

Isidorianum

REVISTA SEMESTRAL
DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS SUPERIORES

AÑO XXVII

NÚMERO 54

SEVILLA
2018

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743

<https://doi.org/10.46543/ISID.1827.1031>

Isidorianum

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS
TEOLÓGICOS DE SEVILLA

Fundada en 1967

Dirección / Editor:

Álvaro Pereira Delgado

Consejo de Redacción / Editorial Consultants:

Manuel Sánchez Sánchez

Antonio Bueno Ávila

Ramón Valdivia Giménez

Traductor:

Álvaro López Cabrales

Redacción, Administración y Distribución:

Servicio de Biblioteca CET

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Cardenal Bueno Monreal, s/n. Apartado 1180

41012 Sevilla

Tlf: 95 423 13 13. Fax: 95 423 11 22

www.cetsevilla.com

isidorianum@cetsevilla.com

Imprime:

Imprenta Sand - CAMAS (Sevilla)

D. L.: SE - 16 - 1968

ISSN: 1131 - 7027

APORTACIÓN / DONATION

Europa: 20 € (incluido I.V.A.): 2 fascículos al año

Extranjero: 45 \$ US

PRECIO POR FASCÍCULO / PRICE FOR ONE ISSUE

Europa 10 € (incluido I.V.A.)

Extranjero: 25 \$ US

La revista no asume los puntos de vista expuestos por sus colaboradores.

Papel ecológico libre de cloro.

Sumario / Contents

ARTÍCULOS / ARTICLES

JUAN ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES El futuro del hombre. ¿Contienen las propuestas del transhumanismo una respuesta satisfactoria?.....	217
FR. LUIS JAVIER GARCÍA-LOMAS GAGO, OSB De Atenas a Jerusalén. La creación del mundo en Filón de Alejandría	233
ÁLVARO PEREIRA DELGADO Santos e intachables. Efesios 1,4 como fundamento de la <i>Gaudete et Exsultate</i>	247
JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ GUIASOLA Recuperación de la noción de ley natural frente al relativismo moral de occidente	265
FERNANDO CHICA ARELLANO La encíclica <i>Laudato Si'</i> y el papel de la Iglesia para proteger la naturaleza	291

NOTAS / NOTES

EMILIANO SÁNCHEZ PÉREZ, OSA La Orden de San Agustín en la colección del conde del Águila del Archivo Municipal de Sevilla	309
FRANCISCO JAVIER CIMORRA PENA Estudio de la pintura inédita de "La Virgen del Espejo".....	365

RECENSIONES / BOOK REVIEWS	379
----------------------------------	-----

**ARTÍCULOS /
ARTICLES**

El futuro del hombre

¿Contienen las propuestas del transhumanismo una respuesta satisfactoria?

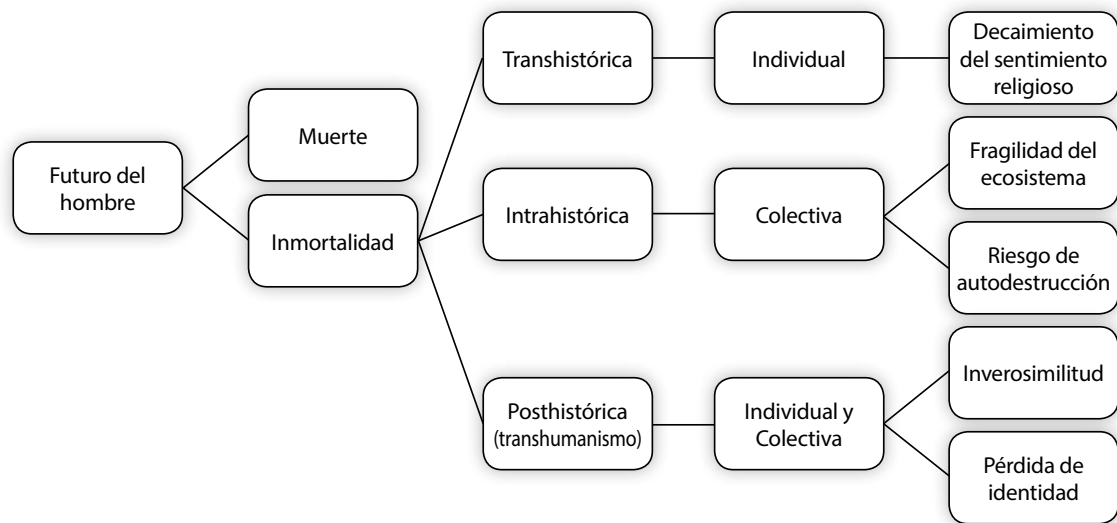
Juan Arana Cañedo-Argüelles

*Universidad de Sevilla. Real Academia de
Ciencias Morales y Políticas, Madrid*

Resumen: El artículo expone la evolución de las expectativas acerca del futuro y destino final del hombre tanto a nivel individual como colectivo. Hasta el siglo XVIII predominaban las preocupaciones referidas al destino personal de cada hombre y el significado de la muerte. Tras las revoluciones que acabaron con el antiguo régimen, empezó a dominar el interés por el futuro de la humanidad en su conjunto. Desde mediados del siglo XX hay una preocupación creciente ante el peligro de que la especie humana desaparezca y sea suplantada por otro tipo de entidades, tal vez desarrolladas por el propio hombre. El transhumanismo se ha presentado como una respuesta, basada en la ciencia, a las ansias de supervivencia y mejora del hombre. No obstante, sus propuestas adolecen de varias debilidades, algunas de ellas posiblemente irreparables.

Abstract: This paper studies the evolution of expectations about the future and final destiny of man at an individual and collective level. Until the 18th century, preoccupations related to the personal destiny of each man and the meaning of death predominated. After the revolutions that ended the old regime, interest in the future of humanity as a whole began to dominate. Since the mid-twentieth century there is growing concern about the danger that the human species will disappear and be supplanted by other types of entities, perhaps developed by man himself. Transhumanism has been presented as a solution, based on science, to the desire for survival and enhancement of man. However, their proposals suffer from several weak points, some of them possibly irreparable.

Con cierta brusquedad, se podría plantear la cuestión del futuro del hombre mediante una dicotomía: muerte o inmortalidad. La primera opción es para muchos la más verosímil, pero hay que reconocer que cuesta resignarse a ella. Por eso ha habido y hay varias propuestas que intentan abrirnos el horizonte de



la inmortalidad. Dependiendo de donde esté situado éste, podrían distinguirse tres variantes: la transhistórica, la intrahistórica y la posthistórica. La primera de ellas da acceso a la vida perdurable superando los límites de la historia: debemos encontrarla en otra esfera de la realidad, o como mínimo en “unos nuevos tiempos y una nueva tierra”. Apuestan por ella las religiones de mayor arraigo y difusión, aunque en los últimos siglos se ha registrado un pronunciado decaimiento del sentimiento que las sustenta. En consecuencia, la modernidad avanzada empezó a proponer una forma de inmortalidad intrahistórica, aunque sólo confiara en alcanzarla de modo problemático y no rescatara de la muerte a los individuos, sino tan sólo a la humanidad en su conjunto, o a una parte significativa de ella. Sin embargo, a lo largo del siglo XX, este segundo tipo de esperanza también ha declinado, porque ha cundido por doquier el pesimismo con respecto a nuestra especie y planeta. Para ocupar su hueco, está en pleno auge una tercera vía, la del transhumanismo, que promete supervivencia indefinida tanto individual como colectiva, pero sólo cuando nuestra estirpe haya conseguido trascenderse a sí misma, esto es, cuando el hombre haya culminado su destino histórico, dando lugar a la posthistoria.

Veamos con mínimo detenimiento cómo se ha producido el tránsito de la segunda a la tercera propuesta para esquivar la muerte. Durante los siglos XIX y XX nuestra especie pareció estar más interesada en su futuro colectivo que en el porvenir particular de cada individuo. Las entidades que debían ser salvadas eran la historia o la humanidad. A partir de la revolución francesa, la preocupación principal de los que defendían grandes ideales se orientaba a establecer las bases de un mundo más justo, mejor administrado, más rectamente encaminado hacia la libertad y el progreso. El auge y despliegue de los nacionalismos obedecía también al propósito de asegurar o culminar el destino de un pueblo, una lengua, una cultura. Las revoluciones socialistas y comunistas perseguían la emancipación ante todo de la clase trabajadora y más a largo plazo de toda

la sociedad. En comparación con tan grandiosas metas, poco o nada suponían los desvelos pequenoburgueses de quienes se inquietaban por sí mismos. En los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, Carlos Marx presentaba la muerte biológica como “una dura victoria del género sobre el individuo” y no tenía nada más que decir al respecto. Sin embargo, la muerte, lo que se dice la muerte, siempre ha sido un acontecimiento privado y cuando se pretende colectivizarlo no deja de ser una redundancia o bien una abstracción. A fuerza de verla repetirse nos hemos acostumbrado a ella (mejor dicho: a la de los demás), y tal vez por esa razón durante mucho tiempo no se consideró un error imperdonable trivializarla. Parte de la culpa hay que achacarla a la teoría de la evolución de Darwin, porque enseñaba que la vida progresa haciendo apuestas con los vivientes. Ganarlas equivale a transmitir las peculiaridades del progenitor a la descendencia; perderlas, morir antes de haber tenido oportunidad de procrear. Por consiguiente, la muerte prematura sería el procedimiento usado por la naturaleza para desembarazarse de sus experimentos fallidos. Todos morimos, pero quienes consiguen engendrar en cierto modo la burlan y eso es —o sería— lo único que importa. El darwinismo social no solo proclamó la insustancialidad de la muerte del individuo, sino que de paso enseñó que es legítimo disponer de ella, sobre todo si es por una buena causa. Así llegamos al siglo XX, cuando reformadores sociales, utopistas y políticos sacaron las oportunas consecuencias, de manera que hemos tenido que pagar con usura los errores de nuestros bisabuelos. Como afirma en uno de sus escolios el pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila: “Ningún siglo anterior presencié tantas matanzas en nombre de tan transparentes imposturas” (NEII, 121e). La decepción generada por las dos conflagraciones mundiales y su enorme pero sobre todo inútil costo en sangre y sufrimiento, motivó que poco a poco se disiparan los espejismos que habían dado lugar a tales derroches. La revolución de mayo del 68 y la proliferación de movimientos pacifistas señalaron el principio del fin de las ideologías. Pero si los principales enemigos de la vida humana en su individual encarnación acabaron por desaparecer del escenario de la historia, no se restablecieron los fueros de la vida humana individual. Seguimos despreciando la del prójimo; la única diferencia es que ya no buscamos una coartada moral para suprimirla: acabamos con ella gratuita y arbitrariamente, tal como vemos día a día virtualmente en películas, videojuegos o series de televisión y realmente en ataques terroristas u homicidios que abarcan todo el espectro de la biografía, desde que somos concebidos hasta nuestra natural consunción.

Sin embargo, y como supuestamente dijo Galileo en ocasión memorable: *eppur si muove*; nuestras entrañas se conmocionan ante el espectáculo de cualquier muerte. Oscura o lúcidamente nos damos cuenta de que, con cada hombre y cada mujer, por extraños y remotos que sean, somos nosotros mismos los que morimos. Al llorar por ellos barruntamos nuestro propio duelo. No se trata de rechazar la condición de mortal en sí misma, ya que sería por completo

estéril. Como dice la sabiduría popular: “donde va el cuerpo, va la muerte”. Lo que provoca legítimo rechazo es la pretensión de que tenga la última y definitiva palabra, que no haya otra respuesta a la eterna e inquietante pregunta, que se quite al hecho cualquier significado. Hay muchos que pretendieron y siguen pretendiendo reconciliar del todo al hombre con su condición de mortal. Borges, por ejemplo, dedicó a esa aspiración unos versos memorables:

¡Ah, si aquel otro despertar, la muerte,
Me deparara un tiempo sin memoria
De mi nombre y de todo lo que he sido!
¡Ah, si en esa mañana hubiera olvido!¹

En otro lugar afirma tajante:

Quiero morir del todo; quiero morir con este compañero, mi cuerpo.²

La voluntad gusta a menudo de remar contra la corriente. Pero lo cierto es que la afirmación de la vida se impone al capricho eutanásico, incluso en la circunstancia más extrema. Como apunta el propio Borges:

El hombre ha muerto.
La barba no lo sabe.
Crecen las uñas.³

En la cultura de hoy se detecta un doble movimiento: por un lado, la muerte se trivializa haciéndola algo cotidiano e intrascendente. Una vez más me serviré de un ficticio diálogo de Borges consigo mismo para ilustrar esta tendencia:

[Interlocutor 1º:] Con una indiferencia y una dulzura más convincentes que el fervor, Macedonio Fernández repetía que el alma es inmortal. Me aseguraba que la muerte del cuerpo es del todo insignificante y que morir se tiene que ser el hecho más nulo que puede sucederle a un hombre. [...] Un acordeón vecino despachaba infinitamente *La Cumparsita* [...] Yo le propuse a Macedonio que nos suicidáramos, para discutir sin estorbo. [Interlocutor 2º:] Pero sospecho que al final no se resolvieron. [Interlocutor 1º:] Francamente no recuerdo si esa noche nos suicidamos.⁴

La otra cara de la moneda está en el horrendo pavor que un hecho tan inescapable genera. Oscilamos entre la trivialización y el negacionismo. Resulta chocante cómo se maquilla y disimula todo lo relativo a ella cuando de verdad acecha,

¹ Jorge Luis BORGES, *El otro, el mismo* (1964), *Obras completas*, vol. 2, Barcelona, Emecé, 1989, 272.

² Jorge Luis BORGES, *Elogio de la sombra* (1969), *Obras completas*, vol. 2., Barcelona, Emecé, 1989, 392.

³ Jorge Luis BORGES, *La cifra* (1981), *Obras completas*, vol. 2, Barcelona, Emecé, 1989, 392.

⁴ Jorge Luis BORGES, *El Hacedor*, *Obras completas*, vol. 1, Barcelona, RBA, 2005, 784.

para que pase lo más desapercibida posible y parezca como que no existe. En suma: omnipresencia de la muerte ficticia y escamoteamiento de la muerte real.

Con todo, resulta evidente que, ficcionalizada o escamoteada, el interés por ella ha aumentado mucho en los últimos decenios. No se conocía algo así desde la moda existencialista de la postguerra. Quizá se deba al descubrimiento de que la muerte no siempre afecta tan sólo a los individuos. Desde tiempo atrás se conocía el fenómeno de la extinción de las especies biológicas, pero la paleontología descubrió más tarde episodios de extinciones en masa, algo que, lejos de resultar insólito, se repite con frecuencia y sigue ciertos patrones. El choque de grandes meteoritos, variaciones en los ciclos climáticos, catástrofes volcánicas de gran intensidad, la deriva de los continentes y quién sabe cuántas causas naturales más acaban fácilmente con partes significativas de la biosfera. Nosotros podríamos estar en la lista de futuros damnificados. La novedad aportada por la ciencia y la técnica es que abre la puerta a una versión artificial del fenómeno: desde que se averiguó cómo liberar las ingentes cantidades de energía encerradas dentro del átomo, la eventualidad de que toda la progenie humana arda en un holocausto nuclear no es remota. Durante decenios era la amenaza más inmediata que nos acuciaba, y aunque ha dejado de ser una preocupación omnipresente es probable que a corto, medio o largo plazo siga siendo el peligro más real y difícil de sortear. A este propósito, con alguna frecuencia se ha hecho la siguiente consideración: el universo es suficientemente grande y antiguo para haber alumbrado civilizaciones mucho más avanzadas que la nuestra en gran cantidad de lugares. Aunque los planetas habitables están separados por distancias enormes, el progreso tecnológico debiera haber podido vencer la lejanía y nosotros tendríamos que haber recibido hace mucho tiempo la visita de vecinos más evolucionados. ¿Por qué no lo han hecho? Acaso, porque antes de estar en situación de colonizar amplias zonas de la galaxia, todas las culturas que han medrado han tenido —y aprovechado— la oportunidad de autodestruirse. Ojalá que el motivo haya sido otro y sobre todo ojalá que nosotros no sigamos un sendero tan lamentable.

Dejando a un lado la cuestión de qué proporción de realidad y de vacua especulación hay en todo esto, lo cierto es que en el imaginario colectivo la muerte ha dejado de ser un problema que afecte tan sólo a los individuos: alcanza o puede alcanzar también a los colectivos y al propio planeta, tal como con ejemplar insistencia nos adoctrinan los más pesimistas portavoces del ecologismo. Que la tierra ha de morir, por otro lado, es algo más que una hipótesis. El encuentro con cuerpos siderales capaces al menos de acabar con parte o toda la vida que hay en ella es un acontecimiento infrecuente, pero previsible y a la larga ineludible. Bien es cierto que, si nuestras habilidades ingenieriles siguen avanzando, tal vez seamos capaces de prever este tipo de colisiones con suficiente antelación y actuar con presteza para conjurarlas. Mucho más difícil será evitar que, cuando consuma la mayor parte de su combustible nuclear, el sol se convierta en una estrella gigante roja y nos abrase. Bien es verdad que la catástrofe es lejana. Me contaron a

modo de chiste que un conferenciante anunció a su auditorio que este apocalipsis tendrá lugar dentro de seis mil millones de años. “¿Cuándo ha dicho?”, preguntó ansiosa una voz desde la última fila. “Dentro de seis mil millones de años...” “¡Ah bueno —repuso aliviada—. Le había entendido que eso iba a ser dentro de seis millones de años nada más...” A mí particularmente ambas moratorias me parecen igualmente tranquilizadoras, aunque puede haber —y no sólo como chiste— quien considere que la primera es demasiado exigua. Podemos avanzar estimaciones muy variadas relativas a las posibilidades de que ocurran deterioros irreversibles del clima o de la atmósfera, la contaminación de tierras y mares, el encuentro con cometas y meteoritos, conflagraciones nucleares o bioquímicas, el agotamiento del sol o desembarcos hostiles procedentes de otros mundos. En todo caso carece de sentido buscar consuelo a la mortalidad individual en la más que problemática inmortalidad colectiva. Aunque haya una diferencia de escalas, la muerte nos acecha tanto en una perspectiva como en otra. O renunciamos de una vez por todas a la esperanza de vencerla en ninguna de las versiones, como proponían los textos borgesianos que poco antes he citado, o habría que buscar una salida diferente. Los metafísicos han barajado, por ejemplo, la idea del eterno retorno o la metempsicosis. La religión ofrece otra solución, y he de añadir que es la única que personalmente me convence. Pero no he venido a hablarles de mis propias creencias, sino de la posibilidad de procurarnos un futuro invulnerable hic et nunc, aquí y ahora, o por lo menos en algún lugar accesible del espacio-tiempo, y en todo caso sin la mediación de instancias sobrenaturales. Tal es, en efecto, la fórmula que propone el transhumanismo.

No todos los autores y escuelas comprometidos en esa corriente tienen pretensiones tan desmesuradas como la que acabo de referir. Pero es en ellos donde el mordiente de la escuela resulta llamativo. Prácticamente todos confiamos en que el progreso del conocimiento y de la técnica seguirá solucionando problemas y remediando necesidades como innumerables veces lo ha hecho en el pasado. Cada día nos sorprende con nuevas proezas y en algunos ámbitos, como en el de las comunicaciones, a un ritmo prodigioso. ¿En qué se diferencia, entonces, el transhumanismo de los simples partidarios del progreso tecnocientífico? Precisamente en su pretensión de convertir la tecnociencia en una especie de solucionador universal autosuficiente. Hay un segundo rasgo que lo caracteriza: hasta hace poco se distinguía entre los remedios y quienes resultaban favorecidos por ellos. El hombre seguía siendo hombre; los remedios, remedios. Ahora en cambio, las soluciones amenazan con suplantar la identidad de sus supuestos beneficiarios.

Cuando todavía se acostumbraba a llevar los aparatos estropeados a arreglar, a veces el operario explicaba que la reparación no merecía la pena y que resultaba preferible tirar a la basura todo el dispositivo y comprar otro nuevo. La prudencia del propietario y la honestidad del profesional dirimían la cuestión en orden a encontrar la decisión más aconsejable. Por cierto, que eso también ocurría con nuestros propios organismos. Una tía mía que había sobrevivido a

un cáncer me comentó en cierta ocasión: “Voy a ir al oncólogo a que me revise antes de arreglarme la dentadura; a lo mejor no trae cuenta...” (Dicho sea, entre paréntesis, vivió 30 años más y gastó, no una, sino dos dentaduras postizas más). Muchos ancianos se niegan a operarse de esto o de revisar aquello con la comprensible razón de que ya se sienten “amortizados”, sin que por ello sea legítimo considerarlos desertores de la vida. La capacidad de hacer “cosas” para mejorarnos no es una opción carente de límites o restricciones. El concepto de “ensañamiento terapéutico” está en la mente de todos. Los que ya tenemos cierta edad recordamos el final del general Franco y el exceso de celo que mostró el equipo encargado de atenderlo. Por eso quién más, quién menos, todos hemos dejado dicho a nuestros más próximos: “llegado el momento que la prudencia aconseje, dejadme morir tranquilo, por favor.” De hecho, la profesión médica no se lo plantea ya de otra manera y ha desarrollado el concepto de “cuidados paliativos”, sin que lo hayamos satanizado con un aura siniestra. Pero lo que ahora se plantea no es la desaparición del individuo, sino de la especie. Algunos insinúan y otros afirman que las cintas de las mejoras tecnológicas valen ya, o valdrán dentro de poco, más que el manto del *homo sapiens* que teóricamente deberían adornar.

No dispongo de tiempo ni capacidad de análisis suficiente para ofrecer una panorámica completa del movimiento transhumanista. Por eso voy a mencionar tan solo unos pocos nombres y centraré mi atención en uno de sus más destacados representantes: Ray Kurzweil, destacadísimo inventor y experto en inteligencia artificial, que ha sido pionero en las técnicas de OCR, escaneado, síntesis de texto a voz, etc. Interesa particularmente en este momento por ser autor de una serie de libros, entre ellos: *La era de las máquinas inteligentes* (1987-1988), *La era de las máquinas espirituales*, cuando los ordenadores superen la mente humana (1999), *¿Somos máquinas espirituales?* (2002), *Cómo crear una mente* (2012), sobre todo, *La Singularidad está cerca* (2005), que constituye un auténtico manifiesto para muchos partidarios de la causa. La que más sobresale entre las muchas y muy atrevidas ideas de Kurzweil es la tesis de que es posible trascender el hombre sin arruinar su identidad. Dicho paradójicamente, defiende que podremos seguir siendo humanos tras dejar de serlo. Y, en lo que respecta al tema de la inmortalidad, defiende la nada habitual postura de que es alcanzable tanto en el plano colectivo como individual. De hecho, aspira a ser él mismo uno de los primeros especímenes del género humano que venza a la muerte, y en absoluto se trata de una broma, sino una tarea en la que está comprometido de lleno:

Estos resultados no son accidentales, ya que he sido muy agresivo a la hora de reprogramar mi bioquímica. Diariamente, tomo 250 suplementos (en forma de píldoras) y recibo media docena de terapias intravenosas a la semana (básicamente suplementos nutricionales inyectados directamente en mi torrente sanguíneo para

evitar mi tracto gastrointestinal). En consecuencia, las reacciones metabólicas de mi cuerpo son completamente diferentes de lo que serían sin estos tratamientos. Al abordar esto como ingeniero, me controlo los niveles de docenas de nutrientes (tales como vitaminas, minerales y grasas), de hormonas y de derivados metabólicos que se encuentran en mi sangre y en otras muestras como el pelo y la saliva. En general, mis niveles están donde quiero que estén, aunque continuamente reajusto mi programa...⁵

Dejando a un lado su particular batalla por la supervivencia —en la que le deseo mucho éxito—, por lo que se refiere a la de toda la especie cree que la victoria vendrá de la mano de los progresos en tres frentes: bioquímica, inteligencia artificial y nanotecnología. Por asombrosos que sean los resultados cosechados en todos ellos, parece (y no sólo a primera vista) que el empeño elegido es excesivo. Por mi parte empezaré a creer en las posibilidades de la ciencia para prolongar significativamente la vida cuando haya conseguido resolver de verdad problemas en apariencia mucho más sencillos como la calvicie o las varices. Pero Kurzweil confía en un talismán con el que espera hacer caer todas las barreras: la ley de los rendimientos acelerados, que —y perdonen la vulgaridad de la expresión— representa algo así como el cuento de la lechera del progreso tecnológico:

¿Puede el ritmo del progreso tecnológico continuar acelerándose indefinidamente? ¿no hay un punto a partir del cual los humanos no somos capaces de pensar lo suficientemente deprisa como para mantener el ritmo? Ciertamente esto es así para humanos no mejorados, ¿pero qué no conseguirían mil científicos, cada uno mil veces más inteligentes que los científicos humanos de hoy, funcionando cada uno mil veces más deprisa que los humanos actuales (porque el procesamiento de información es más veloz en sus cerebros en su mayor parte no biológicos)? Un año cronológico sería como un milenio para ellos. ¿Qué no inventarían?⁶

Todos conocemos la historia del individuo que como premio a sus servicios pidió un grano de arroz en la primera casilla de un tablero de ajedrez, dos en la segunda, cuatro en la tercera y así sucesivamente. Resulta que no hay arroz en el mundo suficiente para rellenar las 64. Algo semejante ocurriría en el presente caso: la capacidad resolutoria de esta revolución cognitiva que Kurzweil anuncia resolverá muchos más problemas de los que somos capaces de imaginar. No está mal como promesa, pero tratemos de situar el asunto en un contexto más amplio.

La perspectiva del *enhancement* o mejora, cambia bastante cuando la abordamos desde la perspectiva del individuo o de la especie. Casi todos estaremos de acuerdo en que es preferible un cuerpo sano y fuerte a otro débil y enfermizo.

⁵ Ray KURZWEIL, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*, Berlín, Lola Books, 2012, 237.

⁶ KURZWEIL, *La singularidad está cerca*, 27.

Pocos negarán que sea mejor una mente despierta y bien adiestrada que otra somnolienta y torpe. La pregunta es cuánto cuesta cada mejora en términos de esfuerzo y renuncia a otras posibilidades incompatibles con su adquisición. La publicidad nos apremia continuamente hasta el atosigamiento, y hay mil formas aún más sutiles de ponernos en el disparadero de iniciar una espiral de cambios y “mejoras” que tal vez sea difícil luego controlar e imposible detener. Eso por lo que se refiere a cada uno de nosotros. El problema se agudiza porque nadie vive ensimismado y como encerrado en una urna de cristal. El que se da a la bebida o se aficiona al juego no sólo arruina su vida, sino que pone en apuros a los allegados y a veces incluso a personas que nada tenían que ver. Supongamos que antes de traer hijos al mundo me proponen la posibilidad de efectuar un cambio irreversible en mis genes. ¿Tengo derecho a tomar esa decisión, sabiendo que van a pasar a mis descendientes, y que si lo hago por consideraciones egoístas o simplemente circunstanciales conseguiré que ellos se acuerden —y no para bien— de su antepasado? Otro caso es el de artistas y otros devotos de la imagen que, a fuerza de intervenciones quirúrgicas y tratamientos variados para mejorar su aspecto, acaban convertidos en monstruos o por lo menos resultan irreconocibles. Por lo menos estas gentes sólo se juegan su propio pellejo; pero, ¿qué pasaría si al hacernos un tatuaje que ocupe el 100 % de la epidermis condenásemos a todos nuestros descendientes a seguir llevándolo por los siglos de los siglos? Es verdad que no soy muy partidario de este tipo de prácticas, pero, aunque fuese devoto de ellas, consideraría inadmisible decidir de una sola vez por todos los que vienen detrás.

El asunto, por consiguiente, cambia de naturaleza cuando compromete la identidad de quienes no participan en las decisiones que acaban afectándoles. Poco a poco hemos ido tomando conciencia de que el planeta que habitamos no es nuestro, sino que sólo somos sus inquilinos, con derecho de uso pero no de abuso. Reconocemos y asumimos la seria obligación de no estropearlo ni convertirlo en un medio hostil a la vida tal como la conocemos. Pero todavía nos cuesta darnos cuenta de que, en contra de lo que proclaman algunas ideologías de combate, tampoco son de propiedad privada nuestros cuerpos, y muy en particular no lo son las partes de ellos más directamente relacionadas con la reproducción. Y eso por consideraciones escuetamente biológicas: compartimos un patrimonio genético, del que a cada individuo y generación corresponde una parte alícuota muy pequeña. El orden reinante en el universo ha establecido varios mecanismos para administrar ese patrimonio. La selección natural es uno de ellos, aunque sin duda no el único. En el caso de la especie humana (y de muchas otras) la cultura ha establecido unos correctivos importantes a la dinámica que anteriormente determinaba la identidad genética de los vivientes. Ahora bien: en los últimos tiempos la cultura adolece de hipertrofia en alguna de sus partes (ciencia, técnica) y debilitamiento en otras (ética, política, religión). Diríase incluso que la motivación ha decaído, puesto que, cuando se creía

que la humanidad era imperecedera, abundaban los que estaban dispuestos a sacrificarse por su futuro; ahora que la sabemos amenazada titubeamos antes de asumir costos importantes en su provecho. Es como si exigiéramos la pronta devolución de créditos que antes habíamos otorgado con liberalidad. En la película de Stanley Kubrick *¿Teléfono rojo?* Volamos hacia Moscú hay un adelanto de este cambio de actitud: los máximos dirigentes de la política, el ejército y la ciencia descubren en un momento dado que no hay modo de evitar la guerra atómica que ha provocado un desequilibrado. En lugar de intentar maniobras de última hora para salvar al género humano, se apresuran a evadirse, abandonando por una puerta falsa el buque que se hunde. Dan por hecho que serán ellos mismos los únicos supervivientes; identifican con descarado egoísmo el futuro del hombre con su propio porvenir. Asumen la cínica divisa: "Sobreviva yo y perezca el mundo". La historia del Arca de Noé ha tenido muchos imitadores durante el último siglo. Hay versiones de ella hasta en el cómic: Supermán, primer y principal héroe del imaginario contemporáneo es el único de su raza que consiguió hurtarse a la destrucción del planeta originario, Krypton. De allí llegó a la Tierra para favorecernos con superpoderes que no tienen otro paradójico antídoto que cualquier pedacito de su tierra natal, la kryptonita.

Así pues, la óptica soteriológica sigue en pie, pero los términos se invierten: antes eran los individuos los que se inmolvaban ante el altar de la humanidad futura; ahora el propio género humano carece de futuro, anonadado por problemas irresolubles que él mismo ha suscitado jugando a ser aprendiz de brujo. Pero sigue sin escarmentar: para completar la inversión, será la vieja humanidad la que se sacrificará para alumbrar a quienes hayan de conocer los nuevos tiempos. Uno de los que pronosticaron este escenario con mayor entusiasmo fue Marvin Minsky, el recientemente fallecido y destacado adelantado de la inteligencia artificial. Publicó en *Scientific American* hará un cuarto de siglo un artículo con el provocativo título: *¿Serán los robots quienes hereden la Tierra?* No había que esperar mucho para averiguar su respuesta, ya que el subtítulo rezaba: *Así será*, pues la nanotecnología permitirá crear cuerpos y cerebros de repuesto. Entonces viviremos más, poseeremos mayor sabiduría y gozaremos de facultades inimaginadas. Lo que más sorprende de su propuesta es la utilización de la primera persona del plural para designar nuestros hipotéticos sustitutos. Aquí late, indudablemente, un problema de identidad; pero sería injusto decir que el autor no se siente capaz de afrontarlo. Afirma que en el momento presente el conocimiento no progresa mucho, debido a la gran lentitud de nuestros cerebros. Pronostica que a medida que se vaya conociendo el funcionamiento de los subsistemas cerebrales, los reproduciremos y realizaremos prótesis que insertaremos en nuestra mente mediante interfaces electroquímicas. Al final, reemplazaremos todas las partes del cuerpo y del cerebro y así superaremos nuestras limitaciones. Superfluo decir que con ello estaremos convirtiéndonos en máquinas. ¿Significa eso que seremos reemplazados por

dispositivos inteligentes? Minsky aseveraba que no tiene sentido enfocar la cuestión en términos de “ellos” y “nosotros”. Por eso se suma a otro de los pioneros del movimiento transhumanista, Hans Moravec, quien propone considerar a los robots que nos sucedan como nuestros “hijos mentales”.

Permitan que interrumpa el hilo de mi exposición para aconsejarles que acojan las discusiones que estoy relatando con la máxima paciencia y serenidad. Conviene mantener la cabeza muy fría y no caer en la tentación de mandar directamente a la porra propuestas tan extravagantes, porque, para bien o para mal, eso es lo que hay y son muchos, tal vez demasiados, los que no solamente las toman en serio, sino que se disponen a propiciarlas con todas sus fuerzas.

Aunque el debate sobre el transhumanismo suele plantearse dentro del horizonte de lo que la ciencia presente y futura hace o hará posible, lo cierto es que involucra conceptos que se adentran en el terreno de la antropología filosófica y aún de la metafísica. Porque saber si podremos compartir las conjugaciones verbales (yo, tú, nosotros, etc.) con máquinas o entidades de dudoso origen no se pudo dilucidar sin aclarar los conceptos de especie, esencia, continuidad, e identidad. Mejorar la especie implica suprimir o cuando menos aminorar defectos y aumentar, incluso añadir virtudes. Al hacerlo modificamos evidentemente nuestra condición; ¿lo haremos hasta el punto de que ya no sea lícito seguir considerando humanas las criaturas resultantes? En otras palabras, ¿retendremos nuestra identidad indefinidamente, sean cuales sean las innovaciones que se introduzcan en nosotros mismos y en nuestros descendientes? La respuesta convencional es que la identidad de un sujeto y también la de un colectivo se mantiene mientras los cambios sean accidentales, no esenciales. ¡Pero si decimos eso habremos pronunciado una palabra que muchos quisieran prohibir! ¡Nada menos que la esencia! ¿Hay algo en el mundo real que responda a tan denostado término? Mucho me temo que mientras usemos las mismas palabras para referirnos a cosas diversas, si no queremos admitir las definiciones o esencias, tendremos que introducir subrepticamente nociones equiparables. ¿Seguirá siendo humano un vástago al que hayamos añadido dos brazos suplementarios, un tercer ojo en el occipucio, un radar en medio de la frente, pequeños turborreactores debajo de los pies y un par de discos duros dentro del cráneo? Lo más probable es que el sentido de la estética proteste antes que la inteligencia. Para doblegar la resistencia de los que se niegan a meter en el mismo cesto seres a todas luces diferentes, los transhumanistas solicitan la ayuda de la biología de la evolución e invocan como arma decisiva la idea de continuidad: si hay una gradación de formas intermedias entre las que cualquiera sólo reconocería diferencias accidentales, al final sólo puede haber eso: acumulación de accidentes; nunca cambios sustanciales, aparición de nuevas esencias o desaparición de las antiguas. Bien es verdad que admitir este criterio nos hermanaría con las amebas y las orquídeas: todos formaríamos parte de una única especie viviente, con variaciones grotescas, pero insustanciales. Se dice que Pitágoras reconoció

a un pariente en un perro al que apaleaban y prohibía consumir habas para no correr el peligro de devorar el alma de un semejante. Por esta senda llegamos muy pronto a paradojas tan inadmisibles, que al final resulta preferible resucitar las esencias a pesar de todos sus inconvenientes.

Veán cómo nos hemos embarcado en una pequeña indagación filosófica y cuán pronto hemos llegado a un callejón sin salida. Los transhumanistas son pragmáticos y prefieren escenarios que, aun siendo puramente hipotéticos, servirían para despejar cualquier duda por la vía de los hechos. Hans Moravec, autor más arriba mentado, propone hacerlo conjeturando una situación —conviene recordarlo— de pura ciencia-ficción. Perdónenme que introduzca una larga cita para exponerla:

Le acaban de meter en un quirófano. [...] Usted tiene a su lado un ordenador que espera convertirse en un equivalente humano. Lo único que le falta para empezar a funcionar es un programa. Le anestesian el cráneo, pero no el cerebro. Usted está totalmente consciente. El robot cirujano le abre el cráneo [...] Los instrumentos [...] examinan los primeros milímetros de la superficie del cerebro. [...] Estas medidas [...] le permiten al cirujano escribir un programa que modele el comportamiento de la capa superior del tejido cerebral examinado. Se instala el programa en una pequeña porción del ordenador que está esperando y se activa. [...] Para que a usted no le quepa ninguna duda sobre la exactitud de la simulación, tiene un botón que puede pulsar si desea comparar por sí mismo la simulación con el funcionamiento del tejido original. [...] Usted aprieta el botón, lo suelta y lo vuelve a apretar. No siente ninguna diferencia. En cuanto usted queda satisfecho, se establece permanentemente la conexión de la simulación. [...] Se repite el proceso en la capa siguiente y en seguida aparece una segunda simulación en el ordenador, que se comunica con la primera y con el resto del tejido cerebral original. A medida que avanza el proceso, se va simulando y excavando en el cerebro, capa tras capa. Finalmente, su cráneo se queda vacío [...] Aunque usted no ha perdido la conciencia, ni siquiera el hilo de sus pensamientos, su mente ha pasado de su cerebro a una máquina. [...] Su cuerpo, repentinamente abandonado, sufre algunos espasmos y muere. Durante un momento, lo único que experimenta usted es quietud y oscuridad. Y, de nuevo, puede abrir los ojos. Pero ahora su perspectiva ha cambiado. La simulación del ordenador [...] se ha conectado con un cuerpo nuevo y brillante, del estilo y color que usted había elegido. Su metamorfosis ha terminado.⁷

Es ocioso añadir que lo que aquí se cuenta es perfectamente inverosímil, pero ahora no es prioritario impugnar la pretensión de que algún día llegue a ser realizable, sino advertir que —de serlo— plasmaría una vieja idea en la que reincidieron filosofías y religiones de la antigüedad: la transmigración de las almas, de manera que nuestro yo se desprendería del acostumbrado asiento biológico en el cerebro, para incardinarse en un sofisticado cúmulo de circuitos

⁷ HANS MORAVEC, *El hombre mecánico*, Barcelona, Salvat, 1993, 130-132.

electrónicos. Es una versión futurista del viejo dualismo, una de las concepciones filosóficas más criticadas por el materialismo de todas las épocas. Éste siempre insistía en que no existen dos clases de sustancias, sino una sola, la materia, siendo el espíritu tan sólo un aspecto marginal de su comportamiento. Lo chocante es que los transhumanistas de hoy quieren prolongar a su manera el materialismo de ayer, pero no dejan de considerar que la mente es en último término información, y que como tal puede ser desprendida de su soporte material y trasladada a otro basamento, en lo cual cifran las posibilidades de mejora y supervivencia. Por eso abunda el transhumanismo más entre los que se dedican a la inteligencia artificial que entre los neurocientíficos, porque éstos últimos insisten una y otra vez en las profundísimas diferencias que hay entre el funcionamiento del cerebro y el de cualquier ordenador. Diré que la propuesta de los informáticos es desde luego bastante más simplista, pero también más diáfana, mientras que la de los biólogos es probablemente más realista, pero notoriamente confusa. Así pues, me ceñiré a la primera para señalar que no consigue resolver el problema de la identidad personal ni siquiera en principio. Y no lo consigue, precisamente porque la transferencia que proponen podría repetirse a voluntad, es decir, se podría clonar muchas veces el mismo sujeto, y resolver de paso el problema de la multilocación: una copia de nuestro yo se quedaría trabajando, mientras otra saldría de paseo con los amigos y así sucesivamente. ¿O no? El matemático Roger Penrose ha advertido que se podría recurrir al mismo procedimiento para efectuar teleportaciones, y en consecuencia darse situaciones tan truculentas como la siguiente:

¿Qué sucedería si la copia original del viajero no fuera destruida, como requieren las reglas del juego? ¿Estaría su “consciencia” en dos lugares a la vez? Trate de imaginar su respuesta cuando le dicen lo siguiente: “¡Oh Dios mío!, ¿de modo que el efecto de la droga que le suministramos antes de colocarle en el teleportador ha desaparecido prematuramente? Esto es un poco desafortunado, pero no importa. De todos modos, le gustará saber que el otro usted —ejem, quiero decir el usted real, esto es— ha llegado a salvo a Venus, de modo que podemos, ejem, disponer de usted —ejem—, quiero decir de la copia redundante que hay aquí. Será, por supuesto, totalmente indoloro...”⁸

La historieta sirve para desenmascarar la falacia con que operan muchos transhumanistas: para conseguir hacer de la mente humana algo transferible de un soporte a otro hay que convertirla en un programa informático, es decir, en una secuencia finita de instrucciones inequívocas. Es lo que en la jerga de la profesión se denomina un algoritmo. Conviene advertir que cualquier algoritmo, no importa lo largo y complicado que sea, es algo anónimo, una cosa. Ahora bien, toda cosa es un ello, no hay modo de convertirla en un yo. Los “ellos” son

⁸ Roger PENROSE, *La nueva mente del emperador*, Madrid, Mondadori, 1991, 54.

realidades objetivas, exhaustivamente diseccionables; no esconden misterios imposibles de sondear. En cambio, los yos son realidades subjetivas, personales e intransferibles, que están fuera del alcance de no importa qué cirujano del cerebro o ingenio teleportador. Por lo tanto, si algún día llega a ensayarse en serio este tipo de experiencias, sin lugar a duda, se desecharía el niño junto con el agua en que lo han bañado. La conciencia que hay dentro de cada ser humano es una lucecita muy tenue y frágil, pero no es del tipo de las que saltan haciendo entrechocar dos pedernales. Precisa del cerebro para seguir encendida, y de un cerebro en buenas condiciones, mas todo lo que la ciencia ha averiguado o puede llegar a averiguar en el futuro es insuficiente para explicar el cómo y el porqué de su leve resplandor. Lo curioso del caso es que los científicos más sagaces —por muy materialistas que sean— lo saben perfectamente. Oigan lo que dice el premio Nobel Gerald Edelman a este propósito:

¿En virtud de qué misteriosa transformación el disparo de las neuronas de un lugar particular del cerebro o de las dotadas de una propiedad bioquímica particular se convierte en experiencia subjetiva, pero no así el disparo de otras neuronas? No es de extrañar que algunos filósofos vean en estos intentos un excelente ejemplo de un error categórico: el error de atribuir a las cosas propiedades que no pueden tener.⁹

De todos modos, no es lo mismo detectar un error que evitarlo. Los adeptos al transhumanismo, como los restantes partidarios de dar a todo una explicación “natural”, siguen creyendo que algún inverosímil salto mortal de la materia interactuando o de la información transitando de aquí para allá producirá el “más difícil todavía” de alumbrar una conciencia. Y como el fin que persiguen se les resiste, optan por lo más fácil, o sea: convertir el fenómeno en una simple reverberación, un espejismo, en definitiva: una nada. Solo así se entiende que les parezca perfectamente plausible hacer “copias de seguridad” de uno mismo, como taxativamente adelanta Kurzweil:

A medida que nos acerquemos a una existencia no biológica, iremos alcanzando los medios para “hacer copias de seguridad de nosotros mismos” (almacenar los patrones fundamentales subyacentes de nuestros conocimientos, capacidades y personalidad), y así eliminaremos la mayoría de las causas de la muerte tal y como la conocemos.¹⁰

Todos los que bregamos con ordenadores y archivos informáticos sabemos que el peligro de hacer demasiadas “copias de seguridad” es que uno acaba confundiendo las copias más atrasadas con las más recientes, y envía al editor no

⁹ Gerald M. EDELMAN - Giulio TONONI, *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*, Barcelona, Crítica, 2002, 21.

¹⁰ KURZWEIL, *La singularidad está cerca*, 370.

la última, sino alguna de las penúltimas versiones del texto que quiere publicar. Peor todavía es darse cuenta de que uno ha estado trabajando paralelamente sobre dos versiones diferentes, de manera que ha generado distintas variantes ninguna de las cuales es “la genuina”. Si trasladamos la metáfora al caso de la identidad, ¿dónde estará de verdad mi propio yo? ¿Acaso me escindiré en una pluralidad de sujetos cada uno de los cuales pretenderá ser el legítimo? Si alguna vez llega a plantearse la cuestión, no tengo duda alguna sobre la respuesta: ninguno. En algún punto del recorrido que fusione el animal humano con la máquina se habrá producido la pérdida del yo; en modo alguno estaré entre los restos de mi naufragio. Más que inquietante, resulta triste comprobar la incapacidad de los transhumanistas para percibir una evidencia tan clara. Una vez más Kurzweil tiene el privilegio de no caer en necios disimulos. Para él seguiremos siendo humanos, porque seremos o serán racionales nuestros futuros avatares. Mucho más problemático será conservar la animalidad, porque de lo que se trata, en definitiva, es de trascender la biología:

Nuestra fusión con nuestra tecnología puede llevarnos a resbalar hacia abajo por una pendiente resbaladiza, pero también a deslizarnos hacia la promesa de algo superior, no hacia abajo donde se encuentra el abismo nietzscheano. Algunos analistas se refieren a esta fusión como a la creación de una nueva “especie”. Sin embargo, la idea de especie es un concepto completamente biológico, mientras que lo que estamos haciendo es trascender la biología.¹¹

Etimológicamente “trascender” implica ir más allá de lo que se trasciende, pero implícitamente se entiende que ese más allá está “más alto” y no “más bajo”. Sin embargo, los transhumanistas proponen una salida de nosotros mismos que en cierto modo es regresiva, puesto que aquello en cuya dirección quieren movernos es precisamente “la máquina”:

... tenemos suficiente poder de abstracción para hacer afirmaciones razonables sobre la naturaleza de la vida después de la Singularidad. Y lo más importante de todo es que la inteligencia que surgirá continuará formando parte de la civilización humana, que ya es una civilización humano-máquina. En otras palabras, las máquinas futuras serán humanas aunque no sean biológicas.¹²

Kurzweil podría replicar a mis reproches que no se trata de degradar a los humanos, sino de dignificar a las máquinas. En realidad, está convencido de que ya somos máquinas, y no de calidad excelsa. Por eso no le cuesta creer que las que se construyan dentro de poco nos sobrepasarán en todos los frentes. Para él, lo que nos espera no es el superhombre, sino la supermáquina. El Aquiles

¹¹ KURZWEIL, *La singularidad está cerca*, 429.

¹² KURZWEIL, *La singularidad está cerca*, 33.

maquinífero superará a la tortuga humana y además asumirá nuestra identidad como supremo gesto de... ¿benevolencia? Dado que no podríamos vencerlo si eligiésemos retarlo, no nos queda otra que unirnos a él hasta confundirnos en una entidad mixta supuestamente inmortal.

De todas las inverosimilitudes del transhumanismo, esta es la mayor. No que llegue el día en que sepamos construir máquinas que piensen y que en definitiva sean humanas, sino que, siendo presuntamente capaces de semejante gesta, no haya en nuestro interior más hondo ni un solo átomo que categóricamente nos diferencie de ellas. Kurzweil y todos los demás transhumanistas son, por supuesto, incapaces de acreditar el equiparamiento. Se trata de una suposición, de una fe. Y una vez más, hay que reconocerle la virtud de la sinceridad:

Esta es la historia que quiero contar en este libro. La historia se fundamenta en la idea de que tenemos la capacidad de comprender nuestra propia inteligencia (penetrar en nuestro propio código fuente, si se prefiere), modificarla y ampliarla.¹³

El código fuente constituye el abc, la secuencia básica de instrucciones que inicia la andadura de un programa informático. Precisamente porque está al principio de todo lo que ese programa puede hacer, suponer que sea capaz de tomar posesión de sí para dar lugar a un proceso de automejora es más o menos como dar crédito al barón de Münchhausen cuando afirmó haber salido del pantano en que había caído tirando de su propia coleta. No hay máquina por sublime que sea capaz de cuestionar las órdenes que le da su ser. Por eso resulta por completo incapaz de convertirse en un yo: es y será siempre una cosa, un ello, un algoritmo que puede a lo sumo echar los dados al azar. El hombre tiene en lo más profundo de sí algo que no es un algoritmo, más bien es un hueco, un vacío, pero sin embargo posee la aptitud de contemplar su propia indigencia y buscar en otra parte que en sí mismo al que ha de redimirle de ella. Por eso su futuro no está en manos de ninguna revolución científico-tecnológica venida o por venir: está en la lucha agónica de su conciencia cuando busca dentro de sí y en las otras conciencias, tal vez en una que pueda escribirse con mayúsculas. Y justamente es a eso mismo a lo que llamamos, los que no somos transhumanistas, libertad.

¹³ KURZWEIL, *La singularidad está cerca*, 4.

De Atenas a Jerusalén

La creación del mundo en Filón de Alejandría

Fr. Luis Javier García-Lomas Gago, OSB

Abadía Benedictina de Santo Domingo de Silos

Santo Domingo de Silos, Burgos

Resumen: El objetivo del presente artículo es trazar un recorrido por las principales líneas de la cosmología de Filón de Alejandría tal y como ésta se manifiesta en su obra *De Opificio Mundi*. Dicha obra es exponente de la síntesis que lleva a cabo el autor entre judaísmo alejandrino y algunas corrientes filosóficas del helenismo tardío. Por eso, estudiar la concepción que de la creación del mundo tiene Filón es estudiar sus influencias filosóficas y religiosas, pero es asimismo estudiar las innovaciones que el alejandrino propone en sus escritos y que suponen un importante paso hacia delante en el camino hacia la formulación de la doctrina de la *creatio ex nihilo*.

Abstract: The aim of this paper is to review the main ideas of Philo of Alexandria's cosmology as presented in his work *De Opificio Mundi*. This work shows the synthesis undertaken by Philo between Alexandrian Judaism and some philosophical schools of late Hellenism. Because of that, to study the creation of the world in Philo is to study the list of his religious and philosophical influences, but it is also to study the innovations proposed by Philo, which mean an important step in the way to the idea of *creation ex nihilo*.

1. INTRODUCCIÓN

La personalidad y obra de Filón de Alejandría es al mismo tiempo compleja y fascinante. Compleja porque aúna aspectos tan dispares como la religión judía, la filosofía platónica, la cultura helenística y la política romana de los primeros emperadores. Fascinante, porque constituye uno de esos puntos neurálgicos de unión de culturas cuyas aportaciones a la historia de las ideas es incalculable.

En las páginas que siguen pretendemos estudiar un aspecto concreto de la obra filoniana: su tratado sobre la creación del mundo, conocido como *De opificio mundi*, y su relación con las cosmologías de su tiempo, como la del *Timeo*

platónico. Sin que pretendamos ser originales, nuestro objetivo no es otro que intentar clarificar qué tipo de creación concibe Filón y qué relevancia tiene para el desarrollo de la doctrina de la *creatio ex nihilo* cristiana. La cuestión está a día de hoy abierta a discusión como veremos, y en ese sentido nos limitaremos a exponer las posturas que se plantean en la actualidad.

¿Quién era Filón de Alejandría? Nacido en torno al año 20 a.C., Filón es un representante del judaísmo helenizado que habitaba Alejandría desde tiempo de los Tolomeos. Sabemos que pertenecía a una familia acomodada y que parientes suyos desempeñaron importantes cargos públicos. Su hermano Alejandro fue *alabarca*, es decir, encargado de la recaudación de los impuestos de la comunidad judía. Su sobrino, Tiberio Julio Alejandro, sirvió a Vespasiano en la campaña contra Jerusalén (a pesar de pertenecer al pueblo judío, Tiberio Julio Alejandro había apostatado en favor de los dioses romanos) y fue gobernador de Egipto. Los hechos de la vida de Filón nos son prácticamente desconocidos, salvo un breve pero importante periodo de tiempo. En el año 38 d.C. Filón fue designado por su comunidad como líder de una embajada dirigida al emperador Calígula para defenderse de una persecución que había sufrido la comunidad judía de Alejandría. Permaneció en Roma hasta el año 41 d.C., como nos lo narra él mismo en su *Legatio ad Gaium*.

La vida de Filón como vemos se extiende por un periodo de tiempo de gran importancia para la civilización occidental, durante los reinados de Augusto, Tiberio, Calígula, Nerón y posiblemente Claudio. Contemporáneo de Jesús de Nazaret y mayor que Pablo de Tarso y que Séneca, sus escritos han tenido gran relevancia en el campo de la interpretación de la Biblia, al considerársele el padre de la interpretación alegórica de la Escritura¹. Nosotros sin embargo nos centraremos en el aspecto filosófico de su obra, exposición que tiene que comenzar por una obra que no es de Filón, pero que será muy importante para él: el *Timeo* de Platón.

1.1. Contexto histórico filosófico: suerte del *Timeo* platónico

La obra filosófica de Filón de Alejandría hay que enmarcarla en las circunstancias no solo históricas, sino también intelectuales que le rodeaban. Sin perjuicio de que dediquemos el próximo apartado a clarificar un poco qué aspectos de ese contexto influyeron en Filón, a modo de prólogo presentamos aquí uno de los puntos clave de la obra filoniana: la pervivencia del *Timeo* de Platón y su profunda influencia en el pensamiento helenístico posterior.

En efecto, pocas obras de Platón fueron más influyentes en la Antigüedad Tardía y en la Edad Media como su diálogo *Timeo*, donde expone los aspectos

¹ Una presentación global muy útil de la figura de Filón puede encontrarse en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, vol. I, edición dirigida por J.P. Martín, Madrid, Trotta 2009, 9-88.

fundamentales de su cosmología². La cosmología platónica³, como sabemos, se basa en tres elementos fundamentales: la materia primigenia, un artesano divino o Demiurgo y las Ideas (paradigmas en los que el Demiurgo se inspira para crear el mundo utilizando la materia primigenia). Esta estructura cosmológica, criticada profundamente por Aristóteles, va a perdurar en el pensamiento del mundo helenístico a pesar de la tendencia hacia el escepticismo de la Academia de Arcesilao y Carnéades. La destrucción de la Academia por Sila en el 86 a.C. (Academia que había vuelto a un cierto eclecticismo con Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, combinando aspectos estoicos y escépticos con el platonismo) no implicó la desaparición del platonismo, sino solo su transformación.

En efecto, en torno al cambio de era volvieron a surgir voces que abogaban por la recuperación de Platón y sus doctrinas. Es este un movimiento vago y muy complejo sobre el cual existen muchas incógnitas por la falta de testimonios escritos pero que se ha denominado “platonismo medio” para distinguirlo del neoplatonismo de Plotino y sus discípulos, ya en el siglo III d.C. Una de las características fundamentales de este platonismo medio será su recurso al *Timeo*. Como bien expresan Reale y Antiseri:

“El *Timeo* fue el texto que los representantes de este período consideraron como punto de referencia y del cual extrajeron el esquema que sirvió para replantear la doctrina platónica. En efecto, para la difícil tarea de reducir a sistema la filosofía platónica y para intentar una síntesis de ésta, el *Timeo* era el diálogo que ofrecía con mucha diferencia la estructura más sólida⁴.”

De esta manera podemos concluir que en el ambiente filosófico en el que surge Filón de Alejandría encontramos una importante preocupación por la cosmología y una constante referencia al *Timeo* para abordar estas cuestiones. Asimismo, F. Copleston⁵ ha señalado que el platonismo medio comparte con otras corrientes, el neopitagorismo entre otras, aspectos como la insistencia en la trascendencia de la divinidad y la creencia en seres intermedios que se relacionan directamente con el mundo sensible, salvaguardando así dicha trascendencia.

1.2. Las tres caras de Filón de Alejandría

Sin embargo, como vamos a ver a continuación, la cronología de los autores más destacados del platonismo medio (Plutarco, Albino, Celso) es posterior a Filón, por lo que la relación de Filón con este movimiento es algo incierta.

² Piénsese por ejemplo en la representación que Rafael hace de Platón en su célebre *La escuela de Atenas*: Platón lleva en su mano una copia del *Timeo*.

³ Cf. G. REALE - D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 1, Barcelona, Herder, 1995, 133-135.

⁴ G. REALE - D. ANTISERI, *Historia del pensamiento*, 290.

⁵ Cf. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. 1: *Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel, 1969, 444-445.

Como afirma D.T. Runia⁶, uno de los mayores expertos en Filón de Alejandría, la relación de Filón con el platonismo medio es más de convivencia en el mismo *Umwelt* filosófico que de relación causal entre sus ideas y las de Filón. En todo caso, Filón sería un testigo de los primeros pasos de ideas que alcanzarán mayor madurez en el platonismo medio.

Esta respuesta nos deja de nuevo con una serie de incógnitas planteadas: ¿es Filón un medioplatónico? ¿Es un predecesor del medioplatonismo? Sabemos que sus obras están profundamente influenciadas por Platón, aunque su lectura de Platón está mediada por otras instancias hermenéuticas como por ejemplo su fe judía. Pero no sabemos de dónde procede exactamente su interpretación de Platón, si se trata de algo original o si está influida por otros autores que desconocemos. En todo caso, esta imposibilidad de ajustar a Filón dentro de una determinada escuela filosófica forma parte del *enigma filoniano* o de lo que hemos llamado “las tres caras de Filón de Alejandría”.

En efecto, quien se acerca por primera vez a Filón de Alejandría no puede sino sentirse algo desconcertado por la variedad de interpretaciones que se han hecho de su obra y de su figura. Es como si tuviera tres caras distintas: exégeta, filósofo y ciudadano romano.

Filón, intérprete de la Biblia: De los 48 tratados conservados atribuidos a Filón de Alejandría, 39 de ellos consisten en comentarios a la Sagrada Escritura. En estos tratados comenta principalmente textos de la Torá, la Ley de Israel. Por ello, muchos historiadores y expertos han puesto el acento en esta dimensión de Filón para entender toda su obra. Filón sería un judío piadoso que ha comentado la Ley de su pueblo sirviéndose del lenguaje filosófico de la época con una intención apologética frente a sus paisanos de Alejandría. Esta es la posición que mantiene D.T. Runia, a quien nos hemos referido antes⁷.

Filón, filósofo: Sin embargo, la originalidad de Filón a la hora de modular el pensamiento bíblico con el pensamiento griego ha llevado a otros estudiosos a poner el acento en su originalidad como pensador. Esta originalidad estaría en la fusión de elementos de la Torá con la cosmología platónica y en la modificación de algunos aspectos básicos de ésta, como la concepción de las Ideas como pensamientos de Dios y la teoría del Logos creador, que veremos más tarde. Además, los que defienden esta interpretación ponen el acento en las obras

⁶ Cf. D.T. RUNIA, “Philo, Alexandrian and Jew”, en ÍD. *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, London, Aldershot, 1990, 15.

⁷ Cf. D.T. RUNIA, “How to read Philo”, en ÍD. *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, London, Aldershot, 1990, 189. Merece la pena citar literalmente esta página de Runia: “Thoroughly immersed in Hellenistic paideia as the result of his education and further studies, Philo himself has accepted the ‘language of reason’ supplied by Greek philosophy as the intellectual framework of reference within which scripture is to be explained. The primacy of scripture is retained, but only to the extent that it guides him in selecting which aspects of the ‘language of reason’ are more and which are less conducive to his exegetical purpose”.

estrictamente filosóficas escritas por Filón. Autores como R. Radice⁸ se inclinan por acentuar la relevancia de Filón como pensador original. La diferencia con el enfoque antes reseñado no es sustancial (ambos coinciden en estudiar los aspectos del platonismo que Filón no comparte) sino interpretativa. Para los defensores de esta postura, estos cambios obedecen a un pensamiento original por parte de Filón, aunque inspirado por sus creencias religiosas. Para Runia, la perspectiva es la inversa: Filón parte del molde bíblico y en él inserta solo los aspectos del platonismo que más le interesan. La cita de Runia que hemos incluido lo muestra claramente

Filón, ciudadano romano: Además de estas dos posturas, claramente hegemónicas entre los intérpretes, hemos de destacar una nueva y estimulante perspectiva. Es la de M. Niehoff, que muy recientemente ha publicado un libro⁹ en el que pretende ofrecer una visión global del personaje de Filón. La singularidad de esta visión reside en intentar conectar constantemente a Filón con su contexto histórico y cultural a pesar de la escasez de datos sobre su vida. A juicio de esta autora, cada obra de Filón debe estudiarse desde esta perspectiva. No caben juicios monolíticos sobre el paradigma hermenéutico de su obra ni tampoco conformarse con un simple eclecticismo. Niehoff propone un estudio de la evolución del pensamiento de Filón tomando como punto central el viaje y estancia en Roma entre el año 38 y el 41 d.C. Estos tres años pasados en la capital del Imperio serían claves en la formación filosófica e intelectual de Filón e implicarían un viraje en su acercamiento a la Escritura y en los problemas que abordaría en sus obras. Por ello, los escritos de tipo histórico (*Legatio ad Gaium* e *In Flaccum*) son para esta autora el núcleo del que hay que partir para organizar y entender el resto de los escritos. Asimismo, la estancia en Roma le pondría en contacto con movimientos como el estoicismo, movimiento que va a constituir, a juicio de Niehoff, el interlocutor principal de sus obras de madurez. No estaríamos ya simplemente ante un exégeta o un filósofo platónico, sino ante un ciudadano romano que responde a las tesis de los estoicos en sus escritos.

Obviamente, dado lo reciente de la obra, las tesis de M. Niehoff no han podido suscitar aún críticas y/o alabanzas. Sin embargo, es cierto que como ventaja frente a otras visiones cuenta con la globalidad y coherencia del planteamiento, lo que le permite llevar a cabo esa biografía intelectual a la que se refiere en el subtítulo del libro. Quizás se le pueda achacar la debilidad de los datos históricos que soportan su cronología de la obra, cronología que la autora construye sobre todo con datos internos de las obras que se prestan a interpretación.

⁸ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

⁹ Cf. M.R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria, an intellectual biography*, New Haven & London, Yale University Press, 2018.

2. FILÓN, EXÉGETA Y/O FILÓSOFO: DE OPIFICIO MUNDI

2.1. Filón, lector del *Timeo* y del Génesis

El tratado *De Opificio Mundi* se estructura como un comentario a los primeros capítulos del libro de Génesis y contiene lo más destacable de la reflexión de Filón sobre la creación. Ahora bien, esta reflexión sobre la creación surge de un doble núcleo: por un lado, tal y como hemos visto, la cosmología del *Timeo* se hallaba presente en el contexto filosófico de la Alejandría de Filón. Por otro, Filón, como judío devoto, no podía ignorar el dato revelado en la Torá. Por ello, *De Opificio Mundi* es en cierto modo una síntesis de helenismo y judaísmo, de *Timeo* y Génesis, o si se prefiere, de Platón y Moisés.

Sin embargo, esta síntesis no es homogénea. R. Radice¹⁰ ha estudiado detalladamente las influencias del *Timeo* en *De Opificio Mundi* y las ha comparado con la doctrina del Génesis. Sin ánimo de detallar todas las diferencias, sí podemos ofrecer una síntesis de las conclusiones a las que llega este autor, conclusiones que nos servirán para entender en el próximo apartado el texto del *De Opificio Mundi*. Radice concluye lo siguiente:

- a. Filón tiende a hacer referencia al *Timeo* siempre que se aparta de la literalidad del texto bíblico.
- b. La relación Génesis-*Timeo* es definida como inversamente proporcional. Cuando mayor referencia hay al Génesis, más se oscurece la referencia al *Timeo* y viceversa.
- c. De esta forma, Radice concluye que lo que hace Filón es conformar el *Timeo* a la revelación bíblica. No resulta especialmente complejo dado que el *Timeo* contiene aspectos que lo asimilan al Génesis, como el carácter personal del Demiurgo, la creación por amor o la secuenciación temporal del acto creador.

Así las cosas, podemos comprobar como para Filón el punto de partida es siempre la Biblia (no en vano es lo que está comentando), pero al mismo tiempo se sirve del “lenguaje de la razón” (como decía Runia) para clarificar su exposición de acuerdo con las doctrinas filosóficas vigentes en su tiempo. Biblia y platonismo aparecen juntos, pero no revueltos. La Torá tiene siempre la precedencia, es la que fija el tenor y el dato a seguir. La filosofía de Platón en cierto modo completa lo dicho por la Biblia¹¹.

¹⁰ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 140-186.

¹¹ Ahora bien, como veremos en el próximo apartado, M. Niehoff añade un tercer vértice de apoyo de la cosmología filoniana: las doctrinas estoicas, que Radice no tiene demasiado en cuenta en su detallado estudio.

Pero vamos ya a exponer la cosmología de Filón tal y como aparece en el *De Opificio Mundi*. Solo así podrá entenderse plenamente la simbiosis judeoplatónica que hemos esbozado.

2.2. La creación del mundo según Filón

Llegamos ahora al núcleo de este trabajo. En el *De Opificio Mundi* Filón pretende estudiar el principio (ἀρχή) del mundo por medio del comentario (bastante libre) de los dos primeros capítulos del Génesis. Para ello, utiliza un modelo que podemos llamar de modelo e imagen. El mundo visible aparece como inspirado en un modelo, el llamado *mundo inteligible* (κόσμος νοήτος). El modelo de Filón sigue como ya dijimos la tendencia del medioplatonismo a acentuar la trascendencia de Dios (lo cual coincide además con lo que la Biblia dice de Dios). Por ello, lo que Dios crea es el modelo, el mundo inteligible. Este mundo inteligible, a diferencia de las Ideas de Platón, no es preexistente sino creado, y es uno y no múltiple como las Ideas.

Ahora bien, para que este sistema encaje hace falta una pieza más: un intermediario entre el Dios infinitamente trascendente y el mundo sensible. Se trata del Logos (Λόγος) o pensamiento de Dios orientado hacia el mundo, donde se halla inscrito el mundo inteligible. Frente al *Timeo*, donde el mundo tiene un alma que lo hace un ser animado, el Logos es una realidad intermedia entre el Creador y lo creado. De lo expuesto resulta un esquema de, como ya hemos dicho, modelos e imágenes. Así, el mundo sensible es imagen del mundo inteligible, que a su vez es imagen del Logos divino, que es imagen del Creador.

Esto es una síntesis de la estructura cosmológica que defiende Filón en *De Opificio Mundi*. Vamos ahora a comentar los principales aspectos de esta estructura con ayuda del mismo texto.

2.2.1. El mundo como creado. Dios, providencia y mundo

En primer lugar, y tras una introducción en la que presenta la obra y su objetivo, los epígrafes 7 a 12 del tratado nos muestran el mundo como una realidad creada. Filón comienza criticando la concepción aristotélica de Dios y mundo. Por un lado, para Aristóteles Dios sería ajeno al mundo, tal y como aparece en el libro XII de la *Metafísica* (lo que se ha venido a llamar Motor Inmóvil). Por otra, el mundo según el Estagirita es eterno y Dios no tiene relación con él. Filón va a sostener tesis radicalmente contrarias. Para defender sus ideas, Filón hace referencia a Moisés como modelo de filósofo que ha recibido una revelación superior. Sin embargo, a la hora de explicar los términos de esta revelación acude a la cosmología y a la teología de los estoicos. Así, distingue en el mundo dos causas: una causa pasiva, la materia; y una causa activa que

ordena y organiza la materia¹². Pero Filón modifica en un punto clave la tesis estoica: la causa activa no es inmanente, sino trascendente e identificada con el Logos divino. Este Logos es diferente al de los estoicos, que era concebido como una realidad inmanente de la que procedía todo lo existente, postulando así una especie de panteísmo cósmico. Para Filón el Logos es trascendente, como dice claramente en *Opif.* 8¹³:

“Moisés, que se adelantó hasta la misma cumbre de la filosofía y recibió instrucciones de los oráculos acerca de la multitud de principios que mantienen la naturaleza, llegó a conocer, sin duda, que lo más necesario entre los seres es que exista una causa eficiente y otra paciente y que la causa eficiente es el intelecto del universo (νοῦς), el más puro y sin mezcla. Este intelecto es superior a la virtud, superior a la ciencia y superior al bien y la belleza en sí”.

El intelecto del mundo o Logos es trascendente y se halla en un nivel ontológico superior no solo a la realidad sensible, sino también, como veremos, al mundo inteligible. La última frase del párrafo citado presenta claras resonancias platónicas, pues sitúa al Logos por encima del bien y la belleza en sí, esto es, de las Ideas de Bien y de Belleza.

Continuando con el razonamiento de Filón, si el mundo es creado, la consecuencia fundamental es la existencia de la Providencia, es decir, del cuidado del Creador por lo creado. La Providencia (πρόνοια) no es solo un concepto bíblico, sino también un concepto fundamental en la cosmología de los estoicos¹⁴. Para Filón la Providencia se deduce claramente del acto creador del Universo.

¹² “Les parece que hay dos causas de todo: lo agente y lo paciente. Así pues, el elemento paciente es una sustancia sin cualidad, la materia, y lo agente es la razón insita en ella, la divinidad. Pues ésta, que es eterna, a través de toda ella modela todas las cosas. Esta idea fundamental la sostienen Zenón de Citio en su *Sobre la esencia*, Cleantes en su *Sobre los átomos*, Crisipo en el primer libro de su *Física*, hacia el final, Arquedemo en su *Sobre los elementos* y Posidonio en el segundo libro de su *Tratado de Física*” (DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007, VII, 134).

¹³ Citamos todos los textos de acuerdo con FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, vol. I, edición dirigida por J.P. Martín, Madrid, Trotta, 2009.

¹⁴ “Pero también es Zenón quien dice que la naturaleza del propio mundo —el cual todo lo ciñe y contiene mediante su abrazo— no sólo es artesana, sino toda una artista, buena consejera y proveedora de toda clase de servicios y ventajas. Pues bien, así como cada una de las demás naturalezas se cría, se desarrolla y se preserva de acuerdo con sus propias semillas, así la naturaleza del mundo realiza, en virtud de su propia voluntad, todos sus movimientos, al igual que sus iniciativas y apetitos —a los que los griegos llaman *hormaí*—, y el mundo desarrolla su actividad con arreglo a esto, al igual que hacemos nosotros mismos, que nos movemos de acuerdo con nuestro espíritu y de acuerdo con nuestra facultad sensitiva. Por tanto, siendo así la mente del mundo, y pudiendo llamarse de manera correcta, por esta causa, ‘prudencia’ o ‘providencia’ (porque en griego se le dice *prónoia*), esta se encarga, esencialmente, de proveer, ocupándose sobre todo de lo siguiente: primero, de que el mundo sea lo más apto posible para permanecer; después, de que no carezca de cosa alguna; pero, sobre todo, de que sea eximia su hermosura y haya toda clase de ornato en él” (CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999, II, 58).

Vinculado con la idea de Providencia hay otro texto que creemos es relevante para clarificar la concepción de creación de Filón y el vínculo de Dios con el mundo. Se trata de *Opif.* 10:

“La razón está, sin duda, del lado de que el padre y hacedor cuida del generado. En efecto, el padre apunta a la preservación de sus vástagos y el artesano de sus artefactos y apartan por todos los medios lo que es digno de castigo y dañino mientras que desean proveerlos de todas las maneras de lo que es útil y provechoso. No existe ninguna familiaridad (οἰκείωσις) del que no ha sido generado con el que no lo ha hecho”.

A nuestro juicio, este es un texto clave en el método de Filón. El concepto de οἰκείωσις, aquí traducido por “familiaridad” es el correlato de la doctrina estoica de la Providencia. Si hay una Providencia cósmica, es deber del hombre familiarizarse con ella, es decir, vivir de acuerdo con dicha Providencia o como expresaban habitualmente los estoicos, vivir conforme a la naturaleza¹⁵. Pero Filón da un paso más y establece esta familiaridad entre el hombre y el cosmos como los estoicos, entre el Creador y lo creado. Dios puede habitar en el mundo porque tiene una efectiva afinidad con el mundo. En un mundo “familiar” con Dios hay lugar para una preocupación de Dios por el mundo, para una Providencia.

Ahora bien, esto no debe llevarnos a pensar que hay por ello una minoración de la absoluta trascendencia de Dios. En *Opif.* 12 justamente Filón acude a las nociones platónicas de sensible/inteligible. Dios, que es eterno e inmutable, no se puede confundir con el mundo. Justamente porque Dios es radicalmente distinto del mundo puede cuidarlo y dirigirlo. El mundo sensible está sujeto a la generación y por tanto puede ser engendrado. Dios, que a diferencia del mundo carece de comienzo, trasciende toda naturaleza que tenga comienzo.

Con esta última consideración cerramos la primera parte de nuestro análisis del *De Opificio Mundi*. Éste nos ha servido para comprender algo mejor la noción que de Dios y mundo tiene Filón, así como para perfilar algo más la idea de creación. En la segunda parte precisaremos más esta noción y la del Logos filoniano.

¹⁵ “Por eso Zenón fue el primero, en su *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es ‘vivir acordemente con la naturaleza’, que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud. Pues hacia ella nos conduce la naturaleza. Del mismo modo se expresa Cleantes en su obra *Sobre el placer*, y Posidonio y Hecatón en sus escritos *Sobre los fines*. Y viceversa, es igual vivir de acuerdo con la virtud que vivir de acuerdo con la experiencia de lo adecuado por naturaleza, según dice Crisipo en el primer libro de *Sobre los fines*. Porque nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal” (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones*, I, 552).

2.2.2. *El mundo como imagen. La creación del cosmos inteligible*

Los epígrafes 16 a 25 del tratado se dedican a explicar la creación del mundo inteligible, que tiene lugar en el día primero. Filón nos dice que Dios modela de antemano el mundo inteligible, creando un bello modelo al que seguiría después una bella imitación, el mundo sensible. Esta estructura implica ya una diferencia con la creación según el *Timeo*: como ya dijimos, la triple causalidad (Demiurgo, materia informe, Ideas) desaparece en Filón. R. Radice afirma¹⁶ que al cambiar el concepto del demiurgo platónico por el Dios del Antiguo Testamento, el resto de causas siguió una necesaria transformación. De entre estas transformaciones la más importante es la transformación de las Ideas preexistentes en un mundo inteligible concebido por Dios¹⁷. Es cierto que en estos epígrafes Filón emplea símiles parecidos a los que usa Platón en el *Timeo*, como el símil del arquitecto que diseña el plano antes de ejecutar la obra. Sin embargo, la estructura ontológica es distinta. No existe ya una dualidad Ideas/mundo, sino un esquema cuatripartito: Dios-Logos-Mundo Inteligible-Mundo Sensible.

Por esto, adquiere una gran importancia el papel que juega el Logos en el proceso creador. La figura del Logos en Filón ha sido objeto de muchos estudios y en aras de la brevedad no vamos a entrar en su complejidad. Baste afirmar que, como ya dijimos, es una imagen de la divinidad o un pensamiento de la divinidad vuelto hacia el mundo que sirve de intermediario entre Dios y el mundo y que juega un papel clave en la creación, como revela el siguiente pasaje de *Opif.* 20:

“Así, pues, como la ciudad que se había fraguado primero en el arquitecto no ocupaba una región en el interior, sino que estaba acuñada en el alma del artesano, tampoco el mundo construido a partir de las ideas podía tener otro lugar que la razón divina (τὸν θεῖον λόγον) que las ordenó”.

De esta forma, el Logos aparece como plasmador del plan divino, como sede o habitáculo de dicho plan. Los números siguientes del tratado (23-30) se dedican a precisar el papel del Logos en la creación. Pero como ya hemos dicho, no vamos a entrar en ello. Nos interesa sin embargo otra cuestión que va a resultar clave a la hora de llegar a una conclusión sobre el tipo de creación que defiende Filón: el papel de la materia informe.

2.2.3. *¿Qué tipo de creación defiende Filón?*

En nuestra exposición de la cosmología filoniana (y su antecedente platónico) hasta ahora nos hemos dejado un aspecto por tratar: el papel de la materia informe. En Platón, la materia se caracterizaba fundamentalmente por ser

¹⁶ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 179-181.

¹⁷ Cf. *Opif.* 16.

un sustrato (poéticamente llamado nodriza o receptáculo) que recibía de forma pasiva las formas. Al preexistir la materia como las Ideas, la creación en Platón no puede calificarse sino de obra organizadora o de semi-creacionismo¹⁸. El Demiurgo obra con dos realidades ya existentes: Ideas y materia. En Filón el tratamiento es distinto: la materia es calificada como ουσία y caracterizada en términos de causa pasiva al estilo de los estoicos. Esto se adecúa además con una posible interpretación de Gn 1,2 (LXX) cuando afirma que la Tierra era ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, que podríamos traducir por *invisible y desorganizada*.

De nuevo Radice es el que profundiza en la diferencia entre Platón y Filón ya no desde un punto de vista filológico, sino filosófico. Si para Platón la creación implica pasar de un estado pre-ontológico (más allá del ser) a un estado ontológico (ser), para Filón la actividad ordenadora de Dios habría que entenderla en su contexto bíblico, esto es, bajo el paradigma de “palabra creadora” que impregna toda la Sagrada Escritura¹⁹. Sin embargo esto no nos aclara si la materia primigenia es increada o creada en Filón. Llegamos al punto de mayor discrepancia entre los intérpretes y donde más compleja se hace la cuestión. Para la mayor parte de los especialistas, de *Opif.* 22 y de otros textos del *Corpus* de Filón no puede deducirse el carácter increado de la materia primigenia, sino más bien lo contrario.

Ahora bien, la caracterización de esta materia como ουσία y no como ὕλη implica un matiz de pasividad de la materia en el sentido de los estoicos que no se halla en el platonismo. Así, Radice afirma que los caracteres que Filón atribuye a la materia provienen de la tradición estoica en su mayor parte. En el mismo sentido se pronuncia Runia al afirmar como conclusión a su estudio de la relación entre Filón y el *Timeo*: “Philo nowhere explicitly indicates that God himself first created the primordial matter, as would later be formulated in the classic doctrine of *creatio ex nihilo*”²⁰. Esto ha llevado a expertos como Radice a calificar la cosmología de Filón como “*creazione fondativa*”²¹ (creación *fundativa*, nos atreveríamos a traducir empleando un neologismo), a medio camino entre la creación demiúrgica y la *creatio ex nihilo*.

Como conclusión a este epígrafe hemos de decir que el tema es complejo y está lejos de verse resuelto. La postura intermedia defendida por Runia y Radice nos parece la más adecuada, pues muestra la doctrina de Filón sobre la creación como un punto en el *iter* filosófico que va del *Timeo* a la doctrina cristiana de la *creatio ex nihilo*. Esto nos dará pie a hablar en el próximo epígrafe de la supervivencia del pensamiento cosmológico filoniano en la filosofía y teología del cristianismo naciente.

¹⁸ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 331.

¹⁹ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 359 y ss.

²⁰ D.T. RUNIA, “Philo, Alexandrian”, 8.

²¹ R. RADICE, *Platonismo e creazionismo*, 383.

3. POSTERIDAD DE LA COSMOLOGÍA FILONIANA

Como afirma Niehoff²², la cosmología de Filón es un punto neurálgico de la filosofía de occidente. Al introducir consideraciones filosóficas en la doctrina bíblica de la creación, favorece un tipo de reflexión que perdurará en los siglos: la creación como forma de acceder o de conocer a Dios. Son muchos los estudios sobre la influencia de Filón en el pensamiento cristiano inicial. Quizás el más exhaustivo es del David T. Runia²³, a quien ya hemos acudido en otras ocasiones. En este estudio se hace un repaso por la literatura cristiana antigua y se muestran las influencias (directas o indirectas) de Filón. En relación con la cosmología el más importante es el caso de Teófilo de Antioquía, cuyo *Ad Autolycum* tiene muchas semejanzas con *De Opificio Mundi*²⁴, pero formula de forma clara y estricta la doctrina de la *creatio ex nihilo*:

“Como Dios por ser ingenerado es también inalterable, de la misma manera la materia, si fuese ingenerada sería inalterable e igual a Dios. Porque lo generado es mutable y alterable y lo ingenerado es inmutable e inalterable. [...] Como en todas las cosas Dios es más poderoso que el hombre, así también lo es en hacer las cosas de lo que no es, en producir los entes que quiere y como quiere”²⁵.

Además de Teófilo hay que citar los casos de Gregorio de Nisa en Oriente y Ambrosio de Milán en Occidente (ambos *via* Orígenes, otro gran lector de Filón). En ambos el estudio de sus homilías sobre la creación (*In Exaemeron*) ha mostrado que beben de muchas de las soluciones exegéticas y alegóricas empleadas por Filón. Como vemos, el pensamiento de Filón sirvió aquí de cadena de transmisión de ideas que alcanzarán su plenitud siglos después, cuando se vean desprovistas de su trasfondo platónico y estoico, quedando en el ámbito exclusivo de la teología cristiana.

Asimismo, la supervivencia de las obras de Filón se produce en un contexto cristiano. El judaísmo helenizado que Filón representaba desaparece tras la revuelta de Bar Kochba y la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 d.C. Por eso, el hecho de que los Padres de la Iglesia leyeran a Filón y lo tuvieran por cercano al cristianismo no solo influyó en que su pensamiento se reflejara en los Padres, sino también en que sus obras se leyeran, estudiaran y por tanto conservaran.

²² M.R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria*, 104.

²³ Cf. D. T. RUNIA, *Philo in early Christian literature, a survey*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

²⁴ D.T. RUNIA, *Philo in early*, 115.

²⁵ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico*, 2,4,4.9. Citado por la edición de J.P. Martín, Madrid, Ciudad Nueva, 2004, 101.

4. CONCLUSIONES

La obra de Filón de Alejandría es uno de esos puntos complejos, pero a la vez claves en el desarrollo de las ideas de Occidente. Filón, como hemos visto, explica la Ley de Moisés ayudándose de términos filosóficos propios del entorno helenizado en el que vivía. Asimismo, para muchos autores no se trata de un mero intérprete de la Ley, sino de un pensador original cuyos desarrollos filosóficos se apartan de la tradición platónica recibida y abren el camino hacia el medioplatonismo.

En este contexto, la cosmología de Filón es relevante en tanto que explica el relato bíblico de la creación modulando el texto con reminiscencias platónicas y estoicas, resultando un modelo cosmológico singular y de gran trascendencia en el futuro. Aspectos como la doctrina del Logos y la concepción de las Ideas como pensamientos de Dios que harán fortuna en el medioplatonismo y en el neoplatonismo encuentran una de sus primeras formulaciones clave en Filón.

Como hemos podido comprobar, el paradigma hermenéutico de la obra de Filón dista mucho de ser uniforme. Exégeta para unos, platónico para otros, estoico para algunos. Esta ambigüedad afecta a la interpretación que se hace de sus obras, como hemos visto en el caso del *De Opificio Mundi*. La cuestión del modelo cosmológico queda pues abierta a interpretación en muchos aspectos entre los que podemos destacar los siguientes: dinámica inmanencia/trascendencia, naturaleza del Logos, papel del mundo inteligible, realidad ontológica de la materia primigenia.

En nuestro estudio no hemos pretendido ser originales, simplemente queremos arrojar luz sobre un concepto como el de creación, que es clave en la teología y la filosofía cristiana, y cuyas raíces se encuentran en el largo camino que va del *Timeo* a Teófilo de Antioquía, de Atenas a Jerusalén, pasando por supuesto por la Alejandría de Filón.

Santos e intachables

Efesios 1,4 como fundamento de la *Gaudete et Exsultate*

Álvaro Pereira Delgado

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Resumen: La exhortación *Gaudete et Exsultate* del papa Francisco se apoya teológicamente en la afirmación de Efesios 1,4: Dios eligió a los creyentes en Cristo “para que fuésemos santos e intachables ante él por el amor”. El ensayo estudia este enunciado desde el punto de vista retórico de su composición y desde el valor semántico de sus términos. El estudio realizado conduce a enriquecer el concepto de santidad como gracia divina, realización escatológica, relación cristológica, comunión eclesial, conocimiento revelado, esfuerzo humano y alabanza litúrgica.

Abstract: The exhortation *Gaudete et Exsultate* of Pope Francis relies theologically on the affirmation of Ephesians 1:4: God chose believers in Christ “so that we would be holy and blameless before him through love”. The essay studies this statement from the rhetorical point of view of its composition and from the semantic value of its terms. The study carried out leads to enrich the concept of holiness as divine grace, eschatological realization, christological relationship, ecclesial communion, revealed knowledge, human effort and liturgical praise.

“En los inicios del cristianismo, a los miembros de la Iglesia también se les solía llamar *los santos*. Por ejemplo, san Pablo, en la 1 Corintios, se dirige a *los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos, con cuantos en cualquier lugar invocan el nombre de Jesucristo, Señor nuestro* (1 Cor 1,2). En efecto, el cristiano ya es santo, pues el bautismo lo une a Jesús y a su misterio pascual, pero al mismo tiempo debe llegar a serlo, conformándose a él cada vez más íntimamente. A veces se piensa que la santidad es un privilegio reservado a unos pocos elegidos. En realidad, llegar a ser santo es la tarea de todo cristiano, más aún, podríamos decir, de todo hombre. El apóstol san Pablo escribe que Dios desde siempre nos ha bendecido y nos ha elegido en Cristo *para ser santos e inmaculados en su presencia ante él, en el amor* (Ef 1,4). Por tanto, todos los seres humanos están llamados a la santidad que, en última instancia, consiste en vivir como hijos de Dios, en la semejanza a él según la cual han sido creados”: BENEDICTO XVI (Alocución 1-11-2007).

Podríamos decir que Efesios 1,4 (Dios eligió a los creyentes en Cristo “para que fuésemos santos e intachables ante él por el amor”) es el principio y fundamento del que pende toda la exhortación apostólica *Gaudete et Exsultate*, escrita por el papa Francisco para avivar la llamada a la santidad de los fieles en el mundo actual. Tras el párrafo inicial que da el título, tomado de Mt 5,12, y mencionar la vocación de Abrahán (Gén 17,1), Francisco expone los límites y el objetivo de su escrito. Él no pretende realizar un tratado teológico sobre la santidad ni presentar un manual de espiritualidad sobre los medios de santificación, sino que su “humilde objetivo es hacer resonar una vez más el llamado a la santidad, procurando encarnarlo en el contexto actual con sus riesgos, desafíos y oportunidades” (GE 2). Su interés, pues, radica en una doble coordenada: renovar la llamada a la santidad de los fieles y contextualizar dicha llamada en las circunstancias históricas actuales. A continuación, como fundamento de su propuesta y conclusión de su obertura, el Papa esgrime una tercera cita bíblica: “Porque a cada uno de nosotros el Señor nos eligió ‘para que fuésemos santos e irreprochables¹ ante él por el amor’ (Ef 1,4)”. Así pues, Francisco, secundando el designio divino de elegir a los fieles para ser santos, busca con su exhortación avivar la vocación a la santidad de todos los cristianos. El documento que se lee a continuación es de índole más bien práctica y exhortativa. Aunque el Papa haga frecuentes alusiones a la prioridad de la gracia —en el segundo capítulo critica duramente la tentación pelagiana—, la *Gaudete et Exsultate* llama al discernimiento de la voluntad de Dios y exhorta constantemente a la puesta por obra de dicha voluntad. La referencia a Efesios 1,4 sirve, así pues, de presupuesto teológico que justifica el desarrollo exhortativo de la carta.

En nuestro estudio trataremos de ahondar en el significado de Efesios 1,4. No pretendemos presentar aquí una investigación innovadora; recibiremos simplemente lo mejor de la rica tradición exegética que ha estudiado el pasaje. Nos movemos, por tanto, a medio camino entre la exégesis, la teología y la espiritualidad, conscientes de que los estudios exegéticos a veces son bastante oscuros para pastores y fieles e, incluso, para los teólogos. Es este, por consiguiente, un ejercicio de síntesis exegética. En primer lugar, enmarcaremos la expresión en el contexto de la bendición inicial de la carta (Ef 1,3-14); en segundo lugar, ahondaremos en el significado de Ef 1,4; y finalmente sacaremos algunas conclusiones con relación a la llamada a la santidad. Comencemos.

¹ La traducción castellana de la Biblia que ha usado la edición oficial de la Santa Sede no ha sido la Sagrada Biblia de la Conferencia Episcopal (“intachables”), sino la antigua traducción litúrgica (“irreprochables”).

1. BENDICIÓN DE BENDICIONES: COMPOSICIÓN DE EFESIOS 1,3-14

Tras el saludo epistolar (Ef 1,1-2), el lector suele encontrar en las cartas paulinas una acción de gracias.² En la carta a los Efesios, en cambio, la acción de gracias es postergada a un segundo momento (Ef 1,15-23). Antes, aparece una bendición a Dios, como en 2 Cor 1,3-4 y 1 Pe 1,3-5. El pasaje, a nivel retórico, funciona como exordio que introduce algunos de los motivos fundamentales de la carta:³ la mención del “misterio de su voluntad”, el plan que Dios había proyectado realizar desde antiguo y que ha revelado en Cristo (cf. Ef 3,1-7), y la reunión de judíos y gentiles en una sola Iglesia (cf. Ef 2,11-22), entre otros.

Efesios 1,3-14 ha interrogado a los estudiosos porque está compuesta por un larguísimo período de 202 palabras,⁴ la frase más larga de todo el Nuevo Testamento, en el que las palabras e ideas se van sucediendo en forma de cascada, sin límites claros ni facilidades para discernir las relaciones sintácticas. Los puntos y comas son decisiones posteriores del editor, muy cuestionables en ocasiones. El texto es prolijo en participios, oraciones de relativo, dobles y tripletes de palabras. Por ejemplo, los creyentes han sido elegidos para ser “santos e intachables” (1,4), hijos adoptivos “según el beneplácito de su voluntad”, están llamados a ser “alabanza de la gloria de su gracia” (1,5), y Cristo ha derrochado su gracia “con toda sabiduría y prudencia” (1,8). Las redundancias, así pues, son frecuentes. Tampoco es fácil identificar los criterios estructurales del pasaje. Dicha composición abigarrada quizás pretende expresar, por un lado, la riqueza y sobreabundancia de las bendiciones divinas que parecen no caber en las convenciones de la lengua griega y, por otro, la unidad e interconexión de todas ellas. Identificamos, a continuación, los criterios de composición más evidentes. Antes, ofrecemos una traducción estructurada en la que se pueden identificar a simple vista algunos de estos criterios:

² Cf. Rom 1,8-15; 1 Cor 1,4-9; Ef 1,15-23; Flp 1,3-11; Col 1,3-8; 1 Tes 1,2-10; 2 Tes 1,3-12; 1 Tim 1,12-17; 2 Tim 1,3-5; Flm 4-7. Cf. Peter O'BRIEN, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Leiden, Brill, 1977. Cf. Peter ARZT-GRABNER, “The Epistolary Introductory Thanksgiving in the Papyri and in Paul”, *NT* 36 (1994) 29-46; IDEM, “Paul’s Letter Thanksgiving”, *Paul and the Ancient Letter Form* (ed. Stanley E. PORTER), Pauline Studies Paul and the Ancient Letter Form, Leiden, Brill, 2010, 129-158; Jan LAMBRECHT, “Paul and Epistolary Thanksgiving”, *ETHL* 88 (2012) 167-171, etc.

³ Cf. Stefano ROMANELLO, *Lettera agli Efesini. Nuova versione, introduzione e commento*, (I libri biblici. NT); Milano, Paoline, 2003, 49.

⁴ Allá por 1913, el prestigioso filólogo Eduard Norden negó el carácter de período clásico al texto y criticaba la composición de Ef 1,3-14. Sus palabras eran muy expresivas: decía que se trataba “del más monstruoso conglomerado de frases (ya que uno no puede hablar de período), que he encontrado en la lengua griega”: Eduard NORDEN, «*Agnostos Theos*». *Untersuchungen zur formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig – Berlin, Teubner, 1913, 253.

1	Bendito sea el Dios y Padre del Señor nuestro Jesucristo,	
	el que nos ha bendecido con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo ;	
vv.4-10:	BENDICIONES DIVINAS: <i>elección, filiación, redención, perdón, revelación, recapitulación</i>	
1	porque nos eligió en él (Cristo) antes de la fundación del mundo	ANTES DEL TIEMPO... (vv.4-6)
	para ser santos e intachables ante él por amor;	
5	<i>destinándonos de antemano</i> a ser hijos adoptivos por Jesucristo para él, según el beneplácito de su voluntad,	
6	para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos agració en el Amado;	
7	en él tenemos la redención por su sangre,	...EN LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS (vv.7-10)
	el perdón de los pecados, según la riqueza de la gracia	
8	que ha derrochado sobre nosotros, en toda sabiduría y prudencia,	
9	<i>dándonos a conocer</i> el misterio de su voluntad,	
	según su beneplácito que había dispuesto de antemano en él	
10	para (realizar) el proyecto de la plenitud de los tiempos:	
	recapitular todas las cosas en el Cristo, las que están en el cielo y las que están en la tierra, en él; clímax	
vv.11-14:	ESPECIFICACIÓN DE LOS DESTINATARIOS DE LA BENDICIÓN (<i>judíos y gentiles</i>) Y EL DON DEL ESPÍRITU	
11	judíos en él también hemos heredado los que estábamos destinados de antemano	
	según el designio del que lo hace todo según la decisión de su voluntad,	
12	para ser nosotros alabanza de su gloria , quienes antes esperábamos en el Cristo;	
13	gentiles en él también vosotros,	
	habiendo escuchado la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación,	
	en el que también, habiendo creído,	
	habéis sido marcados con el sello del Espíritu Santo de la promesa;	
14	todos él (el Espíritu Santo) es las arras de nuestra herencia	...EL FUTURO DEL TIEMPO (vv. 13-14) clímax
	hasta que llegue la redención de su propiedad adquirida, para alabanza de su gloria .	

a) *El género de la bendición*. En cuanto al género literario, el pasaje es una bendición, heredera de las bendiciones bíblicas (*berakot*)⁵. Este esquema de expresión dispone el pasaje en un enunciado de la bendición (1,3: "Bendito sea el Dios y Padre...") y en los motivos de dicha bendición (1,3b-14). En cuanto a los motivos, el autor dispone primero una razón general que abarca todas las sucesivas: "el que nos ha bendecido (*eulogēsas*)⁶ con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo" (1,3b). A continuación, una conjunción causal (*kathos*: "porque", 1,4) introduce las diversas bendiciones (elección, filiación, redención, perdón, revelación). Finalmente, en 1,11-14, el autor menciona a los destinatarios de la bendición, "nosotros" (1,11-12) y "vosotros" (1,13), que posiblemente deban ser identificados con los judíos que esperan en el Mesías y los gentiles que han creído en su evangelio.⁷ Los dos grupos son unidos en un "nosotros" final (1,14), destinado a ser "alabanza de la gloria" divina.

⁵ Cf. las bendiciones bíblicas de 1 Re 8,15 ("Bendito sea Yahvé, Dios de Israel, que..."); Sal 66,20; 68,35; Tob 13,1.17; Lc 1,68, etc., en las que se bendice al Dios de Israel en tercera persona por sus acciones salvadoras. Cf. más ejemplos en Jean-Nöel, ALETTI, *Saint Paul épître aux Éphésiens* (EtB 42), Paris, Gabalda, 2001, 45, n. 20.

⁶ Un criterio de estructuración, frecuentemente notado por los comentaristas, es la existencia de tres participios aoristos que marcan el ritmo de las bendiciones. El primero, sustantivado, abraza todo lo sucesivo, "el que nos ha bendecido" (*ho eulogēsas*: 1,3b); después, "habiéndonos destinado de antemano" (*proorisas*: 1,5) y "habiéndonos dado a conocer" (*gnōrisas*: 1,9). Cf. ROMANELLO, *Efesini*, 47.

⁷ ROMANELLO, *Efesini*, 58-59, prefiere no identificar el "nosotros" y "vosotros" con judíos y gentiles, sino con los creyentes en general y con los destinatarios de la carta en particular, respectivamente, de forma que así el autor declararía a sus oyentes beneficiarios del actuar salvífico divino.

b) *Los actores divinos*. Otro elemento que ha servido al autor para estructurar el pasaje es la disposición estratégica de los actores divinos. En primer lugar, Dios es el origen de toda bendición y por eso sus fieles lo bendicen. Así comienza el versículo inicial: “Bendito sea *Dios...*”. De él procede toda bendición, todo está destinado a cumplir su voluntad y a él está destinada toda la realidad.⁸ Ahora bien, el Dios creador y salvador de Israel es aquí identificado con el “Padre del Señor nuestro Jesucristo” (1,3). Ciertamente Dios es el manantial del que brotan todas las bendiciones (“el que nos ha bendecido...”: 1,3; “nos ha elegido”: 1,4; “nos ha destinado de antemano a ser sus hijos...”: 1,5; “nos ha dado a conocer su designio...”: 1,9-10), pero su Hijo Jesucristo es concebido como el mediador imprescindible de todas ellas. De hecho, la expresión “en Cristo” y sus derivados aparecen nada menos que doce veces en el texto, en ocasiones de forma muy redundante, como en 1,10-11, para recalcar precisamente que todo lo divino se da en Cristo y por Cristo.⁹ El autor, por tanto, cristologiza su teología: nada hace Dios sin su Hijo y nada podemos saber de Dios sin mirar a Cristo. De hecho, en el clímax de la primera parte, se dice que el misterio de la voluntad divina, proyectado desde antiguo y revelado en la plenitud de los tiempos, es recapitular en Cristo todas las cosas, “las que están sobre el cielo y las que están sobre la tierra, en él” (1,10). También en Cristo, tanto judíos como gentiles —nosotros y vosotros— han llegado a ser propiedad de Dios (1,11-14). Al final de la bendición, a la par que se especifican los destinatarios, el autor menciona al Espíritu Santo, tercer actor divino personificado en el texto, junto a Dios Padre y a Jesucristo. Todas las “bendiciones espirituales” (1,3) culminan con el don del mismísimo Espíritu, arras de la herencia de los creyentes (1,13-14). Así pues, el lector que lee y relea el texto reconoce que el origen y destinatario de la bendición es Dios Padre; que las gracias divinas son concedidas por la mediación de Cristo; y que su futuro está garantizado por el sello del Espíritu que avala su herencia futura. Los actores divinos, en conclusión, colaboran a disponer el conjunto de la bendición.

c) *Los tiempos de las bendiciones*. Varias referencias temporales articular el pasaje, distribuyendo las bendiciones divinas. En primer lugar, se dice que Dios eligió a los creyentes en Cristo “antes de la fundación del mundo” (1,4).¹⁰ Esta noticia

⁸ Hay otras referencias a Dios Padre a lo largo del texto. En Ef 1,5, se dice que la filiación adoptiva de los fieles por medio de Cristo tiene como destino la relación “con él”, referido a Dios Padre. También se habla por tres veces de “su voluntad” (1,5.9.11), de “su beneplácito” (1,9); y de “la alabanza de su gloria” (1,12.14) o de “la alabanza de la gloria de su gracia” (1,6; cf. “su gracia”: 1,7). Los estudiosos discuten si el “ante él” del v. 4 se refiere a Dios Padre o a Jesucristo. Debido a que se acaba de mencionar a Cristo, prefiero interpretar este último caso como referido al Hijo.

⁹ “En Cristo” (1,3); “en él... ante él” (1,4); “por Jesucristo”; “en el Amado” (1,6); “en él” (1,7); “en el cual” (1,9); “en el Cristo... en él” (1,10); “en el cual” (1,11); “en el Cristo” (1,12); “en el cual” (1,13).

¹⁰ El término *katabolē* indicaba en el griego de la época la estructura interna de una construcción (“así como al arquitecto de una casa nueva corresponde la preocupación por la estructura [*katabolēs*] entera, y, en cambio, al encargado de la encáustica y pinturas, el cuidado de lo necesario para la decoración...”: 2 Mac 2,29) y, por extensión, la estructura o fundación de todo el

temporal retrotrae las bendiciones al tiempo originario en el que solo Dios existía. Con ello se quiere significar que ninguna acción o decisión humana han motivado la elección divina. Desde toda su eternidad, Dios ya pensó escoger a los creyentes para que fueran santos e intachables ante él. En este ámbito del tiempo originario el autor también ubica la filiación adoptiva que fue prevista “de antemano” (*pro-orisas*: 1,5).¹¹ En 1,10, se da un paso adelante en el tiempo y se menciona “el proyecto de la plenitud de los tiempos” (*eis oikonomian tou plērōmatos tōn kairōn*). El proyecto o designio (*oikonomia*) divino es eterno, pero se ha manifestado en un momento concreto, la “plenitud de los tiempos” (Ef 1,10; cf. Gál 4,4), referido al acontecimiento escatológico de Cristo. Dicha referencia temporal abraza toda la sección de 1,7-13, ya que en 1,7 se menciona la redención obrada por Cristo en su sangre, que trae el perdón de los pecados, y alcanza a la bendición de los gentiles (1,13). Que los gentiles hubieran sido en otro tiempo ajenos a las promesas y ahora hayan sido invitados a la salvación también aparece como incluido ya en el misterioso designio divino, como el autor recalcará en Ef 3,1-13. Por último, la bendición se abre al futuro de la herencia final (1,14), sólidamente avalada por el Espíritu con el que han sido sellados. Así pues, el designio divino (*oikonomia*: 1,10) circunda con su gracia todo el tiempo: desde la eternidad de la elección originaria a la eternidad de la herencia futura. No solo el espacio entero (“todas las cosas... las que están sobre los cielos y las que están sobre la tierra”: 1,10), sino también todo el tiempo —pasado, presente y futuro— queda comprendido en el plan divino y está destinado a ser recapitulado en Cristo. El pasaje, en conclusión, está compuesto por un ritmo progresivo, del pasado originario al futuro prometido, en el que se van sucediendo la mención de las bendiciones divinas.

d) *El conocimiento revelado, la voluntad divina, y la sobreabundancia graciosa.* Algunos campos semánticos, aunque no tengan una clara función compositiva, contribuyen a dar cohesión al texto; a modos de nubes semánticas, sugieren matices del pasaje. Tres de estos campos semánticos son el de la voluntad divina, el del conocimiento revelado y el de la sobreabundancia de la gracia¹². El autor

mundo. La “fundación del mundo” (*katabolē kosmou*) debió de ser una expresión común en la catequesis de la segunda generación cristiana porque no es usual en el griego de la época y, en cambio, recurre a menudo en los textos del NT: Mt 13,35; 25,34; Lc 11,50; Jn 17,24; Heb 4,3; 9,26; 1 Pe 1,20; Ap 13,8; 17,8.

¹¹ El verbo compuesto *pro-orizō* (“pre-destinar”, “destinar de antemano”) es repetido en Ef 1,11, reforzado por el sustantivo *pro-thesis* (“decisión”, “propósito”), para significar que los judíos (“nosotros”) habían sido previamente destinados a ser herederos de las promesas divinas en el Mesías.

¹² En cuanto al campo semántico de la **voluntad divina**, se dice que Dios “eligió” (*exelexato*) a los creyentes (1,4); que los “destinó de antemano” (*proorisas*)... según el beneplácito de su voluntad” (*kata tēn eudokian tou thelēmatos autou*: 1,5); también menciona “el misterio de su voluntad (*tou thelēmatos autou*) según el beneplácito (*kata tēn eudokian*) que había proyectado” (1,9); y “los que estábamos destinados de antemano” (*prooristhentes*) según el designio (*kata prothesin*)... según la decisión de su voluntad” (*kata tēn boulēn tou thelēmatos*: 1,11). En cuanto al campo semántico del **conocimiento revelado**, en 1,8 se menciona la sabiduría y la prudencia (*en pasē sophia y phronēsei*); habla del misterio (*mystērion*: 1,9), término del campo semántico del conocimiento revelado; y “la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación” (1,13). Por último,

crea un énfasis redundante en el vocabulario de la voluntad divina (*eudokia*, *thelēma*, *boulē*, *prothēsis*, etc.). Dicho campo semántico pone de relieve que Dios posee un proyecto firme e irrevocable que rige los designios de la historia. No son el pecado o los méritos humanos los que mueven a Dios. Él lleva la iniciativa. Ahora bien, este proyecto (*oikonomia*) divino no ha sido evidente para los hombres; sino que Dios, también de forma graciosa, ha tenido a bien revelarlo en Cristo en la plenitud de los tiempos. Su contenido es recapitular todas las cosas en él, o sea, que todas las realidades sean reunidas en Cristo. De ahí que también emplee abundantemente el vocabulario del conocimiento revelado¹³. Conocer el plan divino también es ser bendecido. Aquí entra el tercer campo semántico: bendecir a los creyentes y darles a conocer sus designios es un don sobreabundante: la gracia divina siempre se manifiesta como derroche, gracia que mueve al fiel a la alabanza de su gloria.

e) *Para alabanza de su gloria*. Llegamos, finalmente, al estribillo de la bendición, que se repite por tres veces: “para alabanza de la gloria de su gracia” (1,6), referido a los que han sido destinados desde antes de la fundación del mundo a ser hijos adoptivos; “para alabanza de su gloria” (1,12), referido a los judíos que esperaban en el Mesías; y “para alabanza de su gloria” (1,14), referido a todos los fieles que han recibido el Espíritu, tanto judíos como gentiles, como conclusión del pasaje. Este estribillo equilibra los movimientos del texto. El movimiento descendente de la sobreabundancia de bendiciones divinas, prolijamente mencionadas a lo largo del pasaje, hace reconocer al creyente que toda su existencia está llamada a ser un movimiento ascendente de alabanza de la gloria divina. La bendición humana es respuesta agradecida a la bendición divina. Nótese, además, que en Ef 1,12 se dice “para *ser* (*einai*) nosotros alabanza de su gloria”. No se trata de una alabanza externa al hombre, sino que es su identidad más profunda. En síntesis, la experiencia de la bendición divina (la gracia) y la expresión de la bendición humana (la alabanza) están en profunda sintonía.¹⁴ La santidad del creyente es vivir esta armonía: un bendito que bendice al origen de toda bendición.

es digno de mención el campo semántico de la **gracia** y la **sobreabundancia**, muy común en las cartas paulinas: “la alabanza de la gloria de *su gracia* (*charitos*), con la que nos *agració* (*echaritōsen*)” (1,6), “la riqueza de su gracia (*kata to ploutos tēs charitos autou*) que ha derrochado (*eperisseusen*) sobre nosotros” (1,7).

¹³ Hace tres o cuatro decenios, fue frecuente que los estudiosos identificaran ideas gnósticas en la carta a los Efesios. Los estudios sobre el gnosticismo han dictaminado que dicho movimiento es posterior a los escritos del Nuevo Testamento y, por tanto, no es pertinente para analizar Efesios. Cf. David BRAKKE, *Los gnósticos* (BEB 140) Salamanca, Sígueme, 2013. No obstante, sin identificar una específica tendencia gnóstica, el elemento del conocimiento aparece bastante en la carta. El autor está preocupado por evitar que los fieles de la segunda generación cristiana sean “llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina” (Ef 4,14). Él subraya, a diferencia del pensamiento griego y en consonancia con el judaísmo helenista, que el conocimiento es un don divino, efecto de su gracia; su contenido es la revelación del misterio de su voluntad: recapitular todas las cosas en Cristo.

¹⁴ Cf. ALETTI, *Éphésiens*, 63.

2. SANTOS E INTACHABLES ANTE ÉL POR AMOR (EFESIOS 1,4B)

Tras ofrecer un panorama de conjunto de Ef 1,3-14, fijándonos en sus criterios de composición, nos detenemos ahora a analizar Ef 1,4. Primero estudiaremos el significado de los adjetivos “santo” e “intachable” y después su valor en el conjunto de la frase.

El término “santo” (*hagios*), muy común entre los escritos de los primeros cristianos,¹⁵ procedía del ámbito del culto e indicaba una realidad “dedicada a Dios”,¹⁶ que inspiraba veneración y temor (cf. Is 6,3-7). El término sugería la idea de separación del resto de realidades impuras. Lo santo se opone a lo profano, por estar segregado del mundo circundante y estar consagrado únicamente a Dios. Es propiedad suya. Así, para san Pablo, los hijos son santificados, pasando de impuros (*akatharta*) a santos (*hagia*), por el bautismo de su madre o de su padre (cf. 1 Cor 7,14). En la Septuaginta, Dios comunicaba su santidad no solo a las cosas (templo, fiestas, objetos sagrados, etc.), sino también a las personas (sacerdotes, nazires, etc.). Más aún, él se había escogido como propiedad un “pueblo santo” (*ēthnos hagian*, Éx 19,6; *laos hagios*, Dt 7,6; 26,19, etc.). De ahí nacía la exigencia de pertenecer por completo a Dios (cf. Lev 11,44-45). Esta exigencia fue interpretada, a raíz de los oráculos de los profetas, no solo desde el punto de vista ritual, sino también en perspectiva social y moral. La santidad no solo implicaba cumplir las leyes rituales, sino vivir de forma justa y concorde con la Ley de Dios en relación con los hermanos. Más adelante, en textos tardíos, se llamaron “los santos” a los miembros del pueblo elegido (cf. Sal 34,10 TM; 73,3 LXX; 82,4-5 LXX; Sab 18,9; cf. 1 Enoc 100,5), referido al final escatológico de la historia. En Qumrán también se hablará de la “nación de los santos”, quizás referida a los ángeles a los que se unen los miembros de la comunidad (1QM 10,10; etc., cf. “los santos del Altísimo”: Dan 7,18).¹⁷ Los creyentes en Cristo se aplicaron frecuentemente el título de “los santos”.¹⁸ Así lo atestiguan las cartas de san Pablo (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; Hch 9,13.32.41; etc.). Ellos se consideraban legítimos herederos de las promesas

¹⁵ DENT, I, 49 (Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*), nota que el término y sus derivados aparece 230 veces en el NT, mientras que otros términos que expresan el concepto de santidad en la época son muy poco usados: *hieros* 3 veces más 13 veces en términos derivados, *hosios* 8 veces más 2 en derivados. En cambio, en el griego helenístico, *hagios* aparece relativamente pocas veces y ninguna expresaba una cualidad ética o personal del hombre. El uso del término en el Nuevo Testamento es otra herencia de la Biblia griega, en la que recurre más de 700 veces (cf. DENT, I, 54).

¹⁶ BDAG, 10 (Walter BAUER – Frederick William DANKER., *A Greek-English Lexicon of the NT and other Early Christian Literature*, 3ª ed.).

¹⁷ Según John Joseph COLLINS, *Daniel: A Commentary of the Book of Daniel* (Hermeneia), Philadelphia, MA, Fortress, 1993, 294-323, estos “santos” deben ser identificados con ángeles y “el pueblo de los santos del Altísimo”, como Israel en tanto que relacionado con estas realidades divinas.

¹⁸ Para el uso de “los santos” como designación propia de los primeros cristianos, cf. Peter TREBILCO, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 122-163.

de Israel. Es significativo para nuestro estudio que los destinatarios de la carta son denominados “los *santos* que están en Éfeso” ya en Ef 1,1. Dicho apelativo no pone el énfasis en la integridad moral de los fieles, sino en su nueva identidad. Eso sí, dicha identidad implicaba lógicamente una respuesta moral.¹⁹

El segundo término, *amōmos* (“intachable”, “irreprochable”), también procede del ámbito cultural. En la Septuaginta fue usado sobre todo para indicar que un animal destinado al sacrificio no tenía ningún defecto físico (Éx 29,1.38; Lev 1,3.10; etc.). Este significado es aplicado al sacrificio de Cristo, cordero sin tacha, en 1 Pe 1,19 y Heb 9,14. El término amplió su significado desde el contexto cultural al significado moral, para referirse a una persona intachable.²⁰ Así David se presentaba como “intachable” en 2 Sam 22,24 y el Salterio propone que el que habita en el templo no debe tener tacha alguna (Sal 14,2; 17,24; 18,14, etc.). En el libro de los Proverbios se dice del justo y sabio: “el que vive como intachable (*amōmos*) en la justicia dejará felices a sus hijos” (Prov 20,7; 22,11, etc.; Sab 2,22; etc.). En el NT también es usado para referirse a los creyentes en sentido moral (Flp 2,15; Col 1,22; Judas 24; Ap 14,5; etc.). El énfasis del término radica en la ausencia de cualquier defecto que pueda convertir a la persona en indigna ante Dios.

Así pues, *hagios* y *amōmos* son dos términos afines que indican, desde un doble ángulo positivo y negativo, la santidad de los creyentes. El autor de Efesios probablemente toma el doblete de Col 1,22, y lo repite en Ef 5,27, referido a la Iglesia, también ella destinada a ser “santa e intachable”, gracias al bautismo. Algunos estudiosos, apoyados en el trasfondo cultural de los términos, han visto en Ef 1,4 una llamada a que la vida del fiel sea un sacrificio santo agradable a Dios (cf. Ef 5,1-2; y Rom 12,1-2).²¹ Esta *lectura sacrificial* es posible, pero no es desarrollada en la bendición de Efesios.²²

En Ef 1,4 —también en Ef 5,27—, los dos adjetivos aparecen en una frase final,²³ que expresa el propósito divino. La bendición divina mira al futuro partiendo del pasado más remoto: Dios eligió a los creyentes en Cristo, ya antes de la fundación del mundo, para ser (final y plenamente) santos e intachables ante él por amor. La elección divina es el origen; la santidad, el final de la vocación del creyente. Y este itinerario se realiza “ante él” (*katenōpion autou*), referido a Cristo. Esta expresión puede apuntar al juicio final, en el que los fieles comparecerán

¹⁹ Así aclara san Agustín: no fueron “llamados por ser ya santos, sino que han llegado a ser santos por haber sido llamados” (San AGUSTÍN, *Exposición incoada de la carta a los Romanos*, 7; Obras Completas BAC 187, 412-413).

²⁰ Cf. BDAG, 56.

²¹ Cf. Heinrich SCHLIER, *La carta a los Efesios. Comentario* (BEB 71) Salamanca, Sígueme, 1991, 66; y Alfio M. BUSCEMI, *Una sinfonia. Gli inni a Cristo Signore*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2000, 93.

²² En contra, cf. Peter O. O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians* (PNTC), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1999, 101.

²³ La finalidad es expresada en Ef 1,4 con el infinitivo *einai* que depende del verbo principal “nos eligió” (*exelexato hēmas*).

“ante” el tribunal del Señor;²⁴ o puede referirse a la continua presencia del creyente ante la mirada de Cristo.²⁵ No hay que oponer los escenarios, el propósito divino abarca toda la existencia del creyente. Pero más importante que el matiz temporal es la *componente relacional*. La santidad no es considerada en sí misma, como una forma de perfección moral o espiritual, sino en su relación a Cristo, ya que es proyectada por Dios “en Cristo” antes de la fundación del mundo y se efectúa “ante él” en el presente y en el futuro.²⁶ Solo si el creyente ha sido introducido en el cuerpo de Cristo y vive según esta relación fundante puede participar de la bendición divina.

Además de la componente relacional, el versículo recalca la *prioridad divina de la santidad humana*. Dios dispuso, ya antes de ninguna acción o decisión humana, que los creyentes pudieran ser reconocidos como santos sin tacha por Cristo. En Ef 1,4, la acción divina en Cristo tiene todo el protagonismo, no se habla de la tarea de la santidad.²⁷ La posterior sección exhortativa de la carta (Ef 4–6), sin embargo, evita interpretar Ef 1,4–6 de manera predestinacionista: los creyentes también deben luchar en pos de su santidad, sabiendo que Dios los ha elegido y los capacita para ello. Al decir de O’Brien, “la elección conlleva un privilegio, pero trae consigo una responsabilidad”.²⁸ Quizás el breve “por amor” final de 1,4 recuerde también que la santidad sin tacha, don divino, se realiza humanamente a través de la práctica del amor.²⁹ En todo caso, Ef 1,4 recalca la prioridad de la gracia en la santidad del creyente.

²⁴ Así O'BRIEN, *Ephesians*, 101; y ALETTI, *Éphésiens*, 59 n. 86, quien cita como paralelos Rom 14,10 y 2 Cor 5,10, referidos igualmente al tribunal de Cristo. Cf. también 1 Cor 1,8. Si “ante él” se refiere al juicio, entonces Ef 1,4 abrazaría toda la historia desde la fundación del mundo hasta el juicio final. Dios elegiría a los creyentes antes de la fundación del mundo para que, al final de ella, fueran reconocidos como santos y sin tacha ante Cristo.

²⁵ Cf. SCHLIER, *Efesios*, 66.

²⁶ Cf. ALETTI, *Éphésiens*, 59.

²⁷ Concuero con Leslie James CRAWFORD, “Ephesians 1:3-4 and the Nature of Election”, *TMSJ* 11 (2000) 86-87, en que el pasaje incide en la posición final del creyente, ser finalmente reconocido santo sin tacha, y no en la práctica de la santidad, aunque evidentemente no la excluye.

²⁸ Cf. O'BRIEN, *Ephesians*, 100.

²⁹ Los estudiosos discuten si la expresión “por amor” enlaza con el siguiente *proorisas* (“él nos ha predestinado por amor”: Schlier, Gnika, Cambier, etc.); o con la frase anterior, ya cualificando al verbo principal *exelexato* (Dios “eligió por amor”: Lyonnet), ya a los adjetivos *hagious kai amōmous* (los creyentes serán “santos e intachables por amor”: Lincoln, O'Brien, Buscemi, Aletti, Romanello, etc.). Según ALETTI, *Éphésiens*, 59-60, esta última opción es la mejor porque los sintagmas con preposición en Ef 1,3-14 suelen seguir a las expresiones que modifican, no antecederlas; y porque el verbo *exelexato* está demasiado lejos. Dice Aletti que “el sintagma (por amor) indica el medio por el cual la santidad de los creyentes se realiza”. En suma, aunque todavía esta idea no es desarrollada, antes bien se prefiere recalcar la prioridad de la gracia divina, la expresión ya apunta a que los fieles serán santos sin tacha ante Cristo por el ejercicio del amor, como ya decía Pablo en 1 Cor 4,21; 16,14; 2 Cor 6,6; 1 Tes 5,13, etc.; y como volverá a afirmar en la misma carta: Ef 1,15; 4,2.15.16; 5,2.25; 6,23.24.

3. LA SINTAXIS DE LA SANTIDAD: RECAPITULACIÓN TEOLÓGICA

Decíamos en la introducción que con este ejercicio de síntesis exegética pretendíamos ofrecer a teólogos, ministros y fieles una base bíblica sólida acerca de Ef 1,4 a partir de la que interpretar la *Gaudium et Exsultate* del papa Francisco. Para concluir, recogemos y desarrollamos las intuiciones teológicas más significativa que hemos ido mencionando. Nuestra intención es comprender la sintaxis de la santidad, es decir, cómo se relaciona la santidad con las otras categorías teológicas que aparecen en la bendición inaugural de Efesios.

a) *La santidad es predilección*. La santidad es, ante todo, un atributo del Dios tres veces santo (cf. Is 6,3). Ser Dios es ser santo. El ser humano, en cambio, solo puede ser santo por la acción santificadora de Dios. La santidad humana es un don comunicado, siempre inmerecidamente. Gracias a la muerte y resurrección de Jesucristo, Dios ha hecho santos a los creyentes, los ha consagrado y los ha aproximado a su santidad divina, estatus del que antes solo gozaban los ángeles.³⁰

No obstante, en el lenguaje común, la santidad está asociada al esfuerzo del hombre “perfecto y libre de toda culpa” o “de especial virtud y ejemplo”.³¹ Dicha asociación es fruto de una catequesis moralizante que, en el transcurso de nuestra historia, ha oscurecido el elemento primordial de la santidad humana: su naturaleza graciosa. En Ef 1,3-14, resulta evidente que la santidad es gracia, fruto de la elección divina. El creyente reconoce la posibilidad de la santidad como un don precioso del Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que ha abierto un nuevo camino al hombre, donde el pecado había ya cerrado todas las vías.

Más aún, a la luz de Ef 1,3-14, la vocación humana a la santidad no debe ser interpretada como un trabajoso proceso de purificación de la propia naturaleza corrupta. La religiosidad natural ha considerado a menudo que la santidad se alcanza por la separación de la corrupción mundana y la consagración ritual a Dios. Santificarse sería, en este sentido, pasar de lo profano —nuestra verdadera esencia— a lo sagrado —la esencia divina—. El pasaje de Ef 1,3-14, en cambio, depura esta concepción y presenta un escenario más positivo. Según Efesios, el hombre no alcanza la santidad por un proceso de alienación o segregación; sino que, antes de la fundación del mundo, en su esencia más profunda —aquí lo cronológico es expresión de lo ontológico—, él ya fue elegido en Cristo para ser santo e intachable por amor. Ser santo no es dejar de ser hombre, sino cumplir plenamente su vocación humana originaria. El Dios santo ya consideró la santidad del hombre antes de que él fuera creado. La

³⁰ Cf. TREBILCO, *Self-designations*, 160.

³¹ Primera y tercera acepción del *Diccionario de la Real Academia Española*. Cf. <http://dle.rae.es/?id=XFnbyyh> (acceso 25-agosto-2018).

entelequia humana, el fin último de su esencia, es ser santo, a imagen y semejanza de Dios.³²

Esta vocación humana a la santidad, esta llamada a ser de Dios y a participar de Dios, no procede de ningún mérito o acción humana, sino que permanece siempre un don regalado, como testimonio elocuente de la prioridad de la gracia en la existencia humana (cf. Ef 2,1-10). El siguiente versículo (Ef 1,5), que afirma la predestinación a ser hijos adoptivos, sugiere la misma idea: ser humano no es más que ser hijo, es decir, reconocer que su existencia nunca se origina en sí misma, sino que es siempre donada por otro que lo procede.

Por último, la santidad es también predilección porque el hombre de Ef 1,3-14 no es concebido como un ser arrojado en el mundo, sino que ha sido llamado de forma “predilecta” a ser santo por Dios. El hombre es entonces un fin en sí mismo. Dios lo hace único, especial y elegido, llamado a ser santo como él. Esta convicción requiere de una explicación bíblica.

Ya en el relato mítico de la primera pareja de hermanos, Dios se fijó en la ofrenda de Abel y no en la de Caín (cf. Gén 4,4). Esta predilección divina no se debió a la mayor virtud de Abel (en contra de la relectura de Heb 11,4), sino al misterioso designio divino que prefirió a uno y no a otro. Los israelitas también se supieron “pueblo elegido”, a diferencia de Egipto o Asiria, no por sus méritos, sino por la predilección divina. Así dice Dt 7,6-8 LXX (obsérvense las afinidades con Ef 1,3-14):

“Tú eres un pueblo santo (*laos hagios*) para el Señor, tu Dios, y a ti te eligió el Señor, tu Dios, para que fueras para él el pueblo preferido frente a todas las naciones que hay sobre la faz de la tierra. No porque fuerais más numerosos que todas las naciones os eligió (*exelexato*) el Señor y os escogió, porque vosotros sois muy pocos en comparación con todas las naciones, sino que, porque el Señor os ama (*agapan*) y porque mantiene el juramento que prometió a vuestros padres, el Señor os sacó con mano fuerte y con brazo elevado, y te rescató (*elytrōsato*) de la casa de servidumbre, de la mano del Faraón, rey de Egipto” (cf. también Éx 19,6).

Los israelitas se reconocían así valiosos, especiales y queridos por un Dios que los había preferido a otros, de forma gratuita e inmerecida. Asimismo, en Rom 9, san Pablo considera los modos divinos de preferir a Isaac y no a Ismael, a Jacob y no a Esaú, a Israel y no a Egipto. Dice el Apóstol que Dios obró así “para que el designio (*prothesis*) de Dios se mantuviese conforme a la elección, es decir, para que su cumplimiento no dependiese de las obras sino del que llama, antes de que hubieran nacido y de que hubieran hecho nada bueno o malo...” (Rom 9,11-12).

³² Si bien el pasaje se refiere solo a los creyentes (“nosotros”: Ef 1,3), el texto mira a la totalidad de la humanidad, a la recapitulación de “todas las cosas en Cristo” (1,10). De ahí que la asimilación entre el creyente y el ser humano no sea extraña a la progresión de Ef 1,3-14.

Dicho modo divino de proceder puede parecer injusto (cf. Rom 9,14). Si Dios prefiere a unos y no a otros sin tener en cuenta sus actos, entonces parece un Dios arbitrario. Pero este itinerario de la gracia debe ser leído en el conjunto de la historia de la salvación. La pedagogía de las decisiones divinas responde a un proyecto (*oikonomia*) misterioso. Dios había planeado escoger primero a un pueblo para después abrir la salvación a todas las naciones. Al decir de Rom 11,32, Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar de misericordia con todos los hombres. Por eso, la carta a los Efesios ensalza tanto la revelación del misterio de la voluntad divina. El itinerario de la predilección divina ha culminado con que los gentiles también han sido declarados coherederos, partícipes de la promesa en Cristo, idea apuntada en Ef 1,3-14 y explicitada en Ef 3,6. Así pues, en esta etapa final de la historia, en la plenitud de los tiempos, se ha revelado que la llamada a la santidad de los creyentes mantiene su carácter de predilección, pero sin conllevar ya la discriminación negativa de los paganos. Todos predilectos para ser santos, todos elegidos de forma especial y preferente, pero sin implicar diferencia, desprecio, ni postergación. Aquí radica la paradoja de la llamada divina a la santidad como predilección.

b) *La santidad es una realidad escatológica*. La argumentación que acabamos de desarrollar nos abre a una convicción importante en la idea de la santidad que expresa Ef 1,3-14: la santidad es una realidad escatológica.³³ Dios eligió a los creyentes, antes de la fundación del mundo, para que fueran santos e intachables en la consumación de la historia, que ya había comenzado con la muerte y resurrección de Cristo. La santidad es vocación original y expectativa final, a través de una historia en la que el hombre, alentado por la gracia, debe actuar su santidad.

Las referencias temporales de Ef 1,3-14 (“antes de la fundación del mundo”, “en la plenitud de los tiempos”) encuadran la vocación a la santidad en un drama cósmico de salvación, en el que Dios ha vencido irrevocablemente a las fuerzas del mal en la muerte y resurrección de Cristo, aunque aún haya que luchar hasta su consumación. Es cierto que el pasaje de Ef 1,3-14 es muy optimista, apenas se entrevén los grandes adversarios que Pablo menciona en Rom 5-8: el pecado, la muerte y la ley. Sin embargo, sí se dice que la sangre de Cristo logró la redención y el perdón de los pecados (cf. Ef 1,7.14). Los creyentes, por tanto, bien conscientes de su predilección divina, están llamados a luchar en pos de la santidad, “aprovechando bien la ocasión (*kairon*), porque

³³ La designación de “los santos” está relacionada con textos de contenido escatológico: los santos juzgarán el mundo (1 Cor 6,1-2; cf. Dan 7,21-22); Pablo ora para que los corazones de los tesalonicenses sean irreprochables en santidad en la *parousia* del Señor “con todos los santos” (1 Tes 3,13; cf. 2 Tes 1,10); en Colosenses se habla de “la herencia de los santos en la luz” (Col 1,12; cf. 1,26). Ahora bien, la particularidad del uso de los primeros cristianos es que ellos creían que los últimos días ya habían comenzado, la esperanza futura ya era actual, por eso ellos se llamaban “santos” ya en el presente. Cf. TREBILCO, *Self-designations*, 131-133. 159-160.

los días son malos" (5,16). El autor terminará la carta con la descripción de este dramático combate, empleando explícitamente el símil militar (cf. 6,10-20). En dicho combate apocalíptico, no solo se lucha contra la carne y la sangre, sino "contra los espíritus malignos del aire" (6,12), fuerzas cósmicas hostiles a Dios y sus fieles. Así pues, la santidad plena de los creyentes no representará un mero perfeccionamiento individual, sino que será testimonio cumplido de la victoria escatológica del Dios santo en el marco de la gran historia de creación, pecado, redención y consumación que Él, por medio de su Hijo Jesucristo, libra contra las fuerzas del mal.

c) *La santidad es relación.* Ciertas concepciones psicologizantes de la santidad tienden a describirla desde el esquema de la propia autorrealización. Ser santo sería llegar a la perfección de una vida, ya impecable, ya liberada del complejo de culpa, ya plena, en la que todos los talentos propios fueran desarrollados plenamente. De modo análogo, algunas espiritualidades orientalistas también conciben la oración como un proceso autorreferencial de equilibrio y pacificación personal. Sin embargo, según la revelación cristiana, tanto la oración como la santidad son constitutivamente relacionales y excéntricas: hacen salir al hombre de su ensimismamiento y le conducen hacia Cristo y hacia los hermanos.

Así muestra claramente Ef 1,4, Dios "nos eligió *en Cristo* para ser santos e intachables *ante él* por amor". Los dos sintagmas preposicionales marcan la componente relacional de la santidad humana: solo se llega a ser santo por la mediación de Cristo y ante su presencia. Solo asociado a él recibe el creyente las bendiciones que Dios ya proyectó antes de la fundación del mundo y que se le han regalado por el derramamiento de su sangre. Ser santo es ser recapitulado en Cristo (1,10), dejar que él sea el principio restaurador y unificador de toda la vida y de la realidad. Ser santo es, en definitiva, vivir en Cristo.

d) *La santidad se conjuga en plural.* Otra posible deformación pseudo-cristiana de la santidad es concebirla de manera individualista o sectaria. En cuanto a la primera deformación, el santo ha sido descrito, en ocasiones, como un héroe capaz de grandes hazañas en solitario. Ciertamente la santidad es personal, pero nunca individualista. Así decía el Concilio Vaticano II: "Quiso el Señor santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo con ellos un pueblo que lo conociera en la verdad y lo sirviera santamente" (LG 9). Es interesante notar que los primeros cristianos casi siempre formulaban "santos" en plural —como en Ef 1,4—, pero cuando los escritores del Nuevo Testamento querían referirse a un cristiano individual, preferían decir "el hermano", no "el santo".³⁴

³⁴ Cf. Rom 16,23; 1 Cor 1,1; 16,12; 2 Cor 1,1; 8,18; Flm 1. Cf. TREBILCO, *Self-designations*, 162. Los dos únicos usos de "santo" en singular son Flp 4,21 y Ap 22,11, aunque el singular aquí no designa a personas concretas, sino a un conjunto de creyentes, con lo que no son realmente excepciones a la regla.

Otra posible deformación de la santidad es concebirla de forma sectaria. El papa Francisco también ha salido al paso en su exhortación apostólica contra la actitud errada de aquellas personas o grupos que se creen más santos que otros y desprecian al resto (cf. GE 58 y 117). En cambio, Ef 1,3-14 encuadra la llamada a la santidad de los fieles en el misterioso designio divino de incorporar también a los gentiles en su propiedad adquirida, por medio del don del Espíritu (1,13-14). Esta apertura universalista fue una novedad sorprendente en la época.³⁵ El mundo antiguo estaba acostumbrado a un buen número de polaridades: las gentes eran romanas o bárbaras, judíos o gentiles, esclavos o libres, hombres o mujeres. Pero la sangre de Cristo convirtió en redundantes y obsoletas todas estas divisiones. Los gentiles no eran creyentes de categoría inferior, sino que, sellados por el Espíritu, también habían sido convertidos en coherederos.³⁶ De ahí que muchos pasajes de la carta (Ef 2,11-22; 4,1-6, etc.) subrayen la unidad eclesial.

Más aún, la llamada a la santidad no solo nos introduce en la Iglesia, sino que también nos pone en relación con toda la realidad creada, ya que en Cristo están llamadas a ser recapituladas “todas las cosas, las que están sobre el cielo y las que están sobre la tierra” (1,10). En Cristo se realiza la unidad de todo lo creado, sin perder la originalidad y diversidad de cada ser.

d) *La santidad es conocimiento y alabanza.* Para el pensamiento paulino, el pecado no solo ha causado la entrada de la muerte en el mundo (cf. Rom 5,12-21), sino que también es el responsable de la degradación de la mente humana (cf. 1,28). Lo que de Dios se puede conocer era manifiesto a los hombres (cf. 1,19), pero su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas (cf. 1,21) porque no dieron gloria a Dios (cf. 1,21). Para Pablo, la capacidad humana de pensar y conocer la realidad quedó radicalmente deformada y ofuscada, porque los hombres no dieron culto a Dios, sino que recayeron en la idolatría (cf. 1,21-23). Así pues, el pecado no solo ha afectado a la ontología del ser humano, sino también a su epistemología, cegando su inteligencia.

De modo inverso, el autor de Ef 1,3-14 bendice a Dios porque, “con toda sabiduría y prudencia” ha dado a conocer a los creyentes “el misterio de su voluntad”. La bendición de Efesios abunda en el campo semántico del conocimiento

³⁵ Comenta TREBILCO, *Self-designations*, 163: “Es interesante especular sobre el impacto de esta auto-designación (de santos) al hablar con judíos no cristianos. Dado su contexto predominantemente escatológico, su uso pudo haber sido sorprendente, o tal vez incluso ofensivo, y habría llevado a una reacción como ‘¿Quién se ha creído para apropiarse ese término?’”. Obsérvese que si hoy escuchamos a un cristiano decir que él es santo nos resulta también ofensivo, ya que el concepto de santidad está asociado con la perfección moral, y no con la identidad del bautizado, consagrado por Dios y configurado con Cristo.

³⁶ “Lo que es novedoso es la extensión de esta autocomprensión (de ‘santos’) a un *corpus mixtum*, a una comunidad formada por unas gentes —judíos y gentiles— cuyas nociones tradicionales de la persona era ser separada de los otros”: Stephen C. BARTON, “Dislocating and Relocating Holiness: A New Testament Study”, *Holiness Past and Present*, London, Bloomsbury, 2003, 201.

revelado porque los creyentes habían quedado maravillados por la comprensión del desconcertante proyecto divino de recapitular todas las cosas en Cristo, incluyendo también a los gentiles, ellos mismos que habían acogido “la palabra de la verdad, el evangelio de la salvación” (1,13).

Por consiguiente, ser santos también es recibir el don del conocimiento y pensar según los criterios de Cristo.³⁷ Así pues, también la razón debe ser recapitulada en Cristo. El papa Benedicto XVI fue muy consciente de que la santidad requería no solo una conversión de la conducta, sino también una conversión de la inteligencia. De ahí que afirmara, partiendo de la contemplación de la Catedral de san Patricio en Nueva York:

“Los artistas medievales a menudo representaban a Cristo, la Palabra creadora de Dios, como un ‘aparejador’ celestial con el compás en mano, que ordena el cosmos con infinita sabiduría y determinación. Esta imagen, ¿no nos hace pensar quizás en la necesidad de ver todas las cosas con los ojos de la fe para, de este modo, poder comprenderlas en su perspectiva más auténtica, en la unidad del plan eterno de Dios? Esto requiere, como sabemos, una continua conversión y el esfuerzo de ‘renovarnos en el espíritu de nuestra mente’ (cf. Ef 4,23) para conseguir una mentalidad nueva y espiritual. Exige también el desarrollo de aquellas virtudes que hacen a cada uno de nosotros capaz de crecer en santidad y dar frutos espirituales en el propio estado de vida. Esta constante conversión ‘intelectual’, ¿acaso no es tan necesaria como la conversión ‘moral’ para nuestro crecimiento en la fe, para nuestro discernimiento de los signos de los tiempos y para nuestra aportación personal a la vida y misión de la Iglesia? (19-4-2008).

Ahora bien, esta santidad intelectual es ajena a una concepción del conocimiento como posesión o dominio de la realidad. Apunta, más bien, a un modo de conocimiento como *re*-conocimiento; es decir, el creyente que se sabe elegido para ser santo y que recibe con gozo el perdón de los pecados y la revelación del misterio de la voluntad divina no puede por menos que alabar la gloria de Dios. El que reconoce que ha sido elegido para ser santo responde con la alabanza divina.

La carta a los Romanos mostraba que otra de las consecuencias del pecado que llevó al hombre a no glorificar a Dios (cf. Rom 1,21) fue que su garganta, lengua y boca se llenaran de maldición (cf. Rom 3,13-14, cf. Sal 140,4; 10,7; Is 59,7-8), hasta el punto de que Dios cerró la boca de todo hombre, declarado reo ante Dios (cf. Rom 3,19). Pero, gracias a la justificación divina, los hombres han sido adoptados como hijos y, por el Espíritu, pueden clamar a Dios como Padre (cf. 8,15) y los gentiles son invitados a glorificar a Dios (cf. 15,8-13).³⁸ El autor de

³⁷ Pablo dirá en 1 Cor 2,16 que los creyentes tienen “la mente de Cristo” y en Rom 12,2 los exhortará a la “renovación de la mente” para que sepan “discernir cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto” (cf. Ef 4,23). La dimensión cognitiva de la existencia del creyente también aparece varias veces en Ef 1,17-18; 3,3-5. 18-19.

³⁸ Cf. Beverly Roberts GAVENTA, “From Toxic Speech to the Redemption of Doxology in Paul’s Letter to the Romans”, *The Word Leaps the Gap: Essays on Scripture and Theology in Honor of Richard B.*

Ef 1,3-14, buen conocedor de la carta a los Romanos, también presenta al creyente, elegido para ser santo, como alguien destinado a la alabanza de la gloria divina, estribillo que se repite por tres veces en Ef 1,6.12.14. Se completa así el círculo virtuoso de la santidad: el Dios santo, que eligió antes de la fundación del mundo por pura gracia a los hombres para ser santos e intachables, es reconocido como santo por la alabanza gratuita y agradecida de sus fieles.

* * *

El lector atento se habrá dado cuenta de que, en los puntos anteriores, con los que he intentado esclarecer la sintaxis de la santidad a la luz de Ef 1,3-14, falta una mención explícita a la tarea moral en pos de una vida santa. Ciertamente la santidad es gracia divina, realización escatológica, relación cristológica, comunión eclesial, conocimiento revelado y alabanza litúrgica, pero evidentemente también es esfuerzo moral. Ya vimos en la sección exegética que probablemente el “por amor” de Ef 1,4 se refiriera no tanto al amor de Dios, por el que destinó a los creyentes a la santidad y a la filiación, sino al amor de los hombres, modo en que ellos debían realizar su vocación a ser santos e intachables. Esta constatación se hace más palpable en las exhortaciones de Ef 4–6, en las que constantemente se invita a los santos a vivir como tales. He preferido, sin embargo, no desarrollar este punto porque es el más evidente en el horizonte cultural y religioso de los creyentes de hoy. Ahora sí, tras reparar en los presupuestos teológicos de la santidad, según la bendición de Ef 1,3-14, podemos afirmar, con los papas Benedicto y Francisco: “la santidad no es sino la caridad plenamente vivida” (GE 21).³⁹

Hays (eds. J. ROSS WAGNER — C. KAVIN ROWE — A. KATHERINE GRIEB), Gran Rapids, MI, Eerdmans, 2008, 392-408.

³⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Catechesis* (13 abril 2011): *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 17-abril-2011, 11.

Recuperación de la noción de ley natural frente al relativismo moral de occidente

José Manuel Martínez Guisasola

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

*A D. José María Garrido Luceño,
buscador incansable de la verdad.*

Se fue el profesor, ahora empieza su leyenda.

Resumen: En el presente artículo se pretende hacer un acercamiento a la noción de ley natural con la intención de recuperarla como instancia objetiva que permita fundamentar el comportamiento ético en sociedades plurales como la de occidente, en la que conviven diversas mentalidades, distintos credos y un variado conjunto de sistemas axiológicos. Para ello se realiza un recorrido histórico que permita conocer tanto su génesis como su desarrollo para así entender las críticas que se han levantado contra ella. Terminamos exponiendo una nueva visión de ley natural que sea acorde con el carácter histórico del hombre.

Abstract: In this article we intend to approach our readers to the notion of natural law. We are trying to recover it as an objective instance allowing to base an ethical behavior in plural societies such as the western world, where different minds, different creeds and a huge set made of different axiological systems coexist. In order to reach our goal we have made an historical journey which allows us to know its origin as well as its development, helping our readers to understand the criticism which have been raised against it. The article ends up showing a new vision of this natural law according to the historical nature of man.

1. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO DEL CONCEPTO DE LEY NATURAL EN EL PRE-CRISTIANISMO

El uso recurrente que el Magisterio de la Iglesia ha hecho y sigue haciendo de la ley natural para exponer ante la sociedad los postulados de la moral cristiana puede hacer pensar que dicho concepto tiene su origen en la reflexión

teológica católica más genuina. Sin embargo, si nos adentramos en el estudio de la noción de “ley natural” podemos comprobar que no es en el seno de la Iglesia donde nace su conceptualización, si bien es verdad que se debe a los grandes teólogos católicos su desarrollo y formulación más álgida.

Como idea, la noción misma de ley natural ha estado presente en muchos pueblos y culturas, pues son muchas las sociedades que han tenido al menos la intuición de que existía una ley justa que estaba más allá de las leyes del propio Estado. Quienes mejor vislumbraron esta idea fueron los griegos. Pero los matices e interpretaciones de las distintas corrientes históricas de la Antigua Grecia son tan incisivos y conspicuos que se requiere una disección intelectual que facilite su comprensión. Algunos especialistas avezados en la temática que nos ocupa plantean una cuádruple clasificación de las corrientes de pensamiento que entre los helenos ha habido en relación a la existencia de un *nomos* que estuviera más allá de las leyes emanadas de la pluma de los gobernantes.¹

La primera corriente de pensamiento es la etapa presocrática. En este período quien mejor expuso la idea de la existencia de una norma que estuviera más allá de las leyes del propio Estado fue el poeta trágico Sófocles (496 a.C. - 406 a. C.), que se basó en el mito de Antígona para exponer esta idea. En esta obra nos presenta al rey de Tebas Edipo, que se había casado, sin saberlo, con su propia madre, de nombre Yocasta. Tuvieron cuatro hijos, dos varones, Eteocles y Polinices y dos féminas, Ismene y Antígona quien da nombre a la obra. Edipo, tras conocer que su esposa es su progenitora se arranca los ojos y se dirige hacia el destierro. Ante la ausencia de un rey, serán sus dos hijos varones los que después de un mutuo acuerdo ocuparían el trono de Tebas durante un período de un año alternativamente. Fue Eteocles quien comenzó a gobernar a su pueblo, pero una vez transcurrido el año de su reinado se negó a ceder el poder a su hermano. Éste, encolerizado por ver como Eteocles se negaba a cumplir con lo pactado decide buscar ayuda en Argos, ciudad enemiga de Tebas, para ocupar el trono mediante las armas. Los dos ejércitos se enfrentaron en las puertas de la polis tebana resultando heridos de muerte ambos hermanos. La victoria final cayó del lado de los tebanos pero tras el deceso fratricida es Creonte, hermano de Yocasta y tío de Eteocles y Polinices, quien se alza con la corona para dirigir políticamente a su ciudad. Una de las primeras decisiones que toma el nuevo mandatario es prohibir que el cuerpo de este último sea enterrado según los ritos funerarios prescritos como castigo por haberse atrevido a guerrear contra su propia patria. De este modo imponía un castigo post-mortem a su sobrino dejando su cuerpo inerte a la intemperie para que fuese devorado por las alimañas. Algo cruel para la mentalidad de la época, pues para la cultura griega si un muerto no era enterrado su alma quedaba condenada a vagar por toda la eternidad sin

¹ Cf. Rafael RAMIS, “Desarrollo histórico de la idea de ley natural (I): Antigüedad y Edad Media” en Francisco J. CONTRERAS, *El sentido de la libertad. Historia y vigencia de la idea de ley natural*, Stella Maris, Barcelona, 2014, 18-19.

encontrar descanso. Por eso, Antígona decide desobedecer la orden decretada por el nuevo rey tomando la resolución de recuperar el cuerpo sin vida de su hermano y darle su debida sepultura. Para ello pide ayuda a su hermana Ismene pero ésta, por temor a las represalias que supone la desobediencia de una ley regia rehúsa la petición de ayuda de Antígona. Sin embargo, ésta, decidida a ejecutar su plan con o sin ayuda, aprovechando la distracción de los guardias, tomó el cuerpo exánime de Polinices y lo depositó en una tumba excavada en la roca. Creonte es informado de que su sobrino, en contradicción con lo decretado por él, ha recibido sepultura. La noticia le supo a acíbar a nuestro rey y por ello dio la orden de que desenterraran el cadáver para que volviera a ser expuesto a público escarnio. El rey presionó a los guardias para que descubrieran a los causantes del desacato a su ley. Tras unas breves pesquisas se descubre a la autora. El rey entra en cólera al conocer que ha sido su propia sobrina la que ha osado desobedecerlo. Sospechando que no pudo haber actuado sola mandó traer a Ismene por si ella había cooperado con Antígona en dar sepultura a Polinices. En un primer momento, Ismene, llevada por el remordimiento de haberse negado a sepultar a su hermano, se confiesa culpable de colaboración y, por tanto, de desobediencia, pero Antígona, viendo que su hermana estaba mintiendo con la intención de silenciar su conciencia, confesó que había actuado sola y que Ismene no había tenido ningún tipo de participación en el enterramiento de Polinices. Finalmente Ismene es puesta en libertad y se inicia un interrogatorio contra Antígona. Reproducimos aquí un fragmento del diálogo entre tío y sobrina:

Creonte: (A Antígona). Y tú, tú que inclinas al suelo tu rostro, ¿confirmas o desmientes haber hecho esto?

Antígona: Lo confirmo, sí; yo lo hice y no lo niego.

Creonte: (...). Dime brevemente, sin extenderte, ¿sabías que estaba decretado no hacer esto?

Antígona: Sí, lo sabía. ¿Cómo no iba a saberlo? Todo el mundo lo sabe.

Creonte: Y, así todo, ¿te atreviste a pasar por encima de la ley?

Antígona: Sí, porque no ha sido Zeus quien las ha proclamado, ni la justicia que habita con los dioses de regiones inferiores; ni él ni ella las han establecido entre los hombres. Yo no creo que tus decretos sean tan poderosos para que tú, mortal, puedas transgredir las leyes no escritas e inmutables de los dioses. Ellas no existen desde hoy ni desde ayer, sino desde siempre; nadie sabe cuándo han aparecido. Yo no debo por temor a la voluntad de un hombre arriesgarme a que los dioses me castiguen.²

Antígona se defiende sosteniendo que ella debe guiarse por una ley de rango superior a la decretada por Creonte, pero esto no le valdrá para salvar su vida ya que el monarca decide sentenciarla a muerte por su desacato. Hemón,

² SÓFOCLES, *Antígona*, v. 449-460.

hijo de Creonte y prometido de Antígona, intercede ante su padre por la vida de su amada, pero éste no se retracta de su decisión y continúa adelante con el castigo de su sobrina por su desobediencia legal. Ésta, mientras espera en una celda a ser ejecutada, decide poner fin a su existencia y termina ahorcándose y Hemón, al visitarla en la celda en la que estaba recluida, tras descubrir su cuerpo inerte, la imita clavándose una espada. El monarca es informado de lo ocurrido y acude a la gayola a recoger el cuerpo de su hijo que él mismo se encarga de transportar en sus brazos hacia su palacio. Pero al llegar a él, descubre que su esposa Eurídice también se había suicidado al conocer la noticia de la muerte de su propio hijo.

Hasta aquí la genial tragedia urdida por la agudeza intelectual de Sófocles. De ella se puede extraer una conclusión fundamental en relación con el tema que nos ocupa y es que la desobediencia a las leyes de los dioses trae consigo consecuencias nefastas. Efectivamente, en el pequeño fragmento del diálogo entre Creonte y Antígona que hemos reproducido más arriba se aprecia con nitidez cómo ésta reconoce la existencia de unas leyes que están más allá de las decretadas por los gobernantes, leyes que gozarían de las siguientes características: tener un origen divino, no estar escritas en ningún soporte físico, tener un carácter inmutable y en cierta manera, poseer un determinado principio de universalidad dado que los postulados de ellas emanados no obligarían sólo en una determinada polis sino en todas ellas.

Así pues, en este relato tenemos un ejemplo claro de la existencia de un derecho basado en la voluntad de los dioses, voluntad que podía ser conocida por medio de los oráculos. Se tenía la idea de que el derecho provenía de la diosa *Thémis* ya que ella representaba la encarnación del orden divino así como de las leyes y las costumbres. Tal es así que a los jueces en no pocas ocasiones se les denominaba con el término *themistopoi*, es decir, los sirvientes de *Thémis*. Junto a ella, los griegos solían colocar a la diosa *Díke*, que según nos cuenta Hesíodo en su Teogonía era la hija de *Zeus* y *Thémis*, y que vendría a ser la personificación de la justicia en el mundo humano.³

En esta primera corriente de pensamiento tenemos que destacar también el importante esfuerzo de los filósofos presocráticos por desarrollar este lenguaje mítico exponiendo que era posible conocer la voluntad de los dioses por una vía distinta a la tradicional. Los poetas griegos habían ahondado en los oráculos como medio para indagar esa voluntad, pero los filósofos de este período, al reflexionar sobre la noción de *Díke*, postulaban que la voluntad de los dioses podía ser conocida por la razón.⁴ En este sentido destacamos la gran aportación realizada por Heráclito ya que él planteaba que si los dioses actuaban en el mundo,

³ Cf. RAMIS, "Desarrollo histórico de la idea de ley natural", 19-20.

⁴ Esta es una cuestión importante para nuestro estudio pues como veremos en páginas posteriores cuando entremos de lleno a hablar de la ley natural, comentaremos cómo el orden moral ínsito en ella puede ser reconocido solo por el uso de la razón.

dicha actuación podía ser conocida y al conocerse, se comprendía también sus voluntades.⁵ En el conocimiento de esa voluntad entra en juego el *lógos*.

La segunda corriente de pensamiento coincide con el nacimiento de la sofística.⁶ Si la etapa anterior estaba caracterizada por el pensamiento teológico propio de los poetas y el pensamiento racional de los filósofos presocráticos, en ésta lo más característico fue la circunscripción puramente política de la ley como resultado de su secularización. Lo que hicieron los sofistas fue eliminar la visión ontológica de la ley. Entre los presocráticos no encontramos la confrontación entre *nómos* y *phýsis*, pero en cambio los sofistas se plantean esta distinción, llegando a concluir que la ley no solo puede ser justa por sí misma o por su propia naturaleza, sino que también puede serlo por convención, es decir, hay cosas justas como resultado de un consenso entre los miembros que componen una polis. No es que la sofística negara la existencia de una ley natural, sino que no le daban valor para la configuración de la vida política. Ésta debía basarse solo en la *nómo díkaion*, es decir, en las cosas justas por la ley consensuada en oposición a la *phýsei díkaion* o las cosas justas por naturaleza.⁷

Pero este planteamiento sofístico empezaría a ser corregido por los pensadores de la tradición socrática, en concreto por Platón y Aristóteles, comenzando así la tercera corriente de pensamiento en relación a la temática que nos ocupa. Para el primero era una prioridad recuperar la ontología de la ley desdibujada por los sofistas. Para ello asume la noción de *lógos* presentada por Heráclito para hacer derivar de esa noción a la idea misma de justicia. Teniendo en cuenta la relación del *lógos* con la divinidad observamos que para Platón la ley no era más que una donación de ésta última a los hombres para que pudieran vivir en comunidad. En este sentido el *nómos* vendría a ser el orden divino comunicado a la *pólis* y no tanto el resultado de un consenso. Es decir, para Platón no puede haber *pólis* sin *nómos* y no puede haber *nómos* sin *lógos*, y dado que no hay *lógos* sin carácter divino, no puede haber *pólis* sin una ley que provenga de la divinidad. Con ello da contenido a la idea de justicia, que la concibe como la “vengadora de

⁵ “En el terreno de las ideas, con Heráclito comenzó asimismo un proceso de secularización de la justicia, puesto que la intervención de los dioses tenía un reflejo en el mundo y podía ser comprendida por los humanos. Heráclito, autor de numerosos aforismos que se han conservado parcialmente, dejaba de tener presente a *Thémis* como diosa de la ley, portadora del designio divino, y pasaba a ocuparse de *Díke*, en relación con otros conceptos, sobre todo con *lógos*, que era el ‘decir’ o la ‘razón’ en un sentido amplio. El *lógos* —según Heráclito— existía siempre, pero unos lo comprendían y otros no: unos estaban despiertos y otros dormidos, como se dice en el aforismo B1. Los que estaban despiertos buscaban la auténtica ‘naturaleza de las cosas’ (*phýsis*) y mostraban cómo era. La verdadera naturaleza estaba, existía, pero no todos la podían ver. Esta comprensión, la esencia de la actividad filosófica, fue designada por Heráclito con el término *phronein*, que significa comprender”: RAMIS, “Desarrollo histórico de la idea de ley natural”, 20-21.

⁶ Para profundizar sobre la sofística como sistema de pensamiento cf. Johannes HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía I*, Herder, Barcelona, 1994¹⁵, 71-75; cf. Johann FISCHL, *Manual de historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1994⁷, 54-60.

⁷ Cf. RAMIS, “Desarrollo histórico de la idea de ley natural”, 25.

los que faltan a la ley divina”.⁸ El hombre que quiera ser feliz debe seguirse por esa *theíou nóμου* pues de lo contrario, es decir, en el caso en que el hombre se obstine en dirigir su vida de espaldas o en desobediencia a ella, experimentará el abandono de la divinidad.

Con esto lo que Platón pretende es corregir todo el planteamiento de los sofistas, ya que éstos no habían entendido el concepto de *phýsis* en toda su amplitud, sino que lo habían circunscrito sólo al ámbito biológico, sin ninguna referencia al *lógos* tal y como ya lo plantearon tanto Heráclito como Parménides.

A este respecto quisiéramos traer a colación las palabras del profesor Rafael Ramis que sobre la temática que nos ocupa se pronuncia afirmando que:

“Para Platón, por lo tanto, no debía de prevalecer una *phýsis* basada en la tensión y en la fuerza de unos sobre otros para dominar la *pólis*, sino unas *nómoi* basadas en el *lógos*, en el que la norma se adecuase a su naturaleza (*phýsis*) misma. Eso sólo podía hacerse a través del conocimiento de las ideas (*eídōs*), que hacía que cada cosa fuera más parecida a su esencia. Así, las *nómoi* tenían que basarse en las del mundo de las ideas, que debía ser el foco de referencia para cualquier realización práctica de esa idea. Al mundo de las ideas se accedía a través de la contemplación. En el caso de la ley, a través de la contemplación de la ley divina (*theios nómos*), de la que emanaba la justicia. Platón desconfiaba de las leyes escritas: quería que fueran los filósofos los que, buscando la adecuación de cada cosa a su naturaleza, hallasen unas normas que fuesen la emanación de la justicia para la *pólis*. Para Platón esta ley divina no tenía fundamento en la *phýsis*, sino en el mundo de las ideas, y estaba en plena consonancia con la certeza (*epistēmē*) y la virtud (*aretē*)”.⁹

Así, pues, para el fundador de la Academia existía una gran diferencia entre las leyes escritas y aquellas otras leyes a las que se podía acceder a través de la contemplación del mundo de las ideas. Diferenciación que remite a esa bipolaridad de la que ya hemos hablado entre el *nómo díkaion* y el *phýsei díkaion*. Las primeras están escritas como resultado de un consenso entre los gobernantes y son válidas en tanto que consensuadas, aunque solo temporalmente y para una determinada *pólis*. Las segundas, en cambio, no están escritas en papel ya que se encuentran en el mundo de las ideas, y serían válidas no como resultado del consenso sino *per se*, en orden a su misma naturaleza divina, y que en base a esa naturaleza divina gozan de eternidad, es decir, no son temporales y obligarían a todos los seres humanos y no solo a los de una determinada *pólis*.

⁸ “... el dios (*théos*) que tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todas las cosas, dando vueltas conforme a su naturaleza (*katà phýsin*), cumple derechamente su camino. Síguele constantemente la justicia (*díke*), vengadora de los que faltan a la ley divina (*theíou nóμου*); atendido a ella le sigue también, modesto y templado, el hombre destinado a la felicidad; en cambio, aquel otro que, exaltado por su arrogancia (...), inflama su alma de insolencia, como si no tuviese necesidad de gobernante ni de guía alguno, sino que él mismo fuera capaz de dirigir a otros, es abandonado en soledad por el dios...”: PLATÓN, *Las Leyes*, 715e-716b.

⁹ RAMIS, “Desarrollo histórico de la idea de ley natural”, 27-28.

Aristóteles se sitúa en la misma línea que su maestro pero hay diferencias notables entre uno y otro. Una de estas discrepancias radica en la visión que de la *phýsis* tienen uno y otro. Platón tenía una concepción peyorativa e imperfecta de ella, ya que la perfección solo se encontraba en el mundo de las ideas, por eso el ideal del gobernante no era el político sino el filósofo, que por medio de la contemplación intentaba que este mundo se asemejara a su original. En cambio, Aristóteles no comparte esta percepción negativa de la naturaleza que tenía su mentor. Él fue un gran observador de la misma, observación que lo estimuló a realizar numerosos estudios empíricos, poniendo las bases de disciplinas científicas, como la biología o la física, entre otras.

Para el de Estagira la *phýsis* tenía un doble significado, uno físico y otro metafísico. De este modo podemos acercarnos al mundo que nos rodea y descubrir las leyes que lo rigen (leyes biológicas, leyes matemáticas, leyes físicas...) pero también podemos descubrir otras leyes que tienen que ver con la naturaleza misma de las cosas. Esto llevó a Aristóteles a hacer una distinción entre la *ley particular* y la *ley común*. La primera era la que cada pueblo se daba para sí, interviniendo para ello el consenso político, mientras que la segunda era la ley conforme a la naturaleza misma de las cosas. Es decir, Aristóteles acepta la existencia de una noción de justicia según la naturaleza que estaría más allá de lo meramente consensuado.¹⁰

La cuarta corriente de pensamiento que merece ser resaltada coincide con la época helenística correspondiendo históricamente con la muerte de Alejandro Magno. La característica más significativa de este período fue la visión cosmopolita, que se produjo como resultado de la concepción imperialista tras las conquistas bélicas que también trajo consigo la expansión del idioma griego. Esto vino acompañado de una desconfianza en las polis debido a la inestabilidad política que en ellas se había generado, de modo que ya el individuo no se circunscribía a una determinada ciudad, sino que se sentía ciudadano del mundo.

La escuela estoica contribuyó notablemente en la expansión de esta mentalidad ya que para esta corriente filosófica el hombre era un habitante del *kósmos*. Siendo esto así, para los pensadores de esta escuela el ser humano tendría que adecuar su comportamiento a una ley universal, es decir, a una norma que fuera común a todos los miembros de nuestra especie. Esta ley universal tiene que estar regida por un *lógos* divino perfectamente comprensible por la razón

¹⁰ “Diviso la ley (*nómon*) en particular (*idion*) y en común (*koinón*): particular, la establecida para cada pueblo respecto de él mismo, y ésta es en parte no escrita, y en parte escrita. Común es la ley conforme a la naturaleza (*katá phýsin*). Pues de acuerdo con esto existe algo comúnmente justo e injusto de acuerdo con la naturaleza (*phýsei*), lo cual todos adivinan, aunque no exista ningún acuerdo común entre unos y otros pueblos, ni pacto alguno; así como se nos presenta Antígona en Sófocles cuando dice que es justo sepultar a Polinices, cuya inhumación estaba prohibida, como quiera que esto es justo por naturaleza (*os phýsei òn touto díkaion*)”: ARISTÓTELES, *Retórica*, I 13 1373b, 4-12.

humana y que fuera garantía del orden del mundo. En este sentido todas las leyes que pretenden orientar el comportamiento humano, tanto las morales como las jurídicas, deben coincidir con este *lógos*. Como se puede apreciar, se produce una recuperación de las ideas presocráticas, y en concreto, del pensamiento de Heráclito. Efectivamente, con el estoicismo se pusieron las bases para que durante todo el período helenístico no se pusiera tanto énfasis en las leyes consensuadas por los distintos Estados como en ahondar en el conocimiento de una ley universal vinculada a la naturaleza de las cosas y cuyo conocimiento era perfectamente alcanzable por la razón humana.

El estoicismo, como escuela filosófica, tuvo un gran desarrollo y una enorme difusión por toda la cuenca del Mediterráneo, por eso no debe extrañarnos que sus ideas penetraran con tanta avidez en la cultura latina, hasta el punto de convertirse en el caldo de cultivo para fraguar el nacimiento del pensamiento jurídico romano. Éste había asumido de aquél su idea de universalismo y la existencia de una norma de carácter universal que tuviera validez para todos los pueblos. Obviamente esta concepción estoica encajaba a la perfección con la situación socio-política de Roma que se encontraba en un proceso de expansión territorial.

A este respecto es pertinente traer a colación la labor intelectual de Marco Tulio Cicerón, quien se esforzó por traducir todas las categorías filosóficas y jurídicas propias del helenismo a la mentalidad latina. Para el orador romano existe una ley verdadera que coincide con la razón y que a su vez es conforme a la naturaleza. Esta ley no se circunscribe a un determinado territorio sino que goza de un carácter universal, es decir, es válida para todos los pueblos y culturas y no puede ser dispensada por autoridad política alguna. Su validez trasciende la historia, por lo que debe considerársela como inmutable y eterna.¹¹ Como puede observarse, la influencia del estoicismo en Cicerón es innegable.

2. NOCIÓN DE LEY NATURAL PARA LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Ya hemos comentado que la noción de ley natural no nace dentro del cristianismo, pero sí es cierto que éste lo asumió prácticamente desde sus orígenes. Basta con echar una mirada a la carta de San Pablo a los Romanos para percatarse como el Apóstol alude a ella para poner en comparación el comportamiento de los judíos que debe regirse por la ley mosaica, en concreto por los

¹¹ “Existe una ley verdadera (*vera lex*) y es la recta razón (*recta ratio*), conforme con la naturaleza (*naturae congruens*), común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos (...). Esta ley no puede sustituirse con otra. Ni el Senado ni el pueblo pueden eximirnos de ella (...). No habrá una ley en Roma otra, en Atenas; una hoy; otra mañana; sino que una ley única, eterna e inmutable regirá todas las naciones y en todos los pueblos”: Marco Tulio CICECÓN, *República*, III, 33.

diez mandamientos, y el comportamiento de los gentiles, que poseen también otra ley de contenido similar y cuya observancia es necesaria para la salvación. Escuchémoslo directamente a él:

“Cuantos pecaron sin conocer la ley, morirán también sin ley; y cuantos pecaron estando sujetos a la ley, por la ley serán juzgados. Y es que Dios no considera justos a los que oyen la ley, sino a los que la cumplen: éstos serán justificados. En efecto, cuando los gentiles, aunque no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, para sí mismos son ley. Ponen de manifiesto que la realidad de esa ley está escrita en su corazón; así lo atestiguan además su conciencia y los juicios contrapuestos que emiten de condenación o alabanza... para el día en que Dios juzgue las acciones de los hombres, según mi Evangelio, por Cristo Jesús.” (Rm 2, 12-16).¹²

Efectivamente, para Pablo los paganos poseían un sentido del bien y del mal fundamentado en el conocimiento de una ley, no revelada por Dios al modo en que el pueblo hebreo poseía el decálogo, pero sí accesible por la razón humana. Esta idea paulina y las ideas normativas emanadas del pensamiento estoico y platónico influyeron en gran medida en la configuración del desarrollo teológico de los primeros siglos del cristianismo. *Grosso modo* podría decirse que la reflexión teológica patristica partía de la existencia de una ley natural de origen divino que tenía su resonancia en la mente y en el corazón de los hombres.

De entre todos los autores de la patristica quien mejor disertó sobre la temática que nos ocupa fue San Agustín. El obispo de Hipona distinguía entre el derecho natural y el derecho positivo, subrayando la primacía de aquél sobre éste. Distinción ésta no exclusiva de él ya que otros autores de este período habían dividido el derecho en estas dos dimensiones.¹³ Pero lo que resulta más llamativo del pensamiento del prelado africano fue que pusiera las bases para que en el desarrollo teológico posterior se pudiera llegar a la división tripartita del derecho, distinguiendo entre la ley eterna, la ley natural y la ley positiva. Nos parece fundamental la idea de *lex aeterna* que él define como “la razón y voluntad divina que manda observar y prohíbe alterar el orden natural”.¹⁴

Tres elementos son destacables en esta lacónica definición que el de Hipona nos ofrece. La primera es el origen divino de esta ley, es decir, no es el hombre quien la promulga sino que es la razón y la voluntad divina quien lo hace. El hombre la recibe, pero no la inventa. La segunda consideración es la profunda carga moral que esta ley conlleva pues posee la fuerza para ordenar determinadas acciones así como para prohibir otras. Y finalmente, se resalta la existencia de un orden natural, orden que tiene que ver con la moralidad, puesto

¹² El texto citado está tomado de la Biblia de Jerusalén.

¹³ San Ambrosio de Milán fue otro de los teólogos que distinguieron entre el derecho natural y el derecho positivo dándole mayor importancia al primero que al segundo.

¹⁴ San AGUSTÍN, *Contra Faustum* 22, 27.

que es obligado respetarlo ya que su alteración voluntaria haría al sujeto racional incurrir en pecado.¹⁵

Si el de Tagaste puso las bases de esta división tripartita a la que hemos aludido más arriba, quien mejor la desarrolló fue Santo Tomás de Aquino. Por eso vamos ahora a centrar nuestra atención en la propuesta teológica del Doctor Angélico. Nos vamos a acercar primero a la noción misma de ley y posteriormente a su clasificación en eterna y natural.

2.1. Noción de ley en Santo Tomás de Aquino

Antes de entrar de lleno en el estudio de la ley natural, es conveniente desde el punto de vista metodológico, detenernos primero en la noción misma de ley. El Aquinate la define como “prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad”.¹⁶

La definición nos parece más que sugerente, ya que en ella se nos aporta cuatro elementos importantes para captar su esencia misma. El primero de estos elementos es la “razón”. Es decir, para Santo Tomás de Aquino la ley tiene que emanar de la razón práctica, o lo que es lo mismo, ésta debe ser considerada como la causa eficiente de aquélla. Aquí se puede apreciar toda la influencia de la filosofía griega que ya hemos descrito en las páginas precedentes, donde la existencia de un *lógos* era garantía de la naturaleza de una ley universal.

Para nuestro dominico, la ley tiene su origen en la razón y no tanto en la voluntad, aunque reconoce una cierta participación de ésta pero sin llegar a ser nunca causa eficiente. Entre los escolásticos, existía la convicción de que ambas potencias intervenían en la formación de una ley, pero Santo Tomás da la primacía a la primera sobre la segunda. Esto nos parece de suma importancia porque con ello lo que se afirma es que la ley no puede ser el resultado del capricho del legislador, sino que tiene que emanar de su raciocinio, es decir, la ley ha de tener una razón de ser. La voluntad del legislador por sí sola es insuficiente para conformar una norma con capacidad de obligar. Por eso podríamos afirmar que cualquier conjunto normativo que sea irracional no obliga en absoluto.¹⁷

¹⁵ No es nuestra intención ahondar ahora en la noción de pecado, pero nos resulta pertinente la idea del mismo que manejaba San Agustín ya que éste se entendía como una transgresión del orden fijado por la ley eterna. “*Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra legem aeternam*”: *Ib.*, 22, 27. Es decir el pecado es un dicho o un hecho o un deseo contra la ley eterna.

¹⁶ Santo TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a.4.

¹⁷ El teólogo español Royo Marín, gran conocedor del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, refiriéndose a esta cuestión escribe: “La ley es esencialmente un acto de la razón práctica, y no de la voluntad. Porque es propio de la razón, y no de la voluntad, ordenar al hombre al debido fin por los medios más aptos y proporcionados. Ciertamente que en la formación de la ley interviene también la voluntad, pero no es ella *causa eficiente* de la misma, ya que entonces el simple capricho del legislador podría erigirse en ley. Una ley irrazonable deja *ipso facto* de ser ley, o, mejor, no puede jamás erigirse en ley”: Antonio ROYO MARÍN, *Teología Moral para seglares, Moral fundamental y especial I*, BAC, Madrid, 2007, 108.

El segundo elemento de la definición del Aquinate tiene que ver con el “bien común”. Efectivamente, toda ley emanada de la razón del legislador debe estar orientada a un fin específico, ese fin no es otro que el bien común. En este sentido se puede afirmar que si la razón se constituye en causa eficiente de la ley, el bien común es su causa final. Esto significa que si una ley se promulgara con la intención de beneficiar a un solo individuo, o a un grupito concreto de personas en detrimento de la mayoría, dicha ley carecería de carácter de ley. Y la carencia de este carácter normativo se ahondaría aún más si además de ir en beneficio de una minoría la ley preceptuara una acción mala o perniciosa para el conjunto de la sociedad, es decir, en menoscabo de todos los ciudadanos.

El tercer elemento aportado en la definición que estamos comentando tiene que ver con la promulgación, que es condición indispensable para que la ley tenga carácter de obligatoriedad. Y el último de estos elementos hace referencia al sujeto o sujetos que tienen el cuidado de velar por la comunidad. Es decir, no todos los miembros de una sociedad tienen el poder de legislar. Esta facultad recae en una persona o en un grupo de ellas.¹⁸

Esta definición nos será de gran utilidad para poder ahora entender la clasificación a la que antes hemos aludido.

2.2. La ley eterna

El Aquinate, una vez que define la noción misma de ley, no entra inmediatamente a analizar la ley natural sino que previamente se detiene a analizar la noción de ley eterna ya que ésta es previa a aquélla. Y al detenerse en su estudio la define como “la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos”.¹⁹ Es decir, todo cuanto existe ha surgido de la sabiduría divina. Significa que Dios, antes de crear concibe en su mente cómo será la creación y una vez que la ha concebido, posteriormente la materializa.

¹⁸ Estos elementos que hemos comentado son interesantes para tenerlo en cuenta sobre todo en el contexto sociopolítico en el que nos encontramos. En la inmensa mayoría de los países occidentales la forma de gobierno es la democracia en la que existe la división de poderes: el poder ejecutivo, el poder legislativo y el poder judicial. Al primero le corresponde la gestión del Estado ejecutando políticas conforme a las leyes. Al segundo le corresponde aprobar o derogar dichas leyes mientras que al tercero le compete hacer respetar las leyes vigentes así como su interpretación. En el caso de España, las Cortes Generales están compuestas por dos cámaras: el Congreso de los Diputados, conocido también como Cámara Baja, y el Senado o Cámara Alta. Estos dos órganos son la sede del poder legislativo. Esto significa que tanto los diputados como los senadores son los encargados de promulgar nuestras leyes. Pues bien, si echamos un vistazo a nuestro panorama jurídico podemos observar con asombro y, no sin una cierta congoja, como nuestros legisladores se han olvidado por completo de recurrir a la razón para promulgar nuestras leyes. No es ninguna novedad afirmar que los políticos que nos representan se mueven más por intereses particulares que por el bien del conjunto de la sociedad. De este modo, tanto la causa eficiente como la causa final de una ley brillan por su ausencia.

¹⁹ “*Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*”: Santo TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.93, 1.

Sería, de modo análogo, parecido a un artista. Pensemos en un pintor. Éste, antes de dibujar, concibe primero en su mente la obra que quiere pintar y cuando ya la ha visualizado en su intelecto se lanza a plasmarla en el lienzo. De este modo tenemos que en la mente de Dios es donde se encuentra la causa ejemplar de todo lo creado. De aquí se deriva su adjetivación como eterna. Si esta ley ha sido concebida por la mente divina, la aplicación del epíteto es teológicamente correcta ya que lo que Dios concibe en su intelecto no puede tener ni principio ni final, puesto que correspondería a una operación *ad intra*. Son las operaciones *ad extra*, tales como la creación del mundo o la redención de la humanidad, las que Dios realiza dentro del tiempo.

Su conceptualización como eterna ha llevado a algunos pensadores a negar su carácter de ley, pues una de las características que ésta debe poseer es que vaya dirigida a alguien. O dicho con otras palabras, una ley no puede gozar de carácter de ley si no tiene súbditos que tengan que estar sometidos a ella. Tal y como hemos visto en la definición que el propio Santo Tomás ha hecho de la ley, ésta tiene que ser promulgada pero, si la ley eterna ha sido concebida en la mente de Dios antes de la creación de la humanidad, ¿quién estaba sometida a ella?

Esta objeción planteada desde una perspectiva jurídica ha sido ampliamente contestada por varios teólogos siguiendo la misma línea argumentativa del Aquinate. De entre ellos optamos por la respuesta de Royo Marín que ante la objeción planteada responde en los siguientes términos:

“No vale objetar que, donde no hay súbditos eternos, no puede haber ley eterna. Porque esos súbditos existían en la mente divina desde toda la eternidad. Para Dios no hay pasado ni futuro, sino un presente siempre actual. Dios tenía presentes a todas sus futuras criaturas en su mente divina y desde toda la eternidad determinó por la ley eterna las obligaciones a que tendrían que someterse. La promulgación *activa* (que es la promulgación propiamente tal, como acto del legislador) se verificó eternamente en la mente divina; la *pasiva* (o mera divulgación entre los súbditos) no se realizó sino cuando aparecieron de hecho las criaturas.”²⁰

Como se ha podido observar, la distinción entre promulgación activa y pasiva ha sido la clave explicativa para la objeción arriba expuesta. Ciertamente, Dios antes de crear concibe en su mente cómo debe funcionar todo el mundo material. Por eso antes de que el universo aparezca de la nada, el Creador visualiza en su mente todas las leyes físicas, matemáticas y biológicas que deben regirlo. Del mismo modo, antes de crear a los hombres, Dios concibe en su mente un orden moral que éstos deben respetar por libre elección sometiéndose voluntariamente a la ley eterna.

Este orden moral salvaguardado por esta ley proviene del intelecto divino, es decir, la razón es su causa eficiente, no proviene de la voluntad aunque ésta

²⁰ ROYO MARÍN, *Teología Moral para seglares*, 127-128.

intervenga en su plasmación. De este modo el orden moral emanado de esta ley no responde al capricho del legislador. Este fue el error que cometió Guillermo de Ockham y los nominalistas, considerar que el bien y el mal no dependen de la naturaleza de las cosas sino de la voluntad divina. Fue a partir del nominalismo cuando se fue fraguando la corriente del *positivismo jurídico divino* que venía a postular que no existe un bien y un mal objetivo basado en la esencia de las cosas, sino que lo que está bien o mal es porque Dios, a través de su voluntad, ha decidido qué acciones entran en una categoría y cuáles en otra.

Este error tiene graves consecuencias ya que si se aceptara la postura nominalista habría que concluir que no existen acciones intrínsecamente malas desde el punto de vista moral, sino que malo sería aquello que el Creador decidió que fuera malo pudiendo haber establecido lo contrario. Es decir, si el adulterio o la mentira son acciones pecaminosas es porque Dios así lo dispuso, pero no porque en sí misma dichas acciones merezcan ser catalogadas como malas.²¹

El yerro nominalista se debió a una mala comprensión de la noción misma de ley eterna así como a una incapacidad para distinguir correctamente entre *existencia* y *esencia*. Efectivamente, la existencia de las cosas depende de la voluntad divina que quiso libremente crearlas, pero su esencia no depende de la voluntad sino del intelecto divino. Esto implica que desde el punto de vista moral las cosas no son como Dios quiere que sean sino que son tal y como Él las ha concebido en su mente. Si la mentira es un mal moral no es porque Dios así lo quiere sino porque su entendimiento lo concibe como un mal.²²

Pues bien, una vez que hemos abordado la noción misma de ley eterna vamos ahora a presentar las propiedades de dicha ley.

La primera de ellas es la *cognoscibilidad*. La ley eterna, al estar en la mente de Dios, es inmutable en sí misma ya que en la mente divina no hay posibilidad de error. Pero que su lugar de residencia sea el intelecto divino no implica que el ser humano no tenga acceso a ella. Como bien expone el Doctor Angélico, hay dos formas de conocer una cosa, bien conociéndola en sí misma o bien a través de sus efectos. En sí misma no podemos conocerla, solo las personas que tengan

²¹ Cf. José Manuel MARTÍNEZ GUIASOLA, "La perspectiva cristológica en la renovación de la Teología Moral", *Isidorianum* 51-52 (2017) 110-111.

²² "Ni siquiera la voluntad de Dios podría alterar el orden esencial de la moralidad que se funda y apoya en la naturaleza misma de las cosas. Y ello porque, como explica Santo Tomás, la *existencia* de las cosas se debe a la *voluntad* divina, que quiso libremente crearlas; pero la *naturaleza* o *esencia* de las cosas no depende de la voluntad divina, sino *remotamente* de la esencia misma de Dios y *próximamente* del entendimiento divino. El arquetipo de todas las cosas está en el *entendimiento* divino, no en la divina voluntad; y por eso a cada una de las cosas le da Dios el ser que le conviene según su propia e intrínseca naturaleza, tal como la concibe el entendimiento divino, o sea tal como *debe ser*. Y así, v.gr., Dios no podría legislar que dos y dos sean cinco, o que la blasfemia sea lícita, etc, etc., porque no lo sufre la naturaleza misma de las cosas tal como las ve el entendimiento divino. Queda, pues, sentado que existe un orden moral objetivo fundado en la naturaleza misma de las cosas e independiente de toda voluntad humana e incluso divina en el sentido que acabamos de explicar": ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares*, 84.

la visión beatífica la conocen de este modo. Pero el *homo viator* puede captarla por irradiación, de este modo nuestro conocimiento de la ley eterna sería mutable ya que dicha irradiación puede ser mayor o menor en cada persona y en cada cultura. Es decir, no todos los hombres ni todos los pueblos conocen esta ley con la misma intensidad, sino que dependerá de las circunstancias que condicionen la recepción de sus irradiaciones.²³

La segunda de sus propiedades es la *primacía*. Con ello se quiere dar a entender que la ley eterna es la fuente de todas las demás leyes. O dicho con otras palabras, que todas las leyes deben derivar de ella, tanto como *causa ejemplar*, ya que la ley eterna es el modelo de todas las demás, y también como *causa eficiente*, puesto que la potestad de una norma para imponer obligaciones proviene de la ley eterna. Por consiguiente, todo conjunto normativo que la contradiga carece de carácter de ley.²⁴

La tercera de sus propiedades es la *extensión*. Significa que todas las cosas existentes están sometidas a esta ley, tanto los seres irracionales como los racionales. Sin embargo, el modo de sometimiento es distinto en unos y otros. Los primeros se encuentran sujetos a ella instintivamente, es decir, se tratan de seres determinados por la misma naturaleza a actuar de acuerdo a los postulados de la ley eterna. En cambio, los segundos, al poseer razón, deben someterse a ella mediante el conocimiento y la voluntad. Los seres racionales no están ni determinados ni “obligados” a seguir los postulados de esta ley ya que al tratarse de sujetos con voluntad tienen la facultad de decidir aceptarlos o rechazarlos.

Pero, ¿no se podría afirmar entonces, que si un ser racional rechazara voluntariamente someterse a los principios de la ley eterna éste dejaría, por tanto, de estar sujeto a ella? Como primera impresión, podría decirse que sí, pero analizando la cuestión más a fondo se puede ver que no es así ya que de lo contrario no se cumpliría esta tercera propiedad. Para dilucidar esta cuestión tenemos que distinguir dos tipos de preceptos en la ley eterna con respecto a los seres racionales. Uno de estos preceptos son los *directivos*, que serían aquellos principios que dirigen al *homo viator* hacia su fin último que es Dios mismo. La asunción de tales principios debe realizarse por medio del conocimiento y de la voluntad, es decir, el hombre a través de la razón conoce lo que esa ley establece y por medio de la voluntad, en el ejercicio de su libertad, decide seguirlos. Pero si haciendo uso de esa misma libertad decidiera no someterse a los principios directivos incurriendo con ello en un pecado, entonces entran en escena los principios *vindicativos*, que se encuentran presentes en la ley eterna y que establecen la aplicación de una pena proporcional al sujeto que voluntariamente haya decidido desobedecer lo establecido en los principios *directivos*, una pena que será satisfecha en esta vida o en la otra.

²³ Cf. Santo TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.93, 2.

²⁴ Cf. *Ib.*, I-II, q. 93, 3.

En este sentido, todo ser que posea voluntad se encuentra inexorablemente sometido a la ley eterna. Nuestra voluntad solo es libre ante los preceptos directivos, pero no somos libres para evadirnos de los vindicativos. Ni siquiera Dios, autor de esta ley, puede dispensar a un sujeto de la aplicación de estos últimos principios.

2.3. La ley natural

Con todo lo que hemos expuesto anteriormente nos encontramos en mejor situación para comprender el concepto de ley natural, ya que Santo Tomás de Aquino la define como “la participación de la ley eterna en la criatura racional”.²⁵ Efectivamente, el orden moral concebido por la mente de Dios antes de la creación puede ser conocido por el hombre a través de la razón natural. Este es uno de los motivos por los que esta ley recibe tal nomenclatura. El segundo de tales motivos es porque sus preceptos se deducen racionalmente de la misma naturaleza humana, por eso todo hombre está obligado a su cumplimiento.

No obstante, si bien es cierto que sus preceptos se deducen racionalmente, éstos no siempre resultan fácilmente aprehensibles. Esta gradualidad en su aprehensión intelectual nos lleva a afirmar que en la ley natural se dan tres categorías distintas de preceptos.

En una primera categoría tendríamos los preceptos primarios que estarían presentes en la mente de cada hombre, por lo que no cabe argumentar ignorancia sobre su existencia. Este primer precepto tiene una formulación simple pero esencial “*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”.²⁶ Pero aparte de éstos, tenemos también en la ley natural los preceptos secundarios que se pueden clasificar a su vez en otras dos categorías: las conclusiones próximas y las remotas. Las primeras son aquellas que fluyen directamente de los primeros principios y para cuya deducción no se requiere un gran esfuerzo de la razón por lo que son accesibles a todo hombre. Aquí habría que colocar los preceptos del decálogo cuyo contenido moral no se circunscribe solo al pueblo que los re-

²⁵ *Ib.*, I-II, q.91, 2.

²⁶ La argumentación del Doctor Angélico sobre esta cuestión es la siguiente: “Entre las cosas que son objeto del conocimiento humano se da un cierto orden. En efecto, lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: ‘No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa’; principio que está basado en las nociones de ser y no ser, y en el cual se fundan todos los demás principios, como dice el Filósofo. Pues bien, como el ser es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: ‘Bien es lo que todos los seres apetecen’. Este, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos”: *Ib.*, I-II, q. 94, 2.

cibió por revelación divina. A este respecto conviene recordar la experiencia del apóstol Pablo que reconoce la existencia de un orden moral en la cultura griega coincidente con el recogido en los mandamientos dados por Yahvé al pueblo hebreo. Si éste obtuvo este conocimiento moral por revelación, aquél lo consiguió por la razón. Así, pues, con respecto al contenido ético de las conclusiones próximas no cabe una ignorancia de por vida pues como hemos expuesto, su contenido puede ser captado sin grandes esfuerzos por parte del intelecto. Lo que sí podría darse es una *ignorancia inculpable transitoria*, es decir, el hecho de que una persona, sin culpa alguna por su parte, desconociera solo temporalmente las obligaciones morales emanadas de tales principios.²⁷ Por el contrario, las conclusiones remotas de la ley natural son aquellas a las que se llega con un raciocinio mucho más arduo y difícil ya que la obligación moral de sus postulados no son tan evidentes a la razón como con las anteriores. Precisamente por esto, si en las conclusiones próximas se permitía una ignorancia inculpable transitoria también en las remotas la existencia de dicha ignorancia se da, admitiendo una temporalidad aún mayor con respecto a su desconocimiento, sobre todo si se trata de personas poco instruidas y formadas.

Si en las conclusiones próximas poníamos como ejemplo de contenido ético el decálogo, en las remotas podemos incluir principios como la ilicitud de la venganza privada o la indisolubilidad del matrimonio. Como se puede apreciar, captar la moralidad de estos dos últimos ejemplos requiere un esfuerzo racional mayor si lo comparamos con la aprehensión de otros principios morales como “no matar” o “no robar”.

Pero aparte de las categorías, encontramos también en la ley natural un conjunto de propiedades al estilo de la ley eterna.

La primera de ellas es la *unidad*. Como bien sostiene Santo Tomás de Aquino, la ley natural contiene muchos preceptos, pero no constituye sino una sola ley y esto por un doble razonamiento. En primer lugar porque todos los preceptos de una ley dependen del primer principio que es quien garantiza la unidad ya que radican en él. Y en segundo lugar porque todos los preceptos contenidos en esta ley se ordenan a un único fin, el fin último que es la bienaventuranza eterna.²⁸

Como segunda propiedad tenemos la *universalidad*. Esta propiedad se puede entender desde una doble perspectiva: universalidad en cuanto a la verdad y validez, y universalidad en cuanto al conocimiento.

En relación a su verdad, la ley natural es universal en cuanto que es la misma para todos los hombres, con independencia de la cultura a la que cada uno pertenezca o de la época histórica que le haya tocado vivir, ya que el fundamento de su validez reside en la misma naturaleza humana que es siempre la misma.

²⁷ Cf. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares*, 131.

²⁸ Cf. Santo TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.94, 2.

En este sentido se puede afirmar que la universalidad es totalmente absoluta por tratarse de los primeros principios.

Con respecto a los preceptos secundarios cabría decir que éstos gozan, de un modo general, de una validez universal por el mero hecho de derivar directamente de los primeros principios, sin embargo, en determinados casos, a tenor de las circunstancias cambiantes en que se puedan aplicar, se da la posibilidad de que no sean absolutamente universales en relación a su veracidad. Lo mismo cabría decirse de las conclusiones remotas, ya que cuanto más nos distanciemos de los primeros principios para ir aterrizando en lo particular se incrementa el riesgo de que el conjunto normativo de la ley natural vaya perdiendo su universalidad.

La misma argumentación cabría aplicar a la universalidad del conocimiento. El contenido moral de esta ley puede ser conocido universalmente por la razón humana, por lo que todos los hombres de todas las épocas históricas y de todas las culturas tienen el mismo acceso a él. Sin embargo, existe una graduación en su captación. De este modo tenemos que el conocimiento de los primeros principios es absolutamente universal y no cabe error en su comprensión.

Con relación a los segundos principios tenemos que las conclusiones próximas son, como ya hemos expuesto más arriba, fácilmente captables ya que se basan en una deducción evidente al alcance de todos los hombres. No obstante, y a pesar de la sencillez del raciocinio en la aprehensión de las obligaciones éticas de estas conclusiones próximas, se pueden dar situaciones en las que se dificulte la asunción de estos preceptos. Tal dificultad suele residir en la cultura en la que el sujeto que debe entender los preceptos de los segundos principios se haya educado. Aunque pueden confluír otras causas más personales tales como las pasiones o ciertas tendencias desviadas en el comportamiento.

Si esto es así con las conclusiones próximas, más radicalizado lo tenemos con las remotas pues son en éstas donde más complicado es percibir la universalidad de las obligaciones morales de la ley natural. La cognoscibilidad de tales obligaciones resulta ardua y compleja y no todos los hombres son capaces de aprehenderlas. Obviamente también aquí la cultura, las pasiones, las inclinaciones desviadas de la naturaleza, etc., juegan un papel decisivo que desdibuja la universalidad de los postulados éticos de la ley natural.²⁹

La tercera de sus propiedades es la *inmutabilidad*, es decir, permanece inalterada ya que su fundamento es la esencia de la naturaleza humana que no

²⁹ Cf. *Ib.*, I-II, q.94, 4. Hemos expuesto la gradualidad que se da en el conocimiento de la ley natural. La diferencia, a este respecto, entre los primeros principios y los segundos es que aquéllos son tan evidentes y obvios a la razón humana que su comprensión se hace de un modo inmediato y cierto mientras que éstos requieren de un mayor ejercicio de la razón. Precisamente por esto los moralistas suelen introducir en estos últimos la *ignorancia invencible* que vendría a actuar como atenuante moral. Dicha ignorancia invencible no se da en los primeros principios, aunque sí en los segundos, ignorancia que solo puede ser transitoria en relación con los preceptos de las conclusiones próximas, y otra de tipo más prolongado y, a veces hasta de por vida si se tratara de personas rudas, en las remotas.

cambia. No obstante, hay que hacer aquí algunas matizaciones. En cuanto a los primeros principios permanece invariable, no cabe la más mínima mutación. Sin embargo, con respecto a los segundos principios, el Doctor Angélico hace una distinción entre crecimiento por adición y crecimiento por substracción. Para nuestro dominico la ley natural puede mutar por adición, en la medida en que se pueden sacar nuevas deducciones implícitamente contenidas en ella, con el objetivo de que pueda ser mejor entendida y aceptada por todos. Tal es el caso cuando la ley positiva complementa la ley natural. Ésta no puede ser anulada o modificada esencialmente por aquélla ni tampoco puede determinar o establecer algo contrario, pero sí puede explicitarla. Por ejemplo, la ley natural establece que un contrato verbal entre dos personas llevado a cabo desde la libertad es totalmente válido, sin embargo, la ley positiva puede establecer que para la validez de determinados contratos se requiera indispensablemente la firma de las partes. Aquí vemos una adición en la ley natural pero sin alteración de su esencia.³⁰

A tenor de este ejemplo podemos ver cómo la ley natural “aumenta”, pero sin añadirsele nada nuevo que no estuviera ya implícito de un modo virtual.

Con respecto al cambio por substracción, la argumentación resulta un poco más compleja. Santo Tomás niega, en principio, un cambio en la ley natural por este modo, es decir, como si lo que antes era ley natural ahora dejara de serlo. Lo que él acepta es la posibilidad de cambio en un caso particular de modo ocasional debido a la concurrencia de determinadas circunstancias que, de alguna manera, impidan observar algunos preceptos.³¹ Se trataría de una mutación *per accidens*, nunca esencial o formal sino simplemente material. Esto significa que pueden darse ciertas circunstancias que cambien el valor moral, pero manteniéndose tanto sus preceptos y su obligatoriedad en cuanto a su contenido. Simplemente no se aplica al caso concreto por haberse producido un cambio en la materia moral.

La cuarta y última propiedad de la que nos tenemos que ocupar es la *indelebilidad*. Santo Tomás de Aquino hace suya la idea de San Agustín que afirma que la ley natural se encuentra escrita en los corazones de los hombres y no puede ser borrada. Pero aquí hay que volver a traer a colación la distinción entre los primeros principios y los segundos. Aquéllos son indelebles, permanecen siempre en el ser humano de un modo general por lo que no pueden ser borrados. Pero conforme vamos de lo general a lo particular empieza a desdibujarse esta ley de los corazones de los hombres. Por eso, los segundos principios, tanto las

³⁰ Esta mutabilidad de la ley natural por adición no altera su esencia y precisamente por eso nos podemos encontrar aquí con una distinción, en cuanto a la responsabilidad se refiere, entre la moral y el derecho. En el ámbito de la moral, el incumplimiento voluntario e injustificado de un contrato verbal de una de las partes hace que dicha parte incurra en un pecado al no respetar la palabra dada. En el ámbito del derecho el incumplimiento de un acuerdo verbal en aquellos contratos donde la ley exija la firma de ambas partes se exime de responsabilidad a la parte no cumplidora.

³¹ Cf. Santo TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, 5.

conclusiones próximas como las remotas, pueden borrarse por determinadas causas, tales como las malas persuasiones, las costumbres perversas, los malos hábitos contraídos o los vicios contrarios a la naturaleza.³²

2.4. La noción de ley natural en la modernidad

La construcción teórica que Santo Tomás de Aquino hizo de la ley natural no fue aceptada por todos los autores inmediatamente posteriores a él. Algunos de los escolásticos que más la cuestionaron fueron los franciscanos Duns Escoto y Guillermo de Ockham que, por un lado, subrayaban el valor de la voluntad en la configuración de órdenes morales y por otro, negaban el valor ético de la naturaleza, rechazando así la visión tomista de la ley natural. Para ellos, lo bueno o lo malo no depende de instancias objetivas, sino de la voluntad directa del legislador. Si para el Doctor Angélico el decálogo, que pertenece a las conclusiones próximas de los segundos principios como ya vimos, tienen una valoración moral objetiva por basarse en la razón divina que los promulgó, para nuestros franciscanos su valoración moral es puramente subjetiva ya que dependen de la voluntad del Creador. Si matar, robar, adulterar o codiciar está mal es porque Dios como legislador supremo lo decidió así, de tal manera que el que mate, robe, adultere o codicie comete pecado. Pero Dios, desde su libertad, pudo haber decidido justo lo contrario, es decir, que las acciones anteriormente descritas sean buenas en el orden moral por lo que un hombre que realizara dichas acciones estaría encaminándose hacia su propia santificación.³³

Algo parecido ocurre con la concepción de la naturaleza. Para Santo Tomás de Aquino ésta era algo dado al hombre por el Creador por lo que había que respetar su esencia. De hecho, uno de los motivos por los cuales la ley natural se llama así es precisamente porque los principios éticos derivan de ella. En cambio, para un sector importante del nominalismo, y sobre todo para Duns Escoto, la *natura* no es un criterio ético de actuación, sino que tiene que ser dominada por el hombre por medio de la técnica.³⁴

³² Cf. *Ib.*, I-II, q. 94, 6.

³³ Aunque los dos autores citados comparten este planteamiento del voluntarismo propio del nominalismo, sin embargo, se dan en ellos una discrepancia con respecto a la aplicación de dicho voluntarismo a cada uno de los mandamientos. Efectivamente, estos se clasifican en dos tablas. La primera tabla del decálogo está compuesta por tres mandamientos y regula la relación del hombre con respecto a Dios. En cambio, la segunda tabla, compuesta por los siete mandamientos restantes, regula la relación del hombre con su prójimo. Pues bien, Duns Escoto aplica el voluntarismo moral solo a los mandamientos de la segunda tabla mientras que para Ockham, tal voluntarismo cabría aplicarlo también a los mandamientos de la primera.

³⁴ “Scoto no contempla una naturaleza que envuelve al hombre y que le da criterios básicos para sus actuaciones tan plurales como diversas. Él mantiene la visión que los occidentales siempre han tenido (con la excepción de Aristóteles) sobre lo ‘natural’, que es lo que ‘está ahí’ ya dado. Al no ser creación humana, carece de valor ético para el hombre. Su único destino es ser dominada por el ser humano mediante la técnica”: CARPINTERO, “Desarrollo histórico de la idea de ley natural (II): La Edad Moderna”, 76.

De esta manera se fue configurando el voluntarismo ético que sirvió para ir vaciando a la ley natural de su carácter objetivo y racional. Esta teorización fue asumida por los autores nominalistas de épocas posteriores. Autores, por otra parte, bastante leídos, incluso más que los artífices de esta teorización, entre otras cosas porque los textos de Duns Escoto eran de complicada lectura, de hecho se le conocía como el *Doctor Sutil* por la excesiva precisión con la que le gustaba exponer sus ideas. Y en cuanto a Guillermo de Ockham, su enfrentamiento abierto con el Papa hizo que la lectura de sus obras no estuviera bien vista. Esto fue lo que llevó a que se prefiriera la lectura de otros autores como Juan de Gerson, Conrado de Summenhart, Gabriel Biel, Jacobo Almain o John Mair, entre otros.³⁵

Indudablemente, esta concepción de ley ha traído consigo consecuencias muy concretas en el ámbito político. La más fundamental de ellas es que el voluntarismo ha servido de base teórica para el positivismo jurídico que prima la autoridad sobre la razón: *Auctoritas, non veritas, facit legem*.³⁶ Con esto se consagra la voluntad del legislador por encima de la verdad, consecuencia de la absolutización de la libertad frente a la objetividad del orden moral racional.

Pero frente a este voluntarismo se produjo en la modernidad una fuerte reacción por parte del racionalismo. Si aquel basaba la fundamentación del derecho en la voluntad, este hará lo propio en la razón. Este intento sirvió para que, a la postre, se produjera la secularización del derecho.

Dos fenómenos podemos encontrar en el basamento de este planteamiento. El primero de ellos fue la separación entre fe y razón, algo incoado a finales del Medioevo y que adquirió una mayor fuerza durante la Edad Moderna. Y el segundo fue debido a los innumerables y cruentos enfrentamientos de tipo religioso que se dieron en Europa a partir de la Reforma. Precisamente esto último fue lo que motivó el intento de presentar una noción de ley natural que estuviera desvinculada de cualquier tipo de revelación particular. A partir de ahora, la ley natural empieza a ser presentada por sí misma, como un orden normativo coherente por su esencial racionalidad. Incluso paulatinamente la idea misma de Dios se va retirando de ella, de tal manera que se comenzó a fraguar la idea de que los preceptos morales del orden ético presente en la ley natural mantenían su fuerza obligatoria aunque Dios no existiera.

El racionalismo surgido como oposición al voluntarismo sirvió para materializar la secularización del derecho. Este hecho influyó incluso en la propia Teología Moral como disciplina la cual, para justificar sus conclusiones, se basaba mucho más en la razón que en la Revelación. De hecho, el uso que se hacía de la Sagrada Escritura era puramente secundario, empleado solo a modo de justificación de los postulados éticos presentados, lo que se conoce como *dicta probanda*.

³⁵ Cf. *Ib.*, 81.

³⁶ Thomas HOBBS, *Leviathan*, Parte II, c.26.

Este modo de presentar a la ley natural, debida a la secularización del derecho, característica de la Edad Moderna ha llegado, en el ámbito teológico, prácticamente hasta las puertas del Concilio Vaticano II. Por eso la Iglesia ha ido trabajando en recuperar la noción de ley natural conectándola con la Revelación y, por consiguiente, con la idea misma de Dios, que es el garante último de la obligatoriedad del orden moral.

3. UNA NUEVA VISIÓN DE LA LEY NATURAL

La fuerte secularización jurídica experimentada durante toda la Edad Moderna llegó incluso a sustraer del Magisterio eclesiástico la interpretación de la ley natural. Efectivamente, la concepción racionalista la había concebido como un ente estático e inmutable, interpretable solo desde los postulados de la razón. Por eso quien tuviera un mejor manejo de la lógica deductiva sería quien en mejores condiciones se encontraría para su interpretación. Pero, que todos los hombres tengan acceso a los principios éticos emanados de la ley natural por medio de la razón, ¿debe significar que la Iglesia no pueda presentarse como su instancia interpretativa? Al haberse desvinculado la ley natural, por el proceso secularizador, de la Revelación, no faltaron voces que argüían que la Iglesia debía encargarse de interpretar el dato revelado pero no los principios éticos que se puedan derivar de la ley natural.

Ha sido, precisamente esta mentalidad la que ha llevado a la Iglesia a reivindicar para sí su autoridad para interpretar los principios éticos de la ley natural. Esto es de vital importancia, pues recordemos que, aunque sus postulados morales son aprehensibles por la razón, no todos lo son con el mismo grado de evidencia. Cuanto más nos alejemos de los primeros principios menor claridad de comprensión tendremos, de ahí la importancia de una correcta interpretación.

Por ejemplo, la anticoncepción es contraria a la ley natural, sin embargo, este contenido moral no resulta evidente para muchas personas, motivo por el cual se requiere de una interpretación que se ajuste a la verdad objetiva que siempre coincide con la Revelación, puesto que el autor de una y otra es el mismo: Dios. Y en Él no cabe ni el error ni la contradicción. A este respecto la Iglesia es la única autorizada para la interpretación de ambas.

Este ejemplo que hemos puesto no es solo teórico, sino que ha constituido el contexto teológico que sirvió al Papa Pablo VI para reclamar para sí, como sucesor de Pedro, la autoridad interpretativa en la materia expuesta. Escuchémoslo a él:

“Estas cuestiones exigían del Magisterio de la Iglesia una nueva y profunda reflexión acerca de los principios de la doctrina moral del matrimonio, doctrina fundada sobre la ley natural, iluminada y enriquecida por la revelación divina.

Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural. Es, en efecto, incontrovertible —como

tantas veces han declarado nuestros predecesores— que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos, los constituía en custodios e intérpretes auténticos de toda ley moral, es decir, no solo de la ley evangélica, sino también de la natural expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse. En conformidad con esta su misión la Iglesia dio siempre, y con más amplitud en los tiempos recientes, una doctrina coherente tanto sobre la naturaleza del matrimonio como sobre el recto uso de los derechos conyugales y sobre las obligaciones de los esposos.”³⁷

Como se puede comprobar por el texto apenas citado, el Papa apela a la autoridad conferida por Cristo para poder interpretar la ley natural. Que Pablo VI tenga que apelar a su facultad interpretativa exclusiva como obispo de Roma se debió a que en el cristianismo del siglo XX se estaban dando distintas corrientes o posturas sobre cuestiones de moral conyugal. Cada una de estas interpretaciones se hacía desde la luz natural de la razón y, sin embargo, sus diferencias eran notables, sin obviar que muchas de ellas eran claramente contrarias al dato revelado. No solo eso, sino que incluso después del pronunciamiento del Magisterio por medio de la Encíclica citada no faltaron grupos y colectivos católicos que se opusieron a la interpretación oficial realizada por el Pontífice. No obstante, la Iglesia ha sido fiel a su misión de enseñar la verdad doctrinal del Evangelio, también su verdad moral, y para ello ha continuado apelando a la noción de ley natural, sobre todo en las últimas décadas, donde se ha ido acentuando paulatinamente el relativismo ético debido a determinados factores culturales y sociales.

Ha sido precisamente en este contexto donde más necesario se ha visto el presentar la noción de ley natural como basamento para llegar a un consenso sobre el comportamiento moral de las personas en una sociedad cada vez más heterogénea y plural. Este ha sido el motivo por el que la Iglesia encargó a la Comisión Teológica Internacional la confección de un documento que tratase esta cuestión. Dicha comisión asumió el encargo en el mes de octubre del año 2004 y tras más de cuatro años de ardua labor se aprobó finalmente el texto definitivo en el mes de diciembre de 2008 con el título de *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*. El documento se redactó originariamente en lengua francesa pero fue publicado en italiano en el mes de junio de 2009. Su cometido fundamental es, como ya hemos apuntado, establecer una base que permita diferenciar entre el bien y el mal y llegar así a una conciencia de solidaridad global que posibilite la asunción de unos valores éticos comunes.

De hecho, el documento habla de la necesidad de volver a presentar la noción de ley natural como garante de un mínimo ético exigible socialmente a tenor de cuatro factores sociales. El primero de ellos es debido a que desde

³⁷ PABLO VI, Carta Encíclica sobre la transmisión de la vida humana, *Humanae Vitae* (25-julio-1968), n° 4, AAS 60 (1968) 483.

la Ilustración, pero sobre todo a partir del último siglo, la razón ha estado monopolizada por las ciencias empíricas destacando su ausencia en el ámbito de la moral, que ha decaído en un relativismo. Por eso, ante este hecho, se insiste en la necesidad de presentar la noción de ley natural, ya que con ella se alude a la idea de que es el ser humano desde su racionalidad el que va deduciendo el contenido ético inscrito en la misma naturaleza del hombre. Se trataría de fundamentar en la razón las exigencias y obligaciones morales.

Como segundo factor está el individualismo característico de la cultura postmoderna, el cual plantea que es cada sujeto quien va creando sus propios valores. Como estos individuos tienen que vivir en sociedad, entonces ésta viene concebida como un mero contrato donde los sujetos implicados son los que deciden qué valores serán los que configuren su vida en común. En este sentido los valores no dependerían de ninguna instancia objetiva. Pues bien, frente a esta mentalidad, se ve necesario presentar nuevamente la noción de ley natural, ya que con ella se acentúa la idea de que los valores no son consensuados sino descubiertos, es decir, existe una instancia objetiva que garantiza el orden moral.

El tercer factor tiene que ver con el laicismo exacerbado imperante en occidente en nombre del cual se quiere apartar a los creyentes, en especial a los cristianos, del campo del debate público. Algo realmente grave porque hay cuestiones candentes como el aborto, la eutanasia, la experimentación con embriones humanos, etc., donde la Iglesia debe hacer resonar también su voz. Pero desde el laicismo agresivo característico de nuestra cultura se plantea, como estrategia política, dejar fuera de este debate a las confesiones religiosas arguyendo que sus posicionamientos son fundamentalistas y que obedecen a coordenadas culturales obsoletas. Frente a esto es importante que la Iglesia recurra a la ley natural en sus argumentaciones en relación con temas como los anteriormente citados, incidiendo en que es desde la razón desde donde se puede llegar a comprender la postura ética que propone, ya que reflexionar sobre ellos apelando solo a la Revelación provocaría el rechazo de aquellos que no comulgan con la fe católica.

Finalmente, el cuarto factor señalado por el documento de la Comisión Teológica Internacional tiene que ver con una de las amenazas que se esconden detrás del positivismo jurídico, que es el abuso de poder de los diversos gobiernos, que por medio de la promulgación de normas establecen qué es lo que los ciudadanos tienen que hacer y lo que no. Pero frente a esto, la Iglesia recurre a la noción de ley natural para recordar que si una ley promulgada por un gobierno, por muy legítimo que sea, contradice un precepto de la ley natural no debe ser obedecida. De este modo, se valora positivamente la llamada objeción de conciencia³⁸, a la que se apela no para desobedecer una ley, sino más bien para obedecer otra de rango superior.³⁹

³⁸ Cf. José LÓPEZ GUZMÁN, *¿Qué es la objeción de conciencia?*, EUNSA, Pamplona, 2011.

³⁹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: un nuevo modelo de ver la ley natural*, n° 35.

Como hemos visto, hay razones de peso para que el Magisterio eclesiástico trabaje por recuperar la noción de ley natural. Sin embargo, creemos que en esta recuperación hay que superar el modelo racionalista, para quien los preceptos morales no son más que una realidad inmutable y a-histórica, pero perfectamente cognoscibles por la razón. Este modelo se ha caracterizado por considerar a la ley natural como un ente estático sin tener en cuenta la historicidad humana.⁴⁰ Es cierto que los preceptos de la ley natural son inmutables, tal y como vimos anteriormente, pero dicha inmutabilidad lo es en relación con los primeros principios. Con respecto a los segundos principios existe la posibilidad de una cierta mutabilidad al aproximarnos a los casos concretos y sus circunstancias. Los autores del modelo racionalista no han tenido esto muy presente, por eso han presentado una visión de ley natural excesivamente estática, ignorando que el hombre es un sujeto histórico. Pero la condición historicista del hombre no debe llevarnos al polo opuesto, es decir, a una visión circunstancialista de la ética, donde todo dependa del prisma de la cultura y de las situaciones concretas en las que actuemos. Por ello juzgamos oportuno que la presentación de la noción de ley natural que debe hacerse en la sociedad actual es aquella que sepa integrar la inmutabilidad de sus primeros principios con el devenir de visiones éticas como resultado de las sucesiones de culturas.

Por ejemplo, retomando el caso del enterramiento de Polinices por parte de su hermana Antígona, vimos como ésta apelaba a una ley proveniente de los dioses cuando fue interrogada por su tío Creonte. Con esto podemos afirmar que el respeto a los cadáveres humanos es de ley natural, pero el cómo materializa cada cultura dicho respeto es algo que puede variar. En el caso particular de la Grecia Antigua este respeto consistía en el enterramiento, pero es posible que en otra cultura dicho respeto se llevara a cabo por medio de la cremación. En este sentido habría que decir que la ley natural posee un cierto grado

⁴⁰ El documento de la Comisión Teológica Internacional ya advierte sobre esta cuestión cuando afirma que “El modelo racionalista moderno de la ley natural se caracteriza por: 1) creencia esencialista en una naturaleza humana inmutable y a-histórica, respecto a la cual la razón puede perfectamente captar la definición y las propiedades esenciales; 2) se pone entre paréntesis la situación concreta de las personas humanas y la historia de la salvación, marcada por el pecado y la gracia, cuya influencia sobre el conocimiento y la práctica de la ley natural son, sin embargo, determinantes; 3) la idea de que es posible que la razón deduzca *a priori* los preceptos de la ley natural a partir de la definición de la esencia del hombre; 4) la extensión máxima de los preceptos deducidos así, de modo que la ley natural aparece como un código de leyes completas que regula casi todos los comportamientos. Esta tendencia a extender el campo de las determinaciones de la ley natural ha sido el origen de una grave crisis, en particular debido a que con el desarrollo de las ciencias humanas, el pensamiento occidental ha tomado conciencia de la historicidad de las instituciones humanas y del carácter relativo y cultural de muchos comportamientos que se justificaban con frecuencia recurriendo a la ley natural. Este desfase entre la teoría abstracta maximalista y la complejidad de los datos empíricos explica en parte la desafección respecto a la idea misma de ley natural. Para que la noción de ley natural pueda servir para elaborar una noción de ética universal en una sociedad secularizada y pluralista como la nuestra hay que evitar presentarla en la forma rígida que ha adquirido en particular en el contexto del racionalismo moderno”: *Ib.*, nº 33.

de indeterminación que el derecho positivo habrá de concretar a situaciones particulares.⁴¹

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo la noción misma de ley natural tiene un origen pre-cristiano. La idea de que existe una ley más allá de la meramente consensuada por los miembros de una sociedad ha estado presente en todas las culturas. Y es que allí donde hay un sujeto racional se da la posibilidad de la percepción de la existencia de un orden moral que impone prohibiciones y establece obligaciones.

En nuestras sociedades occidentales, tan caracterizadas por el multiculturalismo generado por los distintos movimientos migratorios y por el galopante proceso globalizador, se hace cada vez más necesario construir una ética común con preceptos valederos para los diversos grupos y etnias que las componen. Cada grupo cultural aparece en este escenario pluralista con su propio sistema axiológico, en el que en no pocas ocasiones los valores que la integran entran en confrontación con los de otros sistemas con los que tiene que convivir. No se trata de ver qué conjunto de valores es el que debe imponerse sobre los otros, ya que si así fuera la convivencia no sería pacífica. Es por ello por lo que recuperar la noción de ley natural se hace cada vez más vital ya que nos permitiría poder construir esa ética común.

En este sentido habría que recurrir, no a la cultura que ha fraguado el conjunto axiológico de un determinado grupo, sino a la razón que es capaz de aprehender, partiendo de la naturaleza humana, los principios rectores del comportamiento cívico, asumiendo entre todos un orden moral no específico pero sí genérico y comunitario. La Iglesia, conocedora de esta realidad, ha entendido que para hacerse oír en una sociedad cada vez más descristianizada, secularizada y heterogénea como la occidental, debe apelar a la ley natural, o dicho con otras palabras, las propuestas morales de la Iglesia deben ser comprensibles racionalmente por nuestros contemporáneos. Basar tales propuestas solo en la Tradición cristiana o en la Biblia sería un error de bulto, no porque en estas dos instancias no se encuentre la verdad, sino porque son muchas las personas que no fundamentan sus principios éticos en la revelación cristiana. Que las relaciones sexuales fuera del matrimonio, el adulterio, el divorcio o las prácticas homosexuales constituyen un desorden moral es algo que tiene una sólida fundamentación tanto en la Escritura como en la Tradición de la Iglesia, pero con exponer su ilicitud moral amparándonos exclusivamente en el dato revelado solo conseguiremos que tal valoración ética sea rechazada por aquellos que no

⁴¹ Acerca de la indeterminación de la ley natural y de su posterior concreción por parte del derecho positivo cf. Sebastián CONTRERAS, "La ley natural y su falta de determinación, apuntes sobre la teoría clásica de la determinación del derecho natural", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* 47 (2014) 839-866.

comulguen con el credo católico e incluso por aquellos otros que aun siendo católicos consideren que dicha valoración moral pertenece a unas coordenadas histórico-culturales distintas.

Así pues, consideramos que tanto el Magisterio como la Teología Moral deben, sin obviar ni contradecir la revelación, realizar el esfuerzo de presentar racionalmente el mensaje moral a los hombres de hoy para que pueda ser aprehendido por todos aquellos que busquen la verdad ética con independencia de cuál sea su credo o su ideología.

La encíclica *Laudato Si'* y el papel de la Iglesia para proteger la naturaleza

Fernando Chica Arellano

*Doctor en Teología Dogmática por la
Pontificia Universidad Gregoriana y Observador
permanente de la Santa Sede ante la FAO*

Resumen: El artículo estudia el papel de la Iglesia en el cuidado de la creación, a partir de una relectura teológica de la *Laudato Si'*. El autor realiza un fino análisis de la encíclica que logra conectar ecología, antropología y escatología. Además, esta presentación tiene el valor de ser no solo un estudio riguroso a nivel científico, sino también el testimonio vivencial del Observador permanente de la Santa Sede ante la FAO.

Abstract: This article studies the role of the Church in the care of creation, based on a theological rereading of *Laudato Si'*. The author makes a fine analysis of the encyclical that manages to connect ecology, anthropology and eschatology. In addition, this presentation has the value of being not only a rigorous scientific study, but also the living testimony of the Holy See Permanent Observer at the FAO.

Es oportuno volver la mirada a la encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común (en adelante LS), que fue firmada por el Santo Padre el 24 de mayo de 2015, domingo de Pentecostés, con el fin de elaborar nuevas reflexiones. Su promulgación generó un vivo interés, dio lugar a notables iniciativas y relanzó la temática ambiental en sectores eclesiales, a la vez que servía para generar puentes con ambientes universitarios, económicos, políticos y sociales sobre cuestiones de vital importancia para la hora presente.¹

¹ “La encíclica *Laudato Si'* abre nuevas perspectivas a las relaciones habituales entre la Iglesia y el conjunto de las ciencias. No solo estamos ante un texto importante para las Ciencias de la Vida o las Ciencias de la Naturaleza, sino para las Humanidades y el conjunto de las Ciencias Sociales. Por primera vez nos encontramos ante un texto que asume las aportaciones actuales de todas las ciencias y no va dirigido únicamente a la comunidad eclesial. El texto está construido con las aportaciones de las ciencias y tiene como finalidad interpelar a toda la humanidad ante la gravedad de la situación ecológica. Esto lo convierte en un documento ‘fundacional’ porque asume el consenso científico ante la crisis ambiental y sienta las bases para marcar un rumbo conjunto

Como el buen vino, el sabor de este documento papal se va aquilatando con los años, su contenido no pierde vigencia con el paso del tiempo y continúa atrayendo las miradas de cuantos se acercan a él. Desde que fuera publicada, la encíclica ha puesto ya de relieve que es un instrumento útil para el intercambio de ideas entre aquellos que, con sincero corazón, dedican su vida a la búsqueda de la verdad. En este pacto por el bien común, se necesita la convergencia de variadas disciplinas (cf. LS n. 135), en particular las que se concentran en el saber técnico y científico, pero también en las dedicadas a la economía y la comunicación.² Así se hace realidad el deseo del Papa Francisco, que con este pronunciamiento magisterial deseaba entablar un coloquio con todos los que habitamos el planeta tierra (LS n. 3), ese espacio materno y fraterno, en el que estamos invitados al compartir, a la solidaridad, al encuentro, pero sobre todo a la cultura del esmero, a la tutela y salvaguarda de un tesoro que no es fruto de nuestro esfuerzo, sino don del Creador, y que nosotros estamos llamados a custodiarlo y embellecerlo, nunca a explotarlo inmisericordemente y mucho menos a destruirlo.³

La vitalidad y pujanza de LS estriban en la riqueza de su contenido y en la claridad y audacia de su exposición. La lectura del texto siembra un dinamismo interno que conduce a quien a ella se acerca a una implicación directa en la solución de los problemas que afectan a nuestro planeta (cf. LS n. 19).

El Santo Padre, con un lenguaje poético, señala que la tierra gime y grita por las heridas que el hombre le ha causado, claman igualmente los pobres que las sufren de forma particular (cf. LS n. 2). Y de estos gritos se hace eco de modo especial la encíclica, para que quien entre en contacto con ella no mire hacia otro lado ni se inhiba ante el dolor ajeno. Antes bien se ha de desperezar del sopor causado por el egoísmo que a menudo asalta y atenaza o por la insensibilidad que con frecuencia ciega el alma. De este modo, el lector no puede quedar indiferente ante las cuestiones que le vienen planteadas en el texto pontificio. Por este motivo, el documento no deja de abrir horizontes, incentivar reflexiones, irradiar alternativas y estímulos, así como alertar sobre coyunturas que han de resolverse con urgencia si no queremos que lo que hoy se llama “progreso”, en realidad, haya que calificarlo como “retroceso”, porque los avances en tecnología y ciencia tal vez hayan incrementado en el hombre su erudición, pero no su humanidad. Si los avances técnicos y científicos de las últimas décadas han posibilitado un desarrollo sin precedentes en numerosos ámbitos, acabando con enfermedades, eliminando penurias y mejorando las condiciones de vida de una multitud ingente de personas,

entre creyentes y no creyentes”: Agustín DOMINGO MORATALLA, “Ciudadanía ecológica en la edad secular. La transformación integral de la síntesis humanista”, (coord. A. GALINDO GARCÍA), *Loado seas mi Señor y ecología integral. Comentarios a la encíclica Laudato Si' del Papa Francisco*, Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2016, 35.

² Cf. Fernando CHICA ARELLANO, “L’umanesimo è green. Le implicazioni antropologiche, sociali ed ecumeniche dell’ecologia di papa Francesco”, *Il Regno* 1290 (2018) 598-602.

³ Cf. Gonzalo TEJERINA ARIAS, “El horizonte del don o la perspectiva verdadera”, (coord. A. GALINDO GARCÍA), *Loado seas mi Señor y ecología integral*, 19-34.

no es menos cierto que el salto que se ha dado en muchos campos ha dejado al descubierto lo frágil que es la vida humana en determinadas regiones de la tierra, los perjuicios ocasionados a nuestro planeta y los excesos cometidos, con transformaciones que no siempre han sido beneficiosas para el ser humano.⁴

No es extraño, por tanto, que el contenido de este documento pontificio haya superado los confines de la Iglesia y sea objeto de análisis y debate en múltiples foros internacionales, académicos, ecológicos, juveniles, asociativos, etc. Las afirmaciones de esta encíclica mantienen su valor y capacidad de sugerencia, sin que el tiempo las marchite o angule. Y esto porque la palabra del Sucesor de Pedro, cuando aborda una temática en la encíclica, no usa lugares comunes, ni cae en tópicos ajados, vagas generalizaciones o afirmaciones manidas. Más bien alienta a mirar la creación de forma novedosa, es decir, con ojos de profeta, para no quedar seducidos por el inmediatismo, el cortoplacismo o el pragmatismo reduccionista. Se trata de pensar y actuar con decisión y eficiencia con vistas al futuro. Y esto requiere mirar el conjunto, la complejidad de los problemas, para percibir el entramado sistémico que engloba las cosas. Para ello se precisan ojos de poeta, que son los que evitan la superficialidad anodina en los planteamientos y el sesgo o la parálisis en las decisiones tendentes a velar por nuestro entorno.⁵

En este contexto, es obligatorio citar que la novedad del texto papal y la perspicacia de sus sugerencias llevaron a la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), foro internacional dedicado a la lucha contra el hambre y la promoción del sector agrícola en el mundo, a dedicar una sesión entera a la presentación pública del documento.⁶

En la FAO *Laudato Si'* es un texto que está presente, irradiando un benéfico influjo. Las sugerencias del Papa vienen utilizadas y citadas, como acervo de sabiduría que crea consenso y ofrece indicaciones de presente y pistas para el futuro. Esto manifiesta que la palabra de Su Santidad no solo impulsa el cuidado de la casa común, sino que ella misma es una casa abierta, un aliciente para el diálogo y la concordia, un valioso acicate para no olvidar que la tierra ha de seguir siendo un hogar que nutra, albergue y ampare a los que vivimos en ella hoy, en particular a los menos favorecidos, pero también a los que vienen detrás de

⁴ Del 29 de noviembre al 1 de diciembre de 2017, se celebró en San José de Costa Rica, con la participación de un número significativo de especialistas, procedentes de más de 24 países de América Latina, Asia y Europa, un congreso que analizó la encíclica *Laudato Si'* desde variadas claves y perspectivas. Las actas del mencionado congreso fueron publicadas en: Federico LOMBARDI – Fernando SÁNCHEZ CAMPOS (eds.), *Laudato si'. El cuidado de la casa común, una conversión necesaria a la ecología humana*, Madrid, BAC, 2018. Dicho volumen, valioso por la calidad de los estudios que contiene, fue presentado solemnemente en la sede central de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), el 8 de noviembre de 2018.

⁵ Cf. Enrique FIGUEROA CLEMENTE, *La ecología del papa Francisco: un mensaje para un planeta y un mundo en crisis*, Madrid, BAC, 2016, 25.

⁶ Las intervenciones fueron recogidas en una cuidada publicación: FAO, *Laudato Si' sobre el cuidado de la casa común. Discursos de presentación de la última encíclica papal en la FAO*, Roma, FAO press, 2016.

nosotros, a las nuevas generaciones, que habrán de estar en este espacio común dignamente y no quejándose porque les hayamos dejado, en vez del jardín que Dios pensó al crearlo, un cúmulo de miserias y porquerías (cf. LS n. 21).⁷

1. ACOGERSE A LO SAGRADO

En los foros internacionales es de suma trascendencia el manejo de claves para estudiar las problemáticas que signan a la humanidad. Pero no bastan los estudios, restringirse a la elaboración de estadísticas o quedarse en el acopio de datos. Los grandes retos de la hora presente no se afrontan solo formulando teorías abstractas o realizando interminables eventos. No será la retórica la que salve al mundo. Los flagelos que golpean a los postergados de nuestra sociedad requieren acciones perentorias, sistemáticas e incisivas que los erradiquen. A este respecto, el Papa no se contenta en su encíclica con analizar la situación actual de la humanidad, tanto en las grietas que se observan en el planeta que habitamos, como en las causas más profundamente humanas de la degradación ambiental. La envergadura de las deficiencias existentes indica la necesidad de un cambio de rumbo y sugiere algunas pautas concretas, inalcanzables por otra parte si no se dialoga y coordinan propuestas. Y esto es precisamente lo que *Laudato Si'* aporta. El documento afirma que no basta con los análisis. Hace falta un coloquio sincero entre todos. Se necesitan acciones coordinadas y un diálogo franco e interdisciplinar, ya que el futuro que todos queremos solo será fruto de la colaboración leal y consensuada, no de propuestas singulares y avasalladoras. Tampoco puede ser resultado de nocivos protagonismos. Queda claro, entonces, que LS emplaza el diálogo como eje del proceso de transformación social, indicando en su capítulo quinto los diversos actores y los múltiples contenidos que deben integrar dicho diálogo (cf. LS n. 163-201), que tiene igualmente connotaciones sociales y políticas a las que la encíclica no es ajena y que el Santo Padre aborda desde la tradición bíblica y la doctrina social de la Iglesia⁸. A este propósito, el documento pontificio bosqueja grandes caminos de diálogo, senderos concordes que muestran que es posible salir de la espiral de autodestrucción en la que el mundo está sumergido. Puesto que todo está entrelazado, no puede ser un solo hilo el que cuente. No una voz única, una nota contundente. Sabemos

⁷ A este respecto véase: Jaime TATAY, sj, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*, Madrid, BAC, 2018. Esta obra ahonda en el largo, complejo y rico proceso de recepción y formulación de las problemáticas ambientales en la Iglesia católica, desde la *Rerum novarum* del Papa León XIII (1891), hasta la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco (2015), mostrando la evolución del pensamiento social católico y su capacidad para abrirse e incorporar los argumentos que más interés despiertan en nuestros días.

⁸ Un comentario al capítulo quinto de LS puede hallarse en: Fernando CHICA ARELLANO, "La acción ecológica: líneas de orientación en *Laudato Si'*", (eds. Fernando CHICA ARELLANO – Carlos GRANADOS GARCÍA), *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato si' del papa Francisco*, Madrid, BAC, 2015, 105-122; Fernando CHICA ARELLANO, "Reflexiones en torno al capítulo quinto de la encíclica del Santo Padre Francisco *Laudato Si'*", *Salmanticensis* 63 (2016) 389-412.

bien que la belleza y sonoridad de una sinfonía no depende de un instrumento sino de la armonía de la orquesta. No será una visión aislada, una sola mano, un esfuerzo titánico el que triunfe en solitario. LS dice que entre todos encontraremos la solución a los problemas. Será la sinergia de ideas y la complementariedad de iniciativas las que indiquen el camino de salida. Esta perspectiva coral es la que deja espacio a la Iglesia para que sus propuestas sean escuchadas, para que su aportación pueda ser acogida y su sabiduría atendida.⁹

LS indica precisamente que la Iglesia puede y debe contribuir al cuidado del medio ambiente. Ella tiene una valiosa palabra al respecto. Es decir, en cuanto a la tutela y salvaguarda de nuestro planeta, la Iglesia forma parte de la solución, no del problema.¹⁰

En este sentido, hace algunas semanas la revista *The Economist* informó sobre la reciente investigación científica de un equipo liderado por el Dr. Piotr Skorka sobre la biodiversidad de los pájaros en el norte de Europa. Se trataba, sobre todo, de averiguar si algunos tipos de edificios o construcciones favorecían dicha riqueza de especies.

Los resultados fueron sorprendentes, en cuanto que los investigadores determinaron que las iglesias eran el lugar donde los pájaros encontraban un hábitat mejor y donde se podían observar más variedad de aves, superando incluso a granjas cercanas.¹¹ Las razones pueden imaginarse: estos templos, muchas veces con curvas barrocas y con superficies muy sinuosas, ofrecían distintas posibilidades de edificar nidos; además, normalmente había un pequeño huerto adyacente, que también protegía a los animales. Pero me interesa ahora recoger esta anécdota por su valor simbólico. De hecho, el articulista de *The Economist* escribe: “También ayudaba el que estos edificios [las iglesias] hubieran sido designados para estar más cerca de Dios. Cuanto más alto el edificio, más especies de pájaros albergaba”.

Más allá de los templos o iglesias, quería preguntarme por el papel de la Iglesia misma en el cuidado de la naturaleza, tal y como este papel se especifica en la encíclica del Papa Francisco *Laudato Si'*. Inspirándonos en lo que decía G. K. Chesterton en su breve texto “Gallo que no canta”, podremos confirmar que “la naturaleza está perseguida, y se ha acogido a sagrado”.¹²

⁹ Sobre esta temática puede consultarse: Juan de Dios LARRÚ, “Ecología humana”, (eds. CHICA ARELLANO –GRANADOS GARCÍA), *Loado seas, mi Señor*, 123-144.

¹⁰ Cf. Julio L. MARTÍNEZ, “*Laudato Si'* y la cuestión socio-ambiental”, (ed. Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato Si' desde la teología y con la ciencia*, Santander, Sal Terrae, 2015, 23-49.

¹¹ Cf. “Churches help to preserve bird biodiversity. *They support more species than do nearby farm-houses*”, *The Economist* (13 de septiembre de 2018). El estudio completo se publicó en la revista *Biological Conservation*.

¹² La frase exacta es: “human nature is hunted and has fled into sanctuary”: Gilbert Keith CHESTERTON, “The Little Birds Who Wont’s Sing”, (ed. John GUEST), *Selected Essays*, London, Collins, 1939, 93.

2. ALGUNOS PUNTOS PARA LA REFLEXIÓN

¿Qué aporta la Iglesia a la conservación y salvaguarda del ambiente? Creo que Laudato Si' ofrece claves importantes y puntos significativos para una respuesta. Me detengo en su enumeración sin pretender con esto ser exhaustivo.

a) El primer punto es, por así decir, negativo, o por contraste. Muestra que donde hay una menor presencia de la Iglesia en el mundo se ha acrecentado la crisis ecológica.¹³ Para entenderlo hay que ver que la modernidad, corriendo pareja al proceso de secularización, ha traído también una pérdida de respeto por el mundo natural. Es un argumento que el Papa Francisco desarrolla cuando habla, en el tercer capítulo de Laudato Si', sobre la tecnología y la raíz de la crisis ecológica. Según el Papa, que sigue aquí a su maestro Romano Guardini (cf. LS n. 105),¹⁴ la tecnología amenaza el ambiente por la misma lógica que conlleva,

¹³ Tal afirmación se opone frontalmente contra la acusación, muy difundida en ámbitos secularistas, de que es precisamente la teología cristiana la que ha brindado el apoyo intelectual a un abuso de los recursos naturales, y esto a partir de los comentarios que circulaban normalmente acerca de los relatos de la creación contenidos en el libro del Génesis. En pocas y lúcidas palabras describe un teólogo alemán el *status quaestionis* sobre este punto: "El gran desafío que implicaba el primer informe del Club de Roma del año 1972 acerca de los 'límites de crecimiento' para toda la comunidad occidental y para su hasta entonces amplia y acríticamente aceptada 'fe en el progreso' alcanzó también, muy pronto, como era de esperar, a la teología. Por un lado, tuvo que defenderse contra la vehemente acusación lanzada desde algunos años antes, sobre todo en el espacio anglosajón, y también luego, sin demora, en el germano-parlante, de que el cristianismo había sido el responsable principal —debido a sus fundamentos bíblico-teológicos sobre la creación y a su moderna evolución hacia un antropocentrismo demasiado unilateral— de la explotación esquiladora de la naturaleza. Así se advierte ya en el simple hecho de que la destrucción del medio ambiente a gran escala debe adscribirse a la civilización occidental, marcadamente acuñada por el pensamiento cristiano. Por otro lado, la teología (sobre todo la teología moral, aunque también la teología sistemática de la creación) se vio urgida, tanto dentro de la Iglesia como fuera de ella, con la esperanza de que sería capaz de aportar una contribución propia, sustentada por la fe cristiana, a esta problemática ecológica y a la superación de la crisis por ella misma denunciada. Sobre ambos conceptos ha aparecido mientras tanto una inabarcable literatura": Medard KEHL, *Contempló Dios su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona, Herder, 2009, 548-549.

¹⁴ Romano Guardini fue el autor sobre el que el Papa Francisco pensaba realizar su tesis doctoral. El estudio de la obra de este gran teólogo alemán dejará un poso en la vida y el quehacer pastoral de J. Mario Bergoglio. A este respecto, puede consultarse: Mariano FAZIO, *El Papa Francisco. Claves de su pensamiento*, Madrid, Rialp, 2013, 25. Para acercarse a la biografía y a los puntos salientes del pensamiento de Guardini, pueden consultarse las siguientes obras de referencia: Marcello ACQUAVIVA, *Il concreto vivente. L'antropologia filosofica e religiosa di Romano Guardini*, Roma, Città Nuova, 2007; Hans Urs VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano, Jaca Book, 2000; Henri ENGELMANN - Francis FERRIER, *Introduzione a Romano Guardini*, Brescia, Queriniana, 1968; Loretta IANNASCOLI, *Verità e ricerca. La gnoseologia di Romano Guardini a confronto con la filosofia del senso comune*, Roma, Leonardo da Vinci, 2008; Luigi NEGRI, *L'antropologia di Romano Guardini*, Milano, Jaca Book, 1989; Andrzej KOBYLINSKI, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1998; Paola PAGANELLI, *Una fede che diviene cultura. Alla scuola di Romano Guardini*, Siena, Cantagalli, 2005; Joachim REBER, *Incontro con Romano Guardini*, Lugano, Eupress-FTL, 2004; Enrico SCARPELLO LUCANIA, *Romano Guardini. I fondamenti teologici del potere*, Roma, Studium, 2014; Alfonso LÓPEZ QUINTÁS, *Romano Guardini, maestro de vida*, Madrid, Palabra, 1998; ID., *La verdadera imagen de Romano Guardini*, Pamplona, Eunsa, 2001. Es importante subrayar que, tras las referencias a

es decir, independientemente de que la usemos bien o mal. El paradigma tecnológico nace cuando se mira al mundo entero como una máquina, y se imagina el trabajo del hombre como una modificación de esa gran máquina para que rinda más. Pues bien, este modo de ver el mundo tuvo un origen teológico, en el deísmo de la Ilustración, que pensaba en Dios como el gran relojero, que se limitaba a dar marcha a la maquinaria del mundo. Si el hombre se parecía a Dios, es porque él también podía tratar al mundo como una máquina. A este respecto el Papa Francisco puntualiza de forma luminosa y atinada:

“Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación. La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas. Se trataba de recibir lo que la realidad natural de suyo permite, como tendiendo la mano. En cambio ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados. De aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos. Supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a «estrujarlo» hasta el límite y más allá del límite. Es el presupuesto falso de que existe una cantidad ilimitada de energía y de recursos utilizables, que su regeneración inmediata es posible y que los efectos negativos de las manipulaciones de la naturaleza pueden ser fácilmente absorbidos” (LS n. 106).

b) Nuestro segundo punto responde al primero, presentando la alternativa de la fe. Es lo que aborda el Obispo de Roma en el segundo capítulo de *Laudato Si'* “El evangelio de la creación”.¹⁵ ¿Cuál es la visión cristiana del mundo, opuesta a la del mundo-máquina? ¿Cómo ayuda esta visión al cuidado de la ecología? Para la fe el universo no es una máquina a la que Dios pone en marcha para que avance por sí sola, sino una casa donde Dios quiere habitar con el hombre.¹⁶

la Biblia y al Magisterio pontificio, es Guardini uno de los pensadores mayormente citados en la encíclica LS, con siete referencias expresas. De esta manera, el Santo Padre pone de relieve que la palabra y los razonamientos de este conspicuo teólogo italo-alemán siguen siendo brújula y luz para el hombre de nuestro tiempo. La influencia de Guardini en LS, por lo demás, no se restringe solo a que el Papa lo cite frecuentemente en la encíclica, sino a una verdadera sintonía de pensamiento entre el conjunto de las obras de Guardini y ciertos planteamientos del Santo Padre en su exposición. Cf. Gaspar HERNÁNDEZ PELUDO, “El trasfondo de Romano Guardini en la encíclica *Laudato Si'*”, en (coord. GALINDO GARCÍA), *Loado seas mi Señor*, 229-264.

¹⁵ Sobre esta temática puede consultarse: Gerardo DEL POZO ABEJÓN, “El evangelio de la creación”, (eds. CHICA ARELLANO –GRANADOS GARCÍA), *Loado seas, mi Señor*, 183-238.

¹⁶ “La conciencia creyente tiene que realizar aquí una diferenciación radical: el mundo no es ‘natural’, sino creación, y creación en el puro sentido de la obra producida por una acción libre. El mundo no es nada ‘natural’, evidente, nada que se justifique por sí mismo, sino que necesita de la fundamentación; y esta fundamentación tiene lugar desde la instancia que lo ha creado en su esencia y realidad. Que el mundo haya sido creado no depende de la actuación de una causa

Solo desde este punto de vista puede el hombre aprender a respetar lo creado. Por el contrario, cuando el Templo deja de tener importancia para el hombre, el hombre ya no mira al mundo como un templo, y se cree con autoridad para explotarlo. Es lo que afirma el Papa Francisco, cuando nos presenta la creación como una casa o, más bien, una casa viviente, es decir, un jardín habitable:

“No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada [...] Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a ‘labrar y cuidar’ el jardín del mundo (cf. Gn 2,15). Mientras ‘labrar’ significa cultivar, arar o trabajar, ‘cuidar’ significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras. Porque, en definitiva, ‘la tierra es del Señor’ (Sal 24,1), a él pertenece ‘la tierra y cuanto hay en ella’ (Dt 10,14)” (LS n. 67).

Dios no aparece aquí como un maquinista, sino más bien, como un arquitecto o, incluso mejor, como un agricultor que ha creado su jardín. Su acto creador es mucho más poderoso, pues no se ha limitado a yuxtaponer elementos, como los de un reloj o turbina, que son movidos desde fuera por leyes fijas, sino que ha creado un hábitat de vida, porque Él mismo es el Dios de la vida. Es decir, Dios no ha dado al mundo solo un orden externo, sino que ha dado al mundo interioridad, deseo de vivir, interés por mantenerse, por crecer, por ser fecundo. Así, se ha tomado plenamente en serio la actividad de su creación, dotándola de vitalidad propia y, por eso, digna de ser respetada en sí misma. Solo confesando a un Dios vivo, que es el Dios del Evangelio, capaz de entrar en contacto con nosotros, de forjar una alianza, es posible confesar que el mundo está vivo, y que por tanto pide el respeto propio de la vida.¹⁷

pensable según el esquema de la energía natural, sino de un acto que —tomada la palabra en su más amplio sentido— reviste el carácter de la ‘gracia’ [...] Dicho de otra manera: el mundo no tiene que ser, sino que es, y por ello ha sido creado. El acto por el cual fue creado no fue, a su vez, un acto que tuvo que acontecer, sino que aconteció porque fue querido. ‘Hubiera podido también no ser querido’, pero fue querido, porque fue querido. Es decir, el mundo no es una necesidad, sino un hecho querido. Aquí se encuentra lo decisivo en la conciencia bíblica de la existencia: el mundo está fundamentado por un acto [...] El motivo del acto de la creación —así se deduce de toda la Escritura— es el amor. Este amor, a su vez, no debe, sin embargo, determinarse por la categoría de lo natural [...] Lo que éste significa es la actitud íntima del Dios libre, sustraída a todo ‘porqué’ proveniente del mundo”: Romano GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayo para una teoría cristiana del hombre*, Madrid, Encuentro, 2000, 24-25.

¹⁷ Cuando la *Laudato Si'* habla de creación hay que entender correctamente esta categoría, dentro de su compleja intelección teológica. Quizá el mayor riesgo para una adecuada recepción de este documento del Magisterio radique en la devaluación —con frecuencia inconsciente— que del término *creación* ha acontecido en una gran parte del Pueblo de Dios. De nuevo la lucidez de M. KEHL nos da la clave (op. cit. 553): “Si en el contexto de la apuesta por la paz y la justicia en el mundo, exigida a los cristianos, se habla también a la vez de conservación de la creación, sólo puede referirse a la naturaleza, es decir, al medio ambiente natural del hombre, cultural y técnicamente remodelado y reelaborado, y más en particular a las criaturas no humanas de nuestra tierra. En el

c) Y pasamos así al tercer punto, que se refiere al papel del hombre en la creación. Francisco se opone, como decíamos, a una visión del hombre como jefe absoluto del mundo. Por eso rechaza lo que llama “antropocentrismo desviado” (LS n. 69), es decir, un “antropocentrismo despótico que se desentiende de las demás criaturas” (LS n. 68). Hay un antropocentrismo justo, porque es verdad que, según la fe cristiana, Dios ha creado el mundo para el hombre, en último término para Cristo.¹⁸ Solo en el hombre el mundo entero se convierte en un don, porque el hombre es el único capaz de recibir de Dios ese don y de acogerlo libremente. Por eso se rechaza también un “biocentrismo”, que elimine la distancia entre el ser humano y las demás formas de vida (LS n. 118). Como respuesta hay que decir que el hombre es administrador de los bienes de Dios, es el hijo llamado a trabajar en la casa de su Padre. Y, por eso, la crisis ecológica es una crisis del hombre, y solo se podrá afrontar si se aprende a regenerar al hombre, a devolverle su papel de imagen de Dios, responsable del don que le ha dado el Creador. Escuchemos de nuevo a Francisco:

“No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología. Cuando la persona humana es considerada sólo un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, ‘se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad’” (LS n. 118).

lenguaje ordinario, la palabra ‘creación’ alude a menudo tan solo a esta parte de nuestro mundo. Pero en ningún caso está justificado que la Iglesia, incluida la teología, haga suyo este uso lingüístico de la creación, reducido a la naturaleza y a las relaciones del hombre con ella. En este caso, en efecto, se perdería poco a poco por completo la conciencia de que la creación, en cuanto tal, que incluye al universo entero y también, y precisamente, al hombre mismo y al mundo modelado por el hombre, sólo puede ser ‘conservada’ por su Creador. Y el Creador preserva la creación única y exclusivamente porque —a despecho de todos los fallos de las criaturas humanas— se mantiene fiel a su aprobación incondicional de la creación pronunciada una vez y para siempre y definitivamente confirmada en la encarnación de su Hijo. En su fidelidad, Dios no sólo mantiene la existencia de la creación sino también su bondad indestructible, que se fundamenta justamente en que es permanentemente amada por Dios. En este contexto, la fe puede hablar con entera razón de la ‘conservación de la creación’ (*conservatio mundi*). Pero esta conservación se inscribe esencialmente en la acción creadora de Dios y no se la puede equiparar, por tanto, desde el punto de vista de la terminología, con la indiscutible responsabilidad creada del hombre por su mundo existencial”.

¹⁸ Justamente esta ordenación cristológica —que, por serlo, es también teológica— es la clave de bóveda para una recta comprensión cristiana del antropocentrismo. Ulrich LÜKE, *El mamífero agraciado por Dios. Evolución-conciencia-libertad*, Salamanca, Sígueme, 2018, 130-137, ha puesto recientemente de manifiesto cómo la presentación cristiana del antropocentrismo ha de conllevar explícitamente esta matización teocéntrica, porque en las ciencias “se está habituado a considerar al ser humano más desde la perspectiva de su origen natural que desde la de su origen sobrenatural; más desde la perspectiva de su origen animal que desde la de su origen divino”. Este autor, de clara influencia rahneriana, expone convincentemente que el antropocentrismo cosmológico descrito en el siglo pasado por teólogos como K. Rahner o J. Mouroux, puede ser incomprensible en la actualidad porque sus presupuestos trascendentales implícitos no son ya fácilmente acogidos y necesitan ser especificados. Semejante impronta teocéntrica del antropocentrismo conlleva, además, una consideración dinámica del concepto: “sólo puede tratarse de un antropocentrismo que conciba intelectualmente al *anthropos* como un ser en devenir” (133).

Ya unos años antes de este texto citado del Santo Padre, en un documento titulado *Comunión y servicio*: la persona humana creada a imagen de Dios, publicado el 23 de julio de 2004, a finales del pontificado de san Juan Pablo II, la Comisión Teológica Internacional había explicado con toda lucidez el sentido que tiene el dominio del hombre sobre la creación, que jamás se debe entender como un dominio absoluto.¹⁹

“El administrador debe dar cuentas de su gestión, y el divino Maestro juzgará sus acciones. La legitimidad moral y la eficacia de los medios empleados por el administrador son los criterios de este juicio. Ni la ciencia ni la tecnología son fines en sí mismas; lo que es técnicamente posible no necesariamente es también razonable o ético. La ciencia y la tecnología deben estar puestas al servicio del proyecto divino para el conjunto de la creación y para todas las criaturas. Este designio da significado al universo, así como a las empresas humanas. La administración humana del mundo creado es precisamente un servicio realizado mediante la participación en el gobierno divino, y siempre le está subordinada. Los seres humanos desarrollan este servicio adquiriendo un conocimiento científico del universo, ocupándose responsablemente del mundo natural (incluyendo los animales y el medio ambiente) y salvaguardando su misma integridad biológica”.²⁰

De este texto es muy importante la indicación acerca de que no todo lo técnicamente posible es por ello mismo algo razonable o ético. Este principio, formulado en multitud de ocasiones,²¹ ha sido de nuevo recordado por el Papa Francisco en la reunión con los participantes en la IV Conferencia Internacional sobre Medicina regenerativa (28 de abril de 2018).²² El que algo sea moralmente aceptable supone que

¹⁹ Lo citamos según la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-2014*. Edición de E. Vadillo Romero, Madrid, BAC, 2017, Doc. 22, n. 50-95, pp. 705-724.

²⁰ *Ibíd.* n. 22/61.

²¹ Por ejemplo, por Olegario GONZÁLEZ DE CARDENAL, *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos*, Madrid, Espasa Calpe, 1984, 15: “El problema decisivo de nuestro tiempo es el acrecentamiento tal del poder en manos del hombre, que comienza a escapar a su capacidad; y la suprema tarea el mantenerlo sin riesgo de una deshumanización de la conciencia o incluso de una perduración física de toda la humanidad”.

²² “La ciencia es un medio poderoso para comprender mejor tanto la naturaleza que nos rodea como la salud humana. Nuestro conocimiento avanza y con él aumentan los medios y tecnologías más sofisticadas que permiten no solo mirar la estructura más recóndita de los organismos vivos, incluidos los seres humanos, sino también intervenir en ellos de una manera tan profunda y precisa que pueda permitir incluso la modificación de nuestro propio *adn*. En este contexto, es esencial que aumente nuestra conciencia de la responsabilidad ética hacia la humanidad y el ambiente en el que vivimos. Mientras la Iglesia elogia todos los esfuerzos de investigación y aplicación encaminados a la atención de las personas que sufren, recuerda también que uno de los principios básicos es que «no todo lo que es técnicamente posible o factible es por eso mismo éticamente aceptable» La ciencia, como cualquier otra actividad humana, sabe que tiene límites que se deben respetar por el bien de la humanidad, y necesita un sentido de responsabilidad ética. La verdadera medida del progreso, como recordaba el beato Pablo VI, es la que tiene por objeto el bien de todos los hombres y de todo el hombre (cf. PP, 14). Si queremos preparar el futuro asegurando el bien de cada persona humana, tenemos que actuar con una sensibilidad más aguda cuánto más potentes sean los medios a nuestra disposición. Esta es nuestra responsabilidad con el otro y con todos los seres vivos. Efectivamente, hay necesidad de reflexionar sobre la salud humana en un contexto más

el acto sea coherente con la ley natural, eso quiere decir que debe ser coherente con los dinamismos más profundos de la naturaleza, uno de los cuales es, lógicamente, la propia conservación en el ser. Este principio, que santo Tomás de Aquino tuvo muy en cuenta, fue subrayado por la Comisión Teológica Internacional en un luminoso documento publicado bajo el título *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural* (2009).²³ No hace falta razonar mucho para darse cuenta de que esa idea de fondo lleva inmediatamente a considerar morales sólo aquellas acciones que no supongan la destrucción de la naturaleza que es necesaria para el hombre.

Entre las contribuciones contemporáneas para pensar esta responsabilidad del hombre, podemos señalar la obra del filósofo alemán Hans Jonas, sobre todo su libro *El imperativo de responsabilidad*.²⁴ Allí Jonas defiende que ha llegado la hora de una nueva ética, porque ha sucedido algo nuevo, y es la capacidad humana para destruir el mundo. Al ofrecer su propuesta, Jonas se sitúa en las antípodas de algunos pensadores, como David Benatar, que se lamentan del ser humano como peligro para la creación, y defienden que es mejor que este se extinga.²⁵ Benatar titula su libro *Mejor nunca haber sido*, aunque, de modo paradójico, traiga esta dedicatoria: “A mis padres, a pesar de haberme engendrado”. Para Jonas, al contrario, el primer imperativo es proteger la vida humana, porque solo el hombre puede entender el imperativo de responsabilidad, solo él puede proteger la vida y hacer que siga adelante. Jonas descubre la experiencia más originaria de la responsabilidad precisamente en el nacimiento de un hijo y en la percepción que el padre y la madre tienen de la obligación de defender esa vida naciente. Desde esa experiencia de paternidad puede entenderse la responsabilidad que tiene el hombre de proteger el futuro del mundo. A esta luz, viene bien recordar lo que el mismo Papa Francisco escribe en su primera encíclica, *Lumen Fidei*:

amplio, teniendo en cuenta no sólo su relación con la investigación científica, sino también con nuestra capacidad de preservar y proteger el medio ambiente y con la necesidad de pensar en todos, especialmente en los que experimentan dificultades sociales y culturales que hacen precarios tanto el estado de salud como el acceso a los cuidados”: FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la Conferencia Internacional organizada por el Pontificio Consejo de la Cultura*. 28 de abril de 2018. El texto de este discurso pontificio puede consultarse en el siguiente enlace: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/april/documents/papa-francesco_20180428_conferenza-pcc.html>.

²³ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-2014*. Edición de E. Vadillo Romero, Madrid, BAC, 2017, Doc. 24, pp. 828-840. “Se distingue tradicionalmente entre tres grandes grupos de dinamismos naturales que actúan en la persona humana. El primero, que es común con cualquier otro ser sustancial, incluye esencialmente la inclinación a conservar y desarrollar la existencia. El segundo, que es común con todos los seres vivos, incluye la inclinación a reproducirse para perpetuar la especie. El tercero, que le es propio como ser racional, conlleva la inclinación a conocer la verdad acerca de Dios, así como la inclinación a vivir en sociedad. A partir de estas inclinaciones se pueden formular los primeros preceptos de la ley natural. Estos preceptos son de un nivel muy genérico, pero forman como un sustrato primero, que es la base de toda reflexión posterior sobre el bien que se debe hacer y el mal que evitar” (n. 24/46).

²⁴ Cf. Hans JONAS, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

²⁵ Cf. David BENATAR, *Better never to have been: the harm of coming into existence*, New York, Oxford University Press, 2006.

“¡Cuántos beneficios ha aportado la mirada de la fe a la ciudad de los hombres para contribuir a su vida común! Gracias a la fe, hemos descubierto la dignidad única de cada persona, que no era tan evidente en el mundo antiguo. En el siglo II, el pagano Celso reprochaba a los cristianos lo que le parecía una ilusión y un engaño: pensar que Dios hubiera creado el mundo para el hombre, poniéndolo en la cima de todo el cosmos. Se preguntaba: ‘¿Por qué pretender que [la hierba] crezca para los hombres, y no mejor para los animales salvajes e irracionales?’. ‘Si miramos la tierra desde el cielo, ¿qué diferencia hay entre nuestras ocupaciones y lo que hacen las hormigas y las abejas?’. En el centro de la fe bíblica está el amor de Dios, su solicitud concreta por cada persona, su designio de salvación que abraza a la humanidad entera y a toda la creación, y que alcanza su cúspide en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo. Cuando se oscurece esta realidad, falta el criterio para distinguir lo que hace preciosa y única la vida del hombre. Éste pierde su puesto en el universo, se pierde en la naturaleza, renunciando a su responsabilidad moral, o bien pretende ser árbitro absoluto, atribuyéndose un poder de manipulación sin límites (n. 54)”²⁶.

d) Pero hay más elementos en la enseñanza de la Iglesia importantes con respecto a la creación. Como sabemos, la fe cristiana ha dado siempre mucha importancia al cuerpo. Esto se ve, sobre todo, porque es fe en la encarnación del Hijo de Dios, y fe en la resurrección de la carne. Pues bien, la carne del hombre, su cuerpo, se percibe desde aquí como su primera casa o su primer ambiente, desde el cual se relaciona con el mundo. Por eso, quien aprende a valorar su cuerpo como algo recibido de otro, se da cuenta de que el hombre no puede aislarse del mundo y tratarlo como una máquina, pues entiende que él mismo pertenece al mundo, lo habita por dentro, participa de la vida que recorre toda la creación. Y, a la vez, el cuerpo humano nos habla de que la naturaleza no es materia ciega, sino que en ella hay un sentido. Este sentido solo se desvela a la luz del amor, de la comunión y de la armonía entre los seres, pues en el cuerpo sentimos la llamada a esa comunión. En efecto, si el cuerpo da testimonio de que nadie se ha dado origen a sí mismo, el cuerpo también profetiza que nuestro destino definitivo es la comunión con Dios y con los demás.²⁷ Las palabras del Papa Francisco profundi-

²⁶ Sobre la ecología y la visión cristiana del mundo en la primera encíclica del Papa Francisco, puede consultarse mi estudio: Fernando CHICA ARELLANO, “Ecología humana (LS 155) y conversión ecológica (LS 216-221). En los cimientos de *Laudato Si’*”, (eds. LOMBARDI –SÁNCHEZ CAMPOS), *Laudato si’*, 69-96.

²⁷ Todas estas cuestiones han sido admirablemente sintetizadas y expuestas por José GRANADOS, *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*, Burgos, Monte Carmelo, 2012. En el “Prefacio” de la obra, el cardenal Angelo Scola explica la importancia del tema describiendo sucinta y acertadamente la situación contemporánea: «En nuestro tiempo, a la vez que se exalta el cuerpo (aunque como *Körper* y no como *Leib*, usando la preciosa distinción de la lengua alemana) se lo amenaza en su verdadera identidad, por una suerte de espiritualismo de rebote, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Paradójicamente, lo que en los años sesenta del siglo pasado comenzó como proceso de liberación del cuerpo corre el riesgo de transformarse, gracias a los extraordinarios descubrimientos de la tecnociencia, en un proceso en que nos libramos del cuerpo. Y la Iglesia, tachada normalmente de ser enemiga del cuerpo, termina convirtiéndose en su aliada más poderosa. Pues, en efecto, no hay nada más opuesto al Dios cristiano y al Dios de la Biblia que una religiosidad espiritualoide y abstracta, que no toma en serio el método de la encarnación con

zan esta perspectiva y la explicitan, asociando la experiencia de lo creado como un hogar con la experiencia de la familia mediada por nuestros cuerpos:

“En esta línea, cabe reconocer que nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivos. La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común, mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación. Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana. También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse recíprocamente. Por lo tanto, no es sana una actitud que pretenda ‘cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma’” (LS n. 155).²⁸

e) Como último punto me parece fundamental subrayar una cuestión que quizás supere a otras por su relevancia. Si se toma mínimamente en serio lo que se denomina regla de oro “Todo lo que queráis que os hagan los hombres, hacedlo vosotros: en esto consiste la ley y los profetas” (Mt 7,12 y Lc 6,31), las consecuencias para el cuidado del medio ambiente son inmediatas. Por supuesto que este principio moral, como recordaba el texto citado En busca de una ética universal (2009),²⁹ se encuentra en otras tradiciones culturales y religiosas, pero en la fe cristiana adquiere una nueva luz por la participación en la vida divina que nos ha conseguido Jesucristo. Su horizonte principal es el de la comunión de los bienes divinos, pero del mismo modo que la gracia no elimina la naturaleza, ni el amor de caridad excluye el compartir bienes materiales, el mandato de tratar a los demás como uno quiere ser tratado se debe extender al entorno humano. Así como a nadie le gusta que su casa esté sucia o contaminada, tampoco puede querer que otros padezcan esa suciedad y contaminación. Esto es muy sencillo de entender.

Pero no solo este principio básico de la moral cristiana es importante respecto al cuidado del medio ambiente. Todos sabemos, y es algo que no se debe

que la misma Trinidad ha querido comunicarse a nosotros en Jesucristo» (11-12). ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Esto es lo que responde el profesor Granados en la citada obra: “Al postular la división entre pensamiento y materia, *res cogitans* y *res extensa*, y situar el ‘yo pienso’ como punto de partida de su reflexión, Descartes inauguraba un problema arduo de resolver: ¿cómo lanzar un puente entre el individuo y su mundo? Sólo hay una forma de escapar a este dilema: recuperar la condición originaria del cuerpo, relegada por el pensamiento cartesiano a elemento secundario de la identidad personal. Como veremos, es preciso concebir el cuerpo como dimensión integral de la persona, ingrediente irrenunciable para responder a la pregunta por el contenido de la vida. Esta integración del cuerpo en la persona no puede ser deducida de otros datos previos, pues ella misma es el elemento raíz en que se apoya toda la experiencia posterior” (44).

²⁸ Sobre lo tratado por el Papa en este número de LS, puede verse: Fernando CHICA ARELLANO, “La encíclica del papa Francisco *Laudato si'* y la ecología humana. Algunas pistas para entender el diálogo entre la naturaleza y el ser humano”, *Studia Cordubensia* 10 (2017) 83-105.

²⁹ Números 12 y siguientes.

ocultar, que la preocupación por el medio ambiente requiere medidas que a veces son gravosas porque restringen toda una serie de comodidades, en su mayoría superfluas, pero que por desgracia se han convertido a veces en nuevas esclavitudes para los ciudadanos de los países más desarrollados. Pues bien, la invitación cristiana a la sobriedad, que no es desprecio de los bienes, sino valoración primera del amor a Dios y al prójimo, por encima de ventajas materiales, me atrevo a decir que resulta imprescindible para un cuidado efectivo del entorno natural. El haber situado en primer lugar el consumo de bienes, junto con una serie de ventajas innegables, ha traído el inconveniente de una obsesión por el gasto, por lo epidérmico y trivial, que dificulta el desarrollo personal, y no digamos religioso, en muchos casos. El que, por ejemplo, la obesidad empiece a ser algo tan problemático o más que el hambre debe hacernos pensar. Promover la sobriedad y un estilo de vida austero y sencillo (cf. Rom 12,16; 1 Pe 5,8) casi me atrevo a decir que es un paso necesario para poder llevar a la práctica no pocas medidas imprescindibles para cuidar nuestro mundo. Todos estos aspectos han sido abordados ampliamente por el Papa Francisco al final de su encíclica:

“La espiritualidad cristiana propone un modo alternativo de entender la calidad de vida, y alienta un estilo de vida profético y contemplativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo. Es importante incorporar una vieja enseñanza, presente en diversas tradiciones religiosas, y también en la Biblia. Se trata de la convicción de que ‘menos es más’. La constante acumulación de posibilidades para consumir distrae el corazón e impide valorar cada cosa y cada momento. En cambio, el hacerse presente serenamente ante cada realidad, por pequeña que sea, nos abre muchas más posibilidades de comprensión y de realización personal. La espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco. Es un retorno a la simplicidad que nos permite detenernos a valorar lo pequeño, agradecer las posibilidades que ofrece la vida sin apegarnos a lo que tenemos ni entristecernos por lo que no poseemos. Esto supone evitar la dinámica del dominio y de la mera acumulación de placeres. La sobriedad que se vive con libertad y conciencia es liberadora. No es menos vida, no es una baja intensidad sino todo lo contrario. En realidad, quienes disfrutan más y viven mejor cada momento son los que dejan de picotear aquí y allá, buscando siempre lo que no tienen, y experimentan lo que es valorar cada persona y cada cosa, aprenden a tomar contacto y saben gozar con lo más simple. Así son capaces de disminuir las necesidades insatisfechas y reducen el cansancio y la obsesión. Se puede necesitar poco y vivir mucho, sobre todo cuando se es capaz de desarrollar otros placeres y se encuentra satisfacción en los encuentros fraternos, en el servicio, en el despliegue de los carismas, en la música y el arte, en el contacto con la naturaleza, en la oración. La felicidad requiere saber limitar algunas necesidades que nos atontan, quedando así disponibles para las múltiples posibilidades que ofrece la vida” (LS n. 222-223).³⁰

³⁰ Sobre esta temática, tratada en el último capítulo de LS, puede consultarse: Jesús SANZ MONTES, “Educación y espiritualidad ecológica: una visión franciscana”, (eds. CHICA ARELLANO – GRANADOS GARCÍA), *Loado seas, mi Señor*, 47-76.

3. CONCLUSIÓN

La Iglesia tiene mucho que aportar al cuidado de nuestro mundo, a la salvaguarda de la obra que salió de las manos del Creador. Cada vez son más las instancias que lo reconocen. Como ejemplo he anotado el estudio sobre la diversidad de los pájaros, que se acogen a la belleza de las iglesias de la vieja Europa. No es solo un hecho curioso, sino que está cargado de gran simbolismo. Muestra que donde la fe está viva, donde la presencia de Dios y la Iglesia se perciben de manera más neta, la naturaleza viene respetada, protegida, cuidada. En cambio, cuando la verdad de Dios Creador se difumina del horizonte humano lo creado se resiente. La crisis ecológica puede verse también desde la perspectiva de la fe, de una fe no exenta de crisis, pero llamada a convertirse en faro de esperanza.

LS ha puesto de relieve que una fe pujante ayuda al hombre a hacer habitable su entorno, a convertir el mundo en casa acogedora, mejor todavía en hogar fraterno. La fe nos recuerda que somos criaturas. No somos Dios. Esta percepción nos ayuda a colaborar con el Creador en la construcción de un mundo cada vez mejor, más digno y humano, más fraterno y menos excluyente. Es necesario por eso renovar la mirada de fe, una fe que no sea solo misticismo interior, sino que lea el diseño de Dios creador en el orden creatural del universo y en el corazón del hombre.³¹

Francisco nos recuerda que, proclamando la resurrección de la carne, la Iglesia nos invita a mirar con esperanza al mundo, a comunicar una esperanza a toda la creación. Esta sintonía entre la Iglesia y la creación, en cuanto ambos son lugares de paz y de obediencia al Creador, la cantaba así uno de los primeros Papas, san Clemente, en cuya tradición se inserta el mensaje de *Laudato Si'*:

“Los cielos movidos por su gobierno se le someten en paz. El día y la noche recorren la carrera impuesta por Él sin que se estorben mutuamente. El sol, la luna y los coros de las estrellas recorren, según su mandato, en armonía y sin ninguna desviación, las órbitas que les han sido prescritas [...] Los escuadrones de los vientos, a su debido tiempo, ejecutan su tarea sin tropiezo. Las fuentes perennes, creadas para el goce y la salud, ofrecen sin falta sus pechos para la vida de los hombres. Y los animales más pequeños se agrupan en concordia y paz. El gran Creador y Señor del Universo mandó que todas estas cosas se mantuvieran en paz y concordia, derramando el bien sobre todos y, sobreabundantemente, sobre nosotros que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Señor Jesucristo”.³²

He querido subrayar que principios y postulados de este calado son los que la encíclica *Laudato Si'* sigue alumbrando con vigor y pujanza en nuestros días.

³¹ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta “Placuit Deo” sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (1 marzo 2018).

³² Cf. San Clemente Romano, *A los Corintios XX*, 1-10, en: Juan José AYÁN, *Padres Apostólicos*, Madrid, Ciudad Nueva, 2000, 161-162.

Sus afirmaciones continúan generando dinamismos fecundos e inspiradores para el cuidado de la naturaleza y los ecosistemas. Sus propuestas no se agotan en el inmediatismo, sino que vislumbran a los niños y los jóvenes del mañana, que tienen derecho a un mundo mejor que el nuestro.

Este documento papal no cesa de caldear y favorecer criterios que fomenten un desarrollo económico inclusivo e integral, que acaben con la brecha existente entre ricos y pobres, que reduzcan de forma incisiva las desigualdades, preserven la biodiversidad, incrementen la vitalidad de las zonas rurales y no deterioren los tesoros naturales y sociales.

Sus sugerencias valen también para mirar el mundo con hondura a la hora de relacionarnos con él. La encíclica es una auténtica summa ecológica de donde extraer ideas para aguzar el oído hacia el clamor de una tierra que gime y de unos pobres que claman y ante los cuales no podemos permanecer indiferentes. Dicho grito requiere una respuesta adecuada, urgente y eficaz. Ante el deterioro de nuestro planeta, ante el sufrimiento de los postergados no son suficientes las palabras o las meras declaraciones. Hay que actuar ya. Las heridas de la tierra y el dolor de los pobres no consienten la espera.

En este sentido, *Laudato Si'* reclama que cada cual se examine para ver lo que ha hecho hasta aquí y lo que debe hacer todavía para que nuestra casa común sea un hogar fraterno y no excluyente. De la lectura de este texto magisterial sacamos que no basta traer a colación criterios generales, enumerar objetivos, mostrar las injusticias graves, proferir denuncias con cierta audacia; todo ello no tendrá peso real si no va acompañado en cada persona por una toma de conciencia más viva de su propia responsabilidad y de una acción efectiva.

Laudato Si' nos enseña que, a la hora de cuidar la tierra y socorrer a los necesitados, nadie sobra. Todos somos necesarios: gobiernos, organizaciones internacionales, el sector privado, las personas individualmente. Resulta demasiado fácil echar sobre los demás la responsabilidad de las presentes injusticias, si al mismo tiempo no nos damos cuenta de que todos somos también responsables, y que, por tanto, la conversión personal es la primera exigencia. Esta humildad esencial quitará a nuestra acción toda clase de asperezas y de sesgos nocivos; evitará también el desaliento frente a una tarea que se presenta con proporciones inmensas.

Le agradecemos al Papa Francisco el que haya regalado al mundo y a la Iglesia un texto tan vibrante y enjundioso, tan claro y profético como *Laudato Si'*. Bebiendo de él, cada uno de nosotros, allá donde se encuentre, seguro que obtiene el aliento necesario para contemplar el mundo no desde la lógica del dominio, sino desde la solidaridad, el servicio y la colaboración con los que viven en las orillas de la vida y el progreso, de modo que nadie quede atrás.

NOTAS / NOTES

La Orden de San Agustín en la colección del conde del Águila del Archivo Municipal de Sevilla

Emiliano Sánchez Pérez, OSA

Colegio y Parroquia "Santa Rita". Friburgo.

Punta Gorda. Montevideo (Uruguay)

Resumen: La documentación aquí transcrita es toda la encontrada en la colección que refiere el título, y que incluye las dos ramas masculinas de la orden de San Agustín entonces existentes en Sevilla, desde su fundación hasta su extinción causada por la Desamortización de Mendizábal, y de la rama femenina solamente la del Monasterio de San Leandro, y no usadas totalmente hasta la actualidad. Incluye incluso una breve biografía de la mártir Santa Marina.

Abstract: The documents herein transcribed include everything that has been found in the collection that refers to the title. It includes the two male branches of the Order of Saint Augustine existing in Seville, from its foundation until its extinction due to the Ecclesial Confiscations of Mendizábal, and also the female branch of the monastery of Saint Leander (Monasterio de San Leandro in Spanish), that have not been completely used until now. A brief biography of martyr Saint Marine is also provided.

Esta documentación encontrada en el Archivo Municipal de Sevilla sobre la Orden de San Agustín, integra las variantes de agustinos ermitaños, agustinos recoletos, monjas agustinas del monasterio de San Leandro y una breve y piadosa biografía sobre la mártir Santa Marina, que tiene relación con los agustinos de Sevilla.

Aparece en primer lugar la del Colegio y Biblioteca San Acacio, de cuyos documentos solamente ofrece el título o referencia de los mismos. Dentro de este apartado está el índice de libros que donó el famoso Cardenal Fray Gaspar de Molina, junto con otros agregados a ella, y que dieron origen a esta Biblioteca Pública el año de 1740. Pero, a pesar del título, de este supuesto índice, solamente aparece aquí la constancia de la intervención del Cabildo en el inicio de esta

Fundación, y nada de su listado bibliográfico. A continuación vienen dos documentos, uno sobre el primer intento de asentamiento de los agustinos recoletos en Sevilla y el otro sobre agustinas recoletas en Toledo. Sigue con una pequeña biografía dedicada a la gallega Santa Marina, virgen y mártir, en diez cortos capítulos. Le suceden varios documentos sobre el Convento Casa Grande de San Agustín, referidos a sus oscuros tiempos fundacionales, con un interesante y muy corto apartado sobre “Religiosos agustinos sevillanos”. Este apartado continua con una “carta de un religioso de la Compañía de Jesús reclamando la propiedad de una Capilla en este convento San Agustín”, para terminar con el documento “Cláusulas de la escritura que otorga el convento de San Agustín de Sevilla en favor de Diego Mesía y doña Constanza Benegas ante Francisco de Soto, escribano de Sevilla” en el año 1574. Viene después una interesante “Documentación del monasterio de monjas agustinas de San Leandro”, carta apostólica del Papa Paulo III, en latín y con traducción oficial en castellano, en la que respalda una petición de las religiosas sobre algunos aspectos y privilegios de su vida. Importante es el documento, que es resumen a su vez de otros de su Archivo, que ofrece noticias esenciales sobre su Fundación, seguido de “documentos varios sobre el Monasterio de San Leandro”, todos ellos referidos a distintos aspectos de la historia antigua del mismo, en el que se incluyen varios privilegios reales. Interesantes son sin duda sus incompletos “Libros de profesiones de monjas”, desde el año 1584 hasta el 1758, que incluyen también tomas de hábito. Termina esta transcripción con una valiosa aportación referida al convento del Pópulo. El primer documento lleva por título “Fundación y traslaciones del religioso convento de Nuestra Señora del Pópulo de los descalzos de nuestro Padre San Agustín”, cuyos datos completos dudamos hayan sido consultados hasta el presente. De sensible contenido local es el “Documento sobre la Hermandad de los Gitanos”.¹ En castellano termina esta transcripción con el “Sermón predicado en el Monasterio de San Leandro en la festividad de San Agustín”, fecha 1763. Cierra esta aportación el documento en lengua latina sobre la importancia que se debe dar a las disciplinas teológicas y litúrgicas, pero del que no se ve clara su relación con la Orden Agustiniana.

A excepción de algunos documentos pertenecientes al Monasterio de San Leandro, en los que hemos respetado la grafía original, ya que puede tener interés paleográfico, en todos los demás se ha optado por el estilo actual, lo que realmente ha exigido pocas actualizaciones. Normalmente se han respetado los textos y párrafos continuos y discontinuos, no así la interpunción, sobre todo en los párrafos largos, que para su mejor intelección, era aconsejable su parcelación, usando para ello los signos más adecuados.

¹ Actualmente el mejor resumen de los conventos de la Orden de San Agustín en Sevilla se puede consultar en Matilde FERNÁNDEZ ROJAS, *Patrimonio artístico de los conventos masculinos desamortizados en Sevilla durante el siglo XIX: Benedictinos, Dominicos, Agustinos, Carmelitas y Basílios*, Diputación de Sevilla 2008, pp. 267-364.

En el orden dado aquí a cada documento se ha seguido fielmente el mismo Archivo, a excepción de algún título, que preside a cada documento, en orden a su mayor claridad, y enteramente fiel a la literalidad de su contenido. Al ser pocos los documentos de cada convento, se ha prescindido de colocar la fecha debajo del título del mismo, que, por otra parte, aparece siempre clara en el texto original, y respetando siempre el orden secuenciado en que están colocados en el referido Archivo. Es preciso reconocer que hay textos muy difíciles de leer, agravados por la redacción deficiente, y por una grafía extremadamente dificultosa. Dicho esto, se damos paso a la referida documentación, con el propósito de que sea ella misma la transmisora del mensaje.

1. DOCUMENTACIÓN

Documentación I Colegio y Biblioteca San Acacio

Papeles varios de la Biblioteca de San Acacio

Tomo 1

[f. 3r.] Respuesta a los motivos representados al Arzobispo de Sevilla Don Gaspar de Borja, para que contradiga la gracia hecha por S[u] S[antidad] al Conde Duque de anexas a la abadía de Olivares las villas de San Lucar (sic), Albaida, Castilleja, y otras de la Dignidad.

Tomo 7

Traducción de la Bula de Concordia entre el Arzobispo y el Cabildo de Sevilla sobre los diez dubios pertenecientes a visita, expedida por Inocencio XII.

Representación al Consejo por el Fiscal de la Puebla de los Ángeles en razón del auto sobre enmendar los escudos de Armas Reales, puestos en la Capilla mayor de los Reyes de orden de vuestro Palafox.

Por el Fiscal del Consejo de Indias con Miguel de Yebes, vecino de Sevilla.

Testamento de nuestro Sr. D. Juan de Palafox.

Tomo 8

Memorial del dicho Sr. Palafox, siendo obispo de Osma, en que expone sus razones para obedecer, y no cumplir lo mandado por la Chancillería de Valladolid, sobre materia de inmunidad.

Tomo 9

Apuntamientos al Breve de Alejandro VII sobre reforma de las religiosas de España.

Tomo 12

Varios papeles y cartas sobre el lance del venerable Sr. Palafox con motivo de la contribución de millones.

Otras cartas en él del Sr. Arzobispo Tapia, con igual ocasión.

Tomo 11

Escritura del servicio de los nueve millones, cédula de aceptación de su M[agestad], y otras reales cédulas sobre alcabalas, juros, etc.

[f.4r.] Representación del Procurador General de los Reinos y discurso jurídico del Fiscal, sobre que se revoquen todos los privilegios de excepción de tributos, y al menos se limiten.

Tomo 16

El Almirante Pedro de Izaguirre con los colegios de Jesús de Salamanca e ingleses de Valladolid, sobre tomar a riesgo de las una cantidad (sic).

Tomo 21

Memorial al Rey por la Provincia de la Compañía, contra un libro del Venerable Sr. Palafox. Satisfacción por la dignidad episcopal sobre la ejecución del Breve de Inocencio X, y último Breve del mismo Papa, expedido año de 1651, en que impuso perpetuo silencio, a que se siguió el obedecimiento del General de la Compañía, y del Procurador que en España había seguido la causa.

Tomo 25

[f.5r.] Informe de D. Santiago Riol a su Majestad del estado [ilegible] del Reino. Original.

Cuadernos forrados en tafetán

[Tomo] 1

Manifiesto presentado al Cardenal de Molina sobre la conducción de los ríos de Castril, Guardahal, Guadalentín y demás aguas proyectadas para la fertilidad de la Vega de Lorca.

Tomo 26

Memoriales de D. José Pellicer. El primero es el de los mortales, Sres. de Almonaster.

Tomo 27

Elogios de D. Honorato Juan, sacados de varios autores.

Tomo 28

Información en derecho por la Bula conservatoria de San Pío V y Gregorio XIII a la Compañía de Jesús, así reos como actores.

Por el Sr. arzobispo D. Ambrosio Spínola, con el Fiscal de la ciudad de Sevilla, sobre si ha lugar el retener el Consejo el Edicto de Tasación del estipendio de misas.

Tomo 30

Memorial del Reino de Valencia, en que hace presentes los servicios de sus hijos a los Reyes.

Tomo 31

Memorial dado a Felipe IV por Buenaventura de Salinas, Procurador General de Lima, para que interpusiese suplicar a su Santidad sobre la canonización del venerable Fray Francisco Solano.

Memorial de su Majestad por D. Francisco de Herrera, arquitecto mayor, sobre la distinción de las facultades liberales y artes mecánicas.

Cédula Real en que su Majestad manda se observe la moderación de alquileres de casas y precios de comestibles.

Tomo 32

[f. 6r.] Por D. Juan Ruiz de Castilblanque, Sr. de Torres Bajas, preso en la cárcel de Corte.

Tomo 31

Memorial por el crédito y la persona de D. Fray Bernardino de Cárdenas, obispo del Paraguay con los Padres de la Compañía de Jesús. El Memorial del P. Julián Pedraza, y su respuesta. Informe al Rey, de Fray Diego Collazo, dominico, sobre el procedimiento de los Padres Jesuitas en el Japón y otras partes, presentado año 1631.

Manifiesto por D. J. Felipe Pardo, Arzobispo de Manila y otros papeles subsecuentes, y de diferencias entre dominicos y jesuitas, por los años 1690. Alegación del Sr. Fiscal en la causa con los Padres de la Compañía sobre la Botica.

Tomo 36

Memorial a la Reina Madre por las iglesias de Aragón, representando, que pues los regulares se habían llevado en aquellos años las mitras, atendiera su Majestad al estado eclesiástico secular, e igualase la balanza entre capillas y bonetes.

Tomo 37

Breve de Gregorio XV sobre la omnímoda jurisdicción del capellán mayor de su Majestad.

Por la marquesa de Cañete D^a María de Cárdenas, con tres mujeres, sobre los castigos que dicha Marquesa mandó hacer en su casa en ellas por mano de sus criados.

Por las monjas de San Pedro de Logroño, y con la comunidad de religiosos de la Merced, sobre las ventanas que querían abrir frente del dormitorio de dichas Monjas.

Por el Provincial de la Compañía de Andalucía, con los herederos de Horacio Levanto.

[f.7r.] Por D. Antonio de Covarrubias y Leiva, canónigo de Sevilla, contra la pretensión de D. Juan de Zúñiga.

Tomo 38

Memorial al Rey de D. Ramón de Torrezar y D. Luis Garayo, conde de Lebrija, prior y cónsul de la ciudad de Sevilla, sobre su sentimiento por haberse impreso y publicado.

Un papel firmado de D. Pedro Ampuero y José Ruiz Calzado, vecinos de Sevilla, D. José Colartes y D. Andrés del Alcázar y Zúñiga, vecinos de Cádiz, sobre los reparamientos de los consulados.

Por D^a Juana de la Cerda, con D^a Mariana Gaitán de Ayala, Marquesa de Villamagna, sobre la renta del Mayorazgo que fundó Alvar Gómez, de Ciudad Real, Secretario del Rey Enrique IV, año de 1475.

Por D. Fernando Arango Queipo, obispo y señor de Tuy, en el pleito con D. Fernando González, y D. Juan de Zesma, factores de la Caja y negocios del Marqués de Santiago, el marqués de Tolosa y otros.

Fundamentos que tuvo el Arzobispo de Sevilla, año 1673, para la tasación del estipendio de misas.

Tomo 39

Memoriales al Rey del Dr. D. Diego José Dormer, Coronista (sic) de Aragón.

Memorial de servicios y méritos del Sr. D. Juan de Palafox suplicando al Rey conceda a su hermano el Marqués de Ariza la futura de Consejero de Aragón.

Elogios al Misterio de la Concepción, y representaciones al rey Felipe IV con las súplicas al Papa, su determinación y otras cosas curiosas en el asunto.

Tomo 40

Discurso legar (sic) en defensa de la ordenanza de Gobierno de 20 de Febrero 1684, escrito de orden del Virrey del Perú, Duque de la Palata, por D. Juan [f. 8r] López, alcalde de la Audiencia de Lima, y Gobernador de Huancavelica, (que después fue Marqués del Risco, y consejero de Aragón, donde era natural de Zaragoza).

Tomo 43

Memorial al Rey del Dr. Juan Francisco Andrés, para continuar los Anales de Gerónimo Zurita.

Progresos de la Historia de Aragón, elogios de sus cronistas y contenido de varios sucesos, desde el año 1512 hasta 1650, por el dicho Juan Francisco Andrés.

Otro Memorial del mismo cronista.

Cédulas Reales concedidas a Gerónimo Zurita.

Memorial al Rey del Sr. D. Juan de Palafox, que contiene sus servicios y honores recibidos de su Majestad.

Tomos de Alegaciones

1º en pasta

Los papeles de los cuentos de los carmelitas en tiempo de Fray Juan de Ortega, Fray José de Haro, Fray Francisco Luque y Fray Mateo de Veas.

Por la religión de la Merced, con la orden de la Trinidad, sobre el publicar la redención con clarines y timbales.

Carta de un Romano en que da cuenta de la entrada en la Compañía de Jesús del príncipe Casimiro, hermano del Rey de Polonia.

Tomo 2

Información sobre la preeminencia de los beneficiados del arzobispado de Sevilla, a los Vicarios Foráneos y curas simples.

Cédula Real para que no se tome trigo, cebada, etc., para ningún efecto sin pagar a los dueños su valor, año 1619.

El Rey a D. Juan Chumarero, Presidente del Consejo: Orden sobre el modo [f. 9r.] que han de tener los jueces en cobrar las contribuciones con alivio de los vasallos. Año 1611.

Dubios que el arzobispo de Sevilla propuso a las congregaciones del Concilio, y ritos en sus diferencias con el Cabildo de la Iglesia.

Testamento del cardenal Salazar, obispo de Córdoba.

Tomo 3

Memorial del memorable Belluga, siendo obispo de Cartagena, sobre el aumento del impuesto de la sal.

Defensa de la inmunidad en el pleito entre los dos cabildos de Sevilla, sobre el impuesto de dos maravedís a la libra de carne, para empedrados, puente y Río. Y otro papel por parte de la Ciudad.

Apuntamientos por los eclesiásticos cosecheros de Jerez, el Puerto y Cádiz, en el pleito con Sevilla, sobre inmunidad de gabelas de los vinos de sus cosechas, que traen a vender.

Decisión en Roma sobre si la Huerta de los Remedios en Sevilla debe diezmo a la Iglesia.

Edicto de la Inquisición de Sevilla.

Carta Pastoral de D. Pedro Levanto, obispo de Badajoz.

Tomo 4

Por las hermandades de los Venerables Caridad y Misericordia de Sevilla en el pleito abintestato del almirante D. Pedro Corbet con D^a Teresa Morel, por el mayorazgo que fundaron dicho Almirante y el canónigo D. Luis Corbet, su hermano, herederos y comisarios de D. Roberto Corbet, su padre, caballero del Orden de Calatrava.

Por parte de D. Pedro Godínez, sobre si el hijo natural puede suceder en los mayorazgos, y derechos que suceden los legítimos.

Pragmática de la moneda de vellón, año 1642.

Breve de Alejandro VII a Felipe IV ampliando [f.10r.] la concesión de que pague tributos el clero, año 1658.

Tomo 5

Pareceres de las universidades de Salamanca y Sorbona en el asunto de los matrimonios, que sucesivamente contrajo el venerable fray Sebastián de Aparicio (antes de entrar religioso franciscano) con propósito de guardar virginidad en ellos, si fuese posible. Decidió el caso la de Salamanca por muchos doctores con orden del Rey, año 1721, y se conformó la Sorbona.

Manifiesto jurídico por D. Antonio Lasso de la Vega y Porres, inmediato sucesor a los vínculos que fundaron Pedro Marchena Bazán y María de Santaella, su mujer, el bachiller Salvador de Marchena y D^a Bernardina de Rueda, en el pleito con D. Antonio Barba, sobre la administración de ellos.

Satisfacción por parte de D^a Ana Tello de Guzmán, condesa viuda de Vallehermoso, como tutora del conde, su hijo, poseedor del vínculo, fundado por el veinticuatro Luis de Medina Orozco y D^a Isabel de Sandier, su mujer, al informe por parte de sor María de San Jacinto, monja en Santa María de Gracia, sobre la sucesión de este Mayorazgo.

Dos memoriales al Rey y una representación de Cádiz en el pleito de comercio. Ejecutoria y declaración del Consejo en el pleito, entre el Consulado y Comercio, y los hijos de extranjeros.

Satisfacción a los reparos sobre la Bula expedida a petición de su Majestad, a instancia del Cardenal Belluga y otros Prelados, para la mejora de la disciplina eclesiástica.

Tomo 6

Representación de Cádiz al Rey en punto de construcción de murallas y fortificaciones de aquella plaza.

[f. 11r] Memorial a su Majestad por D. Ramón de Toriezar y el conde de Lebrija.

Representación del comercio de Sevilla, año 1607, sobre el restablecimiento de los comercios de España y las Indias.

Otra del mismo, sobre ilícito comercio en los puertos de la América.

Alegato por el Maestre de Campo D. Diego de Brizuela, Gobernador de Tortosa, sobre la pérdida de aquella plaza.

Por el Fiscal de la Real Hacienda en diferentes cuestiones de la pretensión introducida por los arrendadores y tesoreros de millones, y por los juristas y librancistas con ocasión de la pragmática de la baja del vellón, año 1652.

Por la Villa del Arahal con Carlos y Juan Extrata, residentes en Madrid, sobre el asiento de alcabalas, que tienen hecho dichos Extratas.

Tomo 7

Resulta del nombramiento de las Cortes a Santa Teresa de Jesús por Patrona de España, donde se advierte la estrecha obligación que todos tienen de admitirla y celebrarla por tal en toda la Monarquía.

Relación y sumaria de la bula de Urbano VIII para que se fundase en toda la Cristiandad la Orden Militar de la Concepción y los privilegios concedidos por Felipe IV a D. Antonio Bustamante, y a los que le ayudaron en la Armada que se aprestaba con el título de Hermandad Militar de la Inmaculada Concepción.

Discurso sobre los diezmos de los frutos que vienen de Berbería a España.
Capítulos de Reformation que su Majestad mandó guardar para el gobierno del Reino, año 1623.

Por el síndico y convento de San Antonio de Monforte de Lemos con el capitán Jorge de Gaibor, sucesor en el vínculo que fundaron Juan de Gaibor y Martín de León, sus abuelos.

Por la orden de la Merced respondiendo a la oposición del Fiscal de la Suprema D. Francisco Martín Rodezno, en que pretendió se le quite al San Pedro Armengol, mártir de dicha Orden, el culto público, altar, diadema, título absoluto de santo, etc.²

Tomo L. C. C.

Informe de las reliquias de San Pedro Pascual, que se hayan bajo el Altar Mayor de la Iglesia Catedral de Baeza, año 1729.

Tomo M. C. C.

Por D. Miguel López de Heredia Pérez de Pomar en el pleito contra la condesa Constantina y el Marqués de Bárboles, sobre los lugares de Baldesrazal y Sigues.

Memorial de la ciudad de Valencia al Rey en el expediente de aulas de gramática de los Padres de las Escuelas Pías.

Memorial a la Reina por D. Pedro Pacheco Zúñiga y Loaysa, Regidor de Murcia, de servicios de su casa.

Tomo P.

Memorial a la Cámara de Castilla por D. Agustín Moles, año 1669, sobre que los corregidores no nombren tenientes, sino la misma Cámara.

Discurso legal, histórico y político del origen, progreso, utilidad y nobleza del arte de la imprenta, y que es arte liberal, escrito por D. Melchor Núñez de Guzmán, abogado, en 1675.

Memorial al Rey por el Almirante D. Pedro Colón de Portugal, duque de Veragua, exponiendo sus servicios [f.13r.] mayores.

Panegírico legal y político sobre la venida del Sr. D. Juan de Austria a la Corte, desde Aragón.

Réplica por la ciudad de Burgos, cabeza de Castilla, y Cámara del Rey, en el pleito con la Villa de Miranda de Ebro.

² A partir de aquí desaparecen la numeración árabe sólo en los tres tomos sustituida por letras en mayúscula.

*En los 20 tomos de Papeles varios, que fueron de
D. Juan Luis López, Marqués del Risco³*

Tomo 1

Tres papeles impresos de los fueros de Aragón y comentarios M. S. sobre ellas.

Representación de los títulos de Aragón sobre que no deben pagar lanzas.

Declaración de Juan Pérez de Cuevas, del gobierno de Teruel: contiene en compendio una noticia histórica de dicha Ciudad.

Memorial de algunos abogados, fiscales y patrimoniales del Consejo de Aragón, desde su establecimiento, año 1494. El último fue el Marqués del Risco, natural de Zaragoza.

Discurso sobre el Gobierno general de Cerdeña.

Tomo 4

Estado del gobierno y noticias en las provincias del Perú.

Tomo 5

Establecimientos de las Audiencias de Lima.

Edicto del Virrey D. Melchor de Navarra sobre los excesos de los bailes y danzas de mujeres, año 1682.

[f. 14r.] Varios papeles del Marqués del Risco sobre el gobierno y mina de Huancavelica.

Tomo 6

Origen y progreso de los Fueros de Aragón, y noticia de los autores, que han escrito sobre ellos.

Tomo 8

Un retrato, que parece del propio Marqués del Risco.

Cuaderno de muchos lugares escogidos en las obras de Priolo. En él está hacia el fin la opinión de Santo Tomás, [a]cerca de la Concepción de Nuestra Señora, según la impresión primera de sus obras.

Carta respuesta de un señor de la Corte a otro que le preguntó su parecer sobre la carta de D. Juan de Austria a la Reina.

Dictamen sobre si una religiosa no virgen, puede ser electa abadesa.

³ Seguimos respetando la literalidad del documento original.

Carta de Felipe IV a los Consejos, de tener concedida licencia al Conde Duque para retirarse, y que su Majestad, no otro, ha de suplir la falta de este Ministro. Sucesos de la Monarquía de España, desde el año 1412 hasta el 1700.

Tomo 10

Orden del Rey, dada en Madrid a 23 de Agosto de 1685, para que el Virrey del Perú no encargue el mando de bajeles, a religiosos. Esta orden se expidió por tenerse noticia de haber dado el Virrey el mando de un bajel de su Majestad a cierto fraile Francisco, para ir en busca del enemigo.

Cédula Real del año 1689 al duque de la Palata, Virrey del Perú, aprobando que se enmendase [f.1t5r.] como había proveído, el error o descuido de anteponer el Obispo al Rey en la colecta de la misa en la diócesis de Cuzco y la Plata.

Papel o consulta de D. Pedro Frasso, oidor de Lima, sobre la entrada de la Virreina, Duquesa de la Palata, en los monasterios de aquella Ciudad.

Papel del Duque de la Palata al arzobispo de Lima, para que mandase, usar al pertiguero de aquella Iglesia, ropaje diferente de la toga.

Copia de la orden de Felipe II, fecha en Tomar a 22 de mayo 1581, mandando que los oidores usen ropas talares, y ninguno otro.

Copia de carta de Carlos V, año 1518, a los diputados de Aragón.

Tomo 11

Voto del Presidente de Hacienda, año 1672, en consulta de su Majestad, sobre las urgencias de la Monarquía.

Memorial de la iglesia de Valencia, sobre que los beneficiados de ella se abrogaron el nombre de clero, y nombraron síndico de autoridad propia.

Papel en que consta la práctica observada en materia de Visitas entre los Arzobispo y Gobernadores de Milán, desde el tiempo de San Carlos Borromeo.

Memorial de las carmelitas, presentado a su Santidad, pidiendo licencia para confesarse con personas doctas y virtuosas, que no fueran de la Orden.

[f.16r.] Relación de todos los títulos de España, sus casas, linajes, estados y rentas.

Tomo 13

Papeles del gobierno del Duque de la Palata, etc.

Tomo 16

Observaciones del Marqués del Risco sobre el negocio del alivio de los indios, a que había puesto la última mano el gobierno de Lima.

Tomo 17

Tabla cronológica de los reyes de Aragón, que han tenido Cortes y hecho en ellas fueros, donde y en qué tiempo.

Varias cartas del Varón de Exención al Marqués del Risco.

Tomo 18

Se reduce a la noticia de la mina de Huancavelica y Villa Rica de Oropesa, y de sus Gobernadores, desde su descubrimiento hasta el año 1683, que comenzó a gobernarla el Marqués del Risco.

Tomo 20

Relación ajustada de lo acaecido desde que el Rey Carlos II entró a reinar, hasta que juró los Fueros de Aragón en Zaragoza, a 1º de mayo de 1677.

Fundamentos en que pretende Barcelona justificar, que el nombramiento de lugarteniente general del Principado de Cataluña, y condados del Rosellón y Cerdeña, no puede tener lugar, [f.16v.] antes que su Majestad jure personalmente en Barcelona los privilegios comunes y particulares, etc. año 1622.

Sección XI Tomo 3 C N° 2

Biblioteca Pública dada a Sevilla para la común utilidad y aumento de las ciencias por el Eminentísimo Sr. Cardenal de Molina, Gobernador del Consejo. Año 1744. Dotada por la Ciudad y ampliada a sus expensas año 1776 de su feliz restauración el [1]528 [f.24r.]

[f.25r.] Índice del Libro M. S. que fue del Maestro Fray Pedro Bravo, dominico, y hoy tiene D. Domingo Morico.

Papel de D. Cristóbal Báñez a D. Diego de Zúñiga. Original.

Breves de Inocencio VI y Urbano VIII a Toledo y Sevilla.

Inscripción del sepulcro de la V[enerable] M[adre] Dorotea.

Reconocimiento del cuerpo de San Fernando por Báñez.

Catálogos y noticias de los Arzobispos de Sevilla, + uno de ellos sacado de Tamayo por D. José Maldonado, con notas suyas originales.

Aparato de la Historia de Sevilla, que contiene lo siguiente:

1º Privilegio de la Universidad de Beneficiados, de letra de D. Diego Ortiz de Zúñiga.

2º Discurso sobre el sitio que ocupaba Sevilla, por D. José Maldonado. Original.

- 3º Fundación del convento de Trinitarios Descalzos.
- 4º Fundación y traslaciones del [convento de nuestra Señora] del Pópulo.
- 5º Parroquias y conventos de Sevilla, por D. José de Maldonado.
- 6º Fundación del Ángel. [f.26r.].
- 7º Fundación de San Basilio.
- 8º Fundación del Carmen.
- 9º Un cuaderno original de D. Domingo de Zúñiga, que trae algunos conventos de monjas y otras cosas.
- 10º Fundación de las Dueñas y noticias de otros conventos.
- 11º Convento de Santa Inés. Original (en parte) de D. Diego de Zúñiga.
- 12º Notas acerca de Per (sic) Ibáñez, conquistador de Sevilla.
- 13º Convento de San Leandro. Original de D. Diego Ortiz.
- 14º Copias de privilegios de esta Ciudad, y otros, al parecer de letra del mismo.⁴
- Modo de saber por guarismo la letra dominical.
- Registro de varios Breves relativos a Sevilla, y varias cartas regias pertenecientes en lo más a la Capilla Real, de letra de D. José Maldonado.
- Fundación de Maese Rodrigo.
- Descripción de la traslación de los Cuerpos Reales.
- Sobre franqueza de Utrera.
- Venida de la Armada I[n]glesa sobre Cádiz. Año 1625. Impresa.
- Entrada en Sevilla de Felipe IV. Año 1624. Impreso.
- Hospitales reducidos por el Sr. Castro, de letra de D. José Maldonado.
- Varias Cartas Reales al Cabildo.
- Parte del Libro 1º de los Anales, al parecer original o borrador.
- Noticia de privilegios antiguos, de letra de D. Diego de Zúñiga.
- Tratado acerca de que la Iglesia de Sevilla es Mdre de otras muchas, por D. José Maldonado. Original de su mano.
- Marcia Matidia: Ídem.
- Fragmento de catálogo de los arzobispos de Sevilla, por el dicho. Original.
- Tratado de los lugares hispalenses por el mismo. Original.
- Tratado de la Santa Iglesia y su primacía. Original.
- Tratado de la ciudad de Sevilla. Ídem.
- Los Campos de Talca. Ídem (y otros lugares).
- Índice alfabético de pueblos antiguos. Ídem.
- Población eclesiástica de España sacada de Huaberto. Ídem.
- Pueblos de la Bética sacados de Plinio. Ídem.
- Índice geográfico de los lugares que nombra Tamayo de Salazar. Ídem.
- [f. 27r.] Nombres de lugares béticos sacados del vocabulario de Lebrija. Ídem.
- Discurso geográfico del convento jurídico de Sevilla. Ídem.

⁴ Las variantes en la presentación, que leemos a continuación, son del original.

Inscripciones de Sevilla, que traen varios autores.
 Inscripciones y otras antigüedades sacadas de los Papeles de D. García de Cárdenas. Ídem.
 Otros Índices de pueblos antiguos. Ídem.
 Apuntamientos de descripción de la Bética, algunos de ellos de Dalecampio. Ídem.
 Acerca de la ciudad de Hunda y Toros de Guisando. Ídem.
 Varios apuntamientos sobre monedas, etc. Ídem.
 Tratado de la región Becaria. Ídem.
 Medallas de Sevilla. Ídem.
 Convento jurídico sevillano ilustrado en que se enmienda a Plinio. Ídem.
 Descripción Pliniana de la antigua Bética y su versión. Ídem.
 Varias inscripciones, las más de la Bética. Ídem.
 Impugnación del Libro de las fiestas de Sevilla, de Torre. Ídem. Otros varios apuntamientos e inscripciones. Ídem.
 Carta del Sr. Castro y noticias sobre su asunto. Ídem.
 Monedas antiguas que tenía D. Martín Jimeno en Baeza. Ídem.
 Algunas antigüedades de Cástulo.
 Otras y varias inscripciones y monedas del P^e Quirós. Respuesta, etc.

Algunas noticias sacadas de un Libro M. S. original, que hoy para en poder del Dr. D. José Cevallos, presbítero, capellán del convento de religiosas de San Leandro de esta Ciudad. Es un tomo cuarto con este título: ***Liber oraculorum de Astrología, autor D. Joan de Hinestrosa, matemático en Astrología Hispalense.***⁵

Las noticias añadidas en él son por los Hinestrosas (padre e hijo, y tal vez por otros que las iban apuntando), principalmente de sucesos de Sevilla. Estos Hinestrosas fueron célebres en hacer figuras de animales, de pasta, con maravillosa naturalidad, especialmente el hijo, que murió pocos años ha, el de muy pobre por su desidia y genio extravagante.

(Dicho Libro lo tiene D. Francisco Lazo, beneficiado de San Pedro, cuyo es).

[f.28r.] El Rey D. Felipe III murió en Madrid miércoles 1 de Marzo a las 9 de la mañana, año 1621.

Sección XI Tomo 3 N° 5

Índice de los libros que contiene la Librería del Eminentísimo Sr. Cardenal D. Fr. Gaspar de Molina, y otros agregados a ella en este colegio del Sr. San Acacio, Orden de nuestro Padre San Agustín, que se hizo el año de 1740⁶. [f. 1r].

⁵ El subrayado es del original.

⁶ Impreso en Sevilla por Don Florencio José Blas de Quesada, impresor mayor de dicha Ciudad.

[f.2r] En la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, viernes tres días del mes de octubre del año de mil setecientos cuarenta y nueve, en del cabildo que la ciudad se celebró este día, en que se juntaron el Sr. D. Raimundo de Sobremonte y Castillo, del Consejo de su Majestad, su Oidor Honorario de la real Audiencia de esta Ciudad, y Teniente Mayor de asistente en ella, y de los Caballeros Veinticuatro, y jurados, se hizo del acuerdo del tenor siguiente:

Acordose de conformidad, habiéndose puesto en la mesa el Libro Índice de la Librería, que está en el Colegio de San Acacio y dejó al público del Eminentísimo Señor Don Fray Gaspar de Molina y Oviedo, Obispo que fue de Málaga, gobernador del Real y Supremo Consejo de Castilla, y Comisario General de él de Cruzada, en que se le sigue tan especial beneficio al común y público de esta Ciudad, y en que se ha logrado el que la expresada de Librería se establezca en los términos, que señala el convenio y ejecutoria, que recayó sobre la instancia, que siguió el distinguido y acreditado celo del cabildo de Caballeros Jurados, al que esta Ciudad le da muy [f. 3r] expresivas gracias por este importante testimonio, que le ha dado, distinguiéndose igualmente el Sr. Dr. D. Juan Ortiz de Amaya, jurado de esta Ciudad, que con la mayor aplicación en nombre de su Cabildo siguió la instancia, y ha continuado en la solicitud de buscar diferentes libros en crecido número, que ha remitido a esta Ciudad, y constan de las diligencias judiciales practicadas ante el Sr. D. Raimundo de Sobremonte y Castillo, del Consejo de su Majestad, su Oidor honorario en la Real Audiencia de esta Ciudad, y Teniente Mayor de asistente de ella, en ejecución del referido convenio y ejecutoria, a las que han asistido los señores D. Juan de Lugo y Aranda, y D. Felipe de Baena, jurados y mayordomos de su Cabildo. Y mediante hallarse la Librería en disposición de darse al público, según ha manifestado el referido Sr. Teniente Mayor, y que está en la deliberación de mandar fijar un edicto, que lo haga notorio, para que siempre conste el particular aprecio, que la Ciudad hace de la ilustre memoria de dicho Eminentísimo Sr. Cardenal de Molina, se imprima y reparte en la forma ordinaria dicho Índice, poniéndose doce ejemplares en el Archivo de la Ciudad, y entregándose otros doce a dicho Sr. D. Juan de Lugo, Mayordomo más antiguo de dicho su Cabildo, para que los mande pasar a su Archivo. Y para la práctica de este Acuerdo se darán las providencias convenientes por el Sr. D. Gerónimo Ortiz de Sandoval y Zúñiga, conde de Mejorada, veinticuatro, y Procurador Mayor, y librándose su costo en el Arca de la Hacienda de la ciudad por la orden, y el que tuviere la impresión del expresado licenciado Diego Altanero e Isabel Rodríguez de Tapia, de quien tomó el apellido. Edicto, del que se pondrá copia a continuación de dicho impreso Índice. Y respecto de que también es conveniente repartirle a comunidades, colegios y otras personas, serán mil ejemplares los que se impriman.

Así consta por el Libro Capitular de la Escribanía Mayor de Cabildo y Ayuntamiento de esta Comunidad, que es a mi cargo, a que me refiero, y de que certifico.

D. Pedro de Vargas y Ceballos

[f. 4r] ÍNDICE
A
EXPOSITORES, CONCILIOS Y BULAS

Sancti Patris Nostri Augustini, Opera omnia, 15 tomos en folio. E. 12 C 2
Ítem Melliloquium Veritatis, 2. Tom. Fol. E. 12 C 3
Ítem. El índice

Sección XI Tomo 3 C N° 2

Primera referencia sobre la presencia de los agustinos recoletos en Sevilla

[f. 22r] El Cabildo Justicia y Regimiento de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, que Nuestro Señor guarde, etc. Sevilla.⁷

[f. 23r] Señores: Muy noble y muy leal ciudad de Sevilla.

En nuestro Cabildo del 13 de diciembre se vio la carta de Vuestra

Señoría de 20 de agosto en que se sirve de insinuar a esta ciudad será de su agrado prestar consentimiento para que así se funde un convento de religiosos recoletos de la Orden de nuestro Padre San Agustín. Y atendiendo esta ciudad a asistir a Vuestra Señoría en cuanto fuese servido de mandar en el mismo cabildo sin diferirlo a otro, dio su consentimiento para esta fundación, que Vuestra Señoría le mandará reconocer por el testimonio adjunto. Y si en otra cosa puede esta Ciudad servir a Vuestra Señoría le suplica la de a merecer repetidos empleos de su gusto, que ejecutará con la prontitud y buena voluntad que debe. Guarde Nuestro Señor y prospere el estado de Vuestra Señoría en su grandeza como puede y deba. Córdoba siete de 16[...].

Díaz Cano, Escribano Mayor de Cabildo, de Córdoba [rúbrica].

Noticia sobre la fundación de un convento de agustinas recoletas en Toledo

Toledo a 27 de septiembre de 1677

[23v] Atribuimos a conveniencia del gobierno de un religioso de la Orden de nuestro Padre San Agustín, a quien se remitió su carta de Vuestra Señoría de 30 de agosto próximo habémosla retardado, y en la hora que la presentó (expedientado el llamamiento necesario), hemos obedecido a Vuestra Señoría restando consentimiento para que en esa Ciudad se funde convento de [agustinas] recoletas de la misma Orden, y cuando usaran los motivos tan dignos de su edad y religión, que Vuestra Señoría nos propone, y la singular obligada devoción que profesamos al glorioso Santo, no pudiéramos faltar al respeto de la interposición de Vuestra Señoría en este intento, y en cuanto entendiéramos

⁷ En la parte superior viene "Número 15".

ser de su gusto y servicio. Y con estas entrega testimonio del consentimiento al mismo Religioso. Prospere nuestro Señor a Vuestra Señoría, como se lo suplicamos en el Ayuntamiento de Toledo a 27 de septiembre de 1677 años.

[Firmas ilegibles]

Por acuerdo de todos, D. Francisco Delgado

Vida de Santa Marina virgen y mártir, escrita por don fray Juan Muñoz de la Cueva 728] obispo de Orense e impresa en su libro intitulado "Noticias de la Santa Iglesia catedral de Orense".

Impresa en el año de 1727 extractada por don Francisco Lasso de la Vega, B^{do} pp^o de San Pedro, de la ciudad de Sevilla, en este año de 1767 años.

En una como prólogo o proemio dice, que hallándose el Pastor, aunque indigno, de este Obispado, de que tomó posesión en 15 de octubre de 1712, resolvió describir y dedicar a sus ovejas la vida de esta gloriosa Santa para ejercitar en sus súbditos deseos de alcanzar la gloria. Para esto pasó al sitio de Agustinos en los meses de julio, agosto y septiembre de 1718 y de 1719. Con esta ocasión se dedicó a leer los libros y papeles que le podían dar noticia de esta santa virgen y mártir, honor no sólo de aquella provincia y reino de Galicia, sino del reino de España. Leyó los libros impresos del P. Julio García y del P. Gándara, religiosos agustinos, breviarios antiguos, como el palentino. La información auténtica en 2 de noviembre de 1592 de testigos, muy anteriores, que refieren las noticias que están recibidas de padres y mayores en los pueblos de toda esta montaña y feligresía, [que] hoy se conservan en el archivo de la [f.44r] dignidad arzobispal, sacó una vida de la Santa escrita por el predicador fray Juan de Sarriá, franciscano, fundada sobre lo que escribió fray Egidio de Zamora, que hoy se guarda en pergaminos antiguos en la librería del convento de aquella ciudad, el cual religioso floreció en el reinado de Fernando III, y testifica que sacó la historia de esta Santa, la copió de un escrito del santo sacerdote [¿Zósimo?], (a quien cita el breviario palestino), y asistió y consoló a la Santa en su martirio. Y también vio la de esta Santa, escrita por el licenciado don Gerónimo Gómez de Gandía, abogado de la Cancillería de Valladolid, con doctrina, piedad y erudición, y selecto juicio. Y también su breve epílogo de la vida de los santos, escrita por el P. Juan Álvarez, jesuita, natural de [¿Zamora?]. En vista de estos movimientos se determinó esta obra, arreglada a los breviarios antiguos de Braga, Compostela, Palencia y Coímbra, mirando conservarla en su antiquísimo y magnífico templo, y lo exterior de su sepulcro.

Capítulo primero

Nacimiento, patria y padres de Santa Marina

De tres santas vírgenes y mártires que se llamaron Marinas, (entre otras muchas que celebraron este nombre con obras y virtudes cristianas), hacen

mención los martirologios y autores, naturales y extraños. La primera es Santa Margarita, de Antioquía, en Pisidia, llamada Marina por Beda y Usbardo, como dice el Baronio. La segunda es nuestra Santa Marina, de Galicia, venerada en Aguas Santas. La tercera Santa Gema, venía de las nueve hermanas vírgenes y mártires que en Valeagia (hoy Bayona de Tuy), las parió de un parto Calpia, mujer de Cayo Milio, varón consular y gobernador de Galicia, como consta del Breviario Romano en la vida de Santa Liberata. Y algunos escritos hacen de estas dos últimas una, por el nombre de Gemas o Margaritas, que Martina, piedra muy preciosa del mar, que se concibe del rocío del cielo influyendo la aurora con su luz, se llama perla en castellano, Margarita en griego, y Gema en latín.

Pero nuestra Marina no es Gema,⁸ una de las nueve hermanas, porque fueron distintas en el nacimiento, en el lugar, en la educación, en el juez y en el modo con que eso debió el martirio. Así se reconoce de los breviarios se antiguos cotejados con la cita ocho, fecha del martirio. Y según los vestigios y tradiciones y monumentos no puede afirmarse que Santa Marina era hija de Cayo Milio, ni del número de los nueve hermanos que nacieron en Bayona, y le criaron en sus arrabales hasta la edad crecida, en que su padre las prendió a todas juntas. Y habiendo de su padre, y de su casa, sido separadas unas de otras, con superior motivo fueron martirizadas en varias ciudades de este reino, entre cuyas noticias se guardan las noticias del martirio de Santa Gema. Y el cuerpo del P. Juan García de Findias y veneración de [¿San Carlos de Sisnaís Cometori?]

Menos es esta Santa la Margarita de Sístole, pues una es del oriente y otra del occidente, pues aunque algunos dan el mismo nombre al lugar del nacimiento de los padres y al Presidente que las martirizó, y refieren casi del mismo modo los lances y circunstancias de sus martirios. Esto lo causó la falta o confusión de las noticias, que tuvieron, como se nota en los dos [ilegible], y los facundos y primitivos de León, Sahagún y Galicia y Orense. La Margarita de Pisidia se celebra en 20 de julio finalmente [f.45r] , y la noticia según libros, papeles antiquísimos, monumentos y tradición, la celebra la Iglesia el día 18 de julio, como claman las piedras de sus sepulcros, en días hoy.

Nació pues nuestra Santa gallega el año de Cristo 123 en un lugar cerca del lago de Lemolas, comentó el Breviario antiquísimo de Braga, con quien concuerda el de Compostela, expresando que nació en una ciudad llamada Antioquía, fundada a la raíz de los montes en los Campos de Limia. Y esta Antioquía es hoy la villa de Ginzo, en quien hoy vienen todas las tradiciones, vestigios y notas, que señala el Breviario de Compostela. Su padre se llamó Claudio, sujeto noble, que era sacerdote de los gentiles, y juntamente gobernador de Gonzo y pueblos del territorio, porque entre los gentiles romanos basan los comienzos en que consta tender al sacerdocio con los ministros [...] y gobierne su madre, se ignora cómo lo hace.

⁸ Este nombre unas veces viene escrito con una sola "m" y otras con dos.

Capítulo segundo

Crianza y educación cristiana de nuestra Santa

Por haber quedado niña sin madre, la entregó su padre a que la criase a una labradora de Pineira de Arcos, distante una legua de Ginzo. Era esta buena cristiana, y como tal desde niña la enseñó en la ley de Cristo, y la hizo bautizar en Pineira de Arcos. Por esto algunos la tuvieron por natural de Pineira, y reconociendo su padre, por las obras arregladas en todo a la virtud, que la hija era cristiana, empezó a batallar en su idolatría, por razón del amor de padre con el celo de la adoración de los ídolos. Y por no matarla ni consentir en su hija la religión cristiana, resolvió negar y desconocer a su hija. Y así la dejó en la aldea bajo la condición de no reconocer otro padre ni otra madre, que a la labradora. Y así se quedó como una aldeana humilde y separada de su linaje en todo.

Capítulo tercero

Crece la Santa en edad, virtud y favores de Dios

Fue, con las luces del cielo, aprovechando en pureza y virtudes nuestra Santa Marina, desde la niñez hasta los doce años de su edad, y por ser su madre una pobre labradora, se aplicó, para mantener la vida en la rústica crianza, a los trabajos y a los empleos comunes de que usan en Galicia los labradores, y que son guardar los ganados y las ovejas, plantar, regar y beneficiar los linos, principal comercio de aquel Reino. Con el sudor y trabajo de las manos en rústicos ejercicios la colmaba Dios de sus favores y bendiciones, entregada toda a Dios en las soledades. Y le ofreció todo a Dios, su virginal pureza, para ser su [f.46r] esposa.

En un suceso, recibido de tradición antiquísima en Piñeira de Arcos y en el comarcano país, mostró Dios cuánto le agradaba la pureza y sinceridad de la niña Marina por la ardiente devoción y firmeza de fe. Y fue esto en tiempo, que sazonados los mijos, se padece por sus dueños mucho daño de los pájaros, que acuden a comérselo. Se fue su madre labradora a oír la misa, que un sacerdote, que andaba oculto en aquel paraje, les día y predicaba. Y entre tanto dejó a Marina para que espantase las aves. Ella, para oír la misa, les mandó a todas las avecillas, que en el nombre de Dios se entrasen en un corral, y así lo hicieron, quedando cerradas con una puerta de palos, por donde podían entrar y salir aves de su mago. Y se fue a la iglesia la niña. Viola allí su madre, y [le dijo] si no la desobedecía. Ella respondió que había dejado las aves entre tanto, para que no dañasen. Vino la madre, y vio los pájaros allí quietos, y se pasmó del prodigio, aunque se había antes por el camino reído, con los circunstantes de la sinceridad pueril. Y luego que llegaron, volaron los pájaros todos ¡cantando las maravillas de Dios!

Capítulo cuarto

Llega Marina a la edad de 15 años y expresa por Cristo

En Armea, dos leguas de Piñeira, y un tiro de mosquete del sitio y del lugar llamado hoy Aguas Santas, tenía la madre putativa de Marina algunas propiedades, según conjetura verosímil, y algunos tiempos vivía allí para el granjeo de su manutención, y con ella su hija, en cuya comarca se conservan memorias y vestigios, así de su asistencia como de sus santos ejercicios disfrazados en rústicos empleos.

En las quiebras de las ásperas montañas a un cuarto de legua de Armea, a la parte del oriente, se ve y visita hoy con gran veneración, y [un] grande y viejo roble, a quien llaman todos los naturales el caballo de Santa Marina, (de que después se tratará). Y junto a este hay una gran piedra, y en ella dos conerlos o roturas, en que sin verse el manantial, jamás se agota el agua, de que acuden a beber los dolientes, y con que se rocían las personas achacosas. Y en la misma piedra hay un solo asiento, capaz para una niña. Y aquí es tradición muy común, que la Santa oraba e hilaba, mientras alrededor pastaban las ovejas fiadas a su custodia.

Llegó el año de Cristo de 138 en que esta perla, la más florida, por los motivos de su pureza, sinceridad y humildad, que por su hermosura, de que Dios la dotó. Y llegó a los 15 años de su edad, y el emperador Adriano envió a Galicia un presidente, que se llamaba Olibrio, que según [¿Equilio?]⁹ no venía de la Galia, y entrando en la provincia de Orense llegó a la villa de Ginzo, [y] empezó a martirizar los cristianos. En aquella ocasión estaba Marina [f.47r] en Pineira de Arcos. Y pasando el Presidente de Ginzo a un castillo, de que hoy hay vestigios cerca de las casas de Armea, que ocupaba de prisión la legión de los soldados romanos, en este camino vio Olibrio a Marina, que pastaba sus ovejas al contorno de una antiquísima torre, que se hoy se llama Sandiones, y se enamoró de esta pastorcita por su gran hermosura. Y mandó a sus criados se la llevasen, y llevándosela presta, en su presencia clamó a Dios ¡Señor mío Jesucristo, ten misericordia de mí, y no permitas que en poder de estos impíos se pierda mi alma, ni se manche mi pureza! Y reparando el Presidente que traía Marina en su cuello una cruz, reconoció que era cristiana, y por consiguiente vio que había de ser muro incontrastable, y sin perder su malicia, hasta que llegase al castillo de Armea.

Capítulo quinto

Solicita en público y en secreto el Presidente apartar de su fe y castidad a Mariana y comienza su martirio riguroso

Habiendo Olibrio llegado al castillo, procuró por medios dulces reducirla a que dejara su fe, y que se casase con él, a que ella, manifestando su castidad y

⁹ En el margen lib. 6, cap. 120 y lib. O cap. 27.

que por cristiana estaba en aquel humilde paraje, a vista de su repulsa mandó el tirano la arrestasen en una estricta cárcel de la fortaleza, y que le negasen el preciso alimento encerrada en esta horrorosa cárcel. Dispuso la divina Providencia que un sacerdote llamado Teósimo, que se discurre ser el que andando incógnito, y fue el que después escribió su vida y martirio, acudió a confortarla y aliviarla con algún alimento. Y con estos esfuerzos resistió la Santa a todas las reiteradas instancias del Presidente, con más constancia cada vez.

Capítulo sexto

Saca el Presidente a Mariana en público y la entrega a los verdugos

Sacada a audiencia pública nuestra Santa, y ponderando el juez la injuria que Mariana hacía con faltar a la adoración de los dioses y mandatos del emperador, y que si no la obedecía la mandaría castigar con los más severos tormentos por su obstinación, sonriose al oír al Presidente, y le respondió: “toda su potestad no alcanza ni llega a más que a maltratar el cuerpo corruptible y darme (sic) corporalmente, pero mi Señor Jesucristo, dueño y esposo de mi alma, y me la guarda para la vida eterna. Hiera, destroce, mate, que Jesucristo es mi vida eterna. Por Él no temo la muerte, y sin Él la vida es muerte verdadera en Jesucristo”. Enfurecido con esta respuesta, Olibrio mandó la desnudasen, azotasen con varas, lo que se ejecutó. Y dejáronla toda herida, cuyos dolores y vergüenza pública sufrió con gran serenidad. [f.48r] Y mandando Olibrio cesar este primer tormento, mandó la volvieran a la cárcel. Y convocó a las gentes de Orense y de la provincia toda, para hacer si entre tanto las amigas, parientes. Y él concurrió con todos los ídolos a la convención.

Llegado el día de su presentación al público se dejó ver tan bella y apacible de todos, con los efectos conocidos y particulares. De ello se esforzaban a persuadirla que se apartase de la fe cristiana, para que no manchase su linaje. A quienes alumbrada de Dios, respondía convenciéndoles con eficacia y probándoles la verdad de nuestra religión. Y por lo contrario volvió el juez a persuadirla. Y viendo su confianza, mandó le desgarraban sus carnes, poniéndola con el ecúleo, pero en tanto padecer Marina llena de fe y confianza, no cesaba de orar diciendo así: ‘Dios mío, en ti Jesucristo espero y no he de quedar para siempre confundida. Libra con tu justicia mi inocencia, y no consientas [se] burlen de mí estos infieles, sino que yo bendiga y alabe tu bendito nombre’. Y sufrió con tan fuerte valor y alegría los tormentos, que pasmados se hubieron de volver contra quien mandaba tanta ferocidad. Y el juez, temiendo alguna revolución, la mandó quitar del ecúleo, y retirarla a la cárcel.

Capítulo séptimo

Vence Marina al infernal dragón y prosigue el tirano los martirios más vigorosos

Puesta por tres días en la cárcel, en que Dios le favoreció desterrando las tinieblas del calabozo, la fortificó de cuerpo, sanándole las heridas y la falta de

alimentos la suplió, dio fuerzas a su espíritu, con los cuales pudo esforzada en la fe y con la señal de la cruz hacer estallar al común enemigo, que para asustarla en la imaginación. Y visto en forma de un dragón en medio de la noche, la embistió abriendo la boca como para tragársela, con que se fue al infierno el enemigo, por lo que la pintan con el dragón a los pies.

Pasados los tres días mandó Olibrio sacarla sin dar publicidad, desamparada de toda criatura, [la llevó] a su audiencia, la cual quiso Dios fuese más práctica por el numeroso concurso, donde nuevamente la exhortó a la veneración de los ídolos, a que la Santa le respondió con valor. Y le predicó nuestra santa Ley, por lo que el Juez mandó la pusiesen en el ecúleo, y que con hachas y teas encendidas le quemasen sus costados y pechos, lo que sufrió con tal valor, que los presentes volvieron a admirar su constancia. Y se enojó Olibrio, y mandó quitar del pozo, más dentro de poco, la mandó que atada de pies y manos la metiesen en un baño frío de agua donde se ahogase. Pero quebradas las ligaduras y cuerdas salió libre del agua, como había salido del fuego. Creció más en las gentes el asombro, viendo tantos prodigios, y vieron bajar una paloma del cielo, que traía, pendientes de su pico, a Marina dos coronas de oro muy brillantes. Y oyéndose una voz que decía “Bienaventurada eres tú entre las mujeres, pues permaneciste pura y casta, y peleaste por la fe y la castidad con qué mereciste la corona de la vida”.

[f.49r] Con estos prodigios corrió la voz entre todos los circunstantes diciendo, que querían morir en la fe de Marina por la virtud y eficacia de la gracia divina. Y furioso Olibrio mandó a la legión de los soldados romanos del castillo de Armea, que a sangre y fuego matasen a cuantos se declarasen cristianos. Y acercándose a Marina en este lance, e instruyéndolos ella en los principales misterios de nuestra santa fe, y confesándola ellos públicamente, y ofreciéndose gustosos al martirio hombres, mujeres y niños, en número de cinco mil, según el Breviario de Palencia, aunque Surio pone cuatro mil

Capítulo octavo

Prosigue la constancia de la Santa en los tormentos hasta dar la vida por Cristo

Furioso Olibrio con tanta fortaleza en Marina, y loco mandó la arrojasen y encerraran en uno de los hornos del castillo de Armea, para reducirla a cenizas. Pero sus llamas, como a los niños del horno de Babilonia, la respetaron sin ofenderla. Hoy se ven junto a Armea, a corta distancia de Aguas Santas, estos hornos subterráneos con pequeño agujero, que sirve de claraboya a una bóveda bien fabricada de piedra. Y por él dice la tradición que el apóstol San Pedro la sacó del horno. No es el agujero capaz de cuerpo humano, pero el que la preservó de la llama pudo para gloria suya comunicarle el don de la sutileza. A muy corta distancia de este sitio se venera hoy una piedra cóncava a manera de pila, en que, por tradición de sus mayores, dicen que recién salida del horno la bañó y refrigeró un celestial rocío.

Viendo Olibrio que Marina triunfaba de tantos tormentos, desesperado la mandó degollar por un verdugo llamado Malco. Y estando a pocos pasos de Armea, hizo breve oración la Santa, dando las gracias de haberle dado constancia en la fe, pidiendo por toda la Iglesia, y que por su intercesión consiguiesen sus devotos, que la invocasen con fe y corazones limpios, remedio en esta vida a sus males, y gracia para la penitencia, y enmienda y perdón de sus pecados. Y apareciéndosele nuestro Señor Jesucristo acompañado de ángeles la consoló y confortó, y le dijo que oía y aceptaba su petición y súplica, e inmediatamente bajó del cielo otra paloma blanca, que traía una Cruz de oro, como prenda de su esposo y arras del reino eterno.

A este tiempo se estremeció la tierra, se oyeron en el aire truenos con temor de los circunstantes, pero no de la Santa, que puesta de rodillas, con mucha serenidad ofreció el cuchillo a su hermosa garganta. Y ejecutó Malco el golpe, corriendo de su cuello cortado sangre, mezclada con leche pura, por muestra de que no fue estéril su virginidad, sino más fecunda, pues abundó del cándido alimento para tantos hijos espirituales, como lo dio a su celestial Esposo.

Repitiéndose el prodigio de la cabeza cortada de Pablo, pues al tocar la cabeza de la Santa la primera vez [f.50r] la tierra, brotó una fuente cristalina, y repitiendo la tierra los misma otros dos, saltó en tierra, y corrieron otros dos puros raudales, con distancia de treinta pasos de uno a otro. Y estas son las tres fuentes de Aguas Santas, que caen al oriente del templo, donde está el sepulcro de la gloriosa Santa. Y voló su alma al cielo a gozar la gloria eterna en premio de su santa, pura vida y martirio.

Capítulo noveno

Sepulcro de Santa Marina y los mártires sus compañeros, y cómo obró Dios sus milagros

Cortada la cabeza de Santa Marina, comenzó a exhalar su suavísimo olor. Acudieron muchos a este prodigio, entre ellos unos endemoniados, que a vista del santo cuerpo los atormentaban más los demonios, aunque luego con temerosos bramidos, como dice el venerable fray Elpidio de Zamora, adoraban libres pero sin dejar las criaturas. Oyéronse muchos cantos de ángel. Al revivir su vida, al contacto de sus religiones, sanaron ciegos, mudos y paralíticos de Santa Marina. Zósimo le dio general fama, y a sus compañeras mártires ungieron sus cuerpos con aromas, a vista de los recientes milagros, que manaron de su cabeza, y en llanto grande, hacerla mártir con sus compañeros. Entre ellos fue el verdugo, que se convirtió, y fue por esto mártir.

Quedó oculto este depósito sagrado, pero venerándola los cristianos como podían, hasta los años de 300, en que con la conversión de Constantino creció en público su veneración, aunque con la entrada en España de godos y suevos, que reinaron en Galicia desde el año 417, mientras fueron herejes arrianos, se

alteró la devoción por la mudanza de tiempos, hasta que por los años de 531, con los Reyes Católicos¹⁰ revivió la memoria y veneración de este santo Sepulcro. Volvióse a apagar con la entrada de los moros, por el año de 717, los que por más de un siglo molestaron y destruyeron este Reino, y casi se borró la memoria del sitio de su Sepulcro.

Pero por los años 800 de Cristo el rey don Alfonso el Casto, viniendo a Galicia, este Rey descubrió muchas luces, que en continuadas noches señalaron bajando su sitio. Le labró un templo, dejando dentro su cuerpo en una urna de piedra bien labrada, y cerrada debajo de tierra, porque entonces eso se juzgaba de más profundo respeto.

Capítulo décimo

Descripción del templo y sepulcro de la Santa en Aguas Santas y otras cosas que miran al culto y gobierno de esta iglesia

El templo de hoy es de magnífica [ilegible] obra recién, con esculturas en la puerta y presbiterio de los caballeros templarios, que habitaron según voz común allí. Es de tres naves, [y] casi en medio de la nave de la epístola, está poco levantado el sepulcro de la Santa, cubierto con una lápida algo mayor que las comunes de sepultura. Y por la fe y devoción acuden los fieles enfermos a rezarla, y con [f.50v] sus poderes hallan remedio en sus males, y vuelven a traer en unas bolsitas, las raeduras atadas en sendos beneficios, a las rejas del sepulcro o capilla, que testifican consolados al lograrlos, siendo muchísimas las rogativas y votos, que vienen a dar gracias de su remedio.

Lo más respetable de este templo es que no se sabe que dentro de él se haya encontrado difunto alguno, ni haberse enterrado uno en este cementerio. Y el motivo es la tradición antiquísima, que ahí, en su ámbito yacen en el templo mártires y componentes, y es experiencia notoria, que la tierra arroja fuera algunos cuerpos, que enterraron en la iglesia del modo que refieren, sin daño. Y varones no consiente la Iglesia, en que fueron sepultadas las once mil vírgenes. Y así habiendo un prelado mandado enterrar a un párvulo bautizado dentro de la Iglesia, al día siguiente se halló sobre la losa, y era de las sepulturas. Lo cual sucedió tres veces, volviéndolo a enterrar segunda y tercera vez. Lo mismo sucedió con un hombre, que por algún respeto enterraron, que se abstuvieron de hacerlo por otra vez. Y por esto don Rodrigo de Arrola fabricó, siendo prelado de esta iglesia, una sacristía fuera de ella, para enterrarse allí, cuyo templo es visitado frecuentemente no sólo del reino de Galicia, sino de León, Castilla y Portugal, en romería, en todas las estaciones del año, en el día especialmente 18 de julio y siguientes, como lo ejecutaron los señores y señoras de las casas de

¹⁰ Se refiere, sin duda, a la conversión de los visigodos a la fe católica. La conversión la realizó Recaredo en el 587, y con él toda la nobleza del reino visigodo. Pero la formalización de dicha conversión tuvo lugar en el Concilio III de Toledo el año 589.

Astorga, Lemos, Monterrey y Nocedas, que con ejemplar devoción buscaron el favor de la Santa.¹¹

Sección XI Tomo 10 F. N° 15 y 16
Convento Casa Grande de San Agustín

Para la historia del convento de nuestro padre San Agustín de Sevilla. Manuscrito antiguo que me dio el padre procurador de dicho Convento Fr. Juan Masías año de 1769. Escrita año de 1700

[f. 316r] In Dei nomine. Amen. Siendo mi intención el escribir un Protocolo para la mayor claridad e inteligencia de la renta de este convento, considerando, que las conveniencias y grandeza de los conventos se reducen a dos puntos. El primero a su fundación, sus privilegios y preeminencia, que es la base fundamental para el lustre y autoridad, que se le sigue, así por los sujetos que lo fundaron, como por las circunstancias, posesiones, que en sus principios tuvieron, y justificada antigüedad, que todo conduce a la autoridad, y grandeza y señorío. El segundo toca las conveniencias, por las rentas que gozan, de que dimana la mayor observancia y religión, que sin los medios temporales precisos, la religión más observante se relaja, la mayor nobleza se ultraja y corrompe, como se experimenta, siendo esto tan claro, que no necesita de más prueba, que lo que cada día se está viendo. Me pareció preciso, estando a mí cuidado los papeles y libros de este Convento, hacer un Protocolo, por donde los dos dichos puntos quedasen claros e inteligibles. Habiéndolo de comenzar por el primer punto con los fundamentos necesarios para la justificación de su antigüedad y fundación, he procurado con singular desvelo y exactísimas diligencias, examinar los papeles y libros de este Convento, solicitando las noticias, que tanto he deseado, en los cuales he hallado sólo la imposibilidad de lo que pretendo, no habiendo en alguno de ellos la menor luz de su Fundación, sino lo contrario. Pues el no haber instrumentos de ella, ni otras cosas muy importantes, es por lo siguiente.

Supuesto lo dicho, ya que no se puede remediar el daño por ahora, se ha de permitir quejarse del delito de los Claustrales, y de la omisión de los primeros Observantes. El delito fue quemar los papeles de la Fundación, títulos del Agua, y del origen del Santo Cristo, y otros muy importantes para este Convento. Cruel venganza, por no querer sujetarse a la Observancia, injuria que la debemos sentir vivamente de comisión [f.317r] de los primeros Observantes. Porque en cosa alguna cuidaron de inquirir noticias de la Fundación, pues habiendo salido los Claustrales de este Convento, y entrado la Observancia en el año de 1450, por mandado de los Reyes Católicos, se hallaban más inmediatos para poder hacer diligencia y averiguación de la Fundación. Parece que no tiene

¹¹ Ha sido muy difícil realizar la transcripción de este documento, tanto por su difícil grafía como por el mal estado de conservación.

disculpas este descuido, y más cuando inmediatamente a haber entrado en este Convento, hicieron una información de que desde tiempo inmemorial gozaba la Cantidad de Agua¹² que hoy posee, como se dirá en el tratado de los títulos, que tiene para ser dueño de ella, con la cual se recurrió a los dichos Reyes Católicos, entonces no hay duda pudieron justificar el año, en que este Convento se había fundado, y quien fue su fundador. Más tratóse con tal descuido, materia tan importante, que no se hallará en todos los libros y papeles una letra que hable de ella. Y en los dos Protocolos que hay, el uno, que se escribió el año de 1572, y el otro el de 1727, donde se debiera haber dado alguna noticia, no se haya la menor. Con que los religiosos que en adelante fueren, no tendrán que culpar a los de estos tiempos en esta omisión, antes aplaudirlos las noticias que en este Protocolo se ponen, adquiridas con trabajo y celo, y tanto más cuanto más distante está la Fundación, pues desde el año de 1248, que se ganó esta Ciudad, como se dirá en adelante, hasta el presente de 1700, van 152 años. Y así en esta suposición pasaré a tratar especialmente de lo que dicen las historias e instrumentos antiguos, por donde se colige la antigüedad de este Convento. Y porque a mí insuficiencia no es dable cosa de importancia, fío en la divina misericordia de Dios Señor nuestro, uno en esencia y trino en personas, y de la Virgen Santísima María Nuestra Señora, hija, madre y esposa de la Santísima Trinidad, y en nuestro Padre San Agustín, nuestra madre Santa Mónica, San Nicolás de Tolentino, Santo Tomás de Villanueva, San Juan de Sahagún, San Guillermo, San Juan Bautista y todos los santos y santas de la Religión, y de la corte del Cielo, intercederán, para que sea medio mi inutilidad de hacer este Protocolo, en cuyos nombres daré principio.

Fundación

En 23 de noviembre de 1248, gobernando nuestra Santa Madre Iglesia católica romana la Santidad de Inocencio IV, [y] nuestra sagrada Religión en Italia [por] nuestro muy Reverendo padre fray Hugo de Mantua, como dice en su historia nuestro fray Jerónimo Román, aunque según el catálogo de los generales, parece que en este año era General el Reverendo Felipe Parmenio¹³, cuarto general que lo fue desde el año de 1230 hasta 1252, y reinando en los reinados de Castilla y León el rey San Fernando III de este nombre, a quien la santidad de Clemente lo puso en el catálogo de los santos en el año de 1675, se ganó esta

¹² El subrayado es del original.

¹³ Hay que decir, muy escuetamente, que ninguno de los dos nombres que se citan arriba como Generales de la Orden de San Agustín, bien sólo para Italia como para toda la Orden, constan como tales Generales de la misma. Entre 1244 – 1252 el General, que ejerció como tal, después de la llamada Pequeña Gran Unión (1244) y de la posterior Gran Unión (1256) ninguno lleva ese nombre en la fecha de 1248. Cfr. Rafael LAZCANO, *Generales de la Orden de San Agustín. Biografías-Documentación-retratos*, INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM, Roma, 1995, 19-22.

muy ilustre, leal y nobilísima ciudad. Y es corriente entre muchos, que, como Rey tan católico y santo, traía religiosos de las religiones que había en España, a quien dio fundaciones en esta ciudad, como lo había hecho en la de Córdoba, cuando la ganó doce años antes. Y no hay duda, que entre ellos venían también religiosos de la Orden, que ya habían fundado en dicha ciudad de Córdoba. Y así lo testifica el maestro Gil González Dávila, Cronista de su Majestad, en el tratado segundo de su Teatro Eclesiástico, tratando de la Iglesia de esta Ciudad, fol. 36 dice, que este convento de Sevilla se ganó dicho año de 1248, y que como a Ermitaños en vida, y el nombre que por aquellos mismos tiempos se nos dio por el pontífice Inocencio III, nos señalaron este sitio fuera de Ciudad, de que se infiere con evidencia fundó este convento el Santo Rey. Y después el dicho autor pone la fundación del convento de San Pablo en el año de 1250, y del de San Francisco en el de 1263, y siendo ciertas estas cosas, como lo son, lo es también la de este Convento.

El instrumento, que más nos hace al caso para la fundación y antigüedad de este Convento, es una Bula, que está entre los papeles de este Convento, y hoy en el número de la primera tabla, como principal instrumento, dada por la santidad de Urbano IV en el año 1262, a favor de nuestra sagrada Religión, en que nos concede muchas gracias y preeminencias por el amor, que a ella tenía, y por tener en ella el Reverendísimo Padre Maestro fray Arquinio Pantaleón, su sobrino, a quien creó cardenal con el título de Santa Práxedis (sic) en el año antecedente de 1261, como lo dice Pedro Rodulfo, del Orden de San Francisco, en su Historia Seráfica¹⁴ en la custodia de Orvieto, la cual fue presentada en el Cabildo de esta Ciudad el año de 1692, para que se nos guardasen las preeminencias concedidas en ella, de que legítimamente y con bastante claridad se infiere la antigüedad dicha de [f. 318r] este Convento.

Con lo dicho se destruye lo que dice el licenciado Alonso de Morgado en la Historia de Sevilla, lib. IV cap. 4, que en el sitio en que está este Convento hubo monasterio de religiosas con el nombre de Sancti Spíritus, y que les había comprado dicho sitio Arias Yáñez y doña Peregrina, su mujer, para hacer Iglesia y Capilla mayor, de que se valen muchos para decir, que fueron nuestros Fundadores los dichos. Lo cual no puede ser, porque desde el año de 48, que se ganó Sevilla, hasta el de 92, que se presentó la dicha Bula, que fueron 44 años, no hubo tiempo para que fundasen religiosas, vendiesen el sitio, y fundásemos nosotros. Y si hubiera sido en la Escritura del Patronato de la Capilla mayor, se dijera habían comprado los dichos Arias y doña Peregrina el dicho sitio, y que se les daba el Patronato, porque a su costa han labrado la Capilla mayor, como se dirá en tratando de ella. Y no es creíble, que se callara en la Escritura cosa tan importante como haber comprado el sitio, y ser nuestros señores primeros Fundadores, como parece cierto que nuestra fundación fue con la advocación

¹⁴ La letra cursiva es de este transcriptor.

de Sancti Spíritus. Y de la dicha Escritura se colige, por decir en ella admiten el Patronato de los frailes de Sancti Spíritus.

Sirve también para la antigüedad de este Convento la información que queda dicho hicieron los Observantes recién entrados a la salida de los Claustrales, de que desde tiempo inmemorial gozaba este Convento dieciséis pagas de Agua, porque probada como se probó la inmemorial, redundaba en su antigua Fundación y en la Cédula, que nos dieron los Reyes Católicos, para títulos del Agua, que se pondrá en el número dos, [en] que [se] hace relación en algo de haber destruido los Claustrales los papeles.

Habiendo comenzado la fundación de este Convento inmediatamente a haberse ganado esta Ciudad, como se infiere de lo que adelante se dice, no hay duda que los primeros religiosos, que a ella asistieron, serían virtuosos, doctos, y con los demás requisitos convenientes para la Fundación, y que estos se tendrían mucho tiempo. Así lo debemos entender. Más como las calamidades de los tiempos todo lo destruyen, relajó el celo y virtud de estos primeros religiosos aquella peste tan grande, que corrió por todo el mundo, y de quien dicen las historias, era más fácil contar los que habían quedado, que los que habían muerto.¹⁵ Y que de solos religiosos de la Orden murieron en un trienio más de 50, de que se colige lo muy extendida, que estaba la Religión. Esta peste y falta de religiosos dio principio a la relajación e introducción de los Claustrales, que sólo tenían la habitación de un claustro, que era común a todo género de gentes, viviendo como querían debajo del nombre de religiosos, llamados Claustrales, porque no tenían más vivienda que el claustro. Estos se acabaron de introducir en este Convento en el año 1350, y estuvieron hasta el año de 1450, reinando en España los Reyes Católicos, a cuya noticia llegó la relación viva de los Claustrales, así de nuestra Religión, como de las otras. Y procurando la mayor honra y gloria de Dios Nuestro Señor y su santo servicio, como Reyes tan cristianismos mandaron, que en su Reino no quedasen tales religiosos, y que habitasen los conventos, que ellos tenían observantes, guardando la regla, que sus fundadores habían dejado, y constituciones y estatutos de su religión. Y que los que de ellos quisieran sujetarse a la vida y costumbres religiosas, se quedasen, y los que no saliesen fuera de sus Reinos dentro de cierto término, que les puso. Todo lo cual se les hizo saber a los claustrales, que estando hechos a la libertad y relajada vida, que tenían, no les pareció podrían sufrir la Observancia. Con que siendo preciso dejar los conventos, y salir de España, finalizaron su poca cristiandad y religión en quemar los papeles de la fundación de este Convento, del origen del Santo Cristo, los títulos del Agua, y otros muchos que han hecho y hacen notable falta. Y se llevaron las alhajas y joyas preciosas, que había, en que libraron su despiques, con que hallando imposible mi deseo, es preciso tratar de la fundación por conjeturas, historias y algunos instrumentos antiguos, (que aunque extraños

¹⁵ Sin duda que se refiere a la Peste Negra de 1448, que alcanzó su punto máximo entre 1346 y 1361.

del asunto), prueban la antigüedad, de que se coligen los primeros fundadores. Y en otra forma, ni con más certeza no puedo hablar por la razón dicha.

Se excusa de, por haber hecho libro nuevo, que [f.318v] trata de Patronatos y Capillas, donde se hallará por extenso, cualquier cosa, que se busque. Y en las que hay dotaciones, y el Convento goza alguna renta, que está puesta en este Libro, se cita el número y folio, que tiene en el de las Capillas, y en el de las Capillas se cita el que tiene en este Libro, para que se vean ambos, si fuere necesario.

Se advierte también, que el A. B. C. etc. que se ha hecho, no está inserto en este Libro, sino en un cuaderno, aparte, porque como cada día se mudan los nombres de los inquilinos, es bien que esté separado. Y además del A. B. C. etc. de nombres, hay otro de Collaciones, que aún es más estable.

También hay otro Libro nuevo, que trata de cosas especiales de este Convento, y salidas del Santo Cristo,¹⁶ que se intitula Libro de cosas particulares, con un Índice de lo que contiene.¹⁷

Religiosos Agustinos sevillanos

[319r] El P. Fr. Pedro Maldonado, nació en Sevilla, hijo de don Melchor Maldonado, del Orden de Santiago, y de doña María de la Barrera, fue muy estudioso y recogido. Entró en la Compañía de Jesús, y siendo sacerdote, hizo tránsito a la Religión de San Agustín en la casa de Sevilla, donde profesó. Escribió los libros que le pone don Nicolás Antonio, de los cuales el De la lección y meditación, se imprimió en dicha ciudad, año 1631, habiendo fallecido muchos años antes en el de 1614, a los 38 de su edad. Era en el púlpito muy lúcido por su estilo y erudición. Sus padres tuvieron siete hijos religiosos de ambos sexos, uno de ellos doña Elvira Maldonado, monja en San Leandro.

El venerable P. Fr. Pedro de Valderrama, nació en Sevilla y profesó en la Casa Grande de San Agustín, y murió también en ella siendo Prior a 25 de septiembre de 1611. En su Priorato hizo el adorno de azulejos que hermosean el Claustro principal.

Carta de un religioso de la Compañía de Jesús sobre la propiedad de una Capilla en este Convento San Agustín

Muy Excmo. Señor:

[f.320r] Cuarenta y siete años ha que salí de España con el conde del Villar, Virrey del Perú, que por deuda de su caja quiso pasase con él a aquel Reino. Mejoró Dios mi suerte, luego que llegué a él, entrando en la Compañía de Jesús. Aquella Provincia me eligió por su Procurador en Roma veintisiete ha, para asistir por ella a la Congregación Sexta, y cuando me tenía por Navidad

¹⁶ Se refiere al famoso Santo Cristo de Burgos del que ya existe un buen estudio. Cfr. Jesús Manuel GUTIÉRREZ PÉREZ, *El Cristo de San Agustín de Sevilla*, Ayuntamiento de Sevilla 2003, pp. 333.

¹⁷ La pregunta es si existe esta valiosa documentación a que hace referencia, y donde se encuentra.

al través, me eligieron para la Congregación para Procurador, y en que hoy me hallo en esta santa Ciudad. Pienso Sr. Eximo. que donó Dios mi viaje tan largo para besar a Vuestra Señoría los pies, y suplicar humildemente y con toda reverencia se sirva de favorecer una cosa justa, y que lo presento a Vuestra Majestad.

Soy hijo de Diego Mejía, veinticuatro de Sevilla, y hermano de don Cristóbal Mexía y cuñado de don Nuño de la Cueva, caballero del hábito de Santiago, que sirvió por Vuestra Excelencia la vara de Alguacil Mayor de Sevilla, todos criados de Vuestra Excelencia.

Consta relación de hijo de mis padres. Luego que llegué a Sevilla, visité el convento de San Agustín, dije misa en la capilla del Santo Crucifijo, y pareciéndome estaba desaliñada y muy pobre en lo material, deseoso de adornarla, me respondieron aquellos Padres que [f.321r] esto corría por cuenta de Vuestras Excelencia, en que reconocí la mísera capilla, y que tenía el patrón que merecía. Informado del caso me dijeron que, los herederos de mi padre habían dejado de acudir en ocho años con un quintal de aceite, que cada uno debía dar para las lámparas de la dicha Capilla. Y ejecutó por esta deuda el Convento en ella, que reconoce a sólo don Cristóbal Mejía, mi hermano ausente, sirvo yo a esa de corregir, [y] dejase de notificar a los hijos de don Nuño de la Cueva. Suya era, y por habérsele dado en dote, dejase de hacer la ejecución en los bienes, que estaban hipotecados expresamente para el cumplimiento y pago de esta limosna de aceite, que eran las haciendas de Hinojos, donde los religiosos, que hicieron la escritura del Patronazgo a mi padre, se obligaron a cobrarla, pero como hay nulidades, y que el pleito tiene, y la sentencia le da remate.

Y cuando esto no obstara, es manifiesto el engaño y la enormísima, por haber comprado mi padre esta el año 1574 a 19 de julio, y dado por ella trescientos mil ducados, que con réditos vinieron a ser más de once mil los que por ella ha recibido aquel Convento, por quo iure podían dar por la limosna aceite. Valía cien escudos, o doscientos el patronazgo, que costó más de ocho mil. Y ayer por sólo depositar en la Capilla el cuerpo del Inquisidor don Nuño Villanueva, me dijo el Inquisidor de Sevilla, su sobrino, le había dado al convento cuatrocientos ducados. Y la Capilla era de mis padres.

Con esta limosna se les pagaba lo que debíamos de aceite, y si era de Vuestra Excelencia, nos contase cómo enterraron a este Inquisidor en esta Capilla, más injusta, que llegando yo del Perú con poder de los hijos de don Nuño de la Cueva, para administrar sus bienes, digo que quiero pagar luego esta limosna de aceite, que se debe, y dar en reales lo que el convento tuviese por justo para imponer a censo esta limosna. Y contento juró y puso su mano. Y quiero hacer la reja y adornar el altar y Capilla, y que se vuelva la Capilla a los herederos de mi padre, en caso que Vuestra Señoría no quiera servirse de aquellos ladrillos y capilla, y honrar los huesos de mis padres, pisándolos Vuestra Señoría.

Viendo el convento la fuerza de esta razón y nulidades en el proceso y juicio de la cuenta, tomó otro camino el Padre Procurador de aquel Convento, que es

el que hace autor de todo, diciendo que mis padres no compraron la capilla, sino la obligación de decirse en ella los viernes una misa cantada, cosa tan contraria a la verdad de la escritura, que en ella se obliga el Convento con pesos de cuatro mil ducados a no enajenarla, y que mis padres pongan cera y armas, hagan la bóveda, y tengan llave de la Capilla, para que sólo ellos, y los que quisieren, entren en ella a oír sermón en días de concurso.

Respondióme el Padre Prior, con el papel que va con esta remisión de esto a Vuestra Excelencia, después de muchas juntas y consultas salidas de Sevilla para la Corte, a besar a Vuestra Excelencia la mano, por deducir alcanzarle en ella. Pensé pasar a esa Religión sólo esto. Corté ese tiempo, de manera que [f.322r-322v] fuera a volver a la Corte a continuar los servicios de mi Provincia. Y pienso que no necesito de tanta diligencia contándole a Vuestra Excelencia esta verdad, que habiéndole Dios hecho tan gran señor y religioso en sus acciones, y con tan insignes y letras para con la obligación de las conciencias de todos. Por el traslado de los capítulos y cláusulas de la fundación de la Capilla, verá Vuestra Excelencia si mi padre la compró o no, y cuan contra ella hablan los religiosos, que dicen lo contrario.

En esta Corte espero se sirva Vuestra Excelencia de responderme, para que son la licencia que me diere, llevar ropa para la Capilla, pintura y piedra, necesarias para su adorno, o alzar la mano del derecho, pues sólo a Vuestra Excelencia pretendo y suplico sea juez en él, que con lo que me mandare, quietaré mi espíritu en el sentimiento que ha hecho del poco agradecimiento de estos Padres. El señor marqués de Alcalá, que esté en el cielo, se admiró del caso, viendo la escritura original de las Fundación, que aseguró me hará Vuestra Excelencia toda merced. Serán a su Señoría encargos de mucha importancia, que es para cargos, que a mi entender ocupará, y puesto, que importará no poco al servicio de su Majestad, en que yo le serví y había de ser. [Sin firma].

Los Padres de consulta de este Convento han confeccionado por segunda vez el negocio de esta Capilla, y tienen por cosa cierta que los tres mil ducados, que vuestra P[aternalidad] dice que se dieron por ella, son dotación a estas misas cantadas, y que hasta hoy se dicen con la misma solemnidad de celebración con música, que siempre se dijeron con gasto de este Convento, como se hace, que está dando el aceite, [que] no es de cien ducados sino de cuatrocientos. Y en esta cantidad se rentó en cierto clérigo con todo su rigor debido al que hizo el traspaso convenido. Y se la dio por escritura pública al señor duque de Alcalá, de manera que hoy no tiene, [y] no para de alterar en este caso por haber hecho este contrato con todos los requisitos necesarios.

Y habiendo presidido en el pleito todas las circunstancias que disponen las leyes, que si vuestra Paternalidad se atreve a recabar con el duque de Alcalá, se desista del acuerdo que tiene. El Convento por su parte vendrá en los que vuestra Paternalidad desee. Y perdóneme a mí Vuestra Paternalidad, suplícoselo, lo que está dado en hacer esta diligencia, que le notifico como escribano, que no he podido

más, deseando acuerdo de servir en este caso, pero hállolo tan sustanciado, que no puedo por mí sólo innovar en él. En cualquier otro que vuestra Paternidad me ocupe, me hallará con mucho gusto de servirle. Guarde Dios a vuestra Paternidad, como deseo.

Fr. Francisco de Estrada [rúbrica]

Cláusulas de la escritura que otorga el convento de San Agustín de Sevilla en favor de Diego Mesía y doña Constanza Benegas ante Francisco de Soto escribano de Sevilla, lunes 19 de julio de 1574 años

[f.323r] Y habiendo celebrado nuestro acuerdo y consejo, y la resolución que contenía como se contiene en los dichos tres tratados en la manera y forma que más de derecho hubiere lugar, disponemos, otorgamos y convenimos que damos y autorizamos, y hacemos pura y real dotación y acreditación, finalmente ahora y para siempre jamás, a vos los dichos Ilustrísimos Señores veinticuatro de manos de doña Constanza Benegas, su mujer, que mantiene a su favor la dicha Capilla, en que se encontraba el dicho Crucifijo, que tiene el dicho Monasterio. Y que tiene las verjas dos puertas, una la que sale a la parte de la portería, y esta que sale a la Capilla mayor, la cual dicha capilla vos dotamos y adjudicamos con lo labrado, altar e imágenes, retablo y reliquias. Y esta verja y todo lo demás, hoy día está, para que en ella tengáis, hagáis, y fabriquéis y labréis, nuestros entierros, bultos, imágenes, armas y escudos, y todo lo demás que quisiéredes, y fuere a la voluntad. Era para una sepultura y entierro de nosotros, y de nuestros herederos y sucesores para siempre jamás, sin que el dicho convento ni otros prelados, ni otras personas en ningún tiempo nos lo impidan, perturben ni embarguen parte alguna de la dicha Capilla para el dicho efecto. Hago de la [f.324r] dicha Capilla, sepulturas y entierros de ella.

Y así mismo, para mayor veneración y servicio de nos, dejará e instituirá en esta dicha Capilla de este Monasterio, y nosotros en nuestro nombre, los bienes y rentas, que nos obligamos de vos decir y cantar en la dicha Capilla, además del domingo, algunas dentro de cada semana perpetuamente por siempre jamás, por nuestras ánimas, y de nuestros herederos y sucesores, con sus ministros, diáconos y subdiáconos, presentes al acto de ella el Prior y frailes. Y de canto un responso con doble solemne por nuestras almas, y de nuestros herederos y sucesores, como ahora se hace y acostumbra, y cantar, que nos obligamos de ponerlo y asentarlos en las misas del dicho Monasterio, para que no pierda la dicha memoria, misa y responso cantado. Y pago por renta de esta dicha dotación de capilla y la parte de misa cantada con responsos¹⁸, os obligáis de dar y entregar al dicho convento los dichos cincuenta y seis mil y doscientos cincuenta maravedís de juro y renta en cada un año, a razón de veinte mil maravedís el

¹⁸ El subrayado es del original.

millar. Montan el dicho principal los dichos tres mil ducados impuestos y situados en dicho juro.

Y otra cláusula muy larga tiene la fundación de la Capilla y capellanía, en que se obligan a quedar obligados [¿a Uds?], si por ningún otro interés ni causa justa en la Capilla, a los herederos de mi padre, y serví más que muchos. Sea Dios bendito que hace reverencia a vuestra Excelencia. Roma 15 de noviembre de 1633.

Excelentísimo e Ilustrísimo Señor. Besa la mano a vuestra Excelencia con toda Reverencia. Alonso Mexica.

M[aestr]º Fr. Pedro de Cárdenas.

Sección XI Tomo 15 F N° 12

Documentación del Monasterio de monjas agustinas de San Leandro

*Dilectis in Christo filius Abatiae & Conventui Monasterii Sancti Leandri Hispalensis
Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*

Paulus Papa III.

[f. 348r] Dilectae in Christo Filiae, salute & apostolicam benedictionem. Ex solita Sedis Apostolicae benignitate vota singulorum fidelium, praesertim monialium sub suavi religionis & castitatis jugo altísimo famulantium per quae earum quieti & spirituality consolationi consulitur an exauditionis gratiam libenter admitimus. Cum itaque, sicut Nobis nuper exponi fecistis Vos, quae extra fratres per Archiepiscopum Hispalensem pro tempore existentem visitari solitae, & ille subjectae estis, dubitetis, an gratiis & immunitatibus Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, sub cuius Regulari jugo & odore bonae famae Divinas Preces quotidie per solver non cessatis, & quibus alia Monasteria eiusdem Ordinis, quae illius Superioribus subjecta sunt, utuntur & gaudent, [f. 349r] uti & gaudere posse. Pro parte vestra Nobis fuit humiliter supplicatum, ut vobis in praemissis opportune providere de benignitate Apostolica dignaremur. Nos igitur huiusmodi vestris supplicationibus inclinati, Vobis, quod istud vestrum Monasterium, ac illius nunc & pro tempore Abassiae, moniales, capellani, servitores, ancillae, res & bona quaecumque omnibus, & singulis tam spiritualibus quam temporalibus privilegiis, exemptionibus, libertatibus, favoribus, indulgentiis, peccatorum remissionibus, praeminentiis, indultis, & aliis gratiis, quibuscumque eidem Ordini Sancti Augustini, ac illius Monasteriis in genere tantum etiam, per viam extensionis & communicationis aliorum, etiam Sancti Francisci, Ordinum, quam alias quomodolibet etiam individuum & specificam expressionem requirentibus per quoscumque Romanos Pontifices praedecessores nostros, ac etiam regis concessis, & concedendis, & quibus alia monasteria monialium eiusdem Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, quae Superioribus dicti Ordinis subjecti sunt, eorumque Abatissae, moniales,

capellani, servitores, ancillae, res & bona quaecumque quomodolibet utuntur, potiuntur & gaudent ac uti, poteri, & gaudere poterunt in futurum, pari formiter & absque ulla penitus differentia in omnibus, & per omnia per inde ac si vos, & istud vestrum monasterium non loci Ordinario, sed aliis Superioribus praefati Ordinis Sancti Augustini subiectae essetis, uti, poteri, & gaudere libere, & licite valeatis, auctoritate Apostolica tenore praesentium de speciali gratia indulgemus. Quo circa Venerabili Fratri Episcopo Marrochitano in civitate Hispalensi commoranti, & dilectis filiis archidicono de Carmona in Ecclesia Hispalensi, ac Priori per Priorem gubernari soliti Monasterii Sancti Jacobi de Spata Hispalensis per praesentes committimus & mandamus, quatenus ipsi vel duo, aut unus eorum per se, vel alium, seu alios vobis & successoribus vestris in praemissis efficacis defensionis praesidio assistentes faciant auctoritate nostra, praesentes literas & in eis contenta quaecumque plenum effectum sortiri, ac ab omnibus [f.350r] inviolabiliter observari, vosque & singulos, quos literae ipsae concernunt, illis pacifice gaudere, non permittentes quosque contra earumdem praesentium tenorem per Superiores dicti Ordinis Sancti Augustini Generales, vel Provinciales, aut alios quoscumque quomodolibet indebite molestari. Contradictores quoslibet & rebelles per censuras ecclesiasticas & alia juris opportuna remedia appellatione postposita compescendo, ac censuras praedictas titulis super his habendis, servatis processibus etiam iteratis vicibus aggravando, & reagravando, invocato etiam ad hoc si opus fuerit auxilio brachii saeculares. Non obstantibus praemissis, & Apostolicis ac in Provincialibus, & Synodalibus Conciliis editis generalibus, vel specialibus Constitutionibus, & Ordinationibus, necnon dicti Ordinis Sancti Augustini iuramento, confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis statutis, & consuetudinibus, privilegiis quoque indultis, & Literis Apostolicis eidem Ordini Eremitarum Sancti Augustini ac illius Fratribus, & Superioribus Generalibus, & Provincialibus per quoscumque Romanos Pontifices Praedecessores nostros, ac Nos & dictam Sedem sub quibuscumque tenoribus & formis, necnon cum quibus vis etiam derogatoriarum derogatoriis, & decretis, quomodolibet etiam pluries concessis, & confirmatis. Quibus omnibus etiam si pro illorum sufficiente derogatione de illis, eorumque totis tenoribus specialis, & individua, ac de verbo ad verbum, non autem per clausulas idem importantes mentio, seu quae vis alia expression habenda, aut alia exquisita forma ad hoc servanda foret, & et in eis caveatur expresse, quod illius nullatenus derogare possit, illorum tenores, ac si de verbo ad verbum, nihil penitus omissio, & forma in illis tradita observata, inserti forent, praesentibus pro sufficienter expressis, & insertis habentes illis, alias in suo robore permansuris, ac vice dumtaxat specialiter, & expresse derogamus caeterisque contrariis quibuscumque. Aut si Superioribus, & Fratribus dicti Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, vel quibusvis aliis communiter, vel divisim ab eadem sit se de indultum, [f.351r] quod interdicti, suspendi, vel excommunicatori non possint per Literas Apostolicas non facientes plenam, & expressam, ac de verbo ad verbum

de indulto huiusmodi mentionem. Datum Romae apud Sactum Petrum sub annulo Piscatoris die nona Februarii millessimo quingentesimo quadragesimo tertio, Pontificatus nostri anno nono. L. de Torres.

*A las amadas en Cristo Hijas la Abadesa y Comunidad del Monasterio de San
Leandro de Sevilla, del Orden de los Ermitaños de San Agustín*

Paulo Papa III

[f.348r] A las amadas en Cristo hijas, salud y apostólica bendición. Por la benignidad acostumbrada de la Silla Apostólica admitimos gustosamente, para la condescendencia, los ruegos de cada uno de los fieles, principalmente de las monjas, que están sirviendo al Altísimo, bajo el suave yugo de la religión y castidad, por las cuales se conspira al sosiego y consuelo espiritual de ellas. Dudando pues, vosotras, según poco ha nos hicisteis exponer, si en atención a que separadas de los religiosos de vuestro Orden, vivís en la costumbre de ser visitadas por el arzobispo de Sevilla, que por tiempo es, y a él estáis sujetas, podréis usar y gozar de las gracias e inmunidades del Orden de los Ermitaños de San Agustín, bajo de cuya Regla, y el olor de la buena fama, no cesáis diariamente de vacar a las [f.349r] divinas alabanzas, y de las cuales gracias e inmunidades, usan y gozan los otros monasterios del mismo Orden, que están sujetos a los superiores de él. Por vuestra parte nos fue humildemente suplicado, que usando de benignidad Apostólica, nos dignásemos de proveer oportunamente a vosotras en lo sobre dicho. Nosotros, pues, inclinados a estas vuestras súplicas, por el tenor de las presentes os concedemos con la autoridad Apostólica, usando de especial gracia, el que ese vuestro Monasterio, y las abadesas, monjas y capellanes, sirvientes, sirvientas, cosas y cualesquiera bienes de él, ahora y en todo tiempo podéis usar, obtener y gozar libre y lícitamente de todos y cada uno de los privilegios así espirituales, como temporales, exenciones, libertades, favores, indulgencias, menos las plenarias remisiones de pecados, preeminencias, indultos y otras cualesquiera gracias concedidas por cualesquiera Romanos Pontífices, predecesores nuestros, y también por los Reyes, y que se conceden al mismo Orden de San Agustín, y sus Monasterios tan solamente, aún por vía de extensión y comunicación de los otros Órdenes, aunque sea del de San Francisco, como de otra suerte en cualquier manera, aunque requiera individual y especial expresión. Y de los cuales los otros monasterios de monjas del mismo Orden de los Ermitaños de San Agustín, que están sujetos a los Superiores de dicho Orden, y sus abadesas, monjas, capellanes, sirvientes, sirvientas, cosas y bienes cualesquiera, de cualquier manera usan, obtienen y gozan, y en lo venidero podrán usar, obtener y gozar, de la misma suerte y absolutamente, sin diferencia alguna, en todo, y por todo, como si vosotras estuviéseis sujetas, y este vuestro Monasterio, no al Ordinario del lugar, si no a los otros Superiores del referido Orden de San Agustín. Por tanto, por las presentes cometemos y mandamos al venerable hermano el Obispo de Marruecos, que tiene su residencia en la ciudad de Sevilla, y a los amados hijos el

Arcediano de Carmona en la Iglesia de Sevilla, y al Prior del Monasterio de Santiago de la Espada, de Sevilla, acostumbrada a ser gobernado por prior. Que ellos mismos o los dos, o el uno de ellos asistiéndolos a vosotras, y a vuestros sucesores en las cosas sobre dichas, con el amparo de una eficaz defensa, hagan con nuestra autoridad, que las presentes [f.35r] Letras, y cualesquiera de las cosas en ellas contenidas, surtan cumplido efecto, y sean observadas inviolablemente por todos. Y que vosotras y cada uno de aquellos a quienes respectan las mismas Letras, gocen de ellas pacíficamente, sin permitir que algunos de los tales, contra el tenor de las mismas presentes, sean indebidamente molestados por los superiores del dicho Orden de San Agustín, Generales o Provinciales, u otros cualesquiera en modo alguno, procediendo contra cualesquiera contradictores y rebeldes por censuras eclesiásticas y demás correspondientes remedios del derecho, sin dar lugar a apelación, agravando y reagrandando las dichas censuras, aunque sea por repetidas veces, a aquellos a quienes les fueren intimadas, conforme lo pidan los procesos con invocación, si para el caso fuese necesario, del auxilio del brazo seglar. No obstante las cosas sobre dichas, y las constituciones y disposiciones Apostólicas, y las publicadas en los concilios provinciales y sinodales, en general, o en particular, y también en los estatutos y costumbres del dicho Orden de San Agustín afianzados con juramento, confirmación Apostólica, u otra cualquiera firmeza, como asimismo los privilegios, indultos y letras apostólicas de cualesquiera tenores y formas, aunque sean con cualesquiera de las rogatorias de las derogatorias y decretos en cualquier modo, han que sea muchas veces concedidos al mismo Orden de los Ermitaños de San Agustín y sus frailes, Superiores, Generales y Provinciales, y confirmados por cualesquiera Romanos Pontífices, Predecesores nuestros y por Nosotros y dicha Santa Sede. Todos los cuales especial y expresamente derogamos por esta vez tan solamente, aunque para su suficiente derogación hubiese de hacerle mención, u otra cualquier expresión, especial e individua, y palabra por palabra de ellos, y de todos sus tenores, pero no por cláusulas generales de la misma importancia, o hubiese de guardarse para esto otra particular forma, o en ellos se prevenga expresamente, que de ningún modo puedan ser derogados, habiendo por suficientemente expresados e insertos sus contenidos, como si palabra por palabra, sin omisión de cosa alguna, y observada la forma en ellos comprendida, fuesen insertas en las presentes, quedando ellos en otra manera en su fuerza y vigor. O si los Superiores y frailes de dicho Orden de Ermitaños de San Agustín, [f.352r] u otros cualesquiera en común, o en particular tengan privilegio de la misma Sede Apostólica de que no puedan ser entredichos, suspensos o excomulgados por Letras Apostólicas, que hagan cumplida y expresa mención, y palabra por palabra de indulto semejante. Dado en Roma en San Pedro bajo el anillo del Pescador en el día 9 de febrero del año de 1543, año noveno de Nuestro Pontificado. L. de Torres.

La cual traducción va echa bien y fielmente a mi leal saber y entender, y conforme a su original, a que me remito. Y en virtud de auto de dicho señor

Provisor, proveído en 20 de este presente mes, a pedimento de la parte del expresado convento de Monjas del señor San Leandro, doy el presente en Sevilla a 26 días del mes de septiembre de 1754 años.

En testimonio de verdad, Diego José Cotallo, Notario Apostólico.

Cumplimientos. Yo, el Provisor de Sevilla mando a vos los beneficiados, curas, clérigos y capellanes de esta ciudad, que veáis las Letras Apostólicas en retro escritas y vistas, las cumpláis conforme al tenor y forma de ellas. Hecho a 8 de mayo de 1543. Licenciado Témino, Juan Juárez, Notario.

Vistas estas Letras Apostólicas, parece por ellas, que el convento de San Leandro de Sevilla, goza de los privilegios del Orden de San Agustín, y así mandamos se les guarden. Sevilla a 20 de marzo de 1582. El Licenciado Iñigo de Leziñana. Miguel Pérez, secretario.

Gozan estas señoras religiosas de los privilegios, que tienen los monasterios de la Orden de San Agustín, conforme a su mandato. El doctor Juan Alonso.

Mando a los Reverendos Curas de esta ciudad de Sevilla, y todo su Arzobispado, que cumplan las letras de sus [sic] contenidas en esta Bula. Fecho en Sevilla 3 de septiembre de 1586 años. Concuerta con las notas originales, de que doy fe, y a ellas me refiero. Fecho ut supra. Diego José Cotallo, Notario Apostólico.

Auto. En la ciudad de Sevilla a 20 días del mes de septiembre de 1754 años, el señor doctor don Pedro Manuel de Céspedes, dignidad de Tesorero y canónigo de la Santa Iglesia Mayor de esta ciudad, Provisor y Vicario General de ella y su Arzobispado, & cc. Habiendo visto estos autos, y la copia, que se ha sacado del Breve presentado por parte del Convento de monjas de San Leandro de esta Ciudad, dijo: que concedía y concedió licencia para que se trasumpte dicho Breve y Bula Apostólica, por don Diego Cotallo, Notario latino de estos Tribunales, que sacó dicha copia, traduciéndolo del idioma latino al castellano, y lo autorizó en forma, y fecho, concedía y concedió su Señoría licencia para que se imprima. Y por éste su auto así lo proveyó y firmó. Doctor Céspedes. Manuel de Montalvo.

Auto. En la ciudad de Sevilla a siete días del mes de noviembre de 1754 años, el señor doctor don Pedro Manuel de Céspedes, dignidad de Tesorero y canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana de esta ciudad, Provisor y Vicario General en ella, y su Arzobispado por su Alteza Real el Serenísimo Señor Infante Cardenal Arzobispo de esta dicha ciudad, y Arzobispado. & cc. mi señor. Habiendo visto estos autos, dijo, que había y hubo por presentadas la traducción del Breve expedido por la Santidad del señor Paulo Papa III en favor del Convento y religiosas del señor San Leandro, del Orden de San Agustín [f. 352r] de esta ciudad, concediéndoles todas las gracias y privilegios concedidos y que se concediesen a dicha Orden. Su data en Roma en 9 de febrero del año pasado de 1543, que ha sido hecha en virtud de nuestro auto por don Diego José Cotallo, Notario de esta Audiencia, y la copia impresa, que de dicha traducción se ha practicado, las que su Señoría aprobaba y aprobó cuanto ha lugar, y en ellas

interponía e interpuso la autoridad y judicial decreto de su oficio. Y a consecuencia de ello, y a mayor abundamiento, mandó se cumpla y observe el contenido del citado Breve original, que por parte de dicho Convento y Religiosas ha sido exhibido, y del que se ha hecho la referida traducción y copia, que se ha sacado e impreso, y que a ellas, hallándose autorizadas, se dé entera fe y crédito en juicio y fuera de él. Y a la presentada en estos autos, en defecto del original por cualquier extravío, que tenga, su Señoría daba, y confirió y mandó se le dé, y confiera la misma fe, y que para ello se entregue a la parte, para que se ponga y archive en el Archivo de dicho Convento. Y para este su auto así lo proveyó y firmó. Doctor Céspedes. Manuel de Montalvo.

*Convento de monjas de San Leandro*¹⁹

Alonso Morgado en el capítulo 7 lib. 6 de su Historia de Sevilla, se queja de habersele negado por culpa de un mayordomo el ver los archivos y papeles de él, para historiar su fundación. Y habiéndolos yo visto, lo que de él se averigua, es lo siguiente.

El año de 1295, era de 1333, estaba ya fundado este Convento, fuera de la Puerta de Córdoba, en el sitio que hoy ocupa el de los Capuchinos, según se colige de papeles del Archivo y en él, o con él, una Cofradía de varones, dedicada también al culto, y adoración del glorioso San Leandro, que es tradición tuvo en aquel sitio una muy antigua ermita. Profesa este Convento siempre la Regla de San Agustín, aunque como todos en aquel tiempo, sin clausura. El señor Rey don Fernando el 4º favoreció este Convento y Cofradía, con el siguiente Privilegio, que se guarda original en su Archivo.

Don Fernando, por la gracia de Dios, [f.353r] Rey de Castilla, de Toledo, de León, de Galicia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Jaén, de los Algarves, señor de Molina, etc. a todos los concejos, alcaldes, jueces, justicias, merinos, alguaciles, maestros, comentadores, e a todos los otros omes de las villas e de los lugares de mis Reinos, que esta mi Carta vieses, o el traslado de ella firmado o signado de escribano público, salud e gracia. Sepades, que por hacer bien e merced a las Monjas, e a los cofrades de San Leandro el Viejo, que es en Sevilla, e porque rueguen a Dios por mi e por el ánima del Rey don Sancho, mi padre, que Dios perdone, recibí en mi gracia e en mi encomienda a las dichas Monjas e a los dichos Cofrades e Abades, sus cosas, por ende etc.

Hasta aquí está en el Protocolo,²⁰ y luego pone la fecha en 5 de noviembre era de 1347, que es año 1309, dado en el Real sobre Algecira[s], y refiere que el privilegio es para que pasen sus ganados libres, por toda su tierra, y otras

¹⁹ Con distinta grafía viene escrito en la parte superior y antes del título "Copia del original de propia letra de don Diego Ortiz de Zúñiga".

²⁰ En letra pequeña pero que parece de la misma grafía viene escrito en el margen izquierdo este texto: "El protocolo de que saqué esto, es uno nuevo, hecho por Bernabé Sánchez de Ortega, Mayordomo el año de 1666".

exenciones, y que le confirmó el señor Rey don Alonso XI en Sevilla a 13 de marzo, era de 1369, que es año 1331.

Debió de reconocer este Convento graves inconvenientes de estar en aquel sitio, y fuera de los muros, y así trataron de entrarse dentro de la ciudad. Y para esto compraron unas casas en la parroquia de San Marcos, en la calle que llamamos de los Melgarejos, que es la que hoy llaman del conde de Castellar, de Juan García, criado de don Ruy González de Manzanedo, a las cuales se mudaron, y el señor Rey don Pedro favoreció esta mudanza concediéndoles privilegio, para que el nuevo Convento gozase las preeminencias del antiguo. Dado en Sevilla en 8 de septiembre, era de 1405, que es año de Cristo de 1367, según la razón del Protocolo.

Después, el mismo señor Rey don Pedro le hizo merced de unas casas grandes a la parroquia de San Ildefonso, que confiscó a Teresa Sufre, mujer de Alvar Díaz de Mendoza, por ciertas palabras libres, que habló contra su persona Real. Dado el Privilegio en Sevilla en 19 de enero, era de 1407, que es año de 1369.

Llama en él a la Abadesa doña Catalina, y dice que las casas eran lindes con casas de Fernán Ruiz Cabeza de Vaca, y con casas de su mayordomo Juan Fernández.

El señor Rey don Enrique el IV hizo merced a este Convento de quince cahices de trigo, de la medida menor, y mil maravedíes en dinero, por un privilegio dado en Jaén a 1º de agosto [f.354r-354v] de 1456, lo cual los señores Reyes don Fernando y doña Isabel redujeron a la medida mayor, y lo situaron por juro de heredad, por su privilegio dado en Sevilla en 20 de diciembre de 1477, que ha sido confirmado por todos sus sucesores, hasta el señor Rey don Felipe IV.

El Pontífice Clemente por su Bula dada en Aviñón año octavo de su Pontificado, que fue el de 1350, concedió a este Convento que en su Iglesia pudiesen elegir sepultura todas las personas que quisieran, y llevar el Convento las ofrendas de los entierros.

El año de 1508 se incorporó con este Convento otro de la misma regla de San Agustín, que había sido emparedo justo a la parroquia de San Pedro, por bula de Julio [II], dada en Roma a 15 de enero año de 1508, y con este Convento y sus rentas se acrecentó mucho éste [de San Leandro]. Se dice que hay otra bula de Inocencio X, dada en Roma a 16 de mayo de 1516. Y tiene otras bulas de distintos pontífices de gracias y privilegios.

El año de 1377, era de 1415, bendijo la iglesia de este Convento, que se debió de acabar entonces, el venerable varón Bartolomé Rodríguez, Chantre de la Santa Iglesia, por mandato del Arzobispo de Sevilla don Fernando.

Está acrecentado este Convento incorporándose en él diferentes casas, reedificando la Iglesia suntuosa en el año de (sic), siendo Abadesa doña (sic). Alonso Morgado²¹ dice, que doña Guiomar Manuel, que es aquella señora que está

²¹ En el margen derecho parece que pone la cita "Cap. 7 lib. 6 fol. 150".

enterrada en la Iglesia mayor frontera de la Capilla de San Pedro, con una gran lápida de bronce, que fue gran bienhechora de este Convento, y que le dejó la mayor parte de la renta, que goza. De lo cual no hay razón alguna en sus protocolos y papeles. Parece que se engañó, como en las demás noticias, que refiere distintas de las ciertas, que aquí se ponen cuanto podrá observarse.

Doña Valentina Pinelo, nació en Sevilla de padres nobles,²² que vinieron de Génova a esta ciudad. Profesó en el convento de San Leandro, y habiendo estudiado el latín, con su genio lírico escribió varias elegantes poesías, y se dio a la imprenta el año de 1601, su libro de las Alabanzas y excelencias de Santa Ana. Fue hermana del canónigo don Agustín Pinelo.

Documentos varios sobre el monasterio de San Leandro

[f.355r] Jesús, María y José. En el autor Zúñiga (que escribió Los Anales de Sevilla) por el año de 1249, se encuentra la siguiente enarración de la fundación del real Monasterio del señor San Leandro, arzobispo que fue de esta dicha ciudad, monjas del Orden de nuestro Padre el señor San Agustín, y es como sigue.

Los conventos de San Benito, Santo Domingo, San Francisco, la Merced, la Trinidad, San Agustín, justamente tienen por autor a San Fernando, como el de San Clemente, monjas del Cister, las de San Leandro, las Dueñas y Santa Clara, se precian bien de igual antigüedad de estos conventos. Se hallan en sus papeles o en los historiadores de sus Institutos, era 1348 año 1310.

El convento de San Leandro, de monjas agustinas, que estaba fuera de la [f.356r] Puerta de Córdoba, por lo extraviado de aquel sitio y poco sano, se hallaba cerca de ser desamparado de sus religiosas, aunque el Rey diversas veces había procurado que se mantuviesen en él, haciéndole diversas mercedes, y recibéndole en su amparo, con gravísimas penas a sus ofensores, en particular por cartas plomadas del 15 de agosto y 8 de noviembre de 1309, en el real sobre Algeciras, dirigidas a su abadesa doña Lorenza, en que teniéndolo ya yermo, habían vuelto a él. Pero renovándose sus causas este año, al fin obtuvieron del Rey, que por su misma persona reconoció la imposibilidad de perseverar en aquel sitio, por lo que a 10 de junio consiguieron real licencia para entrarse en Sevilla, donde habían comprado una casa en la parroquia de San Marcos, en la calle llamada de los Melgarejos, en que dieron principio a nuevo Monasterio. Y la Iglesia del que tenían primitivo, quedó asistida de la Cofradía de varones píos, que ya había en ella dedicada del culto del mismo San Leandro, no menos honrada del Rey y sus progenitores, y que prosiguió allí por muchos años, teniendo en veneración la memoria de aquel Santuario.

²² En el margen derecho, con la que parece ser la misma grafía pero con letra más pequeña y más densa tinta aparece este dato: "Esta nota es posterior, sacada de los m[anuscrito]s del L[icenciado] Muñana.

Algunas veces he mencionado de paso este Monasterio, cuyas memorias alcanzarán casi hasta el tiempo de San Fernando. Estaba fundado fuera de la Puerta de Córdoba, en el sitio que ahora ocupa el de los Capuchinos, que llamaban el Degolladero de los cristianos, entiéndase, que por haber acabado en él a los filos del cuchillo mahometano, en las persecuciones del tirano Abderramén (sic), rey de Córdoba, que llenó de crueldades toda esta Provincia. No faltan algunos que piensan que estuvo en este [f.357r] lugar también el templo de Santa Justa y Rufina, fundado por el mismo San Leandro en el tiempo de su Prelacia. Fue sepulcro suyo, y de San Isidoro y Santa Florentina, sus hermanos. Y que en este conocimiento, luego que se ganó Sevilla, le dio allí culto a su memoria resucitando templo, donde estuvo aquel tan celebrado, y entre cuyas ruinas discurren, que es posible se hallase el mismo San Leandro, que como he dicho en otros lugares, no es averiguado donde pareció.

Pero esto todo sólo para en conjeturas, siendo sólo cierto que había Convento y Cofradía de San Leandro, y que se llamaba todo aquel campo el Degolladero de los cristianos. La casa en que vivían las Monjas, quedó suya, y permaneció en su señorío de solar, que dieron para la fundación de los Capuchinos, año de 1627.

1367

Entró el Rey don Enrique en Sevilla, y concedió privilegio al convento de monjas de San Leandro, collación de San Marcos, para que gozase todas las franquezas y mercedes antiguas y que se le ponía en embarazo. Era 1407 año 1369.

Piadosa es la última acción que del Rey don Pedro en Sevilla consta de instrumento de 19 de enero del año de 1369. Hizo merced a las monjas del convento de San Leandro, y a doña Lorenza, su abadesa, de unas principales casas a la collación de San Ildefonso, que había confiscado a Teresa Jutre²³, mujer de Alvar Díaz de Mendoza, porque habló mal del Rey. Y para que ellas trasladasen su Convento, que tenían en la parroquia de San Marcos, como luego lo empezaron a mudar, y es en donde desde entonces permanecen. [f.358r] En ella tenían acabada su Iglesia año de 1377, que les bendijo, por mandado del arzobispo don Fernando Albornoz, Bartolomé Rodríguez, Chantre de su Iglesia. Así consta de los Papeles, y que era esta Comunidad religiosa ejemplar, con general aceptación y estima.

²³ Antes hemos leído claramente "Sufre", pero ahora la grafía de la primera letra parece tiene que ser "Jutre".

1598

Doña Valentina Pinelo²⁴, monja en este convento de San Leandro, poeta excelente, escribió Poemas de las excelencias de señora Santa Ana, y otros versos muy estimados.

Año 1649 foj.734 col. 2

En el convento de San Leandro de religiosas agustinas, hallándose en el año de 1310, reinando don Fernando IV, como en él referí, con imposición de muy más antiguo, razones tiene para presumirse toda la antigüedad posible en esta ciudad. Y más habiendo sido su principio para dar digno culto al lugar regado con la sangre de innumerables mártires cristianos. Por eso apellidado el Degolladero de cristianos, aunque su religiosa comunidad, se vio precisada a dejarlo, y pasar por repetidas mudanzas, que consta en los años de 1367 y 69, al lugar que ocupa a la collación de San Ildefonso, en las casas que últimamente le dio el rey don Pedro. Aumentolo muchos años después, incorporándosele el emparedamiento de San Pedro, de monjas de su mismo Instituto, y creciendo en hacienda creció en edificios, y pudo fabricar moderno templo, de bella y capaz amplitud y ornato, que señorea alegre plaza, y no cede a algún otro de esta ciudad en señoras [¿señas?] de antigüedad. A todos los mayores compite en grandezas.

A veces ha tenido este Convento [f. 359r] cien religiosas, hijas las más de la primera nobleza de Sevilla, y más nobles por sus virtudes y clarísima fama. Y cuando no tenía clausura salían sus religiosas a asistir el templo de la Catedral, y otros a las mayores solemnidades, funerales y aniversarios.

1630

Don Bernardo del Toro, postulador en Roma por el Misterio de la Purísima Concepción, le escribió a doña Francisca de Medina, monja del convento de San Leandro, de Sevilla, sobre las diligencias de la canonización de San Fernando, folio 658, col. 2, Morgado Antigüedades de Sevilla, libro 6, cap. 7.

Si yo tuviera voto entre los escritores dignos de este honeroso (sic) nombre de historiadores, juzgara por más grave el trabajo de preguntar a la gente, que el de consultar los libros, porque aunque es así, que la variedad de opiniones en los autores cansan las fuerzas y fatigan el ánimo, la respuesta, y mal despidiente (sic) del poco curioso, y no buen amigo de buenas letras, acabada la vida casi hace de este propósito lo que refiere Eneas Silvio (que después Romano Pontífice se dijo Pío II) conviene a saber, que estando el cardenal Juliano leyendo unos

²⁴ Está clara la repetición casi textual de los mismos datos, pero así viene diferenciada esta documentación, a la que aquí nos ajustamos literalmente.

y otros libros de una gran librería, le dijo a cierto hombre idiota, que por qué no salía de allí a comunicar con los vivos y dejar de platicar con los muertos. Aquel Cardenal respondió estos son los vivos.

De estos pudiera traer aquí algunos ejemplos de harta confusión para los tales, pero sólo bastará, por ser este el propósito de este capítulo, lo que me pasó sobre quererme informar en el Monasterio de San Leandro, [f.360r] ser primera fundación, cuyas benditas religiosas, y con ellas su Priora, se profirieron con toda buena gracia a darme en ello toda claridad, en ejecución de lo cual ellas demandaron a su mayordomo las llaves de los cajones donde se guardan las escrituras y privilegios antiguos. Más él hizo tan mal en ello, y de tal manera desaconsejó y disuadió de su honoroso propósito a las monjas, que como si esto, que resultaba en su autoridad y mayor excelencia, fuera para que por ello hubiera de perder su mayordomía, y la vida con ella. Así las hallé otro día mudadas de parecer, y su buena gracia mudada en desgracia. Y así buscando por otra vía fin a mi propósito, lo que pude averiguar confusamente fue, que el Rey don Fernando IV de Castilla y León, connotado el Emplazador, que comenzó a reinar en 1295, 47 años después que se ganó Sevilla, fundó un Monasterio de monjas de la Orden de San Agustín con invocación de San Leandro, de los muros afuera de la ciudad, a la Puerta de Córdoba, que ya nos podía dar que pensar, si estuvo el Monasterio donde ahora es, a la misma Puerta de Córdoba, y la ermita de las dos Santas Justa y Rufina, que [a]parecen cimientos y vestigios antiguos y mayor edificio.

Y juntamente con esto son del Monasterio de San Leandro unas Hazas de Pan, que alidan [sic] con la misma Ermita. Y esto de tiempo inmemorial. A las monjas recibió el dicho don Fernando IV su defensa y amparo, como también las recibió su hijo sucesor, el Rey don Alonso el Onceno, el cual les puso gente de guarnición, por cuanto estaban fuera de la ciudad, en tiempo no seguro de enemigos. Y les concedió un privilegio de merced [f.361r361v] de muchas rentas y franquezas, cuya fecha fue año de 1347. Y por otro su privilegio, también de merced, del último año en que murió, que fue de 1350, las dio unas casas principales en la collación de San Marcos, a donde las trasladó don Pedro, su hijo, y a donde estuvieron hasta el año de 1407.

Y reinando don Enrique, entre otras mercedes, le dio gracia de unas casas muy principales en collación de San Ildefonso, donde fundaron luego su tercer Monasterio, permaneciendo hasta hoy en él en toda santa Religión. Doña Guiomar Manuel, de quien atrás se ha hecho mención, por sus insignes limosnas, también dejó a este Monasterio mucha parte de renta, que hoy goza. Por lo cual salían de él doce de sus monjas, por cierto tiempo del año, e iban a la Santa Iglesia Mayor, donde la doña Guiomar tiene su Ilustrísimo enterramiento, con la lámina de bronce insigne, con bultos de ella, y sus padres de medio relieve. Y puestas alrededor de la sepultura rogaban a Dios por su ánima, lo cual hicieron siempre, hasta cuando los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, de santa

memoria, las redujeron a la observancia. De cuya causa las monjas pidieron al prelado de Sevilla, a quien siempre han sido sujetas, les conmutase la tal obligación dentro de su Monasterio. Y así se hizo.

Copia que el Doctor don José Cevallos sacó de una copia del privilegio que el rey don Fernando el IV dio a las monjas de San Leandro de Sevilla, tomando a su convento de monjas bajo de su protección. Del discurso histórico de la santa Real Capilla, por don José Maldonado de Saavedra²⁵ Ávila y Suazo en 1672

[f.362r] Sepan cuantos esta carta vieren cómo yo don Fernando, por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de Toledo, de León, de Galicia, de Sevilla, de Córdoba, de Jaén, del Algarve, y señor de Molina, por qué me hicieron entender, que el monasterio de San Leandro, el Viejo, que es en la noble ciudad de Sevilla, a la Puerta de Córdoba, que en el tiempo que era la Villa de moros, que degollaron en aquel lugar, do es el Monasterio, todos los cristianos que creían en Dios y en Santa María, y que era llamado aquel lugar el Degolladero de los cristianos, y que degollaron a San Leandro²⁶ y a Santa Úrsula, y a Santa Florentina, y a otros santos y santas vírgenes. Y porque se hicieron y facen ahora muchos [f363r] milagros, es por las monjas de este Monasterio, [que] moran fuera de la dicha Villa, e son pobres, que reciben muy grande perjuicio y menoscabos de muchos homes, que no recelan a Dios, ni a los santos, que son y que les facen, e les dicen cosas desaguisadas, que son contra Dios i contra mío servicio.

Et yo, porque el dicho Monasterio no perezca, y sea más dentro del servicio de Dios, et por facer bien e mercedes a doña Lorenza, abadesa en el dicho Monasterio, e a las otras monjas, que hoy hison e serán de aquí adelante en el dicho Monasterio, en mi guarda, y en mi encomienda, i en mi defendimiento, a ellas i sus cosas, e los cofrades, que por Dios i por Sant Leandro, quisieren hiser e poblar este Monasterio, que está despoblado. Et esto porque rueguen a Dios y por el ánima del Rey don Sancho, mío padre, que Dios perdone, y por la mía vida e mía salud. Et otro sí, mando que ningún home ni mujer, que se encierra en el dicho Monasterio, por cualquier malefiero que haga, que ningún alcalde, ni alguacil, ni otro home ninguno, non sea osado de lo facer, y que sea revelado y amparado, e defendido, así como uno de los otros monasterios, o de las iglesias de Sevilla. Et definiendo siguientemente, que ninguno non sea osado de les facer tuerto ni pensar, ni otro mal ninguno, nin de les tomar ninguna cosa de lo suyo, a ellas ni a sus cosas, por doquier que las hayan. Et mando que

²⁵ Hasta aquí es el mismo apellido del obispo agustino de Córdoba del Tucumán Fray Melchor de Maldonado y Saavedra, que, aunque parece que nació en América, su familia descendía de Sevilla. Cfr. Emiliano SÁNCHEZ PÉREZ, *Los obispos agustinos del Tucumán en el siglo XVII: Fr. Melchor de Maldonado y Fr. Nicolás de Ulloa*, en *San Agustín un hombre para hoy*, Congreso agustiniano de Teología, Buenos Aires, 2006.

²⁶ San Leandro (534-596) es algo más de dos siglos anterior a la invasión musulmana de España, ocurrida en el 711.

anden ellas o sus homes, salvos et seguros, por todas las partes de míos reinos. También ellos conocen como sus procuradores, que anduvieren pidiendo las limosnas, que los homes buenos les ficieren, o recabando algunas cosas de su hacienda, que suprofueren [siempre fueren] del señor Sant Leandro e de su Monasterio, i a cualquier que les quieran ir, o pasar contra esto, que dicho espechar (sic) me hihan en pena [f. 364r-364v] mil maravedís de la moneda nueva, i al dicho Monasterio, y a doña Lorenza, i a las otras monjas, desde que fueren e vinieren a ser por Dios e por San Leandro en el dicho Monasterio, todo el daño e menoscabo, que por esta razón recibieren, doblado. Et sobre esto mando a todos los consejos, alcaldes, jurados, jueces, justicias, merinos, alguaciles, maestros, comentadores, y a todos los otros y a todos los apostilladores de las villas, y de los lugares de mis reinos, que esta mi carta vieren, o traslado de ella, firmado o signado de escribano público, que amparen e defiendan a dicho Monasterio, i a doña Lorenza, y a las otras monjas, ende, e a los dichos Cofrades, e los sus procuradores, como dicho es en esta merced, que les yo hago, e que non consientan a ninguno que le pase contra ella en ninguna manera. E si las quisieren pasar contra ello, que genon (sic), e que los prendan por la pena dicha, e que la guarden para hacer de ella lo que mandare. Et non fagan en la sola pena dicha a cada uno. Et si alguno o algunos, contra esto les quisieren ir, pasar o quebrantar privilegio, en algunas de las cosas que dichas son, aian la ira de Dios, y la de Sant Leandro, e la mía. Además pecharme han en pena mil maravedís, de la moneda nueva, e al Monasterio e a las dueñas, e los cofrades, todo el daño e menoscabo, que por ende recibieren, doblado. E a los cuerpos e a quantos hovissen me tornarían por ello. E de esto les mandé dar esta mía carta, sellada con mío sello de plomo. Dada en la Cerda sobre Algeciras, quince días de agosto. Era 1347 años. Yo García de la Cámara, la que escribí por mandado del Rey.

Licencia que dio el Rey don Pedro al dicho Monasterio para que se trasladase adentro de Sevilla

[f.365r] Sepan cuantos esta carta vieren, como yo don Pedro, por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de León, de Galicia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, del Algarve, de Algeciras, e señor de Molina, por cuanto la Abadesa e Monjas de San Leandro, de la muy noble ciudad de Sevilla, me dijeron que ellas tienen su Monasterio fuera de la dicha Ciddat, et que recelan que por quanto está dicho Monasterio fuera de ella, son mugeres, que alguno o algunos les fagan hacer mal e daño e desaguizado alguno. Et en esto, que recibía el agravio, e se despo- bló dicho Monasterio, e non hacían servicio a Dios, e mío. E por esto pidieronme merced, que les diese licencia para que fagan o puedan facer un Monasterio, en que estén e fagan su oración e sirvan a Dios dentro de dicha Ciddat de Sevilla, en las casas que fueron de Juan García, que fueron de don Rodrigo González de

Manzanedo, que son en dicha Ciddat, en la collación de San Marcos, [f. 366r] que dicen que compraron por sus dineros.

Et porque este dicho Monasterio, que ellas agora ficiesen en las dichas casas, que oviessen sus privilegios e franquezas e libertades, que en otro Monasterio, que han ellas agora fuera de la dicha Ciddat, he de Reyes ende yo vengo. Et yo por esto e por facer bien e merced a la dicha Abadesa e monjas del dicho Monasterio de San Leandro, de esta dicha Ciddat, et porque sean tenidas de rogar a Dios, por la ánima del rey don Alonso, mío padre, que Dios perdone, e de los otros Reyes, ende yo vengo. E por la mía vida e salud, tobe por bien de ello, dándoles la dicha licencia a la dicha Abadesa e monjas, para que puedan facer e fagan el dicho Monasterio dentro de la dicha Ciddat de Sevilla, en las dichas casas que fueron del dicho Juan García, que son a la dicha collación de Sant Marcos, que dicen que compraron ellas con sus dineros, en que esttén e fagan oración e sirvan a Dios. Et tengo por bien, que este dicho Monasterio, que agora ficiere en las dichas casas, que le sean guardados los privilegios, e franquezas e libertades, que el dicho Monasterio, que avían fuera de la dicha Ciddat fasta agora habían de los Reyes, ende yo vengo, e de mí, según que los guardaron e cumplieron en los tiempos pasados fasta aquí.

Et por esta mi Carta, mando al Consejo e a los Alcaldes e Alguaciles de la muy noble Ciddat de Sevilla, e a los veinte y cuatro, e jurados e caballeros, e homes buenos, que han de haver hacienda del dicho Consejo, que les consientan facer en las dichas casas, que fueron del dicho Juan García, que son a la dicha Collación. Et que no les pongan sobre ello embargo ninguno, et que les guarden et defiendan, i amparen con los dichos privilegios, e franquezas e libertades, que havía del otro dicho Monasterio, que ellas fasta agora habían fuera de la dicha Ciddat, según que les fueron guardados en los tiempos pasados hasta aquí. Et que non consientan que alguno, nin algunos, non les vaian, ni pasen [...].²⁷

Libros de profesiones del convento de San Leandro de esta ciudad de Sevilla, que comienzan año de 1584 [f.367r]

Libro 1º

Doña Beatriz Maldonado, profesó en noviembre de 1585.

Libro 2º

Doña Francisca de Benavente, hija de Luis de Benavente Sarmiento y de doña Leonor de Medina Nuncibai, vecinos de esta ciudad, en 15 de julio de 1600.

Doña Leonor de Saavedra, hija de don Melchor Maldonado, y doña María de Cárdenas en 14 de enero de 1713.

Doña María de Guzmán, hija de don Juan Maldonado y de doña Antonia de Guzmán (en el hábito dice así, y en la profesión dice doña Antonia de Mendoza) a 29 de septiembre de 1615.

²⁷ Es imposible leer el breve texto que falta.

Doña Ana Álvarez Gaibor, hija de Diego Álvarez Gaibor y de doña María Clavijo de Espinosa, en 25 de diciembre de 1717.

Doña Francisca Álvarez Gaibor, (hermana del antecedente) en 27 de mayo de 1719.

[f.368r] Doña Beatriz de Santillán, hija de don Juan de Saavedra y de doña Catalina Maldonado, (en el hábito dice así, y en la profesión hija de don Juan de Saavedra) al 19 de abril de 1619.

Doña Leonor Federigui, hija de Luis Federigui y de doña Lucrecia Fandoni, en 13 de marzo de 1716 (hábito).

Doña María de Cárdenas, hija de don Melchor Maldonado Saavedra y de doña María de Cárdenas, en 5 de septiembre de 1624.

Doña Elvira de Medina, hija de don Fernando de Medina Melgarejo, y veinte y cuatro de esta Ciudad, y de doña Luisa Maldonado en 27 de noviembre de 1728.

Doña Josefa Maldonado (hermana del antecedente), en 7 de noviembre de 1628.

Doña María Maldonado, hija de don Melchor Maldonado y de doña Isabel Gaibor, en 12 de febrero de 1632.

Doña Antonia de Mendoza,²⁸ hija de don Fernando Melgarejo y de doña Luisa Maldonado de Saavedra, en 31 de enero de 1739.

Libro 3º

Doña María Francisca de Zúñiga, hija de don Francisco de Guzmán y de doña María de Guzmán, marqueses de Ayamonte, natural de Maslociel, tomó el hábito a 30 de marzo de 1622.

Doña Jimena Federigui, hija de Saneti Federiqui, y de doña Jesusa Setín, natural de México, el 13 de abril de 1627.

Doña Andrea Grubel, hija de Nicolás Grubel y de doña Catalina de Vargas, naturales de Sevilla, en 2 de julio de 1665,

Doña Elvira Feoterigui, hija de don Jerónimo Feoterigui y de doña María Arellano, natural de Sevilla, en 6 de febrero de 1668.

Doña Josefa Eminente, hija de don Francisco Báez Eminente y de doña Manuela Salazar, a 21 de julio de 1669.

Doña Lucrecia Feoterigui, hermana de la expresada doña Elvira, en 29 de junio de 1670.

²⁸ No insistimos más sobre las no coincidencias en los apellidos a las que hay que añadir el desorden de las fechas dentro del mismo Libro y de unos libros con otros. Ya comienzan las tomas de hábito y la simple constatación de la profesión, tres siglos después de la supuesta Fundación del Monasterio. Además, parece que estos Libros no pueden recoger el total de las tomas de hábito ni las profesiones de todas las religiosas que vivieron en él, pues serían insuficientes religiosas para mantener con vida dicho monasterio. A esto hay que añadir que no se ha encontrado la fórmula que se usaba en este Monasterio, tanto para la toma de hábito, como para la profesión.

[f.369r] Doña Isabel de Espinosa, hija de don Juan de Espinosa y de doña Luisa de Orozco, y doña Andrea su hermana, tomaron hábitos en 10 de diciembre de 1772.

Doña María Jerónima de Zúñiga, hija de don Diego de Zúñiga y de doña Ana María Caballero tomó el hábito a 8 de diciembre de 1373 y su profesión en 8 de septiembre de 1377.

Doña Isabel Centeno, natural de Cádiz, hija del Excelentísimo señor don José Centeno, General de la armada de España, Caballero de la Orden de Santiago, y doña Inés [¿Pritonal?] de Maldonado, tomó el hábito en 3 de noviembre de 1378, y profesó [...], y doña Luisa su hermana profesó en 21 de [¿junio?] de 1689.

Doña Manuela Teresa de Peralta y Zúñiga, hija de don Fernando de Peralta y de doña Leonor Díaz de Zúñiga profesó en 31 de agosto de 1699. Doña Juana de Madariaga hija de don Andrés de Madariaga, marqués de las Torres y de doña Lorenza de Solís profesó en 12 de junio de 1700.

Libro 5º desde el año de 1700

Doña Isabel de Espinosa, hija de don Miguel de Espinosa y de doña Antonia Maldonado tomó el hábito en 29 de octubre de 1714, que le dio el Visitador General Juan Manús y [¿Pin?]cipe. Profesó a 31 del mismo mes al año siguiente 1715. Hermanos de don Pedro Román Meléndez, prebendado de la Santa Iglesia, Juez y Vicario de este Arzobispado, y Visitador de los conventos de monjas por (sic) el Eminentísimo señor don Manuel Arias, Cardenal presbítero y Arzobispo de esta ciudad.

Doña Lorenza de Castilla y Córdoba, hija de don Luis de Castilla y Guzmán, y de doña Francisca de Córdoba y Bazán, [f.370r-370v] profesó a 25 de junio de 1723.

Doña Juana de la Trinidad, hija del teniente coronel don Pascual Escrivá de Híjar, y natural de esta Ciudad, profesó en 13 de enero de 1728.

Doña Josefa del Alcaraz, hija de don Juan Antonio de la Alcaraz y de doña Francisca González de Aguilar a 8 de septiembre de 1779.

Doña Francisca Rita de Espinosa Maldonado y Prado de edad de 19 años, y doña Lorenza Ignacia de edad de 16 años, hijas de don José de Espinosa Maldonado y de doña Estefanía Núñez de Prado, tomaron el hábito a 11 de septiembre de 1730, que les dio el señor don fray José de Esquivel, obispo de Lcopoli, auxiliar de este Arzobispado. Profesaron en 23 de febrero de 1732.

Doña Francisca de Castilla Clarebout, hija de don Juan Castilla y Guzmán y de doña Teresa María Clarebout, profesó en 18 de diciembre de 1731.²⁹

Doña Rosa María del Rosario Céspedes y Espinosa, hija de don Joaquín Manuel de Céspedes, marqués de Villafranca, y de doña Antonia Espinosa Maldonado, de edad de 17 años tomó el hábito en 13 de junio de 1745, y hizo su profesión a 29 de dicho mes el siguiente año de 1746.

²⁹ Las fechas vienen discontinuas.

Doña Ana María Summerbayes, natural de Londres, hija legítima de don Tomás Summerhayes y de doña Paciencia Waxe, tomó el hábito a 3 de abril de 1758 en manos del Eminentísimo señor Cardenal de Solís arzobispo de esta Ciudad.

Sección XI Tomo 15 F N° 15

Fundación y traslaciones del religioso convento de Nuestra Señora del Pópulo de los descalzos de nuestro padre San Agustín [f.309r]

[f. 310r] En el año de 1624 vino a esta ciudad de Sevilla el padre fray Cristóbal de Porras con otros dos religiosos de orden de nuestro Padre Maestro General fray Jerónimo de la Resurrección, con especial comisión de fundar un convento en esta ciudad de Sevilla. Y habiendo tratado dicha comisión con el señor don Luis Fernández de Córdoba, Arzobispo que a la sazón era de Sevilla, el cual habiendo recibido a dichos religiosos con paternal cariño, vencidas muchas dificultades, que se ofrecieron, como de costumbre en semejantes ocasiones, dicho señor Arzobispo les dio orden para que buscasen sitio competente. Y andando en esa ocupación fue nuestro señor servido de llevarse para sí a dicho señor Arzobispo, atajando la muerte su piadoso afecto y cariñosa voluntad. Fue elegido en su lugar el señor don Diego de Guzmán, el cual no con menor afecto, por serlo mucho de esta sagrada Religión, con beneplácito que tuvo del mismo, dio licencia para que dicha fundación se hiciese en este Arenal de Sevilla, y que entretanto que se labraba casa competente, pusiésemos el Santísimo Sacramento en la parte más decente, que fuese posible, considerando el útil espiritual que había de nacer de tan santa fundación, por ser el sitio del Arenal, sujeto a muchas inquietudes, y asistir de ordinario por el comercio del río mucha gente vagabunda, y de mal vivir, como se ha experimentado. Que siendo así que al principio de dicha [f.311r] Fundación, sucedían innumerables pendencias y no pocas muertes violentas, hoy es muy rara la que sucede, y si sucede algún fracaso o fatalidad, es este Convento el refugio para que no perezcan miserablemente sin sacramentos, por estar el sitio sin otro convento o parroquia a donde se pueda recurrir, de adonde piadosamente creemos fue esta fundación inspirada del Señor, para bien de sus criaturas.

Y así con licencia del señor Arzobispo se fundó en una pequeña casa que la devoción de Pedro Antón de la Cerda³⁰, devoto ciudadano de esta piadosa Ciudad, ofreció a dichos Padres Fundadores. Púsose el Santísimo Sacramento el día de la Inmaculada Concepción de la Soberana Virgen María, con nombre y titular de nuestra santa Madre Mónica, Madre del gran Padre de la Iglesia nuestro Padre San Agustín, enfrente de la que hoy es Iglesia. Este fue el primer albergue y habitación de esta religiosa Comunidad. Celebrose su fiesta con la mayor pompa y devoción que pudo la religiosa y corta Comunidad.

³⁰ En el original viene escrita con "z", que se transcribe actualizada.

Predicó este día el Padre fray Pedro de la Asunción, cuyo apellido en el siglo era de Alencastro. Insigne predicador y docto en las lenguas hebrea y griega, gran teólogo, a quien después en Sevilla después (sic) llamaron el escriturario, por la mucha y bien traída Escritura, que en sus sermones predicaba. El mismo día tomó posesión del oficio de Prior del Convento. A este venerable Padre escogió la Religión para primer prelado con patente del Padre fray Jerónimo de la Resurrección, Vicario General de toda la Congregación. Y [f.312r] este año fue el de 1625 a 10 de septiembre del mismo año. Y luego en el siguiente de 1626 fue la avenida grande³¹, cuya fatalidad dio principio a la dicha, que goza nuestro Convento, que es tener la Santa Imagen de Nuestra Señora del Pópulo por Patrona y amparo nuestro.

Sucede la avenida grande del río Guadalquivir, inunda la mayor parte de la ciudad, ocasión y motivo de poner la Santísima imagen del Pópulo.

Goza este convento la dicha de tener por Patrona y amparo a la milagrosa y santa imagen del Pópulo, que ha hecho y hace cada día innumerables maravillas y milagros con los devotos fieles hijos de esta ilustre ciudad, y su contorno, cuya tradición de venir a este Convento, fue en todo milagrosa, porque el año de la grande avenida, que se cuenta el de 26, habiendo salido el río Guadalquivir desenfrenado y furioso, excediendo la jurisdicción de su acostumbrado término, a los 25 días del mes de febrero del referido año estaba nuestra santa Imagen en casa de Antonio Pérez, natural de la ciudad de Barcelona, del Principado de Cataluña, y de su mujer doña Ana de Villafañe, natural de esta ciudad de Sevilla.

Era la habitación de nuestra santa Patrona un limitado portal, figura del dicho sólo de Belén. Estaba delante de la santa Imagen una lámpara, la cual, encendían los devotos casados todos los sábados, y otros días de su mayor devoción. Y saliendo el río furioso de su madre, enteró por la puerta del Arenal, hasta el portal a donde estaba la santa y milagrosa Imagen de la Madre de Dios. Y subió el [f.313r] agua tan alta, que llegó a besar los pies del Santo Niño, y con el ímpetu grande del aire y olas del agua, se arrancó y desprendió el santo cuadro que estaba colgado de un clavo grande, y la lámpara que estaba ardiendo delante de su Majestad sobre el agua, sin que la furia de ella ni del aire fue sin estorbar su firmeza.

Y a la parte que las olas del agua e impulso del aire, llevaba la Santa imagen a la parte, iba el mechero encendido sin apartarse los tres días con sus noches, asistiendo con sus luces como paje de hacha a su Señora sobre el agua, portento que obligó a los devotos dueños de este soberano tesoro a tenerse por indignos de esta Santa posesión. Y así prometieron de común consentimiento, de los dos, el darla a un convento, para que con mayor y más común culto fuese su Majestad venerada.

Dícese que entrando en cierto vaso el nombre de algunos conventos, sacó el escrito un niño, por dos veces el nombre del nuestro, que era recién fundado. Y así se tiene por tradición, que trayéndose el santo cuadro, se puso el Padre Prior

³¹ Parece claro que hoy no se usa así esta palabra, sino la de “riada” o “inundación”.

de rodillas delante de su Majestad, en la Iglesia a donde había de ser colocada, y le dijo: seáis bienvenida Señora, vos os daréis a conocer. Pronóstico o profecía de lo que con brevedad sucedió. Es advertencia de la relación, que está escrita en el libro de la fundación del convento, que esta santa Imagen, cuando estaban en el portal de la casa de calle de Harinas, no estaba con la decencia debida, y que no convenía [f. 314r] a la imagen de la Madre de Dios. Colocose su Majestad en el altar mayor con el mismo cariño y con el mayor aseo y pompa que pudo ejecutar aquel pequeño rebaño de sus nuevos hijos y devotos capellanes.

Advierte más dicha relación, que después que se colocó y tomó posesión de lugar más supremo, aunque corto palacio a tanta Majestad, le dio Dios tanta hermosura, que los que la habían puesto antes, no se persuadían a que era la misma, que estuvo en el portal. Y así empezó a llevarse los corazones de todos los hijos e hijas de esta ciudad ilustre, y su Majestad a mostrarse tan liberal con sus devotos, que obró tantas maravillas, que no había sitio bastante para poner las señales de tantas ofrendas como ofrecían los fieles de esta Ciudad.

Cesó el título del convento de nuestra santa madre Mónica, y tomó posesión su Majestad del patronato y protección del Convento, dando nombre no sólo a los religiosos sino al mismo sitio, que llamándose de las Eneas, por las muchas que ocupaban este sitio para diversos menesteres, hoy comúnmente los llaman los Padres del Pópulo.

Señala el ilustre Cabildo de esta ciudad sitio en el Arenal, junto al río Guadalquivir. Empezó la obra del convento del Arenal de Sevilla, fabricándose dos cuartos, y se traslada su Majestad, segunda vez, a la sala del que mira al río.

Fue nuestro Señor servido, que el Cabildo de esta insigne e ilustre ciudad, siendo su asistente el señor conde de la Puebla, nos [f.315] señaló nuevo sitio en el Arenal de dicha ciudad, enfrente del río Guadalquivir, asistiendo su señoría personalmente con los veinticuatro que fueron señalados, y alarifes de dicha ciudad. Mostró su Señoría su cariño y devoto afecto en la medición de dicho sitio, mostrándose poco escaso y muy liberal en la donación de dicha ciudad. Labrose la cerca y dos cuartos por diversos prelados, el uno que mira al Arenal, y el otro al río, y así el primer día de enero de 1638, habiendo prevenido todo lo necesario y dispuesta la sala del cuarto, que mira al río, con densísimo aliño (sic), se hizo la segunda traslación del santísimo Sacramento y de la Santa imagen del Pópulo, con grandes solemnidad y regocijo por tres días continuos, sirviendo de Iglesia dicha sala del cuarto, que mira al río. Empiézase la fábrica de la Iglesia principal, y de ser permanente de la Santa imagen de Nuestra Señora del Pópulo.

Y así se dispuso la solemnísimas fiesta de su traslación, para darle permanente habitación a la suprema Majestad de Cristo Sacramentado, y a la Santa imagen de su querida Madre. Y así se dispuso la solemnísimas fiesta de su traslación el 1 de mayo, sábado, día de los gloriosos apóstoles San Felipe y Santiago. Y fue la última traslación, durando su fiesta por espacio de cuatro días,

siendo Vicario General nuestro padre fray Pedro de San Pablo, Provincial nuestro padre fray Antonio del Rosario, y Prior el padre fray Francisco de San José, [f.316r] que al presente cuando se escribe esta relación es Vicario General. Hízose la traslación a su iglesia nueva, que acabó de hacer nuestro padre fray Antonio del Rosario, habiendo trabajado y asistido a dicha fábrica por espacio de siete años, que fue Prior y Provincial en que gasto muchos ducados, con especial cuidado y solicitud, y asistencia personal. Y así en el fin de su trienio se logró el trabajo por tantos afanes como paso por lograr casa decente a Dios y a su Santísima Madre.

Duraron las fiestas cuatro días, por no dar más lugar el tiempo, y haberse de partir a Capítulo Provincial, que se celebraba en esta Provincia con algunos capitulares que se llevan de esta Casa. Honró el primer día la fiesta con altar y púlpito la Santa Iglesia de esta iudad, y predicó el señor Racionero Blanco. Y este día por la mañana se trasladó el Santísimo Sacramento desde la Iglesia vieja a su templo nuevo, que estaba ya adornado y con su altar, en que se esmeró la devoción del padre Prior y religiosos de esta santa casa. Y en él se celebró la misa y prosiguió la fiesta el segundo día, y se dio el altar y púlpito al colegio del señor San Acacio, de religiosos de nuestro padre San Agustín de la Observancia. Predicó el Padre Maestro fray Juan de San Agustín, [y] el tercer día celebró la fiesta nuestro convento del Pópulo, predicó el padre fray Juan de la Concepción, predicador de su Majestad, y calificador del Santo Oficio, natural de esta Ciudad.

El cuarto día asistió toda la comunidad del Convento Grande de nuestro Padre San Agustín, cantó la misa el Reverendísimo Padre Provincial, y predicó el Reverendísimo Padre Maestro fray Francisco de Burgos. Honró la fiesta con su asistencia el Cabildo de la ciudad de Sevilla, en forma de ciudad. Rematóse con una solemnísimas procesión, y con altares y colgaduras alrededor del convento. Llevó el pendón del Pópulo con insignia de la Santa Imagen el señor marqués de Villa Manrique, con que se dio fin a nuestros deseos, y permanente habitación a Cristo Sacramentado y a su Santísima Madre la Virgen Santísima del Pópulo.

Esto es en substancia lo que fice [y] he podido sacar de los Libros de la fundación y estado de este convento, sujetándolo todo a la corrección de nuestra Santa Madre la Iglesia. En fe de lo cual lo firmé en diecisiete de noviembre de 1675 años.

Fray Antonio del Rosario, prior.

Documento sobre la Hermandad de los Gitanos

En este convento [del Pópulo] de tres capillas notables de bien distintos modos. Una, la del Santo Sepulcro, donde se ve este construido de mármol con total semejanza al de Jerusalén, cuyo diseño sacó y trabajó [Ilegible] un religioso lego en su viaje de tierra Santa al principio de este siglo, y fomentó esta Hermandad, que ya va decaída del fervor primitivo.

Otra, la capilla de Nuestra Señora de la Novena, con entierro propio de los comerciantes, que parece fundada en el año de 1776, según dice su lápida. Devoción que fomentaron según la esclavitud que tienen en Madrid, y olvidada ya, la han establecido este año 1771.

Frente de esta última, al lado derecho, la Capilla y Cofradía del Santísimo Cristo, de la propia de los Gitanos año 1750.³²

Sección XI Tomo 16 F N° 38

Sermón predicado en el Monasterio de San Leandro en la festividad de San Agustín

[f.67r] Sermón de San Agustín predicado el día del Santo año 1763 en San Leandro de Sevilla por don José Cevallos, presbítero, capellán de dicho convento y delatado por los PP. Agustinos por las proposiciones siguientes, que han quedado indegnes (sic), después de examinadas en el Santo Tribunal de esta Ciudad, y en la suprema: Que San Agustín es gloria inmortal del estado clerical.³³

Que San Agustín escribió de sí, y San Posidio escribió su vida, y que estos santos han de dar la razón de lo que fue San Aurelio³⁴, y no hemos de hacer caso de los escritos supuestos, falsos, según parece, aunque pudo ser también las hubiese borrado antes el autor, como se ven en el original.

Ordenado de sacerdote, (el Santo Doctor) exigió, con licencia del obispo Valerio, el primer Monasterio en un huerto dentro de la Iglesia, y constando todo esto por el Gran Padre de la Iglesia, y de su discípulo San Posidio, debía tenerse todo esto presente, y no olvidarse, ni quererse confundir, que hasta que el Santo fue clérigo sacerdote, y gloriosísimo miembro del estado clerical, no instituyó monasterio, como patentemente se convence por nuestro Gran Padre San Posidio, que lo refiere con palabras expresas.

Fue tan desmedida su humildad y su amor a la Verdad, que reformó muchos dictámenes, que aún se podían defender.

La mayor parte de los varones más sabios, diligentes, críticos e indiferentes sostienen que el Santo hizo la Regla para las Monjas. Los Canónigos Regulares, que se dicen Agustinos, afirman, que para ellos y los Padres Ermitaños, que se llaman Agustinos, defienden que para los Ermitaños. Pero ello

³² Es un documento con grafía completamente distinta a todos los anteriores. No tiene ninguna firma, carece de referencia directa al convento del Pópulo. Como dato de interés de esta Hermandad de los Gitanos notificar, que fue hermana de dicha Hermandad, ubicada actualmente en la iglesia del Valle, Doña Cayetana Fitz-James Stuart y Silva, última duquesa de Alba, donde está enterrada. El nombre completo de esta popular Cofradía es *Real, Ilustre y Fervorosa Hermandad Sacramental, Ánimas Benditas y Cofradía de Nazarenos de Nuestro Padre Jesús de la Salud y María Santísima de las Angustias Coronada*.

³³ El subrayado es del original.

³⁴ El nombre completo era Aurelio Agustín.

es evidente, que solamente las Monjas tienen obra ciertamente del Santo, en que habla expresamente con ellas, como súbditas, dándoles Regla, como se conoce de la 2ª carta.

D. O. M.

Josepho Cevallos Salmaticensi, sacrae theologiae Doctori.

Metropolitanae Ecclesiae Hispalensis canonico.

Et ob singularem erga literas amorem studiorum in Universitate Rectori. Qui Regiam bonarum literarum Academiam una cum aliis Hispali instituit. Qui antiquitates ecclesiasticas et civiles perpetuo coluit.

Qui Liturgiae et Ecclesiasticae disciplinae profesoris publici munus in studiorum renovatione máxima eius gloria in archigimnasio Matritensi sortitus est. Qui de literaria republica bene meruit. Viro, optimo, pietisimo amico.

Et C. M. P. C. N. D. C.

Sección XI Tomo 25 c. N° 9

Salvo error u omisión aquí termina la transcripción de esta variada e importante documentación sobre la Orden de San Agustín encontrada en la conocida Colección del Conde del Águila, que se halla en el Archivo Municipal de Sevilla. La referencia a esta Colección de Papeles del Conde del Águila no escasea en diversos trabajos de investigación, pero no hay constancia, que la que aquí se presenta haya sido usada toda ella en algún estudio hasta el presente. Esta es una de las razones que avalan los datos aquí aportados, a pesar de su disparidad y reducida extensión. Confiamos que esta posible valoración la concedan también sus posibles beneficiarios.

Estudio de la pintura inédita de “La Virgen del Espejo”

Francisco Javier Cimorra Pena

Licenciado en Historia del Arte

Resumen: Estudio de la original pintura “La Virgen del Espejo”. Se trata de una pintura inédita para el público en general pues no ha sido nunca expuesta. Tras su adquisición, permaneció siempre en una familia española desde el siglo XVI. Solamente fue expuesta en subasta en Madrid en el año 2007 donde fue adquirida por su actual propietario.

Abstract: Through this study of the painting “The Virgin of the Mirror” we will analyze all aspects of it, which in my opinion make it unique within the Marian iconology. It is an unpublished painting for the general public because it has never been exhibited in any museum, since the painting was acquired and always remained in a Spanish family since the 16th century. It was only exhibited at auction in Madrid in 2007 where it was acquired by its current owner.

1. CATALOGACIÓN DE LA PINTURA

Se trata de una pintura inédita (figura 1), realizada en óleo sobre lienzo de 120 x 90 cm.

El lienzo es de lino, de ejecución manual. Se encontraba reentelado desde principios del siglo XX en el taller de Hijos de Cano, en Madrid. En la actualidad se ha procedido a quitar el reentelado y efectuar la restauración de la pintura. Durante su restauración, se ha comprobado que la preparación del lienzo es de color rojizo.

Autor: Anónimo.

Por su composición y estilo se trata de una Madonna Lombarda (Italia). Gracias a los análisis realizados de rayos X (figuras 2 y 3) se ve que la pintura en su ejecución tiene arrepentimientos, lo que indica que se trata de una obra original.

Se trata de una pintura para una capilla privada de alguna familia noble en España.

Por la “idea” de composición que posee se puede decir que su autor fue un maestro reconocido de la época. Su ejecución sería del último tercio del siglo XVI en Italia. Se puede apreciar el estilo manierista, así como una tendencia que apunta al barroco inicial.

De esta obra se conoce una copia (figura 7), donde se aprecian grandes diferencias con la original. La copia es de mucha menor calidad, y seguramente de algún alumno o aprendiz del maestro.

2. ANÁLISIS ICONOGRÁFICO E ICONOLÓGICO DE LA PINTURA

2.1. Análisis iconográfico

2.1.1. Primer nivel: descripción pre-iconográfica

Panofsky¹ nos propone en el primer nivel de interpretación describir todos los elementos básicos de la pintura. Podemos observar que existe en la composición una serie de figuras antropomorfas. En un primer plano, en la parte inferior, se encuentra una figura (varón) en posición de escorzo; en un segundo plano, a la izquierda, una figura de perfil (niño); y en el lado derecho una figura de frente (un ángel niño). En un tercer plano, se encuentra un niño en posición frontal sentado en el regazo de una mujer; y en un cuarto plano central, una mujer sentada de frente, debajo de ella, pisando el personaje antropomorfo en escorzo. En el último plano podemos observar trazos de color blanco en forma de nubes.

Los personajes de las figuras de la izquierda, de la derecha y el niño del centro llevan en sus manos diversos objetos.

La paleta de colores es amplia desde los tierra, rojo, naranja, azul, blanco y gris.

2.1.2. Segundo nivel: análisis iconográfico

Es la identificación de imágenes, historias y alegorías. El análisis iconográfico implica un método descriptivo y no interpretativo, y se ocupa de la identificación, descripción y clasificación de las imágenes.

En este segundo nivel, desglosaremos de acuerdo con la estructura propuesta, los elementos simbólicos de los personajes.

El primer personaje en escorzo lleva barba y se encuentra desnudo ocultando su rostro, tiene el cuerpo con los músculos muy desarrollados. Es una alegoría del pecado. El segundo personaje a la izquierda es un niño que se encuentra de pie; lleva una piel de animal que lo cubre; esta piel tiene una

¹ Erwin PANOFSKY, Estudios sobre Iconología, Madrid, Alianza, 2008.



Figura 1. Autor anónimo, “La Virgen del Espejo”, Zaragoza colección particular.

especie de caracolillo a su derecha muy original; en su mano derecha lleva una fruta; con su mano izquierda se sujeta al vestido de la mujer sentada; su pie derecho se encuentra pisando al personaje del primer plano en escorzo, la alegoría del pecado.

El tercer personaje a la derecha es un ángel niño, pues se puede ver una de sus alas en su torso. Se encuentra desnudo con algo de ropa en su hombro



Figura 2. Rayos X. Arrepentimiento en la cabeza del niño Jesús.



Figura 3. Rayos X. Arrepentimientos en la mano izquierda del San Juanito y en el fruto.



Figura 4. Rayos I.R. Imagen del dibujo subyacente obtenido por reflectografía infrarroja.

derecho. Con su mano derecha, sujeta en alto un espejo donde se refleja dentro de él una figura antropomorfa: un hombre crucificado en color gris, blanco y negro.

Estos tres personajes se encuentran en el campo apoyados sobre piedras, tierra y vegetación.

Detrás de estos tres personajes se encuentra sentada una figura femenina con un niño en brazos sentado en su regazo. La figura femenina esta vestida con un vestido rojo y por encima de él lleva un manto azul. En su cabeza lleva una

mantilla transparente con una diadema con perlas. En el centro de esta, cuelga una perla de mayor tamaño; tiene la cabeza girada y agachada hacia el espejo con los ojos semicerrados. Con sus pies está pisando el personaje masculino en escorzo, alegoría del pecado. El niño sentado en su regazo dirige su mirada hacia el niño de la izquierda vestido con una piel; está desnudo y lleva en su mano derecha unas florecillas, símbolo de pureza e inocencia.

La figura central sentada es la Virgen María que tiene en su regazo a Jesús niño; a la izquierda se encuentra san Juan Bautista Niño; a la derecha un ángel niño que lleva en su mano derecha un espejo donde en su interior se refleja la imagen de Cristo crucificado. Su mano izquierda toma la mano de la Virgen para darle consuelo.

A los pies de la Virgen María se encuentra un personaje masculino que es alegoría del pecado.

2.1.3. *Análisis formal*

Al describir cada una de las partes de la obra podemos definir formalmente que es una obra religiosa, con una composición triangular inscrita en un círculo. La iluminación proviene del lado izquierdo de la pintura.

La composición triangular fue muy utilizada para pintar Madonnas en los siglos XV, XVI y XVII, principalmente desde Leonardo da Vinci y Rafael.

2.2. **Análisis iconológico**

2.2.1. *Tercer nivel: análisis iconológico*

En el tercer nivel propuesto por Panofsky, se encuentra el significado, la interpretación más profunda de la obra, donde quedan implícitos los pensamientos del autor, para lo cual la forma resulta fundamental.

Reconoceremos el contexto de la época cuando fue pintado, el siglo XVI, una época donde la religión cristiana tenía mucha importancia en la vida política, económica y social en la Europa occidental.

Los pintores pintaban para la Iglesia, para los reyes y para la nobleza. La burguesía se fue incorporando como clientes de los pintores posteriormente. En este contexto debemos interpretar esta pintura.

Por sus dimensiones y por donde estuvo desde su creación, se trata de una pintura devocional para una capilla privada de un noble español, que la encargó a un pintor seguramente de la zona de la Lombardía (Italia).

La idea principal de la religión cristiana es la redención del pecado original del hombre a través del sacrificio y muerte del hijo de Dios en la cruz. Esta idea es expresada por el pintor de una manera explícita. Plásticamente se ven representados todos los elementos que forman parte de dicha idea: San Juan Bautista niño presenta la fruta, símbolo del pecado original, a Jesús, el hijo de Dios, que la recibe.



Figura 5. Fotos de la restauración de la pintura.

La Virgen María también participa como mediadora al traer al niño Jesús al mundo. Un ángel niño anuncia a la Virgen María la muerte de su hijo en la cruz; su imagen futura se ve en el espejo. Y en el suelo se representa la alegoría del pecado, que es pisado por la Virgen María, el niño Jesús y también por san Juan Bautista niño.

Si leemos la pintura en sentido dextrorso, el san Juanito le ofrece a Jesús un fruto (símbolo del pecado original); este pecado original es redimido por Jesús con su muerte en cruz. La Virgen se encuentra como mediadora para que esto ocurra al traer a Jesús al mundo y al pisar el pecado (el personaje en escorzo).

3. ELEMENTOS ÚNICOS DE ESTA PINTURA

Preámbulo: Son muchas las Madonnas que sientan en su regazo al niño Jesús; y le acompañan, a veces, alguno o todos de los personajes siguientes: San Juan Bautista niño, un ángel, santa Ana, san José.

Muchas Madonnas fueron realizadas por pintores de la Escuela del Norte: Jan van Eyck (1390-1441), Robert Campin (1404-1444), Martin Schongauer (1448-1491), entre otros; y por la escuela Italiana: Sandro Boticelli (1445-1510), Pietro Perugino (1446-1523), Leonardo da Vinci (1452-1519), Rafael de Sanzio (1483-1520), entre otros.

En algunas Madonnas, se hace referencia a la pasión de Cristo en la cruz, mediante símbolos: llevando san Juan Bautista niño un callado en forma de cruz, sujetando a un cordero; a veces con una filacteria donde se puede leer “Ecce Agnus Dei”; otras veces se simboliza con racimos de uvas, rosas con espinas o con una granada.

También en algunas Madonnas aparece una manzana (u otra fruta) símbolo del pecado original, que lleva san Juan Bautista niño o que la tiene el niño Jesús.

En la pintura la “*Madonna de los Palafreros*” de Caravaggio (1605), el niño Jesús aparece pisando a una serpiente, símbolo del pecado.

En la pintura de la “*Epifania*” de Robert Campin, el Maestro de Flémalle, aparece en el portal de Belén cerca del tejado un crucifijo con Cristo crucificado en su color natural, el pelo, la carne y el paño de pureza, formando parte de la obra pero separada de los personajes principales.

El uso del espejo es frecuente en la pintura flamenca del siglo XV, reproduciendo una porción de la realidad, o como forma de introducir al espectador en la pintura como en el caso del retrato de “*Los esposos Arnolfini*”, Jan van Eyck (1434).

Elementos únicos en esta pintura:

El uso del espejo aquí es muy diferente que en otras pinturas conocidas. El pintor lo usa para introducir una imagen virtual (no real) en el espacio donde están el resto de los personajes, una imagen virtual que se producirá en el futuro. Para confirmar este aspecto, un ángel niño porta el espejo y anuncia así el futuro del niño Jesús a la Virgen María, su muerte en la cruz.



Figura 6. Pintor Guido Reni. “San Miguel Arcángel y el demonio” (1635).

La imagen de Cristo crucificado en el espejo forma parte de la composición unido al resto de personajes. La pasión de Cristo esta explícitamente mostrada formando parte de la composición, y no implícitamente a través de símbolos como en otras Madonnas que he citado anteriormente.

El Cristo crucificado en el espejo es de color gris, lo que indica que es una imagen virtual, no real. Además, el espejo es traído por un ángel, un mensajero divino, de la misma manera que le fue anunciada a la Virgen María que iba a ser madre del hijo de Dios.

Así pues, un ángel —recuérdese que tiene pintadas sus alas— le anuncia a la Virgen María cómo terminará la vida de su hijo en la tierra. Ella lo ha visto en el espejo y, cariacontecida, agacha su cabeza y sus ojos, admitiendo la voluntad divina.

El personaje antropomorfo a los pies de la Virgen, símbolo del pecado (o del demonio) en posición de escorzo, se ve en otras pinturas como la de “San Miguel Arcángel y el demonio” de Bonifacio Veronés (1535), o la de Guido Reni (figura 6), pintor de la escuela boloñesa (1635) y otros mucho; pero no conozco ninguna Madonna que a sus pies tenga un personaje antropomorfo, símbolo del pecado. Lo normal son las imágenes de la Virgen pisando a una serpiente, como ejemplo las Inmaculadas de Bartolomé Esteban Murillo, Velázquez, Zurbarán, Ribera, Rubens, Tiepolo, etc.

La Virgen lleva sobre su cabeza una diadema con perlas y de su centro cuelga una perla de mayor tamaño. No es normal colocar perlas en la cabeza de la Virgen. Solo conozco una “Madonna con el Niño” de Parmigianino (Parma 1503-1540). La Virgen tiene un collar de perlas sobre la cabeza y otro por el cuello.

El vestido de la Virgen es un vestido rojo con un manto azul, pero en la zona alrededor del niño Jesús el vestido rojo se vuelve naranja, debido a la luz amarilla que irradia el niño Jesús (el color amarillo mas rojo da el color naranja): *“Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la Vida”* (Juan 8,12-20).

Existen otras pinturas con este efecto lumínico, como en “La Natividad” óleo sobre lienzo de Federico Barocci en el Museo del Prado (1597).

San Juan niño entrega una manzana al niño Jesús. Hay precedentes como he señalado anteriormente, pero no es lo usual.

San Juan niño pisa al personaje antropomorfo en escorzo, símbolo del pecado.

El caracolillo del vestido de piel del San Juan niño es un detalle que no aporta nada a la composición de la pintura, ni a la composición cromática de la obra, tampoco al personaje en su caracterización; pero el pintor lo incluye como un elemento singular y anecdótico.

4. COPIAS DE LA PINTURA

Conozco una copia de esta pintura (figura 7; 145x110,5 cm), catalogada como pintura florentina del último tercio del siglo XVI. Además de ser una obra de menor calidad en la descripción y ejecución pictórica de los personajes, se observan las siguientes diferencias en la composición:

La mano izquierda del san Juanito está en la posición que tenía en “La Virgen del Espejo” antes del arrepentimiento (se ve en los rayos X).

La manzana que lleva san Juan niño es grande, como en “La Virgen del Espejo” antes del arrepentimiento.

El Cristo crucificado tiene colores naturales no es solo de color gris.

El pintor que hizo la copia no entendió el color del vestido; y la Virgen lleva una camisa naranja que solo se ve parte de las mangas, una falda roja, una



Figura 7. Autor anónimo, copia de "La Virgen del Espejo" (último tercio del siglo XVI).

camisa azul y un manto color siena. No entendió que el niño Jesús irradiaba luz tal como he explicado al describir los colores del vestido de la "Virgen del Espejo".

Comparando ambas pinturas, se puede deducir que la copia fue realizada por el aprendiz en el taller del maestro antes de que éste terminara su pintura. Esta copia confirma la tesis de que el pintor de la Virgen del Espejo era un maestro que tenía su taller con aprendices, a finales del siglo XVI.

5. HIPÓTESIS SOBRE EL PINTOR DE LA VIRGEN DEL ESPEJO

El análisis formal de la pintura nos lleva a un modelo de Madonna Lombarda. Si pensamos en una pintura del último tercio del siglo XVI, la escuela veneciana sería la que más se adaptaría a esta pintura donde predomina el color sobre la línea.

Durante la restauración, se vio el color rojizo de la capa de preparación de la pintura (fig. 5), esta preparación era típica de la escuela veneciana.

Si pensamos en un maestro por los argumentos que he expuesto anteriormente y que vuelvo a citar:

- Es un maestro porque han hecho copias de su obra alumnos o aprendices.
- Lo que diferencia entre un artesano pintor y un maestro pintor es precisamente las ideas expuestas en su pintura, tal y como reivindicaron en esa época para que fuese considerada una de las Bellas Artes a la pintura precisamente en el siglo XVI. No se trata solamente de la mimesis pictórica, sino que el pintor intenta desarrollar sus propias ideas.

En el siglo XVI es más importante “la invenzione” (la idea) que la realización de la pintura.

La idea que desarrolla en esta pintura no es de un maestro menor sino de un maestro mayor. Es una representación creativa e innovadora de la redención del pecado original por medio de la pasión de Cristo en la cruz, tal y como he comentado en el punto 2.2.

- Es una pintura original por los arrepentimientos que tiene, como se ve con rayos X.

Los maestros pintores mayores en la Venecia del siglo XVI, eran Tiziano (1488-1576), Tintoretto (1518-1594), Jacopo Bassano (1515-1592) y Pablo Veronés (1528-1588).

De estos pintores es Pablo Veronés el que tiene una serie de coincidencias formales con esta pintura que indico a continuación:

- **La posición de la cabeza y el rostro de la Virgen** es igual a muchas “Madonnas” de su Catalogo completo,² entre otras:

Nº 13. Los desposorios místicos de Santa Catalina.

Nº 105. a) Presentación de la familia Cuccina a la Virgen.

c) La adoración de los Magos.

Nº 123. Los desposorios místicos de Santa Catalina.

Nº 138. Adoración de los Magos.

Nº 172. La presentación en el templo.

Nº 176. Los desposorios místicos de Santa Catalina.

Nº 193. La adoración de los Magos.

Nº 226. Los desposorios místicos de Santa Catalina.

² Terisio PIGNATTI - Filippo PEDROCCO, Veronese. Catalogo completo, Firenze, Cantini, 1991.

- **El niño Jesús** tiene gran parecido a los que aparecen con la Virgen en las pinturas relacionadas y otras.

- **El san Juanito** en esa posición lateral y de perfil es muy parecido a un niño que se encuentra en el cuadro N° 91 "Las bodas de Cana" de Pablo Veronés, detrás del músico que representa al pintor Tiziano.

- **Tiene predilección el Veronés** por poner al san Juan niño de perfil en las pinturas con la Virgen y el niño Jesús. De un total de diez pinturas, en siete de ellas el san Juanito está de perfil y en tres de frente.

- También señalo que de ese total, en dos de ellas el san Juanito entrega un fruto con su mano al niño Jesús y son:

N° 39. "la Sagrada Familia con San Juanito" (1550).

En la Villa Barbaro en Maser, en la "Estancia del Perro", "La Sagrada Familia con Santa Catalina y San Juanito" (1560).³

- **La Virgen lleva un vestido muy sencillo.** Sin embargo, sobre su cabeza lleva una cinta con perlas y en el centro de ella una perla más grande. Como es sabido, las perlas son un elemento muy del gusto de Pablo Veronés.

- **El efecto lumínico del niño Jesús** que vuelve de color naranja la zona del vestido de la Virgen. El color naranja también es típico de Pablo Veronés.

- **En el vestido de piel del san Juanito** hay una tira de piel que hace una especie de rizo; es tan solo un adorno, apropiado también de Pablo Veronés.

- **El cabello rizado**, con pequeños rizos en el Jesús niño, san Juan niño y el ángel niño es propio del Veronés.

6. CONCLUSIÓN SOBRE EL PINTOR DE LA "VIRGEN DEL ESPEJO"

Por todo lo anteriormente expuesto, en mi opinión, el autor de esta pintura podría ser Pablo Veronés con intervención de su taller.

³ En relación con la entrega de un fruto del san Juanito al niño Jesús, he de señalar que en las pinturas de la escuela Florentina de los siglos XV y XVI, Leonardo da Vinci, Rafael, Ghirlandaio, Miguel Ángel, etc. no se representa nunca así. Solo he encontrado una pintura de Agnolo Bronzino (1503-1572, escuela Florentina) de 1550. En la Escuela Veneciana sí que se representa al san Juanito entregando frutos a la Virgen y al niño Jesús, en tres pinturas de Tiziano:

- Madonna Aldobrandini de 1530, (el san Juanito ofrece manzanas y flores a la Virgen).
- Madonna con el niño Jesús y un ángel (le entrega al niño Jesús una manzana).
- Madonna con niños Jesús y san Juanito (san Juanito ofrece una bandeja llena de manzanas al niño Jesús).

**RECENSIONES /
BOOK REVIEWS**

José Luis SICRE, *Jueces (Comentarios teológicos y literarios del AT y NT)*, Estella, Verbo Divino, 2018, 608 pp., 50 euros.

José Luis Sicre, antiguo director del Comentario teológico y literario de la Nueva Biblia Española, aporta a esta colección un amplio y exhaustivo comentario al libro de los Jueces. La obra destaca en primer lugar por proporcionar un arsenal bibliográfico. Amén de la amplia bibliografía ofrecida tras la introducción, está también la que se facilita antes del epígrafe dedicado a cada juez mayor (también antes de Abimelec) y del bloque (dividido en dos) de los jueces menores, así como la que precede al comentario a cada perícopa.

Tras un interesante prólogo en el que destacan las perspectivas de interés de la obra y los enfoques de lectura, Sicre nos ofrece una amplia introducción que coincide básicamente con la que escribió para la obra *Historia y Narrativa* (Verbo Divino, Estella 2017). En ella sobresalen la original y novedosa estructura tripartita (introducción, historias de jueces, hundimiento) que propone para la obra, el análisis desde diversas aproximaciones metodológicas a su complejo proceso de formación (ofreciendo al respecto un excelente status

quaestionis), y la revisión del texto de la NBE, desde la BHQ, los escritos de Qumran y las principales versiones.

Cada perícopa analizada se abre con un excelente aparato crítico en el que se combinan datos filológicos y de crítica textual. En el comentario suele incorporar los puntos de vista de los principales comentaristas, concluyendo con el suyo. Una estrategia que se agradece es que al final, o a veces al comienzo de la exégesis de cada unidad, ofrezca comentarios y conclusiones que ayudan al lector a seguir el planteamiento y la teología general de la obra, evitando el riesgo de que quede desorientado por las tramas particulares presentes en el texto. En este sentido, destaca también el epílogo, una pieza muy breve, pero a través de la que, con dos pinceladas maestras de intertextualidad y una pregunta retórica con su correspondiente respuesta, se conecta perfectamente el tenor de la obra con el de los libros que narran la siguiente etapa de la historia deuteronomista. Finalmente, el volumen se completa con un índice temático y otro de autores.

Pablo Díez Herrera

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los originales remitidos deberán ir precedidos de una página en la que figure el nombre del autor, título del trabajo, dirección postal y/o electrónica del autor, teléfono, categoría profesional y lugar de trabajo.
2. Los trabajos enviados para su publicación deberán ser inéditos, no aceptados para su publicación por ninguna otra entidad y referidos preferentemente a temas de estudios eclesiásticos.
3. Los manuscritos se presentarán en soporte informático (CD o archivo electrónico no comprimido adjunto a un *e-mail*), realizados con el programa Word o en cualquier otro formato compatible, preferiblemente escritos con letras del tipo Times 12. Las ilustraciones preferiblemente en formato JPEG, TIFF, GIF. Se acompañará una copia en papel.
4. La extensión máxima de las colaboraciones será flexible, aunque se recomienda que oscile entre los 20-25 a los 40-50 folios.
5. Los artículos vendrán precedidos por un resumen en español (y a ser posible también en inglés) no superior a 5-10 líneas.
6. Los derechos de edición pertenecen al Servicio de Publicaciones del Centro de Estudios Teológicos y es necesario su permiso para la reproducción total o parcial de la revista.
7. Los artículos y correspondencia se remitirán por correo ordinario a la revista *Isidorianum*, Centro de Estudios Teológicos, Cardenal Bueno Monreal, 43. Apdo. 1180 AP. 41012 – Sevilla, o a la dirección electrónica: isidorianum@cetsevilla.com
8. Para distribución o intercambio de la revista pueden dirigirse al Servicio de Publicaciones *Isidorianum*, Centro de Estudios Teológicos, Cardenal Bueno Monreal, 43. Apdo. 1180 AP. 41012 – Sevilla, o a la dirección electrónica: isidorianum@cetsevilla.com

Ver las normas completas de publicación en el apartado Revista “Isidorianum” en www.cetsevilla.com.

