lógica tomista están al servicio de esa finalidad. Es meritorio de este orden de cosas el situar la lógica, por así decirlo, en paralelo con la metafísica, pues ambas disciplinas comparten una completa universalidad (lo cual no quiere decir, desde luego, que lógica y metafísica tengan el mismo objeto o que se identifiquen: Santo Tomás no es Hegel). Brock parece tomar a la lógica como la primera ciencia filosófica en orden de adquisición (p. 156) y le asigna como objeto la verdad (p. 157), siendo el de la metafísica mucho más amplio, a saber, la totalidad de lo que es. Un poco más de precisión en este punto no hubiera venido mal.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1064

De todos modos, la forma como Brock presenta la lógica, como previa a la metafísica, le sirve para pasar de la consideración de lo que es primero para el conocimiento humano a lo que es primero en sentido absoluto (p. 160). Es un acierto este planteamiento y le sirve al autor para perfilar con detenimiento el objeto y contenido de la metafísica como filosofía absolutamente primera (pp. 160-165).

Pero también en este punto habrá que dejar constancia de una deficiencia. A mi juicio, el tratamiento somerísimo que hace Brock de los trascendentales en las pp. 174-175 resulta decepcionante, por impreciso y por incompleto. Bastaría aquí con recordar el conocido texto de Santo Tomás nada más comenzar el *De veritate*.

Pasemos a la metafísica, de la que trata el capítulo quinto. Aquí están las páginas más estimulantes del libro, en la medida en que sacuden algunas de las convicciones tópicas de los manuales escolares. Hay que aplaudir que Brock ponga a la metafísica en la línea del conocimiento de lo inmaterial (p. 184) y dé con ello brillo a unas consideraciones poco habituales en este punto. Asimismo es de elogiar que deje constancia de que el alma humana es "el preciso punto por el cual entramos en el dominio puramente inmaterial" (p. 185).

Aunque la cima de la metafísica se encuentra, por supuesto, en el conocimiento de la causa del ente, es decir, en el conocimiento de Dios. Brock insiste, en seguimiento de su maestro Dewan, en que el Dios de la metafísica es pura forma (p. 208 y pp. 221-222), en el sentido de que "la forma de Dios" y el "*esse deum*" son idénticos (p. 212). Con esto hay suficiente para que de Dios pueda decirse a la vez que, siendo real (lo máximo real), no es un ente entre los demás entes. "Podemos hablar, de manera verdadera y propiamente dicha, del *esse* de Dios, pero no debemos pensar en él como si estuviera bajo la noción común de *esse*. O, dicho de otro modo, podemos hablar de Dios como de algo real, pero no debemos pensar en Él como si fuera parte de la realidad. No está dentro de la jerarquía de entes de menor a mayor intensidad de ser, ni siquiera como el mayor dentro de ella. Debemos pensar en Él como la fuente de toda la jerarquía y más allá del más grande dentro de ella" (pp. 223-224). No es que Dios no forme "parte de la realidad"

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1064 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 319-324

en cualquier sentido, sino solamente en cuanto que no forma parte del conjunto de seres del mundo.

El capítulo VI versa sobre la ética tomista, aunque limitándose a sus fundamentos (p. 238). Se trata, otra vez, de defender la existencia de un terreno propio de la ética natural, distinto del de la teología moral, de manera explícita frente a Maritain. También tiene a la vista Brock en esas páginas las aportaciones de la *Nouvelle théologie* a la difuminación de la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural, precisamente para manifestar —cosa que comparto— su discrepancia más neta.

Es que el libro de Brock, en general, es un revulsivo ante tomismos venerables y valiosos, como el tomismo "existencial" de Gilson, Maritain o Fabro, que pueden conducir a callejones sin salida. Así como a algunas acomodaciones contemporáneas de las ideas medievales. Merece aplauso que, con toda sinceridad, Brock se declare tomista en los tiempos que corren.

José J. Escandell
Consejería de Educación, Ciencia y Universidades. Comunidad de Madrid
Madrid, España
jjescandell@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9386-1712

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1064

Susan E. Hylen, *Las mujeres en el mundo del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 176), Salamanca, Sígueme, 2025, 224 pp. 19,00 €. ISBN: 978-84-301-2243-1. Traducido por Francisco J. Molina de la Torre del original inglés: Susan E. Hylen, *Women in the New Testament World* (Essentials of Biblical Studies), New York, Oxford University Press, 2018. ISBN: 9780190237578.

"Muchos lectores del Nuevo Testamento aspiran a comprender mejor a las mujeres que aparecen en él, o lo que ahí se dice de ellas" (p. 11). Así comienza Susan E. Hylen su interesante aportación al estudio de los personajes femeninos neotestamentarios. La contribución de la autora, profesora en la Facultad de Teología Candler de la Universidad Emory (Atlanta, Estados Unidos), debe enmarcarse en el conjunto de publicaciones que analizan el variado y multiforme entorno sociocultural en el que se componen los escritos cristianos del s. I d.C.

La amplia y prestigiosa colección "Biblioteca de Estudios Bíblicos" de Ediciones Sígueme, con sus ya doscientos volúmenes publicados, sigue presentando interesantes contribuciones al panorama exegético-teológico en lengua española. En este caso, como en otras ocasiones, se trata de una traducción del inglés, realizada cuidadosamente por Francisco J. Molina de la Torre. El lector supera a través de esta edición las posibles barreras idiomáticas, acercándose a una reconocida publicación original de Oxford University Press.

La autora norteamericana ha publicado numerosos artículos y obras en colaboración, especialmente sobre las mujeres del Nuevo Testamento. En su amplio recorrido académico, destacan algunas de sus obras como: *Imperfect Believers: Ambiguous Characters in the Gospel of John* (2009); *A Modest Apostle: Thecla and the History of Women in the Early Church* (2015); *Finding Phoebe: What New Testament Women Were Really Like* (2023); y *Gender Mobility: 7 Ideas about Gender in the New Testament Period* (2025).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1065 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 325-328

En el presente libro, Susan E. Hylen se remonta directa e indirectamente a autores clásicos de variada procedencia y estilo —Filón de Alejandría, Flavio Josefo, Cicerón, Livio, Suetonio, Plutarco, entre otros—, a un centenar de inscripciones antiguas, y a decenas de papiros. De esta manera se proporciona un placentero y erudito viaje literario y cultural a la época del NT. Igualmente, se puede destacar el amplio y rico diálogo con autoras —también autores— contemporáneas versadas en la materia. Al tratarse de una traducción se comprende que el ámbito se circunscriba a la bibliografía en inglés, que podrá ser ulteriormente complementada con las aportaciones de teólogas y exégetas españolas, y no solo, que también han abordado magistralmente el argumento.

El objetivo del libro *Las mujeres en el mundo del Nuevo Testamento* consiste "en proporcionar una imagen lo más clara posible de la condición social y legal de las mujeres" (p. 11). Si el término "mujer" puede resultar demasiado amplio por la variedad de edades, estados y condiciones sociales, igualmente el concepto "mundo del Nuevo Testamento" puede llegar a ser totalmente inabarcable. En todo caso, en los dos primeros capítulos aborda los límites del estudio dentro del contexto cultural y las fuentes empleadas, así como la necesidad de interpretar los testimonios de la vida de la mujer para poder adentrarse en el mundo de las mujeres dentro del marco neotestamentario. La autora plantea las características de este cambio de época y de cultura, que ni es uniforme, ni lineal, ofreciendo claves de lectura a los lectores actuales para abordar los testimonios sobre ellas. Finalmente, se introduce al lector en las fuentes hoy disponibles sobre las vidas de las mujeres en aquel periodo. Si bien los testimonios directos son escasos, los indirectos son abundantes, y deben ser estudiados y comprendidos dentro de unas determinadas pistas hermenéuticas que la misma autora ofrece.

En el capítulo tercero, las complejas y polivalentes virtudes de género —modestia, diligencia y fidelidad— muestran que "las mujeres activas no iban a contracorriente de su cultura, sino que seguían caminos socialmente aceptados" (p. 73). De la mirada a la cultura del siglo I d.C. se pasa a la profundización en algunos textos neotestamentarios, esquema que repetirá el

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1065

resto del libro. La autora concluye que "al igual que sus homólogas grecorromanas, las mujeres cristianas que mostraban tales virtudes también pudieron haber sido llamadas a dirigir sus comunidades de diversas maneras" (p. 79).

El capítulo cuarto aborda el matrimonio, el divorcio y la viudedad. Para sorpresa de algunos lectores, y a pesar de que las prácticas matrimoniales variaban según las costumbres locales, se justifica convenientemente que "abundan los testimonios de que las mujeres poseían bienes y podían pedir el divorcio" (p. 103). El estatus social, la riqueza y el clientelismo, estudiados en el capítulo quinto, condicionan las situaciones conyugales y las posibilidades de independencia más allá del esposo, tanto en el mundo grecorromano como en el Nuevo Testamento.

Al desconocimiento de algunas ocupaciones femeninas —capítulo sexto— como en el caso de la samaritana (Jn 4,4-42) o las mujeres que asistían a Jesús (Lc 8,1-3), se une la insinuación de trabajos desempeñados por mujeres (Hch 9,39). De esta manera, la maternidad y crianza, las labores y quehaceres, así como la palabra y el silencio —capítulo séptimo— conviven en aparente armonía tanto en mundo del NT como extrabíblico.

Susan E. Hylen confiesa sinceramente que los lectores no deberían esperar que la información histórica resuelva definitivamente todas las cuestiones hermenéuticas que suscitan los textos bíblicos, ni responder a todos los interrogantes que suscitan los pasajes del Nuevo Testamento. Por el contrario, pretende "aportar nuevas observaciones e interpretaciones" (p. 35). En este sentido, es posible afirmar que el objetivo lo cumple con creces.

Finalmente, la conclusión (pp. 183-191) pretende sintetizar las aportaciones de la autora. Los testimonios aportados podrán confirmar algunas ideas que los lectores de hoy tienen sobre las mujeres judías y grecorromanas del siglo I d.C. Sin embargo, también se abren nuevos horizontes hermenéuticos, no indiferentes, que acompañarán a quienes deseen seguir profundizando en las categorías de género en la cultura mediterránea de hace veinte siglos.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1065 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 325-328

La bibliografía final, el listado de imágenes, el índice de citas bíblicas y fuentes literarias, así como el índice temático, facilitan la lectura del libro y se convierten en un práctico mapa en el viaje literario a través de la obra. Sin lugar a dudas, la investigación, descripción, ejemplos y detalles aportados por Susan E. Hylen conducirán a los lectores curiosos que pretendan viajar a través de sus páginas al apasionante mundo de hombres y mujeres del Nuevo Testamento.

Isaac Moreno Sanz
Instituto Teológico San Leandro de Huelva
Huelva, España
morenosanz@itsanleandro.es
https:// orcid.org/0009-0008-6628-0291

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1065

Emilio J. Justo, *Espiritualidad y política. Aproximaciones desde la pneumatología*, Maliaño (Cantabria), Sal Terrae, 2024, 199 pp., 20 €. ISBN: 978-84-293-3227-8.

El libro es una reflexión sobre la espiritualidad cristiana para ver en ella el contenido y las implicaciones sociales que esta pueda tener. En este sentido tenemos que la tesis fundamental de la obra es establecer los nexos de unión entre la vivencia espiritual y la dimensión política. Y como la vida espiritual está sostenida por el Espíritu de aquí se deriva lo que nuestro autor denomina acertadamente una "pneumatología política". Este sintagma debe ser bien entendido pues lo que se busca no es proponer acciones políticas concretas sino ofrecer una reflexión "sobre principios espirituales que funcionen como criterios orientadores para la acción política".

Esta propuesta la presenta en cuatro capítulos interconectados. El primero de ellos lleva por título "Fundamento teológico de la espiritualidad cristiana". En él se pretende asentar la idea de que el único fundamento teológico de la espiritualidad cristiana es la acción del Espíritu Santo en los hombres y a partir de este principio se irá argumentando para mostrar cómo el Espíritu Santo va conformando una espiritualidad que es a un tiempo personal y colectiva. Esto último es lo que se busca subrayar pues se pretende argüir que la vida espiritual posee una dimensión comunitaria (forma eclesial) por cuanto las realidades sociales no le son ajenas. Asimismo, se insiste en la idea de la no separación entre espiritualidad y teología ya que ambas se alimentan recíprocamente.

El segundo capítulo se titula "El Espíritu Santo en la existencia cristiana". En esta sección de la obra, el autor se centra en lo que denomina "la condición gerundiva de la vida humana". Con ello se expone la idea de que el ser humano no es un ser acabado, sino que está en proceso de formación, es decir, es un sujeto histórico y es dentro de estas coordenadas espaciotemporales donde el hombre va escribiendo su propia biografía. Con esto, Emilio J. Justo entronca con uno de los principios de la antropología teológica donde se presenta al hombre como *homo Viator*, o sea, como un ser que se dirige, por medio de sus acciones libres, hacia su fin último o sobrenatural. Desviarse

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1066 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 329-332

de ese fin último es lo que se conoce en teología como pecado. De hecho, el término hebreo *hattah* que emplea la Biblia para hablar de pecado significa literalmente *desviarse*. Lo opuesto a ello es la conversión, es decir, reorientarnos existencialmente hacia nuestro fin último. Este dinamismo de conversión es el operado por el Espíritu Santo. Si bien el pecado tiene una dimensión personal por arrancar de una decisión individual no deja por ello de poseer una dimensión comunitaria por cuanto afecta a la comunión eclesial. Por ello, la conversión no puede soslayar dicha dimensión ya que no sólo nos vuelve a unir a Cristo, sino que también nos reincorpora soteriológicamente a la Iglesia. Esta vuelta es operada siempre por el Espíritu Santo.

El tercer capítulo de la obra que estamos recensionando lleva por título "El dinamismo espiritual del cristiano". En él se describe cómo tal dinamismo coincide con la vida teologal, es decir, con la vivencia de las tres virtudes teologales. Respecto a la primera de ellas que es la fe se busca presentarla como una experiencia personal de encuentro con Jesucristo frente a posicionamientos teológicos que han ofrecido una versión de la fe centrada en el asentimiento al conjunto de verdades reveladas por Dios. Frente a la postura de Trento que presentaba la fe como aceptación de la revelación de Dios o frente al Vaticano I que en su constitución dogmática *Dei Filius* subrayaba la dimensión intelectual de la fe, Emilio J. Justo plantea volver a una concepción más bíblica donde se la presenta como experiencia de encuentro. La fe es un estar con Jesús.

El prof. Justo entronca la reflexión sobre la esperanza con una idea ya expresada en el capítulo anterior en el que mostraba al hombre como el autor de su propia biografía. La segunda virtud teologal coloca al ser humano frente a un futuro que debe construir ya que todo hombre, como bien dice el autor, "está volcado hacia la realización de aquello que es, consumando su propia existencia". La esperanza pone al hombre ante su futuro último que es la vida eterna. Ahora bien, esta consumación que el hombre espera no debe llevarlo a una huida irresponsable del mundo en el que habita como si las injusticias sociales de las que es testigo no tuvieran poder para interpelarle, más bien al contrario, porque la plenitud de la vida que es el objeto de la virtud teologal de la esperanza

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1066

abarca también a todo el orden material creado. Esta es la razón por la que todo creyente debe implicarse en la custodia de lo creado. Si Dios va a plenificar escatológicamente al mundo, el creyente debe comprometerse en su cuidado y en la construcción de órdenes políticos justos.

Finalmente, la virtud de la caridad, vivida desde la clave de la pneumatología política, nos mueve a la construcción de un mundo más humano. Sentirse amado es el motor para luego amar a otros. Por tanto, la caridad, por su mismo dinamismo intrínseco, nos inserta en la esfera de lo comunitario ya que es el amor quien nos saca de nuestro solipsismo o ensimismamiento metafísico. El Espíritu Santo es quien suscita el amor en los creyentes para que amemos como Cristo lo hizo. El amor de Cristo tenía a los pobres como sus destinatarios preferidos. Cuando nos insertamos en esta dinámica cristológica por la acción del Espíritu Santo es cuando podemos amar a los más desfavorecidos como Cristo los amó. Y amar al otro implica desearle lo mejor, es inmiscuirse para que su vida sea dignificada. Por eso, la virtud teologal de la caridad cuando es auténtica y viene movilizada por el Espíritu sumerge al creyente en el compromiso social, en la lucha por eliminar los elementos que causan sufrimiento, en trabajar por borrar las injusticias sociales que esclavizan y alienan al hombre.

El cuarto y último capítulo de esta obra se titula "La vida social desde el Espíritu. Esbozo de una pneumatología política". Aunque se encuentra al final del libro, es sin duda, el capítulo central de toda la obra. De hecho, los tres anteriores han sido una preparación al cuarto. En él se centra en la categoría clave de toda la obra: la pneumatología política. Por ella no debe entenderse la aplicación de ideas teológicas con la finalidad de plantear acciones políticas, sino que sería más bien pensar la vida social desde la pneumatología, es decir, desde la acción del Espíritu Santo. Con esto, Emilio J. Justo se inserta en la corriente de la teología política que arranca desde san Agustín con su obra *La Ciudad de Dios* y que teólogos de alta pluma como santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Domingo Soto o Suárez han asumido sin olvidar a grandes juristas que han realizado una reflexión teológica de las realidades sociales como Donoso Cortés o Carl Schmitt. La misión

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1066 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 329-332

de la teología no es el gobernar un territorio. Por eso las conclusiones o principios teológicos no se pueden aplicar sin más al ejercicio de la política, pero sus postulados sí pueden ser tenidos en cuenta a la hora de diagramar acciones políticas. Y es que, como bien expone el autor, "la teología política se entiende como una reflexión teológica sobre la política, para descubrir principios que orienten la acción social y desde los que ejercer una crítica a las acciones políticas. Por tanto, cuando se hace una pneumatología política, se busca en la reflexión sobre el Espíritu Santo principios y criterios que puedan orientar la vida política de las sociedades". El hombre es un ser social por naturaleza. Pero a diferencia de los animales, cuya organización social ya viene establecida de modo natural e instintivo, el ser humano puede decidir de qué modo se organiza para vivir comunitariamente. Y es aquí, en el modo de organización, donde la teología puede aportar su reflexión para que el hombre no solo se organice en base a fines naturales, sino que también se pueda aspirar al fin sobrenatural, buscando a su vez, un equilibrio entre el Estado, la sociedad y la persona.

En definitiva, nos encontramos ante un libro que pretende iluminar la vida social desde la teología y más concretamente desde la perspectiva de la pneumatología.

José Manuel Martínez Guisasola
Facultad de Teología san Isidoro de Sevilla
Sevilla. España
martinezguisasolaj@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1976-4740

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1066

Salvatore Maria Perrella, *La verginità della Madre di Gesù. Un mistero da accogliere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2024, 566 pp. 55 €. ISBN: 978-88-922-4411-5.

El interés teológico y pastoral por esclarecer las verdades doctrinales concernientes a la mariología ha llevado al profesor Salvatore Maria Perrella, de la Orden de los Siervos de María, a reeditar una obra que vio la luz en 2003 ("Maria, Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia"), revisándola y ampliándola considerablemente, ahora como profesor de teología dogmática y mariología en la Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional. La ocasión es realmente propicia si se tiene en cuenta que la virginidad de María es uno de los aspectos en materia de fe más relativizados por el pensamiento postmoderno, siendo incluso banalizado o rechazado por diversas corrientes de índole racionalista que lo consideran un dato más simbólico que histórico, no digamos ya por lo que respecta al parto virginal, negado explícitamente en películas y series recientes. En este sentido, como el subtítulo de la obra sugiere ("Un mistero da accogliere"), el autor considera que dicha doctrina pertenece al misterio de la divina revelación y que como tal requiere la fe teologal, la cual se traduce en la acogida confiada de un hecho sobrenatural que, en última instancia, en palabras del autor, apunta al "paradójico-escándalo-novedad del acontecimiento de la encarnación virginal del Hijo de Dios". De aquí se desprende que la virginidad integral de María se halla en estrecha relación con el misterio de Cristo, sin el cual no tendría razón de ser, motivo por el que el autor, durante toda la obra, emplea el término "encarnación" acompañado del adjetivo "virginal".

En la primera parte ("Maria: tra dogma e teologia"), Perrella recalca que la virginidad de María forma parte del conjunto de verdades divinamente reveladas que, partiendo de la Sagrada Escritura y de la Tradición viva de la Iglesia, a lo largo de la historia encuentra múltiples y constantes expresiones, especialmente en el Magisterio y en lugares teológicos puestos en valor recientemente como la Liturgia. Una buena síntesis de ello es el artículo del Símbolo de la fe *Natus ex Maria Virgine*, cuyo "hecho histórico-salvífico" pretende explicar el autor relacionando su significado con otras verdades divinamente reveladas. Con

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1067 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 333-338

respecto a esto, el teólogo servita tiene como prisma en toda la obra una alocución de Juan Pablo II sobre la virginidad de María, pronunciada en Capua el 24 de mayo de 1992 con motivo del XVI centenario del concilio celebrado en esta ciudad italiana. En dicha alocución el papa santo subrayaba la importancia de sostener "el hecho" junto con "el significado" de cada una de las partes integrantes de la virginidad de María. Desde esta perspectiva, Perrella comienza abordando la interpretación del dogma de fe en la actualidad. Ante las diversas consideraciones sobre el mismo provenientes del subjetivismo, el historicismo, el laicismo o la teología liberal, recuerda que el dogma, como verdad divinamente revelada, reclama la acogida por parte del creyente en virtud de la obediencia de la fe. A este respecto, el autor trata el carácter dogmático de la virginidad ternaria de María ("antes, en y después del parto"), valorando su permanente confesión por el Magisterio, el *sensus fidelium*, la Liturgia y la himnología mariana. Asimismo, señala la importancia de la exegesis en la relectura del dato bíblico y dogmático, advirtiendo del peligro de una tendencia "radicalmente crítica y metodológicamente atea" que, *a priori*, niega su historicidad.

El autor culmina la primera parte haciendo una extensa reflexión sobre la mencionada alocución del papa Wojtyła en la que este consideraba la virginidad de María como un don de Dios que ella acogió para dedicarse enteramente a la persona y a la obra salvífica de Cristo, lo que a su vez infiere el cristocentrismo de esta verdad mariológica. El papa exhortaba a los teólogos a tener la misma actitud teologal de María para acoger esta verdad, sugiriendo su estudio a la luz completa del misterio de Cristo, de manera que, conforme a la doctrina de algunos Santos Padres, lleguen a "considerar la relación entre la generación de Cristo *ex intacta Virgine* y su gloriosa resurrección *ex intacto sepulcro*". Perrella insiste en la importante aportación del papa en sentido metodológico a la hora de profundizar en esta verdad de fe: la necesaria armonía entre la afirmación del "hecho" y la explicación de su "significado", dado que si se prescinde del primero se desvanece este otro.

En la segunda parte ("Maria Madre Vergine di Cristo nel Nuovo Testamento"), el autor analiza los testimonios que ofrecen los evangelios sobre la virginidad de María, especialmente los "de

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1067

la infancia" (Mt 1–2 y Lc 1–2), los cuales la refieren indisolublemente unida al misterio de la "encarnación virginal del Verbo por la Virgen", siendo este una "nueva creación" sin parangón en la historia. Aun y cuando estos dos evangelios se deben a tradiciones distintas, sin embargo, observa el autor, coinciden en afirmar la concepción virginal de Jesús y esta como un hecho histórico, si bien interpretado a la luz de la Pascua, evitando en todo caso la participación generativa de José, esposo de María, y cualquier apariencia de teogamia. Igualmente, señala que en ambos evangelios la maternidad virginal de María es comprendida desde una perspectiva "absolutamente cristológica", es decir, como un indicio de la filiación divina de Jesús. Conforme a la investigación de otros autores recientes, señala otras citas bíblicas que harían referencia a la concepción virginal de Jesús, como es el caso, leído al singular, de Jn 1,13, versículo del que, además, se deduce la virginidad de María en el parto. Todavía, el autor advierte de que el dato bíblico concerniente a la concepción virginal de Jesús no tiene nada que ver con los relatos mitológicos hierogámicos ni tampoco con una hipotética partenogénesis humana. Ciertamente, esta concepción prodigiosa no responde a las leyes naturales, tratándose más bien de un milagro inaudito, de un hecho extraordinario que pertenece únicamente a la intervención de Dios en la historia. Ahora bien, el carácter sobrenatural de la concepción del Hijo no significa que la gestación durante nueve meses en el seno virginal de María no fuera conforme a las leyes naturales de la gestación, salvo el parto. Con respecto a esto, siguiendo a René Laurentin, observa cómo el evangelista Lucas, a diferencia de los relatos hagádicos del nacimiento de Moisés, por ejemplo, narra el nacimiento de Jesús con toda sobriedad y evita cualquier alusión al dolor inherente al parto. Semejante apreciación le lleva a hacer un extenso discurso a propósito de la posibilidad del milagro, para concluir que "el teólogo y el creyente de la postmodernidad, por tanto, están llamados a la única razón plausible de la acogida adorante y agradecida de lo inédito divino y humano de la encarnación del Verbo: la fe". Finalmente, aborda la opinión —no sin polémica— sobre el dogma de la encarnación virginal de Jesús por parte del judaísmo y del islam. Por lo que respecta al primero, recuerda la tradición mishnaica y talmúdica que calumnia a Jesús como un bastardo; mientras que del segundo advierte cómo

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1067 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 333-338

el Corán defiende ante esta acusación la maternidad virginal de María, aunque sin reconocer por ello la divinidad de Jesús y, consecuentemente, la encarnación del Hijo de Dios.

En la tercera parte ("Madre e Vergine nelle chiese cristiane: ieri e oggi"), con talante ecuménico, Perrella trata la consideración que las diversas Iglesias cristianas han hecho sobre la virginidad de María a lo largo de la historia. Comienza llamando la atención sobre la plena consonancia que entre católicos y ortodoxos existe en cuanto a la confesión de la virginidad perpetua de María, no pudiéndose decir lo mismo de los protestantes, especialmente por lo que respecta a la virginidad después del parto, en atención al testimonio neotestamentario relativo a los hermanos y hermanas de Jesús. Sobre estos, ateniéndose a la Tradición de la Iglesia y a varias citas bíblicas (cf. Mc 6,3; 15,40; Mt 13,55; 27,56), el autor sostiene que no son hermanos carnales de Jesús, sino parientes cercanos, además de advertir que los evangelios nunca dicen que estos sean hijos de María, quien, por el contrario, solo es mencionada como "madre de Jesús", y que el término "primogénito" con el que se refiere a Jesús en Lc 2,7 no implica que este fuera el primero de otros hijos, tratándose más bien de una expresión de hondo calado jurídico y bíblico que en el caso de Jesús acentúa su particular pertenencia a Dios. De entre todas las iniciativas ecuménicas, Perrella se concentra en la emprendida por el Grupo de Dombes, el cual, de acuerdo con el principio de la "jerarquía de verdades", consideró que, mientras la concepción virginal es una verdad fundamental, la virginidad después del parto es una "verdad derivada" y, por tanto, no esencial. El autor, bastante crítico al respecto, se sorprende de que los integrantes del citado grupo, concretamente los católicos, sostuvieran que los dogmas marianos no ocupan los primeros puestos de la doctrina católica, trayendo a colación de esto la *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la Professio fidei* que la Congregación para la Doctrina de la Fe promulgó en 1998, presidida entonces por el cardenal Ratzinger, en la que se afirma que tales dogmas pertenecen al conjunto de verdades que han de creerse como divinamente reveladas. En este sentido, Perrella sugiere la urgente clarificación que los católicos hemos de hacer al respecto, sobre si la virginidad perpetua de María es o no un dogma de fe, asunto por el que recuerda

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1067

que aunque los últimos papas no la hayan referido como definida dogmáticamente, sí que la han tenido en diversas intervenciones como verdad creída y profesada por la Iglesia.

Para corroborar el carácter dogmático de la perpetua virginidad de María, en las siguientes páginas de la tercera parte de la obra abunda en la conexión de este misterio con el dogma cristológico, así como en su constante presencia en la fe de la Iglesia, expresada ya en los primeros símbolos de la fe, concretamente en el artículo *Natus ex Virgine*; en los primeros concilios, sobre todo el Lateranense del 649, el cual profesó la expresión *Semper Virgo* que ya venía usándose desde el siglo VI; en los Santos Padres y en los teólogos escolásticos, quienes, en general, enseñaron la "virginidad somática" de María en el parto, sin detenerse a explicarlo fisiológicamente. Todos estos testimonios le llevan a afirmar "un dato indiscutible": "la virginidad de María es una verdad de fe profesada por la Iglesia universal" que incluso, observa en páginas anteriores, fue creída por los padres de la Reforma protestante. Es más, sigue apostillando el autor, el hecho de que la virginidad perpetua de María no haya sido objeto de una definición formal no significa que no sea una verdad de fe, al igual que sucede con verdades tan importantes como la redención y la resurrección de Cristo. Sobre esto vuelve varias veces, como cuando analiza la interpretación demasiado racionalista que a partir del siglo XX llevó a diversos teólogos y exegetas a considerar que la concepción virginal de Jesús es un mito, ocasión, de nuevo, para abordar la necesaria sinergia que entre Magisterio y teología ha de darse. El autor se detiene en una de las aportaciones más sugerentes de la teología actual sobre el tema: el redescubrimiento del nexo que algunos Santos Padres mantenían entre el nacimiento virginal de Jesús y su resurrección, siendo el primero signo protológico del segundo nacimiento a la gloria. Igualmente, vuelve a insistir en que la concepción y el parto virginales corresponden al mismo misterio inefable de la encarnación del Verbo, de manera que tanto uno como otro infieren la naturaleza divina de Jesús. Atendiendo a la destacada relevancia que en las últimas décadas viene prestándose a la Liturgia como lugar teológico, observa la continuidad desde época patrística hasta nuestros días, especialmente en los textos eucológicos, de la confesión de fe de la Iglesia en la virginidad perpetua de María, continuidad que igualmente

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1067 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 333-338

se aprecia en el Magisterio, incluso el más reciente, destacando la intervención de Pablo VI en la *Solemne Profesión de fe* y las numerosas que Juan Pablo II hizo, sobre todo la de Capua, mencionando también algunas de Benedicto XVI y Francisco.

Tras el largo recorrido emprendido sobre la confesión de la virginidad de María en la Tradición de la Iglesia, los Santos Padres, la Liturgia y el Magisterio, Perrella retoma las opiniones contrarias contemporáneas para hacer una síntesis de ellas. Estas, apunta el autor, suelen argumentar que la "encarnación virginal del Verbo" es una metáfora, un teologúmeno, una simple meditación teológica, un dato marginal en la tradición bíblica, una afirmación influenciada por la mitología egipcia, un enunciado carente de una definición solemne por parte de la Iglesia, que incluso comprometería la humanidad de Jesús y que hasta ocultaría un nacimiento ilegítimo o una violación. Todo ello, sostiene el autor, viene a reflejar la crisis de fe del mundo actual, reacio a acoger lo trascendente o sobrenatural, actitud que incluso y paradójicamente se da en personas creyentes. Ante semejante incredulidad o recelo ante el misterio, Perrella adapta a la confesión de fe de la concepción virginal de Jesús las palabras que este dirigió a los discípulos del Bautista (cf. Mt 11,6): "bienaventurado quién no se escandaliza del misterio", para subrayar que esta verdad pertenece a la intervención histórico-salvífica de Dios, a un don que solo puede acogerse desde la fe.

En la conclusión, el profesor napolitano insiste en la actitud teologal con la que todo creyente ha de acoger la virginidad perpetua de María como verdad de fe, así como en la conexión de esta en con el dogma cristológico, su derivación de la naturaleza divina del Hijo, la necesidad de sostener el "hecho" y el "significado" de la misma, su comprensión en el perspectiva escatológico-pascual de la resurrección de Cristo y la gozosa manifestación, apelando a las palabras del ángel a María en la anunciación, de que "nada es imposible para Dios" (Lc 1,37).

Álvaro Román Villalón
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
Sevilla, España
alvaroroman@sanisidoro.net
https://orcid.org/0000-0003-0119-9990

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1067

Ianire Angulo Ordorika – Susana Vilas Boas (eds.), *Riesgos y Fidelidades: Miradas Teológicas para un Mundo Plural*, Barcelona, Herder, 2025, 418 pp. 38 €. ISBN: 978-84-254-5224-6.

Las editoras de este volumen explican el itinerario de su producción en el marco de las palabras de Francisco en *Veritatis Gaudium*, la constitución apostólica sobre universidades y facultades eclesiásticas. El documento, publicado 40 años después de *Sapientia christiana* de Juan Pablo II, advierte de "la viva necesidad de dar un nuevo impulso a la investigación científica llevada a cabo en nuestras Universidades y Facultades eclesiásticas" (VG 5). Y es que, habida cuenta del programa pastoral de una Iglesia "en salida", y del cambio de época en el que nos encontramos, el papa Francisco apuntaba: "se requiere, en el ámbito cultural de la formación académica y de la investigación científica, el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma, más aún —me atrevo a decir— hacia «una valiente revolución cultural»" (VG 3).

Teniendo todo esto presente, un grupo de profesores y profesoras vinculados —de un modo u otro—, al Departamento de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, han participado en este volumen compartiendo el momento, los temas y las inquietudes en el que la investigación de cada uno está comprometida. Así, no encontramos trabajos en torno a un tema común, sino una suerte de "cata" de la contribución de cada miembro del Departamento a esa llamada a consolidar ese cambio radical de paradigma apuntado por Francisco.

El título, "Riesgos y fidelidades. Miradas teológicas para un mundo plural", apunta dos de los grandes valores de esta obra. La primera, la tensión mantenida entre el riesgo intelectual que el abordaje de cualquier cambio de paradigma entraña, y la fidelidad a la tradición; la segunda, el sano respeto a la pluralidad de abordajes, pluralidad necesaria en una Iglesia de rostro universal. Así queda expresado en una de las contribuciones que hace notar cómo el alcance universal del mensaje de Jesús genera diferentes formas de acceder a él (p. 129).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1068 ISIDORIANUM 34/2 (2025) 339-341

Las editoras han agrupado las contribuciones en tres grandes partes. La primera, "la actualidad de los orígenes" rastrea los signos de pluralidad en la Biblia, el "alma de la teología" (DV 24), y ofrece contribuciones en torno a cuestiones como una fidelidad creativa de la figura de Esdras en el judaísmo antiguo (Guevara); la llamada a la inclusión del diferente impresa en las historias de Rut y Ajior (Angulo); la respuesta de Jesús a un mundo en crisis (Román); la respuesta creativa de la comunidad en la 1 Juan a su condición marginal (Rojas); y el análisis de la doble respuesta (repliegue monológico frente a la disposición dialógica) con la que el cristianismo primitivo salió al paso, tanto de quienes adulteraban los núcleos fundamentales de su identidad, como de quienes intentaban un fidelidad creativa (D'Andrea).

La segunda parte, más breve, agrupa "voces para el diálogo", y recoge contribuciones desde la fenomenología (Porcel); la reflexión comparativa entre el concepto católico de inculturación y la hegemonía cultura de Gramsci (Sarnacki); y el testimonio personal y la reflexión de C. de Chergé, mártir del monasterio cisterciense del Atlas (Saldaña).

La última parte, "teología al servicio del encuentro", se compone de seis trabajos. El primero, se adentra en las necesarias relecturas teológicas de los dos primeros capítulos de Génesis en un contexto de nuevas sensibilidades antropológicas y cosmológicas (Gómez); el segundo expone las cuestiones de soteriología en el islam primitivo (Flaquer), notando cómo "la antropología coránica oscila entre la idea de un ser humano que tiene la recompensa del jardín al alcance de su mano y la suspicacia frente a esa misma libertad en tanto que podría hacer sombra al poder absoluto de Dios" (p. 310). Una contribución del profesor Salazar plantea la crucial cuestión del temor en la vida teologal, que concluye con una bella exhortación del autor, ya que "la generosidad y el perdón brotan con mayor naturalidad cuando caen los mecanismos de defensa basados en la mutua amenaza" (p. 335); la cuarta contribución (Vilas) conecta perfectamente con esta puesto que plantea, precisamente, y desde una perspectiva de teología pastoral "perdón, reconciliación y absolución. Caminos para responder al mundo de hoy", una llamada a tomar en cuenta que

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1068

"el sufrimiento que desgarra la vida tendrá que ser sustituido por el sufrimiento del proceso que la cura" (p. 363); el quinto trabajo (Sánchez), "el Papa Francisco: la evangelización desde el kerigma", recupera el valor de este nuclear anuncio para hacer posible su actualización en este tiempo de Iglesia "en salida". Cierra el volumen la contribución del profesor Molina —"Rasgos de la sinodalidad en el siglo XXI—, tomando otro aporte capital de la agenda eclesial de Francisco, la sinodalidad, y planteando uno de sus desafíos fundamentales: la unidad. Así, se pregunta el autor: "¿Qué significa que la Iglesia sea una? ¿Qué aspectos hay que salvaguardar para que dicha unidad sea algo más que una idea sin incidencias reales en la vida de la Iglesia (p. 403)?

El lector encontrará en este volumen un ejercicio de fidelidad a la tradición de la Institución jesuita en la que desempeñan su trabajo académico, que se ha distinguido en sus 85 años de historia por prestar atención al mundo circundante con el deseo de dialogar desde la tradición cristiana, y que ha experimentado la dimensión pascual que el pensamiento plural lleva consigo. Además, por su amplio abanico de miradas, encontrará inspiración, seguro, para iluminar cualquier servicio ministerial en la Iglesia.

Ingrid Gijón Ibáñez
Universidad Loyola Andalucía
Granada, España
igijon@uloyola.es
https://orcid.org/0009-0006-1682-3986

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2534.1068

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Indicaciones generales

La revista ***Isidorianum*** es una publicación semestral (julio y diciembre) de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Acepta estudios de temática teológica, filosófica e histórica, también humanística, siempre que guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Los trabajos (artículos, notas, recensiones o boletines bibliográficos) deberán ser inéditos, no habiendo sido publicados en castellano o en otra lengua, ni en parte ni al completo; ni tampoco podrán estar pendientes de publicación parcial o total en otro medio. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razón de su interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original.

Los autores cederán a título gratuito los derechos a ***Isidorianum***. Deberán citar la revista en cualquier reproducción parcial o total de su trabajo. El autor podrá difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original.

Publicación de artículos y notas

Recepción de manuscritos

Los artículos se enviarán al correo-e isidorianum@sanisidoro.net en formato Word o RTF, adjuntando tres archivos:

— Un archivo titulado "artículo completo + apellidos del autor", que incluirá título, nombre y apellidos del autor, institución a la que pertenece, dirección del correo electrónico, resumen en castellano e inglés (abstract), palabras claves en castellano e inglés (keywords) y cuerpo del trabajo. Es conveniente que el texto sea enviado siguiendo la siguiente plantilla.

— Otro archivo titulado "artículo revisión", que solo contendrá el título, los resúmenes, las palabras claves y el cuerpo del trabajo. Se suprimirán notas autobiográficas o agradecimientos que puedan revelar la autoría del manuscrito a los evaluadores. El autor se hace responsable de que este archivo informático no contenga ninguna información personal.

— Se adjuntará un tercer archivo titulado "compromiso + apellidos del autor" que contendrá una carta escaneada en la que el autor se responsabiliza de la autoría y se compromete con las condiciones legales de nuestra publicación. Se adjunta un modelo para facilitar la elaboración de dicho compromiso con la revista.

El equipo editorial acusará recibo de la llegada de los originales y comunicará al autor si su estudio es admitido o no para la revisión en un plazo máximo de tres meses.

Presentación de manuscritos

La revista acoge estudios en castellano, inglés, francés, alemán, italiano y portugués.[1] Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; las notas, de 7.500 palabras.

---

[1] Es importante que en el documento Word el idioma del texto coincida (si es castellano, que el idioma sea castellano; si una cita se cambia al inglés, que se cambie también en el idioma del procesador de texto) para que la partición de palabras sea correcta.

Todo artículo deberá contener el título (lengua original e inglés); el nombre y el apellido de su/s autor/es, la institución a la que pertenece (Universidad, centro de investigación, etc.), dirección postal y de correo electrónico; el resumen —en torno a 100 palabras— en castellano y en inglés; las palabras claves en castellano y en inglés (tres como mínimo); y el cuerpo del texto, en la lengua original. En el caso de que se incluyan agradecimientos o reconocimientos se citará con un asterisco a modo de nota del pie en la primera página del cuerpo de texto.

En cuanto al tipo y tamaño de letra, interlineado y demás cuestiones de la maquetación del artículo, se adjunta una plantilla explicativa.

En cuanto a la citación de otros autores u obras, los textos deberán ser citados en la lengua original en la que fue publicado, pudiéndose añadir una traducción a continuación entre paréntesis, si el autor lo cree oportuno. Si el texto es superior a tres líneas, se situará en un párrafo aparte, tal y como aparece en la plantilla.

En caso de que los manuscritos contengan textos en hebreo, siríaco o griego, estos deberán ser escrito con el mismo tipo de letra utilizando fuentes Unicode. Para activar los teclados correspondientes y las instrucciones sobre su uso pueden consultarle los manuales disponibles en internet. Por ejemplo, <http://www.clasicasusal.es/portal_recursos/index.php/escribir-griego-latin-etc/500-teclear-griego-en-windows>. Para el hebreo, <http://guindo.pntic.mec.es/jmag0042/Escribir_HEBREO.pdf>.

Proceso de evaluación

Cuando la revista reciba un nuevo artículo, el editor hará una primera valoración del manuscrito acerca de su pertinencia, calidad y si cumple las normas de publicación de nuestra revista. A continuación, enviará el manuscrito a dos expertos en la materia, que realizarán una evaluación anónima, siguiendo el método del doble ciego. La revista se compromete a responder en el plazo de tres meses. A partir de los informes recibidos, el Consejo de Redacción determinará la conveniencia de su publicación. Se enviará al autor los comentarios de los evaluadores anónimos, en caso de que existan, para la mejora o corrección del manuscrito. Tras su revisión, el autor recibirá las galeradas del artículo, con el fin de que corrija errores tipográficos. En este paso del proceso, el autor ya no podrá hacer modificaciones sustanciales del texto. El autor recibirá un ejemplar gratuito del volumen y el artículo en pdf.

Recensiones

La revista ***Isidorianum*** también publica recensiones de obras teológicas, filosóficas, históricas y humanísticas, que consistirán en una presentación global y una evaluación crítica del trabajo reseñado. La mayor parte de recensiones proceden de los libros recibidos a tal fin, pero también se acogerán recensiones externas. Su extensión no deberá ser superior a 3.000 palabras. En el encabezamiento aparecerá la cita completa del libro. Ejemplo:

José Luis Sicre, *Jueces* (Comentarios teológicos y literarios del AT y NT), Estella, Verbo Divino, 2018, 608 pp., 50 euros.

A continuación, en el cuerpo de la recensión, se incluirá una descripción del contenido y una valoración crítica de los diversos aspectos de la obra. Finalmente, el autor de la recensión incluirá su nombre y apellidos y, opcionalmente, su email.

Anexo: Cuestiones editoriales

Cursivas, comillas, paréntesis

Para resaltar una palabra o expresión, no se usarán las comillas, sino la letra *cursiva*. Cuando un signo de puntuación acompañe a la cursiva, también aparecerá en cursiva. Ejemplo: (*Cristo*) [incorrecto] / ***(Cristo)*** [correcto]. No se empleará la cursiva para las citas de textos de otros autores, que deberán ir en letra redonda.

Se emplearán las comillas para las citas literales. Se usará en primer lugar las comillas altas o inglesas (“”). Si se incluye una cita dentro de otra cita, este será el orden de comillas: “« ‘ ’ »”. Ejemplo: “¿Por qué quebrantáis vosotros el mandato de Dios en nombre de vuestra tradición? Pues Dios dijo: “Honra al padre y a la madre“ [...] Pero vosotros decís: “Si uno dice al padre o a la madre: ‘Los bienes con que podría ayudarte son ofrenda sagrada’, ya no tiene que honrar a su padre o a su madre»“ (Mt 15,4-6).

Si en una cita se omite una parte del texto, se indicará con tres puntos entre corchetes: [...]. Ejemplo:«Aquel día comenzó una gran persecución en Jerusalén [...] A Esteban le recogieron algunos varones piadosos e hicieron sobre él gran luto» (Hch 8,1-2). También se usarán los corchetes dentro de unos paréntesis. Ejemplo: “Según I. Iglesias, «la conversión, como la fe, llega siempre como una invitación»“ (*La alegría de la conversión* [1997] 19).

Para incluir una aparte en el texto, se usará el guion largo (—), que posee una función similar a los paréntesis. Ejemplo: “Pues, para que veáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados —entonces dice al paralítico—: «Ponte en pie, coge tu camilla y vete a tu casa»“ (Mt 9,6).

Referencias y citas bibliográficas

El autor deberá citar siempre del mismo modo. Como norma habitual, no se incluirá la bibliografía al final del artículo: se citará en el pie de página de manera extensa el artículo la primera vez que se mencione, y de manera reducida, sucesivamente. Si en una nota se incluyen varias citas, estas se separarán por punto y coma. Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se antepone “cf.”.

— ***Libros completos.*** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra —y el subtítulo, si lo tiene— en cursiva. Si lo tiene, seguidamente se aduce el número del volumen en números romanos precedidos de la abreviatura “vol.”. Si la obra pertenece a una colección, se añade el nombre de la colección y el número del volumen en números arábigos. Antes del paréntesis no hay que poner comas. Finalmente, se menciona la ciudad de la edición (en la lengua original de la edición), la editorial y el año de la edición, separados por comas. Si se especifica el número de páginas citado, este viene al final. Aducimos algunos ejemplos:

  - o Jean-Nöel Aletti, *Saint Paul épître aux Éphésiens* (EtB 42), Paris, Gabalda, 2001, 45.

  - o José Luis Sánchez Noriega, *Crítica de la seducción mediática. Comunicación y cultura de masas en la opulencia informativa*, Madrid, Tecnos,[2] 2002, 1-12.

  - o Hillel Newman, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period* (Brill Reference Library of Judaism 25), Leiden – Boston, MA, Brill, 2006.

Referencia breve a un libro. La segunda vez que se cita un libro, se mencionarán los apellidos en versalitas, algunas palabras del título abreviado en cursiva, y la página que se cita.

- o Aletti, *Éphésiens*, 45.
- o Sánchez Noriega, *Crítica de la seducción mediática*, 1-12.
- o Newman, *Proximity to Power*.

— ***Artículos de revista***. Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra entre comillas voladas. Seguidamente se aduce el nombre de la revista en cursiva sin abreviar y el número. Se concluye con el año de la revista entre paréntesis y las páginas en cuestión. Aducimos algunos ejemplos:

- o Ninfa Watt, "Compartir sueños: qué pinta hoy el cine", *Misión Joven* 42 (2002) 1-6.
- o Birgit van der Lans – Jan N. Bremmer, "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?", *Eirene* 53 (2017) 301-333.
- o Peter J. Achtemeier, "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Enviroment of Late Western Antiquity", *Journal of Biblical literature* 109 (1990) 3.

Referencia breve a un artículo. Ejemplos:

- o Watt, "Compartir sueños", 1-6.
- o van der Lans – Bremmer, "Tacitus and the Persecution", 301-333.
- o Achtemeier, "Omne verbum sonat", 3.

— ***Cita de una obra editada***. En el caso en que la obra sea una miscelánea en la que uno o varios autores editar los artículos de varios autores, se procederá como en las citas de libros, y se añadirá tras la referencia a los autores entre paréntesis (ed. / eds.; coord. / coords., etc.), según los editores hayan puesto en la portada del libro. Ejemplo:

- o Eduardo Ferrer Albelda – Álvaro Pereira Delgado (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (Spal Monografías 28) Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.

Referencia breve a una obra editada.

Ejemplo:

- o Ferrer Albelda – Pereira Delgado, *Los negocios de Plutón*, 163-186.

— ***Cita de un artículo que forma parte de una obra editada, o diccionario***. Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título del artículo entre comillas voladas. Luego se incluye la preposición "en" (o bien, la preposición correlativa en las diferentes lenguas) y se cita la obra editada, según hemos referido arriba. Se termina con la cita de las páginas. Aducimos algunos ejemplos:

- o Francisco Juan Martínez Rojas, "Bienes en común, donantes y evergetas. La economía de la iglesia primitiva", en Eduardo Ferrer Albelda – Álvaro Pereira Delgado (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (Spal Monografías 28), Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.
- o Jason Maston, "Enlivened Slaves: Paul's Christological Anthropology", in Jason Maston – Benjamin E. Reynolds (eds.), *Anthropology and New Testament Theology* (Library of New Testament Studies 529), London – New York, NY, 2018, 141-159.

Referencia breve a una obra editada.

Ejemplo:

- o Martínez Rojas, "Bienes en común", 163-186.

- o Maston, "Enlivened Slaves", 141-159.

— ***Cita de recurso informático***. Se citarán en modo análogo a las maneras anteriores (si son libros o artículos, etc.) y al final se incluirá el <acceso o link> entre flechas y la fecha de consulta entre corchetes.

  - o Arnold Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 5-10. <http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-world-pdf-d377480980>. [Consulta: 28 feb. 2013].

Abreviaturas

No se utilizarán abreviaturas para las revistas, diccionarios y otras obras que suelen citarse de este modo, sino que todas ellas se citarán con el nombre completo.

Para las abreviaturas de la Biblia, se seguirá el sistema de la *Sagrada Biblia* de la Conferencia Episcopal Española (2012). Para los Santos Padres, obras rabínicas, obras clásicas, etc. se intentará no usar abreviaturas. Si son muchas las referencias, la primera se puede incluir sin abreviar y, tras mencionar la abreviatura, seguir citando ya en abreviación. En cualquier caso, las siglas irán en redondo y sin punto. Ejemplo: Mt 5,1.

Imágenes

En el caso en que el manuscrito incluya imágenes, estas deberán ser también adjuntadas en archivo jpg, y poseer buena calidad, puesto que serán publicadas en escala de grises. El autor deberá citar la procedencia de la imagen y su publicación o ubicación exacta y poseer el permiso de los derechos para publicarla.

Derechos de autor

Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista ***Isidorianum*** son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.



Los trabajos de la edición electrónica de ***Isidorianum*** son editados bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (texto legal). Asimismo, la revista ***Isidorianum*** autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.

SHERPA/RoMEO