

SALMANTICENSIS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Vol. LXX Fasc. 3

Septiembre-Diciembre 2023

SALMANTICENSIS
Vol. 70.3, 2023 / ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)
Revista cuatrimestral de investigación teológica
fundada en 1954
Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECTOR
Emilio José Justo Domínguez

DIRECCIÓN SECRETARÍA Y ADMINISTRACIÓN
Compañía, 5. Teléf. 923 277108
37002 SALAMANCA (España)
salmanticensis@upsa.es

WEB <https://revistas.upsa.es/php/salmanticensis>

ARCHIVO DIGITAL <https://summa.upsa.es/pub/salmanticensis>

	SUSCRIPCIÓN	Núm. suelto
España:	46 €	18 €
Europa:	56 €	21 €
Demás naciones:	65 €	24 €

Para comprar ejemplares o suscribirse: publicaciones@upsa.es

PERIODICIDAD Y REGISTRO

Cuatrimestral

Depósito Legal: S. 22-1958

ISSN: 0036-3537 (Impreso)

ISSN: 2660-955X (Online)

Imprime: Editorial Sindéresis
oscar@editorialsinderesis.com



El contenido de esta revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una **Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 España**, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

© 1954 Universidad Pontificia de Salamanca. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

SALMANTICENSIS

Revista cuatrimestral de la Facultad de Teología Universidad

Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 70, 2023 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

CONSEJO DE REDACCIÓN
EDITORIAL BOARD

DIRECTOR

EDITOR

Emilio José Justo Domínguez

Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO DE DIRECCIÓN

EDITOR'S BOARD

José Alberto Garijo Serrano

Universidad Pontificia de Salamanca, España

Juan Pablo García Maestro

Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO ASESOR

ACADEMIC BOARD

João Manuel Duque

Universidad Católica Portuguesa - Braga, Portugal.

Inmaculada Delgado Jara

Universidad Pontificia de Salamanca, España.

Bernat Hernández

Universitat Autònoma de Barcelona.

GehardKruip

Facultad Católica de Teología de Mainz, Alemania.

Martin Lintner

Facultad de Teología de Brixen, Italia.

Sigrid Müller

Facultad Católica de Teología de la Universidad de Viena, Austria.

M. Teresa Compte Grau

Universidad Pontificia de Salamanca, España.

Eleuterio Ruiz

Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, Argentina.

Alfonso Salgado

Universidad Pontificia de Salamanca, España.

Luis Guillermo Sarasa

Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

Leif Vaage

Emmanuel College. Universidad de Toronto, Canadá.

SALMANTICENSIS
Revista cuatrimestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 70, 2023 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

INDIZACIÓN
INDEXING INFORMATION

Salmanticensis sigue el procedimiento de revisión externa y anónima por pares. La revista aparece en los siguientes índices, repertorios, directorios, rankings y bases de datos:

ATLA
CARHUS PLUS+2018
CIRC, Clasificación C
CROSSREF
DICE
DIALNET
DULCINEA, color azul
ERIH PLUS
GOOGLE SCHOLAR
IBZ online
INDEX THEOLOGICUS
INDES RELIGIOSUS
ÍNDICES-CSIC
LATINDEX
LITARS, Clasificación IJ 3
MIAR
MLA
NEW TESTAMENT ABSTRACTS
OLD TESTAMENT ABSTRACTS
PHILPAPERS
REGESTA IMPERII
REBIUN
RESH
ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORIES
WORLDCAT

SALMANTICENSIS

Revista cuatrimestral de la Facultad de Teología Universidad
Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 70, 2023 ISSN: 0036-3537 (Impreso) 2660-955X (Online)

LISTA DE REVISORES 2023 REFEREES 2023

El Consejo de Redacción de *Salmanticensis* agradece a los revisores el esfuerzo dedicado a la evaluación de los trabajos enviados a la revista. Su experiencia y juicio académico contribuyen decisivamente en la calidad de nuestra publicación. Durante el año 2023 actuaron como evaluadores los siguientes expertos:

Esperanza Macarena García García, *Universidad Complutense*, Madrid
Manuel Andrés Seoane Rodríguez, *Universidad de León*
Ana Rodríguez Laiz, *Universidad Pontificia de Salamanca*
Samuel Fernández, *Pontificia Universidad Católica de Chile*
Carlos Beorlegui Rodríguez, *Universidad de Deusto*, Bilbao
Juan Manuel Cabiedas Tejero, *Universidad Pontificia de México*
Sebastián Contreras Aguilar, *Universidad de los Andes* (Chile)
Juan Carlos García Domene, *Instituto Teológico San Fulgencio*, Murcia
Francisco José Andrades Ledo, *Universidad Pontificia de Salamanca*
Fernando Susaeta Montoya, *Facultad de Teología del Norte de España*, Burgos
Roberto Noriega Fernández, *Universidad de Deusto*, Bilbao
Jaime Vázquez Allegue, *Centro de Estudios Superiores Alberta Giménez*, Palma
Óscar Moriana López de Silanes, *Universidad Pontificia de Salamanca*
Rafael Vázquez Jiménez, *Centro Superior de Estudios Teológicos*, Málaga
Carlos Martínez Oliveras, *Instituto Teológico de Vida Consagrada*, Madrid
Jesús M. Nieto Ibáñez, *Universidad de Valladolid*
Jaime Tatay Nieto, *Universidad Pontificia Comillas*, Madrid
María Teresa Compte Grau, *Universidad Pontificia de Salamanca*
Bernat Hernández, *Universitat Autònoma de Barcelona*
Miguel Navarro Sorní, *Universidad Católica de Valencia*
M. Carmen Massé García, *Universidad Pontificia Comillas*, Madrid
Luca Valera, *Universidad de Valladolid*
Arturo Bellocq, *Università de la Santa Croce*, Roma
Román Guridi, *Pontificia Universidad Católica de Chile*

SUMARIO

ESTUDIOS

- José Antonio Calvo Gómez, *La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección* 353-383
- Juan Ramón Fuentes Jiménez, *Influencias filosóficas en la encíclica Laudato si'* 385-412
- Carlos Simón Vázquez, *Antecedentes históricos del control de los nacimientos: El ensayo sobre la población de Robert Thomas Malthus* 413-435

NOTA

- Miguel Anxo Pena González, *El episcopado argentino y la Santa Sede en Argentina, 1966-1983* 437-447

RECENSIONES

- Yonghua Ge, *The Many and the One. Creation as participation in Augustine and Aquinas* (Joseph Cyril Bassey); Alfredo Cruz Prados, *El sentido de la moral. Saber querer lo que en verdad se quiere* (Román A. Pardo Manrique); Carlos Chana – Eloy Bueno – Roberto Calvo – Fernando Bogónez – Fernando Susaeta, *El gozo de la libertad herida. Las encrucijadas de la libertad en la Iglesia* (Román A. Pardo Manrique); Anthony Esolen, *Doctrina Social de la Iglesia. Una reivindicación de la verdadera enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio, la familia y el Estado* (Enrique Alonso Silván); Elena E. Rodríguez Díaz, *En el origen del libro gótico castellano. El scriptorium toledano de San Vicente de la Sierra* (José Antonio Calvo Gómez); Fernando López-Arias, *El Concilio Vaticano II y la arquitectura sagrada. Origen y evolución de unos principios programáticos (1947-1970)* (María Diéguez Melo); Isabelle Drouard Gaboriaud, *La pédagogie d'engendrement. Sources et mise en œuvre à l'école* (Kouadio Georges Yoboue) 449-477

CRÓNICA

- Javier Riesco Lo-Grasso, *El Espíritu del Señor llena el universo: Crónica de las LV Jornadas de Teología* 479-483

La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección¹

The Work of the Spanish in Rome. Felipe III (1598-1621), Protector of the Archconfraternity of the Resurrection

JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ

Instituto Español de Historia Eclesiástica. Roma

Universidad Católica de Ávila

jantonio.calvo@ucavila.es

<http://orcid.org/0000-0002-9483-6866>

Recibido: 30 de agosto de 2023

Aceptado: 6 de octubre de 2023

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Instituto Español de Historia Eclesiástica, anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, en Roma, en el marco de los proyectos de investigación del año 2023.

RESUMEN

Este trabajo de investigación histórica analiza la relación que mantuvo el rey Felipe III (1598-1621), como su protector, con la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española de Roma. En once ocasiones, al menos, el gobernador y los priores de la obra pía romana se dirigieron al soberano para informarle sobre su precaria situación económica. Felipe III escribió, al menos, cuatro cartas en las que confirmó la concesión de algunas rentas sobre los bienes de las iglesias de Nápoles y Sicilia, así como ciertos derechos aduaneros en los puertos de los territorios italianos. Este trabajo también aborda algunas consecuencias de la crisis regalista del siglo XVIII y la elaboración de dos falsos históricos, dos supuestas cartas escritas por Felipe III, redactadas en realidad por José García del Pino, secretario de la archicofradía y de la iglesia nacional de Santiago y San Ildefonso de los Españoles, en Plaza Navona, donde la obra pía tenía su sede canónica.

Palabras clave: Corte romana, falso histórico, Felipe III, José García del Pino, obra pía, regalismo.

ABSTRACT

This historical research work analyzes the relationship that King Philip III (1598-1621) maintained, as his protector, with the archconfraternity of the Holy Resurrection of the Spanish nation of Rome. On at least eleven occasions, the governor and the priors of the Roman pious work addressed the sovereign to inform him of their precarious situation and financial need. Philip III wrote at least four letters in which he confirmed the granting of some income on the assets of the churches of Naples and Sicily, as well as some customs duties in the ports of the Italian territories. This work also deals with some consequences of the royalist crisis of the 18th century and the elaboration of two false documents, two supposed letters written by Philip III, actually written by José García del Pino, secretary of the archconfraternity and of the national church of Santiago y San Ildefonso de los Españoles, in Plaza Navona, where the pious work had its canonical seat.

Keywords: False historical document, José García del Pino, Philip III, pious work, roman Court, regalism.

1. INTRODUCCIÓN

El capítulo primero de la primera parte, que trata “de los protectores”, distinción primera, de *Los estatutos de la cofradía de la Sanctíssima Resurrección de la nación española de Roma*, publicados en la Urbe en 1582, ya indicaba que, “después del particular amparo de nuestro Señor y Redemptor Iesu Christo resuscitado y de nuestra señora la Virgen María, madre suya, en el qual esta cofradía estriba, se comete y entrega a la protección de su católica real magestad del rey don Filippe, nuestro rey y señor, de sus suçessores reyes de España, en perpetuo”². Como inmediato protector en Roma, eligió “al ilustríssimo embaxador de la magestad cathólica que por tiempo huuiere en esta corte”.

Por esta decisión, para siempre jamás, “la protección y amparo de esta cofradía se entienda perteneçer e pertenezca a los cathólicos reyes de España y a sus embaxadores de Roma” (mientras residiesen en la corte romana). Tanto el rey como su embaxador en Roma “se entiendan *ipso facto* ser cofrades *in capite* de esta santa cofradía para effecto de gozar i participar de todos los bienes e indulgençias de ella; y, conforme a esto, serán siempre escritos en el primer lugar de la matrícula de los cofrades”³.

Aunque, continuó en el capítulo segundo, los protectores fueran “exemptos de toda obligaçión de la cofradía”, ni fuera “necesario occuparse en el gouierno ordinario e ministerio de ella, pues habrá para esto ministros e officiales diputados”, se esperaba que, “por su benignidad”, tanto el rey de España como su embaxador en Roma favorecieran “en común las cosas de la cofradía”, sobre todo “quando sucediere cosa que requiera fauor o consejo extraordinario, a juicio y arbitrio de la congregaçión particular”. Esto exigió una nueva determinaçión legal: “Será a cargo del gouernador i priores de ella representar, de quando en quando, a su magestad, por cartas, el estado de la cofradía, el beneficio y remedio que de ella yrá resultando a sus vasallos y lo mismo se tratará con el embaxador que por tiempo fuere por su magestad en Roma. Esto a los tiempos y por la orden que en su lugar se dirá”⁴.

Esta disposici3n inicial se vio secundada, a lo largo de los años de existencia de la archicofradía de la Santísima Resurrecci3n de la naci3n española de Roma

2 *Los estatutos de la cofradía de la Sanctíssima Resurrección de la nación española de Roma*, Roma 1582.

3 Para un estudio sobre estos estatutos, véase: J. A. Calvo Gómez, “Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI”, *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022) 119-158.

4 Los estatutos de 1603 mantuvieron esta disposici3n, vigente hasta la definitiva supresi3n de la instituci3n en 1808. Véase: *Estatutos de la archicofradía de la Santísima Resurrecci3n de Christo nuestro Redentor de la naci3n española de Roma*, Roma 1603.

(1579-1808), por una relación permanente con los sucesivos titulares de la corona y su embajador en la Urbe, protectores de esta obra⁵. En otro lugar, fue analizada la correspondencia de Felipe II contenida en el archivo de la Obra Pfa de Roma⁶. También se completó, en esta misma publicación, una relación historiográfica compleja tanto de la archicofradía como de la iglesia nacional de Santiago de los Españoles, en la Plaza Navona, en la que esta obra pfa tenía su sede⁷.

Este nuevo trabajo de investigación histórica pretende avanzar en la comprensión de esta institución española en Roma y su protagonismo en la construcción de la Monarquía Católica tanto en las fronteras interiores como en las estructuras internacionales. La intervención del monarca en una obra que no había fundado y no le pertenecía estuvo motivada, sobre todo, junto al remedio material de los españoles más allá de las fronteras nacionales, por la necesidad de apoyar y sostener, en todos los territorios, singularmente en Roma, la idea de la catolicidad, enfrentada a los embistes permanentes de las reformas protestantes: alemana, holandesa y, sobre todo, inglesa en el que, la rivalidad espiritual, se añadía a la incipiente competencia territorial en las Indias Occidentales y en el Mediterráneo⁸.

5 Así se expresó el secretario de la congregación el 2 de julio de 1618: “La archicofradía (...) suele, algunas ueçes, escreuir a vuestra magestad y darle quenta de las obras en que se ocupa assí del seruiçio de nuestro Señor como del de vuestra magestad y utilidad de sus basallos” (AOP 1556, 84v-85r). Existe una constatación diplomática de que este compromiso, durante el reinado de Felipe III, se llevó a cabo con toda puntualidad. AOP 1556 corresponde al *Libro de cartas misiuas donde quedan traslado de todas las cartas que se escriuen al rey nuestro señor y sus ministros y otras personas por la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española de Roma y los memoriales que se dan por la archicofradía*. Hemos identificado los 11 envíos siguientes: 7 de abril de 1603 (AOP 1556, 4r), con un amplio memorial adjunto (6v-8r); 9 de marzo de 1604 (18v-19r); septiembre de 1604 (22v); 30 de marzo de 1606 (25v-26v); 20 de septiembre de 1607 (41v-42r); 9 de febrero de 1608 (45v-46r); 13 de octubre de 1609 (50r), con un nuevo memorial (50r-51r); agosto de 1613 (61v-62r=63v); 7 de septiembre de 1617 (76v-77r); 2 de julio de 1618, ya mencionada (84v-85r), con un memorial (86r-86v); y un último memorial sobre los correos regioes en Roma, sin fecha, datado después de aquel día, 2 de julio de 1618 (90v-93r).

6 Archivo de la Obra Pfa. Establecimientos Españoles en Italia (siglos XV-XX) (*en adelante*: AOP). Véase: J. A. Calvo Gómez, “La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma”, *Carthagiensia*, en prensa.

7 J. A. Calvo Gómez, “La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma”, *Salmanticensis* 68 (2021) 579-616.

8 A. Alloza Aparicio, “Comercio y rivalidad entre España e Inglaterra. Corso, ataques navales y represalias en los siglos XVI y XVII”, en: *XVII Coloquio de Historia Canario-Americana: V Centenario de la muerte de Cristóbal Colón*, Las Palmas de Gran Canaria 2008, 1642-1688; J. A. Calvo Gómez, “La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1415-1517 y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización”. *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021) 39-74; Id., “Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades hispanoamericanas agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808)”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, en prensa; A. Camacho Domínguez, “El trasfondo religioso de la devolución de la Habana inglesa”, *Tiempo y Espacio* 33/64 (2015) 154-167; M. Lázaro Pulido, “Alfonso de Castro, inter theologos iuriconsultissimus: De justa haereticorum punitione, libri tres. Una introducción”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020) 483-504; Id., “La pobreza: de la virtud a la herejía. Alfonso de Castro”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 47 (2020) 55-80; P. Sanz Camañes, “Impacto y consecuencias del fracaso de la Armada”, *Desperta Ferro: Historia moderna* 42 (2019) 52-55; R. Valladares Ramfrez, “Inglaterra, Tánger y el estrecho compartido: los inicios del

2. FUENTES PARA LA INVESTIGACIÓN

Las fuentes principales para esta investigación son, fundamentalmente, las seis cartas que transcribimos en el anexo documental, dos de ellas catalogadas como falsos históricos, firmadas por Felipe III entre 1604 y 1621, depositadas en el archivo de la Obra Pía de Roma, que no hemos localizado referidas en otro lugar⁹. La correspondencia fue cuidadosamente trasladada a tres instrumentos diplomáticos que conviene detallar.

Las cartas que reconocemos como auténticas, de 1604 (anexo 1), 1609 (anexo 3), 1612 (anexo 4) y 1615 (anexo 5), fueron copiadas literalmente en el *Libro Maestro* de la archicofradía, manuscrito, iniciado en 1579¹⁰, referidas puntualmente en los diferentes índices y resúmenes contenidos a lo largo del extenso volumen que hoy se custodia en Roma¹¹. Estos cuatro documentos también aparecen trasladados, a mediados del siglo XVII, en un legajo depositado en el mismo archivo de la Obra Pía bajo el título: *Fundaciones, donaciones, legajos, privilegios, mercedes, indulgencias, limosnas de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma (1579-1754)*, hasta ahora inédito¹².

En 1724, en medio de una grave polémica regalista, protagonizada por José García del Pino, secretario de la archicofradía y de la real iglesia y hospital de

asentamiento inglés en el Mediterráneo occidental durante la guerra hispano-portuguesa (1641-1661)", *Hispania: Revista española de historia* 51/179 (1991) 965-991.

9 La bibliografía sobre Felipe III es extensa, aunque muy distante de la que la historiografía, española e internacional, les dedican a sus inmediatos predecesores, Felipe II y, sobre todo, Carlos V. En I. Pulido Bueno, *Felipe III. Cartas de gobierno*, Huelva 2010, no hay ninguna mención a las 6 misivas del anexo documental. Del mismo autor: *La Real Hacienda de Felipe III*, Huelva 1998. Otras monografías: P. C. Allen, *Felipe III y la Pax Hispánica (1598-1621): el fracaso de la gran estrategia*, Barcelona 2006; M. Crespo López, *República de hombres encantados: ciudad, justicia y literatura durante el reinado de Felipe III*, Madrid 2020; F. Díaz Plaja, *Felipe III*, Barcelona 1997; Id., *La vida y la época de Felipe III*, Barcelona 1998; M. Lacarta, *Felipe III*, Madrid 2003; V. Mínguez Cornelles- I. Rodríguez Moya (dir.), *La piedad de la casa de Austria: arte, dinastía y devoción*, Valencia 2018. En paralelo a nuestra investigación, puede consultarse la edición de las cartas de Diego de Silva y Mendoza, hijo de la princesa de Éboli, virrey de Portugal durante el reinado de Felipe III: T. J. Dadson (ed.), *Cartas y memoriales (1584-1630)*, Madrid 2015; también algunos textos programáticos del mismo monarca: J. A. Calvo Gómez, "Un discurso de Felipe III sobre el patronato regio de algunos monasterios e iglesias de fundación medieval (Valladolid 1604)", *Revista Española de Derecho Canónico* 64/163 (2007) 845-871.

10 AOP 71: *Libro Maestro de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Nuestro Señor Jesuchristo de la nación española. Recopilado y ordenado en el año de 1603, siendo gouernador don Fernando de Córdoua y Cardona. Prioros, don Alonso de Torres Ponce de León, don Andrés Espinosa. Están numeradas las ojas de este libro maestro por mí, el doctor Luis Álvarez Pereyra, prior que fui el anno 1629 y tiene duzientas y zincoentaojas, como se ueá del asiento que está hecho de mí mano en la última. Luis Álvarez Pereyra*, Roma 1579. En particular: AOP 71, 166r-170v.

11 Tanto en latín: AOP 71, anexo, "Índice del Libro Maestro de la cofradía de la Resurrección", redactado, según la fecha, a partir de 1603, en 7 folios, más la portada en tapa dura; como en castellano: AOP 71, anexo 2, "Índice de lo contenido en este libro", también redactado a partir de 1603, en 10 folios, sin portada.

12 AOP 2260, 37r-42v.

Santiago y San Ildefonso de los Españoles, en Plaza Navona, él mismo redactó un tercer instrumento diplomático que recogió, de nuevo, las cuatro cartas auténticas de Felipe III¹³. Pero no solo. Al igual que ya hizo con Felipe II¹⁴, el secretario introdujo dos extensos documentos, dos falsos históricos, que hizo firmar al rey con algunas disposiciones que trataremos de analizar a continuación.

El intento de falsificación resulta tan burdo, tan evidente, que casi no exigiría ninguna explicación. Los dos documentos de 1607 (anexo 2) y 1621 (anexo 6) solo se contienen en el manuscrito de 1724. No se encuentran en la copia original de las cartas del rey que aparece cronológicamente ordenada en el *Libro Maestro* de la archicofradía, iniciado en 1579, con anotaciones sucesivas, numeradas, hasta 1744; ni en su primer traslado, también numerado, registrado en AOP 2260, referido hace un momento. Tampoco se conservan, como era de esperar, entre los documentos originales que contiene este legajo.

En AOP 57, es decir, en el texto de García del Pino, los cuatro documentos auténticos (de 1604, 1609, 1612 y 1615) se trasladaron entre los folios 53r y 70v, sucesivamente, sin ninguna enmienda. Sin embargo, los dos falsos (fechados en 1607 y 1621), fueron redactados *ex novo* en las páginas en blanco que contenía el libro manuscrito, con saltos evidentes difíciles de explicar. En concreto, el falso fechado en 1607 ocupa los folios AOP 57, 24r-26v, 28r-28v, 30r-30v, 32r-32v, 34r-34v, 36r-36v, 38r-38v y 42r. El falso fechado en 1621 fue incluido en los folios AOP 57, 44r-44v, 46r-46v, 48r-48v y 50r-50v. La secuencia cronológica hace pensar que se incluyeron después de 1724 para fortalecer las posiciones regalistas de García del Pino, bien conocidas¹⁵.

El análisis interno de los dos falsos completa esta consideración. Los dos textos, de 1607 y 1621, son significativamente más extensos que los auténticos, de 1604, 1609, 1612 y 1615, a los que trata de imitar con un lenguaje ampuloso y engolado. Aunque la intitulación del monarca se reduce, en todos los casos, casi al máximo,

13 AOP 57. *Privilegios, indultos, gracias, concesiones y mercedes concedidas a la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo Nuestro Redemptor de nuestra nación española de Roma por los summos pontífices y señores reyes cathólicos. Recogidas con summa diligencia por don Joseph Garzía del Pino, congregante secretario de dicha venerable archicofradía y secretario de la real yglesia y hospital de Santiago y San Ildephonso de dicha nación en Roma año de 1724*. En particular: AOP 57, 53r-70v.

14 M. Barrio Gozalo, "La real casa de Santiago y San Ildefonso de la nación Española de Roma a mediados del setecientos", *Anthologica annua* 41 (1994) 281-310; J. A. Calvo Gómez, "La arquitectura intelectual..., en prensa.

15 J. Fernández Alonso, "Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754", *Anthologica annua* 8 (1960) 279-329; J. M. Nieto Soria, "La nación española de Roma y la embajada del comendador santiaguista Gonzalo de Beteta (1484)", *Anuario de Estudios Medievales* 28 (1998) 109-121.

los documentos auténticos se completan con una extensa confirmación de diversos oficiales de la corte. La firma de los falsos es escueta y no lleva otro registro que el signo del secretario López, entendemos que se refiere a Juan López de Zárate, en 1607; y Antonio de Aróstegui, en 1621, que ejercieron en estas fechas¹⁶. Trataremos de comprender algunos motivos que llevaron a García del Pino a redactar dos extensos falsos con una evidencia historiográfica indiscutible.

3. CUATRO CARTAS DE FELIPE III

La primera de las cuatro cartas que se conservan de la mano de Felipe III en relación con la archicofradía de la Resurrección, firmada en Denia el 24 de enero de 1604, fue remitida a Lorenzo Suárez de Figueroa, II duque de Feria, virrey de Sicilia desde 1603 hasta su muerte, ocurrida en Nápoles, camino de Roma, en 1607¹⁷. Más allá de las consideraciones geoestratégicas de la presencia de España en Italia¹⁸, de la jurisdicción del virrey y otras explicaciones sobre la diplomática regia, nos interesa recuperar los dos motivos por los que el rey de España determina que el duque provea y dé orden “que al gouernador, priores y administradores de la (...) archicofradía de la Santíssima Resurrección de Christo que al presente son, o por tiempo fueren, o a quien su poder huuiere, se paguen (...) quatrocientos escudos en cada vno de los dichos cinco años que se quenten desde el día de la datta de la presente en delante”.

En primer lugar, lo hacía “teniendo consideración a la caridad y deuoción con que (...) se acude a curar, socorrer y ayudar a los pobres y peregrinos de estos mis reynos de España y otros mis súbditos que allí hay enfermos, necessitados y encarcelados, amparando también las pobres viudas y huérfanas”. Es decir, el rey quería favorecer la archicofradía instituida en Santiago de los Españoles en Roma porque sus gobernadores, priores y ministros ejercían una amplia obra de caridad,

16 M. J. Collado Ruiz, “El secretario del rey, Antonio de Aróstegui, a la luz de su testamento la persona y el personaje”, *Potestas: Religión, poder y monarquía. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica* 7 (2014) 179-190; J. A. Escudero, *Los secretarios de estado y del despacho (1474-1724)*, Madrid 2020, 3ª ed. Véase también: R. Mayoral López, *La casa real de Felipe III. Ordenanzas y etiquetas* (tesis doctoral), Madrid 2007, 80, 1094.

17 A. Figueroa y Melgar, “Los Suárez de Figueroa, de Feria y Zafra”, *Revista de Estudios Extremeños* 30 (1974) 493-524; J. Reglà, *Elsvirreis de Catalunya*, Barcelona 1956, 91, 102; V. Vázquez de Prada, *Felipe II y Francia (1559-1598). Política, religión y razón de estado*, Pamplona 2004, 97-99 y 372-457; A. Fernández Luzón, “Lorenzo Suárez de Figueroa”, en *Diccionario de la Real Academia de la Historia*. [en línea] <https://dbe.rah.es/biografias/15663/lorenzo-suarez-de-figueroa> [consulta: 26 agosto 2023].

18 A. I. Peirats Navarro, “Itàlia i la Corona d’Aragó, simposi internacional en el marc dels Premis Octubre”, *Estudis romànics* 25 (2003) 448-451.

según quedó explicado antes¹⁹. En segundo lugar, añadió el rey, determinó este abono por “tener la dicha archicofradía poca renta” y hallarse “con mucha necesidad”. Convendría volver sobre las rentas de la archicofradía, pero no cabe duda de que las necesidades fueron en aumento en una economía en la que la inflación y la devaluación de la moneda hizo más perentoria cualquier ayuda adicional.

La decisión del monarca fue pedir al duque de Feria que “de cualesquier dineros que huuiere, procedidos o que procedieren de expolios y frutos de iglesias sede vacantes de esse dicho rreyno”, se pagasen a los administradores de la archicofradía cuatrocientos escudos cada uno de los cinco años siguientes a la fecha de la carta. No cabe ninguna duda sobre la autenticidad de este documento que conllevó un ingreso relativamente importante para las maltrechas arcas de la archicofradía, cuyo respaldo diplomático podemos localizar en el archivo de la Obra Pía de Roma²⁰.

La segunda carta de Felipe III sobre la archicofradía de la Resurrección fue remitida al duque de Escalona, Juan Fernández Pacheco y Toledo, virrey de Sicilia, el 17 de noviembre de 1609²¹. Después de la concesión de los 2000 escudos, en cinco años, otorgados sobre los expolios y frutos de las iglesias vacantes del reino de Sicilia, el rey recibió, al menos, cinco nuevas cartas en las que se le recordaba la actividad que esta institución estaba desarrollando en favor de los pobres españoles en Roma.

En septiembre de 1604²², le recordaron que la archicofradía, “de la cual vuestra magestad es protector”, se ocupaba “del socorro e defensa de sus pobres vasallos”.

19 J. A. Calvo Gómez, “La geografía de la pobreza..., 579-616. El 7 de abril de 1603, Fernando de Córdoba y Cardona, gobernador de la archicofradía, y don Alonso de Torres Ponce de León y Cristóbal de Blancas, priores, por manos de Pedro Cortés, secretario, habían escrito a Felipe III “de la qual vuestra magestad es protector”, para que hiciera “merçed para que las buenas obras y santos exerçicios en que se ocupa esta archicofradía, en seruiçio de nuestro Señor, de vuestra magestad, socorro y defensa de sus pobres vasallos que vienen a esta corte no cesen, antes se conseruen y augmenten” (AOP 1556, 4r).

20 Entre otras indicaciones, véase: AOP 1556, 18v-19r, en que, con fecha del 9 de marzo de 1604, los oficiales de la archicofradía agradecieron al rey que fuera “seruido hazer merçed de mandar pagar en su reyno de Siçilia dos mil ducados a la archicofradía de la Santísima Resurección de Christo nuestro Señor de la nación española en Roma, de la qual, su magestad, es supremo protector”, con lo que quedaron todos “en general y en particular con nueua y más estrecha obligaçion de suplicar a nuestro Señor por la larga vida de su magestad y de su real suçession”.

21 AOP 71, 167r; AOP 2260, 39v-40r; AOP 57, 61r-66r (anexo 3). Sobre el virrey de Sicilia: Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, ms. K-19, 79-84v, sobre su embajada en Roma; Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores, Libro I del Registro de la Insigne Orden del Toisón de Oro; A. Ceballos-Escalera y Gila, “Juan Fernández Pacheco y Toledo”, en *Diccionario de la Real Academia de la Historia*. [en línea] <https://dbe.rah.es/biografias/60594/juan-fernandez-pacheco-y-toledo> [consulta: 27 agosto 2023].

22 AOP 1556, 22v.

El 30 de marzo de 1606²³, se aludió al origen de esta obra pía “cuyo exercitio consiste en dos cosas que es en el culto diuino y en obras de charidad”, en la que, a finales del siglo XVI, se trató de recoger y socorrer a todos los españoles residentes en Roma, de los distintos territorios de la real majestad; “y porque, con los trauajos que estos años a auido, los gastos han ido y van cada día creciendo y las personas que han de acudir con limosnas empobreciendo, ha parecido a esta congregación de dar cuenta de ello a vuestra magestad, a cuya protección, demás de ser su señor natural, se ha entregado desde el principio de su fundación, supplicándole (...) se sirua de fauorecernos con su real liberalidad”. En concreto, pedían, por esta vez, que recurriera a las rentas de los reinos de Portugal, “de los quales acude gran número de pobres a esta congregación”. En el mismo sentido, conservamos las cartas del 20 de septiembre de 1607²⁴, del 9 de febrero de 1608, con algunos matices²⁵; y, sobre todo, del 13 de octubre de 1609, que incluyó un breve memorial²⁶.

Felipe III, en la explicación al duque de Escalona del 17 de noviembre de 1609, sin entrar a considerar aquellas cinco peticiones, aludió a la carta que había recibido del conde de Castro, su embajador en Roma. Recordó la fundación de la archicofradía “en la yglesia de Santiago de los Españoles de aquella ziudad (...) para el amparo de todos los españoles que allí acuden”, y se hizo cargo de su necesidad. Se refirió a la concesión “de dos mil ducados en esserreino (Sicilia), los quales se han ido pagando en çinco años, 400 ducados en cada uno”, gracia que había expirado el 24 de enero anterior.

El embajador pidió que continuase “la paga de los dichos 400 ducados cada año perpetuamente o por el tiempo que fuese” la voluntad del rey, a lo que, “por las

23 AOP 1556, 25v-26v.

24 AOP 1556, 41v-42r. Allí indicaron que, “aunque vuestra magestaddeue tener verdadera relación de las muchas obras pías y exercicios santos en que se emplea esta archicofradía (...) tan en beneficio de los pobres que llegan a esta ciudad, la queremos hazer (...) del estado presente y necesidades en que se halla por las muchas y grandes que cada día remedia”, por lo que suplicaban al rey “la haga merced para que no cessen por yrse disminuyendo la limosna”.

25 AOP 1556, 45v-46r. En esta ocasión, el licenciado Manzanedo de Quiñones, gobernador, y los priores Bernardo Arce de la Concha y Andrés de Pesquera pidieron al rey que concediera carta de naturaleza en el reino de Castilla a los hijos de Pedro Cortés, natural de Jadraque, en Guadalajara, que firmó como secretario de la archicofradía, al menos, las cartas y los memoriales del 7 de abril de 1603 (AOP 1556, 4r) y del 13 de octubre de 1609 (50r-51r), en atención a los muchos servicios que había hecho en la archicofradía y, por tanto, aunque no lo dice expresamente, a los súbditos españoles que acudían a su socorro en Roma.

26 AOP 1556, 50r. Allí dijeron que “por henero de 1604, vuestra magestad hizo merced y limosna a la archicofradía (...) y porque, por henero pasado de este presente año, se cumplieron los cinco años y las necesidades han creçido (...), suplicamos a vuestra magestad se sirua de mandar que la dicha merced y limosna se continúe desde el tiempo que se cumplió, conçediendo a la dicha archicofradía alguna otra merced y limosna”. Luego siguió un breve memorial (50r-51r) en que detallaron las obras de caridad que se hacían en favor de “los basallos de vuestra magestad que se hallan en ella de las coronas de Castilla, Aragón y Portugal, islas abjacentes y ambas Indias”.

causas referidas, y ser la obra que es” tuvo “por bien de haçer merced a la dicha congregaçión (...) de otros dos mill ducados, pagados en cinco años, 400 en cada uno”, con cargo a las mismos expolios y frutos de iglesias vacantes del reino de Sicilia. El texto es singularmente parco en explicaciones, pero confirma tanto la voluntad del monarca por proteger una obra pía que considera de gran utilidad al servicio de Dios y de los pobres, como su relación, que no es de pertenencia ni de fundación pues, dijo, “se fundó para el amparo de todos los españoles que allí acuden”, sin atribuirse, como rey, esta condición²⁷. También confirma la única referencia que hace el rey a una carta anterior, en 1604, sin mencionar la que consideramos falsa de 1607, como era de esperar.

La tercera carta de Felipe III, firmada en El Pardo, Madrid, el 29 de febrero de 1612, después de la primera *intitulatio* extensa y solemne que localizamos en esta documentación, fue dirigida a Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos, virrey de Nápoles entre 1610 y 1616²⁸. La concesión que contenía fue confirmada por las principales autoridades de la corte lo que denota visualmente una particular relevancia diplomática²⁹.

Los motivos del nuevo beneplácito regio se hicieron más complejos. Junto a la “muchu hospitalidad y obras pías que ordinariamente se exercitan en los pobres españoles en la archicofradía de la Resurrección en la yglesia de Santiago de los Españoles de Roma y a los grandes gastos que se le offrescen a esta causa”, referidos en otras ocasiones, también en las siete cartas de súplica que ya hemos tratado entre 1603 y 1609, se añadió, por primera vez, la necesidad de “solemnizar la fiesta de la resurrección la mañana de Pascua (...) para effecto de la continuación de la solemnidad de la dicha processión”, que ha analizado con detalle Pablo González Tornel³⁰.

27 Sobre los intentos regalistas de José García del Pino, en 1724, de hacer a Felipe II el promotor de la archicofradía al redactar el falso histórico contenido en AOP 57, 4r-4v; 14r-14v; 16r-16v; 18r-18v, véase: J. A. Calvo, “La arquitectura intelectual...”, en prensa.

28 A. Carrasco, *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*, Barcelona 2000; I. Enciso Alonso-Muñumer, “La corte y el virreinato: el mecenazgo de Pedro Fernández de Castro, VII conde de Lemos, y su política cultural en Nápoles a comienzos del XVII”, en L. Ribot (dir.), *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, vol. III, Madrid 1998, 467-484; Id., “Poder y cultura: literatura y nobleza a comienzos del XVII”, *Nuova Rivista Storica* 85 (2002) 291-324; Id., “Pedro Fernández de Castro”, en *Diccionario de la Real Academia de la Historia*. [en línea] <https://dbe.rah.es/biografias/9379/pedro-fernandez-de-castro> [consulta: 28 agosto 2023].

29 No hemos localizado el diploma original, que se conserva, al menos, en tres copias: AOP 71, 167v; AOP 2260, 40v-41r; AOP 57, 67r-68v.

30 P. González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*, Madrid 2017. Sobre las devociones de los siglos XVI y XVII, véase también, D. Sánchez Sánchez, “Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval”, *Specula: Revista de humanidades y espiritualidad* 3 (2022) 171-91; Id., “La adaptación de la creación artística a los requisitos devocionales en el

Por estos motivos, el rey hizo “gracia y merced (...) de la trata de dozentas botas de vino de ese rreyno, en cada uno de los diez años, francas de derechos”. Es decir, encargó al virrey Fernández de Castro que proveyera y diera orden para que “se permitan a los gouernadores y priores de la dicha archicofradía de la Resurrección (...) que puedan sacar de ese rreyno, por cualesquier puertos, playas o passos, de las dichas dozentas botas de vino, francas de todos derechos, así ordinarios como extraordinarios (...) en cada vno de diez años primeros siguientes”. Las consecuencias económicas para la obra de la archicofradía, que empezaba a sentir el peso de los años y la mengua de los ingresos por las limosnas de los empobrecidos congregantes, fue importante, según se podría analizar, con más detalle, en la contabilidad general³¹.

La prudencia de la cancellería añadió dos cláusulas que no dejan de tener importancia en un horizonte de fragilidad económica, en un sentido, y debilidad moral en otro³². Se concedió esta gracia “quedando ese rreyno proueydo, y después de cumplida la partida que está situada sobre las trata para el sustento de las galeras”; y se pidió que se hiciera, “a las espaldas de las presentes, el notamento necesario de las extracciones que, en virtud de ellas, se hizieren y quedando originalmente en poder del offiçial del puerto, playa o passo por donde se hiziere la última a fin que no se use de esta mi grazia y concessión en más cantidad, ni por más tiempo, de lo que aquí va declarado”. La magnanimidad del rey, en sustento de una obra de gran utilidad para la nación española en Roma, no quería atentar contra la salud económica de los puertos de Nápoles, que debían garantizar el abono de los gastos; ni dar ocasión a los abusos que, también en una obra tan santa como la que se trataba, podrían anidar en los oficiales de la archicofradía.

contexto de la transición a la Modernidad”, en A. I. Peirats Navarro (coord.), *Isabel de Villena i l'espiritualitat europea tardomedieval*, Valencia 2022, 303-24.

31 AOP 2260, 107r-182v. *Mercedes sobre expedición de los obispos, pensiones y gracias eclesiásticas. Trata de Nápoles. Mercedes sobre Nápoles y Palermo. Limosnas. Indulgencias. Estado de la trata de las 200 botas de vino del reino de Nápoles*, con otras indicaciones en AOP 2260, 183r-251v. En agosto de 1613, la congregación general de la archicofradía escribió a Felipe III para agradecerle la concesión y gracia de las 200 botas de vino en el reino de Nápoles “para ayuda al gasto de la procesión que se haze el domingo de la Santísima Resurrección en esta ciudad” (AOP 1556, 61v-62r=63v). Sobre esta concesión, se sucedieron confirmaciones de Felipe IV, por diez años, el 31 de diciembre de 1623 (AOP 57, 75r-76v); por otros nueve, el 17 de agosto de 1632 (AOP 57, 79r-80v); nueve más, el 1 de agosto de 1642 (AOP 57, 81r-82v); otros nueve, el 5 de marzo de 1652 (AOP 57, 83r-84v); y otros siete, el 13 de julio de 1661 (AOP 57, 85r-86v); de Carlos II, por siete años, el 27 de diciembre de 1673 (AOP 42, 55r-56v); por diez años, el 17 de junio de 1681 (AOP 42, 59r-59v); y por otros diez, el 4 de diciembre de 1692 (AOP 42, 61r); y de Felipe V, con prórroga de diez años más, el 9 de marzo de 1705 (AOP 57, 87r-88r).

32 J. L. Egío García, “Tomás de Mercado y la transfretación global de bienes y normas.: Emergencia del probabilismo y una ética mercantil”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020) 169-200; G. de los A. Caram, “Martín de Azpilcueta: aportes ético-económicos y su influencia en las teorías económicas posteriores”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020) 201-220.

La cuarta y última carta de las que hemos considerado auténticas de Felipe III en relación con la archicofradía de la Resurrección, dirigida a Pedro Téllez-Girón, duque de Osuna, virrey de Sicilia entre 1610 y 1616, luego de Nápoles, fue firmada en Madrid el 31 de enero de 1615³³. Con una *intitulatio* breve, no renunció, sin embargo, a una larga *nomina* de confirmación³⁴. Según la primera carta, fechada el 24 de enero de 1604 (no conocemos otra anterior), el rey hizo “merçed y lymosna a la archicofradía de la Resurrección (...) de dos mil escudos por una uez a pagar en cinco años de dinero de expolios y frutos de yglesias sede uacantes y de ese rreyno”³⁵.

Después de que aquella limosna se agotara, se reiteró la concesión de otros dos mil ducados, a pagar en 5 años, sobre los mismos frutos de iglesias en sede vacante, de la que no hizo mención en esta ocasión³⁶. En 1615, “hauiéndoseme agora referido el cuydado con que se attiende a esto y la neçesidad en que se halla la archicofradía y que será mayor en acabando de cobrar los dichos dos mil ducados por faltarle aquel socorro, he tenido por bien, para ayuda a obra tan pía, hazer de nuevo merced y lymosna”. En esta tercera ocasión, para la que no hemos localizado la posible carta impetratoria a la que alude el rey, siempre “librados en los mismos espolios y frutos de yglesias sede uacantes de este rreyno”, reiteró la concesión de cuatrocientos escudos al año durante los cuatro años siguientes, total mil seiscientos, “de qualquier dinero que huuiere procedido o que procediere de los dichos expolios y frutos eclesiásticos sede vacante”.

No cabe duda de que el eje central de la conversación con el rey fue siempre la fragilidad económica de la obra que, para bien de los vasallos de su majestad en Roma, desarrolló la archicofradía a lo largo de los siglos. Todavía el memorial del 2 de julio de 1618 reiteró la situación de la institución “que apenas tiene para ir socorriendo a las preçisas neçesidades que en ella se ofreçen” y cómo “sería grande socorro para ella que vuestra magestad se siruiese de haçerle merçed (...) sobre los obispados de los reynos de España e Indias Occidentales”³⁷. No nos consta que

33 E. Beladíez, *El Gran Duque de Osuna, calavera, soldado, virrey, un Girón*, Madrid 1996; L. M. Linde, *Don Pedro Girón, duque de Osuna, La hegemonía española en Europa a comienzos del siglo XVIII*, Madrid 2005; Id., “Pedro Téllez-Girón”, en *Diccionario de la Real Academia de la Historia*. [en línea] <https://dbe.rah.es/biografias/8570/pedro-tellez-giron> [consulta: 28 agosto 2023].

34 Hemos localizado cuatro copias del mismo documento: AOP 71, 170r; AOP 2260, 42r-42v; AOP 1556, 69v-70r; AOP 57, 69r-70v.

35 Anexo 1. En la copia del rey dice: “El año pasado de mil y seyscientos, hiçe merçed y limosna”, que bien podría ser un error del primer copista (probablemente AOP 71, 170r), trasladado luego a las copias sucesivas en AOP 2260, 42r-42v; AOP 1556, 69v-70r; AOP 57, 69r-70v.

36 Anexo 3, de 17 de noviembre de 1609.

37 AOP 1556, 84v-86v.

Felipe III reiterase ninguna concesión más allá de las 200 botas de vino del reino de Nápoles que alcanzó, renovada una y otra vez, los primeros años del siglo XVIII, durante el reinado de Felipe V.

4. DOS NUEVOS FALSOS ENTRE LOS TEXTOS DE GARCÍA DEL PINO

La evolución de la archicofradía después de 1675 fue compleja. El embajador tuvo que intervenir, en 1694, para rehabilitarla parcialmente, después de una profunda decadencia, lo que le permitió sostenerse hasta 1707, cuando sucumbió, por segunda vez, en medio de la Guerra de Sucesión. En 1723, el cardenal Aquaviva restauró la congregación, acompañada de un intento de reconstruir su historia e identificar cierta jurisdicción institucional no necesariamente precisa³⁸. José García del Pino, secretario de la archicofradía y de la iglesia nacional de Santiago y San Ildefonso de los Españoles, como hemos explicado³⁹, no tuvo reparo en redactar dos largos discursos en los que, en forma epistolar, adjuntó la firma del rey con dos fechas: el 9 de abril de 1607 y el 13 de febrero de 1621⁴⁰.

El contenido, el tono redaccional, el interés de los documentos, el autor, en definitiva, son manifiestamente diversos de los anteriores. Cabría analizar el alcance de cada una de las afirmaciones que se fueron haciendo en dos textos singularmente prolongados, transcritos íntegramente en el anexo documental⁴¹. Lo más complejo, probablemente, fuera el intento de sostener, como ya hiciera en el caso de Felipe II, que el rey fue su promotor y que hubiera sido “fundada con real permiso”, en aquel lejano 1579, lo que ya quedó historiográficamente desmontado⁴².

Las demás indicaciones del primer documento podrían resumirse en una afirmación. El rey Felipe III (o el secretario García del Pino, en 1724), requirió al marqués de Aytona, Gastón de Moncada y Gralla, para que reclamase todos los derechos de los españoles en las iglesias y hospitales de Roma que refería: hospital

38 J. Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles...”, 279-329.

39 J. A. Calvo Gómez, “La arquitectura intelectual...”, en prensa.

40 Habría que volver sobre el concepto de falso histórico, que nos aleja del interés principal de este trabajo. Véase: A. González, “Falso histórico o falso arquitectónico, cuestión de identidad”, *Loggia: Arquitectura y restauración* 1 (1996) 16-23; M. del P. Rábade Obradó, “Descubrir lo falso: Los criterios de un diplomata anónimo del siglo XVIII”, en F. M. Gimeno Blay (coord.), *Erudición y discurso histórico: las instituciones europeas (s. XVIII-XIX)*, Valencia 1993, 157-166.

41 Anexo 2 (AOP 57, 24r-26v+28r-28v+30r-30v+32r-32v+34r-34v+36r-36v+38r-38v+42r) y anexo 6 (AOP 57, 44r-44v+46r-46v+48r-48v+50r-50v), respectivamente.

42 J. A. Calvo Gómez, “La arquitectura intelectual...”, en prensa.

de los Locos, fundado por españoles, Santiago de los Incurables, San Juan de Letrán, Santa Catalina de los Funari, San Lorenzo en Dámaso, San Pedro del Vaticano, San Onofre, Santa Cecilia, San Salvador in Lauro y muchos otros en los que reconocía fundaciones sobre las que pretendía derechos para la nación española⁴³.

Cabría reconstruir los motivos por los que se enunciaron estas iglesias y sus fundaciones. Detrás de esta aparente insólita solicitud se entreveraron sin duda algunos procesos históricos no resueltos en el siglo XVIII. La archicofradía, representante del “cuerpo entero de la nación española” tendría, en este supuesto, derecho para reclamar, en nombre del rey, todos estos derechos que parece se habían perdido. García del Pino, en 1724, trasladó a Felipe III, en 1607, una supuesta reclamación, depositada en manos de los oficiales de la archicofradía para que actuaran en su nombre y en el bien de la nación española, aparentemente agraviada.

El segundo falso, remitido teóricamente a Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque, embajador del rey en la corte de Roma, llevaba fecha del 13 de febrero de 1621. Pretendía responder a la carta del conde de Castro por la que pedía que el rey saliese en socorro de los españoles que, en la corte de Roma y en las iglesias de España, aspiraban a ciertos beneficios que no terminaban de llegar, acaparados por los auditores de la Rota romana, que usurpaban los bienes y los sacaban del territorio nacional.

La relación de este documento con la archicofradía es nula, porque no afectaba, en sus indicaciones, ni a su gobierno político ni a su gestión económica, tampoco a su posible jurisdicción. No alcanzamos a identificar los motivos por los que García del Pino trasladó a este libro de registros una supuesta carta de Felipe III que no afectaba en nada al gobierno de la archicofradía de la Resurrección, en Roma⁴⁴.

43 Añade algunas indicaciones sobre la necesidad de dignificar la tumba de los papas Calixto III y Alejandro VI en la iglesia de Montserrat en Roma que cabría analizar: “Representa asimismo la indecencia que causava, y el poco decoro a la nación, que los huesos de dos pontífices españoles se hallasen sin decente sepultura, hechados en un arca vieja en la sacristía alta o corato de la yglesia de Monserrate, de la corona de Aragón, siendo los pontífices Calixto III y Alexandro VI quando, en la iglesia del Ánima de Alemanes se halla el depósito primoroso de Adriano VI, de su nación, del qual cuydaron cardenales sus paysanos”. Véase, entre los últimos trabajos publicados sobre este lugar: I. Ruiz Garnelo, “El Hospital de Nostra Dona de Montserrat de Roma (1519), testimonio de piedad e identidad”, *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 6 (2023) 133-165, con bibliografía actualizada.

44 No existe constancia de esta supuesta carta de Felipe III en ningún otro registro ni de la archicofradía ni de la cancellería del rey. Mantenemos, por tanto, la duda sobre su autenticidad. La explicación para la ausencia en otras recopilaciones de la archicofradía podría estar justificada por la no afectación de su contenido. Es más difícil explicar que no hayamos podido localizar ninguna indicación sobre ella en el archivo de la cancellería del monarca.

5. CONCLUSIÓN

En definitiva, la relación que mantuvieron el gobernador y los priores de la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española en Roma con Felipe III (1598-1621) fue habitual, sostenida y permanente a lo largo de los años de su reinado. En este periodo, al menos, se intercambiaron quince cartas, once remitidas al monarca, tres de ellas con un memorial adjunto, y cuatro firmadas por el soberano en 1604, 1609, 1612 y 1615.

En esta correspondencia, la posición relativa del rey fue siempre la misma. Felipe III se situó como benefactor, señor natural y, en última instancia, protector de una obra que él no había fundado, que no se erigió con real permiso y que no le pertenecía. La solicitud del monarca hacia esta institución se debió, sobre todo, a la consideración que hizo de la “caridad y deuoción” con que sus dirigentes acudían “a curar, socorrer y ayudar a los pobres peregrinos” de sus reinos de España y a “todos sus súbditos que allí hay enfermos, necessitados y encarcelados, amparando también las pobres viudas y huérfanas, y haziendo otras buenas obras de que resulta mucho seruicio de Dios nuestro Señor”.

Es decir, con sus bienes y derechos, el rey promovió fundamentalmente una obra social en defensa y socorro de los españoles residentes en Roma. En ningún momento pretendió asumir el gobierno de la institución ni intervenir en sus decisiones internas. Nunca reivindicó su condición de fundador ni atribuyó a Felipe II, en cuyo reinado se inició, ningún otro protagonismo.

Además, en un contexto de evidente exaltación de la catolicidad en Europa, frente a las pretensiones de los príncipes protestantes, Felipe III, el Piadoso, promovió cualquier manifestación que se hiciera de la causa de la Monarquía Católica, sobre todo en el centro de la cristiandad. Más allá de la confesión religiosa, este concepto identificó un programa de gobierno determinado bajo la pacífica autoridad del rey de España. En este sentido, sobre todo en la exención fiscal que otorgó el 29 de febrero de 1612, quiso contribuir a “solemnizar la fiesta de la resurrección la mañana de Pascua” celebrada con gran boato a lo largo y ancho de la Plaza Navona, en el centro de Roma. Las crónicas que estudió con detalle Pablo González Tormel no dejan lugar a dudas.

La polémica regalista del siglo XVIII afectó de lleno a la pacífica actuación de

la archicofradía. Los excesos económicos que tuvo que afrontar en el jubileo de 1675 introdujeron a la institución en una profunda decadencia, arrastrada hasta 1707, en que desapareció. La restauración, en 1723, no estuvo exenta de impropias pretensiones jurisdiccionales. José García del Pino, secretario de la archicofradía y de la iglesia nacional de Santiago y San Ildefonso, redactó entonces dos largos discursos, que puso en la pluma del propio rey en 1607 y 1615 para fortalecer ciertas reivindicaciones en la Urbe.

Entre otras declaraciones, García del Pino quiso hacer a Felipe II fundador de la obra pía, en relación con la carta que, también falsa, le atribuyó con fecha del 6 de enero de 1579, pocas semanas antes de la erección canónica del instituto por bula de Gregorio XIII, de 15 de marzo. Las pretensiones regalistas alcanzaron, por tanto, también a una institución que, aunque con graves problemas económicos, derivados de su propia fragilidad patrimonial y de los excesivos gastos que ocasionaba su actividad caritativa y cultural, fue erigida como una obra pía autónoma, eclesial, gobernada por sus propios estatutos desde 1582, renovados en 1603, ajena, por tanto, a la injerencia del rey y, en este sentido, independiente del estado soberano de la Monarquía Católica.

6. ANEXO DOCUMENTAL⁴⁵

1

1604, enero 24. Denia

Felipe III escribe a Lorenzo Suárez de Figueroa, duque de Feria, virrey de Sicilia, para indicarle que ha hecho merced a la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española de Roma de dos mil ducados sobre ciertos bienes del reino de Sicilia.

45 En la transcripción de los textos, con algunas pequeñas variantes, se han respetado las indicaciones y criterios de la Comisión Internacional de Diplomática, “Normes internationales pour l’edition des documents médiévalux” en *Folia Caesaraugustana I. Diplomatica et sigilografica*, Zaragoza 1984, 19-64; y A. Millares Carlo, *Tratado de paleografía española II*, Madrid 1983, 3º ed. IX-XXIII. En particular: se han desarrollado las abreviaturas, sin indicar qué letras han sido restituidas; se han adaptado a las necesidades actuales del discurso las mayúsculas, los signos de puntuación y acentuación, y la separación de palabras, respetando las *y*, *v*, *u*, la repetición de letras y el empleo que haga el autor de las nasales antelabiales, *nb* o *nb*, respetando las *mb* y *mb* existentes. La *n* palatal con signo de abreviación se transcribe como *ñ*, respetando las *nn* cuando aparezcan. Los *xp* de origen griego se desarrollan por *chr*. El signo tironiano y otros signos especiales con valor de conjunción copulativa se desarrollan como *e*, salvo que expresamente se utilice *et*, que se respeta. Se han respetado, asimismo, el uso de *x* por *j*; de *ç* por *c* o *z*; de *z* por *c*; de *qu* por *c*; de *u* por *v*, evitando la adaptación a los criterios ortográficos actuales en el empleo o ausencia de otras letras, como las *h* y las *f*, salvo cuando la lectura pudiera representar dificultades importantes de interpretación.

Pide que se paguen, al gobernador y priores de la archicofradía, cuatrocientos ducados cada año de los cinco siguientes, procedentes de los expolios y frutos de las iglesias sede vacantes de aquel reino.

B. AOP 71, 166r.

C. AOP 2260, 37v-38r.

C2. AOP 57, 53r-54r.

El rey.

Illustre duque, primo, mi visorrey lugartiniente y capitán general. Por quanto, teniendo consideración a la caridad y deuoción con que, por el gouernador, priores y ministros de la archicofradía de la Santíssima Resurrección de Christo, instituida en Santiago de los Españoles en Roma, se acude a curar, socorrer y ayudar a los pobres y peregrinos de estos mis rreynos de Españay otros mis súbditos que allí hay enfermos, necessitados y encarçelados, amparando también las pobres viudas y huérfanas, y haziendo otras buenas obras de que resulta mucho seruicio de Dios nuestro Señor, ya que por el gasto que de ellas se sigue y tener la dicha archicofradía poca renta se halla con mucha necessidad, he tenido por bien, para que mejor se puedan continuar y exercitar las dichas obras de caridad, de hazerle merçed y limosna (según que por la presente se le hago), de quatrocientos escudos en cada vno de cinco años, librados en esse reyno en la forma infrascripta. Por ende, os encargo y mando proueáys y deys orden que al gouernador, priores y administradores de la dicha archicofradía de la Santíssima Resurrección de Christo que al presente son, o por tiempo fueren, o a quien su poder huuiere, se paguen los dichos quatrocientos escudos en cada vno de los dichos cinco años que se quenten desde el día de la datta de la presente en delante, de qualesquier dineros que huuiere, procedidos o que procedieren de expolios y frutos de iglesias sede vacantes de esse dicho rreyno de manera que, a su tiempo, los ayan y cobren con effecto que, por hauerse de conuertir en cosas tan del seruicio de Dios nuestro Señor, holgaré que assí se haga y le reziuiré de vos en ello.

Datt. en Denia a xxiii de henero mdciiii.

Yo el rrey. Aguirre secretarius. Locus(*signo*) sigilli. V^tComes gl^{is}. Thes^{us}. V^t Mainoldus R^s. V^t Valcarcelus. V^t Lanz R^s.V^tRibera R^s.V^t D. M^{us}GaztaR^s. V^t Don Hier^{us}JunesMuñozCons^{or}gl^{is}. S^{at} in executioriis si solueretenetur. Atiença per tax^{re}. In partiumsi^{ae} 5^o fol. 180.

1607, abril 9. Madrid

Felipe III escribe a Gastón de Moncada y Gralla, marqués de Aytona, embajador en Roma,

sobre ciertos derechos que la nación española tiene en las iglesias de la Urbe y otras disposiciones sobre la archicofradía de la Santísima Resurrección, representante del cuerpo entero de la nación.

A. AOP 57, 24r-26v+28r-28v+30r-30v+32r-32v+34r-34v+36r-36v+38r-38v+42r (falso de 1724).

El rrey.

Marqués de Aytona, primo, de mi consexo y mi embaxador en Roma.

Hauiendo llegado a mis manos una petición por parte y en nombre de la uererable archicofradía de la Santísima Resurrección, representante como tal el cuerpo entero de la nación española, sita y fundada con rreal permiso en la rreal iglesia de Santiago y que se mantiene uaxo de mi rreal protección, siendo yo su primer cofrade, en la qual manifiesta el poco apoyo que dicha nación experimenta en esa corte de mis embaxadores y ministros por no aplicarse a su patrocinio, con frío (24v) las escusas y pretextos de no ser tiempo oportuno de atropellar con los ministros pontificios y otros, por cuya causa de iuan perdiendo muchos priuilegios y fundaciones que en Roma bían hecho y otorgado mis uasallos y súbditos antes que se hubiese erecto y establecido esta archicofradía, lo qual era en fraude del fin para que fue instituida, asegurando los priores y oficiales de ella que, entre otras, se hallauan con la noticia cierta de que, en el año del 1548, don Ferrante Ruiz, natural del rreyno de Nauarra, con otros sus paysanos, fundasen la iglesia y hospital de los Locos en aquella corte, haciendo y formando estatutos en los quales aseguran que, al capítulo segundo, se dispone que entre los ocho caualleros diputados que están establecidos pa(25r)ra el gouierno y administración de aquella casa y hospital, haya de hauer siempre uno de la nación española lo qual, por falta de noticias y por poco y ningún cuydado de los antepasados, se ha puesto en desuso, gouernando aquella casa y lugar pío solamente italianos en manera que, sin embargo de ser los fundadores de aquel hospital españoles, hauiéndose dado el caso en los años pasados de hauer un catalán loco, aunque se hicieron uiuas instancias para que dichos diputados lo recogiesen en aquel hospital, fundado por españoles, que uerosímilmente siempre prefirían a sus nacionales, no fue possible el conseguirlo ni que mi embaxador, uuestro antecessor, se empeñase en ello. Y que, aunque uno de los priores de dicha archicofradía, mouido de su christiano y charitatiuo zelo, tomó el expedi(25v)ente de presentarse a los pies de su santidad, por no estar apoyada su instancia de mi embaxador ni hauérseme dado parte de ello para que yo tomase alguna resolución y mandase que se hicieren las representaciones conuenientes en mi rreal nombre, no haúa logrado otro rescripto sino el hauerlo cometido a los mismos diputados los quales, cochudamente, negaron de receuirle en aquel hospital uaxo del pretexto de no hauerrrenta y estar completo el número de los que dicha casa pueda mantener, sin hacer caso alguno de que los primeros fundadores fueron españoles y que uerosímilmente primero aplicarían su hacienda para sus paysanos y, en su falta, para otros y que, aunque se les pidió nota de su fundación, no fue possible conseguir de que la

manifestasen en manera que no (26r) haviendo lugar, mi obligación en el hospital que fundó Jayma Fernández, cathalana, para los nacionales de la corona de Aragón y Cathaluña, y haviendo la archicofradía, charitatiuamente, recogido al loco en una casa en la estada Julia, aunque suficientemente guardado, sucedió la fatal desgracia que, haviéndose mañosamente desatado y, corriendo por la calle con una espada desnuda que casualmente encontró, sin poderlo remediar ni detenerle por su furia, se hechó en el cercano Tíber en donde miserablemente se ahogó. Y porque se podría, con el tiempo, dar otro semexante caso, dichos priores, en nombre de la nación, me pidieron interpusiese mi rrealauthoridad, ordenando y mandando a mi embaxador *pro tempore* que, con todo esfuerzo y cuydado, y en mi rreal nombre, procure de poner en limpio y uentilar todo lo que hubiere en (26v) esto de la casa de los Locos, cuydando de tener copia del testamento o fundación de dicho don Ferrante Ruiz, Diego y Ángelo Bruno, y otros que acaso hubiere, sus estatutos y circunstancias, y todo lo que conduxere en este asunto al beneficio de la nación para que sus noticias, con distinción, queden en el archiuo de la archicofradía, como crehen sea conueniente.

Dicen también ser necesario uentilar las fundaciones que, en Santiago de los Incurables, hay del año de 1525 de monseñor Antonio de Burgos, del cardenal don Bartholomé de la Cueva, del año de 1563, y del arzobispo de Salerno, don Luis de Torres, del año de 1554, por ser muy puesto en razón que dicha archicofradía, como representante del cuerpo entero de la nación, haya de entender de todas las fundaciones de sus nacionales, aunque existan yglesias no (28r) nacionales y meramente ytalianas pues tiene, por sus estatutos, los diputados que son los executores de legados píos y deuen saber de todos los que hay de la nación en la corte de Roma.

Añade dicha rrepresentación, de que hay memorias antiguas, de que algunas familias aragonesas concurrieron al gasto de la rrestauración de las columnas de la iglesia patriarchal de San Juan de Letrán después del incendio y que por tal concurrencia, en su memoria, pusieron en la pared de la naos del medio, a mano izquierda, las armas pintadas de aquellas familias que concurrieron al dicho gasto con unas memorias e inscripción que declaraua dichas familias, cuáles eran, y que dichas memorias se hauían renouado en el pon(28v)tificado de Pío papa IV por orden de don Luis de Requesens, comendador mayor de Castilla en el mes de agosto de 1564, según se referían varios authores clásicos y que, aunque existían las armas, estauan en parte gastadas por lo que tenía dicha archicofradía, por conueniente, que se mandasen renouar dichas armas en la parte que estubiesen gastadas y las referidas memorias, dando yo orden para ello para lustre y decoro de dichas familias, mis uasallos.

Que, assimismo, como representante toda la nación, deúa saber y entender en las fundaciones de las capellanías que fundaron, en la yglesia de Santa Cathalina de Funari, monseñor Luis de Torres, arzobispo de Monreal, y el abad Phelipe Rois, assimismo (30r) español para saber de los llamamientos qué hacer.

Saber si en el año de 1599 se compró la casa para educar donzellas de la nación con el legado de Pedro de Vitoria o en qué se ha empleado dicho legado; como la fundación que, por los años del 1527, hizo en San Marcelo el cardenal de Vich, obispo de Barcelona.

La casa en Burgo Pro que, por los años de 1598, dejó Christóbal de Cabrera y confirmó Isabel Suárez de Cabrera, su hermana, a la cofradía del Santísimo Sacramento en San Pedro para doze peregrinas, prefiriendo siempre a las españolas, quando las hubiere, pudiéndose tener, de que, estando en poder de italianos, las españolas queden perjudicadas.

Procurar saber de la fundación (30v) del cardenal de Torquemada en la Minerua de padres dominicos pues, por los años de 1463, hay noticias que, en la constitución de los diputados, manda que, entre los tantos caualleros que señaló, hubiese de hauer también caualleros de la nación, como también la del señor cardenal Pimentel.

Tomar razón de la memoria de doña Theresa Henríquez, natural de Torrijos, en San Lorenzo en Dámaso, que sería por los años de 1508. Assimismo, en San Pedro, de la capellanía de doña Juana de Córdoua y Aragón, duquesa de Sessa, por los años de 1606. Como de la fundación de la capellanía en San Onofre que dotó Francisco Cauañas por los años de 1506. La dotación en Santa Cecilia de don Martín Salmerón por los años de 1556. La de Pedro de Matas, en San Salvador in Lauro por los años de (32r) 1512 y 1545 y de otros muchos de que, por ahora, no tiene precisas noticias.

Representa assimismo la indecencia que causaua, y el poco decoro a la nación, que los huesos de dos pontífices españoles se hallasen sin decente sepultura, hechados en un arca vieixa en la sacristía alta o corato de la yglesia de Monserrate, de la corona de Aragón, siendo los pontífices Calixto III y Alexandro VI quando, en la iglesia del Ánima de Alemanes se halla el depósito primoroso de Adriano VI, de su nación, del qual cuydaron cardenales sus paysanos.

Pide assimismo dicha archicofradía en su rrepresentación que, respecto no se hallaua persona seglar de la nación de las circunstancias que se requieren para nombrar en procurador de dicha nación, pues solamente se hallaua un (32v) sacerdote de mediana literatura, el qual no estaua graduado de doctor ni tenía estudio habierto, y se podría emplear en este oficio y que, por carecer de las precisas circunstancias, me suplicaua dispensase en ello, por esta uez, y sin que sirua de expemplar.

Y, uisto y considerado todo lo que contiene dicha petición, he uenido en resolver y mandar que uso, como mi rreal ministro y embaxador, y los que en adelante os sucedieran en esa embaxada, como inmediatos protectores, amparéys y protejáís a dicha archicofradía y nación en todo lo que os pidiere y, precisamente, en todo lo arriuado expresado, con todo amor y zelo, como cosa tan conue(34r)niente y necesaria, interponiendo en todo ello mi rreal autoridad pues es justicia que dicha archicofradía indague y sepa cómo se cumplen las fundaciones de sus nacionales.

Y así uos, en mi rreal nombre, haréys y uuestros sucesores harán todos los pasos y diligencias que combengan para su dilucidación, hablando a su santidad para que mande franquear los archiuos de los respectiuos lugares píos y hagan extraher los traslados que fuesen necessarios, pidiendo precisamente a su santidad, en mi rreal nombre, que mande a los diputados de la casa y hospital de los Locos que exhiban los testamentos y demás ynstrumentos de sus fundadores españoles y los estatutos de aquella congregación para que se tenga un exemplar en el archiuo de (34v) la nación y constando, como me asegura constar de ellos, al capítulo segundo, que deua hauer, entre los ocho diputados, un cauallero español, se pida, en mi nombre a su santidad, que lo mande obseruan y cumplir porque conuiene mucho se mantenga y conserue esta obra tan pía y tan santa para lo que pudiere ocurrir (lo que Dios no permita) a alguno de mis uasallos pues, en todo caso, siempre será bueno que asista por diputado uno de los priores de la archicofradía o uno de los executores de legados píos.

En lo que las armas de las familias aragonesas, ueréys si necessitan de renouación, siendo muy justo que se mantenga esta memoria como procuró mantenerla el comendador Requesens.

Aunque en lo que toca al mausoleo (36r) de los pontífices Calixto III y Alexandro VI, siendo cosa que deue tocar a las familias de los duques de Gandía, parientes y descendientes de dichos pontífices, los referidos priores podrán representárselo y promouer, con dicha familia, la instancia. Y, en lo demás, os procuraréys entender y consultar con los priores y diputados de dicha archicofradía para que os administren las luces correspondientes y todo quede con claridad, como es razón.

Y por lo que toca al nombramiento de procurador de la nación, respecto de no hauer doctor secular que tenga estudio habierto de nuestra nación, como refieren dichos priores, y como se preuino en la instrucción de este empleo, conuengo, por ahora, en que se nombre al sacerdote que se ha propuesto, el qual, atento al sacerdocio, deueráseruir, (36v) como es su obligación, sin salario ni estipendio alguno pues, teniendo beneficio o patrimonio con el qual se ha ordenado y la limosna de la missa, tiene lo suficiente con que pasar sin necesitar degrauar a mi rreal hacienda con perceber el salario, lo qual conuengo que continúe a pagar el salario que tengo asignado, pero este lo percibirá la misma archicofradía para ayuda de las limosnas ordinarias de que estubiera cargada o para imponerlo en rrenta en aumento de la obra pía, lo qual tendréis entendido para su cumplimiento y que assí se obserue en adelante, siempre que sucediere el caso de no hauer procurador de las circunstancias que se requieren, no siendo justo que des(38r)frute el sueldo quien carece del mérito para ello.

Y porque al mismo tiempo ha llegado otra rrepresentación de mi rreal notario en que refiere que, después de la muerte de Esteban Villafranca, su predecesor, los que subcedieron en dicho oficio han quedado defraudados de una pequeña propina que solían usufructurar por la legalidad de cada transumpto de las bulas y materias que se despachan por vía del

consistorio, como son los obispados, abadías, prioratos, pensiones y rresultas, como de los breues o yndulgancias, que uienen a mis rreales manos, y otros despachos para las Yndias y prouenía el hauerse cesado en ello por ser los expedicioneros ytalianos los quales, como tales, se ualían también de notarios ytalianos y, representando dicho mi notario que este abuso le (38v) causaua notable perjuicio porque le priuaua de aquellas propinas que el señor empleador destinó por derecho al oficio de notario de esta corona y monarchía, pidiéndome que le mandasse reintegrar en el derecho de legalizar y de perceber dicha pequeña propina de un rreal de plata por cada legalidad y, hauiendo considerado ser también justa su petición, y que es muy puesto en razón que las legalidades corran por mano de mi rreal notario, he uenido en decretar y resolver que amonestéys a mi agente y procurador general que reside en esa corte y que cuyda de las expediciones de las materias consistoriales y otras que son de mi rrealseruicio de que, en adelante, disponga y haga que todos los transumptos se legalizen por mano de mi (42r) rrealnotario y que assí lo preuenga a sus expedicioneros para que assí lo executen, siendo muy puesto en razón y conueniente que aquella corta utilidad la perciba un criado mío antes que un estraño.

Todo lo arriua referido lo tendréys bien entendido para ejecutarlo con la puntualidad que se requiere y que me prometo de uuestro zelo a mi rreal seruicio, entendiéndoos con los priores y diputados de dicha archicofradía y que de su cumplimiento a su tiempo mandaréis auiso en que me daré de uso por seruido.

Madrid, a 9 de abril de 1607.

Yo el rey.

López, secretario.

3

1609, noviembre 17. Madrid

Felipe III escribe Juan Fernández Pacheco y Toledo, duque de Escalona, virrey de Sicilia, para indicarle que ha hecho una nueva merced a la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española de Roma de otros dos mil ducados sobre ciertos bienes del reino de Sicilia. Pide que se paguen, al gobernador y priores de la archicofradía, cuatrocientos ducados cada año de los cinco siguientes, procedentes de los expolios y frutos de las iglesias sede vacantes de aquel reino.

B. AOP 71, 167r.

C. AOP 2260, 39v-40r.

C2. AOP 57, 61r-66r.

El rey.

Illustre duque de Escalona, primo, mi visorrey y capitán general del rreino de Sicilia:

El conde de Castro, mi embaxador en Roma, me ha escrito que, en la yglesia de Santiago de los Españoles de aquella ziadad, está instituida la congregaçión de la Santísima Resurrección de Nuestro Señor la qual se fundó para el amparo de todos los españoles que allí acuden, que son en muy grande número y la mayor parte tan pobres que, si no fuessen remediados por aquel camino, padeçerían grandes trauajos y neçesidades. Que, en consideraçión de esto, y no tener renta para acudir a estas obligaçiones, he ydo haciendo merçed a la dicha congregaçión de algunas limosnas y, últimamente, se la hiçe de dos mil ducados en esse rreino, los quales se han ido pagando en çinco años, 400 ducados en cada uno. Que esta graçia ha espirado, y las neçesidades de la dicha congregaçión son maiores que por lo pasado por hauer sido los años tan trauajosos y estériles y las limosnas menos de lo que solían.

Suplicome el dicho conde fuese seruido de hacer merçed y limosna a la dicha congregaçión de continuarle la paga de los dichos 400 ducados cada año perpetuamente o por el tiempo que fuese mi uoluntad. Y, por las causas referidas, y ser la obra que es, he tenido por bien de haçer merced a la dicha congregaçión, como por la presente se la hago, de otros dos mill ducados, pagados en cinco años, 400 en cada uno; y assí os encargo y mando deis orden que se le acuda con ellos del dinero y en la misma forma y manera que se le han pagado los otros çinco años passados, haçiéndoselos buenos desde el día que ellos espiraron, que assí es mi voluntad.

Dada en Madrid, a diez y siete de nouiembre de mill y seisçientos y nueue años.

Yo el rrey.

Locus (*signo*)sigillus. Andreas de Prada.

4

1612, febrero 29. El Pardo

Felipe III escribe a Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos, virrey de Nápoles, para indicarle que ha hecho merced a la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma para que pueda sacar de aquel reino, en cada uno de los diez años siguientes, doscientas botas de vino, francas de derechos.

B. AOP 71, 167v.

C. AOP 2260, 40v-41r.

C2. AOP 57, 67r-68v.

Don Phelippe, por la graçia de Dios, rrey de Castilla, de Aragón, de León, de las Dos

Sycilias, de Hierusalem, de Portugal, de Hungría, Dalmacia, Croacia, Nauarra, Granada, Toledo, Valencia, Mallorca, Seuilla, Cerdeña, Córdoua, Córcega, Murcia, Jaén, de los Algarbes, de Algezira, de Gibraltar, Islas de Canaria, Indias Orientales y Occidentales, islas y tierra firme del mar océano, archiduque de Austria, duque de Borgoña, Brabante, Milán, Athenas y Neopatria, conde de Habsburg, de Flandes y de Tyrol, de Barcelona, Rossellón y Cerdania, marqués de Oristán y Gocéano.

Al illustre don Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos, primo, nuestro visorey, lugarteniente y capitán general en el nuestro rreyno de Nápoles, salud y dilección.

Por quanto, hauida consideración a la mucha hospitalidad y obras pías que ordinariamente se exercitan en los pobres españoles en la archicofradía de la Resurrección en la yglesia de Santiago de los Españoles de Roma y a los grandes gastos que se le offrescen a esta causa, y en solemnizar la fiesta de la resurrección la mañana de Pascua, he tenido por bien de hazer gracia y merced, según que por la presente la hago, para effecto de la continuación de la solemnidad de la dicha processión de la resurrección, de la trata de dozientas botas de vino de esse rreyno, en cada uno de los diez años, francas de derechos.

Por ende, por tenor de las presentes de mi cierta sciencia, deliberadamente, y consulta, y por mi real autoridad, os encargo y mando proueáis y deis orden que, quedando esse rreyno proueydo, y después de cumplida la partida que está situada sobre las tratadas para el sustento de las galeras, se permitan a los gouernadores y priores de la dicha archicofradía de la Resurrección, o a su legítimo procurador, que puedan sacar de esserreyño, por qualesquier puertos, playas o passos, de las dichas dozientas botas de vino, francas de todos derechos, así ordinarios como extraordinarios, y de nueuo impuestos a essa mi rregia corte deuidos y pertenecientes en cada vno de diez años primeros siguientes, que comiencen a correr desde el día de la data de las presentes en adelante, haziéndose a las espaldas de las presentes el notamento necessario de las extracciones que, en virtud de ellas, se hizieren y quedando originalmente en poder del offiçial del puerto, playa o passo por donde se hiziere la última a fin que no se use de esta mi grazia y concessión en más cantidad, ni por más tiempo, de lo que aquí va declarado; que esta es mi voluntad.

Datt. En El Pardo a ueynete y nueue de hebrero del año de mil y seyscientos y doze.

Yo el rrey.

V^oSanz R^s. V^oQuentanaDuegnaR^s. V^oM. Ant. dePassellR^s. V^oCelestrisR^s. V^oCaimusR^s. DominusrexmandaitmichiJoaⁿⁱ. López de Záratte. In priuilegiorumneap. XV^{mus}. Foleocelvm.S^{at}.Ducatossex et si plus in executioriis Laurentiuss^{ez}. deAréualo per tax^{re}.

1615, enero 31. Madrid

Felipe III escribe a Pedro Téllez-Girón, duque de Osuna, virrey de Sicilia, para indicarle que ha hecho una nueva merced a la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española de Roma de mil seiscientos ducados sobre ciertos bienes del reino de Sicilia. Pide que se paguen, al gobernador y priores de la archicofradía, cuatrocientos ducados cada año de los cuatro siguientes, procedentes de los expolios y frutos de las iglesias sede vacantes de aquel reino.

B. AOP 71, 170r.

C. AOP 2260, 42r-42v.

C2. AOP 1556, 69v-70r.

C3. AOP 57, 69r-70v.

El rrey.

Duque primo mi virrey theniente y capitán general.

El año pasado de mil y seiscientos (*sic.*) hize merçed y lymosna a la archicofradía de la Resurrección de Christo, fundada en Santiago de los Españoles de Roma, de dos mil escudos por una uez a pagar en cinco años de dinero de expolios y frutos de yglesias sede uacantes y de esse rreyno para ayuda al gasto que allí se haze en socorrer y curar los pobres de estos mis rreynos de España y de otros súbditos mós que allí acuden y ay enfermos, necessitados y encarçerados, y en otras obras de charidad; y, haviéndoseme agora referido el cuydado con que se attiende a esto y la neçesidad en que se halla la archicofradía y que será mayor en acabando de cobrar los dichos dos mil ducados por faltarle aquel socorro, he tenido por bien, para ayuda a obra tan pía, hazer de nuevo merced y lymosna, según por la presente la hago, de mill y seiscientos escudos por una uez, librados en los mismos espolios y frutos de yglesias sede uacantes de este rreyno, repartidos en quatro años, quatrocientos escudos en cada año en la forma infraescripta por donde uos encargo y mando proueeáis y deys orden que al gouernador y priores de la dicha archicofradía de la Resurrección de Christo que al presente son o por tiempo fueren, o quien su poder huuiere, se paguen los dichos mill y seiscientos ducados, por una uez, en los dichos quatro años, quatrocientos escudos cada año, de qualquier dinero que huuiere procedido o que procediere de los dichos expolios y frutos eclesiásticos sede vacante de manera que, a su tiempo, los ayan y cobren con toda puntualidad y efecto para el que se a dicho, que yo holgaré mucho de ello.

Dada en Madrid a último de henero de mdcxv.

Yo el rrey.

Aguirre, secret^o. V^t comes Thea^s. V^t Caymus R^s. V^t Montoya de Cardona R^s. S^{at} in executionis

si soluere tenetur. Atienza per tax^{re}. V^t Quintana Dueña R^s. V^t Carolus de Tapia R^s. V^t D. Philipus de Haro R^s. V^t Don Hiero^{mms} Funes Muñoz Con^{sr}. Gnlis. In partium Sc^{di}. xliii fol. xciiii.

Al uirrey de Sicilia, que se paguen a la archicofradía de la Resurrección de Christo, fundada en Santiago de los Españoles en Roma, mil y seyscientos escudos por una uez, en quatro años, quatrocientos escudos cada año, de dinero de espolios (*signo*). Consultado.

6

1621, febrero 13. Madrid

Felipe III escribe a Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque, embajador en Roma, sobre ciertas limitaciones que quiere imponer a los auditories de la Rota sobre los beneficios de las iglesias de España.

A. AOP 57, 44r-44v+46r-46v+48r-48v+50r-50v (falso de 1724).

El rrey.

Illustre duque de Alburquerque, primo, de mi consexo y mi embaxador en Roma.

Los años pasados, la nación española que se halla en esa corte, a sus pretensiones y conueniencias, me hizo una larga rrepresentación sobre uarios abusos y perjuicios que padecía, particularmente en las prouistas de beneficios y en otras expediciones, y las exorbitantes taxas de la Dataría en ellas, pidiéndome que, como soberano y padre de ellos, diese remedio a tantos males que redundauan en perjuicio de mis rreynos.

(44v) Para proceder con madurez, pedí informe a don Francisco de Castro, conde de Castro, duque de Taurisano, a la sazón mi embaxador, y a mi agente general, Losada, quienes, unánimes y conformes, le dieron con toda distinción, siendo ambos de parecer ser justa la petición de dicha nación y, hauiéndome propuesto medios en su aliuio, aunque comprendí las justicias que la assistía, solo para no disgustarme con un pontífice que, con toda su casa, se me mostraua tan amigo y parcial como aueréis reconocido presencialmente y por la fineza con que yo he agasajado y distinguido a su casa, suspendí por entonzes el tomar resolución.

Pero porque dicha nación ha continuado en la ynstancia, pidiéndome que (46r) probeyese a tantos intolerables abusos y, considerando que las peticiones son justas, por ahora y hasta tanto que yo determine sobre todos los puntos que se contienen en dichas peticiones, os ordeno y mando tengáis presente, para su obseruancia, que, por lo que toca a las quejas que tiene la nación de que los auditores de Rota de lleuan y apropian todas las dignidades, canonicatos, prebendas y beneficios de todas las iglesias con el motiuo de que, siruiendo a la Iglesia universal, ganan la gruessa en cada cathedral, aun distincta, como si estuvieren presentes, dejando a tantos hidalgos honrrados y sugetos de distinción y graduación sin prouisión alguna y, en algunos casos, escogiendo las mexores y más rricas

prebendas por duplicarse las rentas, aun sacando dispensa de obtenerlas, siendo incompatibles *sub eodem recto*, he uenido en decretar y resolver que, así como dichos auditores de Rota, como capellanes domésticos del papa, gozan por la Santa Sede su decente salario y ración de pan y uino, propinas, regalos y otros emolumentos, que nunca han uajado de tres mil ducados de esta moneda y que, según estilo, deuen tener, sin gasto de la expedición, como tales capellanes, un canonicato de San Pedro o San Juan de Letrán, lo que de algunos años a esta parte se ha puesto en abuso, solo por la codicia de disfrutar las prouistas de España que en otros tiempos los rreyes, mis predecesores, no les permitían porque consideraron tenían rentas bastantes para portarse con decencia, y solo se le con(48r)sentía al tiempo de dexar el canonicato, de San Juan o San Pedro, en la promoción de otro empleo en mi corte por ser ya eclesiásticos.

Y respecto de que al presente no estilan probeherlos en los canonicatos de Roma, por abuso que en ello ha auido, conuendo y permito que puedan, dichos auditores de Rota, conseguir tan solamente una dignidad o un canonicato de España, de qualquiera renta que sea, y no más, con la misma regla de que, en Roma, no se les permitía más que un canonicato o de San Pedro o de San Juan, y no de otras yglesias. Y, si no quisieren piezas eclesiásticas con seruicio, se les permita tan solamente la obtención de dos simples y no más si no es que fuesen tan cortos que su renta no llegase a 800 o mil (48v) ducados porque, en tal caso, podrán conseguir tres o más, hasta dicha cantidad de renta; y que con esto queden contentos para que los hidalgos y nacionales distintos sean atendidos.

Que es muy puesto en razón que los obispos y cauidos de España no tengan en Roma agentes extranjeros, deuiendo ser españoles o, a lo menos, hijos de tales, para que la nación goze de la utilidad que suelen dar dichas agencias para lo qual mandaréys a mi agente se informe y os dé nota distinta para embiármela a fin que yo tome el remedio en el caso que alguno lo tenga y se ualga de extranjero.

Que assimismo se tome información de quién se corresponde en negocios con estran(50r)geros y no naturales, consintiendo a los hijos de estos por su proueniencia y origen; y, hauiendo expedicioneros españoles o hijos, expidan ellos los beneficios y matrimoniales y otros negocios, sin que otro alguno extranjero y no natural pueda entrometerse en tales expediciones como acostumbra la Francia y la Germania.

Y, aunque la petición de dicha nación contiene otros puntos igualmente justos y reparables, bien que de menos entidad, assí como en este pontificado no queremos alterar al pontífice, tan afecto a mi corona, a intereses, me ha parecido, por ahora, el darle este aliuio con que tendrá algún descanso y no pequeña utilidad pues la que hasta ahora se ha repartido entre extranjeros, que son naturalmente nuestros enemigos, repartiéndose (50v) entre mis vasallos, es muy assentado que la nación se dará por contenta y no saldrá tanto dinero de España, que es fin a que miran estas prouidencias.

Procuraréys que esta mi rresolución tenga su cumplido efecto con la suauidad que se

requiere entendiéndoos con mi agente Losada para dirigirla como es menester. Me auisaréys de lo que fuere resultando y no omitiréys diligencia que pueda producir en beneficio de mis uasallos.

Madrid, 13 de febrero de 1621.

Yo el rrey.

Antonio de Aróstegui.

7. FUENTES MANUSCRITAS

Archivo de la Obra Pfa. Establecimientos Españoles en Italia (siglos XV-XX)(*en adelante: AOP*) 57: *Privilegios, indultos, gracias, concessiones y mercedes concedidas a la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo Nuestro Redemptor de nuestra nación española de Roma por los summos pontífices y señores reyes catthólicos. Recogidas con summadiligencia por don Joseph Garzía del Pino, congregante secretario de dicha venerable archicofradía y secretario de la real yglesia y hospital de Santiago y San Ildephonso de dicha nación en Roma año de 1724.*

AOP71: *Libro Maestro de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Nuestro Señor Jesuchristo de la nación española. Recopilado y ordenado en el año de 1603, siendo gouernador don Fernando de Córdoua y Cardona. Priors, don Alonso de Torres Ponce de León, don Andrés Espinosa. Están numeradas las ojas de este libro maestro por mí, el doctor Luis Álvarez Pereyra, prior que fui el anno 1629 y tiene duzientas y zincoentaojas, como se uerá del asiento que está hecho de mí mano en la última. Luis Álvarez Pereyra, Roma 1579.*

AOP 1556. *Libro de cartas misiuas donde quedan traslado de todas las cartas que se escriuen al rey nuestro señor y sus ministros y otras personas por la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española de Roma y los memoriales que se dan por la archicofradía.*

AOP 2260: *Fundaciones, donaciones, legajos, privilegios, mercedes, indulgencias, limosnas de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma (1579-1754). Mercedes sobre expedición de los obispados, pensiones y gracias eclesiásticas. Trata de Nápoles. Mercedes sobre Nápoles y Palermo. Limosnas. Indulgencias. Estado de la trata de las 200 botas de vino del reino de Nápoles.*

Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores, Libro I del Registro de la Insigne Orden del Toisón de Oro.

Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, ms. K-19, 79-84v.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, P. C., *Felipe III y la Pax Hispánica (1598-1621): el fracaso de la gran estrategia*, Barcelona 2006.
- Alloza Aparicio, A., “Comercio y rivalidad entre España e Inglaterra. Corso, ataques navales y represalias en los siglos XVI y XVII”, en *XVII Coloquio de Historia Canario-Americana: V Centenario de la muerte de Cristóbal Colón*, Las Palmas de Gran Canaria 2008, 1642-1688.
- Barrio Gozalo, M., “La real casa de Santiago y San Idefonso de la nación Española de Roma a mediados del setecientos”, *Anthologica annua* 41 (1994) 281-310.
- Beladfez, E., *El Gran Duque de Osuna, calavera, soldado, virrey, un Girón*, Madrid 1996.
- Calvo Gómez, J. A., “Un discurso de Felipe III sobre el patronato regio de algunos monasterios e iglesias de fundación medieval (Valladolid 1604)”, *Revista Española de Derecho Canónico* 64/163 (2007) 845-871.
- Calvo Gómez, J. A., “La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1415-1517 y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización”, *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021) 39-74.
- Calvo Gómez, J. A., “La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma”, *Salmanticensis* 68 (2021) 579-616.
- Calvo Gómez, J. A., “Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI”, *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022) 119-158.
- Calvo Gómez, J. A., “Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades hispanoamericanas agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808)”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, en prensa.
- Calvo Gómez, J. A., “La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma”, *Carthagiensia*, en prensa.
- Camacho Domínguez, A., “El trasfondo religioso de la devolución de la Habana inglesa”, *Tiempo y Espacio* 33/64 (2015) 154-167.
- Caram, G. de los A., “Martín de Azpilcueta: aportes ético-económicos y su influencia en las teorías económicas posteriores”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020) 201-220.
- Carrasco, A., *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*, Barcelona 2000.
- Ceballos-Escalera y Gila, A., “Juan Fernández Pacheco y Toledo”, en *Diccionario de la Real Academia de la Historia*. [en línea] <https://dbe.rah.es/biografias/60594/juan-fernandez-pacheco-y-toledo> [consulta: 27 agosto 2023].
- Collado Ruiz, J. M., “El secretario del rey, Antonio de Aróstegui, a la luz de su testamento la persona y el personaje”, *Potestas: Religión, poder y monarquía. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica* 7 (2014) 179-190.

- Crespo López, M., *República de hombres encantados: ciudad, justicia y literatura durante el reinado de Felipe III*, Madrid 2020.
- Dadson, T. J. (ed.), *Cartas y memoriales (1584-1630)*, Madrid 2015.
- Díaz Plaja, F., *Felipe III*, Barcelona 1997.
- Díaz Plaja, F., *La vida y la época de Felipe III*, Barcelona 1998.
- Egío García, J. L., “Tomás de Mercado y la transfretación global de bienes y normas: Emergencia del probabilismo y una ética mercantil”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020) 169-200.
- Enciso Alonso-Muñumer, I., “La corte y el virreinato: el mecenazgo de Pedro Fernández de Castro, VII conde de Lemos, y su política cultural en Nápoles a comienzos del XVII”, en L. Ribot (dir.), *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, vol. III, Madrid 1998, 467-484.
- Enciso Alonso-Muñumer, I., “Poder y cultura: literatura y nobleza a comienzos del XVII”, *Nuova Rivista Storica* 85 (2002) 291-324.
- Enciso Alonso-Muñumer, I., “Pedro Fernández de Castro”, en *Diccionario de la Real Academia de la Historia*. [en línea] <https://dbe.rah.es/biografias/9379/pedro-fernandez-de-castro> [consulta: 28 agosto 2023].
- Escudero, J. A., *Los secretarios de estado y del despacho (1474-1724)*, Madrid 2020, 3ª ed. *Estatutos de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Christonvestro Redentor de la nación española de Roma*, Roma 1603.
- Fernández Alonso, J., “Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754”, *Anthologica annua* 8 (1960) 279-329.
- Fernández Luzón, A., “Lorenzo Suárez de Figueroa”, en *Diccionario de la Real Academia de la Historia*. [en línea] <https://dbe.rah.es/biografias/15663/lorenzo-suarez-de-figueroa> [consulta: 26 agosto 2023].
- Figueroa y Melgar, A., “Los Suárez de Figueroa, de Feria y Zafra”, *Revista de Estudios Extremeños* 30 (1974) 493-524.
- González Tornel, P., *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*, Madrid 2017.
- González, A., “Falso histórico o falso arquitectónico, cuestión de identidad”, *Loggia: Arquitectura y restauración* 1 (1996) 16-23.
- Lacarta, M., *Felipe III*, Madrid 2003.
- Lázaro Pulido, M., “Alfonso de Castro, inter theologos iuriconsultissimus: De justa haereticorum punitione, libri tres. Una introducción”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020) 483-504.
- Lázaro Pulido, M., “La pobreza: de la virtud a la herejía. Alfonso de Castro”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 47 (2020) 55-80.
- Linde, L. M., *Don Pedro Girón, duque de Osuna, La hegemonía española en Europa a comienzos del siglo XVIII*, Madrid 2005.
- Linde, L. M., “Pedro Téllez-Girón”, en *Diccionario de la Real Academia de la Historia*. [en línea] <https://dbe.rah.es/biografias/8570/pedro-tellez-giron> [consulta: 28 agosto 2023].
- Los estatutos de la cofradía de la Sanctísima Resurrección de la nación española de Roma*,

- Roma 1582.
- Mayoral López, R., *La casa real de Felipe III. Ordenanzas y etiquetas* (tesis doctoral), Madrid 2007.
- Mínguez Cornelles, V.- I. Rodríguez Moya (dir.), *La piedad de la casa de Austria: arte, dinastía y devoción*, Valencia 2018.
- Nieto Soria, J. M., “La nación española de Roma y la embajada del comendador santiaguista Gonzalo de Beteta (1484)”, *Anuario de Estudios Medievales* 28 (1998) 109-121.
- Peirats Navarro, A. I., “Itàlia i la Corona d’Aragó, simposi internacional en el marc dels Premis Octubre”, *Estudis romànics* 25 (2003) 448-451.
- Pulido Bueno, I., *La Real Hacienda de Felipe III*, Huelva 1998.
- Pulido Bueno, I., *Felipe III. Cartas de gobierno*, Huelva 2010.
- Rábade Obradó, M. del P., “Descubrir lo falso: Los criterios de un diplomata anónimo del siglo XVIII”, en F. M. Gimeno Blay (coord.), *Erudición y discurso histórico: las instituciones europeas (s. XVIII-XIX)*, Valencia 1993, 157-166.
- Reglà, J., *Els virreis de Catalunya*, Barcelona 1956.
- Ruiz Garnelo, I., “El Hospital de Nostra Dona de Montserrat de Roma (1519), testimonio de piedad e identidad”, *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 6 (2023) 133-165.
- Sánchez Sánchez, D., “Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval”, *Specula: Revista de humanidades y espiritualidad* 3 (2022) 171-91.
- Sánchez Sánchez, D., “La adaptación de la creación artística a los requisitos devocionales en el contexto de la transición a la Modernidad”, en A. I. Peirats Navarro (coord.), *Isabel de Villena i l’espiritualitat europea tardomedieval*, Valencia 2022, 303-24.
- Sanz Camañes, P., “Impacto y consecuencias del fracaso de la Armada”, *Desperta Ferro: Historia moderna* 42 (2019) 52-55.
- Valladares Ramírez, R., “Inglaterra, Tánger y el estrecho compartido: los inicios del asentamiento inglés en el Mediterráneo occidental durante la guerra hispano-portuguesa (1641-1661)”, *Hispania: Revista española de historia* 51/179 (1991) 965-991.
- Vázquez de Prada, V., *Felipe II y Francia (1559-1598). Política, religión y razón de estado*, Pamplona 2004.

Influencias filosóficas en la encíclica *Laudato si'*

Philosophical Influences on the Encyclical *Laudato si'*

JUAN RAMÓN FUENTES JIMÉNEZ

Instituto Carreño Miranda (Avilés)

ramonfj@educastur.org

<http://orcid.org/0000-0003-1922-3653>

Recibido: 6 de febrero de 2023

Aceptado: 25 de septiembre de 2023

RESUMEN

El trabajo que se presenta tiene el siguiente planteamiento: partiendo de la reflexión del Papa sobre el planeta y los problemas ecológicos, se pretende mostrar las influencias filosóficas subyacentes en la exposición de Francisco. Esas influencias muestran un perfil filosófico en la encíclica *Laudato si'*. Dado que la filosofía pretende saber, no se agota sólo en el conocimiento, sino que intenta saber para obrar; por consiguiente, hay una propuesta ética; y como la ética lleva a actuar, se sigue que la acción responde a unos valores, una axiología sobre la que gira la actuación humana en el planeta. El resultado es que Francisco ofrece una ética de alteridad que siente al otro como auténtico prójimo, incluidos los futuribles. Es una ética del bien común y del cuidado del otro cuyo fundamento es la persona, y así reflexiona sobre el fenómeno de la vida humana dentro de la vida en la Tierra, con lo que su enfoque filosófico parece personalista, desde un punto de vista cristiano.

Palabras clave: Bien común, ética, persona, medioambiente, naturaleza, técnica.

ABSTRACT

The work presented has the following approach: starting from the Pope's reflection on the planet and ecological problems, it is intended to show the philosophical influences that underlie Francisco's exposition. These influences make it possible to describe a philosophical profile present in the encyclical *Laudato si'*. In addition, since philosophy claims to know, it is not exhausted only in knowledge, but tries to know in order to act; therefore, the presence of an ethical proposal follows; and since all ethics leads to action, it follows that action cannot be without some indicators, without an axiology on which human action on the planet revolves. The result is that Francisco offers an ethic of otherness that feels the other as an authentic neighbor, even those who are in the future. It is an ethic of common benefit and caring for the other whose fundamental axis is the person and for this reason he reflects the phenomenon of human life within life on Earth, with which its philosophical approach seems personalist, from a point of Christian view.

Keywords: Common good, ethics, person, environmental, nature, technology.

1. INTRODUCCIÓN

El Papa Francisco ha querido dirigirse a toda la humanidad preocupado por la situación de la madre Tierra, hogar de todos, desde la encíclica *Laudato si'*. Esa madre Tierra, como denuncia el Papa “clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella” (LS 2). Este es el punto de partida, la acción del ser humano en el hogar común junto al abuso de los recursos dados por Dios. La encíclica es una reflexión y una crítica propositiva del Papa para todos. Como toda reflexión crítica tiene unos basamentos filosóficos, y este trabajo intenta mostrar las influencias filosóficas que el Papa muestra en su escrito. Junto a ello, se indica el camino hacia una nueva ética desde unos valores. Por tanto, este trabajo relaciona la encíclica con la ética. Por esta razón parece pertinente esbozar el estado del arte relacionado con trabajos que conjugan *Laudato si'* y ética. Acerca de la reflexión estrictamente filosófica cabe apuntar investigaciones como las de Arboleda y Castrillón o la de Mauricio Beauchot; igualmente son importantes los trabajos de Kevin O'Brian, William Schweiker, Martin Lintner y Eric Chamertant¹, abordando el tema de una ecología integral, la necesidad de una conversión ecológica en la persona y el cuidado mutuo. El texto papal es una declaración de valores que presenta algo que tiene importancia, que no resulta indiferente y que reclama atención. En este caso es el planeta que habitamos, que interpela a cada persona.

El objetivo en este trabajo es presentar las corrientes filosóficas que influyen en el Papa al reflexionar sobre el planeta. Junto a esas características filosóficas, secundariamente, está la propuesta de un modelo ético hacia el que tender unido a los valores que sirvan de indicadores para lograr el objetivo fundamental, desarrollar un mejor cuidado del planeta para el futuro. La metodología utilizada es cualitativa, profundizando en la encíclica y contrastando las afirmaciones del Papa con las corrientes filosóficas que le han precedido. Francisco, desde *Laudato si'*, constata la conducta que llevamos a cabo diariamente en nuestra relación con la Tierra. Esa constatación no habla bien del ser humano, que no ha de someter a la Tierra, y sí debe ser administrador de la misma como recuerda el Génesis 2,15. Por esas actitudes, acciones humanas, que tienen carga moral y que responden a unos valores, es por lo que el documento del Papa propone una nueva axiología, que enlaza con la ecología y con la perspectiva teológica. La

1 Véase Bibliografía.

contribución de este trabajo intenta aportar la línea filosófica que orienta al Papa en su propuesta de modelo ético que ofrece, y los valores que lo conducen.

1. *LAUDATO SI'* Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Laudato si' es un documento del Magisterio Social, y para abordar los fundamentos filosóficos de la encíclica y los valores antropológicos y éticos de esta, hay que contextualizarla en la historia de la Doctrina Social de la Iglesia. La reflexión ecológica de la Iglesia coincide con la sensibilidad por este tema a nivel social. En los años 60 del siglo XX empieza el movimiento ecologista y el magisterio eclesial también se pronuncia sobre ecología, pero brevemente. Así, Juan XXIII aludió al problema del crecimiento demográfico (MM 185-192); Pablo VI (1971) apuntó al problema de la sobreexplotación de la naturaleza (OA 21); Juan Pablo II (1979) criticó la idea del dominio humano sobre la Tierra y la necesidad de proporcionalidad entre técnica y moral (RH 15-16); posteriormente en 1987 criticó el consumo de recursos, la contaminación y el dominio de la economía sobre todas las cosas, urgiendo a un cambio de actitud espiritual (SRS 32-38). Wojtyła, más tarde (1991), enjuició al hombre económico, subrayando el problema antropológico como raíz del problema ecológico (CA 32-37). Posteriormente, Benedicto XVI (2006) señalará como causas del problema medioambiental el antropocentrismo, la concepción de la naturaleza como algo ajeno al hombre que éste puede exprimir ilimitadamente y apuntará la necesidad de una relación entre ecología humana y medioambiental (CIV 48-52). En resumen, la reflexión ecológica en el Magisterio eclesial antes de Francisco no fue muy abundante, siendo Bergoglio más explícito en la reflexión sobre este tema.

Laudato si' ofrece unos valores antropológicos y éticos en el marco teórico de la axiología cristiana desde el Magisterio Social. Ese marco oferta los siguientes principios presentes en toda la encíclica: la dignidad humana, el bien común, la solidaridad, cultura de la vida y de la calidad de vida en el planeta, la ley moral. Podría resumirse todo ello en la frase: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros a ellos” (Mt 7,12).

La Doctrina Social de la Iglesia integra lo humano y lo cristiano, enfatizando lo cristiano como la dimensión más profunda de lo humano, y así la cuestión social es cuestión antropológica, y ésta finalmente es un asunto teológico. No se excluye a los no creyentes o a los no cristianos: lo teológico y lo religioso se relacionan con experiencias profundas, que forman parte consustancial del misterio humano y en

las situaciones críticas no se pueden eludir fácilmente. Para ello es necesario el diálogo; y la Iglesia es diálogo, exactamente lo que pide Francisco a las naciones para cuidar el planeta; y para que haya diálogo debe haber encuentro con el otro ¿Para qué? Para discernir sobre el cuidado de la casa común. Discernir requiere conocer la materia, recopilar buenos datos, ponderar razones, buscar humildemente lo bueno y no someterse al relativismo; y finalmente actuar, traspasar la superficie e ir a lo esencial. En este punto, para el Magisterio Social el bien común es lo esencial que aúna economía, política, ciencia, tecnología y antropología. Las condiciones para una convivencia de todos en libertad es lo que constituye el bien común, que es responsabilidad de todos, especialmente de quienes ejercen el poder político, que deben “marcar caminos buscando atender las necesidades de las generaciones actuales incluyendo a todos, sin olvidar las generaciones futuras” (LS 22). La Doctrina Social de la Iglesia denuncia que confiar sólo en la técnica para resolver todos los problemas supone muchas veces disimular los auténticos problemas, puesto que “el avance de la ciencia y de la técnica no equivale al avance de la humanidad y de la historia” (LS 113).

2. ASPECTOS FILOSÓFICOS GENERALES EN LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*

Como toda reflexión fruto del análisis y el pensamiento, la que muestra Francisco ofrece aspectos que entroncan con diversas corrientes filosóficas. A veces el Papa lo expresa explícitamente invocando a determinados filósofos; otras declaraciones son implícitas y perfectamente deducibles. En ambos casos esto es fundamental para entender el pensamiento filosófico de Francisco, y para comprender que desde esas influencias filosóficas se formula una nueva ética.

Entrando en las características filosóficas de *Laudato si'*, para construir una nueva ética ecológica sobre principios valiosos, es necesario arrancar de los hechos constatados previamente. La constatación de hechos exige observación empírica de la realidad que rodea al ser humano en esta casa común. Lo primero que constata Francisco es el fenómeno del cambio, dándose cambios en la humanidad y en el planeta; pero si el pontífice comprende el cambio como algo deseable, al mismo tiempo constata que hay cambios que deterioran el mundo y la calidad de vida (LS 18). Estas consideraciones muestran una ligazón con la filosofía fenomenológica que postula la necesidad de ir hacia lo fundamental de las cosas. Se muestra así en la encíclica una fenomenología que analiza con claridad fenómenos que afectan al planeta (LS 20-23), como la contaminación, el

sufrimiento del suelo contaminado, el deterioro de la calidad del aire, la basura que se genera, la preocupación por el agua como elemento “indispensable para la vida humana y para sustentar los ecosistemas terrestres” (LS 28). Por consiguiente, parece razonable afirmar una fenomenología, de carácter general, presente en la encíclica porque reflexiona sobre los fenómenos empíricos que acontecen al planeta y que le impactan, tratándose de implementar medidas de cuidado beneficiosas para todos.

Igualmente, una propuesta de ética ecológica relativa al planeta implica partir de la valoración que Bergoglio hace sobre la Tierra y lo creado en ella. En este aspecto afirma que “todo el Universo material es un lenguaje del amor de Dios, de su desmesurado cariño hacia nosotros. El suelo, el agua, las montañas, todo es caricia de Dios” (LS 84). Todos esos elementos son físicos y forman parte de la naturaleza, la cual tiene el rasgo de la diversidad, por lo que Francisco afirma que “el conjunto del universo, con sus múltiples relaciones, muestra mejor la inagotable riqueza de Dios” (LS 86). Esta afirmación se inspira en el pensamiento de Paul Ricoeur —citado por el Papa— que subrayaba la relación entre el autopercebirse a través de la relación con las criaturas: “Yo me autoexpreso al expresar el mundo; yo exploro mi propia sacralidad al intentar explorar la del mundo” (LS 85). Por ello el Papa afirma que “el ser humano aprende a reconocerse a sí mismo en la relación con las demás criaturas” (LS 85). Pero también esta aseveración está influida por el Aquinate, invocado por Bergoglio: “Santo Tomás de Aquino remarcaba sabiamente que la multiplicidad y la variedad provienen de la intención del primer agente” (LS 86). Esa pluralidad remarcada por el Papa remite igualmente a la individualidad de cada criatura, recordando a Guardini, que afirmó: “Cada criatura no es otra cosa que la razón de cierto arte, concretamente el arte divino, inscrito en las cosas” (LS 80). No sólo recuerda al sacerdote de Maguncia, también rememora el pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin, influyendo en Francisco, que ya habló de la *Terra Mater*, “generadora absolutamente fecunda, la que contiene las semillas de toda vida y el alimento de toda alegría”².

La cosmología de Francisco parece materialista, como la de Teilhard que bendice a la santa materia en un himno precioso: “...poderosa materia... universal materia... nos revelas las dimensiones de Dios..., bendita seas..., te saludo”³. En ambos casos —en Francisco y en Teilhard— se muestra que la

2 P. T. de Chardin, *Escritos esenciales*, Madrid 1999, 54.

3 P. T. de Chardin, *Escritos...*, 51.

materia no es más que un signo empírico de algo que trasciende lo material, y no es una cosmología materialista. Esas dimensiones de Dios presentes en la realidad material las asume Francisco cuando afirma: “Esta presencia divina que asegura la permanencia y el desarrollo de cada ser es la continuación de la acción creadora” (LS 80). Un desarrollo cuya plenitud está en Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal, en alusión a Teilhard de Chardin y a Aquino⁴.

Dada dicha realidad material del universo, así como la pluralidad de criaturas incluido el ser humano, una primera consideración es antropológica porque la persona es quien se ubica en cualquier lugar de la Tierra, pensándola y transformándola. Pero esta valoración antropológica consiste igualmente en tomar conciencia de que la actual crisis ecológica proviene de una forma particular de relacionarnos con la naturaleza y entre los seres humanos, que remite a la relación *physis-anthropos*. En este punto Francisco recuerda aquella idea de Hans Jonas, de los años 90 del siglo XX, que subrayaba el carácter vulnerable de la naturaleza ante la acción del hombre, relacionando directamente a la naturaleza y al ser humano⁵. Es fundamental subrayar que la tesis principal de Francisco es la que afirma que “medioambiente es la relación entre naturaleza y la sociedad que la habita” (LS 139). Es el encuentro entre el ser humano, emplazado en un determinado espacio físico del planeta, y la naturaleza que le nutre de todos los recursos que le concede; es una relación entre la geografía física y la humana; es la tríada persona-acción humana-naturaleza. Esta relación no puede ser de dominación, y sí de usufructo razonable.

Dentro de esta reflexión antropológica, iluminada por la razón y guiada por la fe en consonancia con el Magisterio eclesial, Francisco señala que la raíz de nuestros males ecológicos no está en la casa común, sino en sus habitantes, las personas, que creen ser amos absolutos de la Tierra pudiendo hacer lo que quieran en ella. Por eso Bergoglio afirma que “hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla” (LS 2). Con esta idea, el ser humano ha evolucionado creyendo que la Tierra que habita es algo distinto a él y puede hacer cuanto desee; sin embargo, el Papa, influido por Guardini, recuerda a todos que “olvidamos que nosotros mismos somos tierra. Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire nos da aliento y su agua nos

4 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid 2001, 890. Se trata de la parte I, cuestión 47, art. 1; P. T. Chardin, *Lo que yo creo*, Madrid 2005, 70.

5 H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Examen de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona 1995, 32.

vivifica y restaura” (LS 2)⁶. Por consiguiente, queda cancelada la idea de que el ser humano es dominador de la Tierra, o como afirma Francisco: “no somos Dios. La Tierra nos precede y nos ha sido dada” (LS 67).

Esa relación entre el medio y el ser humano se produce por la acción de las personas sobre la Tierra, una actuación técnica cada vez más desarrollada. En este punto, Francisco defiende una acción técnica que preserve a la naturaleza, que la cuide, que no la descuide. Esta consideración del Papa recuerda al filósofo moderno Francis Bacon que afirmaba que la manera de cuidar la naturaleza es obedeciéndola y no obrando a capricho⁷. Es una indicación de que el ser humano no es más que administrador de la naturaleza, no su propietario. Esta creencia de ser propietario ha llevado al individuo al pecado de egoísmo convirtiéndole en un ser violento, y esa violencia, como apunta Francisco, es la que “se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire, en los seres vivientes” (LS 2). Esa enfermedad la señaló Gro Harlem Brundtland hace treinta años cuando mencionaba que la humanidad del siglo XXI debía enfrentarse a dos riesgos concretos “la carrera de armamentos nucleares y la contaminación, es decir a dos bombas: la nuclear y la ecológica”⁸. Francisco coincide con esa valoración. Con esa preocupación del Papa también se pronunció el alemán Hans Jonas, y por esa razón es imperativa la pregunta por una nueva ética que este filósofo formuló en concordancia con el pontífice: “La Naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar”⁹. Por eso Hans Jonas plantea cuestiones presentes en *Laudato si*, tales como: ¿Qué clase de obligación tiene el ser humano con la naturaleza? ¿Se trata de algo más que un interés utilitario?¹⁰. Es evidente el juicio a la acción humana.

Se aprecia nítidamente la crítica a la conducta humana ante la naturaleza por parte de Francisco, que rememora la censura de Rachel Carson¹¹ en los años 60

6 Guardini afirma: “el hombre mismo pertenece, en cuanto cuerpo y alma, a la naturaleza” (R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid 1958, 63). Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1973, 453, donde se recoge la afirmación de Empédocles: “Todos los seres se componen de formas irreductibles de materia”. B. Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Madrid 2014, 9, ya afirmó “somos una partícula de la naturaleza”.

7 F. Bacon, *La gran restauración (Novum Organum)*, Madrid 2011, 57; Aristóteles, *Física*, México 2007, 76, antes que Bacon se expresa igual.

8 UNESCO, “Entrevista a Gro Harlem Brundtland”, *El Correo de la UNESCO: una ventana abierta sobre el mundo* XLIII (1990), 4-9; 4.

9 H. Jonas, *El principio de responsabilidad...*, 33.

10 H. Jonas, *El principio de responsabilidad...*, 33.

11 R. Carson, *Primavera silenciosa*, Boston-Nueva York 1962, 51. Carson advertía sobre la osadía del hombre de creerse capaz de manipular impunemente la vida y la naturaleza, cuyas consecuencias difícilmente serán perdonadas por las generaciones futuras.

del pasado siglo, como subraya Arne Naess. Este filósofo noruego, siguiendo a Carson, constata como Francisco, que los países más industrializados muestran al mismo tiempo indiferencia ante los problemas medioambientales, pero igualmente hay movimientos de corte filosófico y religioso que defienden un cambio de actitud en nuestras relaciones con el medio y las personas¹². El problema es que en esta relación con los seres vivos se priorizan unos determinados valores sobre otros, así lo técnico y económico se ha superpuesto al ser humano. En este contexto la encíclica apunta que una de las raíces del problema ecológico se encuentra en: “la tecnocracia unida a una desmesura antropocéntrica, cuyo resultado final es el relativismo moral” (LS 116).

Por esto Bergoglio considera como raíz de todas las heridas sociales y ambientales: “La idea de que no existen verdades indiscutibles que guíen nuestras vidas, por lo cual la libertad humana no tiene límites” (LS 6). Para el pontífice ese antropocentrismo es catastrófico: “Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo [...]. Todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos” (LS 122). Este posicionamiento del obispo de Roma recuerda el problema filosófico del relativismo y el *homo mensura* negado en la modernidad por Francis Bacon que sentenció: “Es falso afirmar que el sentido humano es la medida de las cosas”¹³. Más contemporáneamente este rechazo al antropocentrismo por parte del Papa convendría con la ecología superficial de Arne Naess¹⁴. Sintetizando, Francisco coincide tanto con Bacon como con Naess en que “un antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado” (LS 122). Igualmente, quien fuera arzobispo de Buenos Aires constata fatigosamente el nuevo modelo de relación entre el ser humano y las cosas: “El ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados, y así se pasa a la idea del crecimiento ilimitado y a la disponibilidad infinita de los bienes del planeta” (LS 106). Y todo ello en el marco de la globalización del paradigma tecno-económico.

Junto a lo anterior, no pasa desapercibido para el Papa el papel de la ciencia y la tecnología dirigidas por patrones económicos de obtención del máximo rédito, soportadas por programas políticos. Para el romano pontífice es un craso error validar el expediente tecnocrático proveniente de un cientifismo radical que

12 A. Naess, *Spinoza and Ecology. Speculum spinoziano*, London 1978, 45.

13 F. Bacon, *La gran restauración...*, 70.

14 A. Naess, “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary”, en G. Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston 1995, 151-155; 153.

acepta que se lleve a cabo científicamente todo cuanto reporte beneficio económico a costa del deterioro del planeta y las personas. Por tanto, el Papa, recordando a Kant y su defensa de la dignidad humana, clama solicitando que ciencia y técnica estén apasionadas por ayudar a los demás para que puedan vivir dignamente y con menos sufrimiento, antes que obtener beneficios económicos (LS 112). Sobre esto, conviene considerar que Jürgen Habermas hace treinta años afirmó que el ser humano de la modernidad se ha esforzado en avanzar en el saber para controlar la realidad que le rodea y así prioriza la razón instrumental y ve la realidad como algo solo material¹⁵, coincidiendo con Jonas que ya afirmó la supremacía del *homo faber* sobre *homo sapiens*¹⁶. Así, Francisco actualmente, pero antes Habermas y Hans Jonas, concuerdan en su reflexión sobre la técnica y el medio. Francisco también se hace eco de esa tesis de Habermas en la encíclica, y critica la razón técnica aupada por la persona por encima de la propia realidad, entroncando con Romano Guardini, al cual cita Bergoglio, cuando afirma que “este ser humano ya no siente la naturaleza como norma válida, ni como refugio viviente. La ve sin hacer hipótesis, prácticamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ello suceda”¹⁷. Con razón, Francisco, después de invocar con anterioridad a Guardini concluye que “de este modo se debilita el valor que tiene el mundo en sí mismo”(LS 115).

Otro rasgo considerable de *Laudato si'* es la axiología que propone, que implica un cambio de valores. Se trata de revertir los valores que hasta ahora conducen los comportamientos de las personas, por otros que sean eje desde donde las generaciones actuales, pero también las futuras, se conduzcan en sus vidas y en sus relaciones con el medio ambiente. Entre los valores que fortalece la encíclica cabe indicar el de la persona y su dimensión inequívoca de alteridad. Frente al individualismo antropocéntrico en el que cada persona mira por sí misma sin importar el otro, la encíclica defiende una salida hacia el otro que es semejante a mí, hermano que convive en esta casa común de todos, que es persona y no cosa (LS 208). Esa salida en busca del otro manifiesta la necesidad de ponerse en su lugar para hacer el esfuerzo de comprenderle.

15 J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid 1998, 141. Habermas pertenece a la 2ª generación de la Escuela de Frankfurt, en la cual filósofos de la 1ª generación como Horkheimer, Marcuse o Adorno criticaron a la ciencia y la técnica en los años 20 del siglo XX.

16 H. Jonas, *El principio de responsabilidad...*, 36-37.

17 R. Guardini, *El ocaso de...*, 83.

3. LA AXIOLOGÍA PROPUESTA EN *LAUDATO SI'*

3.1. Expansión del concepto de prójimo

Dadas las influencias filosóficas de la encíclica y el análisis de Francisco, puede aseverarse que, como toda reflexión filosófica, se sigue una propuesta ética al problema, en este caso al del medioambiente. La persona es fundamental en este problema y *Laudato si'* refiere hasta en noventa y una ocasiones dicho concepto, todo ello para reconducir la acción humana en la naturaleza porque el ser humano actúa sobre ella, y es evidente que tal actuación está siendo peligrosa. Por esto Francisco indica una ética que tenga presente el bien común, eje clave del texto, tal como recoge en el capítulo cuarto de la encíclica (LS 156-158), y parece que en este aspecto está influido por el filósofo alemán Hans Jonas¹⁸. El Papa apunta los efectos de la ciencia y la tecnología para la vida de las personas; subraya la necesidad de superar la cultura del descarte porque elimina a las personas y las reduce a individuos; enfatiza la importancia de los elementos físicos del planeta para la vida y desarrollo de las personas. El concepto persona es axial en la encíclica porque considera al ser humano como insustituible, influido por Guardini que ya sentenciaba a mediados del siglo XX que la persona es la esencia del ser humano y que consiste en el hecho de ser llamado por Dios, lo que lleva al sujeto a intervenir en la realidad movido por un principio interno, y esto la hace única¹⁹.

Unido al valor de la persona está el de conceder importancia al prójimo como a ti mismo, que remite a la dimensión de alteridad. Se trata de ser consciente que nuestras decisiones atañen al prójimo, al más cercano a nosotros, y que en la tradición bíblica es tenido como hermano más allá de los lazos sanguíneos, recordando así la parábola del buen samaritano y la ética de la virtud (Lc 11, 10-17)²⁰. En este aspecto está presente en el pensamiento del Papa la idea de que debemos comportarnos con los demás bondadosamente, siendo buenas personas no solo con nuestros familiares, también con los demás. Esta idea ya es defendida por MacIntyre²¹.

Las decisiones entrañan consecuencias para nosotros y para nuestro prójimo, observándose aquí que la encíclica tiene presente al filósofo de la ciencia Hans

18 H. Jonas, *El principio de responsabilidad...*, 23. La necesidad de modificar la ética actual por otra cuyo eje sea el bien común es defendida por Jonas, al afirmar que “dado que las acciones humanas se han modificado en relación con la naturaleza, por la entrada de la técnica se hace necesario también modificar la ética”.

19 R. Guardini, *El ocaso de...*, 90-91.

20 El samaritano atiende al desconocido agredido sin conocerlo, pero reconociéndose a sí mismo en el doliente, lo que no reconocieron ni el letrado ni el levita.

21 A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona 2001, 231. El autor defiende la bondad para la comunidad.

Jonas con su ética medioambiental, que es ética de la responsabilidad²². Vivimos en un hogar común de todos y para todos, dado por nuestros antepasados y que legaremos a nuestros descendientes futuros siendo nuestra responsabilidad ofrecerlo en mejores condiciones. La vida en común es vida moral porque nuestras decisiones impactan en los demás. La encíclica, concordando con Jonas, entiende que “el bien común es una noción que implica a los demás y que nuestra actitud no es opcional ante ello, es de justicia para con las generaciones futuras” (LS 159). En esta dirección piensa también Hans Jonas y por ello percibe que, porque vivimos con los demás en el medio y en la sociedad, la ecología es inseparable del bien común²³. Por lo tanto, este valor de cultura del prójimo supera a la solidaridad tradicional entendida como solidaridad entre coetáneos, porque este valor se extiende a generaciones desconocidas, futuras. En este aspecto Francisco defiende el cuidado del planeta para cuidar del otro, coincidiendo con Jonas, que expresó la necesidad de “conservar y proteger nuestro mundo físico contra cualquier amenaza que ponga en peligro las condiciones de este”²⁴. Ese cuidado del planeta y del otro requieren la práctica de la virtud con el fin de ser responsables.

3.2. El valor de la responsabilidad

Durante siglos el ser humano observó la naturaleza como algo que inicialmente le asombró, posteriormente fue capaz de extraer del medio el sustento alimenticio, vivir en un hogar e incluso comerciar. Parecía que la persona vivía agradecida a la naturaleza que le proveía de todo cuanto necesitaba. Las personas vivieron así hasta la modernidad, siglos XVI y XVII. A partir de entonces, el progreso científico no tendrá parada, y es cuando la ciencia empieza a extraviar al ser humano haciéndole creer que resolverá todos sus problemas; y la persona va adquiriendo esa conciencia científicista que desplazará a la conciencia religiosa hasta entonces imperante, sucediendo que el ser humano parece no percatarse de que la ciencia tiene límites porque es él quien, con su frágil libertad, la hace. Junto al avance científico surgen, en el contexto político, los estados modernos en los que la burguesía avanza en poder económico y después en poder político. Por consiguiente, al entrar la humanidad en la modernidad acontece el giro antropocéntrico colocando al ser humano como centro, y así política y ciencia

22 H. Jonas, *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona 1997, 36.

23 H. Jonas, *El principio...*, 86.

24 H. Jonas, *El principio...*, 38.

irán desenvolviéndose gracias a la soberanía de la humanidad que paulatinamente trasladará en el orden soberano al que hasta ese momento parecía inamovible, Dios²⁵.

En el momento en que el hombre desplaza a Dios y se sitúa en el centro, una consecuencia es que se siente con un poder ilimitado para obrar como quiera respecto de la naturaleza, poniendo su libertad y propiedad por encima de todo. En esa acción Francisco muestra que el hombre no tiene en cuenta al prójimo, preferentemente a los más pobres y vulnerables (LS 123). Su actuar es poderoso e ilimitado, pero no responsable, produciéndose un choque entre poder y responsabilidad. El poder implica capacidad ilimitada de la persona para obrar a su antojo, sin contrapesos; la responsabilidad es un valor moral que opera al nivel de la conciencia, es un testigo insobornable que frena la acción de poder ilimitado porque va contra el bien común. Es evidente que racional y razonablemente es preferible un mundo en el que todos confiemos en que cada uno obre por el bien común en nuestra acción en la naturaleza, y no un cosmos en que desconfiemos de todos en ese actuar concreto. Cuando obramos pensando en el bien común, actuamos con responsabilidad porque tenemos conciencia de que nuestras actuaciones tienen consecuencias para el prójimo.

Esta cuestión del poder aparece en treinta y cuatro ocasiones en *Laudato si'*. Es el abuso del poder ilimitado por algunos países para crecer lo que escandaliza al Papa porque ese abuso de poder entraña tragedias humanas que son la traducción de una pérdida total de la responsabilidad (LS 25), porque la actual época “tiende a desarrollar una escasa conciencia de sus límites que hace que la humanidad de hoy no advierta la seriedad de los desafíos que tiene” (LS 105). Esta afirmación vuelve a recordar a Guardini que denunció sobre la falta de conciencia del ser humano ante los desafíos: “El crecimiento de la posibilidad de no usar bien el poder porque el ser humano no tiene norma reguladora de la libertad, solo la utilidad”²⁶. Por ello Romano Guardini sentenció que el problema del futuro era el del uso recto del poder²⁷. Con razón, y apoyándose en el filósofo y teólogo de Maguncia, Francisco entiende que la persona “Está expuesta a su propio poder que no puede controlar y que sigue creciendo, pero le falta una ética sólida, una espiritualidad” (LS 105). En definitiva, falta ética virtuosa.

25 R. Guardini, *El ocaso de...*, 71ss. Parecen apropiadas las palabras del autor que afirma que el hombre de la edad moderna ya no está sometido a la mirada de Dios y goza de libertad de acción y dispone de sus movimientos.

26 R. Guardini, *El ocaso...*, 112.

27 R. Guardini, *El ocaso...*, 120.

Por esa falta de conciencia de la limitación de la persona; por esa creencia errónea de que la persona es omnipotente; por pensar que tener poder es sinónimo de capacidad de desarrollo y crecimiento ilimitado, es por lo que la humanidad se encuentra en la situación problemática ante el medioambiente. Por esto, la responsabilidad es un valor de *Laudato si'*, que interpela al crecimiento responsable, frente al desproporcionado, y esta cuestión queda clara cuando Francisco afirma:

No basta conciliar, en un término medio, el cuidado de la naturaleza con la renta financiera, o la preservación del ambiente con el progreso. En este tema los términos medios son sólo una pequeña demora en el derrumbe. Simplemente se trata de redefinir el progreso. Un desarrollo tecnológico y económico que no deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso (LS 194).

Por tanto, puede haber desarrollo científico, técnico, pero si no mejora las condiciones de todos, entonces no hay progreso. El progreso debe ser disfrutado por todos. Además, el Papa critica el discurso del desarrollo sostenible porque “suele convertirse en un recurso diversivo y exculpatorio que absorbe valores del discurso ecologista dentro de la lógica de las finanzas y de la tecnocracia” (LS 194). En este punto, desde la perspectiva del bien común, Francisco defiende un tipo de decrecimiento para que otros menos desarrollados puedan crecer: “Por eso ha llegado la hora de aceptar cierto decrecimiento en algunas partes del mundo aportando recursos para que se pueda crecer sanamente en otras partes” (LS 193). Se trata de decrecer por solidaridad con los que no han crecido o crecen muy poco. Por tanto, son necesarias conductas renovadas como este decrecer para que crezcan los que se han desarrollado poco, y resituarse ante la naturaleza, no siendo posible su expolio ilimitado, lo que supone revisar la idea de poder como capacidad que no es ilimitada. Su límite es la responsabilidad.

3.3. El valor de la interdependencia y la compasión

Otro valor aportado en la encíclica es concienciarse de que todo está interconectado, que todos dependemos de todos. Francisco enfatiza que hay una comunión entre seres vivos. Dicha interdependencia es voluntad de Dios como señala Francisco (LS 86). Añadido a lo anterior, el Papa subraya que la relación entre personas hace crecer y madurar más a los seres humanos, y ese desarrollo y maduración lo es porque la persona sale al encuentro del otro, y con ello al

encuentro con Dios (LS 240). Este aspecto relacional se fundamenta en la interdependencia y conexión que toda criatura tiene en el universo, y Francisco para dar solidez a esta visión cita al doctor angélico en este aspecto: “Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente”²⁸. Pero, más allá del Aquinate, apuntado en la encíclica, la idea de interdependencia postulada por el Papa parece concurrir, más actualmente, con Arne Naess en su ecología profunda que defiende esa misma interdependencia²⁹.

Por eso, el Papa clama contra el individualismo posesivo de cada persona, que se ha convertido en una cultura individual donde cada individuo sólo atiende a satisfacer sus necesidades porque sacraliza su libertad individual, olvidando al resto, siendo esta sociedad actual, para Francisco, una sociedad posesiva de mercado que diviniza al mismo (LS 56). La valoración de esta sociedad de mercado voraz coincide con el pensamiento de MacIntyre que afirmó que ese individuo que endiosa su libertad y su derecho a la propiedad lo hace no teniendo en el horizonte más bien que el individual, y nunca el bien común³⁰. Tener ante sí, cada persona, su propio bien implica que cada individuo vive en su mundo, habiendo tantos mundos como personas. Es un error puesto que, como señala Francisco, “la interdependencia nos obliga a pensar en un solo mundo, en un mismo proyecto común” (LS 164). Es la ceguera del egoísmo.

Por tanto, está en déficit que el ser humano ha perdido el horizonte de la virtud, no se percata de que su vida depende de los demás, y es necesaria la práctica de la virtud, como afirma Bergoglio: “Sólo a partir del cultivo de sólidas virtudes es posible la donación de sí” (LS 211), resonando aquí la ética de la virtud de MacIntyre³¹. En nuestra actual sociedad son demasiadas las personas que desde el poder económico justifican la especulación y usan al resto como objetos, rebajándolos a la categoría de cosa y olvidando que nuestro valor no es económico como el de los objetos, sino que, con Immanuel Kant, nuestro valor es moral, es la dignidad (LS 56). De esta lamentable forma de actuar unos con otros

28 S. Tomás de Aquino, *Suma...*, 163; 264.

29 A. Naess, “Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”, en G. Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston 1995, 224-239; 229. E. Charmetant, “Écologie profonde et spiritualité: un lien si fort”, *Revue d'éthique et de théologie morale* (2018) 103-115; 109.

30 C. S. Lutz, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, Washington 2004, 161.

31 A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona 2001, 397. MacIntyre defiende la necesidad de cancelar la emoción individual en favor de la virtud social.

se produce una indignidad de unos hacia otros, que debería indignarnos a todos, hacernos reflexionar y levantarnos para caminar en la dirección humana, cristiana y valiosa que es la del respeto al otro por su dignidad. En suma, el ser humano parece actuar conforme a aquella propuesta de Mandeville según la cual la búsqueda a toda costa del beneficio propio es la que implica bien social³².

Contra esta idea de Mandeville, es necesario alzar la voz en favor del valor de la interdependencia que defiende que el bien individual y común no van por separado sino unidos. Solo podemos hablar de bien común desde el bien de cada individuo, y es que los datos son claros: cuando nos guiamos por el beneficio propio el resultado es que gran parte del planeta malvive. Mientras no haya una auténtica antropología del otro, en la que la persona se abra al otro, dialogue con él y lo considere, no habrá solución humana ni cristiana para la casa común, y Francisco es claro: “La apertura a un tú capaz de conocer, amar y dialogar sigue siendo la gran nobleza de la persona humana” (LS 211). Por eso, para Bergoglio “no se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios” (LS 211). De donde se sigue la interdependencia entre todas las criaturas y la llamada que tenemos las personas a relacionarnos por nuestra dimensión de alteridad. Bergoglio lo expresa así: “Porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas” (LS 240), siendo la persona una criatura de este mundo conectada con las demás “que tiene derecho a vivir y ser feliz” (LS 43). Parece nuevamente que concuerda en estas palabras la idea de interdependencia de Arne Naess que afirmaba la capacidad de sentirse viviente con todos, como indica en su estudio Chamertant³³.

En términos humanos, ese crecimiento, madurez y santificación se consigue por medio de la práctica virtuosa de la búsqueda del otro, especialmente del más menesteroso para practicar la compasión. Del valor de interdependencia se infiere la necesidad del valor de compasión con los más vulnerables. El Papa señala que muchos de los problemas ecológicos los sufren los países más pobres en una escandalosa inequidad planetaria (LS 48). De ahí la llamada a que los países más desarrollados y ricos escuchen de verdad “tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS 49). Francisco reconoce el bien proporcionado por los avances de la ciencia y la tecnología a la humanidad, los cuales son un don de

32 B. Mandeville, *La Fábula de las Abejas*, Madrid 2004, 259.

33 E. Charmetant, “Écologie profonde et spiritualité ...”, 103.

Dios en la ciencia y la tecnología, pero igualmente observa el otro lado del problema científico-tecnológico porque “nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que lo vaya a usar bien, sobre todo si se considera el modo como lo está haciendo. Basta recordar las bombas atómicas” (LS 104).

Por ello, el Papa cita expresamente a Guardini afirmando sobre la relación tecnología-poder: “El hombre que posee la técnica sabe que en último término ésta se dirige, no al bienestar ni la utilidad, sino al dominio más extremo”(LS 108)³⁴. Así, Francisco entiende que “el inmenso crecimiento tecnológico no estuvo acompañado de un desarrollo del ser humano en responsabilidad, valores y conciencia” (LS 105), que es exactamente lo que ya detectó antes Hans Jonas para quien el desarrollo tecnológico no corre parejo con el desarrollo moral de la persona³⁵. Bergoglio, junto a Jonas, es crítico con la política en general, tachándola de débil en sus reacciones y sumisa al paradigma tecno-económico (LS 54). En esto coincide nuevamente con Jonas que afirmó:

Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. La promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza³⁶.

Esa amenaza es tal debido —en palabras que Francisco toma de Guardini— a que el hombre “intenta controlar tanto los elementos de la naturaleza como los de la existencia humana”³⁷. Esta valoración del Papa encuentra nuevamente respaldo en Romano Guardini que afirmó: “El hombre moderno no está preparado para utilizar el poder con acierto”³⁸. Estas amenazas y peligros son consecuencia de la actitud de la persona que habita el planeta por su visión errónea de la vida, en la que el ser humano es centro y se considera dueño de ella en todas sus formas.

3.4. Los valores de la vida, bien común y la ecología

Del valor de interdependencia, al que sigue la compasión por el otro, se colige la necesidad de transformar el modo de percibir el planeta, no como propiedad, sino como un regalo, un don (LS 140). La vida es un don, y esa vida en la Tierra, percibida como regalo, está provista de recursos para todos, para las sociedades

- 34 R. Guardini, *El ocaso...*, 83.
- 35 H. Jonas, *El principio...*, 128.
- 36 H. Jonas, *El principio...*, 15.
- 37 R. Guardini, *El ocaso de...*, 84.
- 38 R. Guardini, *El ocaso de...*, 112.

actuales y para las futuras. Es imperativo transformar nuestras mentes para considerar a los demás porque esa mentalidad traerá justicia y paz, ya que lo contrario significa que “el ideal de armonía, de justicia, de fraternidad y de paz que propone Jesús está en las antípodas de semejante modelo” (LS 82). Para alcanzar esto parece necesario revolucionar ese concepto de posesión que tiene la persona actualmente, marcado por un fortísimo individualismo. La consecuencia de ese modo individualista de vida se aprecia en las dinámicas sociales de interacción. Esas dinámicas muestran un modo de vida fragmentado, atomizado, de modo que cada individuo está, como popularmente se dice, “a lo suyo sin despistarse”. A este modelo han contribuido también los avances en las tecnologías de la información y comunicación revirtiendo las relaciones físicas, auténticas, por otras virtuales que no son reales tocantes a contacto físico. Por eso se deduce que el desarrollo científico-tecnológico ha traído relaciones cada vez más impersonales.

Frente a ello es urgente esforzarse por entender la felicidad en términos de relación con los demás, de encuentro real. Para conseguirlo se podría intentar vivir de un modo más sencillo para que todos puedan vivir dignamente. Parece que para llevar esto a cabo es necesaria una actualización del imperativo de la universalización kantiana y del valor cristiano de compartir. Esa actualización del imperativo kantiano que interpelaba al individuo, pero sin profundizar en el futuro, es la que propone Francisco cuando llama a pensar el bien común en clave de futuro desde la prudencia y la sobriedad. Aquí son apropiadas las palabras de Francisco al afirmar: “La espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco. Es un retorno a la simplicidad” (LS 222). Se trata de vivir la vida donada gratuitamente en el espacio físico, también dado gratuitamente, para llevar a término la obra creadora de Dios, siendo así con-creadores con Dios.

Cuando la persona valora la vida como regalo, y se percibe como con-creador de la Tierra con Dios, se alcanza una valoración de la realidad que une cultura, ecología y sociedad, desembocando en justicia ecológica. Por estas razones, *Laudato si'* habla de “ecología integral”, para unir todas las dimensiones de la problemática ecológica. El concepto de ecología integral subsume a la ecología humana que no puede separarse de la idea clave de bien común, siendo para Francisco este “un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social” (LS 156). Esa idea de bien común se inspira en la *Gaudium et Spes* pero es renovada por el Papa, que afirma:

En las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio de bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencias, en una llamada a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres (LS 158).

La ecología integral llama a todos, especialmente a los más ricos, a tomar conciencia de que el planeta es casa de todos, que debe acoger a todos, no a unos sí y a otros dejarlos fuera, descartados; pero no solo a las personas del presente, también a las del futuro. Se ensancha así el horizonte del bien común y se actualiza el imperativo kantiano, citado antes, que no proyectaba el futuro especialmente. Esto es lo que propone Francisco cuando habla de pensar el bien común en clave de futuro, expresado en el imperativo del filósofo alemán Hans Jonas hace más de treinta años³⁹. El planeta proporciona bienes para todos y no para unos pocos, teniendo dichos recursos por destinatarios la humanidad para la autorrealización, aspecto recogido también en la filosofía de Arne Naess, como señala Chamertant⁴⁰. Por eso el Papa afirma que alinearse con el bien común significa que “esta opción implica sacar las consecuencias del destino común de los bienes de la tierra” (LS 159). Es evidente que Bergoglio propone una nueva conciencia ética y ecológica que se traduzca en nuevos hábitos dada la constatada vulnerabilidad de la Tierra, como piensa Jonas⁴¹.

Por todo ello, la encíclica pone en valor la ecología integral, valor que entronca con el bien común y la vida. Así, la vida lo es en una casa común, y ambos valores son buenos *per se*, y se sigue que el desarrollo de la vida en este *oikos* sea un bien común. Todo ello lleva a una nueva forma de conocer, de saber, de actuar, a una nueva ética.

4. UNA ÉTICA PERSONALISTA: CUIDADO Y ATENCIÓN AL OTRO

Todos los valores anteriores remiten a una axiología expresada en el texto, cuyo fundamento es la persona que vive en la Tierra, unida a ella y no separada del planeta. La casa común sufre una crisis ecológica porque hay una crisis social

39 H. Jonas, *El principio de...*, 40. “Incluye en tu elección presente, como objeto de tu querer, la futura integridad del hombre”.

40 E. Charmentant, “Écologie profonde et spiritualité...”, 105.

41 H. Jonas, *El principio de...*, 34-35. La vulnerabilidad de la naturaleza, apuntada por Jonas, sucede por la sobreactuación e intervención desmedida del hombre por medio de la técnica, convirtiendo al hombre en factor causal de cuanto ocurre en el planeta.

en la que el ser humano es más individuo que persona; y ello lleva a una crisis ética y política porque ambas no pueden separarse. Por tanto, la actitud que debe adoptarse es la de salida al encuentro del otro. Esto significa enfatizar la categoría relación a la que concede relevancia espiritual el Papa, recordando a Buber, cuando afirma: “Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une con la madre Tierra”(LS 92)⁴². Se trata de una ética práctica, una actitud existencial de vida, concordando con el noruego Arne Naess, como señala Chamertant en su investigación⁴³. Ese encuentro debe ser entre todas las naciones, enfocado al conocimiento por parte de la persona de qué se debe hacer por cada una de las demás en el planeta compartido. Por ello el Papa afirma: “La verdadera sabiduría, producto de la reflexión, del diálogo y del encuentro generoso entre las personas, no se consigue con una mera acumulación de datos” (LS 47).

Por consiguiente, es necesario el contacto personal “con la angustia, el temblor y la alegría del otro y con la complejidad de su experiencia personal” (LS 47). Este pensamiento papal, que ensalza a la persona, parece influencia del personalismo de Emmanuel Mounier, que afirmó: “El primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo”⁴⁴. Un primado que también defiende Francisco, apelando nuevamente a Romano Guardini, quien sentenció sobre la persona:

Procede de un llamamiento divino, y cuya afirmación y realización no significan capricho o privilegio, sino fidelidad al deber humano fundamental. En la persona se protege el hombre contra el peligro que le amenaza tanto del lado de la masa como del de las colectividades, para salvar ante todo aquel mínimo sin el cual no puede seguir siendo hombre alguno. De ahí tendrá que proceder la nueva conquista de la existencia, conquista que ha de ser realizada por el hombre y en favor de lo humano y que constituye la tarea del futuro⁴⁵.

Esta línea ética que enaltece a la persona, observada por Francisco y Guardini, es secundada por Mounier para quien la persona “es un ser espiritual que unifica toda su actividad en la libertad y desarrolla a impulsos de actos creadores la singularidad de su vocación”⁴⁶. Considerada la persona como eje de la ética de

42 M. Buber, *Yo y Tú*, Barcelona 2017, 17, donde el autor también reconoce la unión de cada persona con su semejante en esta casa común que habitamos; P. T. de Chairdin, *Lo que yo creo*, Madrid 2005, 58.

43 E. Charmentant, “Écologie profonde et spiritualité...”, 106.

44 E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Barcelona 1976, 9.

45 R. Guardini, *El ocaso de...*, 89-90.

46 E. Mounier, *Manifiesto al servicio...*, 76.

Francisco, éste exhorta a toda la humanidad porque bajo esa idea de persona caen también la gran cantidad de excluidos “que son la mayor parte del planeta y cuya presencia en los debates políticos internacionales es de mero apéndice” (LS 49). El Papa remarca la dignidad que tienen las personas por el mero hecho de serlo y afirma que “la persona humana no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, poseerse y darse libremente entrando en comunión con otros” (LS 65). Esto implica, junto a Buber⁴⁷, el carácter absoluto de la persona, que es más que un individuo; es salida hacia el otro; mientras que el individuo es cierre sobre sí mismo y busca al otro para su beneficio, la persona es generosidad, el individuo es egoísmo; la persona es integridad mientras que el individuo radicalizado en individualismo es desintegración de la persona. Por ello, el cristianismo reclama un valor extraordinario para la persona por encima del resto de criaturas, y eso justifica el reconocimiento del otro, abriéndose a un tú humano y a un Tú divino (LS 119). Estas ideas están presentes en Martin Buber⁴⁸ y en el personalismo mounieriano⁴⁹. Esa consideración de la persona en Mounier, como centro de la vida y primacía ontológica, se aprecia asimismo en la visión del Papa:

Cada uno de nosotros tiene una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios. La capacidad de reflexión, argumentación, creatividad, la elaboración artística y otras capacidades inéditas muestran una singularidad que trasciende el ámbito físico y biológico. La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación de un Tú a otro tú (LS 81).

Por tanto, la identidad de cada ser humano lleva inserta los talentos para encontrarse con los demás por medio de instrumentos como la reflexión, el diálogo y la argumentación, para realizar la comunicación interpersonal y afrontar problemas que son de todos. Porque somos habitantes de la misma Tierra, Francisco defiende, dentro de una ética ecológica, una ética de relaciones internacionales para eliminar la inequidad, y que podría considerarse ética de alteridad y de cuidado del otro (LS 51). Esta ética concuerda con la ética de mínimos dialógica de Jürgen Habermas que exige “una teoría de la acción comunicativa si queremos abordar hoy de forma adecuada la problemática de la racionalización social”⁵⁰. Esa ética demanda diálogo, por tanto, solicita reconoci-

47 M. Buber, *Qué es el hombre*, México 1949, 93.

48 M. Buber, *Yo y Tú...*, 19-20. Buber afirma que la relación con el Tú muestra la capacidad espiritual de la persona.

49 E. Mounier, *Manifiesto al servicio...*, 87-88.

50 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid 1998, 25.

miento de cada uno ante el otro, un diálogo que requiere conversión hacia el otro, coincidiendo con Martin Buber que parece influir en Francisco⁵¹. Practicar el debate entre todos los agentes implicados en los problemas medioambientales, cuyo objetivo es “programar una agricultura sostenible y diversificada, desarrollar formas renovables de energía y poco contaminantes, fomentar la eficiencia energética, promover una gestión adecuada de los recursos forestales y asegurar a todos el agua” (LS 164), sólo puede conseguirse si, fruto de esa discusión, se alcanza un “indispensable consenso mundial” (LS 164). Esto también coincide con la ética habermasiana y de Buber. El consenso alcanzado a medio de ese debate debe llevarse a cabo a través de unos imperativos.

Sobre los imperativos, Hans Jonas proponía el imperativo de obrar de tal modo que los efectos de nuestra acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra, o que los efectos de nuestras acciones sean lo menos destructivos para garantizar el futuro de la vida de la Tierra para las generaciones futuras⁵². Aunque Jonas reconocía la capacidad violadora del ser humano en la naturaleza, finalmente admite que el hombre “con las capacidades del lenguaje, pensamiento y sentimiento social construye una morada para su propia humanidad”⁵³. Es palmario que el imperativo de defendido por el filósofo de Mönchengladbach tiene implicaciones en la vida política⁵⁴. Francisco está cerca de Jonas cuando afirma: “Hacen falta marcos regulatorios globales que impongan obligaciones y que impidan acciones intolerables [...] La grandeza política se muestra cuando, en momentos difíciles, se obra por grandes principios y pensando en el bien común a largo plazo” (LS 173; 178). De esta forma, ética y política quedan yuxtapuestas porque la política viene a ser la ética de la comunidad, debiendo actuar desde principios morales universales.

Una ética que proyecta ser de alteridad entraña que sea de carácter comunitario, porque los problemas globales requieren soluciones globales como bien subraya el Papa (LS 219); esos problemas requieren esfuerzos comunitarios, no meramente individuales, recordando a Romano Guardini, nuevamente citado por el pontífice:

Las exigencias de esta tarea son tan enormes que no va a haber forma de satisfacerla con las posibilidades de la iniciativa individual y de la unión de particulares formados en el individualismo. Se requerirán una unión de fuerzas y

51 C. Díaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, Madrid 1991, 24-25.

52 H. Jonas, *El principio de...*, 40.

53 H. Jonas, *El principio de...*, 26.

54 H. Jonas, *El principio de...*, 40.

una unidad de realización (LS 219)⁵⁵.

Se aprecia coincidencia en el pensamiento de Francisco y Guardini, que también reflejaron en el personalismo Buber y Mounier. El primero acentuaba la realización de la persona como tal en la relación con las otras personas solidariamente⁵⁶; y Mounier relacionaba a la persona con el compromiso político para solucionar los problemas que entonces acometían a la sociedad afirmando:

La relación entre persona y compromiso político-social es fundamental porque, de una parte, no es posible la persona ni su proceso de personalización, a no ser a través de un compromiso solidario con otras personas, a través de un proceso de realización comunitaria. De otra parte, el compromiso y la praxis han de estar orientados a la realización de una sociedad en que se reconozcan y promuevan los valores de la persona⁵⁷.

De donde se colige la necesidad de transformación, dentro de la ecología, del ser humano, cambio que requiere una *metanoia*, una nueva mentalidad a nivel comunitario. Por eso el Papa afirma: “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS 118). Sólo desde la común unión de las personas -auténtica comunión- se transformará el planeta en un espacio más humano y habitable. Guardini, Mounier, Buber, Francisco defienden, en definitiva, que todos juntos trabajemos no sólo por el conocimiento del planeta, también por comprender la Tierra. Resuena en todos ellos las palabras de Teilhard de Chardin cuando afirmaba: “Lo verdaderamente maravilloso es que los innumerables puntos de vista que son los pensamientos individuales coincidan en algo; que realicemos todos juntos, individualmente, el Universo de acuerdo con un mismo esquema, que nos comprendamos”⁵⁸.

5. DISCUSIÓN

Los resultados del análisis de la encíclica, desde la exposición precedente, presentan unos valores relevantes que proponen una ética humanista cristiana. La axiología de *Laudato si'*, así como la ética personalista y humanista cristiana debaten con las corrientes actuales postmodernas. La postmodernidad viene

55 Cf. R. Guardini, *El ocaso de...*, 93; también en la misma dirección M. Buber, *Qué es el hombre...*, 92.

56 M. Buber, *Yo y Tú...*, 47.

57 E. Mounier, *Manifiesto al servicio de...*, 98-99.

58 P. T. de Chardin, *Lo que yo creo...*, 57.

dándose desde hace décadas, y defiende el discurso relativista, subjetivista, lejos de posturas favorables a la existencia de algo objetivo y unitario; le da importancia al lenguaje como herramienta creadora del relato. Productos de la postmodernidad son el estructuralismo, el postestructuralismo, el antropocentrismo, el relativismo y actualmente el transhumanismo. La ética personalista cristiana propuesta enfrenta estas corrientes que niegan valores objetivos y su alternativa es también una denuncia profética que vuelve a recordar que la persona no es nada sin Dios, sin unos valores sólidos.

Contra el estructuralismo que diluye a la persona priorizando la estructura como el todo de las sociedades, la ética de *Laudato si'* llama a repensar la estructura económica y técnica para que sirvan a las personas y no al revés.

Frente al antropocentrismo proveniente de la edad moderna que endiosó al ser humano, la ética de *Laudato si'* exhorta a que la persona repiense sus relaciones con el medio y con los otros. Con el medio, la persona debe ser administrador eficiente de la casa común, no su expoliador; con los otros, debe sentirse unida a ellos en un peregrinaje común, acogerlos y amarlos.

Contra el relativismo actual, anexo al postestructuralismo, que subraya que no hay verdades absolutas y ensalza hiperbólicamente al individuo y su yo hasta el punto del individualismo que actúa como medida de todas las cosas, la propuesta ética de la encíclica denuncia esta corriente como egoísmo que da la espalda a Dios, a todo principio objetivo y que reduce a la persona a “isla” junto a otros en el medio en que vive. Esta corriente niega la posibilidad de acceder a una realidad objetiva y lleva al límite la diversidad y la pluralidad, dándose un vacío de objetividad y plena confusión. La crítica de Bergoglio es pertinente porque defiende una naturaleza unitaria de modo que siendo todos diversos existe una única realidad a la que estamos unidos, negando que el último criterio para actuar resida en la individualidad subjetiva de la persona.

Contra el transhumanismo contemporáneo negacionista de la existencia de una esencia natural de la persona, que reduce todo a la voluntad de la persona, que será lo que quiera gracias a la confianza ciega en los avances científico-tecnológicos, la ética humanista cristiana critica esta corriente porque niega en la persona su aspecto trascendente y se pregunta: ¿Podremos vivir eternamente?; ¿el ser humano derivará en una nueva especie?; ¿podremos revertir o detener la degradación medioambiental? Parece improbable que haya transhumanos en un futuro, pero destruyendo el planeta como ahora, no los habrá nunca. En todo caso

Francisco defiende al hombre imagen de Dios y no de una máquina, justo lo que postula esta corriente al asumir que la persona se integrará paulatinamente con la máquina, por su disposición a modificar tecnológicamente su cuerpo y cerebro.

En suma, parece acertado defender un humanismo cristiano que ponga a la persona en el centro de la comunidad, unido a ella. Por consiguiente, la persona está en la comunidad peregrina por este mundo; así, persona y comunidad se unen sin olvidar a Dios, es decir, sin olvido del otro para progresar, en una clara visión cristiana del desarrollo como señaló Pablo VI (PP 14). Junto a esto, parece que el Papa concordaría en algunos aspectos con la ecosofía de Arne Naess, defensora de la apertura al otro, aprender sobre la vida que vivimos en la casa común, vincular nuestros deseos con los del resto y todo ello desde la capacidad de comprensión de los demás, para así comprender que nuestra existencia es relacional y por ello profunda y misteriosa, como señala Chamertant⁵⁹. La ecosofía implica una nueva concepción de la relación humana con la naturaleza, al estilo de San Francisco (LS 10-12). Esa transformación mental que subraya Francisco puede entenderse como una nueva filosofía, un nuevo modo de saber para hacer, es decir, implica una nueva ética, y derivada de la acción entraña una nueva política.

Por otra parte, los resultados de este trabajo pueden plantear una futura investigación como es revisar la dimensión espiritual de la persona que está en crisis, y así investigar la relación que hay entre el problema ecológico como problema económico, pero también moral y espiritual.

6. CONCLUSIONES

Como síntesis final de este trabajo cabe apuntar que expresamente, pero también transversalmente, existen una serie de corrientes y nudos filosóficos en *Laudato si'*. Así, el Papa se apoya en la filosofía de Teilhard de Chardin, por su visión sagrada del mundo como un todo, del que somos una partícula. Para Bergoglio esta Tierra sagrada, sufriente, clama que se reflexione sobre la situación ambiental, clamor que parece coexistir aquí con la filosofía existencial de Arne Naess, si bien matizando que algunos planteamientos de la ecología profunda son difíciles de compaginar con la antropología bíblica, puesto que Naess participa más de la espiritualidad oriental; también Francisco se apoya en el

59 E. Charmetant, "Écologie profonde et spiritualité...", 109-110.

existencialismo cristiano de Romano Guardini⁶⁰ porque analiza la existencia de la persona en el planeta y el sentido de dicha existencia; igualmente, bebe del personalismo cristiano de Emmanuel Mounier porque considera a la persona como ser que humaniza la vida en la Tierra, frente al individuo que no integra; si Mounier criticó el cientifismo exagerado, el dinero despersonalizante del mercado capitalista y los totalitarismos políticos de su tiempo, Francisco también critica la acción científica, tecnológica y los mercados económicos, exhortando a los políticos actuales a tomar conciencia sobre la situación del planeta. También recibe influencia de Martin Buber, al enfatizar la interdependencia y las relaciones con el medio y entre las personas.

La propuesta papal es una ética de alteridad y cuidado. Parece que para percibir al planeta como algo sagrado; para concientizar de la problemática medioambiental; para establecer mínimos de comunicación conducentes a soluciones universales; para obrar de verdad responsablemente teniendo a todos en cuenta, es imperativo la transformación mental, la conversión como eje constructor de una ética ecológica. Esa nueva ética que defiende el Papa ha de regirse por la responsabilidad que tiene cada persona con los demás en su obrar, resonando aquí Hans Jonas con el principio de responsabilidad para no destruir el planeta. Francisco recomienda dicha transformación, también cultural, porque se necesita una nueva mentalidad para lograr una ecología integral, guiada por la responsabilidad, valor defendido por Arne Naess que alude a la Biblia como fuente para la transformación de la autoconciencia en el universo, con el énfasis bíblico de la bondad de las criaturas, siguiendo a Charmetant⁶¹. Se trata de una nueva persona, centro ontológico de la realidad al estilo de Mounier, capaz de decidir responsablemente qué hacer. Es un antropocentrismo corregido frente al moderno que desplazó a Dios y convirtió al hombre en semidios. Francisco postula que la persona está cara a Dios, a quien no desplaza ni elimina, sino que lo tiene en cuenta porque deja espacio en el planeta para los otros. Es una antropología de un tú personal al Tú de Dios.

Es conveniente, y Francisco así lo observa, que aunemos esfuerzos para resolver esos problemas. Por tanto, no hay que caer en el escepticismo catastrófico propio de una antropología pesimista. Francisco anima a todos cuando afirma que

60 R. Guardini, *La Existencia del Cristiano*, Madrid 1997, 17-25. Esas páginas son la Introducción de Alfonso López Quintás -estudioso de Guardini-, apareciendo esa idea de existencialismo cristiano. Sobre existencialismo en Guardini es interesante el capítulo titulado "Teología de la existencia", 417-423, donde Guardini analiza detalladamente qué es ser hombre, qué es la vida, qué es la existencia humana.

61 E. Charmetant, "Écologie profonde et spiritualité...", 111.

“hace falta volver a sentir que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo, que vale la pena ser buenos y honestos” (LS 229).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arboleda, C. - Castrillón-López, L. A., “Influencias filosóficas y teológicas en *Laudato Si'*”, en C. Arboleda - L. A. Castrillón (eds.), *Teología relacional, catolicismo e interculturalidad*, Medellín 2021, 132-150.
- Aristóteles, *Física*, México 2007.
- Bacon, F., *La Gran Restauración (Novum Organum)*, Madrid 2011.
- Beuchot, M., “La filosofía en *Laudato Si'*”, *Sapientia* 72 (2016) 181-193.
- Buber, M., *Yo y Tú*, Barcelona 2017.
- Buber, M., *Qué es el hombre*, México 1949.
- Bugallo, A. I. “Ontología relacional y ecosofía en Arne Naess”, *Nuevo Pensamiento* 1 (2011) 151-174.
- Carson, R., *Primavera silenciosa*, Boston 1962.
- Chardin, P. T., *Escritos esenciales*, Santander 1999.
- Chardin, P. T., *Lo que yo creo*, Madrid 2005.
- Charmetant, E., “Écologie profonde et spiritualité: un lien si fort”, *Revue d'éthique et de théologie morale* (2018) 103-115.
- Díaz, C., *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, Madrid 1991.
- Habermas, J., “Modernidad: un proyecto incompleto”, en Casullo, N. (comp.), *El debate Modernidad-Postmodernidad*, Buenos Aires 1993, 131-144.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid 1998.
- Guardini, R., *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid 1958.
- Guardini, R., *La existencia del cristiano*, Madrid 1997.
- Jonas, H., *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona 1997.
- Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Examen de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona 1995.
- Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid 1990.
- Kirk, G. S., - Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1979.
- Lintner, M., “Respect for the Proper Value of Each Creature. An Animal-Ethical Rethinking of the Encyclical *Laudato Si'*”, *Lowain studies* 43 (2020) 26-48.
- Lutz, C. S., *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, Washington 2004.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona 2001.
- Mandeville, B., *La fábula de las Abejas*, Madrid 2004.
- Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Barcelona 1976.
- Naess, A., *Spinoza and Ecology. Speculum Spinozianum (1632-1677)*, London 1978.

- Naess, A., “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary”, en Sessions, G. (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston 1995, 151-155.
- Naess, A., “Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”, en Sessions, G. (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston 1995, 224-239.
- O’Brian, K., “The Scales Integral to Ecology: Hierarchies in Laudato Si’ and Christian Ecological Ethics”, *Religions* 10 (2019) 497-525.
- Organización de las Naciones Unidas (20-03-1987). *Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, Asamblea General, Asamblea General de la O.N.U., 14-15, Oslo.
- Benedicto XVI, *Carta Encíclica Caritas in veritate*, Madrid 2009.
- Francisco, *Carta Encíclica Laudato si’*. *Sobre el cuidado de la casa común*, Madrid 2015.
- Juan XXIII, *Carta Encíclica Mater et Magistra*, Madrid 1961.
- Juan Pablo II, *Carta Encíclica Redemptor Hominis*, Madrid 1999.
- Juan Pablo II, *Carta Encíclica Sollicitudo rei sociallis*, Madrid 1987.
- Juan Pablo II, *Carta Encíclica Centesimus annus*, Madrid 1991.
- Pablo VI, *Carta Apostólica Octogesima Adveniens*, Madrid 2014.
- Pablo VI, *Carta Encíclica Populorum Progressio*, Roma 1967.
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México 1971.
- Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid 2011.
- Salinero, E. C., “La conversión ecológica en la Laudato si’ y en la tradición cristiana”, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* 10 (2017) 27-42.
- Spinoza, B., *Tratado Teológico-Político*, Madrid 2014.
- Schweiker, W., “The Destiny of Creation: Theological Ethical Reflections on Laudato Si’”, *Journal of Religious Ethics* 46 (2018) 479-495.
- UNESCO, “Entrevista a Gro Harlem Brundtland”, *El Correo de la UNESCO: una ventana abierta al mundo* 43 (1990) 4-9.

Antecedentes históricos del control de los nacimientos: El ensayo sobre la población de Robert Thomas Malthus

Historic Precedents of Birth Control: The Essay on Population of Robert Thomas Malthus

CARLOS SIMÓN VÁZQUEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
casimonva@upsa.es

Recibido: 11 de septiembre de 2023

Aceptado: 12 de noviembre de 2023

RESUMEN

El artículo intenta presentar la temática de la población desde la perspectiva de Malthus. La población alcanzaría proporciones alarmantemente altas de no existir frenos. Hoy, en muchos contextos, la situación es preocupante en sentido contrario. Las estrategias en torno a la población, en algunas zonas, siguen unos postulados que, a pesar de siglos de desautorización, enmarcan líneas de actuación política y ética a distintos niveles inspirados en las ideas de Malthus.

Palabras clave: Aumento, frenos, leyes de los pobres, nacimientos, recursos, utilitarismo.

ABSTRACT

The article attempts to present the population issue from Malthus' perspective. Population would reach alarmingly high proportions if there were no brakes. Today, in many contexts, the situation is worrying in the opposite direction. In some areas, population strategies follow postulates that, despite centuries of disavowal, it frames lines of political and ethical action at different levels inspired by the ideas of Malthus.

Keywords: Increase, births, brakes, poor laws, resources, utilitarianism.

INTRODUCCIÓN

Durante mucho tiempo el problema de la población había sido exclusivamente tratado en términos económicos y sólo recientemente adquirió una vertiente sociológica. Nuestro objetivo en este artículo intenta describir la problemática. Además, sostiene que existe una apuesta ética en el planteamiento y solución por parte de Malthus a la cuestión del incremento demográfico. Una dimensión filosófica moral encontrada en el trasfondo de las exposiciones de Malthus acerca de la población y que responden a su concepción de la acción humana. La reflexión de Malthus constituye un hito en la historia del tema porque ninguno lo había hecho, hasta entonces, de una manera tan sistemática como él. Consideraremos en un primer momento el contexto y la finalidad de la obra de Malthus. A continuación, describiremos sintéticamente la estructura del *Ensayo sobre la Población*. En tercer lugar, su polémica con algunos coetáneos en torno a

la problemática expuesta en su obra. Terminaremos señalando algunos postulados malthusianos centrales en torno al problema demográfico que aparecen en su obra, y, por último, efectuaremos la lectura moral del *Ensayo sobre la Población*.

1. CONTEXTO Y FINALIDAD DE LA OBRA DE MALTHUS

Malthus¹ decide poner por escrito sus ideas sobre la población, como consecuencia de unas conversaciones familiares². Exponía sus reflexiones a partir de unas discusiones que había tenido con su padre sobre la filosofía social expuesta por W. Godwin³ en *Political Justice* y en las páginas del *Enquirer*. Este autor británico estaba influido por el optimismo de las ideas de Rousseau y de otros escritores franceses de la época revolucionaria.

La idea central era que la razón podía conducir a la humanidad a un estado de perfección ilimitada. El más inmediato discípulo de Godwin, R. Wallace, así lo creía también. Mantenía Wallace que los males de la sociedad eran debidos a las instituciones humanas y en particular a la existencia de la propiedad privada. En un sistema ausente de tales instituciones, el vicio y la miseria desaparecerían. Sin embargo, para Malthus, esta teoría utópica ignoraba algunos de los aspectos más importantes de la naturaleza humana. El título de la obra aparecida en 1798 rezaba: *An Essay on the Principle of Population as it Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Others Writers*⁴. Malthus discrepaba acerca de la opinión

1 Robert Thomas Malthus nace el 13 de febrero de 1766. Publica en 1798 la primera edición del *Essay on Population*. Aparecerán seis ediciones posteriores, siendo la última en 1890. En 1802, aprovechando la paz de Amiens entre Francia e Inglaterra, realiza un viaje con el objetivo de tomar datos para sus futuros estudios. En 1804 se casa con Harriet Eckersall. En 1805 es nombrado profesor de Historia de la Economía en el *East India College* de Haileybury. En 1820 publica *Principles of Political Economy, considered with a View to their Practical Applications*. En 1824 publica para la Enciclopedia Británica el artículo población. En 1830 publica *A Summary View of the Principle of Population*. El 29 de diciembre de 1834 muere en Bath.

2 El padre de Malthus era amigo de J.J. Rousseau y compartía la opinión optimista de Condorcet y Godwin según la cual nada se oponía al régimen de igualdad ideal más que la ignorancia privada y la inercia pública. Fieles al espíritu ilustrado propugnarán la propaganda y la educación como los medios más apropiados para lograr la felicidad más perfecta. El joven Malthus discrepaba, afirmando que el esfuerzo por lograr la sociedad humana perfecta tropezaría siempre con la tendencia de la población a sobrepasar la oferta de alimentos. Su padre le aconsejó exponer sus ideas por escrito y en 1798 publicó anónimamente el *Ensayo sobre la Población*.

3 W. Godwin fue un pensador inglés (1756-1836). Se le considera el precursor del anarquismo. Para un buen resumen biográfico, cf. J. Avery, *Progress, Poverty and Population*, London 1997, 13-40.

4 *An Essay on the Principles of Population as It Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculation of Mr. Godwin, M. Condorcet, and others Writers*, London 1798, (Facsimil edition). London 1926; paperback edition, Ann Arbor 1959; última edición, London 1966. La segunda edición, completamente revisada y ampliada, salió con el título: *An Essay on the Principle of Population or a View of its Past and Present Effects on Human Happiness, with an Inquiry into our Prospects Respecting the Future Removal or Mitigation of the Evil which it Occasions*, London 1803 (1806, 3ª ed.; 1807, 4ª ed.; 1817, 5ª ed.; 1826, 6ª ed.; 1890, 7ª ed.-

dominante de la época que veía la subpoblación como un problema, más bien que la superpoblación.

Tres años después, en 1801, el censo realizado en Inglaterra puso de manifiesto un fuerte aumento en el crecimiento de la población. Malthus aprovechó la coyuntura para hacer valer sus ideas y decidió dar tintes de oficialidad a la edición escrita tres años atrás, publicando en 1803 un libro con un nuevo subtítulo: *A View of its Past and Present Effects on Human Happiness with an Inquiry into our Prospects Respecting the Future Removal or Mitigation of the Evils which it occasions*. Fue el primer paso para que su escrito se convirtiese en uno de los primeros tratados de demografía. En vida de Malthus siguieron publicándose ediciones revisadas del libro, apareciendo la sexta en 1826.

La finalidad del *Principio sobre la Población* es la de ofrecer una ley universal que permita ser un arma para demostrar la imposibilidad de un progreso amplio y general con el aumento de la población. Malthus, por un lado, no veía posible la realización en plenitud de las ideas ilustradas y, por otra parte, aborrecía toda alteración del sistema social británico. Ambas posturas contrastaban en Inglaterra con las posiciones de W. Godwin (1756-1836)⁵ y, en Francia, con las de Condorcet (1743-1794). Por tanto, algunos objetivos destacados que Malthus se proponía en sus escritos eran construir una base teórica y científica con el objetivo de defender el orden social establecido en sus cuatro puntos nucleares: la división en clases de la sociedad, la propiedad privada, el matrimonio y el principio del interés personal.

póstuma. He utilizado una reedición de la séptima edición, London 1958. Si no indicamos lo contrario siempre que citemos la obra de Malthus en inglés nos estaremos refiriendo a esta edición.

5 Por los escritos de Malthus se puede deducir que su opinión respecto a Godwin era la de un personaje utópico. “How little Mr. Godwin has turned his attention to the real state of human society will sufficiently appear from the manner in which he endeavours to remove the difficulty of a superabundant population. He says: ‘The obvious answer to this objection is, that no reason thus is to foresee difficulties at a great distance. Three-fourths of the habitable globe are now uncultivated. The parts already cultivated are capable of immeasurable improvement. Myriads of centuries of still increasing population may pass away, and the earth be still found sufficient for the subsistence of its inhabitants’” (W. Godwin, *Political Justice*, libro VIII, cap 10, 510 cit. en R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro III, cap. 2, 1). Citando la obra de Godwin *Political Justice*, libro VIII, cap. 3: “There is a principle in human society, by which population is perpetually kept down to the level of means of subsistence”, afirma que es un gran error de Godwin. Cf. R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro III, cap. 2, 11-12. En el mismo capítulo del *Essay* critica el estado ideal que Godwin preconizaba concluyendo que la situación de vicio y de enfermedades acabarían destruyendo la sociedad.

2. ESTRUCTURA DEL *PRINCIPIO SOBRE LA POBLACIÓN*

La obra de Malthus es, ante todo, polifacética⁶. Después de un primer capítulo introductorio, hay seis capítulos dedicados a la enunciación del *Principio de la Población*⁷. Lo más destacado es que Malthus enuncia su teoría en los dos primeros capítulos y adelanta ya la novedad del término freno (*check*), como elemento esencial para contener la tendencia desorbitada del crecimiento de la población⁸. En el octavo y el noveno capítulo polemiza con los escritos de Condorcet, mientras que del décimo al decimoquinto se critican las posiciones de W. Godwin. Después siguen los capítulos fundamentalmente de índole económica y para terminar la obra, los dos últimos capítulos que exponen ideas de carácter filosófico y teológico⁹.

Malthus declara que hay una tendencia universal de la población a sobrepasar, *outrun* los medios de subsistencia. Mientras los alimentos crecen en progresión aritmética, la población lo hace en progresión geométrica (exponencial diríamos hoy).

Tomando toda la tierra en vez de esta isla [...], la especie humana aumentaría numéricamente 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, y los medios de subsistencia como 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. En dos siglos, la población estaría en relación a los medios de subsistencia en una relación de 256 a 9; en tres siglos de 4096 a 13, y en dos mil años la diferencia sería casi incalculable¹⁰.

Malthus al inicio del *Principle of Population* escribe:

1. La población necesariamente está limitada por los medios de subsistencia. 2. La población crece invariablemente donde los medios de subsistencia aumentan, a menos que la población sea detenida por algunos frenos obvios y poderosos. 3. Estos frenos, y los frenos que detiene el crecimiento de la población, y que

6 Cf. M.P. Fogarty, *Introduction to the Principle of Population*, London 1958, 10.

7 En estos primeros capítulos describe el comportamiento de la población en las distintas partes del globo en las diferentes etapas de la historia de la humanidad desde el capítulo 3 del libro primero al capítulo décimo del libro segundo. Es conocedor de numerosos censos y de informes de navegantes ingleses (Cook) y extranjeros (Ulloa) en las distintas partes del mundo, con lo que daba una cierta rigurosidad a sus afirmaciones.

8 Cf. R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro I, cap. 1, 6-7. También cf. R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro I, cap 6, 66, donde apoya la creencia de Hume acerca del incremento de la población desde la antigüedad en contraposición con las ideas del barón de Montesquieu.

9 Esta clasificación es la que propone en su traducción y comentarios Maggioni. Cf. G. Maggioni, *Saggio sul principio della Popolazione*, Torino 1977.

10 "Taking the whole earth, instead of this island [...], the human species would increase as the numbers, 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, and subsistence as 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. In two centuries the population would be to the means of subsistence as 256 to 9; in three centuries as 4096 to 13, and in two thousand years the difference would be almost incalculable" (R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro I, cap. 1, 10-11).

mantienen sus efectos en un nivel similar a los medios de subsistencia se resumen en restricción moral, vicio y miseria¹¹.

Sintéticamente, pues, su pensamiento nos dice: 1) De no practicar una serie de frenos, la población tiende inexorablemente a crecer de manera geométrica. 2) Los medios de subsistencia lo hacen solamente de manera aritmética. 3) La única forma de nivelar tal desproporción es aplicar la restricción moral. El tercer enunciado de su teoría se refiere a los frenos. Según Malthus, todos estos frenos se resumían en tres: vicio, miseria y restricción moral (*moral restraint*)¹². Los dos primeros son llamados frenos positivos y el último preventivo. Los primeros afectarían a la tasa de mortalidad, aumentándola, mientras que los segundos afectarían a la tasa de natalidad, disminuyéndola. Aquí es donde Malthus insiste, ya que todo lo que él vaticina se evitará controlando los nacimientos a través de la restricción moral, que depende exclusivamente del comportamiento sobre el matrimonio.

¿Cómo modifican estos frenos su teoría sobre la población? ¿Qué se quiere decir con el adjetivo moral unido al término freno? Propone, con Paley¹³, que la virtud consiste en aprovechar los bienes que el Creador ha puesto bajo nuestro gobierno para obtener la mayor suma de felicidad humana *greatest sum of human happiness*¹⁴. Malthus afirma, siguiendo a Paley que podemos llegar a descubrir la voluntad de Dios observando los efectos sobre la felicidad¹⁵.

La razón regula según Malthus, ciertos instintos innatos previendo las consecuencias. Estas pocas ideas constituirán un hito en la evolución del concepto del control de la natalidad. ¿Cómo se explica -según el principio maltusiano- el hecho de que la población no aumente más que los alimentos, ya que, de hecho,

11 "1. Population is necessarily limited by the means of subsistence. 2. Population invariably increases where the means of subsistence increase, unless prevented by some very powerfull and obvius checks. 3. These checks, and the checks which repress the supperior power of population, and keep its effects on a level with the means of subsistence are all resolvable into moral restraint, vice, and misery" (R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro I, cap. 1, 18-19). Se observan en esta edición algunas modificaciones en el texto con respecto a la primera. Estas modificaciones ulteriores fueron realizadas por las críticas recibidas por parte de algunos autores a la edición de 1798. La introducción del término *moral restraint* permanece a partir de la segunda edición y en ediciones posteriores como en la expuesta en el texto y es a la que Malthus se mantendrá fiel durante toda su vida. Ya desde el primer momento, el *Ensayo sobre la Población* gozó de una cálida acogida por parte de la gran mayoría de la población inglesa de la época.

12 "Of the preventive checks, the restraint from marriage which is not followed by irregular gratifications may properly be termed moral restraint" (R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro 1, cap. 2, 14).

13 Archidíacono anglicano autor de *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785). J. Bonar, en su *Malthus and his Work*, 324, propone que Malthus siguió al predecesor de Paley, Abraham Tucker, más que Paley. Sin embargo, Malthus se refiere siempre a W. Paley. Cf. J. Bonar, *Malthus and his Work*, London 1894; 1924, 2ª ed. La edición segunda es la utilizada.

14 Cf. R.T. Malthus, *Essay on Population...*, vol. 2, libro IV, cap. 1, 157.

15 Cf. L. Stephen, *The English Utilitarian*, New York 1902, 157.

la población no tiene otro remedio que sujetarse a los medios de subsistencia? Según Malthus, esa detención de la población en su tendencia a aumentar en progresión exponencial se explica por los obstáculos y frenos que, como veremos, impiden una población excesivamente grande.

El hombre, concluye Malthus, tiene gran facilidad para procrear hijos, pero no tiene la misma facilidad para procurarles los alimentos suficientes. Las consecuencias serán: aumento de la miseria, altas tasas de mortalidad, revoluciones y guerras. A todo ello se suma el término vicio que en su universo moral son: relaciones precoces fuera del matrimonio, violaciones de las leyes naturales del matrimonio, medios contraceptivos, abortos.

Se puede apuntar que el recuento histórico de los censos no confirma esta progresión exponencial de la población en todo el planeta en general, y en Europa en particular, como pronosticaba Malthus. Así la población en Europa sólo se elevó de 175 a 360 millones¹⁶. Pero Malthus no dice que, de hecho, la población se multiplique en proporción geométrica, sino que esta multiplicación se daría si no hubiera frenos.

Malthus está convencido de que los hombres, sobre todo los civilizados, a menudo tienen el deseo de no multiplicarse excesivamente¹⁷. Pero en este caso, el deseo de estos hombres prudentes¹⁸ tropieza con el poder prolífico de la vida. Las razones de peso son: por una parte, evitar a toda costa la miseria engendrada por la superpoblación y, por otra, no provocar una división y disminución de los patrimonios individuales y familiares.

3. POLÉMICA MALTHUS - GODWIN

Posiblemente uno de los ataques más inmediatos que se hicieron a estas ideas expuestas en el *Ensayo sobre la Población* de Malthus, fue la crítica efectuada por W. Godwin (1756-1836) en 1820, en su obra *An Enquiry Concerning the Power of Increase in the Number of Mankind Being an Answer to Mr. Malthus's Essay on*

16 Cf. J. Bonar, "Maltusianismo", en *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Bilbao 1933, t. 32, 572.

17 Cf. R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro II, cap. 1, 154-163 y libro II, cap. 5, 200-214.

18 El hombre razonable será aquel que no esté solamente influido por la gratificación inmediata, sino por la previsión de las acciones que su comportamiento le acarrea, Cf. L. Stephen, *The English Utilitarian...*, 157.

*that Subject*¹⁹. Era una obra en la que Godwin trataba sobre la población en un esquema parecido al desarrollado por Malthus, pero donde las conclusiones a las que llegaba eran distintas²⁰.

Por su sensibilidad ante la problemática social de la época, W. Godwin observó que las clases trabajadoras de los países ricos parecían mantenerse a un nivel superior al mínimo físico de subsistencia, aun sin la aparición de ningún tipo de freno. Malthus reaccionó rápidamente ante la trampa que él mismo había forjado al negar la posibilidad del aumento del nivel de vida e introdujo, sin comentario alguno a partir de la segunda edición del *Essay*, un nuevo freno preventivo: la restricción moral²¹.

Por otra parte, la negación por parte de Malthus de que el poder político fuese el culpable de la situación del exceso de nacimientos, que provocaba irremediamente el vicio y la miseria, era otro de los puntos de descuerdo. W. Godwin propugnaba una sociedad igualitaria. En su obra, criticando directamente las posiciones de Malthus, Godwin sostenía que los postulados de Malthus no respondían a la realidad²². Comienza mencionando las autoridades en las que se ha basado Malthus para ofrecer sus postulados principales, los cuales desautoriza²³.

19 Cf. W. Godwin, *Of Population. An Enquiry Concerning the Power of Increase in the Number of Mankind. Being an Answer to Mr. Malthus's Essay on that Subject*, London 1820, reimpresso Nueva York 1964. En una nota a pie del prefacio de la obra, señala Godwin que su obra es una respuesta al *Essay on Population* de Malthus, "that it is to my writings that the work is indebted for its origin" (Ibídem, V). Como hemos tenido ocasión de comprobar, se refleja en la obra de Godwin no sólo un estilo dialéctico, sino que también tiene su obra partes expositivas donde deja traslucir su pensamiento respecto a la población a todos los niveles y desde los diversos puntos de vista en que puede ser examinada la cuestión.

20 Cf. Ibídem, 17-21, donde se detallan el contenido de los seis libros con sus capítulos correspondientes para darse una idea de cómo la estructura de la obra conserva una estructura parecida a la del *Principle of Population* de Malthus. La obra es más breve pero no deja sin responder a las doctrinas malthusianas. Es importante leer el prefacio de la obra de Godwin donde explica la intención general de su obra y donde critica la acientificidad, según él, de las tendencias malthusianas. Critica ante todo cómo se ha podido establecer una ley teniendo en cuenta exclusivamente unos datos, sin contrastarlos con mayor prudencia. "If America had never been discovered, the geometrical ratio, as applied to the multiplication of mankind, would never have written. If the British colonies had never been planted, Mr. Malthus would never have written" (Ibídem, IX).

21 Cf. R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro 4, cap. 1, 151-159.

22 "The object I proposed to myself in the preceding book to bring together such views on the subject of population, as might be inferred from the actual numbers of mankind in Europe, Asia, Africa and South America, either in ancient or modern times [...] an hence to conclude what was the amount of probability, as arising from those facts, for or against Mr. Malthus's theory" (W. Godwin, *An Enquiry Concerning Population and the Increase in the Numbers of Mankind*, New York 1964, 116-117). Si no se dice lo contrario, la edición que se utilizará al citar la obra de Godwin es la apenas mencionada. El número romano corresponderá al libro y el arábigo al capítulo.

23 En la obra de Godwin se empieza a mencionar al Dr. Franklin, al Dr. Style, a Price y Sir William Paley. Una consideración distinta tendrá para Godwin la personalidad de Euler hacia la cual Godwin sentirá una velada admiración. "Dr. Franklin is in this case particularly the object of our attention, because he was the first man that started the idea of the people of America being multiplied by procreation, so as to double their numbers every twenty years [...]. It were to be wished, that Dr. Franklin had given his reasons for the amazing

Godwin considera inaceptables, no sólo desde un punto de vista conceptual, las interpretaciones de Malthus, intenta demostrar que las mediciones que hace para fundar la ley de los progresos -exponencial para la población, aritmética para los alimentos- no son ciertas. Godwin se asombra ante la posibilidad de formular leyes teniendo en cuenta exclusivamente los datos de una determinada zona en un preciso momento²⁴.

Según Godwin, la ciencia estaba aportando nuevas luces sobre los acontecimientos, sobre todo en política y en religión²⁵. La ley, según Godwin, de la progresión geométrica y aritmética parecía ser un concepto claro para la gente. Sin embargo, para él, no es más que una idea abstracta, absurda, y, por tanto, inaplicable e irreal²⁶.

En el tercer libro de su *Ensayo*, Godwin no se limita criticar las posiciones de Malthus, sino que da su opinión acerca de la materia. Apunta cómo la historia nos dice que las previsiones de Malthus no se han cumplido. Postula que son multifactoriales las razones de la incidencia sobre la población comprobadas a través de los registros de la población, que ya se hacían de una manera más sistemática en su época. Godwin reconoce que la población, lejos de lo que se podría pensar, es menor respecto a otras épocas. ¿Por qué se da esta tendencia?, se pregunta Godwin. ¿Existen algunas razones en torno al bien común que hagan a las autoridades estimular o frenar la población? La respuesta ofrecida por Malthus ante tales problemáticas es rechazada por él²⁷. Godwin va a aprovechar estas cuestiones para hacer una fuerte crítica de la sociedad de su época, donde se pregunta por los verdaderos factores que reducen la población, como son las guerras y los intereses ocultos que hay en ellas.

superiority in the fruitfulness of the marriage-bed on the other side the Atlantic. Is it anything in the climate? Dr. Franklin says something respecting the late marriages of Europe; and this we shall shortly have occasion to examine. But he could hardly have thought that all European brides were so old. As from that circumstance alone to account for their having no more than half the offspring of the brides of America" (W. Godwin, *An Essay Concerning Population...*, II, 2, 126-127).

24 "Upon what evidence is it to be received? Upon one solitary experiment (and I must be allowed to add, a most equivocal one) of one bare hundred and fifty years, in one infant colony, as I may call it, in an obscure nook of the New World [...]. If America had never been discovered the geometrical ratio, as applied to the multiplication of mankind, would never been known. If the British colonies had never been planted, Mr. Malthus would never have written" (Ibídem, 139-140).

25 A este respecto se nota en sus escritos la influencia que el espíritu de la Ilustración estaba realizando en los planteamientos de Godwin. "There have been new lights in politics and in religion" (Ibídem, 140).

26 "The law of arithmetical and geometrical progression is one of the clearest things in the whole compass of human knowledge. It is altogether as certain, considered as matter of abstract science, as it is absurd and inapplicable" (Ibídem, 141).

27 Cf. Ibídem, 297-298.

Godwin, después de su negativa de aceptar los frenos que Malthus había formulado, se preguntaba acerca de si es necesario que la población disminuya. Según él, toda la legislación antigua iba en el otro sentido. ¿Cuáles son las causas del verdadero descenso de la población? Según Godwin, no eran exclusivamente los frenos de Malthus, sino que en sus textos observamos una novedad: hay una tendencia en cierta medida a aumentar la población cuando la gente está contenta y a decrecer cuando está triste²⁸. Todos los legisladores antiguos, en la medida que estaban interesados por el bienestar de sus pueblos y eran ilustrados, *enlighten*, estaban ansiosos por estimular el crecimiento de la población²⁹.

Admite, sin embargo, que la población de los países está sujeta a flujos y reflujos cuyas causas últimas no se llegan a conocer. Lo que Godwin apunta es que existe un trinomio entre población-riqueza-felicidad.

A continuación, Godwin, en el libro sexto, hace una crítica de las posiciones de Malthus -que, en el fondo, son una crítica, entre otras, a la sociedad británica de la época-, donde la pobreza, según él, no se debía al número de la población, sino a la distribución de la riqueza en un sistema injusto, como era, en su opinión, el británico del siglo XVIII³⁰.

La problemática, según el autor inglés, había que considerarla bajo un doble aspecto: el religioso y el de la ley natural³¹. La lección que propone el cristianismo, según Godwin, es incontrovertible. Se remite a la parábola del joven rico y de ella cada uno debe sacar un modo práctico de actuar³². Todo ello, continúa diciendo, ya estaba implícito en la ley natural. Nada nuevo que no conociésemos ya por el mandato de la ley natural, que afecta a todos los hombres; con lo cual quiere responder a la afirmación de Malthus de que cada

28 “But what is the cause of the decrease? Of this we know little; and Mr. Malthus has taught us nothing. War, famine and pestilence are real causes. It is natural enough to think, that the race of mankind will have a tendency in some measure to increase where they are happy, and to decreased where they are unhappy” (Ibídem, 301).

29 “The inference certainly from all history is, that population does not challenge the vigilance of governments to keep it down. The inference from all history is, that those countries, other things equal, have been happiest, where the increase of mankind has been most encouraged, and those the most miserable, in which the power of depopulation has most fully displayed itself” (Ibídem, 304).

30 “Those who, being both able and willing to work, are yet, by the ill constitution of society of which they are members, or by some of those revolutions to which perhaps all societies are liable, unable to procure employment. These are persons, whom in justice and honour we are bound to inform, that they have no claim of right to the assistance of their prosperous neighbours” (W. Godwin, *An Essay...*, VI, 3, 542-543).

31 “There are two heads and springs of moral duty, as far as this country of England is concerned: the first of which is to be found in the records of the Christian religion, and the other in the instruction we derive from the light of nature” (Ibídem, 543).

32 Cf. Ibídem, 544.

uno tiene el derecho de hacer lo que quiera³³.

Llegados a este punto es cuando Godwin critica la posición de Malthus al decir que no solamente es un libro superficial y donde mezcla todas las cosas, sino que, además, contradice lo que la religión y la ley natural revelan sobre los derechos de los hombres³⁴.

Para terminar este apartado, apuntaremos que Godwin critica en el capítulo sexto de su obra, el atropello que se hace a los pobres en relación al matrimonio impidiéndoles el acceso a éste, freno fundamental en la posición maltusiana³⁵.

4. POSTULADOS Y SOLUCIONES AL PROBLEMA DEMOGRÁFICO

Se han hecho otras objeciones³⁶ a los planteamientos de Malthus en los que no entraremos pormenorizadamente aquí. Lo importante se centra en las soluciones que Malthus propone de su *Essay on Population*.

En resumen, para él, se impone un límite en el crecimiento de la población. ¿Cuál fue el antídoto, el remedio, que Malthus recomendó durante su vida para detener la masificación según él, de la población? El freno de la restricción moral (*moral restraint*). Continencia, fuera y dentro del estado matrimonial, y retraso del mismo hasta no tener asegurada una crianza feliz para los futuros hijos. En este sentido, la educación impartida por los maestros ingleses³⁷, tendrá la misión de

33 “We are here then furnished with a complete answer to what Mr. Malthus says in another place that every man has right to do what he will with his own. I was beyond measure astonished to find such a sentence as this, in a book professing itself to be a book of science, and in a part of that book treating of the rights of human creatures” (Ibídem, 544-545). Según Godwin, la ley natural afecta a todos de una determinada manera; de tal forma que cada uno no debería, según él, hacer lo que quisiera como señalaba Malthus en el *Principle of Population*.

34 Cf. Ibídem, 549-571.

35 Cf. W. Godwin, *Of Marriage, and the Persons who May Justifiably Enter into that State*, New York 1964, 572-588, especialmente 572-581.

36 La crítica hecha por Sismondi: el hombre se alimenta de especies vegetales y animales mucho más prolíficas que la especie humana, de modo que la progresión de las subsistencias va por encima. Sismondi reprocha a Malthus haber comparado una progresión real, la de los alimentos, con una progresión virtual, la de la población, a su juicio. Según Sismondi, hay que comparar la población virtual humana con la población virtual de las subsistencias, y en esta comparación se ve que ésta última es superior. En sentido opuesto, Vialatoux sostiene que Malthus tiene razón en plantear el problema comparando la progresión virtual de la población humana con la progresión real de los alimentos. Cf. M. Vialatoux, “Le problème malthusien”, *Chronique Sociale de France* 5 (1959) 427 ss.

37 “If in the course of time a few of the simplest principles of political economy could be adeed to the instructions given in these schools, the benefit to society would be almost incalculable” (R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 9, 211). En la nota 2 de la página 211-212 concluye: “Political economy is perhaps the only science of which it may be said that the ignorance of it is not merely a deprivation of good, but produces great positive evil”.

explicar que el matrimonio es ciertamente un estado deseable para el hombre, pero a renglón seguido apunta Malthus, no se puede acceder a él si no se puede asegurar la sustentación de los hijos³⁸.

Influenciado por su visión economicista, Malthus apostaba para la Inglaterra del siglo XVIII la abolición de las leyes de los pobres. Ve confirmada su teoría debido al particular análisis económico que él hace de la situación. En el campo económico, la abundante masa de trabajadores y el consecuente bajo precio del trabajo en una economía de mercado como la inglesa, llevarán al trabajador a trabajar más y a ganar menos, con la consecuente miseria. Seguramente era cierto que la población casi siempre se multiplicaba hasta los límites de los alimentos disponibles. Al mismo tiempo, en los casos de mejora del nivel de vida, aquella era necesariamente precaria y siempre expuesta a desaparecer al menor crecimiento de la población.

El contraste ofrecido por Malthus entre los dos tipos de progresión matemática tenía un elevado poder de persuasión. El sencillo eslogan, gracias a un buen sistema de propaganda, se expandió rápidamente por todos los círculos intelectuales y económicos de la época. La preocupación fundamental de Malthus era la amenaza del continuo aumento de la población entre las clases trabajadoras de Inglaterra en el momento de la Revolución Industrial que indiscriminadamente podía hacer crecer excesivamente la población entre los pobres. Lo importante era resaltar que la teoría maltusiana se fundamentaba en el presunto desequilibrio entre la población y los medios de subsistencia.

¿De dónde había extraído Malthus estos datos que le llevaban a proclamar un comportamiento económico social de forma tan rotunda? ³⁹ Durante todo el siglo XVIII se tenía la certeza de que en las colonias inglesas de América del Norte el comportamiento de la población era el postulado por el *Ensayo sobre la Población*. Malthus no quería sugerir la idea de un límite extremo al incremento demográfico, sino la de un freno fuerte y constante al aumento de población derivado de la escasez de los medios de subsistencia.

Sus tesis no son novedosas en sí, pero sí en el sentido de la problemática que abren. Malthus es el primero que introduce la idea de que las fuentes de la Tierra

38 Cf. R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 3, 169.

39 Un resumen de los llamados premalthusianos sería ahora excesivamente largo. El lector puede encontrar abundante material demográfico premalthusiano al respecto de esta época concreta en Ch. E. Stangeland, *Premalthusian Doctrines on Population*, New York 1904. También cf. J. Bonar, *Theories on Population from Raleigh to Arthur Young*, London 1931; J. J. Spengler, *French Predecessors of Malthus*, Durham 1942; E. Hutchinson, *The Population Debate*, New York 1967; R. Gonard, *Histoires des doctrines de la population*, Paris 1923.

son limitadas. Aquí está la actualidad de Malthus y de su pensamiento en los últimos años. Cuando Malthus presentó la teoría de un crecimiento geométrico para anunciar el aumento de población y una progresión aritmética para el crecimiento de los alimentos no estaba hablando sino de una tendencia. Malthus no daba excesiva importancia a esta fórmula matemática. El mensaje de fondo es que la población tiene una tendencia orgánica y virtual a crecer más rápidamente que los alimentos.

Hay que apuntar que, si bien la ley puede no ser exacta en cuanto a las cifras, sí lo es en cuanto al espíritu, como sugiere Garnier⁴⁰. Otros autores se inclinan a definirla como una ley fisiológica. Pero la relación entre población y medios de subsistencia no es válida para todos. No se trata de analizar los dos términos, sino la relación entre ellos. Él pretende mostrar que el *Principio de la Población* no era solamente una descripción de las condiciones de Inglaterra en una determinada parte de su historia, sino que el *Principio de la Población* era un principio universal, válido para todas las sociedades y en todos los tiempos⁴¹.

Se podrá aconsejar que se concentren esfuerzos en regular los nacimientos con el fin de frenar el aumento de la población, así como discutir si los alimentos no crecen como se desearía. Hasta aquí parece que el desequilibrio da la razón a Malthus, pero a nada que examinemos la historia, veremos que la producción de las riquezas sigue una ley que la lleva a incidir sobre la población y también que la supera.

Por otra parte, Malthus, pensó que con su teoría había descubierto un argumento irrefutable contra las visiones optimistas de Godwin y de los otros pensadores ilustrados del siglo XVIII. Si la población siempre crece hasta el punto donde un ulterior incremento es frenado por los límites de los alimentos, el progreso material no producirá mejoras en las condiciones de vida de la humanidad. En vez de aumentar un mayor confort de vida, el incremento de los alimentos permitirá débilmente que el exceso de población subsista en las mismas bajas condiciones que existían antes de aumentar las condiciones del rendimiento sobre los alimentos. Malthus de esta forma demostraba que las esperanzas de Godwin ante un progreso ilimitado eran vanas. Plantea con crudeza la siguiente problemática: por un lado, las fuentes de la tierra son limitadas, y, por otro lado, el instinto sexual es constante en el hombre. Solamente cuando se tenga la certeza absoluta de un sostenimiento alimentario a la familia será el momento de contraer

40 Cf. G. Garnier, *Principio di popolazione*, Torino 1868, 475ss.

41 Cf. J. Avery, *Progress, Poverty and Population*, London 1997, 64.

matrimonio. La razón aducida por Malthus es no crear el vicio y la miseria, males morales por excelencia para nuestro autor⁴².

El mérito de Malthus está en haber desentrañado un importante factor en torno a la población, pero centrarse exclusivamente en uno es su característica más notable. Al menos de la lectura de su obra es lo que puede afirmarse. Otros elementos como factores culturales, nivel de vida esperado, factores religiosos, pueden ser que fuesen pensados por él, pero no son tenidos en cuenta con el mismo énfasis que los alimentos en su obra.

La teoría maltusiana de la población resultaba atractiva por muchos motivos en su época: explicaba las raíces de la pobreza, ponía al desnudo las panaceas visionarias de los reformistas, justificaba la existencia de los salarios de subsistencia de la que eran partidarios los economistas de la época y prometía un grado de felicidad superior⁴³.

Además, se opuso contra todo sistema de igualdad, querido y pensado por la razón de una manera abstracta⁴⁴. A este respecto Malthus explícitamente lo rechaza; primeramente, porque la igualdad no estimula la actividad, y, en segundo lugar, porque según él, la igualdad, rápidamente nos lleva a la pobreza y a la miseria.

Al mismo tiempo, la responsabilidad para cumplir los mandamientos de Dios y de la naturaleza que nos hablan de una previsión en la crianza de los hijos, es difícil de armonizar con una sociedad igualitaria según Malthus. Propone controlar la población fundamentalmente de dos formas: primero, mediante medidas político-sociales que incidiendo sobre la economía conduzcan a la abolición de las leyes de los pobres⁴⁵. Y, en segundo lugar, mediante medidas que incidan directamente sobre el instinto sexual del hombre.

Se trataba de dar una solución al problema por el único flanco que Malthus creía inmediatamente posible: frenar el instinto sexual. La población sólo puede ser frenada e igualada a los alimentos con la fuerza consciente de nuestra voluntad, con la práctica de la restricción moral que disminuye los nacimientos

42 El mal moral parece ser un instrumento empleado por Dios en advertirnos con el fin de evitar ciertos modos de conducta que no convienen a nuestro ser y que en consecuencia dañan nuestra felicidad. Cf. R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 1, 151-152.

43 Cf. *Ibidem*, 208.

44 En este punto Malthus siempre se opuso a las ideas libertarias de Godwin y a las utopías de Owen.

45 “The first grand obstacle which presents itself this country is the system of the poor-laws, which has been justly stated to be an evil in comparison of which the national debt [...]. I have reflected much on the subject of the poor-laws, and hope therefore that I shall be excused in venturing to suggest a mode of their gradual abolition to which I confess that at present I can see no material objection” (*Ibidem*, libro IV, cap. 8, 200-201).

beneficiando a la sociedad y ajustando nuestra conducta al querer de Dios, según Malthus⁴⁶. ¿En qué términos? La abstención que hace retardar el matrimonio conservando la continencia. ¿Cuánto tiempo? La respuesta de Malthus no ofrece dudas: es deber de cada individuo de la especie humana no pensar en el matrimonio hasta que no tenga la plena seguridad de poseer los bienes de subsistencia con los que alimentar a su proge⁴⁷.

Malthus considera una contradicción irresoluble pensar que Dios haya creado seres humanos que luego no puedan subsistir. ¿No ha puesto Dios en nuestros corazones la virtud de la prudencia, una virtud que nos posibilita alcanzar la felicidad máxima en esta tierra y en la próxima? Una virtud, que es propia del ser racional, y que además ha sido revelada, según él, por la religión cristiana⁴⁸.

Se debían conocer las nociones del *Essay* para obrar según la caridad⁴⁹. Afirmaba que se pensaba sin ningún tipo de excepción la pobreza y la miseria han crecido siempre en proporción de nuestra caridad indiscriminada⁵⁰. Por tanto, el principio de la máxima felicidad del hombre sobre esta tierra, sirve como criterio no solamente para guiar nuestra conducta, sino sobre todo para juzgar la bondad y la justicia de los mandamientos divinos. Este mandamiento divino de “creced y multiplicaos” no implica, dice Malthus, el rechazo de la pasión que está presente en nuestros dolores y en nuestros placeres, en toda nuestra miseria, como en toda nuestra felicidad. Las pasiones deben ponerse bajo la razón⁵¹, que es el único criterio objetivamente válido, es decir, el criterio de la utilidad⁵².

¿Cuál es por tanto la solución que da Malthus al incontrolado instinto sexual? La abstención sexual. Esta abstención sexual es lo que dicta el principio de la utilidad con el fin de mejorar las condiciones de los pobres⁵³. El vicio y la miseria,

46 Cf. R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 2, 160.

47 Cf. *Ibidem*, libro IV, cap. 1, 159.

48 “Our virtue, therefore, as reasonable beings, evidently consists in educing from general materials, which the Creator has placed under our guidance, the great sum of happiness” (R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 1, 157).

49 “I remind the reader of these truths in order to apply them to habitual direction of our charity; and if we keep the criterion of utility constantly in view, we may find ample room for the exercise of our benevolence without interfering with the great purpose which we have to accomplish” (R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 10, 218).

50 Cf. *Ibidem*, libro IV, cap. 10, 221.

51 Cf. *Ibidem*, 217.

52 Nuestro deber como sujetos morales es el de examinar cuidadosamente las consecuencias de nuestras pasiones naturales juzgándolas a la luz de la utilidad. Cf. *Ibidem*, 218.

53 “I do not see how it is possible for any person who acknowledges the principle of utility as the great criterion of moral rules to escape the conclusion that moral restraint, or the abstaining from marriage till we are in a condition to support a family, with a perfectly moral conduct during that period, is the strict line of

tan ligados al incremento de la población, podían ser así remediados⁵⁴.

Como se señalaba arriba, Malthus da a la educación un papel importante. Nada comenta al respecto en la primera edición del *Essay*. Sin embargo, en la segunda, apunta que es necesaria tal educación. Entre las clases altas de la sociedad no hay ningún problema porque ya vienen actuando de una manera prudente respecto al matrimonio⁵⁵. Pero, ante las clases trabajadoras, vista la ineficacia de las leyes de los pobres, se impone un nuevo tipo de educación que les enseñe a proveer y a conocer todo lo referente al incremento de la población.

Malthus propugnará un sistema de educación parroquial influido por el que A. Smith propuso en Escocia⁵⁶. Instruir sobre el principio de la población y sobre economía política se convertía en una tarea urgente y de inmediata ejecución. Las escuelas, señalaba Malthus, deben enseñar las bases de la economía política *-political economy-*⁵⁷. Al mismo tiempo, señalaba que todo el objetivo de la educación se debería concentrar en conocer y estimular la *moral restraint*. Incluso añadía a los diez mandamientos, la nueva ley. Insistía: “No debería permitirse un matrimonio hasta que hubiese una esperanza fundada de mantener a seis niños”⁵⁸.

5. LECTURA MORAL DEL ENSAYO SOBRE LA POBLACIÓN

Estas últimas afirmaciones tocan no solamente dos problemas puntuales - población y medios de subsistencia-. Afectan a aspectos del carácter moral del hombre. Después de la lectura de los textos de Malthus, se puede deducir que hay postulados pre-utilitaristas o mejor, como dice el historiador Metz, Malthus, sin pertenecer a la corriente utilitarista propiamente dicha, comparte sobre todo el *milieu* del utilitarismo y, a su vez, Malthus, con sus postulados, enriquecerá dicha corriente⁵⁹.

duty; and when revelation is taken into the question, this duty undoubtedly receives very powerful confirmation” (R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 3, 168).

54 “I have expressly proposed moral restraint as their rational and proper remedy” (Ibídem, 10).

55 Cf. R.T., Malthus *Essay on Population...*, vol I, libro II, cap. 5, 210.

56 Cf. Ibídem, libro IV, cap. 9, 211.

57 Ibídem, vol II, libro IV cap. 8, 208.

58 “Thout shalt not marry until there is a fair prospect of supporting six children” (Ibídem, libro IV, cap. 13, 407).

59 Cf. R. Metz, *A hundred Years of British Philosophy* (1938), London-New York 1950, 2ª ed., 55.

Por un lado, el pensamiento de Malthus pretende conjugar sus postulados con la Revelación. De la lectura del *Essay* parece concluirse que todo se centra y se subordina al criterio de la utilidad, que procura el placer en quien lo practica⁶⁰. La pasión es la que lleva al placer, a un placer calculado, que el utilitarismo⁶¹ del siglo XVIII ha considerado como el objeto último y central de la acción moral⁶².

La nueva división de los frenos establecida por Malthus -vicio, miseria y restricción moral- no es del todo exclusivamente descriptiva, sino que responde al propio juicio moral de Malthus. Lo que es vicio y lo que no lo es, cambia de una cultura a otra, desde que la acción no depende fundamentalmente de los hechos, sino de las actitudes que uno tiene.

Obviamente existen otros modos de incidir sobre la tasa de natalidad disminuyéndola, como practicando un control voluntario de los nacimientos, que ha sido la principal causa de reducción de la fecundidad en los países occidentales en la época reciente⁶³. Pero Malthus rechazó el control artificial de los nacimientos y lo calificó de vicioso en un contexto puritano⁶⁴. Su mirada iba dirigida hacia su convencimiento de la naturaleza indolente del hombre que, ante un nuevo nacimiento, tendría que intentar mejorar su situación económica.

En su pensamiento Malthus aboga por el abandono de un planteamiento metafísico a favor del método presente en el *Principio de la Población*. Él se pregunta cómo son los hechos, qué leyes los acompañan y por qué razones. Su respuesta a esas cuestiones es, en síntesis, que la ley y el orden han sido

60 “Of those sources of pleasure, arising from the regulated indulgence of passions, which have been justly considered as the principal ingredients of human happiness” (R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 3, 168). La conexión utilitarista-eudaimónica malthusiana en este sentido es clara.

61 “It is evident, therefore, that the impulse of benevolence, like the impulse of love, of anger, of ambition [...], or any other of our natural propensities, must be regulated by experience, and brought to the test of utility, or it will defeat its intended purpose” (R.T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 10, 216).

62 “As reasonable beings we are under the strongest obligations to attend to their consequences; and if they be evil to ourselves or others, we may justly consider it as an indication that such a mode of indulging these passions is not suited to our state or comfortable to the will of God. As moral agents, therefore, it is clearly our duty to restrain their indulgence in these particular directions; and by thus carefully examining the consequences of our natural passions, and frequently bringing them to the the test of utility, gradually to acquire a habit of gratifying them only in that way which, being unattended with evil, will clearly add to the sum of happiness and fulfil the apparent purpose of the Creator. Though utility, therefore, can never be the immediate excitement to the gratification of any passion, it is the test by which alone we can know, independently of the revealed will of God, wheter it ought or ought not to be indulge; and is therefore the surest criterion of moral rules which can collected from light of nature” (Ibídem, 217).

63 Cf. Ibídem, 102.

64 “A promiscuous intercourse to such a degree as to prevent the birth of children, seems to lower, in the most marked manner, the dignity of human nature” (Ibídem, 13).

absolutamente necesarios para limitar las tendencias que hubieran arrastrado al hombre a una situación de pobreza y depresión permanentes⁶⁵.

Otro error que destacan autores posteriores a Malthus es la obligatoriedad de la restricción moral. El que lo viola realiza un acto manifiestamente inmoral⁶⁶, obra en contra de la voluntad divina, se transforma en una pesada carga para la sociedad en la que vive, viola los deberes hacia sí mismo y hacia el prójimo, escucha exclusivamente la voz de su pasión y desoye la obligación de sus deberes sacros⁶⁷. Para cumplir de forma tan drástica este deber, Malthus no da ninguna razón. Sería un mal para él y para los otros contraer matrimonio⁶⁸ cuando no se tenga seguridad de obtener los bienes para la familia. El matrimonio se convierte en un estado exclusivamente para los ricos, en un artículo de lujo, o bien en una posibilidad para personas que no son capaces de procrear.

Malthus expresará su ética, influenciado por los tintes pre-utilitaristas de la versión ofrecida por W. Paley⁶⁹. Al mismo tiempo está de acuerdo con Godwin en que la moralidad significa el cálculo de las consecuencias *-calculation of consequences-*⁷⁰.

El hombre es influido no solamente por las gratificaciones inmediatas que pueda obtener, sino por la previsión, por el cálculo utilitario de todos los resultados que le puedan ocasionar sus distintas acciones. Se deduce que el planteamiento central de la moral maltusiana consiste en su utilitarismo individualista en el marco de una economía individualista y liberal caracterizada por una ausencia de protección institucional. Una moral basada en el bien útil del individuo y para el individuo.

Por otro lado, desaconseja cualquier ayuda, cualquier asistencia legal a los pobres que no ajusten prudentemente⁷¹ su prole a los medios de que disponen. Si esta asistencia al obrero se fomentase, el pobre no dudaría en ver cumplido su

65 Cf. L. Stephen, *The English Utilitarian...*, 175.

66 Cf. R. T. Malthus, *The Principle of Population...*, libro IV, cap. 8.

67 Cf. *Ibidem*, libro IV, cap. 2, 163.

68 Cf. J. Avery, *Progress, Poverty and Population...*, 70 ss.

69 La figura del archidiacono William Paley (1748-1805) influyó en los estudios teológicos y éticos, al menos de dos generaciones de estudiantes ingleses especialmente en Cambridge. Sus dos obras principales publicadas en Londres, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785) y *A View of the Evidences of Christianity* (1794), eran necesarias en Inglaterra hasta 1860 para ser Bachelors of Arts.

70 Cf. T.R. Malthus, *An Essay on Population (first edition)*, 212.

71 Según Malthus, el hombre es más virtuoso cuando es más prudente. ¿Cómo entiende Malthus la prudencia? Entiende la prudencia como un cálculo de las consecuencias. Este planteamiento es similar a la concepción luterana de la prudencia, cuando esta pasa de ser *auriga virtutum* a ser considerada *gubernatrix artium*. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale*, Roma 1996, 141-142.

instinto, puesto que con estas leyes tendría siempre lo suficiente para vivir. Los nacimientos rápidamente se incrementarían y tendríamos a las puertas la miseria que afligirá al hombre sembrando la infelicidad por doquier. Es lo que se puede deducir de las reflexiones de nuestro autor.

La teoría malthusiana no se limitaría a presentar un mero sistema filosófico, ni se trataría de un simple entramado de ideas sin relación con la vida, sino que el *Essay on Population* pretendería ser una norma de conducta moral obligatoria para todos y en todas las épocas codificando legalmente el precepto de la restricción moral para toda la humanidad según se deduce del *Essay*. Esta idea, insistentemente reiterada por Malthus, germinó de manera dominante en la mentalidad liberal.

La moral pre-utilitarista aparece en el fondo de todo el discurso. La moralidad de la acción humana viene juzgada por criterios extrínsecos a la acción. Criterios que son impuestos por una determinada sociedad que pretende erigirse en árbitro de la moralidad. Una sociedad que, teniendo una concepción particular del bien común, desplaza radicalmente al agente moral de su protagonismo. La moralidad no tiene que ver tanto con las acciones del hombre, en cuanto hacen relación a la consecución de su fin, sino que se dirigen más bien a procurar satisfacer los deseos arbitrarios y mudables de un determinado tipo de sociedad⁷². Es una consecuencia más de la pérdida de una objetividad ética como consecuencia de una reducción antropológica. El individualismo lleva a perder aquello que más le identifica al hombre: su libertad, y, por tanto, entre otras cosas, su capacidad de elección.

Por otra parte, el planteamiento propuesto por Malthus desvirtuaría el verdadero papel que la Revelación otorga al hombre como cooperador en la generación de la vida humana. El hombre, de cooperador y administrador, se convertiría en dominador y dueño de la vida, como es dominador y dueño de sus rentas.

El liberalismo de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en connivencia con un mercantilismo aséptico, en el fondo traiciona la libertad a la que dice servir en aras exclusivamente de un economicismo individual donde el primado de la acción no está en el hombre, sino en lo que produce⁷³.

72 Para un análisis penetrante y esclarecedor del utilitarismo teológico, cf. G. Abbà, *Quale impostazione per la Filosofia morale...*, 145-153.

73 "Hay una libertad, la del más natural actuar humano, que paradójicamente no puede, por principio, ser admitida por la ideología liberal, por el ethos económico: la libertad de procreación; no puede alcanzarse el fin del mayor lucro, de la mayor riqueza individual y social; se imposibilita. Estamos ante la más grande contradicción

Las conclusiones del estudio sugieren que, aunque Malthus no perteneció a la escuela utilitarista inglesa, sí en cambio, participa de los postulados utilitaristas⁷⁴. Subraya nuestro autor a lo largo del texto: 1) el principio de la utilidad como clave interpretativa de la realidad; 2) valora la acción moral por un eudaimonismo intraterreno; 3) profesa un abierto consecuencialismo en sintonía con el principio de la utilidad; 4) rechaza un planteamiento metafísico, porque en su opinión dicho enfoque y sus conclusiones son incompatibles no sólo con la naturaleza del hombre, sino los estadios del progreso social.

El planteamiento moral que se puede deducir del pensamiento de nuestro autor es el de subrayar una primacía de los efectos y de las consecuencias no sólo inmediatas, sino a largo plazo. Esto es de gran importancia para fundamentar el control aplicado a la población.

El matrimonio deberá ser interpretado por el principio de la utilidad, según Malthus. El principio de utilidad en la realidad matrimonial, ¿podría llevarse a cabo con posiciones que no fuesen solamente el retraso de la edad en la unión conyugal y la abstención sexual cuando se calcula que no se van a poder criar seis hijos?⁷⁵. A esta cuestión respondieron inmediatamente los neomaltusianos de forma diversa. Apoyándose en el principio de la utilidad, *the greatest sum of human happiness*⁷⁶, declararon como posibles otras vías distintas de las seguidas por Malthus para el control de los nacimientos.

del mundo liberal. He aquí la piedra de toque del sistema: el propio interés, el afán de riquezas se muestra *contra naturam*. El liberalismo no tiene por fin la libertad, sino la riqueza, pues sacrifica la libertad de su propia ley natural de procrear. La libertad que el hombre ejerce es sólo aquella que, como medio le permite y le conduce a acrecentar la riqueza” (R. Perpiñá, *La crisis de la Economía liberal*, Barcelona 1946, 59).

74 La denominación pre-utilitarista/utilitarista tiene que ser clara. Si por pre-utilitarista se entiende anterior cronológicamente a la escuela utilitarista cuya figura destacada es J. Stuart Mill (*Utilitarianism* 1861), efectivamente, tal denominación puede ser según nuestra opinión aceptada, aunque no totalmente. Si por el contrario calificamos el pensamiento de Malthus precursor de la escuela benthamiana, la expresión, en mi opinión, es desafortunada. Malthus, aun no perteneciendo a la corriente utilitaria como comúnmente se la conoce, sí participó de ese humus utilitarista y de sus líneas de pensamiento que se concretaron con la publicación de J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* en 1789.

75 Cf. L. Stephen, *The English Utilitarian...*, 168.

76 Cf. R.T. Malthus, *Essay on Population...*, libro IV, cap.1.

CONCLUSIONES

La primera conclusión que se deduce del estudio del *Principle of Population* es que eleva a categoría axiomática unos datos no extensibles a toda la geografía universal. Por eso, la extrapolación de unos datos singulares impide elevar a categoría de ley las deducciones maltusianas. No podemos sino constatar una cierta contradicción interna, en relación con el método. Postulando datos particulares, -datos de las colonias inglesas de parte de América del Norte y viajes de Malthus a algunas naciones de la Europa Septentrional-, no parece que se puedan concluir unos datos tan categóricos e inamovibles como sostiene Malthus para el presente y para el futuro.

Por otro lado, deducimos del estudio del *Essay on Population*, que la visión maltusiana en cuanto se refiere al hombre es ante todo económica. De lo estudiado en el *Essay*, se puede afirmar que, en numerosas ocasiones, Malthus devalúa el bien reduciéndolo a utilidad y la moral la convierte en hedonismo.

Malthus va a proponer un ajuste de la persona y del matrimonio, a la cantidad. Un ajuste que debe ser determinista. De aquí el ulterior uso del término *birth control* y no de regulación para tratar el número de nacimientos. Un determinismo y un naturalismo que, en numerosas ocasiones está enmascarado por un cierto moralismo puritano. Malthus insistirá que la *moral restraint* es necesaria para controlar la miseria y el freno esencial para controlar la población.

Para conseguir el objetivo de controlar la población, Malthus cree necesaria una labor de persuasión y de educación constantes; es decir, que los pobres se den realmente cuenta de que esta es la única solución. Considera la sexualidad exclusivamente como un instinto. El tema de los nacimientos, deudor de un planteamiento integrativo de los diversos factores, es planteado exclusiva y fundamentalmente en su obra bajo la relación medios de subsistencia número de nacimientos.

Como hemos comprobado en el *Principle of Population*, Malthus jamás aceptará la manipulación del acto sexual conyugal, pero la sexualidad será entendida por él exclusivamente como una función a controlar en vistas de la utilidad. Será el *test of utility* el que nos señale lo que debemos hacer. ¿Por qué la utilidad, que, según él busca la mayor felicidad en la sociedad, exige la restricción moral? ¿No se podría actuar sobre la función sexual de forma distinta? Parecería que la mentalidad anticonceptiva subyacente en el *freno moral* es la que

es decisiva a nivel intencional para iluminar la acción moral.

Por otro lado, la Revelación cristiana, asegura Malthus, sirve en tanto en cuanto reafirma los postulados de la utilidad. No parte de la Revelación en sus postulados morales sino del principio de la utilidad. Considera que el mal moral es un instrumento empleado por Dios para aleccionar al hombre. El diagnóstico moral que hace Malthus le lleva a decir que cuando hay una corrupción de la moralidad, lo destacable es que disminuye la felicidad general de la sociedad. Las acciones morales, al contrario de lo que dice Malthus, no son viciosas porque procuran solamente vicio y miseria o porque alteran los preceptos de los moralistas, sino porque lesionan a la persona y le impiden alcanzar su fin.

Para terminar, hemos detectado algunos elementos de ambigüedad. Cuando escribe acerca de la ley de los pobres (libro III, cap 5-7) y de los sistemas de igualdad (libro III, cap 1-3), como soluciones al problema de los nacimientos, se observan algunas particularidades. Salta a la vista todo rechazo de solucionar un problema identificado como económico (desequilibrio entre nacimientos y alimentos), con medidas económicas como primer paso. Malthus ha propuesto como solución a este problema económico, así calificado por él, la solución de modificar la conducta sexual del hombre. Y se describe como económico, entre otras razones, porque Malthus conocía la ciencia económica de su tiempo y consideraba la economía como fundante y organizadora exclusiva de la vida del hombre, también de su vida moral.

¿Cómo se puede sostener, que el matrimonio sea un estado forzosamente reservado sólo a algunos hombres? Un planteamiento utilitarista como el sostenido por Malthus puede responder la pregunta, haciendo derivar todo a la esfera económica consecuencialista. El *self-interest*, en palabras de Malthus, es la base para mejorar las condiciones materiales de vida, que son la manifestación más acabada del genio humano, donde se observa la distinción entre el hombre civilizado y el que no lo es, según lo expuesto a lo largo del *Essay*.

El ambiente creado con su figura y con el *Essay* llega hasta nuestros días. Ha tenido un mérito singular en poner sobre el foco el urgente y complejo problema de la relación medios/nacimientos abogando por un control poblacional. Intuyó los límites de las fuentes de la Tierra y su relación con la natalidad.

Su interés en que el tema de los nacimientos se haya movido desde las conversaciones privadas y escritos al interés de políticos y economistas se ha conseguido. La natalidad será también un tema urgente para la sociedad global

en los próximos años. Pero será también competencia de la bioética, y no sólo de la economía, la demografía o la política, al tratarse de una acción humana compleja donde todas las facetas de las personas estarán presentes y en juego.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbà, G., *Quale impostazione per la filosofia morale*, Roma 1996.
- Avery, J., *Progress, Poverty and Population*, London 1997.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, New York 1789.
- Bonar, J., "Malthusianismo", en *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Bilbao 1933, t. 32, 572.
- Bonar, J., *Malthus and his Work*, London 1924, 2ª ed.
- Bonar, J., *Theories on Population from Raleigh to Arthur Young*, London 1931.
- Fogarty, M.P., *Introduction to the Principle of Population*, London 1958.
- Garnier, G., *Principio di popolazione*, Torino 1868.
- Godwin, W., *Of Population. An Enquiry Concerning the Power of Increase in the Number of Mankind. Being an Answer to Mr. Malthus's Essay on that Subject*, London 1820.
- Godwin, W., *Of Marriage, and the Persons who May Justifiably Enter into that State*, New York 1964.
- Gonard, R., *Histoires des doctrines de la population*, Paris 1923.
- Hutchinson, E., *The Population Debate*, New York 1967.
- Maggioni, G., *Saggio sul principio della Popolazione*, Torino 1977.
- Malthus, R. T., *An Essay on the Principle of Population or a View of its Past and Present Effects on Human Happiness, with an Inquiry into our Prospects Respecting the Future Removal or Mitigation of the Evil which it Occasions*, London 1958, 7ª ed.
- Malthus, R. T., *A Summary View of the Principle of Population*, London 1824.
- Malthus, R. T., *Principles of Political Economy, considered with a View to their Practical Applications*, London 1820.
- Metz, R., *A hundred Years of British Philosophy*, London-New York 1950, 2ª ed.
- Perpiñá, R., *La crisis de la Economía liberal*, Barcelona 1946.
- Spengler, J. J., *French predecessors of Malthus*, Durham 1942 .
- Stangeland, Ch. E., *Premalthusian Doctrines on Population*, New York 1904.
- Stephen, L., *The English Utilitarian*, New York 1902.
- Vialatoux, M., "Le problème malthusien", *Chronique Sociale de France* 5 (1959) 427s.

El episcopado argentino y la Santa Sede en Argentina, 1966-1983

MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ

Universidad Pontificia de Salamanca

El tema que nos ocupa es de esos que no son fáciles de abordar. Uno de esos en los que uno pudiera hacer como si nada hubiera pasado, pero no hay duda que la realidad se impone y, también, desde el marco histórico-teológico se grava la necesidad de decir una palabra coherente. Es precisamente esto lo que se quiere llevar a término en el ensayo que ahora presentamos. Se trata de un trabajo de un valor singular, que intenta presentar la actitud y el lugar ocupado por la Iglesia en Argentina, frente a los graves hechos acaecidos desde 1966 hasta 1983 en aquel país hermano. Es una muestra de valentía y de claro compromiso ante la propia nación y ante la sociedad¹. El proyecto tiene su origen en la propia Conferencia Episcopal Argentina (CEA), como describen los miembros de su Comisión Ejecutiva en el prefacio:

1 La presente nota es un comentario a los dos volúmenes recientemente publicados: Carlos Galli - Juan G. Durán - Luis O. Liberti - Federico Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina: 1966-1983*, t. 1, Buenos Aires: Planeta, 2023, 958 pp. ISBN 978-950-49-7993-7 y Carlos Galli - Juan G. Durán - Luis O. Liberti - Federico Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres. La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo del Estado: 1976-1983. El terror, el drama y las culpas*, t. 2, Buenos Aires: Planeta, 2023, 847 pp. ISBN 978-950-49-7982-1.

Si en el pasado hubo de nuestra parte algunas actitudes de negación frente a intentos de autocrítica, ausencia de un profundo examen de conciencia eclesial y de reconocimiento de fallas muy hondas en la actuación, hoy hemos querido estudiar con la mayor objetividad posible los archivos disponibles y recibir testimonios que permitan a la sociedad argentina disponer de elementos que favorezcan una aguda reflexión sobre lo ocurrido y la recuperación del sentido de fraternidad entre los argentinos².

A renglón seguido, reconocen cómo ciertamente hubo un intento de huir de la realidad, en aquello que sería lo principal: el respeto de la vida humana, como consecuencia de lo que nos atreveríamos a denominar como un estado de represión durante la dictadura del gobierno militar de 1976 a 1983. A este respecto, todos recordamos el permanente esfuerzo de las familias por conocer y descubrir “el paradero de sus hijos desaparecidos y recuperar sus cuerpos, si fueron asesinados, recuperar sus identidades, cuando se trató de bebés nacidos en cautiverio y entregados ilegítimamente a otras familias”³.

No hay duda que, para lograr una sincera reconciliación, es preciso hacer memoria de esta situación de profundo terror. Precisamente esto es lo que se quiere lograr por medio de estas casi dos mil páginas, a un tamaño de letra reducido, que no dejarán a nadie impasible, al tiempo que permitirán tomar plena conciencia del horror y la bondad que pueden habitar en el ser humano. Para ello se ha aprovechado la apertura de los archivos de la CEA, así como el empeño expreso por parte del episcopado argentino para que se hiciera un estudio exhaustivo sobre dichos acontecimientos. Además, en este empeño se vieron afirmados por el nuncio apostólico Mons. Emil Paul Tscherrig. Así, después de algunas conversaciones, a finales de 2017, se encomendó dicha investigación histórica a la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

De entrada, hay que reconocer que no era una tarea fácil, por lo que nos complacemos de poder contar con el resultado de tamaña empresa de investigación. Dicha Facultad, después de los primeros acercamientos y reflexiones, en mayo de 2018, comunicaba a la CEA que se ponía en marcha el proyecto cuyo núcleo de estudio sería “la vida de la Iglesia católica en medio de los conflictos violentos vividos y sufridos por la sociedad argentina entre 1966 y 1983”. El estudio atiende, de manera particular, a lo actuado por el episcopado argentino y la Santa Sede. Y, efectivamente, aquí está la gran aportación del mismo: acceder a archivos que hasta

2 C. Galli *et al.*, *La verdad los hará libres*, vol. 1, 21.

3 C. Galli *et al.*, *La verdad los hará libres*, vol. 1, 21.

ahora no estaban disponibles, buscando evidenciar cómo asumieron los obispos de aquel momento la situación. Para ello, se ha tenido como clave la búsqueda de la verdad, a partir de un adecuado rigor histórico, evitando “relatos parciales y apologías ideológicas”.

No podemos dejar pasar por alto, las palabras de perdón del propio ejecutivo de la CEA, que muestran esa actitud de cambio y búsqueda de la verdad:

Queremos pedir perdón como Conferencia Episcopal, en continuidad con los anteriores pedidos de perdón que realizamos, según lo que entonces se conocía, en documentos emitidos en 1983, 1995 y 2000. Si bien las personas que hoy conformamos este cuerpo colegial no somos las mismas que entonces lo constituyan, somos conscientes de que, en muchas decisiones, acciones y omisiones, la CEA no estuvo a la altura de las circunstancias. Nos damos cuenta de que no alcanza tampoco con un pedido de perdón general, es necesario conocer los errores, las omisiones, las alternativas, las circunstancias en las que transcurrieron las acciones para conocer el alcance de las responsabilidades respecto de las mismas. Sin la pretensión de juzgar a las personas, lo cual excede nuestra competencia, queremos conocer la verdad histórica y pedir perdón a Dios, a la comunidad argentina y a las víctimas de la violencia, como pastores de nuestra Iglesia peregrina en Argentina⁴.

La obra comienza con una introducción general, que recorre la génesis y los sucesivos pasos de la investigación, que se concretará en tres tomos, de los que ahora se presentan los dos ya impresos, a la espera de esa última parte, que tendrá un carácter hermenéutico. Efectivamente, la primera gran aportación es el hecho de que se trate de una obra colectiva, pues obviamente resulta impracticable una investigación de esta índole de otra manera que, además, ha intentado hacer una exhaustiva recopilación documental en los archivos de la Iglesia, no solo a nivel nacional, sino también internacional. Lo es, igualmente, el que el estudio haya sido liderado y coordinado por un grupo de profesores de una facultad de teología, especialistas en diversas disciplinas, dando así una mirada más amplia y, sobre todo, abiertamente interdisciplinar. Sorprende, igualmente que todo esto, además, se llevara a cabo antes de que se cumplieran los setenta años para que se pudiera acceder a dicha documentación. Esto, indudablemente, hace de esta obra un caso singular o, como ellos mismos señalan, “un material único en su género”⁵. No cabe duda que esto se ha podido llevar adelante por el hecho singular de que el entonces arzobispo de Buenos Aires, el cardenal Jorge Mario Bergoglio, ocupe hoy la sede de san Pedro, por lo que pudo dar instrucciones para que se organizase también toda

4 C. Galli *et al.*, *La verdad los hará libres*, vol. 1, 22.

5 C. Galli *et al.*, *La verdad los hará libres*, vol. 1, 25.

la documentación existente en la Secretaría de Estado, lo que llevó a la organización y digitalización de la documentación existente en esta última, en la nunciatura de Buenos Aires y en la CEA. Este hecho fue comunicado a la prensa en octubre de 2016 y, no cabe duda, que permitía una situación privilegiada para llevar adelante dicha investigación. El posterior desembargo de la misma, permitiría el estudio y análisis necesario.

Desde el primer momento vieron la necesidad de que no se tratara —como tantas veces— de obras con trabajos sin coherencia o articulación interna, sino que fuera una investigación con una adecuada orientación, que ellos mismos definen de la siguiente manera:

Ofrecemos al lector un trabajo académico de alto nivel científico, que atiende a un equilibrio en el respeto a la honestidad histórica y a la diversidad de autores. Los autores de cada uno de los capítulos son los responsables de sus propios textos. Ofrecemos una exposición legible para quien se interese por el tema sin ser un especialista en historia ni en teología. Deseamos que pueda llegar a lectores interesados de distintas generaciones. De modo particular, mediante los análisis detallados y la bibliografía consultada, nos dirigimos a estudiosos de la historia argentina, de la vida de la Iglesia, de la realidad social y política, de las interacciones entre la religión y la sociedad. Esperamos que pueda ser un instrumento útil para profesores de historia argentina en los distintos niveles del sistema educativo⁶.

Hay que decir, sin lugar a dudas, que el proyecto ha logrado su objetivo, por lo que desde el ámbito histórico tenemos que felicitarnos.

Resultan particularmente importantes las preguntas que ellos mismos se hicieron para llevar adelante su estudio, pues son las que guiarán toda la investigación y, posteriormente, la publicación: ¿Cómo se involucraron activa y pasivamente los diversos miembros de la Iglesia en las distintas etapas y manifestaciones de los procesos de violencia?, ¿en qué medida la Iglesia contribuyó al clima de violencia existente?, ¿hay conexiones entre la recepción del Concilio Vaticano II en una Argentina convulsionada y las opciones religiosas, sociales o políticas más radicales, incluida la opción por la violencia?, ¿pudo la Iglesia contener los extremismos ideológicos y las distintas violencias, o estuvo ella sumergida en estos fenómenos?, ¿la Iglesia jerárquica apoyó el golpe de estado de 1976?, ¿cuál fue la evolución en el diagnóstico de la jerarquía de la Iglesia, tanto a nivel local como internacional, sobre la gravedad de los acontecimientos argentinos, en particular frente a las violaciones de los derechos humanos en especial por el

6 C. Galli *et al.*, *La verdad los hará libres*, vol. 1, 30.

tema de los desaparecidos?, ¿en qué medida conoció lo que estaba ocurriendo y cuál fue su implicación en ese drama?... Por otra parte, es obvio que dichas preguntas no agotan las posibles, pero sí ayudan a orientar la investigación y los trabajos de la presente publicación.

El contenido del primer volumen, *La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983*, se articula en dos partes. La primera, que comprende los capítulos 1 al 3, pretende ofrecer el marco teórico de todo el proyecto. Para ello se analizan los fundamentos del conocimiento histórico, la conveniencia de una interpretación interdisciplinaria, el sentido de la lectura teológica de los procesos históricos y, de manera particular, qué implica conocer y narrar la historia de la Iglesia. Es interesante esta dirección epistemológica, pues pone de relieve cómo la investigación y la obra surgen de una facultad de teología, que también tiene algo que decir hoy a nuestro mundo y sociedad⁷. Como ellos mismos afirman:

Se resume el estudio de la historia de la Iglesia en nuestro país, discierne su estatuto científico como historia y como teología, propone un horizonte superior para mantener y articular ambas lecturas en un diálogo teórico con otros especialistas, explicita las categorías que empleamos y las ilustra con ejemplos tomados de aquella época. Esta reflexión desea establecer un diálogo fecundo entre distintas historiografías que analizan la Iglesia contemporánea⁸.

No hay duda que, desde una comprensión histórica, esta metodología resulta profundamente sugerente especialmente cuando, como señalábamos más arriba, se trata de poner de manifiesto situaciones de profundo dolor y terror. Y, como se señala en la introducción general, refiriéndose al tercer volumen, que en estos días está saliendo de la imprenta en Argentina:

Nuestro tema se sitúa en el cruce entre la historia, la sociología, la política, la filosofía y la teología. La introducción del paradigma hermenéutico ayuda a un abordaje interdisciplinario. La comprensión de los acontecimientos se enriquece cuando se los lee desde varias perspectivas, que componen una racionalidad abierta y plural. La luz de la fe cristiana no debilita, sino que respeta y potencia la agudeza de la racionalidad histórica⁹.

7 Este hecho resulta profundamente importante también hoy para muchos otros temas que pueden ser abordados desde una facultad de teología, que no ha de perder nunca la relación y el diálogo con la sociedad. Lejos están ya los tiempos en los que el dominico Francisco de Vitoria, como catedrático de Prima, de la Facultad de teología de Salamanca, afirmaba que *Sacra Theologia non habet limites*, algo que completaba refiriéndose al oficio del teólogo, considerando que nada hay ajeno a sus intereses (*Relectio de potestate civili*). La afirmación sigue siendo hoy perfectamente válida.

8 C. Galli et al., *La verdad los hará libres*, vol. 1, 35.

9 C. Galli et al., *La verdad los hará libres*, vol. 1, 35.

A partir de la página 191, comienza el estudio histórico-crítico, en el que se quiere mostrar la amplia y variada realidad eclesial que se desenvuelve entre los procesos y fenómenos de la violencia, en el contexto de la aplicación del Concilio Vaticano II. Así, de manera sucesiva, se presenta el contexto nacional de la violencia (capítulo 4); la recepción del Concilio Vaticano II en la Iglesia de Argentina (capítulo 5); la vida laical en el posconcilio y en los procesos de violencia (capítulo 6); una mirada global sobre los sacerdotes, la pastoral y la política (capítulo 7); el clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos (capítulo 8); caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (capítulos 9); persecución, martirio y compromiso en la vida consagrada (capítulo 10); dimensiones, tensiones institucionales, espacios y publicaciones en la vida consagrada (capítulo 11); vivencias y percepciones de los obispos Jorge Casaretto, Miguel E. Hesayne y Carmelo J. Giaquinta (capítulo 12). El capítulo 13 amplía los testimonios a pastores de distintas generaciones, que recuerdan y relacionan sus vivencias, como seminaristas o sacerdotes, en aquel tiempo de oscuridad. El capítulo 14 estudia las posiciones y tensiones —dentro de la unidad, colegialidad y diversidad— de los integrantes de la CEA, respecto a las relaciones con el gobierno y las violaciones de los derechos humanos. Por último, el capítulo 15 estudia la presencia y participación de católicos en organismos de defensa de los derechos humanos y, de manera particular, en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), la Asamblea permanente de los Derechos Humanos (APDH) y el Centro Nazaret.

No hay duda de que nos encontramos ante un trabajo realmente sorprendente, pues no se trata de una publicación positivista de documentos, sino un análisis detallado y ponderado, que intenta hacer luz pero, como decíamos antes, desde el rigor histórico. Esto lleva a que además de las lecturas panorámicas, en los momentos en que resulta necesario, se hace el esfuerzo de intentar ofrecer, a modo de conclusión, unas ideas fundamentales. A este respecto, quizás por haber sido menos estudiado, nos ha resultado fundamentalmente relevante lo que se refiere a los laicos, particularmente a algunos grupos y personas que, desde su perspectiva cristiana, se involucraron en alguna forma de violencia, se pronunciaron ante ella o la padecieron. Como los autores de este capítulo señalan está presente el fuerte

desafío profundizar en el impacto que este período y las participaciones referidas han tenido en la vida pastoral de cada diócesis y de cada comunidad en particular. Urge ahondar en memorias comunitarias locales que promuevan procesos en orden a las conversiones pastorales —personales, comunitarias e institucionales— como condición de posibilidad de un proyecto de Iglesia en clave sinodal: sanar la memoria

comunitaria a través de la solidaridad con las víctimas para poder caminar juntos al servicio de un Reino de verdad, justicia y paz¹⁰.

De esta manera, la investigación resulta profundamente propositiva, así como el efecto de la misma. En este horizonte, es también muy lúcida la conclusión planteada en relación a la actitud del episcopado, en medio de sus tensiones y disensiones. Los autores concluyen que

la metodología del diálogo abierto para decidir las acciones o el contenido de las declaraciones ganaba en moderación entre los extremos e inclusión en la diversidad, pero a la vez dilataba las decisiones y dispersaba la atención del lector común y del gobierno. La búsqueda de la unidad resultaba un camino de aprendizaje, pero en oportunidades no fue eficaz y también tuvo costos. Seguramente disminuyó la violencia, pero no se logró frenar el drama de los desaparecidos o de la apropiación de niños, y aún hoy, después de casi cuarenta años de vuelta a la democracia, se cuestiona a la jerarquía de la Iglesia por su acción u omisión ante la Junta Militar de la época¹¹.

Con todo, la intención expresa, en relación a esta primera parte de la obra, ha sido explorar múltiples temas que entran en relación y, al mismo tiempo, abrir líneas de investigación

Con gran acierto didáctico, este primer volumen se cierra con dos glosarios: uno *histórico-político-jurídico* y, un segundo, *histórico-ecclesial-canónico*, que hacen que aquellas cuestiones que pueden resultar más lejanas o poco comprensibles para un lector medio, cuenten con un instrumento que permita seguir las con la adecuada conceptualización y contextualización. Creo que estas páginas son un modelo también de una pedagogía que pretende incluir a todos, puesto que se trata de una problemática en la que ningún argentino puede quedarse al margen. Por otra parte, hay que reconocer que no es fácil elaborar este tipo de instrumentos. Completa el volumen un exhaustivo elenco de siglas y abreviaturas, así como con un índice de nombres.

El segundo tomo, que lleva por título *La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado: 1976-1983. El terror, el drama y las culpas*, se adentra en la actuación del episcopado argentino —como cuerpo colegiado—, del Papa y de la misma Santa Sede en sus diversos órganos: Nunciatura, Secretaría de Estado y Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia. Y, por lo mismo, va de lo general a lo particular. Es aquí donde la documentación

10 C. Galli et al., *La verdad los hará libres*, vol. 1, 420.

11 C. Galli et al., *La verdad los hará libres*, vol. 1, 862.

se vuelve profundamente provocadora e iluminadora, ya que es la primera vez que se tienen en cuenta los archivos eclesiásticos, en lo relativo a la actuación de la jerarquía de la Iglesia durante el denominado “Proceso de Reorganización Nacional”. La atención se dirige, de manera particular, a las relaciones con el gobierno argentino y las víctimas del terrorismo de Estado, en sus aspectos locales e internacionales. Si en el primer volumen el protagonismo lo habían tenido las fuentes escritas y orales, ahora pasa a tenerlo la amplia documentación que fue desclasificada, precisamente, para la elaboración de esta obra, en los archivos de las instituciones mencionadas y esto, además, de manera, integral. Los editores, con gran acierto, han querido que se tratara de una mirada completa sobre el tema, con el propósito de mostrar todo el recorrido, desde los momentos previos al golpe de Estado hasta el retorno a la vida democrática. Ya en la introducción general de este tomo, los editores reconocen que han “asumido con honestidad histórica el estudio de esta documentación para poder enfrentar fundadamente las contradicciones de la Iglesia católica en el período más oscuro y doloroso de la historia argentina contemporánea”¹².

Siguiendo la metodología aplicada ya en el primer tomo, también en esta ocasión nos presentan las principales preguntas que acompañaron su reflexión que, de alguna manera, son también los propios desafíos de la misma: ¿Cuál fue la percepción de la violencia en la Argentina que tuvieron estas instituciones de la Iglesia?, ¿puede establecerse, a partir de la documentación estudiada, algún posicionamiento o actitud de la jerarquía de la Iglesia en relación con el golpe de estado y al denominado “Proceso de reorganización nacional”?, ¿confiaron los obispos argentinos y la Santa Sede en que el régimen militar podría restablecer la paz?, ¿por qué la Iglesia temía al marxismo?, ¿qué conocimiento se tuvo inicialmente respecto de las violaciones de los derechos humanos y qué actitud se tomó al respecto?, ¿por qué el gobierno de las fuerzas armadas buscó el amparo de la Iglesia católica?, ¿por qué razones se optó por seguir determinados caminos y descartar otros en las relaciones gobierno y la jerarquía de la Iglesia?, ¿cuáles fueron las actitudes y acciones de las instituciones de la Iglesia respecto a los derechos humanos durante el terrorismo de estado?, ¿qué cursos de acción emprendieron la CEA y la Santa Sede?, ¿cuáles fueron sus ritmos?, ¿cómo evolucionó la percepción de la gravedad de la violación de los derechos humanos por parte de las instituciones de la Iglesia y de qué manera esta comprensión pudo haber hecho variar actitudes y cursos de acción?, ¿qué postura se asumió respecto

12 C. Galli et al., *La verdad los hará libres*, vol. 2, 23.

de las víctimas?, ¿por qué algunos obispos actuaron con mayor libertad personal en favor de los derechos humanos, pero sin incidir suficientemente en el cuerpo episcopal de la CEA?, ¿qué significó la reconciliación frente a los intentos de amnistías?, ¿por qué prevaleció una imagen deficitaria de la acción del episcopado argentino?

Más allá de la estereotipada división en capítulos, en la concepción de este volumen hay una comprensión tripartita, que se refiere a los tres períodos sucesivos en que se desarrollan los hechos y la violencia y que, como es lógico, aparecen en el propio subtítulo: “El terror” (capítulos 1 al 8). Este primer momento tiene lugar desde el golpe de estado (24 de marzo de 1976) hasta el 15 de diciembre de 1977. Supone la implantación de ese estado de terror y su imposición, cobrándose la mayor parte de las víctimas de los siete años de represión. Se ponen de manifiesto las opciones y disyuntivas de la jerarquía de la Iglesia para definir sus conductas y acciones frente al gobierno de facto moviéndose, además, ante el temor al marxismo, el aumento de la violencia, las desapariciones, la inquietante información sobre la violación de los derechos humanos y la responsabilidad de la Junta Militar en estos crímenes. Este bloque se cierra con un capítulo dedicado al Vicariato Castrense. En el segundo período, “El drama” (capítulos 9 al 18), comprende desde el 15 de diciembre de 1977 y se extiende hasta finales de 1981. En esos casi cuatro años, las violaciones de los derechos humanos cometidos por el gobierno argentino y la terrible constatación de numerosos desaparecidos se convierten en un hecho público e internacional conocido por todos. La necesidad de que la junta militar diera a conocer listas y asumiera su responsabilidad fue una cuestión central del período, reclamada desde varios sectores de la sociedad, lo que interpeló también a la Iglesia frente al gobierno. Al mismo tiempo, el conflicto del *Beagle* —entre Argentina y Chile— se agudizó hasta casi provocar una guerra. La última etapa, «Las culpas» (capítulos 19 al 24), que abarca desde comienzos de 1982 hasta la proclamación de Raúl Alfonsín como presidente constitucional, muestra cómo la jerarquía de la Iglesia, protagonista en los períodos previos —con obras, omisiones, palabras y silencios— no fue ajena al debate y a las negociaciones sobre la revisión del pasado y la búsqueda de una salida democrática. La mirada a la Iglesia se intensificó en 1982 por la Guerra de las Malvinas, en cuyo marco tuvo lugar también la visita de Juan Pablo II, que sirvió para alentar esperanza al pueblo argentino. El período se cierra con un capítulo dedicado a las peticiones de los familiares de las víctimas, detenidos o desaparecidos ante la CEA y la Santa Sede, así como las gestiones realizadas por estas instituciones.

Esta parte de la obra se completa con cinco anexos: la organización y la circularidad de información entre la CEA y la Santa Sede, el listado de obispos argentinos y de las autoridades de la Santa Sede entre 1966-1983, las autoridades de la CEA entre 1970 y 1985, así como las principales fuentes documentales utilizadas. Siguiendo el esquema del primer volumen, se añade también el elenco de siglas y abreviaturas y el índice de nombres.

Con gran acierto señalan que, para la comprensión de los hechos terribles que tuvieron lugar, es necesario una mirada que comprenda “la totalidad del proceso histórico de forma integrada y sin fragmentaciones”¹³ que, de alguna manera, es lo que Luis Liberti y Federico Tavelli abordan en lo que han denominado como *Recapitulación*, en un intento de síntesis, pero sin querer proponer a los lectores una conclusión, pues, para una adecuada comprensión serán necesarios nuevos acercamientos y estudios que completen y amplíen. Con un adecuado criterio histórico señalan también los límites y dificultades a los que se han tenido que enfrentar:

La novedad de la documentación, sin embargo, ha sido también una dificultad adicional, pues la ausencia de antecedentes bibliográficos al respecto supuso la necesidad de avanzar sin mapas previos sobre un vasto terreno inexplorado. Hemos encarado este desafío exigente y de amplias dimensiones con clara conciencia de que nuestro trabajo es un aporte limitado al estado de una cuestión compleja, y que el estudio de nuevas fuentes podrá aportar al tema. No obstante, más allá de estos límites, compartimos la convicción de que era necesario dar este primer paso y llenar un vacío en la historiografía argentina, en parte debido a la reserva de la Iglesia en mirar hacia este pasado¹⁴.

Agradecemos, igualmente, el esfuerzo por decir una palabra clara, lo que llevan a cabo en el capítulo señalado. Es una manifestación, como pretendían al comienzo de la investigación, mostrar que se han mantenido en la honestidad histórica. Dejemos, por lo mismo, que sean ellos los que pongan voz, por medio de lo que podemos considerar como los resultados de su investigación:

El gobierno argentino, más allá de las declamaciones en orden a encontrar una solución, a “encarar la verdad” sobre los desaparecidos, permaneció imperturbable en su política criminal y condujo —en base a la mentira— una estrategia con la CEA. Nos interrogamos con pesadumbre y dolor, ¿Cómo algunos obispos tan experimentados en la conducción no fueron capaces de darse cuenta? ¿Cómo fue

13 C. Galli *et al.*, *La verdad los hará libres*, vol. 2, 26.

14 C. Galli *et al.*, *La verdad los hará libres*, vol. 2, 803.

posible dejar esa herida abierta en la Iglesia y la sociedad argentina? ¿Cómo es posible que el cardenal Primatesta, tan hábil en lo político como para detener una guerra, no haya impulsado una declaración pública que interpelara decididamente a la Junta Militar o fomentara otras expresiones pastorales públicas de la CEA de forma más visible sobre desapariciones, torturas, apropiaciones de identidad? ¿Por qué se menguó y hasta suavizó la voz profética de Juan Pablo II en el *Angelus* de octubre de 1979? ¿Por qué el Vicariato Castrense, un ministerio eclesial pensado para el cuidado pastoral de las Fuerzas Armadas, no pudo contener a los militares dentro de los principios cristianos en la “lucha antisubversiva”? ¿Por qué la Comisión Ejecutiva amortiguó el respaldo de lo expresado por la Santa Sede respecto de usar todos los medios necesarios e intervenir más vehementemente ante el Gobierno? ¿Por qué —en definitiva— la CEA no logró dar una mayor acogida a los allegados de las víctimas del terrorismo de Estado? Una síntesis, no novedosa, aunque comprobada documentalmente en esta investigación, es que el cuerpo colegiado de obispos argentinos no estuvo a la altura de los acontecimientos¹⁵.

Como decíamos al comienzo, por diversos motivos, estamos ante un trabajo único que deseamos pueda suscitar también interés en otros contextos fuera de Argentina. Creemos que puede trazar la ruta para otras investigaciones parecidas, que siguen siendo necesarias, incluso para lograr paz entre grupos y pensamientos fuertemente encontrados. Estamos pensando en el Chile de Pinochet, pero no sólo. También están otros de diversas orientaciones políticas, en las que la Iglesia tuvo un papel relevante. Felicitamos, igualmente, a la editorial Planeta por haber apoyado este proyecto editorial, que tiene una fuerte implicación en la realidad argentina.

15 C. Galli *et al.*, *La verdad los hará libres*, vol. 2, 812.

Yonghua Ge, *The Many and the One. Creation as participation in Augustine and Aquinas*, Lexington Books, London 2021, 187 pp.

The author is an Assistant Professor of Theology and Intercultural Philosophy at ACTS Seminaries of Trinity Western University. He holds a doctorate in Christian Theology and Philosophy of Religion from the University of Cambridge. He is reputable for publishing articles in leading journals such as *Philosophy East and West*, *The Heythrop Journal*, *Tyndale Bulletin*, *Sino-Christian Studies* and *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*.

The title of the text, *The Many and the One*, captures a classical theme which deals with the metaphysical problem of unity and plurality. This intellectual pre-occupation traceable to Greek antiquity examples, Thales, Parmenides, Anaximander, etc., answers the question, “What is the fundamental substance which constitutes realities?”. The work is a response to this question re-asked in the light of Christian philosophy and Theology in terms of God-world relationship and addressed within the last three decades as participation.

The work, apart from its broad introduction and conclusion, is divided into two parts of three chapters each. The first part discusses Augustin's participatory ontology and the second dwells on Aquinas' Participatory Ontology. In his introduction, the author outlines the interest, proposal and structural outline that guides a reader through the work. He critiques participatory ontology taught by Radical Orthodoxy and Hans Boersma as an antidote to the predicaments that ensued from modernity through excessive secularism and fragmentation. Yonghua Ge argues that, for participatory ontology to be the base of Christian theology proposed by Radical Orthodoxy and Boersma, participatory ontology must be Christianized and dewormed of an excessive link to Plato. The work explores the connection between the metaphysics of participation and *creatio ex nihilo* (a medieval doctrine which teaches that God created all things out of nothing) in Augustine and Aquinas.

In the first chapter, the author demonstrates how the Christian doctrine of *creatio ex nihilo* helped Augustine reshape his concept of participation and consequently informed his description of the God-creation relationship. It is impossible to ignore the Platonic influence on Augustine, however, it must be noted that he overcame this background in many ways to advance his intellectual ingenuity. The author demonstrates this departure by categorizing Augustine's thought into two: early and later thought. Augustine identifies the One with Being and introduces the concept of divine simplicity to explain its implications. The Augustinian One, unlike his Platonic and Neoplatonic influences, is not above Being, meaning that the One bears all the qualities of the many in an infinitely eminent mode.

The second chapter presents Augustine's views on multiplicity and matter. The author establishes that in Augustine, creature's multiplicity does not stand against the simplicity of the divine. In this way, he defends the Augustinian view on matters against every backdrop and misunderstanding. Augustine's goodness of matter depends heavily on his reinterpretation of multiplicity in the light of the Christian doctrine of creation. *Creatio ex nihilo* provides a framework in which unity does not contrast plurality. God's unity is the source of multiplicity.

In the third chapter, the author addresses the core of participatory ontology: relationality between God and Creation and proposes a new version which diverts fundamentally from Neoplatonism. He points out that Augustine employed the doctrine of Creation to address the tension between transcendence and immanence. God's transcendence and immanence are rooted in the fact all Creation has its source in God as its creator. On the one hand, God is ontologically different from all Creation, but on the other hand, He sustains Creation by being intimately present in them.

In the fourth Chapter, the author establishes a deep connection between the notions of creation and participation as two sides of the same coin in the teachings of St. Thomas Aquinas; the former explains how the One is responsible for being of the many while the latter dwells on the relationship between the Many and the One. Aquinas considers participation as a philosophical explanation in the sense of a metaphysical interpretation of the essence of *creatio ex nihilo*. St. Thomas Aquinas like Augustine identified the Platonian concept of One with Being. God is the self-existing Being and One. His notion of Unity does not exclude plurality but distinctly modified by his concept of divine simplicity.

The fifth Chapter dwells on multiplicity in Aquinas' Christianized participatory Ontology. Aquinas building on Augustine's multiplicity gives an account of multiplicity that affirms the goodness of plurality: the opposite of unity is not plurality but division. Multiplicity rather than being responsible for imperfection in matter is a product of God's creative wisdom -God is both origin and the cause of multiplicity.

In the final Chapter, the author outlines how Aquinas surpasses the Greek dialectic between Transcendence and Immanence and employs them in emphasizing the effects of the doctrine *creatio ex nihilo* in Christianizing participatory ontology. Aquinas' understanding of God's transcendence and immanence is foundational to his affirmation of the goodness and existential stability of creatures. The dependence of creatures on God their creator does not undermine their realness and individual substantiality.

Ge's *The One and Many* enriches the entire discussion as well as gives new indications to the studies of the metaphysics of Participation which has recently received remarkable theological attention. This indicates that a Christianized version of Participation rather than relying on Plato, draws heavily from the *creatio ex nihilo* (that God created everything from nothing) and offers a promising resolution to the problem of One and Many. In a creation-based Participatory Ontology, all created realities are united in God while sustaining and maintaining their integrity.

The author critiques the version of participation taught by Radical Orthodoxy and Hans Boersma, as being too dependent on Plato and suffers its backdrop: depreciation of matter and rejection of multiplicity. As a remedy, Yonghua Ge proposes a move away from this Christian-Platonic synthesis using the doctrine of *creatio ex nihilo* of Augustine and Aquinas. In his opinion, Augustine and Aquinas were not slavish to Plato or Platonism but profoundly transformed the originally Platonic concept of participation in the light of *creatio ex nihilo*. In this way, the doctrine of *creatio ex nihilo* rather than Plato's participation is a sure foundation to account for the relationality that the participatory ontology promises.

In my own view, the author's critique of the overreliance of Radical Orthodoxy on the Platonic concept of participation seems fabricated to suit his thesis. It is clear that the Radical Orthodoxy manifesto, that he well referenced, appropriates participation in two senses, first, as developed by Plato and, second, as reworked by Christianity. He chooses to base his view of participation in Radical Orthodoxy

only on the first while ignoring the second. The Platonic background of participation is incontestable. However, the appropriation of the concept in Christianity (the Christian-platonic synthesis) does not lose credibility because of such acknowledgement in the fashion that Yonghua Ge suggests.

A closer look at the work reveals that the author falls into the same pithole, that he intends to salvage Radical Orthodoxy and Hans Boersma. It is obvious that the entire work bears a copious usage of Plato's concept of Participation in such a way that Plato serves all through the work as the framework in which Augustine and Aquinas' doctrine of *creatio ex nihilo* could be understood. The author agrees that Augustine's teachings on *creatio ex nihilo* bear the heavy residue of Platonism and fail to totally achieve the Christianization intended. Aquinas on the other hand, overcomes this platonic shortfall only by employing transcendence and immanence to explain the similarity and diversity in the doctrine of *creatio ex nihilo*. Hence, I think that the Platonic background to participation cannot be jettisoned as Yonghua Ge suggests. However, this acknowledgement does not undermine the current usage of this concept in the Christian-Platonic synthesis.

Joseph Cyril Bassey

Universidad Pontificia de Salamanca

Alfredo Cruz Prados, *El sentido de la moral. Saber querer lo que en verdad se quiere*, Eunsa, Pamplona 2022, 169 pp.

Poder leer a los antiguos maestros siempre tiene su fruición garantizada. Me permite evocar con nostalgia el curso 1999-2000, cuando el profesor Alfredo Cruz me impartió las asignaturas de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad de Navarra. Posteriormente he podido seguir sus investigaciones en el campo de la filosofía política y sus reflexiones éticas muy cercanas a los postulados filocomunitaristas clásicos. Sus ideas siempre me han parecido sugerentes y aún sigo dándole vueltas a sus apreciaciones críticas a la teoría tomista de la “unidad de las virtudes”, algo que he dejado más bien en el espacio de las paradojas teóricas y de las contradicciones prácticas en cierto modo irresolubles, pero que en el fondo son necesarias de afrontar si uno quiere tomar posicionamientos morales que le ayuden en su reflexión posterior, dejando siempre espacio para el concepto de “dilema moral” que tanto puede esclarecer si nos acercamos a él con prudencia.

Lo primero que quisiera destacar es que el título de este trabajo del profesor Cruz Prados es a la vez sugerente y exigente para el pensamiento, a saber: *El sentido de la moral. Saber querer lo que en verdad se quiere*. El término “sentido” ya dimensiona el aspecto indicativo de la ética y el “querer en verdad” nos habla de una racionalidad veritativa que es ética porque se quiere, lo que garantiza el salir de sí mismo y nos rescata del cartesianismo reinante y nos devuelve, a mi parecer, a las intuiciones de san Agustín y de L. Wittgenstein. Al mismo tiempo nos rememora el aforismo existencial de Píndaro: “llegar a ser el que eres” (*Píticas*, II, 72). En definitiva, eso es la esencia de la moral, especialmente la teleológica virtuosa y la teológica que profesa que hay una continuidad entre la “Creación” y la “Salvación”; entre el Dios que nos ha creado a todos los seres humanos y el redentor que atrae, aunque sea desde el misterio sobrenatural en lo natural, a todos hacia sí (cf. Jn 12, 32b).

Una primera apreciación positiva es que dicho título comienza por invitarnos a un acercamiento a la cuestión ética que no quede anclado en la tradicional ética que, por su parte, quedó atrapada en la cuestión del acto moral y, por ende, en la acción mala; es decir, en el objetivismo moral, ya que la misma formulación del título nos coloca en la dinámica de una vida humana que se realiza en la historia, en el sujeto que debe tomar decisiones y se convierte en el protagonista de su quehacer moral propio, en primera persona; donde la subjetividad no se entiende

como extraña a la objetividad, sino como una dimensión de ella. Veamos si lo consigue.

El ensayo se divide en veinte pequeños apartados, lo que facilita la lectura, pero no nos engañemos, el contenido es netamente filosófico y, aunque la redacción te va llevando en la reflexión del autor, se necesita concentración para su lectura. El ensayo se sitúa en la estela de una ética aristotélica tomista, con alguna precisión comunitarista y analítica tomista. Hay que decir que el texto es resumen de una obra más extensa del autor titulada *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, lo que hace suponer que pueden quedar cuestiones no del todo cerradas o no tanto como el autor ha presentado en su trabajo anterior.

Desde el comienzo de su reflexión parece claro que la visión aristotélica y tomista del autor no se adhiere a las obras antiguas que pretendidamente a partir del pensamiento de estos maestros desarrollaban la moral desde afirmaciones axiomáticas que permitían presentar una ética realista a modo de certezas prácticas, algo que como bien señala el autor se encuentra más bien fuera de lo real. Una ética verdaderamente aristotélica y tomista implica que hay que partir de la experiencia moral, como bien hace él, que parte de reconocerse como un ser, el humano, de naturaleza inacabada y que se realiza en la elección del bien, movido por el apetito que es guiado por una razón práctica que termina en la acción que busca la felicidad (*eudaimonia*), la cual es actividad, dinamismo y crecimiento, esto es realizado por el ejercicio de las virtudes, por las cuales me voy haciendo bueno haciendo el bien. Así, las virtudes son aprendizaje de lo que deseo con verdad y es propio de mí, aquello que, siguiendo la conocida frase de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, “para hacerlo necesitamos haberlo aprendido y lo aprendemos haciéndolo”, lo cual va forjando mi carácter moral y reclama la necesidad de una acertada educación ética del mismo, lo que nos irá proporcionando un loable e imitable modo de ser.

Como no puede ser de otra forma, la pieza clave de esta propuesta ética es el “bien”, el “bien que se realiza”, el bien que mueve a la acción porque es apetecible, de tal modo que la “acción buena es la acción verdaderamente apetecible”, aquí es donde creo que se recoge lo mejor de este tratado sobre la moral, apartándose de la tentación de quedar atrapado en un clásico objetivismo de la acción moral en cuanto tal. Lo bueno es apetecible y es logable, lo captamos y también lo reconocemos como realizable, será la razón práctica como luz la que guía al apetito convirtiéndolo en acción, de este modo, la exposición del trabajo del

profesor Cruz se aparta tanto de la rancia ética casuístico-moralista como del emotivismo hedonista y del legalismo deontológico.

Resumiendo, un libro que posiblemente no sea para principiantes, pero que, sin embargo, puede ser introductorio para reorientar nuestro modo de plantear la ciencia moral. Es un libro técnico, pero que se lee bien, denso, pero pedagógico al haberlo separado en 20 capitulitos a modo de píldoras. Será muy positivo subrayar y escribir las ideas centrales que van surgiendo y releerlo con la intención de recordar los acertados ejemplos explicativos que aligeran la fuerza argumentativa del texto. Lectores más aventajados posiblemente echarán en falta matizaciones y confrontaciones pertenecientes a la filosofía más moderna y contemporánea, incluso desde un tomismo analítico -y siguiendo a una autora citada incluso por el autor, E. Anscombe- se puede advertir la necesidad de avanzar en su exposición en vistas al desarrollo de una psicología moral que incluiría la difícil cuestión de la intención y de la intencionalidad en el actuar moral, facilitando el abordaje de las cuestiones de la conciencia y el discernimiento moral, en gran medida distintivas de una ética que tiene más en cuenta al sujeto y su modo de conocer la realidad, cuestiones también muy tomistas y de las que es garante la ética cristiana en particular.

En definitiva, una obra ciertamente aconsejable y que creo que consigue perfectamente su objetivo. Por tanto, queda dar las gracias al profesor Alfredo Cruz por volvernos a facilitar magistralmente un acercamiento a la ética aristotélica con la solvencia y la profundidad académica que le son características.

Román Ángel Pardo Manrique

Universidad Pontificia de Salamanca

Carlos Chana – Eloy Bueno – Roberto Calvo – Fernando Bogóñez – Fernando Susaeta, *El gozo de la libertad herida. Las encrucijadas de la libertad en la Iglesia*, Fonte-Monte Carmelo, Burgos 2023, 206 pp.

El libro que comienzo a reseñar es otra obra colectiva de un grupo de profesores de la Facultad de Teología del Norte de España en su sede de Burgos –a los que en este trabajo, se ha unido el profesor vallisoletano Fernando Bogóñez Herreras- y en la misma editorial que anteriormente habían publicado *Levántate que te está llamando. A una Iglesia perpleja en la pandemia*. La obra está firmada colectivamente, con lo que todo parece indicar que el libro ha sido redactado a modo de fruto de un grupo de trabajo de investigación. Lo siguiente que llama la atención es la paradoja formulada en el título principal, *El gozo de la libertad herida*, lo que creo que nos sitúa inmediatamente en una reflexión humanista de la realidad de la libertad siempre amenazada y tantas veces dañada, y siendo los autores teólogos en un humanismo cristiano que puede encontrar luz en la cruz.

Pero la obra no es una demostración de abstracción teórica y de desarrollo sistemático de una tesis que se quiere mantener, sino que está centrada en el “hoy”. Más bien se trata de un acercamiento fenomenológico partiendo de la experiencia que de la libertad se tiene en la sociedad actual y, más en concreto, de la experiencia de la libertad dentro de la vida eclesial. En este trabajo, dicha libertad está expresamente presentada y puesta en relación tensional con el poder, es más, con el ejercicio del poder, y más en concreto del poder dentro de la Iglesia, lo que indica la valentía de los autores, ya que no sólo se colocan en la línea metodológica del discernimiento, sino de la crítica constructiva, algo que por muy constructiva que sea no suele ser a gusto de todos los actores implicados en la valoración crítica. Como puede deducirse del título, estos profesores expresan que la libertad está herida también en la Iglesia; como es obvio, los miembros de la Iglesia viven en el mundo y son hijos de su tiempo, por lo que si en la sociedad se detecta cada vez más libertades amenazadas es lógico que dichas limitaciones de la libertad también se den en la Iglesia. Es más, como podemos imaginar, el presente manda, y eso nos hace comprender que en las reflexiones de estos autores vayan a estar muy presentes las cuestiones actuales relacionadas con los abusos de poder dentro de la Iglesia, especialmente sexuales y más si estos tienen como víctimas a menores.

Pasando ya a la estructura del texto, los mismos autores presentan en el prólogo de su estudio el itinerario que van a seguir. En primer lugar una “Obertura”

de algo más de diez páginas donde, llevados de la mano por el magisterio del papa Francisco y teniendo como telón de fondo los casos de pederastia dentro de la Iglesia, vuelven a recordar que el poder entendido como servicio es lo propio del mensaje de los seguidores de Jesús; sin embargo, virtudes como la obediencia y la disciplina en numerosas ocasiones se traducen por imposición y sometimiento, lo que tiene como resultado manifestaciones de “obediencia ciega” que unidas al clericalismo se transforman en verdadera fuente de injusticias y de lo que voy a describir como una verdadera hipocresía evangélica, donde el evangelio es manciado y utilizado en beneficio de los propios intereses o convicciones, lo que cortocircuita la posibilidad de un ejercicio corresponsable de la misión recibida por Cristo y mucho más de la posibilidad de una verdadera sinodalidad. Frente a esta realidad, los autores detectan los “gestos cargados del coraje de la libertad” y que “reivindican proféticamente esa misma libertad”, de un modo especial en varias acciones del papa Francisco. Los autores terminan esta “obertura” del siguiente modo, especialmente reseñable a nuestro entender: “La corrupción destruye la libertad. Solo la libertad puede destruir la lógica del miedo, de la corrupción, del abuso, del encubrimiento” (p. 25). Creo que en la medida de que este libro pueda ayudar, y me consta que ya está ayudando, a favorecer que estas convicciones se conviertan en realidad habrá cumplido con mucho su objetivo y habrá merecido la pena su escritura.

Posteriormente van a seguir tres partes, introducidos y presentados temáticamente por los mismos autores en el prólogo anterior a la misma obertura, como ya indicamos anteriormente. En la primera de ellas se aborda la concepción que de la libertad se tiene en la época actual, influida en gran medida por las filosofías de la modernidad –especialmente los distintos liberalismos y los existencialistas del siglo XX– con una atención especial a su vertiente de constructivales, especialmente con el pensamiento de Michel de Foucault, desde donde se analizan las heridas que la libertad ha sufrido y sigue sufriendo por los abusos de poder y al respuesta de “malestar” que frente a ellos se ha ido manifestado en la época actual; en ese sentido, los autores recuerdan en el ámbito civil, por ejemplo, la gran protesta protagonizada por el movimiento *Black Lives Matter* y, en el ámbito eclesial, la denuncia del clericalismo y de los abusos de poder y sexuales. Dicho malestar, tanto civil como eclesial, viene presentado en el texto por un ligero pero, a la vez, interesante recorrido histórico por lo acertado de los hitos epocales seleccionados y por un elevado número de pensadores que nos acercan a la cuestión de la libertad en un mundo posmoderno. Aquí sí que me gustaría hacer una limitación, dentro del debate intelectual y académico. Es verdad que estamos en un

mundo posmoderno, pero no toda la sociedad sigue del todo los postulados de la posmodernidad. Los autores presentan una pléyade de autores que describen la libertad en la sociedad actual posmoderna desde la propia crítica posmoderna de la verdad, pero -aunque ello implica un acierto y algo a lo que no se está tan habituado en el ámbito teológico- creo que no menos verdad es que hay muchos autores que mientras son influidos por una sociedad posmoderna en la que viven y que como hijos de su tiempo no pueden desprenderse de su influencia, son también voz de una presentación de la libertad más clásica y que por ello no deja también de estar presente en la sociedad, posicionamiento que se rebela ante la libertad posmoderna; otro tema sería señalar tal posición y describir su fenomenología con su propia propuesta de contracorriente y sus propias heridas. En este sentido, creo que dar tanta importancia a ciertos autores implica el problema de ser sectorial y, en ese sentido, para que la muestra estuviera más equilibrada se hubiera podido dar voz a otros profesores e intelectuales, ciertamente con planteamientos dispares, aunque soy consciente que entonces se podría objetar que eso haría interminable la reflexión. De todos modos, cito algunas posibilidades: el profesor emérito de la Universidad de Sevilla Jacinto Choza, padre de la antropología cultural en España y a sus discípulos, y, en general, a los autores anglosajones (en esta obra la opción de los autores es claramente francófona), o a pensadores como Manuel Atienza, Pablo de Lora o Javier Gomá, incluso autores con un estilo más divulgativo como Miguel Ángel Quintana Paz o Jano García; sin embargo, en esto la opción de los autores, a mi modo de ver, es parcial, recurriendo asépticamente a algunos autores bastante ideologizados como J. L. Villacañas, posiblemente tanto como los últimos que he citado, pero existentes y como puede comprobarse con distintas y diversas orientaciones y visiones de la realidad.

En el último apartado de esta primera parte los autores se introducen valientemente en la libertad herida dentro de la Iglesia. La Iglesia siempre se muestra como promotora de todo lo bueno y excelso de la humanidad, sin embargo también reconoce el pecado dentro de ella y como el niño que graciosa y dramáticamente dice que “el rey está desnudo” estos autores afirman sobre todo que “existe una cierta inadecuación entre la reflexión social, filosófica y cultural sobre la libertad y la práctica real de esta en el interior de la Iglesia”, de modo que en el espíritu crítico el mundo lleva la delantera a la Iglesia institucional, porque como exponen muy claro estos autores a lo largo de su estudio, y especialmente en la tercera parte, la Iglesia en cuanto realidad teológica es promotora de la libertad ya que dicha libertad procede de la misma acción del Espíritu que alienta actitudes, formas de vida, espiritualidades, prácticas eclesiales y denuncias proféticas, todas

ellas transidas de la verdadera libertad que se encuentra realizada en la biografía de los discípulos de Jesús de todos los tiempos y, por tanto, en la esperanza escatológica que se realiza en el hoy como *kairos* (capítulos 7, 8 y 9, correspondientes a la tercera parte del ensayo).

Pero antes de llegar al tercer capítulo, el libro que estamos presentado dedica una segunda parte donde se expone y se propone la naturaleza y acción de la libertad cristiana. Una libertad propia de los “hijos de Dios” que tienen su origen en el misterio del Dios Uno y Trino, del cual el ser humano es icono. Esto implica una antropología concreta que denominamos teológica y donde la libertad no sólo nos identifica con lo divino, sino que se descubre en las demás libertades con las que se forma la comunidad eclesial, lugar donde comunitariamente se aprende, se vive y se testimonia la libertad de los hijos-amigos de Dios, lejos de la servidumbre y de toda dominación de poder. Por tanto, podemos decir con los mismos autores que esta segunda sección es una parte propositiva, aquello que debe y debiera ser la experiencia eclesial de la libertad frente a toda manifestación de autoridad que se confunda con un ejercicio despótico y absoluto del poder recibido. Esta parte es rica en el relato narrativo en el que se va exponiendo la manifestación y la revelación de la libertad a lo largo de la historia de la salvación y, por lo tanto, en la dinámica histórica propia y concreta en la que se realiza, aterrizando en una exposición teológica pastoral de la vivencia de la corresponsabilidad en la misión de la Iglesia; la cual es concretizada en el establecimiento paulatino del ideal de la sinodalidad, en el ejercicio de los distintos ministerios y carismas - tanto ordenados como laicales- y en el servicio eclesial en aras de la evangelización, entendiendo todas estas acciones como verdaderos espacios y tiempos donde se debe vivir una libertad que es tanto don como tarea.

Como ya hemos anticipado, la tercera parte es netamente práctica, los autores concretan el “vivir en libertad” con gozo en y desde la comunidad eclesial, así lo expresan: “El misterio cristiano se hace presente en la historia como encuentro de libertades, es lógico y necesario que el creyente viva su fe eclesial como gozo, más concretamente como el gozo de la libertad ofrecida, aceptada y ejercida. Ser cristiano, participar corresponsablemente en la praxis eclesial, es por lo dicho vivir en libertad” (p. 135). En esta parte los autores presentan una selección de ejemplos de libertad concretos a lo largo de los siglos de la historia de la Iglesia: los primeros cristianos, los mártires, san Francisco y santa Clara, lo acertado de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad de todos los seres humanos, incluidos los pobladores de las nuevas tierras más allá de los mares, santa Teresa de Jesús,

san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola y el gran testimonio de la santa que fue esclava Josefina Bakhita, o de la libertad ética trascendental que nos lleva a más de lo exigido en el mártir Maximiliano Kolbe, y personas que descubriendo a Dios muestran la máxima libertad incluso con respecto a su persona, siendo capaces de optar por la libertad a pesar de los chantajes, trascendiendo toda limitación producida por la tiranía del dominio, como el teólogo D. Bonhoeffer, la filósofa Simone Weil, el Padre jesuita Alfred Delp y el gran testimonio -también en el campo de concentración de Auschwitz- de la joven judía holandesa Etty Hillesum. Para terminar, estos teólogos presentan unas propuestas que interpelan al lector y a todos los miembros de la Iglesia: necesidad de detectar lugares y dinámicos de carencia de libertad donde se sirve a intereses particulares, produciendo abusos y ejercicios individuales u oligárquicos del poder; ser conscientes de las deficiencias con respecto al respeto de la libertad, como son los mecanismos de encubrimiento olvidándose del derecho a la información, pero -mucho más importante- depreciando la verdad práctica, renunciando al diálogo y al debate; promover la libertad concreta, la complementariedad, el diálogo, la transparencia y la redición de cuentas; discernir cautelosamente para ser respetuosos con la dignidad y la libertad de las personas y de los grupos; comprender los organismos de corresponsabilidad posibilitando un verdadero cometido de participación en libertad.

Termina el libro con un bello epílogo en el que se ponen en relación, jugando con la semejanza fonética de los apellidos, al filósofo Michel Foucault -que ha servido para destapar los mecanismos del poder abusivo sobre la libertad- con el profeta contemporáneo Charles de Foucault que mostró con el testimonio de su vida que el máximamente libre es el que es capaz de olvidarse de sí y darse fraternalmente, sin quedarse espacios para cualquier discriminación que pudiera producir abuso y violencia, siendo tan ingenuo -*ingenuus* significa libre (p. 206)- de “ponerse en el lugar del otro hasta el punto de dejarse herir por él”(p. 205) sin que ningún condicionante le pusiera trabas a la libertad de entregarse absolutamente.

Una última apreciación. Los autores desde el principio de su reflexión han manifestado la clave hermenéutica de abordar el tema de la libertad, herida por el abuso de poder. Ciertamente el libro cumple con lo prometido por parte de los autores en la introducción, aunque el contrapunto de la libertad anunciado que es el poder queda en un segundo plano y es aquí donde yo propondría el eslabón perdido de la “justicia”. Pero puede ser que eso sea otro ensayo.

En definitiva, un libro reivindicativo y con bastantes puntos para hacer examen de conciencia personal y colectivo. Libro consolador para los que han sufrido abusos y son creyentes; yo mismo ya he recomendado su lectura como sanadora. En este sentido, la obra muestra que la Iglesia -aunque en numerosas ocasiones no haya sabido estar a la altura de las circunstancias- también muestra signos de conversión, así como que hay muchos empeñados en cambiar y mostrarse al lado de las víctimas y, a mi parecer lo más importante, muestra que ello es posible y que la Iglesia es capaz de reflexionar sobre sus propias flaquezas, reconociéndolas para intentar ser más sacramento del único Santo.

Román Ángel Pardo Manrique
Universidad Pontificia de Salamanca

Anthony Esolen, *Doctrina Social de la Iglesia. Una reivindicación de la verdadera enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio, la familia y el Estado*, Homo Legens, Madrid 2023, 240 pp.

Anthony Esolen es un autor norteamericano de ascendencia italiana. Podemos denominarlo como un poeta y escritor, autor de una gran cantidad de libros y traductor de otras muchas obras, como la traducción al inglés de la *Divina Comedia* de Dante para estudiantes, así como de otras traducciones de la literatura clásica; este elemento es fundamental para entender a nuestro autor pues él no es un teólogo en el sentido académico del término, sino un escritor, pensador o, incluso, podríamos calificarlo como un humanista que trata de proponer y plantear una serie de criterios que como católico le parecen esenciales. Entre sus diversas tareas como literato destaca su página web *Word and Song by Anthony Esolen* donde elabora contenidos semanalmente. Para terminar de perfilar a nuestro autor, podemos decir que el autor es un católico convencido que ha venido defendiendo públicamente sus planteamientos en diversas colaboraciones, conferencias, charlas, artículos e incluso desde su propio perfil en la red social de X (@anthonyEsolen).

Puesto de manifiesto el perfil, el segundo elemento a tener en cuenta es su contexto, a saber, su catolicismo militante y norteamericano. Algunas referencias o propuestas que plantea en su obra pueden parecer extrañas dentro del marco europeo, quizá porque el proceso de secularización en la Vieja Europa es más acuciante o porque nuestras tradiciones eclesiales son más diversas. En cualquier caso, este punto es esencial: él plantea sus principios sobre la Doctrina Social de la Iglesia hablando con una *forma mentis* norteamericana.

Yendo más al fondo del propio libro, la revisión del índice de la obra revela la solidez de los principios de nuestro autor, asentando su obra en: el hombre y Dios, la libertad, el matrimonio y la familia, la vida social, la Iglesia como sociedad, el trabajo y el Estado.

La propia manera de ordenar su obra nos informa sobre lo que para él es lo primero sobre lo que se sostiene todo el edificio de la Doctrina Social de la Iglesia, a nivel personal la conciencia de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios y a nivel social la convicción de que el Estado se encuentra al servicio de este. A partir de esta perspectiva podemos advertir la solidez de los principios y argumentos utilizados, así como la jerarquía de los mismos.

Antes de comenzar a tratar algunos temas, es necesario señalar el que, a mi modo de ver, es el gran límite de su libro, pero a su vez y paradójicamente una de sus virtudes. El autor construye el tratado desde el Magisterio de León XIII, el cual fue Papa entre 1878 al 1903. Él fue a quien debemos la loable intención de sistematización de la que conocemos como Doctrina Social de la Iglesia, no como la primera reflexión teológica y magisterial sobre las cuestiones sociales, sino como cristalización de la reflexión que sobredichas cuestiones la Iglesia ha ido desarrollando desde sus primeros compases. En esta línea de exposición, el autor realiza una loable tarea al analizar todo el magisterio de León XIII, no reduciéndose a la gran encíclica social *Rerum novarum*, sino haciendo una lectura social de todo su legado magisterial. No obstante, el límite se encuentra en acotar a su pontificado el análisis de la cuestión tratada, olvidando el magisterio papal a partir de León XIII, pasando por el Concilio Vaticano II y culminando con el Papa Francisco. En el fondo, y a la luz del título de su ensayo, nos encontramos con un título que es explicado por la metonimia de tomar una parte por el todo, el magisterio de León XIII por toda la Doctrina Social de la Iglesia.

Por otra parte, el acierto de este acercamiento es recuperar todo el magisterio de León XIII, olvidado y reducido muchas veces a la encíclica *Rerum novarum*, sobre cuyo contenido existe muchas veces un gran desconocimiento. A través de esta lectura podemos profundizar en su Magisterio y descubrir que gran parte de lo que León XIII afirmaba se ha ido acogiendo en el magisterio posterior, como es el caso del documento conciliar *Gaudium et spes*, precisamente porque la palabra de la Iglesia no se reduce a un único momento, sino que perdura, permanece y se profundiza más y más con el paso de los siglos, y es en este sentido donde debemos entender la innovación en la Iglesia: no como una nueva creación de algo que no existía, sino como una profundización de lo que ya existiendo, debe responder de manera nueva al contexto actual.

Sobre los temas más sugerentes de la obra, es necesario hablar sobre el papel de la familia en esta obra y su relación con la vida social y con el Estado. Hoy en día la cuestión de la comunidad es de una importancia capital, como evidencia la publicación de *Fratelli tutti* y todo el Magisterio del Papa Francisco y, justamente, esta cuestión de la comunidad nos ilumina de cómo articular la familia, célula fundamental de la sociedad (p. 90) con el resto de estructuras sociales y estas con el Estado. Las familias son estructuras sociales naturales que configuran la vida social, precisamente por enseñarnos a vivir con otros, a vivir para otros y al servicio de otros. Por ello, la institución de la familia debe ser valorada, querida,

defendida y promovida como un modelo de vida buena, donde no será la familia la que viva al servicio del Estado, sino que la familia, como célula fundamental de la sociedad, debe ser servida por el Estado, porque en el fondo, sin familias, las sociedades se resquebrajan y los Estados existen y subsisten por y para ellas.

Unido a la temática de la familia y su relación con el Estado merece una lectura amplia el capítulo 5 que trata de la “Vida social”. Este capítulo parte de un elemento fundamental, que quizá en el mundo americano es común, pero que debemos ser capaces de recuperar en nuestro contexto europeo y es la tendencia a asociarse, a formar pequeñas comunidades del tipo que sean, lo que en el autor es fundamentado en que Dios nos creó como animales sociales, donde el gran vínculo que nos une es el nacer de Dios, siendo la base de nuestra sociabilidad la propia naturaleza relacional recibida y no un cierto consenso o un gran “contrato social” al modo procedimental para que las sociedades funcionen. Aquí se presenta el gran reto de construir pequeñas comunidades capaces de dinamizar la sociedad, que sirvan para organizar a los individuos en la búsqueda de fines comunes y deseados y que, además, hagan lo posible por alcanzarlo. Esto sería lo que llamaríamos la tarea propia de las “estructuras intermedias”.

Finalmente podemos decir que el libro sugiere muchos otros temas que se podrían tratar en profundidad. De aquí me nace la convicción de que los temas que atañen al ámbito de la moral social deben ir colocándose cada vez más en el centro de la reflexión y del anuncio evangelizador, pues, como señala el filósofo Quintana Paz al final del prólogo, “la urgencia (de lo social) pocas veces ha sido mayor que hoy”. Por eso la actualidad de los temas tratados y el deseo de que estas páginas nos ayuden a profundizar en la Doctrina Social de la Iglesia que no termina con el acto inaugural de la misma en 1891.

Enrique Alonso Silván

Pontificia Università Gregoriana

Elena E. Rodríguez Díaz, *En el origen del libro gótico castellano. El scriptorium toledano de San Vicente de la Sierra*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2023, 196 pp.

La profesora Elena E. Rodríguez Díaz, especialista en Codicología y Paleografía, miembro del Comité Internacional de Paléographie Latine (CIPL), catedrática de Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Huelva, propone, en esta relevante monografía, una nueva interpretación sobre el origen del libro gótico en Castilla a partir del análisis de cuatro códices litúrgicos del cabildo de canónigos regulares de San Vicente de la Sierra, en Toledo.

Su investigación, además, ofrece algunos criterios para valorar la relación de esta abadía, que tuvo su origen antes de 1148, con las corrientes espirituales procedentes de la canónica provenzal de San Rufo de Aviñón, establecida en 1039, y la asunción peninsular de las indicaciones eclesiológicas y litúrgicas de la reforma gregoriana.

La lectura de su tesis doctoral sobre *El libro de la regla colorada de la Catedral de Oviedo. Estudio y edición*, defendida en 1989 en la Universidad de Oviedo, publicada en la misma institución dos años después, con una nueva edición, por el Real Instituto de Estudios Asturianos, en 1995, marcó el inicio definitivo de la fructífera labor científica de la profesora Rodríguez Díaz, precedida por la redacción de su trabajo de licenciatura, en el que obtuvo el premio extraordinario, y desarrollada a lo largo de casi treinta y cinco años en diversas universidades españolas.

Su presencia como ponente en los foros de diálogo nacional e internacional ha sido habitual desde su etapa como investigadora predoctoral: VII Congreso Internacional de Diplomática, Valencia 1986; VII Coloquio del Comité Internacional de Paleografía Latina, Madrid 1987; Coloquio Internacional del Libro Antiguo Español, Sevilla 1989; y llega hasta la actualidad: Jornadas de la Sociedad Española de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Burgos 2006, Huelva 2009, Alicante 2013, Málaga 2016, etcétera.

Entre sus publicaciones, junto a María Josefa Sanz Fuentes, Joaquín Yarza Luaces y Emiliano Fernández Vallina, podríamos destacar el estudio y edición del *Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis* (Barcelona: M. Moleiro, 1995), en el que la profesora Rodríguez Díaz introduce el análisis codicológico del manuscrito; así como un conjunto muy relevante de artículos científicos, capítulos de libro y

monografías sobre el universo diplomático y paleográfico del Medievo y la Modernidad peninsular: *Valdeón: historia y colección diplomática: el occidente de Picos de Europa en la Edad Media* (Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2000); *El concejo de Sajambre: historia, paisajes y caminos* (Oseja de Sajambre, 2001); *Notas y cuadernos de notas de los Piñán, escribanos públicos de Sayambre (1659-1721)* (Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2015); y *Prácticas de escritura de un párroco leonés del siglo XVII: El libro de difuntos de Domingo Piñán* (Alcalá de Guadaíra: QalatChábii, 2016), sostenido sobre un proyecto nacional de investigación del ministerio de Economía y Competitividad, entre otros.

En el marco de los trabajos del Comité Internacional de Paleografía, junto a Pilar Ostos-Salcedo y María Luisa Pardo Rodríguez, en 1997, publicó una edición en español del *Vocabulaire de Codicologie* de Denis Muzerelle, que había visto la luz en francés en 1983. Se trata, en muchos sentidos, de una nueva obra, de una versión revisada y aumentada en el que se atienden las particularidades del libro en la península ibérica. *Vocabulario de Codicología*, que ha tenido una segunda edición en 2011, se ha convertido, de hecho, en la referencia fundamental para la interpretación lexicológica de esta disciplina en el ámbito científico hispánico.

La obra que nos ocupa, *En el origen del libro gótico castellano. El scriptorium toledano de San Vicente de la Sierra*, publicada este mismo año 2023 en la editorial de la Universidad de Sevilla, está estructurada en tres capítulos bien resueltos, además de una *introducción* de carácter metodológico (pp. 13-18) y algunas *conclusiones* (pp. 109-120).

A continuación da paso a siete *apéndices* que resultan fundamentales en la edición: el necrológico de San Vicente de la Sierra, anotado en los márgenes del *Martyrologium*, que transcribe (pp. 123-137), el santoral y los añadidos textuales en el mismo *Martyrologium* (p. 139), la oración de santa Ana (p. 141), la descripción individualizada de los cuatro manuscritos que sostienen esta investigación, es decir, el *Martyrologium Usuardi monachi et Necrologium*, de la Biblioteca Capitular de Toledo, fechado hacia 1148-1161; el *Sacramentarium romanum. Rituale sacramentorum*, de la misma biblioteca, hacia 1170-1190; el *Breviarium romanum*, también de la Biblioteca Capitular, hacia 1170-1190; y el *Sancti Ioannis Baptiste Hymnum. Hugonis de Sancto Victore super Regulam beati Augustini episcopi expositio. Rituale canonicorum et alia scripta. Vicenti et Leti Hymnum*, de la Biblioteca Nacional de Madrid, datado hacia 1208 (pp. 143-158); la estructura de los cuadernos (pp. 159-161); los tipos de pautado (p. 163); y una interesante selección de facsímiles (pp. 165-178); además de un exhaustivo elenco de fuentes

y referencias bibliográficas, incluidos los repositorios digitales de algunas de las principales instituciones nacionales e internacionales (pp. 179-196).

El capítulo 1, sobre *la abadía canónica de San Vicente de la Sierra* (pp. 19-39), analiza, fundamentalmente, el origen y la evolución histórica de este cabildo de canónigos regulares que resulta fácil de situar en el contexto general de reforma promovida en la Iglesia occidental durante los siglos XI y XII. Contra la opinión de Rivera Recio, Rodríguez Díaz mantiene la fundación de la canónica toledana antes de 1148, vinculada a la abadía de San Rufo de Aviñón, luego secularizada, hacia 1301, por orden del papa Bonifacio VIII.

La referencia a los hermanos mártires Vicente, Sabina y Cristeta, venerados en Ávila desde el siglo IV, y la evolución de su devoción en este monasterio de la serranía toledana a partir de aquel momento, completan la explicación de este primer capítulo que no deja de ofrecer una interpretación particular sobre la repoblación de la comarca y la influencia pastoral que llegó a conciliar a partir de mediados del siglo XII.

El análisis de la secuencia cronológica del obituario del monasterio, que se inicia hacia 1161, añadido en los márgenes del *Martyrologium*, datado hacia 1148, permite sostener una cierta habitación del territorio cuando las condiciones geoestratégicas de la comarca no permitían, todavía, una consolidación de las posiciones cristianas, muy debilitadas después de la batalla de Alarcos de 1190. La influencia del cabildo de San Vicente se hizo más evidente en la zona sur después de la batalla de las Navas de Tolosa, en 1212, y la definitiva pacificación del territorio de los *Extrema Durii* castellanos.

El capítulo 2, sobre *la cultura material del scriptorium de San Vicente de la Sierra*, analiza, en unas cuarenta páginas (pp. 43-82), la naturaleza física de los cuatro códices de referencia, el contenido de los textos, la materia del pergamino, que confirma el origen común de los cuatro manuscritos, incluso la conformación y el sistema de ordenación de los cuadernos, de filiación altomedieval hispana, y la preparación de las páginas.

En un registro interpretativo eminentemente codicológico, la profesora Rodríguez Díaz valora las características del texto, acorde a los nuevos gustos de los siglos XIII, XIV y XV, más compactos, frente al espacio diáfano de la escritura carolina, y la iluminación del manuscrito, habitualmente poco elaborado, incluso torpe, a excepción del *Sacramentarium romanum*, que contó, al menos en una primera fase, con un *miniador* más preparado.

La parte expositiva se completa con el capítulo 3, sobre *la cultura gráfica de San Vicente de la Sierra* (pp. 83-108). En su análisis, la profesora de la Universidad de Huelva reconoce el momento de transición entre el sistema gráfico carolino y el gótico, en este caso de *ductus* lento o caligráfico, frente al rápido o cursivo, el goticismo arcaico de mediados del siglo XII que, indirectamente, confirma la adscripción cronológica de los cuatro manuscritos. Reconoce, también, las diferentes manos que fueron interviniendo en la redacción los textos.

Luego completa el estudio con el análisis de la morfología alfabética, los nexos y ligaduras, los sistemas y signos de abreviación, y la doble corrección que se produce tanto por mano de los copistas, de su propia obra, cuanto por la actuación de un coetáneo o corrector del *scriptorium*, probablemente francés. La complejidad de la comunidad quedaría así ratificada por una muy relevante diversificación ministerial.

En definitiva, el protagonismo que desempeñó la abadía de San Vicente de la Sierra en los inicios del libro gótico en España queda, por tanto, perfectamente caracterizado. La rápida difusión de algunas de sus técnicas en los reinos de Castilla y León y, más tarde, en el resto de la península e incluso de Europa occidental hace que el análisis de estos cuatro manuscritos adquiera una relevancia particular.

La vinculación del cabildo de canónigos regulares con las corrientes espirituales de la reforma gregoriana procedentes del mediodía francés parece evidente, sin rechazar que la influencia se pudiera haber producido también en sentido contrario. El llamado reclamo vertical en los códices del siglo XII, confirma la autora, por ejemplo, es de evidente origen hispano y llegó a extenderse después por buena parte de la Europa occidental. Los cuatro códices litúrgicos que estudia con contrastada competencia son una primera muestra, no menor, de esta relevante filiación.

José Antonio Calvo Gómez

Universidad Católica de Ávila

Fernando López-Arias, *El Concilio Vaticano II y la arquitectura sagrada. Origen y evolución de unos principios programáticos (1947-1970)*, Centro Litúrgico Vincenziano, Roma 2021, 430 pp.

En los últimos años, la producción historiográfica relativa a la arquitectura sacra contemporánea ha vivido un notable crecimiento que aborda este campo de estudio desde el posicionamiento metodológico propio de disciplinas dispares, a la par que complementarias, mayoritariamente arquitectura, historia del arte y teología. Sin embargo, el carácter poliédrico del objeto de estudio hace que los enfoques de investigación difícilmente puedan ser interdisciplinarios en el caso de autorías únicas donde el investigador aporta una mirada que, hasta la fecha, suele asentarse en el asunto arquitectónico. El necesario diálogo entre cuestiones constructivas y formales y aquellas teológico-litúrgicas tiene en el más reciente libro de Fernando López-Arias una herramienta fundamental para su desarrollo futuro. El autor, sacerdote del Opus Dei y profesor-investigador en el Instituto de Liturgia de la Università della Santa Croce y en la Pontificia Università Gregoriana, es capaz de visitar la arquitectura sagrada aunando miradas divergentes gracias a una honda formación interdisciplinar. De hecho, López-Arias es arquitecto por la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Madrid (2007), doctor en Teología Litúrgica por la Pontificia Università della Santa Croce (2013) y doctor en Arquitectura por la Universidad de Navarra (2020), formación que le ha permitido una fructífera trayectoria de publicaciones que convocan la teología y la arquitectura cristiana. Ejemplo de ello son los libros *Espacio litúrgico: Teología y arquitectura cristiana en el siglo XX* (Barcelona, 2016), *Proyectar el espacio sagrado: Qué es y cómo se construye una iglesia* (Pamplona, 2018), publicado un año más tarde en portugués a cargo de la CNBB, y *Corso di Teologia e Architettura dello spazio liturgico* (Roma, 2021), además de numerosos artículos académicos publicados en revistas especializadas.

La publicación que hoy nos ocupa emana de la investigación realizada para la obtención del título doctoral en arquitectura, tarea para la que contó con la dirección del profesor Juan Miguel Otxotorena Elícegui y la codirección de Félix María Arocena Solano. Esta tutela combina los campos fundamentales de la trayectoria de Fernando López-Arias, a saber, teoría e historia de la arquitectura y teología; áreas igualmente representadas en el acto de defensa al contar entre los miembros de su tribunal calificador con Ignacio Vicens Hualde y Juan Miguel Ferrer y Gresnesche.

El resultado de esta investigación ve la luz en un nutrido volumen titulado *El Concilio Vaticano II y la arquitectura sagrada*. Editado por el Centro Litúrgico Vincenziano, esta obra pretende rastrear el origen y la evolución de una suerte de principios programáticos gestados, formulados y establecidos entre 1947 y 1970. Con esta categoría, el autor refiere a “un conjunto de enunciados operativos sobre el modo de construir la iglesia y de disponer cada uno de sus elementos y ámbitos espaciales, formulados a modo de proyecto” (p. 8), es decir, unos lineamientos básicos que orientan la manera de construir iglesias. Aunque las características y necesidades específicas que presenta el proyecto de un lugar de culto católico son finalmente enunciadas en el Misal Romano publicado por Pablo VI en 1970, lo contenido en su introducción es el resultado tanto de los movimientos renovadores que se viven en el seno de la Iglesia desde finales del siglo XIX como de los diálogos de la edificación católica con la modernidad arquitectónica, un profundo debate ya existente antes de la promulgación de los documentos del Vaticano II. Por ello, el autor inicia con la encíclica *Mediator Dei* (1947) de Pío XII y finaliza en el Misal de Pablo VI (1970), marco temporal que le sirve para recoger el sentir y el pensamiento eclesial sobre la arquitectura sagrada.

Así, para articular el estudio, el autor establece cuatro capítulos y un epílogo que acompañan el origen y el progresivo desarrollo de los principios ratificados en el Concilio Vaticano II. Siguiendo un sentido evolutivo, el primer capítulo expone una denominada “fase de gestación” (pp. 13-88), que, analizando el periodo que va de 1947 a 1959, aborda la arquitectura sagrada del periodo señalado principalmente en Alemania, Francia e Italia, aunque no renuncia a mencionar brevemente otros ámbitos europeos (Holanda, Portugal, Reino Unido y España) y americanos. Si bien es cierto que los ejemplos mencionados no pueden ir más allá de una enumeración de casos significativos ya atendidos por la bibliografía internacional, es sorprendente que a la hora de reflejar la contribución mexicana a la producción de iglesias contemporáneas no se mencione la figura de fray Gabriel Chávez de la Mora, quien, más allá de la innovación estructural o la esencialidad, supo traducir los principios del Movimiento Litúrgico en sus proyectos morelenses realizados en 1957. Sin embargo, más allá de omisiones que bien pueden obedecer a la necesidad de síntesis del apartado, el autor presenta estos ejemplos precedidos de un nutrido contexto teológico y arquitectónico que refiere al Movimiento Litúrgico y demás alientos renovadores existentes en el inicio del siglo pasado, un contexto que analiza la edificación sagrada del periodo de entreguerras y un abordaje del magisterio del periodo tratado. Esta mirada amplia sirve al autor

para identificar una serie de “principios programáticos” orientados a la renovación del espacio celebrativo y asentar así sus bases germinales.

El segundo capítulo se centra en la fase preparatoria del Concilio Vaticano II identificando el periodo comprendido entre 1959 y 1962 como “primera fase de formulación” (pp. 89-146). Con gran detalle se recoge aquello relativo a la arquitectura y el espacio celebrativo en la fase antepreparatoria (1959-60) y en las comisiones de Liturgia y *De Disciplina Cleri* durante la fase preparatoria (1960-1962). De gran interés es el apartado dedicado al borrador del capítulo *De Arte Sacra*, antecedente directo del capítulo de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre el arte sagrado. El análisis de las tres versiones elaboradas entre 1961 y 1962, además de texto final publicado el 1 de febrero de 1962, permite un profundo conocimiento del sentir eclesial frente al hecho artístico en los momentos previos de convocatoria conciliar. Por ello, a pesar de su carácter teórico, que puede resultar arduo para aquellos lectores que provengan del ámbito arquitectónico o histórico-artístico, el contenido de este capítulo es fundamental, no solo para la comprensión del resto del volumen sino también por la identificación, por parte de López-Arias, de seis principios programáticos que rigieron la preparación del Concilio: participación, funcionalidad, arqueologismo, universalidad, operatividad y evolución.

Los textos del Vaticano II son los protagonistas del capítulo III que el autor titula “segunda fase de formulación” (pp. 147-192). La atención se centra de manera especial en aquellos textos que refieren el hecho arquitectónico, como son el capítulo VII de la *Sacrosanctum Concilium* o el número 5 del decreto *Presbyterorum ordinis*. Gracias a un destacable manejo de fuentes inéditas, el análisis permite articular “dos interpretaciones diversas, complementarias y en buena medida dependientes, de la iglesia-edificio” (p. 186) hasta articular los principios programáticos de la misma en tres categorías: conceptuales (apertura a la contemporaneidad y participación activa), funcionales (idoneidad del proyecto para el uso litúrgico) y formales (búsqueda de calidad, sencillez y noble belleza e importancia del programa iconográfico).

A continuación, el capítulo IV analiza la “fase de recepción” (pp. 195-284) que sufren los documentos conciliares entre 1964 y 1970, momento en el que se desarrollan distintos textos que concretan su aplicación como las instrucciones *Inter Oecumenici*, *Musicam Sacram* y *Eucharisticum Mysterium* o la Instrucción General del Misal Romano. Este abundante apartado no se limita al pormenorizado análisis del contenido normativo, sino que también aborda su recepción en

la normativa eclesiástica regional y local, en la adecuación de edificios existentes o en la promoción de nuevos espacios litúrgicos.

Finalmente, López-Arias no renuncia a un epílogo que abre su texto a futuros estudios ya que, al atender los niveles normativo y edificatorio, permite esbozar, aunque sea teóricamente, la difusión que los principios programáticos han tenido en el mundo católico.

El desarrollo del estudio se completa con tres anexos: una sinopsis de la evolución de los principios programáticos; un anexo documental y un tercer apartado de imágenes que recoge ejemplos ilustrativos de la asimilación de los principios abordados. A pesar de la importancia de la transcripción documental, que denota un importante manejo de fuentes eclesiales y el profundo trabajo en fondos archivísticos que hay detrás de esta publicación, destacamos el primero de los anexos que bien podría ser en sí mismo una guía breve para atender la evolución del pensamiento respecto del significado y elementos de la iglesia-edificio, un texto de gran utilidad tanto en futuras reflexiones teóricas como en la práctica arquitectónica de proyectos eclesiales.

En definitiva, a pesar de la sencillez de una edición que se habría visto beneficiada por la inclusión de imágenes a color o una maquetación alejada del texto doctoral que invitara a una lectura más visual, estamos ante una obra fundamental para aquellos que quieran incursionar en el programa que subyace a la gestación arquitectónica y plástica del espacio celebrativo en el siglo XX. La riqueza de la bibliografía manejada, unida a una prosa de fácil seguimiento incluso para el neófito en cuestiones teológicas, convierte la publicación de Fernando López-Arias en una referencia necesaria para el estudio de la arquitectura sagrada contemporánea.

María Diéguez Melo

Universidad de Salamanca

Isabelle Drouard Gaboriaud, *La pédagogie d'engendrement. Sources et mise en œuvre à l'école*, Lumen Vitae, Namur 2017, 229 pp.

Este libro está inspirado en su tesis doctoral defendida el 18 de septiembre de 2013 como parte del “Diploma de Altos Estudios en Prácticas Sociales (D.H.E.P.S)” en la Universidad de Lyon (Francia). Esta obra es una reflexión-aportación al campo de la pedagogía en el ámbito escolar. La autora intenta plantear su concepción del acto educativo inspirándose en el paradigma teológico de *la pastoral del engendramiento* de los autores Phillip Bacq y Christoph Théobald, dado que, según ella, hay una cierta similitud entre transmisión de conocimiento y transmisión de la fe.

Isabelle Drouard Gaboriaud hace una aportación valiente y ambiciosa en el ámbito del sistema educativo que rompe con lo tradicional. Ella parte de algunas observaciones ante el actual sistema educativo escolar francés al que ofrece una vía de salida. Para ella, el sistema escolar de su país se enfrenta a un gran obstáculo que consiste en transmitir contenidos disciplinares con objetivos específicos, pero sin asegurar que el alumno esté preparado para recibir dichos conocimientos. Esta pedagogía tradicional no toma en cuenta la dimensión afectiva del sujeto, que es imprescindible para el proceso de aprendizaje. Por lo tanto, se trataría no tanto de transmitir conocimientos académicos sino más bien de despertar los requisitos previos para que puedan ser acogidos. Sin embargo, convencida de que la manera de enseñar no es inocente y que un tipo de maestro engendra un tipo de niño, para ella esta crisis escolar puede constituir una oportunidad para ofrecer un sistema educativo diferente.

A raíz de esta observación, ella sugiere un nuevo método educativo donde la construcción del ser debe ser prioritaria: tanto en lo corporal como en lo cognitivo y lo afectivo. Para ello, el concepto de la *pedagogía del engendramiento* pretende poner de manifiesto lo que pedagogos anteriores ya han aportado a las ciencias de la educación. Es obvio que, para ella, no se trata de inculcar un modelo educativo que borre los anteriores. Su objetivo no es “captar” nuevos adeptos, sino compartir una nueva forma de enseñar más centrada en el sujeto que está aprendiendo.

De hecho, la aportación de su enfoque se sitúa a nivel tanto axiológico (operaciones mentales) como antropológico (reciprocidad). En efecto, para ella la eficacia del sistema debería residir en la educación de la raíz del conocimiento, es decir, el potencial latente en el sujeto. También es necesario favorecer las condiciones para que la actitud del maestro ayude al alumno a “liberar” su potencial.

Este libro está compuesto de tres grandes partes y finaliza con anexos en forma de herramientas prácticas. En la primera parte, compuesta de tres capítulos, la autora define las raíces de la pedagogía del engendramiento. Tras subrayar la importancia de una actitud humanista, cristológica, muestra una posible práctica del engendramiento en el ámbito de la educación. Luego trata de establecer un paralelismo entre los componentes de la pastoral de engendramiento y los del acto educativo. Finalmente, llega a la conclusión de que la pastoral de engendramiento aporta una nueva dinámica a los modelos pastorales anteriores. Para la pastoral de engendramiento, en todo sujeto existe un potencial espiritual latente que debe ser despertado por el acompañante. Esta relación de reciprocidad conduce a las personas a la vida cristiana puesto que las revela a sí mismas. Así, según la autora, este modelo en el ámbito teológico ayuda a cambiar nuestra forma de ver las cosas y a modificar ciertas representaciones eclesiales.

En la segunda parte, de cuatro capítulos, ella expone la aplicación concreta de este enfoque pedagógico, lo cual implica un requisito previo esencial: el papel del mediador (educador), que revela el sujeto a sí mismo. Es decir que él hace emerger el potencial del sujeto, previo a la construcción de todo conocimiento. En este contexto, la autora se basa en la experiencia de autores como André Foisson, Christine Durand y Marie-Jo Deniau, que proponen algunas connotaciones sugerativas de la pastoral del engendramiento en la educación, tanto en el ámbito escolar católico como en el no católico. Para ello, ella defiende la posibilidad de una pedagogía del engendramiento incluyendo los diferentes paradigmas de la pastoral de engendramiento: una pedagogía de la transmisión que da un marco preciso de lectura y escritura; una pedagogía de la acogida que recibe al alumno tal como es con sus riquezas y dificultades; una pedagogía de la propuesta que sugiere sin imponerse siguiendo las necesidades de cada uno; y una pedagogía de la iniciación que reajusta sus actividades en función de las respuestas aportadas por el niño.

De este modo, esta pedagogía de engendramiento aplicada en el sistema educativo francés pretende privilegiar la relación “acompañante-acompañado”. El objetivo de este modelo educativo basado en la reciprocidad, ayuda al sujeto a una toma de conciencia cognitiva y emocional. Así, para Isabelle Drouard este nuevo enfoque es una propuesta que intenta combinar una antropología y una axiología, es decir, un trabajo específico de la inteligencia para dar lugar a actividades pedagógicas precisas, y luego a su aplicación concreta.

Finalmente, en los tres capítulos de la tercera parte evalúa la pertinencia de su aportación en el sistema educativo francés. La autora empieza exponiendo algunos de los límites de su investigación dando la posibilidad de su aplicación a otros ámbitos. Esta última parte termina con una sugerencia de protocolo para apoyar a los profesores con herramientas de formación concretas. En efecto, para Isabelle Drouard, toda pedagogía entendida como aplicación concreta de un sistema merece una evaluación para medir su acción. Esta evaluación consiste en analizar de un lado las operaciones mentales y competencias académicas y de otro lado, la relación de reciprocidad “educador-sujeto”.

Concretamente, ella parte de una evaluación cuantitativa en el ámbito de la educación primaria, con tres tipos de alumnos: los que no se han beneficiado del trabajo sobre las operaciones mentales, los que han sido sensibilizados en la clase de primaria y los que se han imbuido del sistema desde la educación infantil o preescolar. De su análisis, Isabelle Drouard llega a la conclusión de que una educación centrada únicamente en el conocimiento y las habilidades académicas y que no tiene en cuenta la formación en operaciones mentales, obtiene resultados académicos mediocres. Sin embargo, una educación centrada en el alumno desde su ingreso al preescolar mediante la formación en operaciones mentales da lugar a resultados más que satisfactorios.

Además, la autora evalúa la dinámica antropológica de la relación de reciprocidad en esta pedagogía de engendramiento. En este contexto tres elementos sirven de criterios de valoración: la interacción humana, el itinerario de fe que ayuda al alumno y la centralidad del ser en el sistema educativo. En esta perspectiva Isabelle Drouard hace una valoración a partir de testimonios escritos y opiniones de educadores que intentan aplicar el método de la pedagogía de engendramiento.

Los resultados satisfactorios de su encuesta conducen a la autora a extender la experiencia de este método pedagógico a diversos ambientes, es decir, en colegios y en los municipios. Para ello, su experimentación exige una formación específica basada en el entrenamiento de las operaciones mentales, la mediación educativa y las raíces antropológicas.

En definitiva, para Isabelle Drouard se hace urgente aprovechar la crisis en el sistema educativo francés como una oportunidad para dejarse interpelar sobre las causas que conducen a situaciones difíciles con el fin de responder mejor a las necesidades del otro. Ella aporta su grano de arena a la búsqueda de una salida al problema del sistema educativo francés interrogando los procesos de

aprendizaje más que los contenidos. Así, la novedad de su aportación consiste en la centralidad del ser en el acto educativo.

¿Qué valoración podríamos hacer de la aportación que hace Isabelle Drouard en el ámbito del sistema educativo en general y francés en particular? ¿Su concepción del acto educativo no podría ser aplicable en la pedagogía catequética? La relevancia de este novedoso enfoque pedagógico elaborado en este trabajo reside en la capacidad de la autora para encontrar un punto de unión desde un concepto de teología pastoral; sabiendo que el descubrimiento de la *pastoral del engendramiento* sólo se está experimentando en algunos países y aún es embrionario. Atreverse a introducir este concepto teológico en el campo socioeducativo demuestra la audacia de la autora. Isabelle Drouard quiere ser más pragmática que teórica por lo que ofrece una guía práctica en el anexo de su libro. Además, la pertinencia de su enfoque viene a sacudir el sistema educativo tradicional que reside en el modelo de enseñanza basado únicamente en la transmisión de conocimiento académico.

¿No está todavía en uso hoy en día dicho sistema educativo tradicional de transmisión también en el ámbito pedagógico de la catequesis en nuestras parroquias? ¿No experimentemos deserciones en nuestras comunidades de bautizados después de la iniciación cristiana? ¿Cómo superar esta realidad para tener un sistema catequético eficiente? En el congreso del equipo europeo de catequesis de junio 2022, Henri Deroyte invitaba a buscar nuevas formas de dar razón de nuestra fe. Para él sería conveniente inscribirse en una dinámica de relación y de hospitalidad como iniciativa del diálogo en el anuncio del mensaje. Se trata de aprender el lenguaje de nuestros contemporáneos para conversar con ellos como Dios mismo lo hace con cada uno de nosotros, y así entrar en una perspectiva sinodal de escucha, de verdadero intercambio de confianza y de engendramiento mutuo.

Sin embargo, como toda obra humana, la aportación de Isabelle Drouard en el contexto del sistema educativo tiene su límite. Nos cuestionamos sobre la objetividad de la evaluación que hace de la pertinencia de su método. Ella misma lo confiesa en su obra. En efecto, la subjetividad del análisis de su aportación reside en la forma de valorar su método. Esta valoración se fundamenta únicamente sobre testimonios de militantes en favor de su enfoque. Hubiera sido, pues, más relevante hacer una valoración autocrítica por parte de otro componente del sistema educativo para una muestra más representativa.

Al final, hay que reconocer que la aportación de Isabelle Drouard a pesar de ser valiosa y ambiciosa podría suscitar varias preguntas: ¿No está la autora alentando a la creación de un nuevo movimiento en el sistema educativo dentro de lo tradicional? Dado que esta pedagogía del engendramiento está solo en gestación, ¿no se debería darle tiempo para su maduración antes de experimentarse a gran escala?

Kouadio Georges Yoboue

Universidad Pontificia de Salamanca

El Espíritu del Señor llena el universo: Crónica de las LV Jornadas de Teología

JAVIER RIESCO LO-GRASSO

Universidad Pontificia de Salamanca

La Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca celebró las LV Jornadas de Teología los pasados 25 y 26 de octubre en el aula magna de la institución académica bajo el título *Los gemidos seculares del Espíritu*. De modo general, en ellas se pretendía reflexionar sobre los trabajos del Espíritu Santo presentes en el mundo y en la historia como signos o gemidos del designio divino que, sin quedar reducidos al espacio eclesial, interpelan a la propia Iglesia en su misión dentro de una humanidad en camino hacia su plenitud escatológica.

La mañana del primer día comenzaba con la bienvenida y presentación general de las Jornadas a cargo del decano de la Facultad de Teología, Francisco García Martínez, señalando los objetivos generales de las mismas, así como contextualizando el desarrollo de las distintas ponencias. Tras ello, tuvo lugar la ponencia inaugural por parte de Mons. fr. Jesús Sanz Montes, ofm, Arzobispo de Oviedo, titulada *Los gemidos del Espíritu. Una reflexión teológica sobre la historia inconclusa de la salvación*. En ella, el autor fue reflexionando sobre el tiempo

configurado tanto por el fluir de los acontecimientos cotidianos como por la presencia de Dios en él como acontecimiento de gracia, incluso entre las ambigüedades de cada momento histórico concreto, donde es posible llegar a identificar los gemidos divinos en medio de los humanos. Para ello, entre las distintas cuestiones que el ponente fue reseñando, podemos destacar cómo apuntó a que todo tiempo es el hoy de Dios manifestado en Jesucristo, que recorre la historia gracias a la acción del Espíritu Santo, quien recuerda y profundiza en la revelación salvífica ante el olvido o traición a esta por parte de los creyentes en cada generación. Precisamente es el Paráclito el que suscita en medio de nuestra inconclusa historia humana los carismas necesarios dentro de la Iglesia, especialmente presentes en los santos, como respuesta de Dios a las vicisitudes humanas. Estos carismáticos son hijos de su tiempo, anunciadores de la palabra de Cristo, convocadores de comunidad y, con todo ello, portadores y portavoces de los gemidos de Dios.

Tras la ponencia inaugural, la siguiente de las aportaciones versó sobre la presencia del Espíritu Santo a lo largo de la Escritura, a cargo de la profesora Estela Aldave Medrano, del Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, bajo el título *El Espíritu en la Escritura: Presencia vivificadora y sorprendente de Dios en la historia*. En esta, la autora pretendía ir desgranando las principales referencias al Espíritu presentes en la Biblia por medio del análisis de numerosos textos tanto del AT como del NT, cuestión en sí compleja dados los múltiples significados y matices sobre el Espíritu, quien precisamente se va manifestando de manera constante a lo largo de la historia de la salvación. Entre las cuestiones que la profesora fue señalando, podemos referir cómo el Espíritu en el AT es soplo divino, viento, vitalidad y fuerza vital, que se manifiesta de manera sorprendente tanto en el pueblo de Israel como en el conjunto de la humanidad. También en figuras concretas e, incluso, inesperadas, a las que capacita con sus dones de conocimiento, paz, justicia o entrega. Un Espíritu de Dios que, en definitiva, es capaz de transformar situaciones donde se hace necesaria la intervención divina en favor de los hombres. Junto a ello, ya en el NT, el Espíritu Santo se torna protagonista determinante en la persona y obra de Jesús, presente en sus enseñanzas y acciones. Precisamente la ponente fue analizando su papel en los evangelios, destacando de manera especial el joánico, donde el Paráclito se presenta bajo una destacada perspectiva universalista, ocupando el lugar de Jesús tras su glorificación, al igual que actuando en la Iglesia y en el mundo.

Ya en sesión vespertina, la tercera de las ponencias se detuvo a realizar una profundización teológica sobre la presencia del Espíritu en el mundo, sin obviar las consecuencias pastorales de este hecho. Concretamente fue pronunciada por el profesor Gonzalo Tejerina Arias, de la Universidad Pontificia de Salamanca, disertando sobre *Los signos del tiempo, susurros del Espíritu que llena el universo*. El autor como objetivo general de su trabajo se detuvo a analizar la categoría teológica de “signos de los tiempos”, presente desde los años 60 del siglo pasado en la teología y vida eclesial y que, como tal, ha llegado a ser considerada una de las aportaciones fundamentales del Concilio Vaticano II a las relaciones de la Iglesia con el mundo. Por ello, indicaba el ponente, se hace preciso realizar un análisis y presentación adecuada del concepto. Entre las cuestiones sobre las que se fue deteniendo, podemos destacar el análisis de los principales documentos del magisterio donde aparece esta noción, especialmente en torno al mencionado concilio, donde hallamos un significado de la categoría en consonancia con una concepción más cercana a lo sociológico-pastoral, denotando una apertura a la propia humanidad, frente a una concepción más teológica, que no puede obviarse, en relación con las referencias presentes en el Evangelio sobre este concepto. Tras ello, el profesor se propuso realizar un análisis más profundo de la categoría bajo su consideración de símbolo necesario en cercanía al sentido histórico, planteando algunos elementos determinantes para su adecuada y necesaria comprensión e interpretación. Se trata, podemos destacar, de signos manifestativos de Dios que deben leerse a la luz de la revelación, bajo la unidad creación-encarnación, propios de un Dios que quiere también hoy la salvación de todos, o como realización del Reino de Dios en el espesor de la historia.

Culminó la primera jornada con una breve meditación poético-musical sobre el Espíritu Santo con textos preparados por el profesor Francisco García Martínez y la presencia del coro de la Universidad Pontificia de Salamanca. Este intervino con piezas como *The Lord bless you and keep you* de Peter C. Lutkin, el *Ave Maria* de Tomás Luis de Victoria o el himno *Veni, creator Spiritus*.

El segundo día de las Jornadas se dedicó a reflexionar sobre la presencia del Espíritu Santo en tres ámbitos concretos de la realidad. El primero de ellos es el mundo de las ciencias naturales, con una ponencia a cargo del profesor Emili Marlés Romeu, de la Facultad de Teología de Cataluña, titulada *El Espíritu Santo y las ciencias de la naturaleza*. Así, el autor se proponía estudiar la acción del Espíritu en un contexto extraeclesial, el propio de las ciencias, advirtiendo sobre la presencia de gemidos espirituales en este ámbito que, como tal, podrían contribuir

fecundamente al desarrollo tanto de la teología como de las propias ciencias, situándose ambas en diálogo. Con ello, podemos resaltar cómo el ponente refirió que la ciencia nació en un contexto judeo-cristiano, configurado por la desmitologización de la naturaleza, permitiendo su formulación matemática hasta descubrir en ella leyes propias, bajo las nociones de creación y autonomía de la realidad natural. No obstante, la teología históricamente se ha mostrado reacia a comprender la creación como *Liber Naturae*, aunque el profesor fue apuntando distintos hitos y testimonios que propiciaron el reconocimiento de gemidos espirituales en la ciencia interpelando a favor del diálogo, como el propio Melchor Cano presentando la razón natural en sus “lugares teológicos”, el caso Galileo, o los distintos desarrollos sobre la distinción entre revelación natural y sobrenatural. Ya más recientemente destacó los esfuerzos de Juan Pablo II por enfatizar la importancia del diálogo fe-ciencia, o el punto de inflexión marcado por Benedicto XVI a partir de su propuesta de “cristología de la Palabra”. Del proceso de diálogo, apunta, la propia teología ha crecido en su reflexión, asumiendo conceptos y desarrollos provenientes de las ciencias como, por ejemplo, Rahner con su concepto de “auto-trascendencia activa” como un crecimiento continuado en el ser.

El Magisterio social en perspectiva pneumatológica es el título de la siguiente intervención, por parte de Gonzalo Villagrán Medina, sj, de la Universidad Loyola, con el objetivo de acercarse a la presencia del Espíritu en el ámbito socio-político por medio del estudio de lo que sobre la tercera persona de la Trinidad refiere el magisterio social, especialmente mediante el análisis de sus principales documentos. Unas referencias bastante deficientes en los inicios de este magisterio, aumentando con el paso de los años, especialmente en torno al Vaticano II, en consonancia con una disposición mayor a escuchar los signos de los tiempos, una presentación eclesiológica más sinodal, o una creciente apertura a la sorpresa y novedad del Espíritu. Más concretamente, entre las cuestiones que presenta este profesor, destacamos cómo precisamente las mayores presencias del Espíritu Santo las hallamos en torno al mencionado concilio, en el magisterio de Juan XXIII y Pablo VI, al igual que actualmente en el papa Francisco, reconociendo cómo el Espíritu habita más allá de los límites eclesiales, a cuyas sorpresas la Iglesia debe estar siempre atenta. Unido a ello, destaca el ponente la presencia de una mayor modulación trinitaria en los documentos del magisterio social en las últimas décadas, superando un periodo anterior donde el acento recaía en el Padre creador, en cercanía con el mayor aprecio a la ley natural. Frente ello, se ha ido destacando la acción del Hijo, enfatizando así lo característico cristiano, y, junto a ello, la propia importancia de la tercera persona de la Trinidad, también en consonancia con los

desarrollos pneumatológicos propios de la teología durante las últimas décadas. Una perspectiva trinitaria que, para el autor, es muy adecuada y fecunda para la comprensión y apertura a la realidad socio-política.

La última de las ponencias fue pronunciada por el profesor Emilio J. Justo, de la Universidad Pontificia de Salamanca, bajo el título *Impulsos espirituales en la cultura posmoderna*. En ella, pretendía identificar y analizar los gemidos espirituales presentes en la cultura actual, entendido en este caso el adjetivo espiritual en un sentido deliberadamente ambiguo, al atender por un lado a tendencias culturales contemporáneas que apuntan hacia la espiritualidad o teología y vida cristiana, como por otro a impulsos o llamadas del propio Espíritu Santo. Así, buscaba el autor conectar la acción del Espíritu con inclinaciones presentes en la cultura posmoderna actual en la que vivimos y desde la que reflexionamos. Para todo ello, podemos destacar cómo el autor partía de unos criterios básicos pneumatológicos que ayuden a descifrar estos signos espirituales, apuntando a un Espíritu Santo que es creador, otorgado como don de Dios y que se ha manifestado de forma concreta en la persona de Jesús. Entre los aspectos de la cultura actual que el ponente analiza, destaca su configuración nihilista explicitada en la creación de nuevos valores y novedosas formas de pensar a Dios que, en sí, interpelan a la teología y la llevan a pensar al Dios vivo configurado como don y amor. También una cultura dominada por un pluralismo donde la teología podría proponer la realidad de la comunión eclesial, o configurada por la apertura a una espiritualidad donde podría situarse como centro la propia cristiana determinada por el amor. De la reflexión sobre la configuración de la cultura actual, el autor concluye que en esta podemos hallar gemidos del Espíritu que nos interpelan a pensar y proponer un cristianismo en cuyo centro se sitúen la experiencia del amor de Dios, de la caridad y generosidad cristiana, o de la comunión eclesial como oportunidad para el diálogo y la acción fecunda.

