AÑO XXVII • Nº 53-54
2017

INSTITUTO TEOLÓGICO
SAN FULGENCIO
MURCIA

DIÓCESIS DE CARTAGENA

SCRIPTA FULGENTINA

REVISTA DE TEOLOGÍA Y HUMANIDADES

ESTUDIOS

FROM HEBREWS TO JOHN: A COMMON CHRISTIC CREDO *?*
ANDREAS HOECK

ARMONÍA ENTRE EJEMPLARIDAD, FINALIDAD, Y NORMATIVIDAD EN LA ÉTICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
ÁNGEL PÉREZ-LÓPEZ

FINITUD CREATURAL Y VOCACIÓN TRASCENDENTE EN LA ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES. UNA PROPUESTA ACTUAL FRENTE A LA EMERGENCIA EDUCATIVA
ISRAEL PÉREZ LÓPEZ

CONFERENCIAS Y COMUNICACIONES

"UN SOLO CUERPO" EN LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS
JOSÉ ANTONIO GARCÍA LÓPEZ

LOS DIFERENTES MONOTEÍSMOS
FERNANDO COLOMER FERRÁNDIZ

COLECTÁNEA BIBLIOGRÁFICA Y CRONOLÓGICA DEL SEMINARIO CONCILIAR SAN FULGENCIO DE MURCIA (1592-2018)
JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE

SCRIPTA FULGENTINA

REVISTA DE TEOLOGÍA Y HUMANIDADES

Año XXVII • 2017 • Nº 53-54

INSTITUTO TEOLÓGICO «SAN FULGENCIO»
MURCIA

Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIÓCESIS DE CARTAGENA

Dirección - Redacción - Administración

Instituto Teológico San Fulgencio
Apartado de Correos 6309. Teléfono y Fax: 968 26 47 24
E-mail: itsf@diocesisdecartagena.org
E-30080 MURCIA

Director

Cristóbal Sevilla Jiménez
directoritsf@diocesisdecartagena.org

Consejo de Redacción

Juan Carlos García Domene, Fernando Valera Sánchez, Antonio Andréu Andréu,
Alberto Guerrero Serrano, Israel Pérez López

Secretaría y administración

Sofía Godínez y Antonio Martínez Riquelme

Suscripción anual

España y Portugal:
12 €

América Latina:
Correo Ordinario US $ 18
Correo Aéreo US $ 22

Otros países:
Correo Ordinario US $ 20
Correo Aéreo US $ 25

Fotocomposición e Impresión

COMPOBELL, S. L.
C/. Palma de Mallorca, 4 - bajo
Telf. 968 27 40 94 • Fax 968 28 28 29
30009 Murcia

Depósito Legal

MU - 573 - 1995

ISSN

1135 - 0520

ISSN Electrónico

2386 - 6128

http://institutosanfulgencio.es/scripta-fulgentina

Revista semestral

Publicada por el Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia
Diócesis de Cartagena

Pedidos a:

Librería Diocesana
Pza. Cardenal Belluga, 1
30001-MURCIA
Telf: 968212489
librerias@diocesisdecartagena.org

Sumario

ESTUDIOS:

From Hebrews to John: A Common Christic *Credo*?
ANDREAS HOECK 7

Armonía entre Ejemplaridad, Finalidad, y Normatividad en la Ética de Santo Tomás de Aquino
ÁNGEL PÉREZ-LÓPEZ 35

Finitud creatural y vocación trascendente en la antropología de la educación de Antonio Millán-Puelles. Una propuesta actual frente a la emergencia educativa
ISRAEL PÉREZ LÓPEZ..... 53

CONFERENCIAS Y COMUNICACIONES:

"Un solo cuerpo" en la Primera Carta a los Corintios
JOSÉ ANTONIO GARCÍA LÓPEZ 81

Los diferentes monoteísmos
FERNANDO COLOMER FERRÁNDIZ..... 91

Colectánea bibliográfica y cronológica del Seminario Conciliar San Fulgencio de Murcia (1592-2018)
JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE..... 101

RECENSIONES:

Alan KREIDER, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 156, Sígueme, Salamanca 2017 135

AMO USANOS, Rafael, *Vida y Ética,* Editorial Síntesis, Madrid 2017.... 151

SCRIPTA FULGENTINA
Año XXVII - Nº 53-54
2017
Páginas 7-33

ESTUDIOS

From Hebrews to John: A Common Christic *Credo*?

© REV. ANDREAS HOECK, S.S.D.
Saint John Vianney Theological Seminary
Denver, CO 80210

Summary: This essay scrutinizes the twenty-three textual parallels between the Letter to the Hebrews and the Gospel of John; all of those correlations are related exclusively to Christ. In fact, they constitute a complete, albeit skeletal, full-circle Christic Creed: commencing with an emphasis on the Creator, it then depicts some aspects of his Incarnation, followed by his Paschal mystery, and closing with his mission as Messianic Savior who will return in eschatological glory. This finding begs the question of any mutual literary and theological influence between these writings: it seems best to assume that the Pauline thought expressed in Hebrews did have an impact on the theology of John prior to the traditionally late divulgation of his Gospel beginning in Ephesus.

Resumen: Este ensayo examina los veintitrés paralelos textuales entre la Carta a los Hebreos y el Evangelio de Juan; todas esas correlaciones están relacionadas exclusivamente con Cristo. De hecho, constituyen un Credo Cristiano completo, aunque esquelético, de círculo completo: comenzando con un énfasis en el Creador, luego describe algunos aspectos de su Encarnación, seguido por su misterio pascual, y cerrando con su misión como Salvador Mesiánico que regresará en gloria escatológica. Este hallazgo plantea la cuestión de la influencia literaria y teológica mutua entre estos escritos: parece mejor

suponer que el pensamiento paulino expresado en Hebreos tuvo un impacto en la teología de Juan antes de la divulgación tradicionalmente tardía de su Evangelio comenzando en Éfeso.

INTRODUCTION

Benedict XVI calls the "Letter to the Hebrews theologically akin to the Gospel of John."[1] The purpose of this present essay is to further explore Ratzinger's statement. Was the pope *emeritus* perhaps influenced by the detailed comparison found in the classical commentary on the Letter to the Hebrews by Dominican scholar Ceslas Spicq?[2] Whatever the case may be, a bibliographical research into the past fifty years comes up rather short regarding any scholarship dedicated to this intriguing question, namely, the theological relationship between those two New Testament writings.[3]

In order to more readily come to grips with this potentially vast undertaking, this author proposes the following methodological parameters:

a) We will limit ourselves to the truly uncharted territory of exploring the explicit cross-references or textual parallels between the Epistle and the Fourth Gospel as indicated in the 28th Nestle-Aland[4] edition of the New Testament; there are a total of twenty-three such parallels.[5]
b) The academic working thesis will be that, even though Hebrews was launched chronologically before the Gospel of John[6], there would have been a mutual influence in terms of Johannine and Pauline catechesis, especially considering the founding and presiding presence of both apostles, Paul and John, in the church of Ephesus in Asia Minor. Given,

---

1 Cf. Benedict XVI, *Jesus of Nazareth*, Doubleday: New York – London 2007, p. 254.

2 Spicq, C., *L'Épitre aux Hébreux*, vol. 1, Librairie Lecoffre (Gabalda): Paris 1952, pp. 109-138.

3 Cf. bibliographies in Mitchell, A.C., *Hebrews*, Sacra Pagina Series 13, The Liturgical Press: Collegeville, MN 2007, pp. 28-34; and Ellingworth, P., *The Epistle to the Hebrews*, The New International Greek Testament Commentary, Eerdmans/The Paternoster Press: Grand Rapids, MI 1993, pp. xxiv-xcviii.

4 *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Biblegesellschaft: Stuttgart 2013.

5 "Many of the closest links [of Hebrews] to any other NT document are found in 1 Peter, another 'message of exhortation' (5:12)." Freedman, D.N., *ed*., *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3, Doubleday: New York 1992, p. 104.

6 See the discussion on the date of composition in Mitchell, *Hebrews*, pp. 7-11; he reaches this conclusion: "Given the context of suffering or persecution of the recipients seem to be enduring, it may be preferable to consider a time in the early 70s." p. 11.

however, the late publishing of the Fourth Gospel[7], one is encouraged to speculate on how the Epistle might have influenced the Gospel?[8] Thus, with all of John's originality, he has raised his structure upon the foundation already laid in the teachings represented by the earlier New Testament writings, Hebrews being not least among them. Naturally, also the Synoptic tradition, although freshly interpreted, is presupposed. In the main, however, the Johannine doctrine may be said to be a harmonious and even inevitable development of Paulinism. To enable the reader to move from Paul to John, the Epistle will always be quoted before the Gospel.

c) A necessary degree of autonomy of Hebrew's theological ingenuity will be respected: "It is therefore important for the modern reader neither to assimilate the teaching of Hebrews to that of Paul or of any other New Testament writer, nor to assimilate the letter's creative use of the Old Testament to the original meaning of the Old Testament texts to which he refers. A theology of the New Testament, *a fortiori* of the Bible, must be built up inductively, in such a way as to embrace without levelling down the various elements of which it is composed."[9] "This homilist [i.e., the author of Hebrews] displays affinities with many of his contemporaries, but as he is not simply a representative of some general religious tradition, neither is he easily classified within the spectrum of the 1st century Church. If the author of Hebrews is indeed in the Pauline circle, he is a very independent member of that circle."[10] "While Hebrews is distinctive within the New Testament, it is clearly rooted in Christian traditions, and particularly the traditions at home in the Roman community."[11]

---

7 John is usually dated to A.D. 90-110, cf. LINCOLN, A., *The Gospel According to Saint John*, Black's New Testament Commentary, Bloomsbury Publishing: London 2013, p. 18.

8 In opposition to SPICQ's frequently reiterated opinion that the Gospel had a "preponderant" influence on the epistle (cf. *Hébreux*, p. 104), a "direct inspiration of the theological reflection of Hebrews" (*Hébreux*, p. 106); "Hebrews spiritually and liturgically interprets the Johannine catechesis" (*Hébreux*, p. 108); "Hebrew's theological elaboration is in direct dependence on Johannine catechesis," (*Hébreux*, p. 109); "Hebrew's doctrinal viewpoint is personally influenced by the author of the Fourth Gospel," (*Hébreux*, p. 109); "how can two authors arrive at such analogous theology without mutual dependence?!" (*Hébreux*, p. 122).

9 ELLINGWORTH, *Hebrews*, p. 63.

10 FREEDMAN, *Anchor Bible Dictionary*, pp. 103-104.

11 *Ibidem*, p. 104.

"Despite its many enigmas and idiosyncracies and a conceptuality and style of argument which is quite foreign to modern sensibilities, Hebrews is an elegant, sophisticated and indeed powerful presentation of the Christian message. It perhaps the most self-consciously rhetorical discourse of the New Testament and its unknown author one of the most imaginative figures of the early Church."[12] This article will, therefore, endeavor to further unearth some of the power of presentation by comparing it to the Fourth Gospel.

Yet, before plunging *in medias res*, one must acknowledge the depth of insight already provided by SPICQ, who summarily affirms that Hebrews is dependent on the Gospels especially in its Christology. Interestingly, the implicit references to the historical Jesus in Hebrews are more numerous than in the entire corpus Paulinum.[13] SPICQ carefully points out the following similarities between the Johannine writings and Hebrews[14]: (a.) the identical apologetics concerning perseverance in faith; (b.) a similar concept of the Torah; (c.) the underlining of Jesus' humanity as incarnational realism, insisting on his divinity; (d.) the fact that while Paul and Synoptics are Christocentric, John and Hebrews are Theocentric; (e.) the agnate message of prologues, i.e., Christ's preexistence, divine Sonship, cosmological role, Revealer, Redeemer; (f.) the portrayal of his supreme dignity as King and Priest, cosmological and eschatological; (g.) he is the bringer of new covenant, Consecrator of all, mediator, guide, shepherd, triumpher; (h.) he is the Intercessor with authority; (i.) Jesus' innocence and justice; (j.) the analogous eschatology; (k.) a coinciding Harmatiology[15], underscoring actual sins *vs*. Pauline original sin; (l.) the comparable stylistic features such as antithetical parallelisms[16]; (m.) the Fourth Gospel and the Epistle are called the most spiritual and intellectualized writings of the New Testament[17]; (n.) also highlighted are key words in both authors, such as "perfection" (*teleiósis*), "remain stable, unchanged" (*ménein*, *bébaios*), "better/greater" (*kreítton*, *meízon*).

---

12 *Ibidem*, p. 104.

13 *Hébreux*, p. 94.

14 *Ibidem*, pp. 109-38.

15 The branch of Christian theology studying the reality of sin (from Greek ἁμαρτία, "missing the mark, error", and λογια, "study").

16 Cf. SPICQ, *Hébreux*, p. 112.

17 Cf. *ibidem*, p. 115.

In differentiation, however, to SPICQ's detailed analysis of John/Hebrews parallels, in which he includes the three Letters of John as well as the Book of Revelation[18], we will now procede to inquire into the comparability of John and Hebrews only, based on direct textual evidence. As a preliminary finding, one discovers a total of twenty-three textual parallels, all of which – without ever being direct citations one way or another – having the person of Christ as their subject.[19] Let us examine each one of them, attempting to group them into logical stages in the pretemporal, incarnational and eschatological career of the divine Word.

1. THE COSMOLOGICAL *VERBUM*

Two textual parallels can be isolated in Hebrews and the Fourth Gospel, dealing with the status of the Second Divine Person before and after his Incarnation. Let us attempt to determine their mutual theological relationship.

1.1. His "Glory" before and after Creation

Beginning with Heb 1:3a as part of the epistle's hymnic prologue (1:1-4), the Second Divine Person's consubstantiality with the Father is emphasized: "He is the reflection of God's glory (δόξης, *gloriae*) and the exact imprint of God's very being".

Intimately related to this statement and in complementarity to it, Jn 17:5 employs the identical key term of "glory" and repeats it twice: "So now, Father, glorify me (δόξασόν με, *clarifica me*[20]) in your own presence with the glory (δόξῃ, *claritate*) that I had in your presence before the world existed". In addition to the above-mentioned consubstantiality that embraces the entire existence of the second divine person, both verses accomplish the theological goal of unambiguously illustrating the eternal Word's preexistent "glory" in the Trinity[21], precisely before everything was created. Both texts take on further vivacity when pondered in light of Wis 7:26, descriptive of divine Wisdom's personified nature, or un-created Wisdom: "For she is a reflection of eternal light, a spotless mirror of the working of God, and an image of his goodness".

---

18 Cf. SPICQ, *Hébreux*, pp. 109-138.

19 Whereas the textual concordance with 1 John speaks about us, the faithful.

20 Latin quotes in this essay will be in accordance with the [1979]*Nova Vulgata*.

21 For a complete history of exegesis regarding this verse, see LAURENTIN, A., *Doxa. Problemes de Christologie. Jean 17.5 et ses commentaires patristiques*, 2 vols., Tournai 1989.

Yet, returning to the passage in Hebrews for further reflection, one realizes that the author avails himself of two metaphors to portray the Son as God: he is "the effulgence of God's glory" (ἀπαύγασμα τῆς δόξης, *splendor gloriae*), i.e., the shining forth of the light[22] and majesty residing in the Father, as the light streams from the sun. Likewise, he is the "image of God's substance" (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, *figura substantiae*), namely, the impress made on a seal by a stamp cut by a die, accurately and permanently reproducing the original in all its perfection: the Son has the identical nature, substance, perfections, and all else, that the Father has, except the relationship of paternity by which he is distinguished from the Father (cf. Jn 14:9). Therefore, the Son is described as consubstantial and co-eternal with the Father, and yet distinct from Him; he proceeds from the Father by nature, and not by the Father's free will; and the Father in generating the Son does not suffer any change or imperfection.

Thus, the divine Son is bespoken in terms of pre-incarnational and incarnational "glory", the focal points of the ellipsis being the time of Creation and of Incarnation. "Glory" is the principal attribute of the Divinity, and it is owned by the Son before the foundation of the world, just as it will be returned to him in a new way as the God-Man, the *Kýrios*, after his Resurrection. This unobstructed glimpse into the pre-existing Word intertwines the thought of Hebrews and of John's Gospel. Without further detaining ourselves on possible reasons for the theological harmony or mutual literary influence, let us procede to the next textual parallel.

1.2. "Through him" all is made

Spicq lucidly sketches the traits of Jesus, Son of God, as presented in Hebrews, identifying his priesthood, his work of revelation, his being victim, as well as author of a new covenant. Among these features prominently the Second Divine Person's involvement in the work of Creation.[23] In referring to Heb 1:2, "but in these last days he has spoken to us by a Son, whom he appointed heir of all things, through whom he also created the worlds (δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, *per quem fecit et saecula*)"[24], Mitchell adjoins that "the verse [Heb 1:2] speaks of the process of creation by God's word (Jn 1:3)".[25] This *exitus* of the Word is alluded to already in Isa 45:23a, "By

22 "Light from light, true God from true God", *Nicene-Constantinopolitan Creed*.

23 Cf. *Hébreux*, pp. 287-310.

24 Literally "the ages" (τοὺς αἰῶνας), signifying all the things of time and space; equally connoted is the cosmos as the material world considered in its order, beauty and harmony.

25 *Hebrews*, p. 37.

myself I have sworn, from my mouth has gone forth in righteousness a word that shall not return".[26] Hebrews pictures the Son in His incommunicable divine nature, equal to the Father, having the selfsame power and operation.[27] Creation, like all the *ad extra* workings of God, is common to all the three Divine Persons; and hence, the Son or the Holy Spirit are just as much the efficient cause of creation as the Father is.[28]

As a matter of fact, the author of the Fourth Gospel offers the same thought with an identical preposition (δία, *per*) in Jn 1:3.10, "All things came into being through him (πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, *omnia per ipsum facta sunt*) and without him not one thing came into being". This line of reasoning is reiterated in Jn 1:10a, enriched by the word *kósmos*, "and the world came into being through him (καὶ ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, *et mundus per ipsum factus est*)." Linguistically, the Johannine *egéneto* echoes the beginning of the first creation account in Gen 1:1.

Taking stock again, we maintain that both authors agree on the Son of God as Creator, as the One "through whom"[29] everything was created. Both Hebrews and the Fourth Gospel, therefore, present the interchangeable theological notion of the Sonship as an instrumentality for the Godhead to externalize and prodigalize itself by fashioning *ex nihilo* "all things visible

---

26 Theologian, Philosopher and Mystic MEISTER ECKHART, O.P. († 1328), famously allegorizes the inner Trinitarian life as *bullitio* ("boiling") resulting in the *ebullitio* of Creation ("boiling over").

27 "He was with God as Wisdom; as Word, he contemplated the Father and created the universe, giving it substance, order and beauty." St. ATHANASIUS, *Oratio contra gentes* 46.

28 God somehow reveals Himself as *maternal* through the gentle, caring, nourishing and protecting face of nature (cf. the Latin *materia* stemming from *mater*, mother); see allusions in Psalm 110:3 ("from the *womb* of the morning, like dew, your youth will come to you."), Isa 66:13 ("As a mother comforts her child, so I will comfort you; you shall be comforted in Jerusalem."), and Gen 49:9 (the patriarchal blessing over Judah prophetically depicts Christ as a lioness, *quasi leaena*).

29 See the distinction made between "*from* the Father" (ἐξ) and "*through* Christ" (διά) in 1 Cor 8:6; Col 1:16; incidentally, Pope Francis comments on the deeper meaning of Creation in his 2015 Encyclical Letter *Laudato Si'*, no. 99: "In the Christian understanding of the world, the destiny of all creation is bound up with the mystery of Christ, present from the beginning: 'All things have been created through him and for him' (Col 1:16). The prologue of the Gospel of John (1:1-18) reveals Christ's creative work as the Divine Word (*Logos*). But then, unexpectedly, the prologue goes on to say that this same Word 'became flesh' (Jn 1:14). One Person of the Trinity entered into the created cosmos, throwing in his lot with it, even to the cross. From the beginning of the world, but particularly through the incarnation, the mystery of Christ is at work in a hidden manner in the natural world as a whole, without thereby impinging on its autonomy."

and invisible" (cf. *Niceno-Constantinopolitan Creed*).[30] The creative *Logos* silences all conceivable assumption of demiurgic mythologies.[31] With this let us pass on to the next batch of textual concurrence.

2. THE INCARNATIONAL JESUS

Carrying on with the investigation into the theological relationship between the Epistle and the Gospel, one comes across seven pairs of passages that appear to coincide on the incarnate status of Christ.

2.1. To "see" and to "greet" him, and to "rejoice"

The first pair of those texts accentuates the joyous anticipation of the Redeemer's coming, longing for him. Heb 11:13 delineates this Messianic yearning by the image of "seeing" and "greeting" him from afar: "All of these died in faith without having received the promises, but from a distance they saw and greeted (ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι, *aspicientes et salutantes*) them."

Jn 8:56 complements this motif with the sentiment of rejoicing: "Your ancestor Abraham rejoiced that he would see (ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ, *exsultavit, ut videret*) my day; he saw it and was glad (εἶδεν καὶ ἐχάρη, *vidit et gavisus est*)." Hence, both sacred writers thematize the Messianic expectation in quasi-identicalness.

Copious testimony from Jewish sources corroborates the idea that Abraham was privileged to "see" the secrets of the messianic age. The Savior's "day" would be that of the Crudifixion and Resurrection as foreshadowed in the archtype of Isaac's offering and sparing on mount Moriah. Some commentators claim that Jesus hints at the heavenly Abraham who is observing him during his earthly ministry. There may also be a link to Gen 17:17, "Then Abraham fell on his face and laughed, and said to himself, Can a child be born to a man who is a hundred years old? Can Sarah, who is ninety years old, bear a child?" Abraham saw Christ's day, as Isaiah saw his glory (Jn 12:41), but from a distance (Heb 11:13; Num 24:17), because he saw it in the birth of the promised Isaac, which was an event prophetic of Christ. Jesus now claims to be the ultimate fulfilment of this promise, being the new Isaac according to the Spirit. He also saw him

30 Strikingly, the *Proto-Indo-European* root of the word Θεός conveys the meaning of "to do, to place, to put", expressive of God's primary recognition as "Maker".

31 Greek philosophers had amply speculated on the origin(s) of creation: "In the beginning was *water*" (THALES); "in the beginning was the *fire*" (HERACLITUS); "in the beginning was *formlessness*" (ANAXIMANDER).

when he encountered the Blessed Trinity at Gen 18:2 (GREGORY THE GREAT). The genealogical "father in faith" finally perceived the Messiah in the Priest-King Melchizedek (Gen 14:18ff).

Appraising these two passages, one cannot help but allow for another clarion kinship between Hebrews and the Gospel, this time in underscoring the way our forebears anticipated the arrival of the divine Messiah.

2.2. His mysterious origin

Both writings show congruity, too, concerning the Messiah's mysterious and largely unknown origin. Heb 7:3 speculates about the absence of ancestral relatives to the High Priest Melchizedek; his a-progenitorial is, therefore, singularly qualified to foreshadow Jesus: "Without father, without mother, without genealogy, having neither beginning of days nor end of life (ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, *sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitae habens*), but resembling the Son of God, he remains a priest forever."[32]

In a similar vein, the Fourth Gospel recalls the paradoxical opinion of the crowds commenting on the origination of the Messiah: "Yet we know where this man is from (οἴδαμεν πόθεν ἐστίν, *scimus unde sit*); but when the Messiah comes, no one will know where he is from (οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν, *nemo scit unde sit*)," 7:27. Their confident knowledge (οἴδαμεν)[33] repeats earlier responses to Jesus, all of which were mistaken (cf. 1:41.45; 3:2; 4:25; 6:42); in fact, their statement is deeply disappointing, since the prophet Micah already plainly reveals Bethlehem as the Messiah's place of nativity (5:2). Incidentally, there is an ample Jewish backdrop to the image of a "hidden Messiah", whose birth will be unknown.[34] Generally speaking, this perplexed investigation into the Messianic emergence also mirrors Wisdom traditions.

At this juncture of the research we have yet another association between Hebrews and John, this time focused on the toilsome recognition of the mysterious provenance of the Son of God.

---

32 Since Genesis offers no information on his parentage or his death, he is understood as a type of Christ, representing a priesthood that is unique and eternal. The Rabbis maintained that anything not mentioned in the Torah does not exist; consequently, since the Old Testament nowhere speaks about Melchizedek's lineage, birth or death, the conclusion can be drawn that he remains forever.

33 Yet, see also their perplexity: "But some asked, Surely the Messiah does not come from Galilee, does he?" Jn 7:41.

34 Cf. Isa 7:14-17; Mal 3:1; Dan 7:13; 1 Enoch 46; 48:2-6; Esdras 7:28; 13:32; 2 Baruch 29:3; JUSTIN, *Dial.* 8:4; 110:1.

2.3. He "comes into the world" to "do" his Father's will

An added aspect of the theological closeness between the Epistle and the Gospel involves the Incarnation as an act of obedience of the Son towards his Father. Heb 10:5-9 discusses the former's conscious entrance into the world to obey and do the Father's will: "when Christ came into the world (εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον, *ingrediens mundum*), he said, 'See, I have come to do your will' (Ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου, *Ecce venio, ut faciam voluntatem tuam*)." Heb 10:5a.9a. Moreover, Heb 10:7 restates this fundamental affirmation, this time exclusively in the first person[35], "Then I said, 'See, God, I have come to do your will' (Ἰδοὺ ἥκω […] τοῦ ποιῆσαι ὁ θεὸς τὸ θέλημά σου, *Ecce venio* […] *ut faciam, Deus, voluntatem tuam*)." "The expression 'came into the world' has a Johannine ring to it (cf. Jn 1:9; 3:19; 6:14; 9:39; 11:27; 12:46; 16:21.28; 18:37). John uses it mostly to invoke the coming of the preexistent Son into the world, although in 16:21 it refers to the birth of a human child (see 1 Tim 6:7)."[36] "'Coming into the world' is a Jewish expression for birth, just as 'going out of the world' (cf. 1 Cor 5:16) denotes death. To speak of Jesus as ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος is distinctively Johannine language (cf. Jn 1:9; 6:14; cf. 9:39; 12:46; 16:28; 18:37; cf. 1 Tim 1:13); note especially 11:27, where the phrase is used virtually as a title, alongside "Christ" and "Son of God"."[37] Christ's fully conscious and priestly self-oblation, at the very instant of his Incarnation is portrayed here (see also Heb 1:6-12; Phil 2:6; Psa 139:13-16).[38]

In close proximity to this teaching, John's Gospel characterizes Christ's incarnation with the same phrase, namely, "the one coming into the world" (ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος, *qui in mundum venisti*), Jn 11:27. This is complemented by an expression of filial submission in his incarnation in Jn 4:34 (Jesus himself clarifying the nature of the "unkown food" of 4:32), equally parallel to Hebrews: "My food is to do the will of him who sent me (ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, *ut faciam voluntatem eius, qui misit me*) and to complete his work." Turning briefly to sapiential language, "drink" (water as symbol of saving wisdom) and "food" (symbol of good works) are not seldomly conjoined (cf. Sir 15:3). Christ's food is ultimately the salvation of humanity.

---

35 ELLINGWORTH points out how the author of Hebrews has Jesus make the Psalm his own, uttering those words in first person, *Hebrews*, p. 499.

36 MITCHELL, *Hebrews*, p. 200.

37 ELLINGWORTH, *Hebrews*, p. 500.

38 Cf. an ancient liturgical tradition that identified the 25th of March as both the day of his Conception as well as of his death. By the way, this incredible plunge from divinity to humanity finds reflection in the stirring phrase of the Church's *Te Deum*, "non horruisti Virginis uterum."

Assessing again the outcome, there is the realization that Hebrews and the Fourth Gospel are analogous also regarding the soteriological intention of the incarnate Son, namely to execute the Father's will in this world for the redemption of many.

2.4. He is "without sin"

Textual homogeneity is also displayed in illustrating the concept of Christ's sinlessness. While Hebrews couches it in a third person clause, John does so by having Jesus speak in the first person. The directly relevant passage is Heb 4:15: "For we do not have a high priest who is unable to sympathize with our weaknesses, but we have one who in every respect has been tested as we are, yet without sin (χωρὶς ἁμαρτίας, *absque peccato*)." In his priestly compassion, Christ retains close relationships with us and feels for us, because he has lived our lives, experienced our sorrows and labors, and has allowed himself to be tried in all things, apart from sin.[39] This indicates an acquaintance with the tradition of Jesus' temptations, not only at the beginning (Mk 1:13), but throughout his public life (Lk 22:28). He knows how to sympathize with us (συμπαθήσαι, *compati*), and since he is sinless, he is able to powerfully plead for us.

Correlated to this verse is Jn 8:46, "Which of you convicts me of sin (ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας, *arguit me de peccato*)?" There is a subtle connection with Jn 8:7, which closes the narrative on the adulterous woman: "Let anyone among you who is without sin (ἀναμάρτητος, *sine peccato*) be the first to throw a stone at her." In Catholic teaching, of course, there are only two persons on earth who enjoyed being *sine peccato*, and those are Jesus and his Blessed Mother Mary. Furthermore, the concept is developed in Jn 16:8, underlining the convicting role of the divine Spirit: "And when he comes, he will prove the world wrong about sin (ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας, *arguet mundum de peccato*) and righteousness and judgment."

Reviewing the result, one can again substantiate and endorse the strict affinity between the two authors under scrutiny. With neatly resembling phrases the theological message is made clear: The Son's sinlessness emphasizes, and even proves, one vital aspect of his divine nature and person, even as it assumes the human nature in the hypostatic union.

---

39 Unlike ourselves, who suffer from the effects of original sin, Jesus' temptations were all from without, because there was always perfect harmony between his body and soul.

2.5. His heavenly calling

Although not a carbon copy in their respective wording, but the Epistle and the Fourth Gospel are again commensurate when it comes to the divine calling of the incarnate Word. Heb 5:4 concretely speaks of Jesus' heavenly priesthood, "And one does not presume to take (ἑαυτῷ τις λαμβάνει, *sumit sibi illum*) this honor, but takes it only when called by God (καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, *qui vocatur a Deo*) just as Aaron was." No man should arrogate and usurp the dignity of the priesthood, unless he has received a supernatural vocation, such as was given to the first priests of the Old Dispensation, i.e., Aaron[40] and his sons (Ex 28:1ff; 29:4ff; Num 3:10; 17:6.8, etc.).

John 3:27 complements this with a congruous explanation regarding Christ's dependence on his Father, uttered by John the Baptist, but quintessentially applicable to the Incarnate Son, "No one can receive (λαμβάνειν, *accipere*) anything except what has been given from heaven (δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, *ei datum de caelo*)." Jesus could not have attracted so many men to himself if God had not empowered him to do so.

In evaluating these two passages, one cannot escape the obvious consensus of theological thought: both Hebrews and John assert at least contextually that Jesus is clothed with a transcendent priesthood.

2.6. We are his "brothers and sisters"

Equivalently, the two writings show that Jesus' coming into this world would signify his perfect oneness with the human race: "For the one who sanctifies and those who are sanctified all have one Father. For this reason, Jesus is not ashamed to call them brothers and sisters (ἀδελφοὺς, *fratres*), saying, 'I will proclaim your name to my brothers and sisters, in the midst of the congregation I will praise you'." Heb 2:11-12.[41]

Turning again to the Fourth Gospel, part of Christ's high priestly prayer is this averment: "I have made your name known to those whom you gave me from the world. They were yours, and you gave them to me (κἀμοὶ αὐτοὺς

40 MARTYROLOGIUM ROMANUM: "die 1 iulii: Commemoratio sancti Aaron, de tribu Levi, qui a Móyse frater oleo sacro unctus est sacerdos Veteri Testamenti et in monte Hor depositus."

41 "Whereas other New Testament authors focus on the lamentation [of Psa 22/21] in interpreting Christ's death (Jn 19:24.28), the author of Hebrews quotes from the praise section. It is likely that he does this in view of the word 'glory' [v. 10] and the citation of Psa 8 in the previous section [vv. 5-8]." MITCHELL, *Hebrews*, p. 74.

ἔδωκας, *mihi eos dedisti*) and they have kept your word." Jn 17:6. After the Resurrection, Christ continues to insist on his union with humankind when he says: "go to my brothers (ἀδελφούς μου, *fratres meos*) and say to them, 'I am ascending to my Father and your Father, to my God and your God'." Jn 20:17. His friends now become His "brethren", cf. Mt 28:9f. This verse makes a distinction between the divine (connatural) and the human (adoptive) filiation: "mine by nature, yours by grace."[42] The process of returning to his Father comes to a completion in the outpouring of the Holy Spirit, cf. Jn 3:13; 6:62. The Christian writer CASSIODORUS speculates that Psalm 29 is the Son's thanksgiving to his Father: "Christus post resurrectionem gloriosam Patri gratias agit".[43] HICKLING, who enunciates this rapport between the two authors in this regard, considers the *syngéneia* between Jesus and the believers as being the fruit of a certain reflexive attention, and element of deliberation, for the Word to accept the human condition (cf. Phil 2:7; Jn 1:14).[44]

Hence, in a like manner Hebrews and John stress the intimate bond of Jesus with us, since the Savior is taken from our race. By using the word "brethren", the text also articulates the fact that the Church founded by Christ would resemble a family. Which brings us to the seventh and last aspect of exegetico-theological parity between those two scriptural writers, under the caption of the incarnational Christ.

2.7. He is the Head of the "Household"

Hebrews and the Fourth Gospel euphoniously portray Jesus as the Son who is the head of the Church: "Now Moses was faithful in all God's house as a servant (θεράπων, *famulus*) to testify to the things that would be spoken later. Christ, however, was faithful over God's house as a son (υἱὸς, *Filius*) and we are his house (οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς, *domus sumus nos*) if we hold firm the confidence and the pride that belong to hope." Heb 3:5-6. These words function like a Midrashic commentary, harking back to Num 12:7. Jesus' superiority to Moses is detailed by the circumstance that the latter was the faithful *servant* laboring *in* (ἔν) the house founded by God; but Jesus is God's *Son*, placed *over* (ἐπί) the house (cf. Heb 10:21). Noteworthy here is the sixfold repetition of "house" (οἶκος, *domus*) referring to the house of Israel, the house of the Temple, and with reference to Christ, also the house

42 AUGUSTINE, *Homily* 121.3.

43 *Expositio in Psalterium*, 1.29; 2.56.

44 Cf. HICKLING, C.J., "John and Hebrews: the Background of Hebrews 2.10-18." *NTS* 29 (1983) 112-116.

of the entire created universe, but especially the house of the Church; all of these meanings are already foreshadowed in the Hebrew *hā-baîth* ("house, dwelling place").

John's Gospel carries the same reflection in quite reciprocal terms: "The slave (δοῦλος, *servus*) does not have a permanent place in the household (οἰκία, *domo*); the Son (υἱὸς, *filius*) has a place there forever." Jn 8:35. The image of the "servant" is relevant because Christ is also the fulfilment of Isaiah's "Suffering Servant".

Thus, both sacred authors are in step also when it comes to the depiction of Christ's headship over God's house, that is the Church as the universal sacrament of salvation.[45]

3. THE PASCHAL CHRIST

Continuing the research into parallel texts as found in the Letter to the Hebrews and the Gospel of John, one ought to keep in mind the inquiry into the logic of theological influence: did the thought and teaching of the Epistle leave a mark on the last published book of the New Testament canon, namely the Fourth Gospel, or is it *viceversa*, or mutual? Whatever the case may be, one can identify a third cycle of concordance between both authors: the contemplation of the cosmological *Verbum* and the incarnational Jesus is now augmented by a perspective on the Paschal Christ. Under this umbrella, six corresponding passages demonstrate theological closeness in matters related to Christ's suffering and death.

3.1. He prays to the One able "to save" him

In Heb 5:7, Jesus prays to be preserved from the effects of death, which entails his free-willed acceptance of a redemptive death that in its turn will eventuate in the preservation from the corruption after death. That safeguarding, in last analysis, signifies his Resurrection: "In the days of his flesh, Jesus offered up prayers and supplications, with loud cries and tears, to the one who was able to save him (τὸν δυνάμενον σῴζειν αὐτὸν, *qui possit salvum illum*) from death, and he was heard because of his reverent submission." Advertence is given to the total sacrifice of Christ, which began with his agony in Gethsemani (cf. Mk 14:35), and ended with his death on the Cross (cf. Phil 2:5ff). Assuredly, the sacred author tacitly spotlights Jesus' share in our common experience

45 VATICAN II, *Lumen Gentium* 9.2; 48.2; *Gaudium et Spes* 45.1.

of grief, suffering and death. Christ, therefore, was not saved from dying, which he did not pray for, but from the aftermath of death, namely, from the utter desintegration and dominion of physical demise. By the way, the plural of "prayers and supplications" are eloquent reminders of how forceful and passionate the Lord's petitions were during his earthly life (cf. Mt 26:39-44).

In synchrony with the above stands Jn 12:27, establishing Jesus' willingness to embrace this salvific death: "Now my soul is troubled. And what should I say, 'Father, save me (σῶσόν με, *salvifica me*) from this hour'? No, it is for this reason that I have come to this hour." Even in this Gospel, the Cross has not completely lost its human darkness. This episode and the Synoptic Gethsemani have several *minutiae* in common: the anguish as the hour draws near, the appeal to the Father's commiseration, the acceptance of death, and the comfort sent from heaven. Dissimilar is the fact that in John, Christ's prayer for empathy remains unpronounced, nor does he fall to the ground or kneel.

Gauging the outcome of this segment of our comparative study, one can again acknowledge their propinquity of theological rumination: both writings concur on the Messiah's generous and spontaneous disposition to submit himself to a cruel death in order to attain to the glorious Resurrection.

3.2. He is offered as the "only Son"

Moreover, one spots a correspondence in the way the heavenly Father engages in his personal sacrifice, anthropomorphically speaking. Heb 11:17 proposes Abraham as a model of faith, since he did not refuse to proffer his only son Isaac, "By faith, Abraham, when put to the test, offered up Isaac. He who had received the promises was ready to offer up his only son (τὸν μονογενῆ προσέφερεν, *unigenitum offerebat*)." The aged patriarch did not waver even when his faith was sorely tried (cf. Gen 22:1-18). He felt that He who had granted him this son in the first instance by a miracle, could restore him if necessary by a second miracle. As a reward of his faith Abraham received his son back safely, making Isaac a "parable" (Heb 11:19b, *in parabola*) of the death and Resurrection of Christ.

The reader of the Epistle fathoms how this is an Old Testament prefiguration of God the Father's own sacrifice, which is touchingly remembered in Jn 3:16, "For God so loved the world that he gave his only Son (υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, *Filium suum unigenitum daret*) so that everyone who believes in him may not perish but may have eternal life." Indeed, the Father "gives" his only-begotten Son to give life to the world. A link between this "gift" of the Son and the Cross is seen in the verb δίδωμι (cf. Isa 53:6.12). Here is a compendium of Christian doctrine

on salvation (cf. Rom 5:8-10; 1 Jn 4:9f). In this Gospel's Paschal Theology, the greatness of God's act is exhibited in the bridging of the chasm between God and the world.[46] Typical of Johannine narrating is the sharply contrasted dualistic category: life *versus* destruction. The substance of salvation is being developed out of sapiential speculation: "For he created all things so that they might exist; the generative forces of the world are wholesome (σωτήριοι, *sanabiles*), and there is no destructive poison in them, and the dominion of Hades is not on earth."

Without difficulty one arrives also here at the conclusion that Hebrews and John are twinning up in meditating on the heavenly Father's giving of his only-begotten Son for the redemption of the world.

3.3. He suffers "outside the city"

Jesus' paschal mystery embraces the suffering and dying outside the city, somehow reflective of the Hebrew *Yom Kippur* liturgy, with the driving out of *Azázel*, the scapegoat, as a sign of purification and atonement for the people's sin: "Therefore Jesus also suffered outside the city gate (ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν, *extra portam passus est*), in order to sanctify the people by his own blood." Heb 13:12. Christ's crucifixion outside the gates of Jerusalem symbolizes his spiritual and physical excommunication from the chosen people that will, nonetheless, bring about their redemption.

In tune with this, the Fourth Gospel declares that Jesus "carrying the cross by himself, he went out (ἐξῆλθεν, *exivit*) to what is called The Place of the Skull, which in Hebrew is called Golgotha." 19:17. The location is recalled in Jn 19:20, "Many of the Jews read this inscription, because the place where Jesus was crucified was near the city (ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως, *prope civitatem erat locus*)." Thus, "Gospel tradition places Jesus' death outside the city of Jerusalem."[47] Parenthetically, Rev 14:20 epitomizes the same situation in its typical apocalyptic language: "And the wine press was trodden outside the city (ἔξωθεν τῆς πόλεως, *extra civitatem*), and blood flowed from the wine press, as high as a horse's bridle, for a distance of about two hundred miles." Yet, coming back to John, the Son of Man is practically excommunicated from His native religious community, and condemned to die outside of the city, just as he had been born outside the city in Bethlehem (cf. Heb 13:11-13).[48] It could be argued that this scenario is prefigured by the time after Israel's apostasy

---

46 "World" as a negative counterpart of "Kingdom of God".

47 MITCHELL, *Hebrews*, p. 300.

48 This sad circumstance will soon repeat itself during the *Passio* of the Protomartyr Stephen (cf. Acts 7:58).

at Sinai: "Now Moses used to take the tent and pitch it outside the camp, far off from the camp; he called it the tent of meeting. And everyone who sought the Lord would go out (ἐξεπορεύετο, *egrediebatur*) to the tent of meeting, which was outside the camp (ἔξω τῆς παρεμβολῆς, *extra castra*)." Exo 33:7. Similarly Adam, created on the very first Friday of the world, will, on the same day, commit his gravest sin and be expelled from the Garden.

At this juncture, one can once again appreciate the analogousness in the thinking of Hebrews and John, this time concerning the tragic image of Messianic eviction from the people of God.

3.4. He is the divine "Shepherd" who dies for his flock

Still dealing with the theological theme of the paschal Christ, both Hebrews and the Gospel of John link the Messianic image of the Shepherd with the notion of death: "Now may the God of peace, who brought back from the dead our Lord Jesus, the great shepherd of the sheep (ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν, *pastorem magnum ovium*), by the blood of the eternal covenant, make you complete in everything good so that you may do his will, working among us that which is pleasing in his sight, through Jesus Christ, to whom be the glory forever and ever. Amen." Heb 13:20-21.

Likewise, in Jn 10:11 Jesus announces of himself: "I am the good shepherd (ὁ ποιμὴν ὁ καλός, *pastor bonus*). The good shepherd lays down his life for the sheep (προβάτων, *ovibus*)." "The language is that of early Christian tradition, perhaps liturgical".[49] What is pointed out is that the "Great Shepherd" or "Good Shepherd" is giving his life for his flock in self-sacrificial action. Christ's assertion that He is the Good Shepherd is a claim to Messiahship; it is surprisingly absent from all other Pauline writings. The adjective καλός stands in contrast to a strong biblical tradition presenting unfaithful leaders of Israel as "bad" or "false" shepherds who consign their flock to the wolves (cf. Jer 23:1-8; Eze 34; 22:27; Zeph 3:3; Zech 10:2-3; 11:4-17). It also suggests the shepherd's handsomeness (cf. 1 Sam 9:2; 1 Kgs 1:3f) and efficaciousness; in contrast to the moral goodness ("to be good") as described by ἀγαθός, καλός means rather to be skilled and "good at something". Although there are no direct links between the use of the shepherd imagery and the laying down of one's life in the Old Testament, there are several passages where the self-gift of the Messiah is possibly present, e.g., Isa 53:12; Zech 13:7.

---

49 ELLINGWORTH, *Hebrews*, p. 729; cf. 1 Pt 5:4, "And when the chief shepherd (ἀρχιποίμενος, *Princeps pastorum*) appears, you will win the crown of glory that never fades away."

Hence, here is yet another verifiable aspect of theological togetherness between these two writings, this time reflecting on the voluntary self-oblation of a shepherd who wishes to save his sheep.

3.5. Passion becomes "Glory" in him

In a further congruity regarding the paschal mystery of Christ, both authors also have a matching characterization of the Messiah's crucifixion as an act of exaltation and glory. This view enhances that of the Synoptic Gospels which describe his death as his deepest abandonment in suffering and darkness, preceding the light of the Resurrection. In Heb 2:9, the connection is made between death and "glory": "but we do see Jesus, who for a little while was made lower than the angels, now crowned with glory (δόξῃ, *gloria*) and honor because of the suffering of death (διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου, *propter passionem mortis*), so that by the grace of God he might taste death for everyone."

In accord with this surprising link between death and glory, the Fourth Gospel carries that same dimension: "The hour has come for the Son of Man to be glorified (δοξασθῇ, *glorificetur*)," Jn 12:23[50]; and furthermore: "Father, glorify your name (δόξασόν, *glorifica*). Then a voice came from heaven, I have glorified it (ἐδόξασα, *glorificavi*), and I will glorify (δοξάσω, *glorificabo*) it again," John 12:28. This voice resonating from heaven – mistaken for a thunder or an angel in v. 29 – is evocative of the giving of the covenant at Mount Sinai, but it also recalls Christ's Baptism and Transfiguration. The strategic placing of references to the revelation of Christ's δόξα in the first (2:11) and the last (11:40) of his public signs indicates that the whole of the ministry has been a revelation of his glory. Now he moves on to his Passion. The future tense of δοξάσω relates to Jesus' glorification and exaltation in His Paschal Mystery. Πάλιν indicates the sameness of the glory of Christ, before and after His Hour.

In this context, glory becomes exaltation: "And I, when I am lifted up (ὑψωθῶ, *exaltatus*) from the earth, will draw all people to myself," Jn 12:32. The "lifting up" refers to the Cross (cf. Isa 11:10.12; 42:6; 62:10), taking into account John's comment in 12:33. A parallel to Israel's sojourn in the wilderness had been drawn already in 3:14, pointing to a physical lifting up on a stake.[51]

50 Cf. HICKLING, "John and Hebrews", p. 113.

51 See SHAKESPEARE's predilection for having his tragic heroes die 'upstage'.

Two separate issues are being consolidated: first, the glorification of God in the Son of Man (cf. 7:39; 11:4; 12:23) *through* the Cross; and second, the being lifted up as the way Jesus was to die (cf. 12:32f) *on* the Cross.[52] Moreover, the ἕλκω, "to draw, to attract" (cf. Jn 6:44) calls to mind the nuptial theology of the Song of Songs, "Trahe me post te", 1:4.

Clearly, the Epistle and the Gospel are in unison also regarding the glorious nature and outcome of the Passion of the Lord Jesus.

3.6. In him we will not "taste death"

A final congruence concerning the Paschal Mystery resides in the treatment of the ultimate victory over death. Heb 11:5 again holds up the biblical antetype of Enoch: "By faith Enoch was taken so that he did not experience death (οὐχ ἰδεῖν θάνατον, *ne videret mortem*); and he was not found, because God had taken him. For it was attested before he was taken away that he had pleased God." Unambiguously, this forefather adumbrates the deliverance of Christ from the bonds of death, even suggesting eternal life. This would be coextensive with the eschatological reality of eluding the "second death" as proposed in the Book of Revelation (cf. 2:11; 20:6.14; 21:8).

In accord with this, Jn 8:51 then complements the fulfilment of Enoch's rapture in Christ's Resurrection, duplicating the choice of words: "Very truly, I tell you, whoever keeps my word will never see death (θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, *mortem non videbit in aeternum*).[53] The Jews said to him, Now we know that you have a demon. Abraham died, and so did the prophets; yet you say, Whoever keeps my word will never taste death (οὐ μὴ γεύσηται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα, *non gustabit mortem in aeternum*)."[54]

Unity, therefore, exists also in this point of comparison between Hebrews and John: not to "see" nor to "taste" death means to share in the Redeemer's rising to new and eternal life.

---

52 St. Thérésia Benedicta a Cruce (Edith Stein), *Scientia Crucis* (*Werke* I., Freiburg i. Br. 1983, p. 16): "Crux autem not finis est; crux exaltátur, ut caelum osténdet."

53 Cf. the exactly antithetical phrasing at Jn 3:36, "whoever believes in the Son has eternal life; whoever disobeys the Son will *not see life* (οὐκ ὄψεται ζωήν, *non videbit vitam*), but must endure God's wrath."

54 We find the contrary phrase with the same meaning in Heb 2:9c, "so that by the grace of God he might taste death (γεύσηται θανάτου, *gustaverit mortem*) for everyone."

4. THE SOTERIOLOGICAL MESSIAH

After discovering the correlation between the Epistle to the Hebrews and John's Gospel in those three fundamental areas of the Second Divine Person and the Incarnate Word, we can now turn to the second last facet of comparability, namely, that of the Messiah's work of justification and sanctification of his brothers and sisters. Four passages are indicated as manifesting equivalence of teaching.

4.1. The "gift" of salvation

Heb 6:4 speaks of divine salvation as a "heavenly gift": "For it is impossible to restore again to repentance those who have once been enlightened, and have tasted the heavenly gift (τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου, *donum caeleste*) and have shared in the Holy Spirit." Although this "gift" may mystagogically also refer to the sacraments of Baptism and the Eucharist, it certainly encompasses the entire reality of human salvation.

The latter is what Jesus suggests to the Samaritan woman at Jn 4:10, "If you knew the gift of God (τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ, *donum Dei*) and who it is that is saying to you, Give me a drink, you would have asked him, and he would have given you living water." The encounter between the Savior and the woman progresses along the axes of 4:7-15 ("the gift of God"[55]) and 4:16-26 ("who it is that is saying to you"). The gift consists in the persons of Christ and of the Holy Spirit, sacramentally mediating salvation that will flourish in eternal life. "Water" (just as "fire", cf. Rom 5:5; 12:11; Eze 36:25; Sir 3:33) stands for the grace of the Holy Spirit: refreshing relief from temptation, cleansing from sins, satisfying our desires (cf. Isa 55:1). "Living water" is water connected with the source from which it springs (cf. Rev 22:1; 1 Cor 12:11). Christ appears to teach three things: the *gift* of living water, *asking* for this gift, and the *Giver* Himself.[56]

Once again, we see a demonstrable identicalness and indubitably some sort of mutual influence of teaching between Hebrews and John concerning redemption as an unmerited gift of God to humanity.

---

55 "Gift of God" was already a Rabbinic appellation for the Torah.

56 On the parabolic character of water, see Isa 44:3; Zech 13:1; Sir 15:3, and PHILO, *On Flight* 97.

4.2. We are "sanctified" in Him

Likeness of theological reasoning and terminology in the Epistle and the Fourth Gospel can also be maintained regarding the reality of our sanctification through Christ. Two passages in Hebrews appear to illustrate this point: "For the one who sanctifies (ὅ τε γὰρ ἁγιάζων, *qui sanctificat*) and those who are sanctified (οἱ ἁγιαζόμενοι, *qui sanctificantur*) all have one Father," Heb 2:11a; "and it is by God's will that we have been sanctified (ἡγιασμένοι ἐσμὲν, *sanctificati sumus*) through the offering of the body of Jesus Christ once for all." Heb 10:10.

This soteriological effect on the lives of the Christian believer is stated in Jesus' high priestly prayer on Holy Thursday: "And for their sakes I sanctify myself (ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, *ego sanctifico meipsum*), so that they also may be sanctified (ἡγιασμένοι, *sanctificati*) in truth," Jn 17:19. What is peculiar to this verse is the fact that Jesus speaks of his own previous sanctification that will redound to that of the many. HICKLING explains: "*Hagiázo* expresses in sacrificial language the traditional soteriology centring on Christ's vicarious death, while the thought of the Hebrews verse is less precise".[57]

In a related parallelism, Hebrews and the First Epistle of John expound on the message of the divine blood purifying us: "How much more will the blood of Christ (τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, *sanguis Christi*), who through the eternal Spirit offered himself without blemish to God, purify our conscience from dead works (καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, *emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*) to worship the living God!" Heb 9:14; "but if we walk in the light as he himself is in the light, we have fellowship with one another, and the blood of Jesus (τὸ αἷμα Ἰησοῦ, *sanguis Iesu*) his Son cleanses us from all sin (καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, *mundat nos ab omni peccato*)," 1 Jn 1:7.

Sanctification, too, as a central theme of Christian dogma finds an agnate exposition in the Epistle and John; the respective passages are both in theological concord and complementarity.

4.3. He leads to "perfection"

Symmetry of theological vocabulary between Hebrews and John also exists regarding Christian perfection: "Although he was a Son, he learned obedience through what he suffered; and having been made perfect (τελειωθεὶς,

57 "John and Hebrews", p. 113.

consummatus), he became the source of eternal salvation for all who obey him," Heb 5:8-9. Christ's sacrifice of obedience as man had a twofold effect: (a.) in himself, it brought to completion and perfection (τελείωσις, cf. 7:11) his experiential training as a High Priest, resulting in his Resurrection and glorification (Phil 2:8ff); and (b.) in humanity, it becomes the principle of perfection and cause of eternal salvation for all those who obey him. His transformation constitutes Christ's priestly consecration.

In accordance with this teaching, Jesus pronounces this high priestly prayer in the cenacle: "I glorified you on earth by finishing (τελειώσας, *consummavi*) the work that you gave me to do," Jn 17:4. One of the conclusions that can be drawn effortlessly from both sources is that divine salvation means perfection of all human life. Paul's Kenotic Hymn in Phil 2:6-11 forms a backdrop for Jn 17:1-5; two dissimilar Christological nuances are involved, however: it is as a consequence of the humiliation of the Crucifixion that the Pauline Jesus is lifted up (*hyperypsósis*) into glory (cf. Phil 2:9), whereas the Johannine exaltation (*hypsósis*) takes place on the Cross (cf. Jn 3:14; 8:28; 12:32f).

4.4. He is "unchangeable Truth"

Divine truthfulness, confirmed by oath and witness, is the subject of another resemblance between the Epistle and the Gospel. Ultimately, God is trustworthy because his truth is unchangeable: "In the same way, when God desired to show even more clearly to the heirs of the promise the unchangeable (τὸ ἀμετάθετον, *immobilitatem*) character of his purpose, he guaranteed it by an oath (ὅρκῳ, *iure iurando*), so that through two unchangeable things[58], in which it is impossible that God would prove false (ἀδύνατον ψεύσασθαι, *impossibile est mentiri*), we who have taken refuge might be strongly encouraged to seize the hope set before us," Heb 6:17-18. From this supernatural credibility of the soteriological work of Christ stems our boldness in accepting the sacred teachings. This factor is reinforced again at Heb 4:16: "Let us therefore approach the throne of grace with boldness, so that we may receive mercy and find grace to help in time of need." "Every document in the New Testament, with the possible exception of 1 John, emphasizes the truth that the Old Testament Scriptures contain a record of

58 "I.e., the promise and the oath of God who 'does not lie', Ti 1:2", *The Jerusalem Bible*, Doubleday & Company: Garden City, NY 1966, p. 377, footnote f.

the purposes of God spoken to the Fathers and the prophets of the Jewish race, which found their ultimate fulfilment in Jesus the Christ. No New Testament writer states this more clearly than the author of our Epistle."[59]

That solidity of redeeming faith is also guaranteed by the Father and the Son's very own testimony, as declared in Jn 8:17-18, "In your law it is written that the testimony of two witnesses is valid (ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν, *testimonium verum est*). I testify on my own behalf (μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ, *testimonium perhibeo de meipso*), and the Father who sent me testifies on my behalf (μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ, *testimonium perhibet de me*)."

Thus, the divine veracity is yet another aspect of the tapestry of kinship between the two authors. In closing one becomes more cognizant of "Paul's Christocentric Soteriology"[60] being in synchrony with that of John. Moving on now to the last area of correlation between the two sacred authors; let us scrutinize the texts that have the eschatological Lord as their subject.

5. THE ESCHATOLOGICAL LORD

5.1. His Word is "Judge"

A first correspondence concerns the power of the divine Word to judge. Heb 4:12-13 reads: "Indeed, the word of God (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, *Dei sermo*) is living and active, sharper than any two-edged sword, piercing until it divides soul from spirit, joints from marrow; it is able to judge (κριτικὸς, *discretor*) the thoughts and intentions of the heart. And before him no creature is hidden, but all are naked and laid bare to the eyes of the one to whom we must render an account (ὁ λόγος, *sermo*)." Meant as a continuation of the warning in 4:11, the Word of God is said to bring judgment as well as salvation. Some would capitalize the "Word of God" and see it as a personal title of Jesus, comparable to that of Jn 1:1-18. This consideration is certainly prepared by the representation of Wisdom in Wis 7:22-27.

Jn 12:48 insists on the matching reality of being judged by the Word: "The one who rejects me and does not receive my word has a judge (τὸν κρίνοντα αὐτόν, *qui iudicet eum*); on the last day, the word that I have spoken (ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα, *sermo, quem locutus sum*) will serve as judge (κρινεῖ, *iudicabit*)." Emblematic of this juridical clout and authority is also

59 Tasker, R.V., *The Gospel in the Epistle to the Hebrews*, London 1950, p. 9 (accessed online in July 2017, https://biblicalstudies.org.uk/pdf/tp/hebrews_tasker.pdf).

60 Brown, R.E. – Fitzmyer, J.A. – Murphy, R.E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall : Englewood Cliffs, NJ 1990, pp. 1388ff.

Rev 19:15.21, "From his mouth comes a sharp sword with which to strike down the nations, and he will rule them with a rod of iron; he will tread the wine press of the fury of the wrath of God the Almighty. And the rest were killed by the sword of the rider on the horse, the sword that came from his mouth; and all the birds were gorged with their flesh."

Both writings, Hebrews and John, are intimately in conformity when portraying the plenipotentiary effectiveness of the Word of God. It can discern the interior of the human soul, as well as judge the entirety of human life in the end of days.

5.2. He is the "Way"

Equally akin are the thoughts that the two writings assert regarding Jesus being the only Way to the heavenly Father. "Therefore, my friends, since we have confidence to enter the sanctuary by the blood of Jesus, by the new and living way (ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν, *viam novam et viventem*) that he opened for us through the curtain, that is, through his flesh, and since we have a great priest over the house of God, let us approach with a true heart in full assurance of faith, with our hearts sprinkled clean from an evil conscience and our bodies washed with pure water." Heb 10:19-22.

Quite reciprocal to this is Jn 14:6, "Jesus said to him, I am the way (ὁδὸς, *via*), and the truth, and the life (ζωή, *vita*). No one comes to (πρὸς, *ad*) the Father except through me." What is being taught by these texts is Christ as the new Way of Life to the Father. "Jesus is not himself identified as the way [in Hebrews], though the Johannine expression may have developed from language such as that of the present verse."[61]

5.3. He prepares a "place" for us

To further round out the picture of resemblances between these two New Testament writers, there is the assurance of the Son of God preparing a place for us in the realm of eternity. In Heb 11:13-16, Paul interrupts his argument to reflect on the faith of the patriarchs Abraham, Isaac and Jacob. The vision which faith disclosed to them was too glorious to find its realization during their lifetime on earth. The object of their quest was a heavenly country. And thus, Heb 11:16 uses the image of a city to respond to this hope: "But

---

61 ELLINGWORTH, *Hebrews*, p. 518; cf. MICHAELIS, W., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, KITTEL, G., *ed*., Eerdmans: Grand Rapids, MI 1968, pp. 75-78.

as it is, they desire a better country, that is, a heavenly one. Therefore, God is not ashamed to be called their God; indeed, he has prepared a city for them (ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν, *paravit enim illis civitatem*)."

John, on his part, ostends the same verity through the metaphor of a house: "In my Father's house (οἰκίᾳ, *domo*) there are many dwelling places (μοναὶ, *mansiones*). If it were not so, would I have told you that I go to prepare a place for you (ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν, *parare vobis locum*)?" Jn 14:2. The Greek noun μονή, "dwelling place"[62], stems from μένειν "to abide": believers already dwell in Christ and await His final coming. The nouns οἰκία and τόπος also evoke the Temple, whose reality is being transcended and thus universalized in Jesus' passage to His Father (cf. Jn 2:21; 4:20-24). The innumerable *mansiones multae* are foretold in the plural Hebrew noun of Psa 116:9, "*lands* of the living" (בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים:).

Tied into the above prospect is the hope that we will one day see the Lord again: Heb 12:14 "Pursue peace with everyone, and the holiness without which no one will see the Lord (οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον, *nemo videbit Dominum*)." "What we do know is this: when he is revealed, we will be like him, for we will see him as he is (ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν, *videbimus eum, sicuti est*)," 1 Jn 3:2d.

5.4. He will return after a "little while"

Yet another expression is coextensive between Hebrews and John in its theological tenor, namely, Heb 10:37 "For yet in a very little while (ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, *adhuc enim modicum quantulum*), the one who is coming will come and will not delay." This is matched by Jn 14:19, "In a little while (ἔτι μικρὸν, *adhuc modicum*) the world will no longer see me, but you will see me; because I live, you also will live." (cf. Jn 12:35; 13:33). "'The one who comes' is used of the Messiah in the New Testament (Jn 1:15.27; 11:27)."[63] In both verses, the "little while" seems to speak of the Church's eschatological time, coinciding with global human History until the glorious return of the *Pantocrator*. With this his *Parousía* we have come full circle in terms of the Son of God's pre-temporal and temporal career.

---

62 See also ST. TERESA OF ÁVILA's "seven mansions" in the "Interior Castle" that house the seven degrees of love, interpreted as the journey of faith through seven stages, ending in nuptial union with God.

63 MITCHELL, *Hebrews*, p. 224.

CONCLUSION

Looking back over the research accomplished, the first, most obvious, and quite compelling conclusion is that all the twenty-three verifiable parallel passages that connect the Epistle to the Hebrews with the Fourth Gospel are without exception related to Christ.

Flowing from this is the insight that these parallels constitute a complete, albeit skeletal, full-circle Christic Creed.[64] This inference to some extent contradicts the statement that "with Johannine Christianity Hebrews shares only the most general features."[65], since there is such a quantity of details that elucidate the *mysterium Christi* in both authors. Moreover, in the vast majority of those, the choice of key vocabulary turns out to be coterminous.

Thus, the contemplation commences with an emphasis on the Creator before depicting some aspects of his Incarnation, followed by his Paschal mystery, and closing with his mission as Messianic Savior who will return in eschatologico-parousiacal glory. Broadly speaking, the ancient *exitus – reditus* schema of all creation is being described here as relived in Christological tenets.

More elusive remains the assessment of any mutual influence between these writings, although we can confidently assume that the Pauline thought expressed in Hebrews did have an impact on the theology of John prior to the traditionally late divulgation of his Gospel beginning in Ephesus.

At this stage of the investigation, one is also in a position to refute this arbitrament: "Attempts have been made to find the sources of Hebrews' Christology in the Fourth Gospel's overall conception of Christ, as the mysterious revealer is far removed from Hebrew's High Priest."[66] For one inconsistency, the few "attempts" that may have been made were ill-construed, since one has to assume mutual impact at the minimum, and not primarily Johannine influence over Pauline. Yet, much more likely, given the above-assumed timeline of publications, John would have much more likely been moved and molded by the Epistle at the other end of the spectrum of possibilities. It is equally hard to subscribe to the declaration that the Johannine "mysterious revealer is far removed from Hebrew's High Priest", since we were able to single out no less than twenty-three correlations centered on the person of the God Man Jesus Christ.

---

64 Cf. the hymnic rendition: "O sator rerum, reparátor aevi, Christe, rex regum, metuénde censor, tu preces nostras paritérque laudes súscipe Clemens", LITURGIA HORARUM, Hebdomada II, Feria IV, Officium Lectionis, Hymn.

65 FREEDMAN, *Anchor Bible Dictionary*, p. 104.

66 FREEDMAN, *Anchor Bible Dictionary*, p. 104.

Which brings us to a final attestation: keeping in mind the brilliant avowal by SPICQ, "Hebrews is to the *corpus Paulinum* what John is to the Synoptics in terms of theological elaboration"[67], we arrive at the culminating upshot that the *crème de la crème*, as it were, of Paul's Christological intuition wound up inspiring the summit of Gospel wisdom in John, bequeathing to the sub-apostolic Church a common Christic Credo.

67 *Hébreux*, p. 134.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XXVII - Nº 53-54
2017
Páginas 35-52

ESTUDIOS

Armonía entre Ejemplaridad, Finalidad, y Normatividad en la Ética de Santo Tomás de Aquino

ÁNGEL PÉREZ-LÓPEZ
Saint John Vianney Theological Seminary

Summary: This article argues in favor of a harmonious relationship between exemplarity, finality and normativity in the ethics of Saint Thomas Aquinas. This relationship unveils the sapiential foundations as well as the axial role of key notions such as virtue, moral conscience, one's personal vocation, the importance of God in natural law ethics, and human natural inclinations that are generically animal but specifically rational.

Resumen: Este artículo defiende la relación armónica entre la ejemplaridad, la finalidad y la normatividad en la ética de Santo Tomás de Aquino. Dicha relación desvela tanto los fundamentos sapienciales como el rol decisivo de nociones como la virtud, la conciencia moral, la vocación personal, la importancia de Dios en la ley natural y las inclinaciones naturales humanas que son genéricamente animales pero específicamente racionales.

1. INTRODUCCIÓN

La ejemplaridad, la normatividad y la finalidad son tres elementos clave de la ética de Santo Tomás de Aquino que, como si fueran tres notas de un acorde musical, suenan con gran armonía dentro de la síntesis del pensamiento del Doctor Angélico. Como bien nos dice el mismo Tomás, haciendo referencia a un texto de Agustín, «es deforme cualquier parte que no se armoniza con el

todo»[1]. Y precisamente eso es lo que ocurre con éticas que enfatizan uno de estos tres elementos fuera de la armonía que ellos requieren. Por ejemplo: la ética de Max Scheler, centrada sobre la ejemplaridad, no encuentra la armonía con el deber y la ley[2]. La ética Kantiana del deber es incapaz de ver la finalidad de la naturaleza de la persona como un todo donde inclinación y razón no tienen por qué oponerse, y donde existe una profunda participación de la criatura racional en el plan divino; el momento normativo se deforma hasta negar la dimensión antrópica y teonómica de la ley natural. Y, finalmente, la ética aristotélica, si bien es superior a las dos anteriores, no alcanza a armonizar todavía, como lo hará la filosofía *cristiana* de Santo Tomás, el tema de la teleología con la ejemplaridad[3]. Así parece haberlo entendido Karol Wojtyła en su artículo, «Sobre el fundamento Metafísico y Fenomenológico de la Norma»[4], un artículo muy compacto y de alto contenido filosófico, en el que no siempre se vislumbra, sin algún esfuerzo por parte del lector, el alcance y profundidad de su propuesta.

En este breve ensayo nos proponemos una doble tarea. En primer lugar, queremos evidenciar las líneas argumentativas de la intuición de Wojtyła, cotejándolas con algunos textos de Santo Tomás no aducidos explícitamente por el filósofo polaco, y notando las influencias del tomismo existencial de Gilson sobre el mismo.

---

1 *STh* I-II, q. 92, a. 1, ad. 3.

2 Para Max Scheler los ejemplares que se encuentran en Dios son el prototipo esencial de mi vocación moral, lo que Scheler llama lo bueno-en-si-para-mi o la esencia ideal de valor personal que he de seguir. Los prototipos morales en Scheler no son tanto las personas históricas con las que me tropiezo como las esencias de valor que Dios ha pensado particularmente para mi a partir de mi conocer personas virtuosas en mi vida concreta: Cf. SCHELER, M., Ética: *Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós Editores, Madrid 2001, p. 638, nota 10.

3 «Todo lo que Aristóteles había dicho acerca del ser, en cuanto sustancia cuya forma es el acto, se encontraba en la doctrina tomista, integrado y subordinado a una metafísica del ser concebido como una sustancia cuya forma misma está en potencia respecto de su acto de existir. El Dios de Santo Tomás no es el Acto puro de pensamiento que presidía el mundo de Aristóteles, sino el Acto puro de existir que ha creado de la nada el mundo cristiano de los individuos actualmente existentes, cada uno de los cuales, estructura compleja de potencia y de acto, de sustancia, de facultades y de operaciones diversas, recibe su unidad del acto propio de existir, por el cual es todo eso juntamente y que, por derivar de este acto existencial el poder de obrar, trabaja incesantemente en perfeccionarse según la ley de su esencia, en un esfuerzo constante por unirse de nueva a su causa primera, que es Dios. Al trascender así el aristotelismo, Santo Tomás introducía en la historia una filosofía que, por su fondo más íntimo, era irreductible a cualquiera de los sistemas del pasado y, por sus principios, permanece perpetuamente abierta al futuro» GILSON, E., *La Filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1989, p. 502.

4 WOJTYŁA, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler", en *Mi visión del Hombre,* Palabra, Madrid 1997, p. 247-280.

En concreto, articularemos y explicaremos tres nociones que Wojtyła plantea en su artículo, y evidenciaremos las consecuencias que estas tienen para la relación ejemplaridad-finalidad-normatividad en el orden metafísico. Así las cosas, la primera parte de nuestro ensayo consta de tres secciones: (1) la concepción existencial del bien; (2) la medida metafísica inmanente del bien *secundum modum, speciem, et ordinem*; y (3) el fundamento de esta medida inmanente en la ejemplaridad en cuanto medida trascendente del bien.

La tesis fundamental de toda esta primera sección es que existe una primacía de la ejemplaridad sobre la finalidad y la normatividad en el orden del ser. Esto es lo que Wojtyła entiende por el fundamento metafísico de la norma. No obstante, el filósofo polaco reconoce también un fundamento fenomenológico de la norma no sólo en Scheler, a quien critica duramente, sino también en el mismo Tomás de Aquino.[5] El Aquinate ha entendido mejor que Scheler que desde la experiencia del hombre no se tiene una intuición inmediata del ejemplar divino. Este último se va descubriendo paulatinamente en lo que Wojtyła llama «la verdad sobre el bien». Así las cosas, en el ámbito de la experiencia, de los fenómenos, existe una prioridad de lo que tiene razón de fin y de bien, y de su descubrimiento como verdadero. Desde aquí se descubren las normas. Hay por tanto una primacía de la finalidad y la normatividad sobre la ejemplaridad en el orden del conocer humano. No obstante, aunque renunciamos por motivos de espacio a desarrollar el fundamento fenomenológico de la norma, notaremos en nuestra exposición que este tiene sólidas bases metafísicas.

En segundo lugar, nos proponemos evidenciar algunas implicaciones de lo afirmado en nuestra primera sección para una relectura de la ley natural en Tomás de Aquino. Distinguiremos dos perspectivas desde las que podemos ver la aventura moral de la persona: la perspectiva de Dios y la perspectiva del sujeto moral.

Desde la perspectiva de Dios, el tema de la ejemplaridad como fundamento de la finalidad y la normatividad en el orden del ser deja ver a las claras: la dimensión teonómica de la ley natural, la vida moral de la persona como una autobiografía en la que como coautor junto con Dios, a través mis acciones, desarrollo *mi* vocación como ser personal único e irrepetible, y el único fin de la ley natural como participación de la vida divina, un fin que me supera y trasciende, y que evidencia lo trágico en mi vocación, así como la imposibilidad de su cumplimiento fuera del ámbito de la gracia.

Desde la perspectiva del sujeto moral, las bases metafísicas de la medida inmanente del ser del hombre fundamentadas en la ejemplaridad evidencian: la

5 Para un estudio más detallado de la evaluación que Wojtyła hace de Max Scheler véase Pérez-López, A., *De la experiencia de la integración a la visión integral de la persona*, Valencia, Edicep, 2012, 69-134.

importancia de la autocomprensión como fenómeno que encauza mi vida hacia un fin como factor unitario de mi biografía moral; la imposibilidad de separar mis acciones concretas de mi opción fundamental temática y consciente hacia dicho fin; la profunda armonía que existe en mi proceso de descubrir la ley natural inscrita en mi ser entre mi razón y mis inclinaciones naturales, y entre lo percibido por mí como apetecible y bueno y al mismo tiempo como debido.

2. LA EJEMPLARIDAD FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA NORMA

2.1. La concepción existencial del bien

Según Karol Wojtyła, Santo Tomás armoniza en su concepción existencial del bien, con un espíritu profundamente realista, la teleología aristotélica y la participación platónica ya purificada en el pensamiento cristiano de San Agustín[6]. Aquello que parecía para muchos irreconciliable[7], fue armonizado por Tomás de Aquino en virtud de una «revolución» en el pensamiento metafísico: el descubrimiento del primado del *esse*[8].

---

6 *STh* I q. 84, a. 5. En esta cuestión Tomás ensalza a Agustín por haber corregido a Platón sobre este punto. «Platón afirmaba que las formas de las cosas, que llamó 'ideas', subsisten con independencia de la materia, por cuya participación decía que nuestro entendimiento conoce todas las cosas; de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce por participación de la misma idea. Pero, como parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de estas por si mismas y sin materia (…) por eso San Agustín admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, en conformidad con las cuales han sido hechas todas las cosas y conforme a ellas conoce las cosas el alma humana».

7 MacIntyre expresa con gran elocuencia como Tomás de Aquino utilizando los propios principios aristotélicos supera la visión ética del Estagirita al mostrar la necesidad de un fin último que trasciende la vida del hombre, Dios mismo, el único fin último que constituye la felicidad de la persona: «Tomas de Aquino vuelve contra Aristóteles los criterios acerca de un bien último a los que Aristóteles había apelado y los usa para mostrar, primero, que el bien último depende de la relación del alma con algo fuera de ella, y segundo, que en ningún estado que se pueda conseguir en este mundo creado puede hallarse el tipo de bien en cuestión (…) Así, se invocó a Aristóteles contra Aristóteles en beneficio de la Escritura y de Agustín, no por que Tomas de Aquino estuviera rechazando el aristotelismo, sino porque intentaba ser un aristotélico mejor que Aristóteles» MacIntyre, A., *Tres Versiones Rivales de la Ética: Enciclopedia, Genealogía, y Tradición*, Rialp, Madrid 1992, p. 178.

8 Sobre la revolución que supone el pensamiento metafísico de Santo Tomas ver Gilson, E., *El Tomismo*: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Navarra 2002, pp. 173-194.

Desde esta nueva matriz metafísica, el Aquinate nos habla de la relación de los bienes creados con Dios como Bien Supremo, relación que acompaña a la que existe entre el ente contingente que posee el *esse per participationem*[9], y el Ser Necesario, que es un ser «autónomo» (*esse subsistens*)[10]. Con esto, se enriquece la concepción teleológica de Aristóteles, dándonos una concepción del bien que podemos llamar existencial[11].

Desde esta concepción existencial, afirma el Doctor Angélico, que el bien y el ente son convertibles[12]. Esto es así porque la existencia propia de todo ente real es el fundamento neurálgico del bien. En efecto, la existencia de un ente, en tanto que es participación en la absoluta plenitud de existencia de Dios (que es el Bien Supremo), es fundamento del bien. La razón de lo apenas afirmado es que la plenitud de bien de cada ente creado depende de la existencia participada. Dependiendo del grado de participación del ente en el Ser Divino, podremos hablar de un determinado grado de participación en el Bien Supremo. En esta visión existencial del bien, incluso los entes en potencia son buenos, en la medida en que existe en ellos referencia a la existencia (*ordo ad esse*)[13].

La *medida* de participación en el Bien supremo es la *forma* o la esencia de este ente concreto. Wojtyła afirma que la forma en su causalidad intrínseca determina su bondad real y la *medida* metafísica del ente en la que se basa el orden normativo[14].

---

9 Recuérdese que esto no implica ningún tipo de panteísmo ya que participar en el leguaje de Santo Tomas, «no significa ser una cosa, sino no serla; participar en Dios es no ser Dios» GILSON, E., *El Tomismo*, p. 153 nota 147.

10 WOJTYŁA, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler", pp. 248-249.

11 Si podemos decir que Tomás integra la visión agustiniana y aristotélica del bien es manteniendo a la vez que tal integración no tiene lugar de modo ecléctico, sino que ambos pensamientos, de matriz esencialista han de sufrir una profunda metamorfosis para su integración en la metafísica tomista. Tomás traspone las tesis de Agustín y Aristóteles del nivel del ente al nivel del existir. Con Gilson podemos decir que: "De este modo, la identidad del bien y del ente que habían enseñado sus predecesores, se convierte en Santo Tomás en la identidad del bien y del acto de existir (…) En la raíz de todo bien, hay un ente que es la perfección definida de cierto acto de existir". GILSON, E., *El Tomismo*, p. 121.

12 *De Veritate* q. 21, a. 2.

13 Cf. WOJTYŁA, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler", pp. 248-249.

14 «La *forma*, como esencia de la cosa separada de la existencia, no constituye ningún bien real, mientras la forma como factor creativo, que participa en la creación de cada ente, determina no sólo su bondad real, sino que constituye el fundamento o uno de los fundamentos de aquella *metafísica medida del ente* sobre el que, en definitiva se basa todo el orden normativo» WOJTYŁA, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler", pp. 248-250.

¿Cómo determina la *forma* intrínseca la bondad real de un ente si acabamos de decir que es la existencia su fundamento? El punto fundamental es que la forma no se añade a la existencia como algo exterior a ella misma, sino que constituye el grado de participación de dicha existencia en la existencia divina. Es más, la forma tiene su origen en dicha participación. Parece del todo clarificador a este respecto el siguiente texto de Gilson:

> "Cualquier cosa que pueda imaginarse que determina el existir, la forma o la materia por ejemplo, no puede ser una pura nada, pues es parte del ente y no puede ser parte del ente más que en virtud de un acto de existir. Es pues, imposible que la determinación de un acto de existir le venga desde fuera, es decir, de otra cosa que de sí mismo. En efecto, la esencia de un acto finito de existir consiste en no ser más que tal o cual *esse*, no el *esse* puro, absoluto y único del que hemos hablado (…) Cada esencia es puesta por un acto de existir que ella no es y que la incluye como su autodeterminación. Fuera del Acto Puro de existir, nada puede existir como tal o cual existir; es, pues, la jerarquía de los actos de existir la que fundamenta y regula la de las esencias, pues cada una de ellas sólo expresa la intensidad propia de un cierto acto de existir"[15].

Queda así claro cómo la forma es la medida de participación en el Bien Supremo. Explicar cómo la forma constituye un fundamento de la medida metafísica del ente, y cómo el orden normativo se basa en esta medida será la labor de los siguientes epígrafes.

2.2. La medida metafísica inmanente del bien secundum modum, speciem, et ordinem

Nos proponemos por tanto explicar la *medida inmanente* del ente realzando el papel de la forma en la misma. Tomás adopta la agustiniana convicción de que los entes se constituyen según su medida interna *secundum speciem, modum et ordinem*[16].

Del lado de la inmanencia, la medida de participación en el Bien Supremo de cada ente, se explica según la forma mide la modalidad de la existencia (*secundum modum*), según la forma nos muestra la posición del ente entre los

15 Gilson, E., *El Tomismo*, p. 182-183

16 Wojtyła, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler", p. 250. Cf. *STh* I, q. 5, a. 5; q. 6, a. 3; q. 16, a. 3 y 4; I-II, q. 52, a. 1; q. 85, a. 4.

otros entres perteneciendo a esta o aquella especie (*secundum speciem*), esto es, definiéndolo; y según el acto de ser de cada ente medido por su forma, es principio de operación, esto es, de inclinación a sus fines debidos (*secundum ordinem*). La forma hasta aquí considerada es la forma intrínseca que ejerce su causalidad informando los entes concretos.

Ya que todo ente ha sido creado por Dios, que es Acto Puro de Ser, *ex nihilo*, esto es, desde nada que no fuera Él mismo, cada ente es una determinación concreta y limitada del ser, que está compuesto por una esencia o forma individuada. Por este motivo, el modo de la existencia de cada ente hace referencia a su *participación* en Dios, en el Ser, en el Bien infinito. Es así como todo lo creado es bueno.

Así lo dice Santo Tomás cuando afirma que «toda esencia se deriva de la esencia divina», introduciendo aquí el tema de la ejemplaridad, el cual trataremos más adelante[17]. Tan sólo digamos ahora que Dios tiene una idea de todo ente creado; una idea que no es ni de la forma pura, ni de la materia pura, sino ya del compuesto a ser creado en el que la forma ya está adaptada a la materia, a su *medida*[18]. Vemos ya incluido aquí el tema de la medida trascendente que fundamenta la medida inmanente la cual proseguimos explicando ahora. Así las cosas, vemos como Wojtyła, explicando el modo, nos habla de la realización concreta de cada ente, haciendo por ello referencia tanto a su individuación como a su existencia[19].

Después del modo, que supone una cierta adaptación a medida de las relaciones internas de un determinado ente, viene la *especie*, también debida a la forma, que indica la posición de este ente entre los otros entes. La medida es importante porque un cambio en esta medida interna cambiaría la pertenencia a la especie[20]. Aquí especie es sinónimo de quididad o esencia, aquello que encuadra cada cosa en su género y especie, y que permite definirla.

---

17 *De Verit*., q. 3, a. 5, sed contra. También en *De Verit*., q. 21, a. 2 dice Santo Tomás que «del bien procede sólo lo bueno. Pero todo ser procede de la bondad divina. Por tanto todo ser es bueno» Cf. Gilson, E., *El Tomismo*, p. 153.

18 «Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima habeat per se ideam in deo distinctam ab idea formae vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, neque formae tantum; sed toti composito respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam» *De Verit*., q. 3, a. 5 c.

19 Wojtyła, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler", pp. 250-251. Cf. García López, J. *Metafísica Tomista*, p. 134.

20 Wojtyła, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler", p. 251.

Propiamente, la especie se da en la mente como objeto de intelección teniendo las propiedades lógicas de universalidad y predicabilidad; aunque también se da de hecho en la realidad como aquello que hay esencialmente común a todos los individuos de la misma especie. La especie que se da en la realidad no está dotada de las señaladas propiedades lógicas. Si bien en el orden de la objetividad mental la especie puede separarse del modo, en el orden concreto nunca se hallan separados, sino que son completamente solidarios[21].

El *ordo* es una cierta adaptación del ente a medida de otros entes, pues el ente formado lleva en sí una inclinación a la operación que tiene como fines otros entes, aquellos que le corresponden por su forma. Si es claro que el bien se identifica con el ente completo, hay que distinguir que su perfección real la vemos fundada en el orden de la existencia según su modalidad, mientras que, sólo del lado de la esencia, el bien llega a ser objeto del conocimiento. El orden tiene por fundamento sólo la perfección real, pues el bien en el orden existencial manifiesta una inclinación a los otros seres, que son su fin o de los que él es fin.

Es claro que ningún ente se agota en su ser y esencia, en su modo y especie, ya que la actualidad lleva a la actividad, es decir, *omne ens est propter suam operationem*[22]. Esta tesis se funda en la afirmación de que todo acto es comunicativo o difusivo de sí mismo, junto con aquella que dice que toda potencia pasiva o receptiva, se ordena a su acto correspondiente. Así decimos que en los entes finitos, compuestos de acto y potencia, su actividad se ordena a un doble fin, de comunicación y de adquisición[23].

2.3. El fundamento de esta medida inmanente en la ejemplaridad en cuanto medida trascendente del bien

Al explicar la medida inmanente del ente, hemos apuntado que dicha medida se funda en la medida trascendente, en tanto que Dios tiene una idea de lo realizable, de lo que va a ser creado; una idea que, por ser del ente individuado, establece la medida interna del ente en cuestión. Por este motivo, Wojtyła insiste en afirmar que la medida inmanente metafísica del bien real tiene como fundamento último la medida transcendente, que no es otra cosa que su grado de perfección según su grado de participación en la Existencia Divina, según su Sabiduría, que es su causa ejemplar: «cada *modus, species,*

21 García López, J., *Metafísica Tomista*, p. 134.

22 *STh* I, q. 105, a. 5.

23 García López, J., *Metafísica Tomista*, pp. 134-135.

et ordo¸ tiene su causa en Dios. La sabiduría de Dios es el modelo supremo (*exemplar*) de los seres, y en este sentido se le llama su medida (*mensura*)»[24].

Notemos que la referencia a la «mensura» es un locus clásico en Tomas de Aquino para hablar de la ley eterna. A mi parecer, Wojtyła tiene en mente *STh* I-II, q. 93, a. 1. En este texto se habla de Dios como artista-artífice en la creación, algo que para Wojtyła es conocido, no sólo por su estudio de Santo Tomás. Existe también una curiosa distinción en la lengua polaca (*stwórca*-creador; *twórca*-artífice) a la que alude Wojtyła ya como Pontífice, señalando las fuertes implicaciones de esta imagen para la vida moral[25]. Santo Tomás afirma en este texto: «Por consiguiente, la *ratio* de la sabiduría divina al igual que tiene la condición de arte, o de ejemplar, o de idea, en cuanto por ella son creadas todas las cosas, tiene naturaleza de ley porque mueve todas las cosas a sus fines debidos (*ad debitum finem*)»[26]. Comentemos por partes esta afirmación del Aquinate.

En primer lugar tenemos que hablar de la *ratio* de la sabiduría divina en tanto que idea o ejemplar. Santo Tomás retoma aquí lo dicho con anterioridad en la *Suma* sobre las ideas divinas, donde explicó que «*idea*» es una palabra griega que se traduce al latín como «*forma*» y que por ideas tenemos que entender «las formas de otras cosas existentes *fuera* de estas mismas cosas»[27]. Se trata como vemos de la *forma extrínseca*, la forma que esta *fuera* de la cosa misma[28].

Cuando algo no es creado por azar o por casualidad, *la forma es el fin intentado*, y cuando alguien actúa, lo hace porque en él está la *imagen* de esta forma. Dios ha creado el mundo por conocimiento. El constructor tiene en la mente la idea de la casa que va a construir antes de realizarla. La casa que hace se asemeja a la forma que tenía en la mente. Análogamente, al crear el mundo,

---

24 Wojtyła, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler", p. 253.

25 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas*, n. 1.

26 *STh* I-II, q. 93, a. 1. « Unde sicut ratio divinae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita *ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem*, *obtinet rationem legis*».

27 «La forma de una cosa existente fuera de esta misma cosa puede tener dos funciones: *una*, que sea ejemplar de aquello que se llama forma; *otra*, que sea principio de conocimiento de si misma, en cuanto que las formas de lo cognoscible están en quien conoce» *STh* I, q. 15, a. 1, c

28 «Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut *extrinseca* a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas» In V *Meta*. Lect. 2, n. 2. Cf. *De Verit*., q. 14, a. 5, obj. 3; In VII *Meta*., Lect. 8, n. 21.

Dios tenía idea(s) de éste. Por eso dice el doctor Angélico que existen en Dios muchas ideas. Dios ha concebido el *orden de la totalidad del universo* y, por ende, de todas las partes de dicho todo; como el constructor tiene la idea de casa al tener la idea de cada una de sus partes. Por esto decimos que en la mente divina está la razón de ser de todo lo real, sin que esto sea para nada contrario a la simplicidad divina.

Dios conoce su esencia perfectamente, no sólo en si misma y en su simplicidad, sino también en cuanto *participable*, según algún modo de *semejanza* por las criaturas[29]. Estos son los ejemplares o ideas del conocimiento práctico de Dios en tanto que son las ideas de lo hecho por Dios, y no de lo meramente posible[30]; ideas de los seres que participan en mayor o menor grado de Dios mismo. Como ya venimos explicando, ese grado concreto de participación en el *Esse*, constituye la esencia o forma de las cosas, su forma intrínseca que es ser tal o cual *esse*.

Ahora bien, el ejemplar puede tener naturaleza de ley. El Aquinate compara a Dios con un *artista* y con un *gobernante*, y muestra cómo, tanto en el artista como en el gobernante, preexiste la *ratio* de lo que se va a hacer. En el artista esta *ratio* es la idea ejemplar de la obra artística que va a ser hecha. En el gobernante esta idea (*ratio*) es una razón directiva u ordenadora (*ratio ordinis*) en tanto que expresa lo que debe ser hecho (*agenda*) por los súbditos; es la razón directriz que gobierna los actos de sus subordinados (*ratio gubernantis actus subditorum*). Por este motivo, los ejemplares hacen de forma extrínseca de las cosas. Son aquello que las cosas imitan, aquello que *mensura y mide* lo que es creado. Dicha adecuación hace que algo alcance su verdad más profunda e íntima.

Ya quedó establecido que la medida inmanente de los entes estaba fundamenta en la medida trascendente, esto es, en la ejemplaridad. La relación que

---

29 Por esto puede haber una multiplicidad de ideas en Dios y una sola esencia. «Cada criatura tiene su propia *especie* por la que de algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así pues, como Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura, la conoce como idea y razón de tal criatura» (*STh* I, q. 15, a. 2). Una sola esencia y muchas razones conocidas desde esta única esencia. Así es como hay muchas ideas en Dios (*STh* I, q. 15, a. 2, ad. 1).

30 «El doble carácter de las ideas establecido por Platón, esto es, como principio de conocimiento y generación de las cosas, hay que situarlo en la mente divina. En cuanto principio efectivo, puede ser llamado *ejemplar*; y pertenece al *conocimiento práctico*. En cuanto principio cognoscitivo, propiamente se llama razón; y también puede pertenecer al conocimiento especulativo. En cuanto ejemplar, está relacionado con todo lo que Dios hace en cualquier tiempo. En cuanto principio cognoscitivo está relacionado con todo lo conocido por Dios, incluso aunque nunca fuera hecho, y relacionado también con todo lo que es conocido por Dios según su propia razón y especulación» *STh* I, q. 15, a. 3.

existe entre ambas no es sólo de fundamentación, sino también de *legalidad* u orden. Santo Tomás explica que el ejemplar en Dios es ley porque es *capaz de mover* las cosas a sus fines debidos. La *forma extrínseca* ejerce su causalidad con-formando[31].

Sabemos que en el ámbito de la acción humana, el fin intentado conforma el fin ejecutado; esto es, la idea de un proyecto que hemos decido realizar se muestra como el modelo ejemplar al que ha de con-formarse el proyecto realizado. Por tanto, decimos que la forma extrínseca con-forma la acción moral y la producción[32]. En el caso específico de la acción moral, el ejemplar se corresponde con la norma que rige la acción[33]. Precisamente por este motivo Santo Tomas afirma, en el texto que estamos comentando, que el ejemplar tiene naturaleza de ley, porque mueve todas las cosas a sus fines debidos.[34]

¿Pero como atrae Dios todas las cosas a sus fines debidos? ¿Cómo ejerce sobre nosotros la idea ejemplar en Dios su causalidad «tractora» (esto es, que atrae)? Estas preguntas reformulan con otras palabras la cuestión de cómo el hombre, en su constitución óntica, participa de la ley eterna.

La medida inmanente en el hombre, al haber sido creado teniendo como ejemplar la idea divina, hace que esté orientado a la imitación de dicho ejem-

---

31 Cf. García López, J., *Metafísica Tomista*, pp. 248-252.

32 Somos conscientes de la clásica distinción entre hacer (*facere*, *poiesis*), obrar moral (*agere*, *praxis*), y contemplar (*theoria*). Dicha distinción, sobre todo la de hacer y obrar, debe mantenerse pero con la siguiente cualificación: debe aceptarse «no como una distinción entre dos géneros de acciones completamente independientes, sino como una distinción de aspectos formales que pueden ser poseídos por una misma acción» Rodriguez Luño, A., Ética General, EUNSA, Navarra, 1991, p. 149. Cf. Burgos, J. *Antropología: Una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2003, p. 229.

33 Así lo expresa Millán Puelles cuando dice: «Estos preceptos en los que las normas o las reglas consisten son efectos del uso práctico de la razón; y la decisión de cumplirlos —es decir, no solamente la de redactarlos, sino de hacer que la praxis se ajuste o atenga a ellos— pertenece a la voluntad (…). Por no ser activamente directivas sino directivas sólo objetualmente las normas o reglas de la actividad práctica desempeñan una función equiparable a la de la causa ejemplar. Lo en ellas preceptuado es el modo en conformidad con el cual debe ser la praxis ejercida, y ese modo, en el que estriba el contenido del precepto, se hace también un contenido de la praxis, por virtud de una imitación que el agente de la praxis efectúa. Lo así imitado se comporta, por consiguiente, a la manera de una causa formal extrínseca» Millán Puelles, A., *Teoría del Objeto Puro*, Rialp, Madrid 1990, p. 830.

34 Juan Cruz Cruz explica que podemos constatar en la experiencia humana que la causa ejemplar es una idea práctica que, acompañando todo actuar de un ser inteligente, hace de ideal, el ejerciendo una causalidad intencional, atrayendo a la voluntad en tanto que ideal bueno. Cf. Cruz, Cruz, J., *El Éxtasis de La Intimidad: Ontología del Amor Humano en Tomas de Aquino*, Rialp, Madrid 1999, p. 240, nota 72.

plar. En el caso de los seres irracionales, dicha imitación se lleva acabo por una *determinatio ad unum*. Como ya hemos explicado, los seres finitos son participaciones del *Esse* divino en diferentes grados que determinan su perfección según su semejanza con Éste. Dichos grados venían determinados por la forma intrínseca que, adaptada a la materia, constituye la medida interna del *modo* de su existencia sobre el que se funda su *ordo* o inclinación a la operación. Esto es lo expresado por el famoso dicho *operari sequitur esse*, que Wojtyła retoma en sus escritos una y otra vez.

Por esto, en el caso del hombre, la imitación de su ejemplar parte de una sólida base óntica. La norma o medida inmanente por la que el hombre está dirigido a imitar su ejemplar o medida trascendente viene definida, como nos dijo Wojtyła, por la forma del hombre adaptada a la materia en cuanto determinante de su modo de existencia. El alma y el cuerpo, en el hombre, se encuentran en estrecha unión; unión que caracterizamos siguiendo la tradición aristotélico-tomista como hilemórfica. Pues bien, como hemos dicho que el *operari* sigue al *esse*, esto es, al modo, la operación del hombre viene medida por su racionalidad y su corporeidad en esta íntima unión mentada. Así las cosas, con Wojtyła encontramos las bases *metafísicas* para afirmar que razón e inclinaciones naturales forman una unidad que pudiera ser caracterizada como hilemórfica en el descubrimiento de la norma moral y, por tanto, de la participación en la ley eterna. Es así como la medida inmanente esta dirigida a la imitación de la medida trascendente o ejemplar.

Precisamente por esto, Wojtyła afirma que en el orden del ser, esto es, en el ámbito metafísico, la norma encuentra su fundamento en la ejemplaridad. «El Creador ve en sí mismo el ejemplo máximo de los seres creados y llega a conocer esos seres en su imagen, es decir, en cuanto imitan su esencia, esencia que conoce en primer lugar. Aquí se encuentra el núcleo mismo del orden normativo»[35].

La intuición de Wojtyła es profunda porque al situar el fundamento último de la norma moral en el actuar de Dios mismo y en su plan en la creación, se

35 He aquí el núcleo de la normatividad que por sí sola la finalidad no puede introducir, ni tampoco la semejanza de las criaturas al creador, porque no pueden decir nada de la regulación del mundo de los bienes. De tal regulación sólo habla la ejemplaridad porque el modelo es la medida trascendente de lo que se imita; así que cada ente posee su medida inmanente como hemos explicado y es trascendente ligada a la ejemplaridad, que hace que sea más o menos bueno según la medida en que imita en sí la absoluta perfección de la Primera Causa Ejemplar. El hombre es más o menos bueno, y alcanza más o menos plenamente su fin, según la medida en que llega a imitar en sí la perfección de Dios. Concluimos que sólo la ejemplaridad es fundamento de la finalidad y de la normatividad. Cf. WOJTYŁA, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler" p. 254.

evidencia con suma claridad que ninguna ley moral tiene razón de ley si no es porque participa con más o menos inmediatez de la ley eterna, la cual no es otra cosa que el orden de «la *ratio* de la sabiduría divina (esto es de los ejemplares) en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento»[36]. Ciertamente estamos ante el *fundamento metafísico de la norma moral* porque toda ley en tanto que participa de la recta razón se deriva de la ley eterna[37].

Pero además no sólo la norma esta fundada sobre la ejemplaridad, sino que también toda la visión teleológica aristotélica. El hombre esta encaminado hacia un fin que es Dios mismo, al que tiende a imitar según puede ser imitado por el hombre, esto es, según su ejemplar. Por este motivo, en el orden del ser, la ejemplaridad es fundamento de la finalidad. Wojtyła lo expresa rotundamente: «Sólo la ejemplaridad es el fundamento de la finalidad»[38].

En efecto, algo es un fin cuando es apetecible, mas es apetecible por su virtud de saciar el apetito; por lo que se dice que es perfectivo. Mas todo lo perfectivo ha de ser perfecto de algún modo, ha de tener alguna perfección que comunicar. Como es claro que toda perfección del ente creado no es más que una participación de la perfección de Ser Divino según la ejemplaridad, solo la ejemplaridad puede fundar la finalidad[39].

3. ALGUNAS IMPLICACIONES PARA LA ÉTICA TOMISTA

La lectura que Wojtyła hace de Santo Tomás de Aquino tiene fuertes implicaciones para una relectura de la ética del Aquinate. Señalemos dos perspectivas desde las que podemos ver la aventura moral de la persona: la perspectiva de Dios y la perspectiva del sujeto moral.

Desde la perspectiva de Dios, el tema de la ejemplaridad como fundamento de la finalidad y de la normatividad deja ver a las claras la *dimensión teonómica* de la ley natural. La ley natural es una participación de la criatura racional en la ley eterna. Desde esta teonomía participada se contempla el orden moral desde la perspectiva del Artista Divino, y así nos adentramos en la aventura moral de la persona con una inevitable referencia teológica.

A la persona «se le confía la tarea de ser artífice de la propia vida; en cierto modo, debe hacer de ella una obra de arte, una obra maestra»[40]. Pero en esta

36 *STh* I-II, q. 93, a. 1.

37 *STh* I-II, q. 93, a. 3.

38 Wojtyła, K., "El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler" p. 255.

39 García López, J., *Metafísica Tomista*, pp. 131-133.

40 Juan Pablo II, *Carta a los Artistas*, n. 2.

empresa, el hombre es *coautor* con Dios de su propia biografía. La vocación la recibe y no la forja él, porque ha sido dispuesta por Dios desde la eternidad. Así las cosas, mi vida se evidencia como *vocación*. Dios me llama (*vocare*) a realizar en mi devenir moral un plan forjado por Él, y presentado a mi libertad.

Como ya apuntamos, en Dios hay ideas en su conocimiento práctico de la totalidad del universo, el cual rige con su divina providencia. Pero está claro, como el mismo doctor Angélico afirma, que Dios tiene la idea del todo, porque tiene la idea de cada una de sus partes. Estas ideas ejemplares no contradicen la simplicidad de la esencia divina, porque Dios se conoce a sí mismo en su simplicidad y en tanto que *participable* por las criaturas. Por lo que no me parece contradictorio decir que la ley eterna dispone ya de *mi* persona en tanto que ser único e irrepetible, de forma que *mi* participación en Dios no implica, ni la confusión entre Dios y persona humana, ni la anulación de mi dimensión personal e individual.

Así, la aventura moral consiste en gran medida en el descubrir y aceptar la vocación que de mí predica el ejemplar divino. Se evidencia por tanto el rol imprescindible de las leyes de validez general, las cuales marcan un horizonte seguro para dicha empresa, pero se abre también el rico manantial de la conciencia moral bien formada, la cual tiene que ir descubriendo en lo concreto y en lo particular de mi día a día, aquello que hace que ese ejemplar sea el *mío* y no de otro.[41] Los preceptos negativos de la ley natural solo marcan un perímetro fuera del cual se encuentra la frustración, pero no agotan la riqueza de la vocación personal. Esta última aparece enmarcada en las virtudes morales, guiadas por la prudencia como perfectiva del acto de conciencia.[42]

Por consiguiente, la vida moral no es como piensa Kant una empresa reducida a lo que es válido universalmente. Sin negar, y defendiendo a ultranza, la validez objetiva de la ley natural (algo que Kant no puede hacer por otros presupuestos suyos que aquí no tratamos), tenemos también que admitir una participación en Dios que compete a *mi* vocación única e irrepetible. De esta forma, evitaremos también el peligro de reducir la biografía moral a una simple actitud trascendental de aceptación ante mi apertura al infinito que, reduciendo lo categorial a lo no relevante en la vida moral de la persona, hace de la persona moral un sujeto anónimo.

Es por tanto totalmente imposible proponer un estudio de la ley natural como si Dios no existiese, porque es la ley natural la que en cierta medida me hace

---

41 Para un buen estudio sobre la conciencia moral véase García de Haro, R., *La conciencia*, Madrid, Ediciones Rialp 1978.

42 Trato este tema en mi próximo artículo en *Nova et Vetera*, Perez-Lopez, A., «*Veritatis Splendor* and *Amoris Laetitia*: Neither Lamented nor Celebrated Discontinuity».

participe del plan de Dios para mi existencia. Se muestra así también que la ley natural no tiene otro fin que no sea la participación en Dios mismo. Plantear la ley natural como si Dios no existiese, sería una grave degradación y reducción de la verdad sobre el hombre. Dicha reducción acaba intentando arrancar sin éxito toda la dramaticidad, el carácter trágico de la existencia de la persona, el cual se ve orientado a un fin que lo supera en sus fuerzas cognoscitivas y volitivas[43].

La empresa moral se ve como una empresa que me supera, que excede mis capacidades. Aquí se plantea el carácter trágico de la acción humana que Santo Tomás señala, y que evidencia cómo la perspectiva del hombre apunta en base a la inteligibilidad de lo real y de todo el orden moral, a la intervención de Dios para rescatar al hombre y hacer su vida moral no una tragedia sino una divina comedia[44].

Desde la perspectiva del hombre, sabemos por la experiencia que el actuar moral requiere de una *autocomprensión* del sujeto en tanto que intérprete y coautor de la propia vida orientada hacia un fin. Dicho fin, al ser último, no puede ser otro que Dios mismo[45]. Aquí encontramos toda la fuerza de la experiencia de la finalidad como factor unitario a mi biografía moral[46]. La totalidad de mi vida adquiere un sentido y una coherencia por el fin último que es un bien que me trasciende[47].

---

43 «Crescere nelle virtù richiede la formazione ricevuta sotto consiglio e l'imitazione dei modelli umani. Ma siamo nati in una razza e in un popolo che è tragicamente segnato dal peccato (...) Il fatto di essere figli di Adamo ed Eva significa soportare le conseguenze del loro peccato conservando al contempo, il desiderio del paraiso. Far parte della storia della salvezza è perciò avvertire il traggico conflitto interiore tra la propia debolezza e il propio desiderio: essere destinato a qualcosa di più alto delle nostre capacità. La legge naturale mira a un fine che la natura non può raggiungere. La natura tende a un fine più grande e originario» GAHL, R., «Etica narrativa e conoscenza di Dio» en *Dio e il senso* dell' *essistenza umana*, ed. Luis Romera, Armando Editore, Roma 1999, p. 199.

44 «La síntesis tommasiana della tradizione aristotelica con quella agostiniana si realizza trasformando l'etica aristotelica tragica in un'etica di una libertà vissuta con la grazia, secondo la quale il male morale avviene solo per scelta. Infatti, essendo per l'Aquinate assurda l'idea che sia innevitabile agire male, nulla è piu contrario al vero concetto di libertà della nozione che tutti noi siamo inevitabilmente prigioneri del tragico. Ciò indicherebbe, se non un ordine irrazionale dell'universo, quanto meno una mancanza di intelligibilità, di significato, nell'universo» GAHL, R., «Etica narrativa e conoscenza di Dio», p. 199.

45 Cf. *STh* I-II, q. 89, a. 6.

46 «Con esta visión nos oponemos a los que niegan que la vida moral esté orientada hacia *un fin divino* a favor de una irreductibilidad de una pluralidad de fines. Cf. GAHL, R., «Etica narrativa e conoscenza di Dio», p. 192.

47 Cf. GAHL, R., «Etica narrativa e conoscenza di Dio», p. 200.

Dios, en tanto que participable por mí, es mi vocación, mi ejemplar o forma extrínseca, a la que se debe con-formar mi vida moral. La experiencia de la finalidad, cuyo fundamento metafísico se encuentra en el plan racional de Dios para mí, da unidad y coherencia a la empresa moral de mi vida. Algo tiene razón de fin o de bien por que es perfectivo para la persona, y precisamente porque es bueno, es debido. La experiencia de la moralidad no parte por tanto desde una intuición directa de la ejemplaridad[48]. Sino que dicha experiencia, parte desde las normas, a sus razones más profundas, esto es, el hecho de que expresen algo bueno en si para mí. Pero, lo que al fondo busco en cada una de mis acciones concretas, es mucho más que un cumplir con una determinada norma, es mucho más incluso que un adquirir un bien aquí y ahora. Toda acción concreta unificada en la totalidad del proyecto moral de mi vida, es una acción que me acerca o me aleja de mi fin último, y por tanto del plan que Dios ha forjado para mí. Es una acción con la que adecuo o no mi vida al ejemplar divino. Vemos por tanto la armonía entre ejemplaridad, finalidad, y normatividad.

Además, las reflexiones de Wojtyła muestran que la dimensión epistémica y antrópica de la ley natural no pueden separarse. Es en la experiencia de la moralidad donde se descubre lo que uno debe hacer, a través de la razón práctica en íntima colaboración con las inclinaciones naturales. La naturaleza del hombre, inclina al hombre a la imitación de la forma ejemplar. Pero dicha naturaleza hace del hombre un animal racional que no sólo puede conocer a través de su razón, sino que descubre la verdad sobre el bien al que está inclinado naturalmente, de suerte que también las inclinaciones naturales del hombre que comparte con otros animales son en él específicamente racionales.[49]

---

48 Es este uno de los errores de la ética de Max Scheler, el cual ni desarrollamos ni criticamos en profundidad en este trabajo. Tan sólo nos parece importante apuntarlo porque Scheler es un constante punto de referencia de Wojtyła en su pensamiento. Scheler ha exaltado la ejemplaridad en una medida tan desproporcionada que la deforma al negar que la ética pueda ser de bienes, de fines, o de normas. La ética tiene que ser de valores, y sobre todo de valores ideales con una cierta unidad personal que configuran los prototipos ideales morales. Como ya se apuntó en otra nota, Scheler coloca estos prototipos en Dios. Pero defiende que tengo acceso a ellos vía un percibir sentimental intencional directo e intuitivo. Cf. SCHELER, M., Ética, pp. 47-102 donde se critica la ética de bienes y de fines; pp. 295-338 donde se critica duramente la ética de normas; pp. 731-758 donde se explica la noción de prototipo ideal o ejemplar.

49 He estudiado el caso de la inclinación natural a la procreación como fenómeno genéricamente animal pero específicamente racional en PEREZ-LOPEZ, A., *Procreation and the Spousal Meaning of the Body: A Thomstic Argument Grounded in Vatican II*, Eugene, Pickwick 2017.

4. CONCLUSIÓN

La armonía entre ejemplaridad, finalidad, y normatividad en el orden del ser se articula en una primacía de la ejemplaridad como fundamento metafísico de la finalidad y normatividad. Según lo ha presentado Wojtyła, Santo Tomás concibe, evadiendo todo tipo de esencialismo, el bien dentro del contexto de su metafísica del ser, de forma que, cada ente por su acto de ser, participa en alguna *medida*, del Ser Supremo o Acto puro de existir, quien al mismo tiempo es el Bien Supremo. Por lo que, todo ente es un bien en tanto que participa del Bien Supremo.

La *medida* de participación en el Bien supremo es la *forma* o la esencia de este ente concreto. Wojtyła distingue, a la hora de concebir dicha medida, entre la medida inmanente y la medida trascendente. Del lado de la inmanencia, la medida de participación en el Bien Supremo de cada ente, se explica según la forma mide la modalidad de la existencia (*secundum modum*), según la forma nos muestra la posición del ente entre los otros entes perteneciendo a esta o aquella especie (*secundum speciem*), esto es, definiéndolo, y según el acto de ser de cada ente medido por su forma, es principio de operación, esto es, de inclinación a sus fines debidos (*secundum oridinem*). La forma hasta aquí considerada es la forma intrínseca que ejerce su causalidad informando los entes concretos.

Pero Wojtyła nos habla también de la medida trascendente de la participación del ente en el Bien Supremo. Dicha medida trascendente es identificada por el filósofo polaco con la forma extrínseca o ejemplar, la cual no informa, sino que *con-forma*, esto es, determina el *modo de imitación* al que el ente debe ir conformándose en su devenir, para así participar en el Bien Supremo, esto es, en Dios. Pero notemos una vez más que Wojtyła ha asentado las bases metafísicas sobre las que se funda dicha imitación. Así quedaba expresado por el adagio *operari sequitur esse*. La medida inmanente por la que el hombre está dirigido a imitar su ejemplar o medida trascendente viene definida, como nos dijo Wojtyła, por la *forma* del hombre adaptada a la materia en cuanto determinante de su modo de existencia. Desde aquí veíamos las bases metafísicas de lo que apuntamos en la introducción como el fundamento fenomenológico de la norma: el descubrir la verdad sobre el bien. Dicho descubrimiento se lleva a cabo dentro del contexto de la inclinación a la imitación del ejemplar divino ínsito en la naturaleza humana. Es justo aquí, en el orden del ser, que Wojtyła tiene los elementos para afirmar que la ejemplaridad es el fundamento de la finalidad, y también de la normatividad.

Finalmente, hemos evidenciado algunas implicaciones de lo dicho más arriba para la ética tomista. Según las reflexiones expuestas más arriba el hombre

se encontraría injertado en el plan divino, en el designio de vida preparado por Dios en la ley eterna, el cual se le ofrece como promesa a ser cumplida en la narración de su autobiografía a través de sus acciones. El hombre estaría injertado en la aventura moral de adecuar con sus acciones su vida moral a la verdad sobre esta, tal y como ha sido concebida por Dios en la promulgación escrita de la ley eterna en el libro de la vida y en la promulgación de su Palabra[50].

Dicha aventura moral tiene su fundamento objetivo en el ser del hombre dotado de la capacidad no sólo de dominar y someter la tierra, sino también de la capacidad de autodominio. El autodominio del hombre le hace experimentar que hasta cierto punto la persona se posee a si misma, y que desde este señorío puede autodeterminarse en una dirección concreta, hacia un fin al cual ya está inclinado.

Una vez que el hombre alcanza la edad de la razón, esto es la capacidad de actuar moralmente, se ve confrontado con una opción fundamental temática y consciente de dirigir su vida hacia el bien infinito o no, de dirigir, o no, su vida hacia la realización del plan divino para su existencia.[51] Si el hombre acepta esta propuesta de salvación, Dios le dará la gracia necesaria para crecer en el conocimiento y en la capacidad de alcanzar dicho fin. No quedará la persona abandonada a ser un héroe trágico incapaz de conseguir aquello que anhela, sino que la *gracia* de Dios lo asistirá a vivir su vida en adecuación con El Ejemplar de todo hombre y causa de su salvación, Cristo, haciendo de la historia del hombre no una tragedia sino una Divina Comedia. En el contexto de esta gran trama que se despliega en el teatro del mundo, todas las acciones humanas cuentan.

50 *STh* I-II, q. 91, a. 1, ad. 2.
51 Cf. *STh* I-II, q. 89, a. 6, c.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XXVII - Nº 53-54
2017
Páginas 53-80

ESTUDIOS

Finitud creatural y vocación trascendente en la antropología de la educación de Antonio Millán-Puelles. Una propuesta actual frente a la emergencia educativa

ISRAEL PÉREZ LÓPEZ
Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

Resumen: Un análisis fenomenológico de la conciencia humana en su finitud específica permite examinar el *operari* humano como camino privilegiado de acceso al ser sustancial en que se fundamenta. La tensión entre la finitud natural del yo humano y su infinitud intencional ilumina su origen y vocación trascendente. El hombre descubre su propio ser como don gratuito y amoroso de Dios al que está llamado a corresponder libremente. Esta es la cima del humanismo trascendente que esclarece decisivamente el fin de la educación: promover al educando para que adquiera la capacidad de corresponder libremente al amor divino.
Palabras Clave: Millán-Puelles, emergencia educativa, vocación humana.

Abstract: A Phenomenological analysis of human consciousness in its specific finiteness allows to examine the human *operari* as a privileged way of access to the substantial in which consciousness is rooted. The tension between the natural finiteness of the human person and its intentional infinite openness illumines his origin as well as his transcendent vocation. Man discovers his own being as a gratuitous and loving gift from God, to whom the human person is called to freely love in return. The is the apex of the transcendent humanism, which decisively illumines the end of education: to promote the subject of education so that he may acquire the capacity to respond freely to the divine love.
Key Words: Millán-Puelles, educational emergency, human vocation.

La superación de la emergencia educativa contemporánea no solo requiere un enfoque crítico respecto del relativismo que la anima. También es imprescindible una propuesta positiva desde un humanismo trascendente que esté fundado en el realismo metafísico[1]. Antonio Millán-Puelles ha desarrollado ejemplarmente este humanismo tomando como fundamento el concepto ontológico del hombre como criatura[2]. A lo largo de toda su obra, especialmente en *La estructura de la subjetividad*[3], ha repensado las tesis centrales de la antropología metafísica de Santo Tomás de Aquino en diálogo con el pensamiento moderno y contemporáneo[4]. El terreno fecundo que permite entablar este diálogo de tradiciones es el análisis de la experiencia humana desde una fenomenología realista. El estudio del *operari* humano conduce hacia la comprensión de su fundamento ontológico. Desde esta perspectiva, la comprensión del hombre como síntesis de naturaleza y libertad, como tensión entre finitud natural e infinitud intencional, revela su origen y vocación trascendente. El hombre descubre su propio ser como don gratuito y amoroso de Dios al que está llamado a corresponder libremente[5]. Esta es la cima del humanismo trascendente que ilumina correctamente el fin de la educación: promover al educando para que adquiera la capacidad de corresponder libremente al amor divino. El cometido de este ensayo no es otro que examinar dicho humanismo bajo el aspecto formal de la articulación humana de finitud y trascendencia.

---

1 Esta fue la conclusión de las reflexiones expuestas en I. Pérez López, «Educación y relativismo. Un enfoque crítico», *Scripta Fulgentina* 51-52 (2016), pp. 133-156.

2 El concepto ontológico del hombre como criatura es central en toda la obra del filósofo español. Cf. A. Llano, «Objetividad y libertad. La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 247; R. Alvira, «La antropología política de Antonio Millán-Puelles» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 736.

3 A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Ediciones Rialp, Madrid 1967. Es importante advertir que la noción de subjetividad será utilizada como equivalente de «yo humano», «sujeto humano», «persona humana» y «hombre» a lo largo de todo este ensayo.

4 Cf. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Ediciones Rialp, Madrid 1976, pp. 31-32. Conviene subrayar que no se trata de una defensa a ultranza de los clásicos y una crítica de los modernos y contemporáneos. El compromiso serio de esta metodología de estudio es con la verdad, no con escuela alguna. Por tanto, el diálogo es vivo no solo con los modernos y contemporáneos, sino también con los clásicos. Cf. A. Quevedo, «El conocimiento de la privación» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 417.

5 Cf. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 29-30.

I. FENOMENOLOGÍA DE LA FINITUD NATURAL DE LA CONCIENCIA HUMANA

La fidelidad a la experiencia exige afirmar que la conciencia humana no es absoluta sino relativa. La reflexión fenomenológica muestra las diversas relatividades que se desprenden de la finitud propiamente humana de dicha conciencia. Ésta da testimonio de sí misma como relativa a su propio origen temporal, a la subjetividad simultáneamente espiritual y corporal a la que pertenece y a la realidad transubjetiva a la que está referida. En sus diversas relatividades se muestra como conciencia inadecuada. Este testimonio vivencial desmiente todo tipo de espiritualismo actualista y materialismo antropológico[6].

I.1. Finitud originaria de la persona humana

El hombre no guarda memoria de su comienzo temporal porque no ha irrumpido en el ser como conciencia en acto sino en potencia. La experiencia desmiente por completo su ser absoluto. Es más, tiene la certeza de ser relativo según su índole temporal a un comienzo originario, esto es, a su *ser por primera vez*[7]. La persona humana es capaz de realizar una singular reflexión sobre su finitud radical y originaria, siendo capaz de volverse hacia la prehistoria de su conciencia. Esta reflexión es más ontológica que ninguna reflexión memorativa, pues se trata de volverse a un *no-ser de entonces* desde el *ser-actualmente*, sin distracción alguna proveniente de los datos de conciencia. La razón es que el no-ser en el tiempo previo a la existencia del hombre no es ningún hecho positivo del que se pueda definir un contenido. La reflexión ontológica negativa de la que se habla posee un carácter irreductible a cualquier otro acto de reflexión precisamente porque su tema es la negación de la conciencia[8].

---

6 La tesis de la no-convertibilidad de la conciencia y la subjetividad es de capital importancia en la antropología filosófica de Millán-Puelles. Cf. A. LLANO, «Subjetividad y realidad en los últimos cien años de filosofía española», *Anuario filosófico* 31 (1998), p. 318; A. LLANO, «El sueño y los sueños en la filosofía de Antonio Millán-Puelles» en J. A. IBÁÑEZ-MARTÍN (Ed.), *Realidad e irrealidad: estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, Ediciones Rialp, Madrid 2001, p. 13.

7 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 79-80. La afirmación de que el hombre tiene conciencia de no haber sido siempre requiere dar a la expresión *ser consciente* una amplia significación. Se ha de entender ahora «conciencia» como un simple no ignorar.

8 Cf. *Ibid*, pp. 81-84.

El yo humano vive con toda naturalidad el hecho de no haber sido siempre consciente[9]. A través de la mencionada reflexión negativa se relaciona con un tiempo que no es el suyo propio, de suerte que este tiempo y el propio se integran en la totalidad de un tiempo único en el que la realidad del hombre surge *ex abrupto* sin dejar huella en la memoria. La explicación más coherente del origen radical de la persona humana es su haber sido objeto de un acto de creación. Si el yo humano se asume en su carácter creatural se trasciende hacia su origen, el Ser Absoluto, que es Conciencia Absoluta. Frente al ser que *es* conciencia, el hombre simplemente puede decir que la tiene y ejerce[10]. Esta primera reflexión fenomenológica manifiesta la relatividad de la conciencia humana al sujeto humano. De otro lado, pone en evidencia su relatividad a su propio no-ser temporal, es decir, su *finitud originaria*[11].

I.2. Fenomenología de la conciencia intermitente y teoría de la inadecuación de la conciencia

La fenomenología del no-ser de la conciencia muestra que sus actos están referidos no a sí misma sino a una persona humana que es apta para realizarlos (*actiones sunt suppositorum*) [12]. El examen de la intermitencia de la conciencia y su integración unitaria muestra que el yo humano no puede reducirse a actividad, sino que tiene una condición fáctica que es fundamento de tal acti-

9 El intento idealista de tomar la conciencia humana como ucrónica la convierte en una mera ficción que es insuficiente para reemplazar a Dios y excesiva para ser humana. Cf. *Ibid*., p. 85.

10 Cf. *Ibid*., pp. 88-89.

11 En esta argumentación que va desde la conciencia que el hombre *tiene* hasta la Conciencia que Dios *es*, para afirmar la doctrina de la creación, se ve una argumentación similar a la cuarta vía de Santo Tomás (cf. *ST* I, q. 2. a. 3 c). La conciencia humana es una dimensión de la intelección propia del hombre. La intelección, como tal, es una perfección que se da en Dios de modo máximo y ejemplar. Mientras que el hombre tiene la capacidad de entender, Dios es su propio entendimiento y entender (cf. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 280-282). En la referencia al claroscuro del intelecto humano en relación a la plena luz y autotrasparencia de la Conciencia Divina puede verse un eco de la expresión de Santo Tomás referida al intelecto humano como *intelectus obumbratus* (cf. *In I Sent*., dist. 16, q. 1, a. 3). En el pensamiento de Husserl puede encontrarse una argumentación similar sobre el fundamento de la conciencia pura. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993, pp. 133-135.

12 Cf. S. L. Brock, *Accion y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona 2000, pp. 35-40; *ST* I, q. 75, a. 2 ad 2; *ST* II-II, q. 58, a. 2 c.

vidad[13]. El hombre es *capaz* de actuar conscientemente y de darse cuenta de la *inadecuación de su conciencia* respecto de aquello que lo trasciende y respecto de su autoaprehensión[14].

La única conciencia de la que tenemos experiencia es naturalmente intermitente[15]. La tesis principal de este análisis fenomenológico es que tal conciencia, para poder representarse su propia interrupción, ha de ser afectable no solo de modo intencional u objetivo, sino también de modo natural o efectivo. Por tanto, esta conciencia ha de estar radicada en un sujeto adecuado a tales condiciones. Este hecho se hace patente en la interrupción de la conciencia, ya que entonces permanece el yo humano en la situación de no poder constituir en objeto ninguna realidad. Desde esta situación, la reanudación es un acto de conciencia que la persona realiza naturalmente. Al recobrar la conciencia, el hombre se siente, se percibe y se vive el mismo *in actu exercito*. En atención a la experiencia, la expresión «actos de la misma conciencia» debe sustituirse por «actos de conciencia de un mismo sujeto humano». Así las cosas, no puede definirse a la persona humana por el ejercicio actual de la conciencia, pues éste se interrumpe. Más bien, debe definirse por la *capacidad o aptitud para ejercer la conciencia*. En conclusión, la intermitencia de la conciencia requiere que el hombre no sea conciencia sino el sujeto radicalmente aptitudinal de ella[16].

Este primer momento del análisis revela una característica importante del yo humano. El hombre es un hecho (*factum*) ontológico previo a su actividad consciente[17]. Esta facticidad se pone de manifiesto de modo especial al centrar la atención en el acto mismo de la reanudación de la conciencia tras su pausa. Si bien el sujeto humano actúa como un *ser viviente capaz de autodeterminarse* en la recuperación de la conciencia, lo hace con la peculiaridad de realizar tal acto de autodeterminación de modo no-intencional sino natural o meramente ejecuti-

---

13 Cf. A. Millán-Puelles, «En torno a la idea del "yo"» *Estudios de metafísica*, Curso 1970-1971, pp. 9-13.

14 Cf. A. Millán-Puelles, «Para una teoría de la inadecuación de la conciencia» *Atlántida* III/13 (1965), pp. 5-15.

15 El hombre, que no se identifica totalmente con ninguno de sus actos, se hace accesible a través de ellos siempre que no se lo piense como una mera función de los mismos. Cf. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 74.

16 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 91-95.

17 Cf. J. Del Barco, «La condición humana: Naturaleza y libertad» en R. Alvira (Ed.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles,* Ediciones Rialp, Madrid 1990, p. 139.

vo[18]. Es el *yo dormido* quien ejecuta el acto por el que deviene *yo despierto*. La propia inconsciencia es connotada de modo natural al recuperar la conciencia de modo previo a toda reflexión, manifestando así la dependencia o solidaridad del yo *despierto* con el yo *dormido* en una relación de índole biológica-natural. El mismo sujeto potencialmente consciente se muestra apto para ser determinado naturalmente. Incluso los mismos actos de conciencia pueden depender, en cierto modo, de determinaciones naturales. La única explicación que da cuenta de esta experiencia es la afirmación de la persona humana como un *factum* simultáneamente corpóreo y espiritual con aptitud para la vida consciente[19]. De este modo, el hombre vive el cese y la recuperación de su conciencia con tal naturalidad que lo integra en su existencia prospectivamente. El yo humano anticipa el sueño intencional y conscientemente cuando comienza a participar de él natural o efectivamente, es decir, *cuando comienza a dormirse*. El hombre puede considerar la pausa de su conciencia tan suya como cualquiera de sus actos precisamente por esa connotación de los preludios de su cese[20].

Estas reflexiones abren el camino para exponer la teoría de la inadecuación de la conciencia de Millán-Puelles analizando la vivencia misma del despertar. Esta vivencia posee *per se* carácter explicativo[21]. En el despertar, el mismo objeto —*i.e*. un despertador— aparece simultáneamente como término intencional de la conciencia y como causa activa del mismo despertar de la conciencia. El sujeto receptor de la actividad causal del despertador no puede ser la conciencia, porque éste comienza a actuar durante su cese. El receptor es la persona que se muestra, una vez más, como condición de la síntesis de las fases conscientes e inconscientes, como sustrato (*suppositum*) de las mismas. La misma vivencia informa del objeto-causa del despertar, pero no muestra el modo en que ha actuado sobre el sujeto humano. En la reflexión sobre tal vivencia, la recuperación de la conciencia se ilumina explícitamente como provista de una dimensión natural-biológica, pero la modalidad de causación sigue siendo desconocida. Solo a partir

18 La automoción de los vivientes es autodeterminación que, según el grado de vida, se distingue en unívoca o libre. Cf. A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, CSIC, Madrid 1951, pp. 242-244; Id., *Fundamentos de Filosofía*, Ediciones Rialp, Madrid 2001, pp. 302-304 y 377-380.

19 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 101-108. En estas reflexiones puede verse una ilustración fenomenológica de la tesis clásica de la unidad sustancial del hombre. Cf. *ST* I, qq. 75-76; A. Millán-Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, pp. 394-398.

20 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 96.

21 La *inadecuación de la conciencia* se hace patente en todas las vivencias que exigen de la mediación corpórea, si bien pueden seleccionarse algunas que son particularmente elocuentes. Cf. *Ibid*., p. 120.

de esta reflexión se puede iniciar la búsqueda de una explicación científica de la misma[22]. Se ha de concluir que el yo humano puede ser afectado por algo de lo que no es consciente. Además, puede hacerse consciente de la inadecuación de su conciencia respecto de la modalidad de causación natural del mencionado objeto y respecto de sí misma en tales vivencias. La conciencia de la inadecuación de la conciencia es un acto por el que el hombre asume confusamente el hecho de ser determinado por acontecimientos naturales que, a pesar de esta índole, condicionan la realidad del flujo vivencial[23]. En conclusión, la persona humana se inserta en la naturaleza de modo totalmente natural según su índole corpóreo-espiritual[24].

De los análisis fenomenológicos, expuestos esquemáticamente, se concluye *la finitud originaria de la persona humana, su carácter fáctico como fundamento de su actividad, su índole simultáneamente corpóreo-espiritual y su capacidad de ser consciente de la inadecuación de la propia conciencia*. De estas notas fenomenológicas se infiere un corolario propedéutico al análisis morfológico de la actividad del yo humano.

I.3. Trascendentalidad de lo real, mundaneidad de la subjetividad y autoconciencia derivada

Para el correcto examen morfológico de la actividad consciente, incluso para estructurarlo según un orden adecuado, se requiere tener en cuenta tres elementos: la *trascendentalidad de lo real*, la *mundaneidad de la subjetividad humana* y el *carácter derivado de su autoconciencia*. Estos elementos iluminan estructuralmente la dialéctica entre intimidad y trascendencia propia de la persona humana[25]. En correspondencia con ellos puede decirse que en la

---

22 Cf. *Ibid*., pp. 103-115; G. Funke, «La fenomenología como ciencia fundamental» en R. Alvira (Ed.), *Razón y libertad*, pp. 40-54.

23 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 115-118.

24 El hombre cuenta con su ser simultáneamente corpóreo-espiritual en su modo habitual de relacionarse con las cosas porque es consciente de esta índole suya de modo espontáneo y confuso, y puede elevar al plano reflejo y científico este saber espontáneo a través de la reflexión. La conclusión a la que se ha de llegar es que el materialismo y el espiritualismo-actualismo no pueden dar cuenta de la experiencia, como tampoco ningún dualismo que pretenda unir accidentalmente en el hombre el ámbito de la conciencia —*trascendental*, *espiritual-personal*, *regido por leyes ideales*— con el ámbito de la subjetividad natural —*empírico*, *regido por leyes naturales-causales*. La experiencia apunta a la tesis de la unidad sustancial como explicación. Cf. *Ibid*., pp. 102-103.

25 Cf. A. Millán-Puelles, «La dialéctica de intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista» *Memorías del XIII Congreso Internacional de Filosofía* III (1963), p. 259.

actividad consciente propiamente humana se enlazan tres elementos de modo inseparable: el concepto trascendental de ente, el elemento temático de los actos intencionales y el elemento concomitante o autoconsciente[26].

El hombre se define por su poder de captación de lo real en cuanto tal. Este es el carácter propiamente *onto-lógico* correspondiente a un animal racional. Ya la expresión «conciencia inadecuada» es sinónima de «*subjetividad que es más que su conciencia*». Pues bien, todo acto de conciencia inadecuada implica siempre la aprehensión de algo *real*, aunque dada la finitud originaria del yo humano, tanto su autoconciencia como el conocimiento de los entes transubjetivos son inadecuados o no-comprehensivos[27]. El sujeto humano se capta a sí mismo y a los objetos de sus vivencias originarias *sub specie entis*, es decir, en su carácter de realidad[28]. Esta afirmación requiere algunas aclaraciones sobre la *trascendentalidad de lo real*. La noción de ente no es un género, de ahí que se la considere una noción trascendental[29]. El *conceptus formalis entis* contiene en acto toda la realidad *sub quadam confusione*, pues si bien contiene el denominador analógicamente común a toda la realidad que no prescinde de ninguna diferencia, no explica o expone todas las diferencias entre los entes[30].

---

26 Cf. T. Melendo, «El acto filosófico primero» en R. Alvira (Ed.), *Razón y libertad*, p. 77.

27 Cf. A. Llano, «Objetividad y libertad», p. 240; J. L. Del Barco, «El interés realista por el idealismo» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 277.

28 El conocimiento comprehensivo divino de todos los seres es exhaustivo porque conoce perfectamente cada uno de ellos, así como su puesto y función en el conjunto de lo real. El hombre es capaz de conocer realmente, pero con un conocimiento imperfecto. El conocimiento humano alcanza a idear la *noción trascendental de ente*, gracias a la cual conoce y se conoce de modo aprehensivo *sub ratione entis*, mas no exhaustivamente. Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 151-154.

29 Cf. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 101-106; Aristóteles, *Metafísica* III, 3, 998b 22-28; *In III Meta*., l. 8, n. 11; *SCG* I. 25; *ST* I, q. 3 a. 5 c.

30 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 156-159. La distinción entre lo categorial y trascendental en relación con la lógica que debe aplicarse a cada uno de estos ámbitos ha sido objeto de reflexión de Millán-Puelles (*La lógica de los conceptos metafísicos*). De este estudio se sigue una lógica propia de los conceptos trascendentales. Según ésta, la noción de ente es una noción abstracta según un modo de *abstracción imperfecta*. En este punto Millán-Puelles sigue a Juan de Santo Tomás y Araujo (cf. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I*, pp. 107-111). Por el contrario, se distancia de Gilson, Fabro, Marechal y Maritain (cf. *Ibid*., pp.151-168. Es de especial relevancia la objeción que afirma que solo la esencia puede conocerse intelectualmente porque el ser solo puede experimentarse. Esto se opone al carácter ontológico que Millán-Puelles ha atribuido al hombre como animal racional. Si solo pudiera conocerse la esencia de los entes, el hombre debería ser definido como animal fenomenológico. En otro lugar, el pensador español ha formulado

Por tanto, la persona humana se abre a todo lo real en la ideación del concepto de ente, aunque de modo indiscriminado o confuso. En tal acto, el hombre se muestra como *un ser* que se abre a *todo el ser*[31]. Ahora bien, la capacidad humana de abrirse a lo real en cuanto tal no significa absoluta independencia de la experiencia sensorial. Principalmente, el sujeto humano conoce *lo real de lo sensible*, que no es nada sensible sino lo primero inteligible y, por tanto, la condición de posibilidad de toda determinación intelectiva[32].

Esta consideración permite captar el enlace esencial existente entre la *mundaneidad de la subjetividad* y su *autoconciencia derivada*. El yo humano corpóreo-espiritual es susceptible de ser afectado por las realidades materiales. Pues bien, la misma intuición sensible supone esta eficacia de las realidades transubjetivas, que son simultáneamente causa y objeto de tal intuición. La idealidad de la relación entre el objeto captado y el sujeto de la captación no se opone, en absoluto, al análisis genealógico de las condiciones físicas de la intuición sensorial. De donde se sigue que *la autoconciencia consectaria a la captación del objeto es un intuitus derivatus* respecto de la eficacia de la realidad transubjetiva y de su captación formal y objetiva. La razón más profunda de esto es que la persona humana es un sujeto apto para ejercer la conciencia y no conciencia siempre en acto. Es imposible que el hombre se haga cargo de sí como de una realidad sin estar simultáneamente actualizado por la aprehensión de un ser sensorialmente intuido. Este hecho manifiesta que el yo humano es una subjetividad *necesariamente mundana* cuya capacidad intelectual —*logicidad*— se enlaza radicalmente con su naturaleza sensitiva[33].

---

esta cuestión. Si el hombre solo pudiera conocer intelectualmente las esencias, ¿cómo podría distinguir una novela de la historia? Eidéticamente —en su esencia— son convertibles hasta el punto de poder definir la historia como una novela real y la novela como una historia fingida. Las podemos distinguir en cuanto conocidas porque *sabemos* que la novela tiene un ser ficticio o irreal, mientras que a la historia le corresponde el ser real, si bien no en la actualidad si se refiere a hechos históricos pasados. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, pp. 168-169.

31 La noción de ente es el *a priori material* de toda posible intelección humana, bien se trate de autoaprehensión, bien de la aprehensión de otro ser. El adjetivo *material* quiere significar que la *entidad pertenece a lo captado* y no solo al modo de captarlo. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 159-163.

32 Cf. *Ibid*., pp. 162-165; A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, pp. 357-361; *ST* I, q. 79, a. 7 c y q. 84, a. 7 c.

33 Esta es una característica del conocer creatural propiamente humano. La Conciencia Divina es primeramente autofanía y solo secundariamente conciencia de algo distinto. La unidad de tautología y heterología de tal Conciencia *no se limita a la unidad de una estructura inseparable*, porque no hay posibilidad de estructura alguna en un Ser Absoluto. Solo por una comparación con la estructura de la subjetividad humana se dice que el conocimiento de lo

La *trascendentalidad de lo real*, la *mundaneidad de la subjetividad* y la *autoconciencia derivada* se dan en la actividad consciente del sujeto humano como la *unidad de una estructura inseparable*. De ahí que el estudio de la trascendencia intencional y la intimidad consciente separadamente constituya un esclarecimiento, en cada caso, de un *aspecto* de la actividad subjetiva según el orden explicado[34].

II. MORFOLOGÍA DEL *EGO FACIENS*

El análisis fenomenológico de la finitud natural de la conciencia humana rotura el camino hacia el análisis morfológico de la persona humana en cuanto *ego faciens*. En razón de la estructuración de la actividad consciente humana es preciso examinar, en primer lugar, su aspecto *heterológico* —captación de las realidades transubjetivas— sin perder de vista que se trata solo de un aspecto solidario al *tautológico* —autocaptación—, con el que conforma una sola estructura en referencia a la *trascendentalidad de lo real*. Solo podremos tener un examen completo de la morfología del *ego faciens* humano cuando analicemos, en segundo lugar, la dimensión tautológica de su *operari*. No se realizará un análisis exhaustivo de la actividad subjetiva, sino que se evidenciarán los elementos más importantes que animan la perspectiva formal de este ensayo, a saber, la tensión entre finitud natural e infinitud intencional que ilumina la vocación trascendente del hombre.

«otro» se funda, en Dios, en el conocimiento de Sí. Se trata de un modo de hablar que tiene un cierto valor para que el hombre comprenda algo de Dios. El objeto de la heterología Divina, si cabe llamarla así, difiere de su autocomprehensión y se funda en ella, con un ser fundado, tanto respecto a la pura posibilidad de ser, cuanto —si es el caso— respecto de su actualidad efectiva. *Esto es posible porque en su autoconciencia la conciencia absoluta se manifiesta a sí misma como algo posible de imitar o participar*. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 172-176.

34 «En la línea general de su establecimiento de una síntesis humana de naturaleza y libertad, la antropología metafísica de Millán-Puelles desvela la síntesis de intimidad y trascendencia de la humana subjetividad» A. LLANO, «Objetividad y libertad», p. 239. Es de capital importancia no confundir la vivencia directa con la vivencia reflexionada en el análisis fenomenológico de la actividad subjetiva. Semejante *quid pro quo* podría conducir a examinar la *vivencia intencional* erróneamente como compuesta por tres objetos: el término del acto, el acto mismo y la subjetividad autoconsciente. Esta vivencia es *un acto de la subjetividad que tiene como objeto la realidad*. La razón de este carácter estructurado de la actividad consciente de la subjetividad se encuentra en su finitud originaria. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 176-181.

II.1. La dimensión heterológica de la actividad humana

La dimensión trascendente de la actividad espiritual humana tiene dos modalidades, a saber, la intelección y la volición. Mientras la primera se realiza como una *analepsis* o actividad centrípeta, es decir, como una atracción hacia sí de la realidad que es su término; la segunda se realiza como una *orexis* o actividad centrífuga, esto es, como una tensión hacia lo amado[35]. En ambos casos es importante insistir tanto en el aspecto inmaterial del trascender —propio de una actividad espiritual— como en su factor de *acontecimiento subjetivo* —por ser la actividad espiritual de un sujeto humano finito que no es pura actualidad. Ambas notas ponen de manifiesto la espiritualidad creatural propiamente humana. Puesto que la volición requiere de la intelección, ha de examinarse primero la actividad cognoscitiva.

El conocimiento es un hecho irreductible al mundo material. No obstante, debido a su mundaneidad, la persona humana necesita usar metáforas como la *presencia-distancia* para comprender el conocimiento comparándolo con el mundo de las meras cosas. En el conocer como acontecimiento propiamente humano, sujeto y objeto se unifican como distintos, sin componer una tercera entidad[36]. No se trata de que la actividad de conocer consista en ser sujeto de inhesión de *otra* forma. La relación entre cognoscente y conocido no es la de materia-forma, sino la relación de una forma con otra forma o consigo misma. De hecho, la fórmula más esencial del conocimiento es su definición como posesión inmaterial del ser[37]. No obstante, si no solo quiere explicarse el cono-

---

35 Cf. A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 619-620.

36 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 183-190. Con el fin de captar la naturaleza propia del conocimiento, es importante distinguir entre el ser personal cognoscente (*ser-para-sí*) y los seres creados no-cognoscentes (*seres-para-la-persona*) (cf. J. M. Barrio Maestre, «Libertad trascendental y educación. Sobre el modelado en educación» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 535). La experiencia muestra que el hombre conoce más el propio ser que el de la alteridad debido a la experiencia connatural que de él tiene, por lo que tiende a concebir los otros seres por el modelo del suyo (cf. R. Spaemann, «Realidad como antropomorfismo» *Anuario filosófico* 35 (2002), pp. 713-730). El ser-no-cognoscente, coincidiendo en la índole de ente con el ser-cognoscente, se muestra como *posesor* de un grado inferior de evidencia y entidad, pues el rango de ser determina la propia inteligibilidad. De esta suerte, el conocer es *el modo más formal de poseer el ser* (cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 190-191). En líneas generales, el análisis del conocimiento de Millán-Puelles se encuentra en continuidad con Santo Tomás de Aquino. Cf. J. F. Sellés, «Las operaciones inmanentes del conocer y del querer» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 702.

37 Millán-Puelles piensa que esta definición es tan esencial que puede aplicarse al Conocimiento Divino. En su esencia, el conocer es acto, sin ser necesariamente *actualización o acontecimiento*. Las nociones de *crecimiento entitativo* o *progreso ontológico* no son

cimiento en general, sino dilucidar el conocimiento específicamente humano debe añadirse, a renglón seguido, que el acto cognoscitivo humano implica un acontecimiento novedoso, es decir, un paso de la potencia al acto. Sin embargo, este carácter de actualización mantiene la nota esencial del conocimiento, esto es, comportarse como acto en relación a otro acto. De esta suerte, el conocimiento humano ontológicamente analizado viene a parar en una reiteración de la noción de acto que podría expresarse como *actus actus actum possidentis* (el acto de un acto que posee un acto). La unidad intencional pone de manifiesto que el hombre es capaz de crecer en el ser a través de una trascendencia que no es una transformación[38].

La intencionalidad propia de la volición, por su parte, aunque requiere la recepción inmaterial de la bondad de su objeto por modo analéptico, consiste formalmente en una tendencia, tensión o dirección inmaterial. Puesto que en la persona humana el amor también supone una actualización, la volición puede ser descrita como *actus actus actum intendentis*. Así las cosas, el acto de querer humano incluye *tres elementos estructurales*: el *sujeto volente*, el *objeto querido* y el *sujeto destinatario* de la volición, sin que su identidad se excluya esencialmente[39]. En el acto de amar, el yo humano ejecuta su posibilidad más específica, su actividad más íntima y, simultáneamente, más trascendente[40].

---

válidas para la definición esencial del conocer en general porque la Conciencia Absoluta no se actualiza, ni incrementa su ser, ni se perfecciona. Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 192-196.

38 Este análisis pone de manifiesto la nota distintiva del trascender intencional humano respecto de otras posibles modalidades de conocimiento intelectual (ángeles y Dios). Mientras que en el Conocimiento Divino coinciden tanto el Cognoscente y lo conocido como el mismo acto de conocer, en el conocimiento específicamente humano los tres elementos se distinguen realmente, quedando como semejanza el nexo entre la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva como dimensiones de un único acto en el que el ser del cognoscente se unifica con el ser conocido de manera intencional. Precisamente porque el conocimiento humano comporta una actualización, el ser del hombre ni permanece completamente oculto ni completamente manifiesto. La persona humana en acto de conocer algo no solo posee su propio ser de modo natural, sino también posee de modo inmaterial el ser de lo conocido y, en dependencia de lo conocido, inmaterialmente su propio ser. Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 196-200.

39 Cf. *Ibid*., pp. 204-216. Millán-Puelles sostiene la tesis de que *nihil volitum nisi praecognitum*. Cf. A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, pp. 620-622; J.L. Fernández, «El "ens rationis", un caso de objeto puro» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 297-318.

40 El amor exige alguna conveniencia o connaturalidad entre el amante y el objeto amado. De esta manera, el amante se comporta activamente en la constitución de la objetividad de lo querido sin poner el ser-bueno en la realidad. El ser-apetecible se funda en la mentada connaturalidad conocida en cuanto tal. Además, como *efecto de la misma volición* se produce una *connaturalización con lo querido* que es un *acontecimiento formalmente pasivo* para la

II.2. La dimensión tautológica de la actividad humana

El examen de la dimensión subjetiva de la actividad humana muestra también la finitud propia de la persona humana. Esta dimensión se manifiesta unitaria pero estructurada. *Fenomenológicamente* hablando, el dinamismo de la conciencia en acto es un haz de actualizaciones diversas. Estas diferentes actualizaciones son simultáneas, pudiendo faltar la reflexión estricta, que se funda en la conciencia concomitante y en la reflexividad originaria, tematizando lo que en ellas es función. Su correcto análisis requiere centrar la atención en cada una de ellas sin perder de vista esta simultaneidad, así como su enlace natural con la trascendencia intencional[41].

Millán-Puelles se sirve de tres pensadores para el desarrollo de la primera modalidad de tautología subjetiva, la denominada *conciencia concomitante*: Santo Tomás[42],

---

subjetividad volente. Se trata de una coaptación o adaptación a la forma de ser de un ser distinto. Por todo esto, Millán-Puelles sostiene la tesis de que *la trascendencia volitiva supone una mayor unidad entre la subjetividad y su término que la trascendencia intelectiva*. La volición es más íntima a la subjetividad y expresa mejor su ser. Y siendo más íntima, a la par, es más trascendente porque consiste en el *inmaterial ser-hacia el en-si de lo querido*. Por este motivo, la subjetividad consuma su posibilidad más específica en este acto. Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 212-222; D. Gallagher, «Desire for Beatitude and Love of Friendhsip in Thomas Aquinas» *Medieval Studies* 58 (1996), pp. 1-47; J. M. Barrio Maestre, «Libertad trascendental y educación», p. 535.

41 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 251-252.

42 Santo Tomás entiende el conocimiento como la *posesión de lo otro en tanto que otro* por parte del sujeto cognoscente. La matización *en tanto que otro* ya reclama la presencia del *sí-mismo* del sujeto. En el mismo acto de entender algo transubjetivo, precisamente por la actualización del entendimiento del sujeto cognoscente, el hombre entiende su propio entender (cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 325-331). La prioridad del entender sobre el darse cuenta de estar entendiendo es genético y no temporal. En rigor, puede decirse que son simultáneos (cf. J. J. Sanguineti, *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*, Ediciones Palabra, Madrid 2005, p. 151). Millán-Puelles sostiene que Santo Tomás ha puesto las bases para la comprensión de la tautología concomitante, pero que no ha acertado a comprenderla debidamente (cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 329-333). Su opinión fue discutida por J. García López en diversos lugares (cf. J. García López, «Las tres modalidades de la autoconciencia» *Anuario filosófico* 27 (1994), pp. 569-570; Id., «El conocimiento del yo según Santo Tomás» *Anuario filosófico* 4 (1971), pp. 98-101; Id., «La conciencia concomitante en Santo Tomás» en *Escritos de antropología filosófica*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 256; Id., «La conciencia psicológica en Santo Tomás de Aquino» en *Escritos de antropología filosófica*, pp. 117-121; Id., «Conocimiento y experiencia» en *Escritos de antropología filosófica*, pp. 273-287). Yo mismo he intentado dirimir esta cuestión en I. Pérez López, *La teoría de la conciencia de Antonio Millán-Puelles y Karol Wojtyla*, EDUSC, Roma 2017, pp. 341-349.

Kant[43] y Brentano[44]. De sus reflexiones y confrontaciones con éstos concluye que la conciencia concomitante es una modalidad de autoconciencia solo consectaria, esencialmente previa a la reflexión. No se trata de un acto, sino de la dimensión subjetiva y no intencional de todo acto intencional. Por este motivo, no puede tratarse de una presencia objetivante ni objetivada. Ella misma es el presupuesto de todo acto de reflexión estricta porque ésta, como veremos, re-presenta una vivencia en la que se dio la presencia inobjetiva para hacerla tema de un acto formalmente objetivante[45].

El segundo modo de la tautología subjetiva es llamada por Millán-Puelles *reflexividad originaria*. En este modo de autoconciencia, la subjetividad humana se hace explícita —y no solo connotada— al *verse* instada por algo que ella no es pero que le afecta como suyo o determinante de su estado. No se trata de la dimensión de un acto, sino del acto completo de una vivencia explícitamente reflexiva, si bien no puede decirse estrictamente reflexiva porque no remite a una vivencia anterior para representarla. En las vivencias de reflexividad originaria —la *necesidad biológica*, el *dolor*, el *deber*, la propia del *acto judicativo*, la de las *libres voliciones* y las de la *vivencia interpersonal del alter ego*—, el ser sustancial del hombre y algunas de sus determinaciones esenciales se hacen sensibles *per accidens*[46].

---

43 La conciencia concomitante se parece a la apercepción trascendental kantiana —el yo pienso que acompaña a todas las representaciones— en su índole de autoconciencia intelectiva que solo es sujeto de un acto. Sin embargo, no posee un rol unificante de lo múltiple de sus representaciones. No es, en absoluto, la conciencia de actividad de una síntesis. Se trata únicamente de la vivencia del sí-mismo necesario para que lo entendido sea otro como alteridad. En la conciencia concomitante no comparece ninguna determinación esencial del yo. Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 334-337.

44 Brentano ha acertado a notar la integración de trascendencia e intimidad en la unidad de un único acto de percepción interna. Sin embargo, su error ha sido considerar la autoconciencia como objeto secundario del fenómeno psíquico. Ha incurrido en un objetivismo que confunde la presencia inobjetiva con la reflexión estrictamente dicha. Cf. *Ibid*., pp. 337-342. Para un estudio detallado del pensamiento de Brentano véase S. Sánchez-Migallón, *La ética de Franz Brentano*, Eunsa, Pamplona 1996.

45 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 342-346; J. J. García Norro, «El conocimiento de sí mismo. Reflexiones sobre *De anima*, III, 2» en J. A. Ibáñez-Martín (Ed.), *Realidad e irrealidad*, pp. 89-104.

46 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 346. En estas vivencias, la subjetividad no comparece como el objeto directo del acto, pero sí como reclamada, oprimida, apremiada o instada en calidad de un dativo u objeto indirecto (cf. J. García López, «Las tres modalidades de la autoconciencia», pp. 573-574). Éste es uno de los puntos doctrinales más originales del pensador español. El desarrollo de la noción de reflexividad originaria ha servido de inspiración para atribuir este modo de reflexividad a las emociones. Cf. A. Malo, *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 73.

La tercera modalidad de la tautología subjetiva es la *reflexión estricta*, cuyo distintivo propio es su índole de *propia y formalmente objetivante*. En la reflexión estricta se objetiva la dimensión subjetiva de una vivencia anterior. Es importante distinguir la reflexión estricta de la simple memoria. No se trata simplemente de recordar, sino de objetivar[47]. De estas reflexiones sobre la actividad subjetiva se concluye que no puede preguntarse por la *facticidad humana* sin tener en cuenta el enlace entre tautología y heterología porque el punto de partida de la reflexión ontológica son los actos físicamente subjetivos que no tienen por tema la propia subjetividad sino la realidad transubjetiva[48].

La finitud humana hace patente que el sujeto humano es un *hecho ontológico*, o lo que es lo mismo, que no se ha producido a sí mismo. Su intimidad sustancial es la razón de ser de su actividad y a ella hemos de dirigir ahora la atención. El estudio de la morfología de la actividad humana en su carácter propiamente finito impide que la reflexión filosófica sobre el hombre se detenga en este nivel operativo. La finitud propia del yo humano apunta a su carácter *fáctico*, es decir, a una *constitución natural* desde la que éste actúa.

III. MORFOLOGÍA DEL *ego factum-faciens*

La reflexión sobre la facticidad de la persona humana es la búsqueda del *a priori* de su actividad conducida por el principio clásico *operari sequitur esse*[49]. En razón de la finitud propiamente humana, la actividad específica del hombre

47 La persona humana se comporta de dos modos como objetivante en su actividad, en sentido amplio y en sentido estricto. El sentido amplio queda aclarado al examinar un acto de conciencia intencional. Esta vivencia es un acto en el que se conoce una alteridad real respecto de la subjetividad. Ahora bien, la índole objetivante de este acto solo queda patente en la reflexión sobre ese mismo acto. En la intención directa esa índole es meramente vivida. Precisamente porque todo acto intencional tiene una dimensión no intencional que es la autopresencia inobjetiva puede volverse sobre este acto para hacerlo objeto de reflexión e iluminar su índole objetivante. El sentido estricto de acto objetivante se cumple en la reflexión estricta, porque hace objeto de la intención algo que en su ser originario es *intención en acto*, es decir, un acto subjetivo de constituir la subjetividad una presencia objetual. Hay que subrayar, además, que es *condición sine quam non* de la reflexión que la subjetividad no se identifique con el propio flujo vivencial. Los diversos estados de la subjetividad son afectados por el tiempo, pero ésta tiene la capacidad de captarse a sí misma como distinta de sus estados, como lo que permanece en ellos. Es cierto que lo permanente solo puede ser captado de modo intelectual. Pues bien, en sus *estados* la subjetividad es para sí misma *sensibile per accidens* y, junto con la intuición sensible que de sí tiene —*coejecutada con ella*— se da una auto-intelección que la hace aprehenderse como sustrato o portador de tal estado. Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 364-375.

48 Cf. *Ibid*., pp. 377-381.

49 Cf. *ST* I, q. 87, a. 1 c y a. 3 c; *De Veritate*, q. 10, a. 8 c.

se encuentra condicionada extrínsecamente por la realidad transubjetiva e intrínsecamente por su *yo sustancial fáctico*. Este condicionamiento intrínseco, es decir, la realidad sustante de la conciencia en acto y condicionante de la posibilidad de constituir objetos es aquello que se quiere iluminar[50]. Se trata de clarificar la esencia del *ego*[51]. En efecto, el *a priori* adecuado de la actividad humana es la *intimidad sustancial de la persona humana*, es decir, la *sustancia «hombre»*. Pero la noción de este *a priori* no se hace explícita más que descomponiéndolo en dos facticidades complementarias: el cuerpo y el espíritu[52]. Estos dos aspectos de la esencia humana son facticidades complementarias, es decir, *a priori inadecuados*[53].

III.1. El cuerpo humano como «a priori inadecuado» de la conciencia del hombre

Las anteriores reflexiones fenomenológicas iluminan o hacen patente a la persona humana siendo inadecuadamente su cuerpo. Algunas vivencias que avalan esta afirmación podrían ser las siguientes: 1) la posibilidad de la constitución de la apariencia sensible; 2) la vivencia de la causalidad de los seres

---

50 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 381-383.

51 «"Yo" significa así: la sustancia, fácticamente dada, y solo inadecuadamente autopresente, en cualquiera de mis actos de conciencia. Desde ella cumplo estos actos como desde una base que yo mismo soy, pero que la soy de tal manera que mi ser-base-de-mí no es nada que yo me dé, sino algo, tan solo, con lo que me encuentro: algo, pues, radicalmente fáctico, aun en mi propio darme cuenta de ello, e incluso en los actos de conciencia que son conciencia de mi propia libertad» *Ibid*., pp. 383-384.

52 Cf. *Ibid*., p. 384. Al señalar el cuerpo y el espíritu como *a priori* inadecuados de la facticidad del hombre, cuyo único *a priori* adecuado es su sustancia, ha de hacerse una aclaración. Se entiende por espíritu las facultades superiores del hombre que son incorpóreas, las facultades superiores del alma. El cuerpo, por otro lado, no puede concebirse como cuerpo humano si no se tiene en cuenta que para serlo ha de estar informado por la única alma humana. He aquí la razón de la inadecuación de ambos *a priori*. Millán-Puelles explica que el alma no puede ser identificada con el yo, en perfecta consonancia con el Doctor Angélico (cf. A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, Ediciones Rialp, Madrid 2008, p. 128; *ST* I, q. 75, a. 4 c). Para una correcta interpretación de la antropología tripartita en el pensamiento de Santo Tomás véase A. Pérez López, *De la experiencia de la integración a la visión integral de la persona: estudio histórico-analítico de la integración en "Persona y acción" de Karol Wojtyla*, Edicep, Valencia 2012, pp. 31-33.

53 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 385. La conclusión del razonamiento que parte de la fenomenología del no ser conciencia está destinado a ilustrar la tesis clásica de la *unidad substancial*. No en vano, el mismo Millán-Puelles explica en su último escrito, que dejó inacabado: «En *La estructura de la subjetividad* he desarrollado a mi manera la antropología del nexo del cuerpo y el alma humanos» A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 28.

corpóreos en acto sobre el sujeto humano; 3) el encontrarse el hombre con naturalidad entre los cuerpos; 4) las vivencias reflexivamente originarias del dolor físico o la necesidad biológica; y 5) la experiencia del cuerpo vivido por otro en el encuentro interpersonal. Si puede decirse que se es inadecuadamente el propio cuerpo, es porque éste forma parte del yo en el que se consiste como subjetividad aptitudinalmente consciente[54].

El argumento que niega sin más cualificación que el hombre sea su cuerpo *porque el cuerpo es algo que tiene*, no alcanza a ver que *ser y tener* se identifican en el yo. La libertad humana permite que la persona humana disponga de sí y de su cuerpo con una libertad condicionada[55]. El *uso* del propio cuerpo «es de tal índole que lo vivo como un uso de mi yo, sino que en una forma inadecuada. "Mi yo" está dado con "mi propio cuerpo", y, en tanto que así dados, ambos son igualmente disponibles, fácticos y míos»[56]. La tesis espiritualista afirma que la persona, sin identificarse en modo alguno con el cuerpo, puede *objetivar y usar totalmente* este último como su pertenencia. Pero semejante afirmación no puede dar cuenta de la experiencia humana. La objetivación del cuerpo es siempre inadecuada, y el dominio sobre él, limitado; ambas cosas en razón de la finitud propiamente humana. Se ha de advertir que no estar completamente dominado por los requerimientos sensoriales del dinamismo propio no es sinónimo de dominarlo completamente[57].

Además, la tautología del propio cuerpo es la tautología de la determinación espacial de cada persona humana que la vive. El sujeto humano corpóreo, pero más que corpóreo, trasciende hacia las realidades considerándolas exteriores a sí y dándose cuenta de sí como el ser al que le son externos los demás seres corpóreos. En el análisis fenomenológico se vio que la actividad de conocer propiamente humana se dirige a lo real de lo sensible. Por tanto, el *a priori* corpóreo humano está íntimamente unido a su capacidad intelectual. La racionalidad humana se ejerce bajo su condicionamiento somático, si bien, es capaz de superar la mediación sensible a través de la abstracción. *La necesidad de abstraer para entender da la medida de la racionalidad de la sustancia humana, según su esencia simultáneamente racional y corpórea*. Conviene, por último, destacar que el hombre no es sustancialmente lógico porque tiene facultades racionales, sino que las tiene por ser sustancialmente racional[58].

---

54 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 385-386.

55 Cf. *Ibid*., pp. 386-387.

56 *Ibid*., p. 387.

57 Cf. *Ibid*., pp. 387-392.

58 Cf. *Ibid*., pp. 391-394; *ST* I-II, q. 110, a. 4 ad 4.

III.2. La facticidad propia del espíritu humano

Millán-Puelles afirma que *espiritual es el ente que vive de algún modo la infinitud del ser*. Obviamente, la capacidad humana para abrirse al ser sin restricción no puede fundarse en su corporeidad, aunque esté condicionada por ella como *poder mera y específicamente humano*. El análisis morfológico de la actividad humana ha permitido constatar que su espiritualidad está condicionada no solo por el factor somático del hombre, sino también por su potencialidad, es decir, por no ser la persona humana acto puro. Como quedó explicado, la actividad humana es *actualización* o *ejercicio de una aptitud*. A tenor de ambos condicionamientos nos adentramos en la facticidad o naturaleza propia del espíritu humano. Los hechos en los que se actualiza la capacidad humana de vivir la infinitud del ser —su actividad espiritual— son los provistos de carácter intelectivo, es decir, las intelecciones o las voliciones que contienen la intelección[59].

La consideración de las actividades espirituales de entender y querer en su condicionamiento natural hace descubrir la real distinción de las facultades del entendimiento y la voluntad entre sí y respecto de nuestro propio ser substancial[60]. Estas facultades son el *a priori intrínseco* de nuestra actividad espiritual. Su radicación común en nuestro ser sustancial explica su mutua coimplicación en nuestras vivencias. Por tanto, las facultades humanas son fácticas, es decir, un hecho ontológico dependiente de la naturaleza misma de la sustancia humana de la que brotan. La facticidad de las facultades humanas muestra una síntesis de naturaleza y libertad imprescindible para la correcta reflexión filosófica sobre el hombre y su vocación.

Consideremos, en primer lugar, la facultad del intelecto. Millán-Puelles atribuye a la naturaleza propia del intelecto humano la propiedad de la «libertad»[61]. Ciertamente, en la actividad intelectual propiamente humana, el yo humano se abre a la totalidad de la realidad en la ideación del concepto formal del ente en cuanto ente. La noción de ente se encuentra de modo contracto en todo lo entendido por el hombre. De este modo, la presencia de la luz inagotable del ser ilumina todo objeto entendido y al mismo sujeto cognoscente, posibilitando su mutua oposición en el trascender intencional. Todo lo que entiende el hombre lo hace *sub ratione entis*. En virtud del carácter corpóreo-espiritual del hombre en quien radica esta facultad, el objeto apro-

59 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 398-399.

60 Cf. *ST* I, q. 77, aa. 1-3.

61 Cf. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, Ediciones Rialp, Madrid 1995, p. 77.

piado del entendimiento humano es el *ens concretum quidditati sensibili*[62]. Nótese que la *entidad* de lo sensible no es ella misma sensible. Por tanto, el intelecto que conoce bajo razón de entidad no está sujeto a conocer un determinado género de entes. Esta no-sujeción se expresa en positivo como una apertura a todo lo que de alguna forma tiene ser. Esta apertura puede considerarse como auténtica libertad, la cual se acompaña del adjetivo *trascendental* por la infinitud objetual que supone, a saber, la apertura al ser sin restricción. Recuérdese que, en las facultades, la ordenación al objeto formal es parte de la propia esencia. Por tanto, puede decirse que el intelecto humano es infinito a su modo[63]. Por último, debe subrayarse que pertenece a la facticidad propia de esta facultad la capacidad reflexiva que no deja de ser parte integrante de la libertad propia que venimos describiendo[64].

Pasemos ahora a la consideración de la facultad volitiva. De ella cabe recordar que su actividad es dependiente de la actividad intelectiva. Por tanto, la misma dependencia ha afirmarse en su facticidad o naturaleza propia[65]. También puede atribuirse *libertad trascendental* a esta facultad, señalando que ésta viene posibilitada por la libertad trascendental del intelecto[66]. Siempre que se quiere algo se hace *sub ratione boni,* ya que *el querer es el intencional ser de la persona humana hacia el en-sí de lo captado como bueno*. En virtud de la convertibilidad del *bonum* con el *ens*, la razón de bondad es irrestricta. Ciertamente se quieren bienes finitos. Pero la razón de quererlos no es su finitud sino su bondad, que de suyo es irrestrictamente apetecible[67]. Ahora bien, la tensión inmaterial en que consiste el trascender oréctico es un ser hacia el *en-sí* de lo querido. Por tanto, el *bonum trascendentale*, que como tal puede ser aprehendido, no puede ser querido. Sin embargo, la Bondad divina, que es irrestricta y singular, no es la abstracción del *bonum trascendentale*. En consecuencia, es la Bondad de Dios la que hace posible querer el tema de la volición y a uno mismo, porque el resto de bondades finitas lo son por participación en ella. En cierto modo, querer una bondad finita, no por restricta sino por bondad, es posible por la tensión de la voluntad al Bien irrestricto que es Dios, aunque ese preciso acto no sea formalmente un acto de amar a Dios[68]. En la actual consideración sobre la facticidad propia de la voluntad interesa subrayar que

62 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 400-402.
63 Cf. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 78-80.
64 Cf. *Ibid*., p. 87.
65 Sobre el orden y jerarquía de las facultades véase *ST* I, q. 77, aa. 4. 7.
66 Cf. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 97.
67 Cf. *Ibid*., p. 103.
68 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 402-405.

su objeto formal no es un determinado género de bienes, sino el *bien intelectivamente conocido*[69]. Para terminar, conviene afirmar que también pertenece la reflexividad a la naturaleza de la voluntad[70].

La síntesis de naturaleza y libertad propia de la facticidad de las facultades humanas, y de la sustancia en que radican, conduce a la afirmación de que la persona humana está constitutivamente *trascendida* hacia el ente y el bien. La finitud natural de las operaciones espirituales del hombre se explica con sencillez por la limitación natural de su causa activa; sin embargo, la infinitud que les conviene por su objeto formal postula una Causa Activa que pone y atrae hacia Sí al yo humano. La persona humana no solo es capaz de trascendencia intencional sino que es ella misma trascendida, es decir, se encuentra ontológicamente incitada o reclamada por algo que ella misma no es. Este reclamo ontológico es previo a la actividad porque las facultades se radican en un ser que no es actividad. Solo una actividad absoluta e incondicionada puede ser la última razón de ser de la *facticidad del ser-hombre*. El hombre es un *factum* naturalmente vuelto a su origen. Una tendencia-respuesta a la actividad que le hace ser. Como veremos, la persona humana está *llamada* a corresponder de modo *finito y libre*, desde su facticidad, a la incondicionada actividad que le hace ser[71].

III.3. Ego factum-faciens*: síntesis de naturaleza y libertad*

La libertad de arbitrio es una propiedad de la facultad de la voluntad[72]. Se trata de algo tan fáctico o natural como la misma voluntad o el ser sustancial del hombre[73]. En una acepción negativa podría definirse como una intrínseca

---

69 Cf. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 97-99. Al igual que el intelecto, la voluntad es una facultad objetualmente infinita, aunque es cierto que no tiene por objeto todo aquello que de alguna manera tiene ser. La voluntad no quiere, por ejemplo, el mal en sí mismo. Sin embargo, las limitaciones del horizonte objetual de la voluntad no se deben a un defecto de esta potencia, sino a una carencia de ser en algunos objetos de nuestra potencia intelectiva; carencia que trasluce para la voluntad en una imposibilidad de quererlos por no ser apetecibles. Cf. *Ibid*., pp. 102-103.

70 Cf. *Ibid*., p. 105.

71 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 405-409.

72 Cf. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 107-108.

73 Frente al idealismo que reduce a la criatura a un fenómeno de conciencia, Tomás de Aquino concibe a la criatura como *ens participatum*. En este pensamiento, la Causalidad primera no suprime, sino que funda la causalidad y libertad de las causas segundas. Por esto, el hombre entiende correctamente su propia libertad cuando se ve en relación con el Creador como un *factum*, provisto de una naturaleza de la que brotan sus principios dinámicos. Cf. *Ibid*., pp. 130-132; *ST* I, q. 83, a. 1 ad 3; q. 105, a. 5 c; *De Veritate*, q. 6, a. 6 c; *SCG* III. 67; *De Malo*, q. 6, a. 1 ad 3.

indeterminación de carácter activo de algunos de los actos de la voluntad, mientras que de modo positivo debe ser descrita como la *capacidad de autodeterminación por la que el hombre es dueño de sus propios actos*[74]. El libre arbitrio presupone la libertad trascendental de entendimiento y voluntad, y es el presupuesto de la libertad moral que debe conquistarse[75]. Por esta capacidad, teniendo en cuenta su dependencia de las libertades trascendentales del hombre, así como el carácter reflexivo del entendimiento y la voluntad, el hombre mantiene una auto-relación consciente de tipo práctico por la que es autor de determinaciones accidentales de su ser[76]. Este es el sentido en el que el yo humano se hace a sí mismo desde lo que fácticamente ya es de modo natural y necesario[77].

La libertad trascendental del intelecto y la voluntad son perfecciones naturales del hombre y, por tanto, auténticas dignidades innatas. Junto con la libertad de arbitrio, constituyen dimensiones axiológicas de la libertad humana, que como la misma subjetividad humana es estructurada[78]. La libertad de arbitrio es el emblema del valor que el hombre posee por su rango ontológico propio, es decir, su *dignidad personal*[79]. Ahora bien, dado el carácter fáctico del sujeto humano, su dignidad —siendo un valor en-sí mismo— no puede dejar de remitir a su fundamento trascendente y teocéntrico[80]. Dios es el Creador del

---

74 Cf. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 108-117; Id., *Léxico filosófico*, p. 403. Sobre la relación de entendimiento y voluntad en la libre elección puede consultarse F. Bergamino, *La razionalità della libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, EDUSC, Roma 2002.

75 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 410.

76 Sobre la autorrelación práctica del yo humano puede consultarse A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Ediciones Rialp, Madrid 1994, pp. 15-21.

77 Cf. A. Millán-Puelles, «Cinco lecciones sobre la libertad» *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra* 25/1 (1981), p. 59; J. M. Barrio Maestre, *Elementos de antropología pedagógica*, Rialp, Madrid 2010, pp. 32-34; J. Arana, «Necesidad, libertad, azar. Reflexiones a partir de las precisiones del Profesor Millán-Puelles» en J. A. Ibáñez-Martín (Ed.), *Realidad e irrealidad*, pp. 33-43. Es estas tres referencias se contienen aclaraciones al estar hecho sustancial del hombre y a la necesidad de «hacerse» a través de las libres autodeterminaciones.

78 Cf. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 103-104.

79 Cf. A. Millán-Puelles, Léxico filosófico, pp. 464-466. Aunque existan hechos más o menos manifestativos de la dignidad personal del hombre, siendo precisos, la dignidad le corresponde al hombre por su rango ontológico propio. Cf. J. García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2007, pp. 136-137; E. Forment, *El personalismo medieval*, Edicep, Valencia 2002, p. 301.

80 Cf. J. M. Barrio Maestre, «Dignidad y trascendencia de la persona. Una panorámica de la antropología filosófica de Antonio Millán-Puelles» en J. F. Sellés (Ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 51-62.

ser de hombre. Y el fundamento radical de la dignidad del hombre consiste en estar hecho a imagen de Dios[81]. En razón de esta dignidad natural, el hombre tiene el *deber*, en su actividad libre, de aceptar su constitución natural-fáctica para no lesionar los derechos de su propio ser[82]. En efecto, la facticidad de la subjetividad humana impone a la persona la tarea de hacerse libremente en sus opciones. Con todo, el yo humano no siempre se encuentra en el trance de optar, ya que también vive de las rentas de opciones anteriores. Sucede esto en razón de la propia naturaleza humana, que no solo es principio del dinamismo operativo humano, sino principio de conservación de las determinaciones libremente adquiridas. Sin esta afirmación, ninguna esperanza habría para la educación[83]. No obstante, el ejercicio de la libertad de arbitrio es para el sujeto humano una *posibilidad-necesidad* que manifiesta la llamada natural hacia la realización de su vocación personal[84]. En efecto, la libertad humana es verdadera libertad. Pero no por ello excluye su ser condicionada. Esta es la razón por la que necesidad y posibilidad se implican en la tarea humana de construir libremente la propia biografía desde el ser-fáctico en que consiste por naturaleza[85]. Además, la propia limitación o finitud, en cuanto que puede ser conocida por el hombre, es reveladora de su vocación trascendente[86]. Esta será la cuestión que nos ocupará a continuación.

IV. ETIOLOGÍA DE LA PERSONA HUMANA: SU ORIGEN Y VOCACIÓN TRASCENDENTE

Las reflexiones iniciadas en el análisis fenomenológico de la relatividad de la conciencia humana han ido mostrando en su progresión hacia la ontología de la subjetividad el carácter finito del hombre. La conciencia de esta finitud, posibilitada por la infinitud intencional propia del hombre, introduce la vivencia de la angustia metafísica en la que se ilumina de modo particular la vocación trascendente de la persona humana y su origen más radical en Dios creador. Esta reflexión metafísica concede un acceso a la verdad ontológica formal del hombre, es decir, a su ser en cuanto medido por el Entendimiento divino.

---

81 Cf. A. Millán-Puelles, *Persona humana y justicia social*, Ediciones Rialp, Madrid 1976, pp. 21-22.

82 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 410-411.

83 Cf. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 54.

84 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 412-413.

85 Cf. *Ibid*., pp. 310-311.

86 Cf. *Ibid*., p. 417.

IV.1. Finitud natural e infinitud intencional: la angustia metafísica del hombre

El hombre puede trascenderse hacia la alteridad precisamente por ser *consciente* de su finitud, es decir, por hacerse cargo intelectualmente de no ser el objeto captado como otro. Ahora bien, la vivencia de la finitud natural puede ser simplemente ejecutada o, también, analizada por modo de reflexión. Esta es la razón por la que la tesis de la finitud natural del yo humano no es un término patente de todo acto humano de trascender, sino una condición necesaria. Realizada la reflexión estricta que permite establecer como tema la finitud natural del hombre, la persona no se limita en ella a ser finita sino que se autotrasciende. El correlato de la tesis de la finitud propia es la conciencia global de la realidad en la que el sujeto humano se inscribe como un ser entre los seres. La conciencia global de la realidad es para el hombre la noción trascendental del ser que le resulta indefinible en virtud de su propia limitación naturalmente humana. El yo humano se encuentra conscientemente en un acto de trascender infinito por su término[87].

La capacidad para poner la tesis de la propia finitud a la luz del ser irrestricto es un *factum* previo a toda conciencia. Semejante capacidad no la ha alcanzado el hombre por sí mismo porque le es indispensable para ser lo que es. Se trata de una aptitud necesaria para el propio ser de la persona humana que, a su vez, no es indispensable, sino solo esencialmente posible. La actualización de esta aptitud, así como la actualidad del mismo sujeto humano, es una condición fáctica, es decir, una contingencia. La facticidad e índole meramente aptitudinal de la subjetividad humana representan aspectos negativos de su propia entidad. Es precisamente este hecho el que *urge* a la *positividad intencional* en la que el hombre se abre a todo el ser. Desde la *angostura* de su ser, el yo humano pone ante sí el ser sin restricción al que opone su propia finitud. En esta oposición reside la clave de la *angustia* como hecho esencialmente metafísico. La propia finitud deviene angustia cuando es vivida como *reclusión en la propia entidad*. Esta *angustia metafísica* es la más radical que vive el hombre, muy por encima de la angustia frente a la muerte o la libertad[88].

En este hecho metafísico, la esencia del hombre es vivida, a la vez, como lo que hace ser y no-ser. El sujeto en acto de la angustia esencial vive su finitud natural como una opresión con la que no se identifica plenamente. Se trata de la

87 Cf. *Ibid*., pp. 224-228.

88 Cf. *Ibid*., pp. 230-233. Para una exposición crítica sobre la angustia inducida por la consideración del ser-para-la-muerte en Heidegger es útil L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2004, pp. 88-94.

circunstancia en la que la persona humana está más dentro de sí —recluida en la *angostura* de su propio ser— y, a la vez, es consciente de que hay *algo más* que éste. En esta conciencia, el hombre se sabe llamado por este *algo más*, es decir, intencionalmente trascendido por una *vocación* que excede toda finitud. Este hecho es una vivencia que se da en la reflexión sobre la propia finitud. Si bien en esta vivencia se da una cierta objetivación no-comprehensiva de la propia finitud para la que basta la idea del conjunto de lo real, la reflexión filosófica debe hacerse cargo del verdadero correlato de su limitación, a saber, la incondicionada infinitud de un solo ser unitario. Adviértase que el motivo de la angustia no es *no-ser todos los seres*, sino *no-ser todo el ser de modo singular e intensivo*. De Éste Ser, la subjetividad no es una parte. Por último, es preciso subrayar que esta vivencia no es solo cognitiva, sino que tiene una dimensión afectiva, en virtud de la convertibilidad del *ens* y el *bonum*. Por tanto, la propia finitud es vivida como valor negativo, mientras que el Ser es apetecido porque se tiende a Él como al valor positivo por antonomasia[89].

IV.2. La vocación personal trascendente como relación trascendental con el Creador

El hecho de la angustia esencial remite como condición suya a la vocación trascendente del hombre, que es *reclamado* por el Ser que indefinidamente lo trasciende. Así explica Millán-Puelles que «la única forma de que, siendo yo mismo limitado, pueda, sin embargo, darse en mí una cierta volición de lo Absoluto, es que este me la provoque. Cierto que la volición de lo Absoluto no puede darse en un ser que carezca de toda infinitud. Pero entonces es claro que la infinitud "intencional" que hay en mi ser y que me capacita para querer lo Absoluto es ontológicamente el correlato de la "intención" de lo Absoluto sobre mí. A esta intención es lo que aquí se llama vocación, precisamente en un sentido ontológico y fundamental»[90]. Esta afirmación introduce la cuestión de la metafísica de la vocación. La intención del Creador remite a la doctrina tomista de la ejemplaridad de las ideas divinas y a la teoría de *la Escuela* sobre la *verdad ontológica formal*, es decir, el ente en cuanto verdadero en tanto que medido por el Entendimiento Divino[91]. Esta intención divina, por la

89 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 233-241.

90 *Ibid*., p. 242.

91 Cf. A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I*, pp. 294-297; K. Wojtyla, «El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler» en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, trad. Pilar Ferrer, Ediciones Palabra, Madrid 1998, pp. 247-280; C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso. La*

que el hombre es infinitamente intencional, no solo hace posible la angustia esencial, sino que *incita* a salir de ella trascendiéndose, esto es, conociendo y amando al Ser en plenitud.

La persona humana no es el origen ni el término de su vocación ontológica. El ser humano, en toda su realidad, es llamado por su nombre a la plenitud del ser. Desde su mismo origen y raíz, la intimidad sustancial humana consiste en una respuesta ontológica a una llamada a participar de un modo finito, singular y libre en la misma Entidad que le hace ser. De esta suerte, puede decirse que la angustia esencial analizada tiene un fundamento inmediato en la propia naturaleza humana, pero remite a un fundamento trascendente que es Dios mismo en cuanto origen y fin de la persona humana[92]. Precisamente porque es una llamada por su nombre, la realización de dicha vocación personal en la participación en Dios no anula el propio yo sino que lo plenifica[93]. Frente a este *factum* que es la vocación personal cabe una doble posibilidad que sitúa la reflexión frente al misterio de la libertad humana[94].

Esta concepción metafísica de la vocación personal humana fundada en la prioridad de la intencionalidad del Ser sobre el hombre tiene una cierta semejanza con las ideas de Heidegger. Sin embargo, Millán-Puelles prescinde de sus presupuestos apoyándose fundamentalmente en la metafísica de *la Escuela*. Se niega a aceptar la tesis historicista-existencialista de que el hombre sea una nihilidad constitutiva carente de consistencia ontológica. La estructura propia de la subjetividad como sustancia individual de naturaleza racional es condición tanto para ser reclamada por una llamada vocacional como para responder activamente a ella en un auténtico diálogo con el Ser. Para que el diálogo con el Ser no se convierta en un monólogo, el ser reclamado no puede adolecer de intimidad personal[95].

En la explicación más radical del hombre que Millán-Puelles propone, la persona humana es una sustancia recibida, es decir, un *don* que participa del mismo Ser al que está orientado porque es su origen y fin último[96]. Este *remitir*

---

metafisica tomista e il pensiero moderno, Ediozini Ares, Milano 1997, p. 77. Los textos más importantes de Santo Tomás sobre esta cuestión se encuentran en *ST* I, q. 15, aa. 1-3. El Maestro de Aquino utiliza la noción «verdad de la vida» para expresar la adecuación del hombre con su ejemplar en el Entendimiento divino. Cf. *ST* I, q. 16, a. 4 ad 3; q. 109, a. 2 ad 3.

92 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 242-243.

93 Cf. *Ibid*., p. 245. Sobre la aniquilación del yo como vocación moral en el pensamiento idealista: cf. M. Skarica, «Determinismo o libertad. La idea de la libertad en Schelling» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 722.

94 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 245-248.

95 Cf. *Ibid*., pp. 312-316.

96 Cf. J. M. Barrio Maestre, *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid 2006, p. 18.

a Dios propio del sujeto humano es su *relación trascendental* con el Creador. La noción relación trascendental procede de la filosofía de *la Escuela*[97], y quiere significar una relación que no es un accidente, sino que forma parte de la misma sustancia del hombre. Esta noción es la misma utilizada, por ejemplo, para definir la relación de las facultades con sus objetos formales. Se trata de una relación que define la propia esencia de las potencias operativas y no un accidente sobreañadido a éstas[98]. Por tanto, la relación del hombre con Quien le ha dado el ser configura la substancia humana en su *integridad* y se traduce en una inclinación natural del hombre hacia el Ser y el Bien sin restricción[99].

El fundamento del ser substancial del hombre y, por tanto, de su vocación personal como diálogo libre con el Creador reside en el *don* gratuito del ser. La

---

97 Esta categoría ha sido acuñada en diferentes reflexiones escolásticas para denominar la relación existente entre la esencia y el ser, la materia y la forma, el acto y la potencia, etc. Estas relaciones no se pueden considerar accidentales porque los accidentes inhieren en las sustancias y, en este caso, los elementos relacionados no son sustancias, sino principios del ente o de la sustancia (cf. P. PEÑALVER, «La noción escolástica de relación trascendental» *Anuario filosófico* 3 (1970), pp. 253-285). Esta noción no es usada explícitamente por Santo Tomás. Pero el Aquinate sí afirma que una sustancia está *ordenada* a sus accidentes y los accidentes a la sustancia, la materia a la forma, una facultad a su acto, etc (cf. L. J. ELDERS, *La metafisica dell'essere di san Tomasso d'Aquino in una prospettiva storica I. L'essere comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 304-305). Elders expone que al afirmar una relación trascendental de las criaturas a Dios se entiende el *orden a Dios*, no la relación accidental de dependencia basada sobre su ser creado (cf. *Ibid*., p. 305, nota 55). Elders se apoya en *De Potentia*, q. 7, a. 9 ad 4. Al parecer los primeros en usar esta expresión fueron Giacomo da Viterbo y Pietro Nigri.

98 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, Léxico filosófico, pp. 513-516.

99 En torno a la relación creatural como relación predicamental o trascendental existen diversidad de opiniones. Cruz Cruz sostiene, apoyado en Juan de Santo Tomás, que se trata de una relación predicamental (cf. J. CRUZ CRUZ, «Sentido original de la creación» en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo II/1. La creación: Ángeles, Seres Corpóreos, Hombre*, Eunsa, Pamplona 2005, pp. 49-58). Del mismo parecer es Cardona (cf. C. CARDONA, «La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral» *Scripta Theologica* 11 (1979), pp. 801-824). García López insiste en que se ha de distinguir el fundamento de la relación y la relación misma. En el caso de la relación creatural, el fundamento de tal relación es la sustancia íntegramente considerada; pero la relación misma es un accidente propio de la sustancia (cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *El alma humana y otros escritos inéditos*, pp. 144-145). Como hemos citado anteriormente, Elders comparte la opinión de Millán-Puelles, junto con S. M. RAMÍREZ O. P., *De passionibus animae. In I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. XXII-XLVIII)*, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid 1973, p. 88. Puesto que es clara y manifiesta la opinión de nuestro autor al respecto, dejamos de lado la discusión sobre si se adecúa al pensamiento de Santo Tomás. En cualquier caso, el hecho de tipificar la relación como «trascendental» o como «categorial con fundamento en la íntegra sustancia» no varía el punto central que es la afirmación de la relación real con el Creador como propiedad del hombre por ser hombre.

intimidad personal consiste en una *donación* metafísica que invita al hombre a corresponder libremente a Dios a través *del don de sí*. El *don originario* del ser es el testimonio ontológico del amor del Creador. La libre correspondencia a este don, uniendo la libertad propia con la Libertad divina, es la más alta realización a la que el hombre puede aspirar[100].

Este desarrollo antropológico que ha devenido *una metafísica de la vocación humana* es el fundamento apropiado para la comprensión de la ética propia de la vocación personal. Este es el corazón del humanismo trascendente que constituye una luz para repensar la perspectiva teleológica de la vocación y de la educación. La más alta vocación del hombre consiste en conocer y amar a Dios. Realizarla es afirmar libremente el propio ser que de Él ha recibido como don. En este trascenderse hacia el Absoluto consiste la liberación de la angostura de su ser.

CONCLUSIÓN

El realismo metafísico que sitúa la racionalidad humana en su justo horizonte, permite leer en el libro de la creación para hallar la verdad integral sobre el hombre. Consecuentemente, el humanismo trascendente tiene como centro el concepto ontológico del hombre como criatura. Estas reflexiones de Millán-Puelles, ancladas en el análisis de la experiencia, han mostrado que las bases conceptuales de la antropología de Santo Tomás dan cuenta de ella, mientras que otras visiones reduccionistas o dualistas del hombre no lo hacen. El análisis fenomenológico de las relatividades de la conciencia ha dado la clave para plantear el estudio de la actividad humana teniendo en cuenta tanto la finitud natural de la persona humana como su peculiar infinitud intencional —la propia de un ser simultáneamente corpóreo y espiritual. Los análisis del sujeto humano en cuanto *ego faciens* han dado paso al estudio del mismo en cuanto *ego factum* para poner de manifiesto la naturaleza racional propia del hombre como unidad substancial de alma y cuerpo. La libertad propia del hombre, emblema y testimonio de su dignidad personal, incita al yo humano a construir su biografía desde el ser que ha recibido. La conciencia de su propia finitud en contraste con su infinitud intencional permiten a la persona humana descubrir la llamada a la plenitud trascendente que le realiza el Creador. La metafísica propia de esta vocación trascendente descubre su razón última en el *don* del ser-sustancial recibido. Este don invita al hombre a corresponder libremente al Creador en el *don de sí*. Esta vocación es personal e intransferible, es el nombre de la

100 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 317-318.

sustancia en que cada hombre consiste ontológicamente. El *amor*, por tanto, se muestra como el acto por el que se puede realizar esta vocación trascendente que constituye el fin último del hombre. *Esta perspectiva teleológica ilumina decisivamente el fin al que la labor educativa se ha de encaminar,* a saber, *promover al educando a un estado en que sea capaz de realizar personalmente su vocación trascendente*.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XXVII - Nº 53-54
2017
Páginas 81-89

CONFERENCIAS Y COMUNICACIONES

"Un solo cuerpo" en la Primera Carta a los Corintios[1]

JOSÉ ANTONIO GARCÍA LÓPEZ
Instituto Teológico San Fulgencio

Muy querido D. Ginés[2], señores directores de los Institutos, autoridades académicas, un agradecimiento al personal no docente, creo que debo nombrar especialmente a Sofía, a Mabel, a Chon, a Fina. Todos ellos hacen un trabajo muy grande, y lo hacen con esfuerzo y con cariño. A veces no se ve y a veces ni se agradece, pero sin eso no funcionarían los Institutos. No se les ve mucho pero están allí, y a veces no se lo agradecemos como deberíamos. Señores profesores, señores alumnos, hermanos y hermanas.

Un cuerpo, varios hacen un solo cuerpo. Esa es la idea, la idea que repite san Pablo a lo largo de su magisterio en muchos sitios, especialmente en la Primera Carta a los Corintios. Varios se hacen uno solo. En la hoja que tenéis delante veis cinco textos en los que aparece la palabra "cuerpo".

Hay otras cuatro ocasiones en esta carta en las que el apóstol usa también la palabra "cuerpo"[3]. No las he citado para no recargar demasiado y tampoco aportan demasiado a lo que quiero decir.

1 Este texto es la transcripción casi literal de la Lección inaugural del Curso Académico 2017-18 del Instituto Teológico San Fulgencio, el Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Fulgencio y el Instituto Superior de Ciencias Religiosas a distancia San Dámaso, de Murcia. La Lección tuvo lugar en el Aula Magna del centro el día 25 de septiembre de 2017.

2 Presidió esta lección inaugural Mons. Ginés García Beltrán, entonces Obispo de Guadix.

3 1Co 5,3; 7,34; 9,27; 13,3.

Varios hacen uno solo. Y eso ¿de dónde viene? ¿se lo inventa san Pablo? No, eso viene de mucho atrás, del principio. *Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne*[4] (Gn 2,24). Dos se hacen un solo cuerpo, nos dice san Pablo. Y el cuerpo del esposo no es cuerpo del esposo ya, porque se lo ha regalado a su esposa y entonces ya no es suyo, nos va a explicar. Y el cuerpo de la esposa ya no es suyo, porque se lo ha regalado a alguien.

Los que habéis recibido del Señor el regalo de la vocación al matrimonio soléis llevar en el anular una alianza, que no es sólo un adorno, que nos dice "este cuerpo, esta carne, ya no es mía, porque se la he regalado a otra persona, tiene dueño".

Dos una sola carne, dos un solo cuerpo. Pues *así es también Cristo*[5], dice san Pablo.

EL PAN Y EL CÁLIZ

Nos detenemos en el segundo y en tercer texto de los que tenéis delante[6]. Son dos textos que hacen referencia lo que nosotros llamaríamos la Eucaristía, a la presencia real de Jesucristo bajo las especies del pan y del vino. *El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo?*[7] Y esa comunión no es sólo en un sentido amplio, de que más o menos estamos de acuerdo, y que estamos todos juntos y nos llevamos bien. No, es comunión, pero comunión de verdad, con un sentido mucho más profundo del que a veces pensamos. *Nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo*[8].

Al comer, al beber, los muchos se hacen un solo cuerpo. Igual que esposo y esposa se hacen un solo cuerpo. En ese mismo texto se habla un poco antes de tres cosas: bautizar, comer y beber[9]. Hace referencia al Éxodo. Al ser bautizados, al comer y al beber todos nos hacemos un solo cuerpo. Y ese cuerpo es Jesucristo.

Al ser bautizado, al comer y al beber, con nuestro lenguaje diremos con la

---

4 Usamos la traducción oficial de la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 2010.

5 1Co 12,12.

6 Para esta parte nos apoyamos en 1Co10,16-17; 11,23-29.

7 1Co 10,16.

8 1 Co 10,17.

9 *Y todos fueron bautizados en Moisés por la nube y por el mar; y todos comieron el mismo alimento espiritual; y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo*, 1Co 10,2-4.

iniciación cristiana, tú dejas de ser tú y pasas a ser cuerpo de Cristo. Dejar de ser el que eras y empezar a ser una persona nueva. Algo, creo, mucho más profundo de lo que en ocasiones pensamos. Son textos que hemos oído tantísimas veces y creo que ya pasamos por encima sin profundizar en ello.

Los muchos nos hacemos un solo cuerpo. Dice la carta a los Filipenses: *para mí la vida es Cristo*[10]. Dice la carta a los Gálatas: *vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí*[11]. En el Bautismo hemos muerto y hemos vuelto a vivir, es una resurrección, un nuevo nacimiento. De modo que tú no eres tú, sino que eres cuerpo de Cristo. Es decir, eres Cristo. El cuerpo no es un trozo, como si tuviéramos varias partes que las juntamos y hacemos con ellas una unidad más grande. No se trata de eso, no. Tu cuerpo eres tú[12], tú mismo en cuanto que puedes expresarte y relacionarte[13].

Tomad, comed: esto es mi cuerpo[14], y al comer el cuerpo tú te conviertes en aquello que comes.

LOS MIEMBROS DEL CUERPO

Todos los miembros del cuerpo, a pesar de ser muchos son un solo cuerpo, así es también Cristo[15]. Cristo es un solo cuerpo y muchos miembros. Así que tú ¿quién eres? Pues eres cuerpo de Cristo. Tú eres miembro de Cristo. Distintos pero el mismo. *Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y miembros cada uno*

---

10 Flp 1,21.

11 Gal 2,20.

12 *Cuando el primer hombre, a la vista de la mujer, exclama: "Es carne de mi carne y hueso de mis huesos" (Gn 2,23), afirma simplemente la identidad humana entre ambos. Con esta exclamación, él parece decir:* ¡he aquí un cuerpo que expresa la "persona"! *Atendiendo a un pasaje precedente del texto yahvista, se puede también decir: este "cuerpo" revela el "alma viviente" tal como el hombre llegó a ser cuando Dios-Yahvé insufló en él su aliento de vida (Gn 2,7) ... Esto es el* cuerpo: testigo *de la creación como un don fundamental y, por tanto, testigo del* Amor como manantial del que ha nacido este mismo donar, JUAN PABLO II, *Audiencia General de 9 de enero de 1980*, citado según la edición de A. BURGOS VELASCO – M.A. PARDO ÁLVAREZ, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid, 2000, catequesis 14.

13 *El cuerpo, en efecto, y solamente él, es capaz de hacer visible lo que es invisible; lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir en la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y ser así su signo ... El hombre, en efecto, mediante su corporeidad, su masculinidad y su feminidad, llega a ser signo visible de la economía de la Verdad y del Amor, economía que tiene la fuente en Dios mismo y que ya fue revelada en el misterio de la creación*, ibídem, *20 de febrero de 1980*, catequesis 19.

14 Mt 26,26.

15 1Co 12,12. Para esta sección nos fijamos en 1Co 12,12-27.

a su modo[16]. Estamos en la problemática de una Iglesia con muchos carismas distintos que, a veces, al usarlos mal, pueden sembrar divisiones. Está hablando san Pablo de la unidad en la diversidad. Pero la base es lo mismo, tú que has sido bautizado eres Jesucristo.

Y el hermano que tienes sentado al lado también. Cualquier división entre hermanos es una división dentro del cuerpo mismo de Jesucristo. Porque tú ya no eres tú. Igual que el esposo y la esposa, después de celebrar el sacramento del Matrimonio, salen por la puerta del templo habiendo dejado de ser lo que eran y empezando a ser una cosa nueva. Así tú en el momento en que recibiste los sacramentos de la iniciación: ser bautizados, comer y beber[17] te convierte en el cuerpo de Jesucristo.

Tú eres cuerpo de Jesucristo. Tu carne que es débil, herida por el pecado original, inclinada al pecado y muchas veces pecadora, tu carne ya no es tuya. Es cuerpo de Jesucristo.

EL CUERPO ES PARA EL SEÑOR

Y eso tiene sus consecuencias. Dos consecuencias explícitas encontramos en los capítulos sexto y séptimo de la Primera Carta a los Corintios[18]. Tu cuerpo es cuerpo de Jesucristo. Lleva cuidado donde lo metes, donde lo colocas. Había un problema en la Iglesia primitiva sobre la comida y la bebida, los alimentos lícitos o alimentos ilícitos. ¿Se puede comer todo o no? Forma parte del problema que se intenta solucionar en el llamado Concilio de Jerusalén[19].

Todos los alimentos son lícitos, no hay alimentos ilícitos. Pero en el Antiguo Testamento encontramos prohibiciones, alimentos que no se pueden comer. Sí hay normas en el Antiguo Testamento para marcar la diferencia entre el pueblo elegido y los demás pueblos que existen, cierto. Pero dice la carta a los Efesios: *el que de los dos pueblos ha hecho uno, derribando en su cuerpo de carne el muro que los separaba*[20]. La salvación es para todos los pueblos de la Tierra, como ya estaba predicho en los profetas[21], como ya había avisado incluso el

16 1Co 12,27.

17 *Hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu*, 1Co 12,13.

18 En concreto en 1Co 6,12-7,5.

19 *¿Por qué, pues, ahora intentáis tentar a Dios, queriendo poner sobre el cuello de estos discípulos un yugo que ni nosotros ni nuestros padres hemos podido soportar? No; creemos que lo mismo ellos que nosotros nos salvamos por la gracia del Señor Jesús*, Hch 15,10-11.

20 Ef 2,14.

21 *En los días futuros estará firme el monte de la casa del Señor, en la cumbre de las montañas, más elevado que las colinas. Hacia él confluirán todas las naciones, caminarán*

mismo libro del Deuteronomio cuando el Señor dijo: *suscitaré un profeta de entre sus hermanos, como tú. Pondré mis palabras en su boca, y les dirá todo lo que yo le mande*[22]. Con lo cual ya no tienen ningún sentido esas prohibiciones alimenticias[23]. Dios ha creado todo, todos los alimentos se pueden comer[24], y siempre se puede comer bendiciendo al Señor y dándole gracias[25].

Entonces, algunos hermanos de Corinto hacen una regla de tres: pues como ya ha venido Jesucristo y ya se puede comer de todo, pues con respecto a la sexualidad sucedería algo semejante. *Todo me es lícito*[26], decían algunos en Corinto. Entonces san Pablo con gran paciencia, con caridad y con claridad les explica: no es lo mismo. Una cosa es la alimentación y otra muy distinta el uso que haces de la sexualidad, son cosas distintas.

Tu cuerpo ya no es tuyo, es el cuerpo de Jesucristo. Lo que tú haces con tu cuerpo lo estás haciendo con el cuerpo de Jesucristo. Párate y piensa un poco. El que se une a una prostituta une el cuerpo de Jesucristo con una prostituta. Está haciendo del cuerpo de Jesucristo miembro de prostitución. Está utilizando el cuerpo de Jesucristo para la prostitución. Y eso no es ninguna broma. No es un juego, o un pasatiempo, o un error.

Nosotros, después de tantos siglos de ser educados por la Iglesia, hemos descubierto la veneración, la adoración, el culto al cuerpo eucarístico de Cristo, Jesucristo presente bajo las especies del pan y del vino. Acabamos de celebrar la Eucaristía, tenemos el Santísimo reservado en el sagrario, con toda la dignidad que se merece, con una luz siempre encendida y expuesto a la pública adoración de los fieles. Y la Iglesia nos ha ayudado incluso a educar nuestra sensibilidad. Y sabemos que es lo más sagrado, por eso lo llamamos "sagrario".

Por eso nuestra misma sensibilidad se rebelaría, y nos dejaría paralizados,

---

pueblos numerosos y dirán: "Venid, subamos al monte del Señor, a la casa del Dios de Jacob. Él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas; porque de Sión saldrá la Ley, la palabra del Señor de Jerusalén". Juzgará entre las naciones, será árbitro de pueblos numerosos, Is 2,2-4a.

22 Dt 18,18.

23 *Y una voz le dijo: "Levántate, Pedro, mata y come". Pedro replicó: "De ningún modo, Señor, pues nunca comí cosa profana e impura". Y de nuevo por segunda vez le dice una voz: "Lo que Dios ha purificado, tú no lo consideres profano"*, Hch 10,13-15.

24 *Con esto declaraba puros todos los alimentos*, Mc 7,19.

25 *...prohíben casarse y mandan abstenerse de alimentos que Dios creó para que los creyentes y los que han llegado al conocimiento de la verdad participen de ellos con acción de gracias. Porque toda criatura es de Dios y no se debe rechazar nada, sino que hay que tomarlo todo con acción de gracias, pues es santificado por la palabra de Dios y la oración*, 1Tm 4,3-5.

26 1Co 6,12.

si ni tan siquiera imagináramos que alguien tratara de modo indigno el cuerpo eucarístico de Cristo. Sólo pensar, por ejemplo, que alguien pudiera coger el Santísimo y arrojarlo a la basura o pisotearlo nos parecería un disparate muy grande.

Pues de eso mismo estamos hablando. Estamos hablando del cuerpo de Cristo. Tu cuerpo se ha hecho un solo cuerpo con Cristo, es cuerpo de Cristo. De modo distinto a como bajo las especies eucarísticas está presente Jesucristo, ciertamente. De modo distinto pero es el mismo cuerpo. Los muchos son un solo cuerpo. Con lo cual, lo que tú haces con tu cuerpo lleva consigo una dignidad, una responsabilidad muy grande. No puedes coger el cuerpo de Jesucristo y hacerlo miembro de una prostituta. ¿No te das cuenta del disparate que lleva consigo un mal uso de la sexualidad?

No porque la sexualidad sea mala, sino precisamente por la dignidad del cuerpo humano, por la dignidad de la sexualidad humana.

Aquí es donde enlaza san Pablo con Gn 2,24: *serán los dos una sola carne*[27]. De donde, dice, el cuerpo de la esposa no pertenece a la esposa, sino al esposo. Y el cuerpo del esposo pertenece a la esposa. Ya no son suyos, sino que se han unido, han hecho una unidad más grande.

Hasta tal punto es fuerte la unión entre los dos esposos y la unión entre el bautizado y Cristo que se da, en cierto modo, una transferencia de dones espirituales. De modo que en el caso de que uno de los dos cónyuges sea cristiano y el otro no, por la unión en una sola carne, ambos participan de la santidad que viene de Cristo. Y algo parecido sucede incluso con los hijos de ese matrimonio[28].

Utiliza san Pablo por dos veces en este contexto la expresión *habéis sido comprados pagando un precio*[29], un texto que habremos escuchado muchas veces, y que en ocasiones nos cuesta trabajo entenderlo. Quizás lo podemos entender, aunque nos pille algo lejano, en el contexto de la esclavitud. Un esclavo, viene alguien, lo compra, lo rescata, y le regala la libertad. Yo creo que es el sentido primero en este texto, *habéis sido comprados pagando un precio*, el rescate que obtiene la libertad.

Pero también puede tener, al menos yo lo pienso así, un significado esponsal. En Israel, el hombre que quería casarse con una mujer tiene que ir y pagar. Tiene que pagar a la familia de la esposa, a su padre o a algún pariente, en definitiva

---

27 1Co 6,16.

28 *Pues el marido no creyente se santifica por la mujer y la mujer no creyente se santifica por el hermano; si fuera de otro modo, vuestros hijos serían impuros, y de hecho son santos*, 1Co 7,14.

29 1Co 6,20; 7,23.

a la esposa representada por ellos. Tiene que pagar una cantidad de dinero. Más grande o más pequeña según las circunstancias, o según la aprecie el esposo. Y hasta que no pague el esposo no existe matrimonio. Es más, en el momento en que paga ya existe el vínculo matrimonial, por ese mismo acto.

Habéis sido comprados pagando un precio también quiere significar, creo yo, que Jesucristo se ha casado contigo. Y ya no soy yo, sino que Cristo y yo somos una sola carne. De modo que tu carne ya no te pertenece. *La mujer no dispone de su cuerpo, sino el marido*[30], en este caso está hablando de ti, tú eres la esposa, independientemente de que seas varón o mujer. Tu cuerpo no es tuyo, es de tu marido.

EL CUERPO RESUCITA

Una cosa más, ya casi acabando. En el capítulo quince de la Primera Carta a los Corintios habla el autor de la resurrección de los muertos[31]. Hay un razonamiento que es correcto en san Pablo. Pero yo, cada vez que lo oía, pensaba que no era un razonamiento convincente. Lo hemos escuchado muchísimas veces. ¿Cómo dicen algunos de entre vosotros que no hay resurrección de muertos? *Pues bien, si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo ha resucitado. Pues si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación y vana también vuestra fe*[32].

Pero es verdad que *Cristo ha resucitado*[33], dice san Pablo, y cita una cantidad grande de testimonios: *que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Cefas y más tarde a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos juntos, la mayoría de los cuales vive todavía, otros han muerto; después se apareció a Santiago, más tarde a todos los apóstoles; por último, como a un aborto, se me apareció también a mí*[34]. Con lo cual queda probado que Jesucristo ha resucitado.

Y sigue diciendo san Pablo, así que si Jesucristo ha resucitado los muertos van a resucitar, dice[35]. Y en el razonamiento hay un salto. Algo que no acaba de encajar. Alguien le podría preguntar al apóstol: ¿y no podría ser que Jesucristo haya resucitado, y que los demás no vayamos a resucitar?, porque tu razonamiento sólo prueba que Jesucristo ha resucitado.

---

30 1Co 6,4.

31 Nos centramos ahora en 1Co 15,35-44.

32 1Co 15,12-14.

33 1Co 15,20.

34 1Co 15, 4b-8.

35 *Cristo ha resucitado de entre los muertos y es primicia de los que han muerto. Si por un hombre vino la muerte, por un hombre vino la resurrección. Pues lo mismo que en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados*, 1Co 15,20-22.

Aquí entra el tema del que estamos hablando desde el principio. *Dios resucitó al Señor y nos resucitará también a nosotros*[36]. ¿Por qué si Cristo ha resucitado tú también vas a resucitar? Porque tú eres Cristo, claro. Aquí usa pasado y futuro: Cristo resucitó, tú resucitarás. *Primero Cristo, como primicia; después todos los que son de Cristo, en su venida*[37]. ¿Por qué tú vas a resucitar? Porque Cristo ha resucitado y tú eres un solo cuerpo con Él, y no va a estar el mismo cuerpo al mismo tiempo vivo y muerto.

En la Carta a los Colosenses se usa una expresión que va mucho más allá. No sólo es que, como Cristo ha resucitado tú vas a resucitar, sino que tú ya has resucitado: *habéis resucitado con Él, por la fe en la fuerza de Dios que lo resucitó de los muertos*[38]. Aquí no hemos llegado todavía a eso, la Primera Carta a los Corintios es anterior a la Carta a los Colosenses, sin ninguna duda. Pero el pensamiento es el mismo: un solo cuerpo que ya ha pasado de la muerte a la vida. Por lo cual tú tienes ya la primicia, ése es el término que usa, seguridad, arras, garantía de que tú vas a resucitar. Porque en cierto modo, esto no lo vemos en esta carta que nos ocupa, pero se deduce de allí, tú ya has resucitado.

Por eso si Cristo ha resucitado tú vas a resucitar. Porque tú has sido bautizado, has comido, has bebido, formas un solo cuerpo.

PECÁIS CONTRA CRISTO

Por último hablamos del amor fraterno. En estos textos no se cita la palabra "cuerpo", pero nos interesa hablar de ello, es lo mismo. San Pablo está hablando de la carne sacrificada a los ídolos[39]. Tú, por hacer una acción que, en sí misma no es mala, estás causando escándalo, estás haciendo que un hermano tuyo, en principio más débil o con menos conocimientos que tú, cometa un pecado por

---

36 1Co 6,14.

37 1Co 15,23.

38 Col 2,12. *Por tanto, si habéis resucitado con Cristo, buscad los bienes de allá arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios*, Col 3,1.

39 *Sin embargo no todos tienen este conocimiento: algunos, acostumbrados a la idolatría hasta hace poco, comen pensando que la carne está consagrada al ídolo, y como su conciencia está insegura, se mancha. Pero no es la comida lo que nos permite estar delante de Dios; nada nos falta si comemos, ni llevamos ventaja si no comemos. Pero tened cuidado, no sea que vuestra misma libertad se convierta en piedra de escándalo para los débiles. En efecto, si alguien te viese a ti que tienes conocimiento sentado a la mesa en un templo idolátrico, ¿no se verá impelida la conciencia del débil a comer la carne sacrificada a los ídolos? Así, por tu conocimiento se pierde el inseguro, un hermano por quien Cristo murió. Al pecar de esta manera contra los hermanos, turbando su conciencia insegura, pecáis contra Cristo*, 1Co 8,7-12.

tu culpa. Jesucristo ha muerto para salvar a ese hermano, y tú, por hacer uso de una libertad, que se supone que tienes, lo matas. ¿No te das cuenta de que eso es un disparate?

Y eso lo vemos con más claridad si entendemos lo de un solo cuerpo. Cuando estás haciendo un desprecio a tu hermano, cuando estás hablando mal de él o lo estás odiando en tu corazón, estás matando al cuerpo de Cristo. Porque tu hermano, que ha sido bautizado, ha comido y ha bebido, es también cuerpo de Cristo. Y eso no es ningún detalle secundario.

No era mi intención decir nada nuevo, porque todos estos textos son muy conocidos. Sólo era verlos todos juntos, lo que nos permite verlos con una nueva luz, con una nueva perspectiva.

Lo que dice san Pablo en esta carta sobre el cuerpo no es una alegoría, no es una comparación ni una parábola. No es un modo de hablar, sino que es real. Tú eres cuerpo de Jesucristo. Tu carne débil, limitada, inclinada al pecado y pecadora, es carne de Jesucristo, porque los dos somos una sola carne.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XXVII - Nº 53-54
2017
Páginas 91-100

CONFERENCIAS Y COMUNICACIONES

Los diferentes monoteísmos[1]

FERNANDO COLOMER FERRÁNDIZ
Instituto Teológico San Fulgencio

El devenir religioso de la humanidad ha estado siempre acompañado por la *gnosis* que, pretendiendo responder a los mismos interrogantes existenciales a los que responden las religiones, lo hace, sin embargo desde un talante más filosófico que éstas, aunque con idéntica pretensión salvífica[2]. Y la tesis de la *gnosis* a propósito de las diferentes religiones consiste en afirmar que cada religión es como un rayo luminoso de un determinado color: el hombre religioso, que no ha accedido al conocimiento intelectual, afirmará convencido que la luz es de ese color. En cambio, el hombre que ha alcanzado el conocimiento intelectual (el "gnóstico"), utilizará ese dogma, esa religión, para remontarse a la esencia incolora de la luz: la verdad interna de todo dogma –de toda religión– es de orden universal, y libera del límite del dogma. El hombre con una verdadera madurez espiritual (el "gnóstico") puede vivir cualquiera de las religiones porque las supera todas, llegando a la verdad universal común a todas ellas[3]. En el fondo, para la gnosis, todas las religiones dicen lo mismo, aunque presentándolo de distinta manera. Según la tesis gnóstica, cabría esperar que las tres grandes religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islam, que todas ellas coinciden en la concepción monoteísta de Dios y que poseen también un fuerte

1 Ultima *Lectio* proferida el día 26 de enero de 2018, en el contexto del acto académico con motivo de la fiesta de Santo Tomás de Aquino, celebrada en el Instituto Teológico San Fulgencio.

2 Cf. Peter SCHMIDT, *La gnose, hier et aujourd'hui*, en *Communio*, V(1980), nº 4 (juillet-août), pp. 54-55. André DERVILLE, *Gnosticismo*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire, Tome VI, Paris, Beauchesne, 1967, col. 524.

3 Frithoj SCHUON, *De l´unité transcendante des religions*, Paris, Seuil, 1979, pp. 10-11 ; 16.

carácter moral, serían prácticamente equivalentes. Las reflexiones de esta *ultima lectio* pretenden mostrar que las diferencias entre los tres grandes monoteísmos son irreductibles. Por eso la he titulado: "Los diferentes monoteísmos".

"Monoteísmo"[4] es una palabra que se opone a "politeísmo". Normalmente se entiende que son religiones monoteístas las que sostienen la existencia de un solo Dios mientras que son religiones politeístas las que sostienen la existencia de muchos dioses. Sin embargo un estudio más detallado de la cuestión nos permite comprender que la contraposición entre religiones politeístas y religiones monoteístas, así entendida, es bastante superficial, y que la verdadera contraposición reside entre las religiones que conciben a Dios de manera impersonal (y que son las que comúnmente llamamos politeístas) y las que lo piensan como un ser eminentemente personal.

Para las grandes religiones orientales –el hinduismo, la religión tradicional china, el taoísmo, el budismo– Dios es el Principio metafísico impersonal del que procede el mundo por emanación necesaria, de tal manera que el universo y Dios forman una especie de totalidad no manifestada en su esencia y manifestada en sus efectos, una especie de Bi-Unidad que es, a la vez, infinita y finita, eterna y temporal, según el punto de vista desde el que se la considere.

Para el judaísmo, el cristianismo y el islam, –religiones todas ellas que, de un modo o de otro, se refieren a la Biblia– en cambio, el ser de Dios es eminentemente personal o, para decirlo con el término griego adecuado, su ser posee el carácter de *hipóstasis*. La autopresentación de Dios que encontramos en el libro del Éxodo –"Yo soy el que soy"– (Ex 3,14) subraya su carácter exclusivamente *personal*, pues el "nombre" que Dios se da a sí mismo –Yahveh- no es propiamente hablando un "nombre", puesto que no ofrece ninguna descripción de la esencia de Dios sino que tan sólo viene a decirnos que Dios es libre y que es él quien libremente determina su ser de Dios, sin estar "aprisionado" por una esencia divina de la que Dios no pudiera salir, pues en él no hay "esencia" alguna que se sitúe más allá de la *hipóstasis*. Y siendo *hipostático*, es decir, *personal*, Dios no puede ser conocido en modo alguno por la razón, sino que tan sólo puede ser conocido por Revelación, tal como afirma el Evangelio: "Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11,27).

---

4 El término "monoteísmo" no procede del mundo de las religiones sino del mundo de la filosofía. Las religiones no se llaman a sí mismas "monoteístas". El término nació en el siglo XVII, en inglés, bajo la pluma de Henry More, uno de los teólogos platonizantes de Cambridge, que lo empleó en 1660 y que desarrolló su posterior carrera académica más en el campo de la filosofía que en el de la teología. Cf. Rémi BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris, 2009, pp. 16-17.

La manifestación del Dios *personal* al hombre le hace darse cuenta de que el principio *hipostático* es la forma de existencia de lo Absoluto y de lo Eterno, de que la *persona* no es una dimensión limitativa sino que es Aquel que vive realmente, el que dice de sí mismo: "Yo Soy" (Jn 8,58). Fuera de esta dimensión del Dios *hipostático* nada existe ni puede existir. Por esta razón la oración cristiana no es una búsqueda orientada hacia una Esencia trans-personal, sino un "cara a cara" entre el hombre y Dios[5].

Las grandes religiones orientales, en cambio, piensan a Dios *cosmológicamente*, como el fondo infinito sobre el cual emerge, en primer plano, el universo finito. Dios y el universo no son dos realidades diversas, sino que constituyen una única realidad, aunque el fondo (Dios) no es el primer plano (el universo)[6]. La analogía de cuerpo y alma puede describir la relación entre el mundo (que sería el cuerpo) y Dios (que sería el alma). El cuerpo sin el alma ya no es el cuerpo, sino un cadáver; igualmente sería el mundo sin Dios. El cuerpo se distingue del alma, como también el universo se distingue del Absoluto (Brahmán). El cuerpo puede ser percibido de una manera objetiva, mientras que el alma no puede ser objetivada, sino que sólo se percibe en el cuerpo que anima: lo mismo ocurre con el universo y Dios. Del mismo modo que el cuerpo es el símbolo del alma, así también el universo es el símbolo del Altísimo, el "cuerpo" de Dios; y así como el símbolo no coincide con lo simbolizado, tampoco el cosmos coincide con Dios[7]. No se trataría por lo tanto de un panteísmo ("todo es Dios"), sino más bien de un panenteísmo ("todo está, todo existe, en Dios"), que en vez de desembocar en el Dios personal desemboca en lo que R. Otto ha llamado "teopanteísmo", es decir, la afirmación de que "Dios es todo", de que él es la única realidad[8].

Y aquí es donde se manifiesta una profunda diferencia entre la concepción impersonal de Dios y la personal. Pues las religiones orientales consideran la *infinitud* y la *eternidad* de Dios como *aspectos* de la misma esencia divina, que "aprisionan" a Dios en la necesidad del modo de existir divino así descrito. En la concepción *hipostática* de Dios propia del monoteísmo, la infinitud y la eternidad divinas se conciben como *atributos* suyos, es decir, "lugares" metafísicos de la presencia de Dios, que son transcendentes, necesarios y absolutos

---

5 Archimandrita SOPHRONY, *San Silouan el Athonita*, Encuentro, Madrid, 1996, pp. 102-103.

6 Jacques Albert CUTTAT, *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid, 1960, pp. 23-24.

7 Francis X. D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, pp. 53-54.

8 Jacques Albert CUTTAT, *Op. cit.*, pp. 23-24.

para nosotros; mientras que son inmanentes, contingentes y condicionados *para Dios*. No se identifican *in re* con su esencia, sino que son *vestigios* de su esencia incognoscible para nosotros[9].

En la concepción personal de Dios, el origen del mundo radica en una libre decisión suya, a la que no está arrastrado por ninguna "necesidad" interior: el universo es fruto de un acto *creador* que procede de la voluntad libre de Dios. El concepto bíblico de creación es el concepto clave cuya ausencia o presencia determina estas dos maneras de concebir a la Divinidad. Pues él establece que entre Dios y las criaturas existe una diferencia verdaderamente esencial, que consiste en que Dios *es* el mismo ser subsistente mientras que las criaturas son seres que *participan* del ser, pero que están dotadas de una *consistencia propia* frente al ser de Dios, dentro de la total dependencia de él, de tal manera que, entre Dios y el mundo, existe una verdadera y real *alteridad*, cosa impensable para las religiones orientales, que verían en ello como una disminución de la infinitud divina: habría algo que Dios no sería.

El concepto de monoteísmo está configurado, pues, por la afirmación del carácter personal de Dios, lo que significa que en Dios es, valga la expresión, su libertad la que configura su esencia, que el universo es fruto de una libre decisión suya –y no de ninguna "necesidad" interior de su ser[10]- y que entre el universo y Dios existe una misteriosa pero real alteridad, puesto que Dios ha dotado a los seres por Él creados de una verdadera consistencia ontológica[11].

Ateniéndonos a este concepto de monoteísmo, estamos obligados a reconocer la existencia de tres grandes religiones monoteístas: el judaísmo, el cristianismo y el islam, que ciertamente coinciden en la afirmación del carácter personal de Dios, pero que divergen de manera notable en su manera de pensar a Dios y que configuran, en consecuencia, unas experiencias religiosas muy diferentes.

Cada uno de estos monoteísmos, en efecto, piensa a Dios de manera diferente, priorizando determinados aspectos del ser divino. Para el **judaísmo** Dios es, ante todo, el Transcendente, el *totalmente otro*, pero que, sin embargo, no ha dudado en entrar en la historia humana creándose un pueblo -Israel- al que Él ha elegido y con el que ha hecho *alianza*. Dos son, pues, los rasgos fundamentales de Dios para el judaísmo: la Transcendencia y la alianza[12].

El **cristianismo**, por su parte, configura su idea de Dios a partir de lo que él considera el acontecimiento central de la historia humana: la encarnación del

9 Jacques Albert CUTTAT, *Op. cit.*, p. 121.

10 José Antonio SAYES, *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 337.

11 Bela WEISSMAHR, *Teología natural*, Herder, Barcelona, 1986, p. 148.

12 Franz COURTH, *Dios, amor trinitario*, Edicep, Valencia, 1994, pp. 82-83; 89.

Hijo único de Dios. De aquí se deriva[13] la revelación de que Dios es Trinidad, un Padre que, desde toda la eternidad, lleva en su seno, es decir, en el Espíritu Santo, un Hijo, Hijo que, por común acuerdo de los Tres, se ha hecho hombre para realizar la redención del mundo[14]. Por lo tanto dos son los rasgos fundamentales del Dios cristiano: la Trinidad y la encarnación.

El **islam**, finalmente, concibe a Dios, al igual que el judaísmo, como el Único Transcendente[15], pero no lo piensa como entrando en la historia humana[16], sino como legislando una ley eterna, idéntica desde el principio y llamando a los hombres a una obediencia sumisa e incondicionada a su ley, sin entrar en diálogo con ellos[17].

Todos estos elementos configuran una experiencia religiosa diferente en cada uno de los monoteísmos, diferencia que vamos a tratar de exponer recurriendo a cuatro puntos de vista: (a) el grado de "intimidad" entre Dios y el hombre que se establece en cada una de estas religiones, (b) las condiciones para obtener la salvación y, en consecuencia, el nivel de "esperanza" de obtenerla que se puede tener en cada una de ellas, (c) la manera de estar en el mundo, de posicionarse en él y (d) la manera de vivir el tiempo y la historia humana.

a) El grado de "intimidad" entre Dios y el hombre es **mínimo** en el islam, donde Dios no hace alianza con ningún pueblo, sino que se limita a dictar los cinco *mandamientos* (la confesión de fe, la oración, la limosna, el ayuno y la peregrinación a La Meca), cuya observancia es indispensable para alcanzar la salvación. Lo que caracteriza al *homo islamicus* es la total sumisión a Dios: todo, absolutamente todo, debe estar al servicio de Dios. El musulmán es un hombre que se concibe a sí mismo como *servidor* (*abd*) que vive bajo la mirada del Dios al que sirve. Entre el servidor y su dueño no hay ninguna intimidad. En el Corán están totalmente ausentes imágenes que pudieran mostrar a un Dios demasiado familiar con el hombre (tal como, por ejemplo, la imagen del buen pastor que busca la oveja perdida). También es característica la ausencia de dis-

---

13 Creemos, en efecto, que, sin la Trinidad, la encarnación no sería posible y caería bajo la crítica de la objeción gnóstica que formula Fr. SCHUON en el sentido de que si el infinito se hace finito el universo estallaría en mil pedazos.

14 Jean-Miguel GARRIGUES, *Ce Dieu qui passe par des hommes II Jesús-Christ unique médiateur entre Dieu et les hommes*, Mame, Paris, 1993, pp. 16-19.

15 R. CASPAR, *La religión musulmana*, en AA. VV., *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no* cristianas, Taurus, Madrid, 1968, p. 268.

16 Seyyed HOSSEIN NASR, El cristianismo desde la perspectiva del Islamismo, en Concilium, nº 203 (enero 1986), p. 15.

17 Pierre-Marie SOUBEYRAND, *L'islam en question*, Éditions du Lion de Juda, Nouan-le Fuzelier, 1989, p.19.

cusiones entre Dios y el hombre: cuando en el Corán Abraham quiere interceder por la ciudad de Lot, Dios pone fin inmediatamente a su intento diciéndole: "¡Abraham quítate eso de la cabeza! Ya ha llegado la orden de tu Señor" (Corán 11,74-76). La transcendencia de Dios en el Corán señala al hombre unos límites determinados que es imposible superar y se expresa de forma tajante[18].

En el judaísmo, en cambio, ese grado de intimidad entre Dios y el hombre es **medio**, puesto que Dios hace alianza con su pueblo, Israel, y trata a Israel de manera distinta a como trata a las demás naciones. Dios siente una ternura especial por su pueblo Israel, a quien ama como un padre ama a su hijo (Os 11,1-4) y dialoga con él, llegando incluso a veces a ceder a sus propios deseos para complacer a su pueblo, como ocurrió con la instauración de la monarquía en Israel (1S 8,1-9)[19].

En el cristianismo este grado de intimidad es **máximo**, puesto que Dios supera la perspectiva del hombre como servidor –"ya no os llamo siervos sino amigos"– y el hombre es introducido en la intimidad divina: "todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer" (Jn 15,15). En Cristo Dios revela a los hombres que su alianza tiene como finalidad hacernos dioses por participación, compartir con nosotros su propia vida divina, tal como afirma san Pedro (2Pe 1,4: "partícipes de la naturaleza divina"), de modo que los Padres de la Iglesia proclamarán al unísono que "el Hijo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser hijo de Dios". Misterio que se realiza de manera sacramental en la comunión eucarística, donde Cristo nos da un abrazo de amor, haciendo realidad las palabras del Cantar de los cantares: "que me bese con los besos de su boca" (Ct 1,1), haciéndonos "un solo espíritu con él" (1Co 6,17).

b) La esperanza de obtener la salvación es **mínima** en el islam, porque se circunscribe a aquellos que han cumplido los cinco mandamientos; en el Dios musulmán no hay ningún resquicio que nos permita vislumbrar otro camino de salvación. Según el Corán, en la hora del juicio final los diferentes profetas comparecerán como testigos *contra* sus respectivos pueblos, según afirma el Corán (Corán 16,84-89; 10,47), y no habrá ninguna posibilidad de interceder a favor de un hombre o de un pueblo (Corán 32,4; 40,18; 82,19). *Si Dios quiere* concederá permiso para interceder a los profetas y a los ángeles (Corán 20,109; 19,87; 43,86; 78,38; 53,26; 21,28; 40,7)[20].

---

18 Giorgio ANAWATI, *La mística musulmana (Al-Tasawwuf)*, en *La mistica non cristiana*, a cura di Ermanno Ancilli, Morcelliana, Brescia, 1969, pp. 378-379. J. JOMIER, *Un cristiano lee el Corán*, Verbo Divino, Estella, 1985, p. 23.

19 Franz COURTH, *Op. cit.*, p. 76.

20 Adel-Th. KHOURY, *Los fundamentos del islam*, Barcelona, Herder, 1981, pp. 186-187.

Esta esperanza es, en cambio, **media** en el judaísmo donde, aunque la esencia de la religión es la observancia de la *Torah* y por lo tanto una actitud moral del hombre, sin embargo Dios se ha vinculado mediante la alianza con su pueblo Israel, uniendo su propia *gloria* y la santificación de *Su Nombre* con la salvación de Israel. Lo que hace que, el judío, incluso si ha sido infiel a la alianza, pueda orar, para obtener la salvación, invocando la glorificación del nombre del Señor, tal como leemos en el profeta Ezequiel donde la salvación no es tanto el fruto de la observancia de la *Torah* cuanto de la voluntad divina de santificar su propio nombre: "Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones, profanado allí por vosotros (…) No hago esto por vosotros –oráculo del Señor Yahveh– sabedlo bien. Avergonzaos y confundíos de vuestra conducta, casa de Israel" (Ez 36, 23.32).

Y esta esperanza es **máxima** en el cristianismo donde la salvación no se obtiene por el cumplimiento de unos preceptos, sino por la fe en Cristo Jesús, en el valor redentor de su sangre. Pues, como dice san Pablo, somos "conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino por la fe en Jesucristo" y por eso, sigue diciendo, "también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley *nadie será justificado*" (Ga 2,15-16). El que sea *la fe* y no el *cumplimiento de la ley* lo que dé acceso a la salvación, dilata hasta el máximo la esperanza de obtenerla, como se vio en uno de los malhechores crucificados junto a Jesús (Lc 23,39-43).

c) La manera de relacionarse con el mundo de cada uno de los tres grandes monoteísmos es distinta. La podemos expresar con tres palabras: diferencia, imposición y transformación. El judaísmo, cuya idea de Dios está caracterizada por la afirmación de su transcendencia, no sabe estar en el mundo más que marcando la **diferencia**. Ser *diferente* es el modo de dar testimonio del Único, del *totalmente otro*. Todo el sistema ritual judío, todo el conjunto de las normas que rigen la vida judía, establecen una *diferencia* que está al servicio de este testimonio: el *talit*, las filacterias, la comida *kosher*, los interdictos, las prohibiciones, el riguroso descanso del *shabat* etc. etc. son los medios con los que el hombre judío da testimonio de Aquel que siendo el Único y el que está *más allá de todo*, se ha dignado, sin embargo, crearse un pueblo y hacer alianza con él[21].

El islam, por su parte, no sabe situarse frente al mundo sino como **imposición**. Pues para el islam Dios es un *mawlâ*, un señor, un amo poderoso

21 De ahí la situación de permanente *exilio* en relación a la historia, propia de Israel, tal como subraya François VARILLON, *Un chrétien devant les grandes religions. Texte établi et présenté par Charles Ehlinger*, Bayard Éditions/Centurión, Paris, 1995, pp. 118-119.

que protege mejor que nadie a sus servidores, pero que lo único que espera de ellos es que obedezcan sus mandatos a la perfección. *Islam* significa "sumisión" y *muslim* ("musulmán") significa "sometido". El hombre musulmán entiende que su misión en el mundo consiste en someterlo todo a la voluntad de Alá, claramente expresada en el Corán y codificada mediante la *saría*, la ley islámica según la cual deben regirse todos los pueblos. El islam pretende constituir con toda la humanidad una unidad única (Corán 3,103.105), una comunidad universal en la que todos los hombres respeten los derechos de Dios y conformen su vida según el ideal de los siervos fieles del Señor[22].

El cristianismo, finalmente, se sitúa en el mundo con una voluntad de **transfiguración**. Pues la verdad propia del cristianismo es la encarnación del Hijo de Dios y la Encarnación significa la asunción de la naturaleza y de la historia humana por parte de Cristo, de tal modo que todo cuanto en ella hay, que no sea pecado, está llamado a ser asumido y consagrado en la Jerusalén celestial. El cristianismo cree, pues, que el mundo ha sido *redimido* y que, en consecuencia, es susceptible de ser *transfigurado* para ser incorporado en el Reino de Dios. "Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta" (Flp 4,8). Éste es un texto típicamente cristiano pues estas palabras de san Pablo no se refieren tanto a la creación hecha por Dios, cuanto a esa "segunda creación" hecha por el hombre, que es la cultura humana, el desarrollo cultural, social e histórico realizado por el hombre. El cristianismo da por supuesto que en él se encuentran elementos valiosos; el islam sólo lo contempla como "materia para la sumisión".

d) La manera de vivir el tiempo, de entender la historia es también diferente en cada uno de los tres monoteísmos. Para el judaísmo las etapas de la historia humana son fundamentalmente tres: la creación del mundo, la revelación de la Torah en el monte Sinaí y los tiempos mesiánicos. Desde el punto de vista judío la historia tiene una estructura lineal: toda ella apunta a los tiempos mesiánicos, que se sitúan en un futuro que todavía no ha llegado y que cuando llegue, consumará la historia, "cumpliéndola", "cerrándola", "terminándola". Por eso la vivencia del tiempo del hombre judío está centrada en **el futuro**, porque todo el judaísmo vive en la espera del Mesías, que todavía no ha venido y que, cuando venga, transformará todas las cosas, realizará la redención del mundo[23]. El judaísmo entiende que, con la venida del Mesías,

22 Samir Khalil SAMIR, *Cien preguntas sobre el islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir realizada por Giorgio Paolucci y Camille Eid*, Encuentro, Madrid, 2003, p. 76.

23 Germano PATTARO, *La concepción cristiana del tiempo*, en AA. VV., *Las culturas y el tiempo*, Sígueme, Salamanca – UNESCO, Paris, 1979, p. 207.

el mundo entero será transformado y convertido en un mundo nuevo, y no puede entender cómo los cristianos decimos que ya ha venido el Mesías si sigue habiendo sufrimiento en el mundo.

El cristianismo, en cambio, sitúa el centro de la historia no en el futuro, sino en un tiempo determinado del pasado: en el tiempo de Cristo, en el momento de su misterio pascual. Con el tiempo de Cristo se ha iniciado ya el tiempo mesiánico y, por lo tanto, se ha iniciado ya el paso del tiempo presente al tiempo último: la historia ha empezado a ser consumada[24]. Pero el tiempo de Cristo posee una cualidad única y especial, ya que Cristo es el Eterno que ha entrado en la historia, con lo que su tiempo rebasa todo el desarrollo del tiempo, transcendiéndolo y englobándolo a la vez; de tal manera que, en la temporalidad humana de Cristo, se transparenta la 'supratemporalidad' de la Trinidad. La plenitud de significado del "hoy" de Jesucristo, confiere un valor absoluto a cada "hoy" de la historia humana, lo que hace que el cristiano viva la historia centrado en **el presente**[25]. El tiempo verbal propio del cristianismo no es el futuro sino el presente: "*hoy* nos ha nacido el Salvador" (Lc 2,11), "*hoy* ha entrado en esta casa la salvación" (Lc 19,9), "*hoy* estarás conmigo en el paraíso" (Lc 23,43), "*ahora* es el tiempo de la gracia, *ahora* es el día de la salvación" (2ª Co 6,2), "atended *hoy* a su voz... , amonestaos mutuamente día a día mientras dure este *hoy*" (Hb 3, 7.13).

Finalmente el islam vive el tiempo centrado en **el pasado**, que para el islam no es el tiempo de Mahoma sino el tiempo de Adán. El islam, en efecto, no conoce otra revelación distinta de la que, según el Corán, Dios hizo a Adán, que fue el primero en recibir la palabra, el primer profeta. A la pregunta primordial: "¿No soy yo vuestro Señor?" (Corán 7,172), la humanidad respondió en Adán con un "sí": ésta es la única alianza que el islam reconoce. El islam percibe la historia como un progresivo olvido de esta alianza primigenia y única. Por eso Dios, en su misericordia, ha enviado sucesivos profetas a los diferentes pueblos para recordar esta alianza hecha con Adán (la única que le islam conoce). La tradición musulmana cifra el número de profetas entre 120.000 y 124.000, con lo que se expresa el convencimiento de que Dios ha hablado siempre en todo tiempo y lugar, diciendo siempre lo mismo. Todos los profetas han transmitido siempre la misma palabra y el islam no es una religión *nueva* sino la restauración de la única religión de siempre[26].

---

24 Hans Urs von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, Madrid, Encuentro, 2008, p. 44.

25 Hans Urs von BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, pp. 37-38.

26 J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián, 1963, p. 145.

* *
*

Al considerar, aunque sea tan rápidamente, las diferencias entre los tres monoteísmos, viene a la mente el adagio "en la máxima semejanza, la máxima disimilitud". Los tres monoteísmos coinciden en entender a Dios como Ser Personal, pero cada uno de ellos entiende y vivencia el ser de Dios de manera muy distinta. Es una simpleza y una falsedad decir que en las tres grandes religiones monoteístas "creemos en el mismo Dios". El diálogo interreligioso debe ser hecho siempre en fidelidad a la verdad, porque las falsedades no permiten entablar relaciones verdaderas, en las que cada cual pueda ser en verdad él mismo. Comprender al otro es algo muy valioso, entre otras cosas porque nos permite comprendernos mejor a nosotros mismos. Pero todo ello requiere la fidelidad a la verdad, nos guste más o nos guste menos. Los pensadores cristianos de la Edad Media se sentían profundamente atraídos por la filosofía de Platón. Sin embargo fueron ellos quienes acuñaron el refrán *amicus Plato, sed magis amica veritas*, es decir, "soy amigo de Platón, pero soy más amigo de la verdad". Porque por encima de Platón amaban la razón y lo que ella nos puede dar: el acceso a la verdad. Muchas gracias por su atención.

SCRIPTA FULGENTINA
Año XXVII - Nº 53-54
2017
Páginas 101-133

CONFERENCIAS Y COMUNICACIONES

Colectánea bibliográfica y cronológica del Seminario Conciliar San Fulgencio de Murcia (1592-2018)

JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE[1]
Instituto Teológico San Fulgencio

INTRODUCCIÓN

En la ciudad de Murcia, el 19 de agosto de 1592 fue creado el Seminario de San Fulgencio de la Diócesis de Cartagena en España. Se cumple ahora el CDXXV aniversario de su fundación. En esta comunicación se reúnen las publicaciones e informaciones básicas que se conocen desde su fundación hasta nuestros días, tanto promovidas por el Seminario como referidas al mismo. En primer lugar, se presentan las **Cartas Pastorales** de los obispos de Cartagena sobre el Seminario de Murcia (1.), también, en segundo lugar, se indican sus Constituciones, Estatutos, Reglamentos y Planes de estudio (2.). En tercer lugar, siempre cronológicamente, otras publicaciones de **textos escolares o lecciones y también panegíricos** dados a la prensa por el propio Seminario durante sus 425 años de existencia (3.). Se reúnen, en cuarto lugar, en esta

1 Juan Carlos García Domene (Villena, 1960) es Presbítero de la Diócesis de Cartagena (1985), se formó en el Seminario de San Fulgencio durante los años de 1980 a 1985, cuando tuvo su sede en Granada. Tras el regreso a Murcia del Seminario durante dos años también fue Formador de dicho Seminario. Desde 1991 es Profesor de Teología Pastoral y desde 2018 Director del Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia. Su correo electrónico personal es juancarlosgarciadomene@gmail.com y buena parte de sus publicaciones están reseñadas en Dialnet: https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=107915

colección bibliográfica **Informes, estudios y monografías o colaboraciones** que tienen como objeto principal o secundario el Seminario Fulgentino (4.). En quinto lugar (5.) se reúnen algunas **monografías sobre otros tantos fulgentinos** ilustres a lo largo del tiempo, bien sea por sus virtudes heroicas, espirituales, sacerdotales, intelectuales o puramente culturales; esta lista sería interminable, pero da una idea de la trascendencia del servicio prestado por el Seminario a la Iglesia, a la sociedad y a la cultura y al pensamiento. Por último (6.) se compilan **las publicaciones de los últimos años promovidas por el Instituto Teológico San Fulgencio**, centro de estudios de dicho Seminario afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Hay por tanto bastantes fuentes documentales y también se reúne abundante bibliografía, más o menos accesible. Este trabajo pretende ayudar a los investigadores que tengan como propósito conocer la realidad del Seminario San Fulgencio en su historia, y especialmente su relevancia eclesial y cultural para la ciudad de Murcia y su Región, para la Diócesis de Cartagena en España y para la Iglesia Española o Universal.

Los nombres propios que aparecen hacen referencia, de modo ordinario, únicamente a fulgentinos fallecidos que descansan en la memoria y en la esperanza; hemos evitado nombres de personas vivas que todavía están en la esfera de la crónica y no en la de la historia.

1. CARTAS PASTORALES Y DECRETOS SOBRE EL SEMINARIO SAN FULGENCIO

(1799)
C*arta Pastoral de Victoriano Obispo de Cartagena a su Seminario Conciliar de San Fulgencio. 25 de noviembre de 1799*, Murcia, 6 páginas [Archivo Municipal de Murcia].

(1936)
Carta Pastoral del Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Cartagena, acerca de "El Seminario Diocesano". En Boletín Oficial Eclesiástico, núm 3, año LX, 4 de marzo 1936, pp. 80-137.

(1936)
Decreto sobre los dos Seminarios de la Diócesis de Cartagena en la ciudad de Murcia (11/07/1936). En Boletín Oficial Eclesiástico, núm 10, año LX, 14 de Julio 1936, pp.241-244.

2. CONSTITUCIONES, ESTATUTOS, REGLAMENTOS Y PLANES DE ESTUDIO

(1592)
Archivo del Obispado de Cartagena, Sec. 4, caja 2, nº 14, "Autos originales para la Fundación, y Erección del Colegio Seminario del Señor S. Fulgencio de esta Ciudad de Murcia", en: *Diferentes Instrumentos, Bulas y otros Documentos pertenecientes a la dignidad episcopal y Santa Iglesia de Carthagena y a todo su Obispado*, Impreso por orden de D. Diego de Rojas y Contreras. Madrid, 1756, págs. 81-115v.

(1592)
Fundación del Colegio de San Fulgencio por Don Sancho Dávila Toledo, Obispo de Cartagena. Copia (traslado) manuscrita realizada en 1607, solicitada por Alonso Rodríguez Navarro canónigo de la Santa Iglesia de Cartagena en nombre del Cabildo, al notario Juan de Jumilla, tomada de 1592. En Archivo Obispado de Cartagena, Sección 08 Caja 05 Doc. 7.

(1600)
Archivo Catedral de Murcia, leg. sin signatura, *Constituciones del Collegio Seminario San Fulgencio fundado en la ciudad de Murcia por el Señor D. Sancho de Ávila y Toledo Obispo de Cartagena y del Consejo del Rey nuestro Señor*. Fueron impresas en Murcia en casa de Diego de la Torre, Año de 1600. 32 págs. en 8ª.

(1600)
Constituciones del Colegio Seminario de San Fulgencio, fundado en la ciudad de Murcia, por el Señor D. Sancho De Ávila y Toledo obispo de Cartagena y del Consejo del Rey nuestro Señor (1600) Copia manuscrita. En Archivo de la Santa Iglesia Catedral.

(1614)
Bula de Pablo V (1614). Descripción en Protocolo y Libro Becerro del Archivo del Colegio Seminario de San Fulgencio, dispuesto en el año 1780, siendo rector de él el Sr. Lcdo. D. Ramón Rubín de Celis, juez ordinario eclesiástico de Causas Pías y Testamentos y visitador general de este obispado de Cartagena. En Archivo Obispado de Cartagena Sección 05 Caja 01 Doc. 13.

(1707)
Constituciones del Colegio Seminario del Señor San Fulgencio de esta ciudad de Murcia hechas por el Excmo. Señor Don Luis Belluga y Moncada, Obispo de la Santa Yglesia de Cartagena del Consejo de su Magestad, patrón y único administrador de dicho Colegio para el mejor gobierno de dicho Seminario insertas en ellas las mismas que hizo el Ilmo. Señor Don Jacinto Dávila y añadidas otras, Murcia, Vicente Llosriu, 1707.

(1796)
Diferentes instrumentos, bulas, y otros documentos pertenecientes a la dignidad episcopal, y Sta. Iglesia de Carthagena, y a todo su Obispado, impressos de orden del Ilustríssimo Señor Don Diego de Roxas y Contreras, Obispo de Carthagena. Parte primera [y única], Madrid, Gabriel Ramírez, 1756.

(1723)
Bula testimoniada de Inocencio XIII sobre la agregación de beneficios al Colegio Seminario de San Fulgencio (1723) En Archivo Obispado de Cartagena Sección 04 Caja 22 Doc. 7.

(1733)
Clemente XII, Papa, *Breve quo aprobatur*

(1774)
Plan de enseñanza del Colegio Seminario de San Fulgencio, dispuesto por D. Manuel Rubín de Celis (16/09/1774). En Archivo Obispado de Cartagena Sección 05 Caja 02 Doc. 2.

(1780)
Archivo del Obispado de Cartagena, Sec. 5, caja 1, nº 2 y 13, "Protocolo y Libro Becerro del Archivo del Colegio Seminario de San Fulgencio, dispuesto en el año 1780, siendo rector de él el Sr. Lcdo. D. Ramón Rubín de Celis, juez ordinario eclesiástico de Causas Pías y Testamentos y visitador general de este obispado de Cartagena, estante 1º, leg. 5". (cf. José Luis Hernández – Francisco José Azorín: "Este libro es un Índice de los documentos que obraban en el Archivo del Seminario, del estante en que se encontraba cada legajo y el número del mismo, pero los documentos citados no se conservan. Por ello sólo citamos el estante y el número que tenía cada legajo. En 1934 los documentos aún estaban en el Archivo del

Seminario, pues Cayetano Alcázar Molina los consultó para escribir su obra El Conde de Floridablanca. Su Vida y su Obra. Murcia, 1934. Debieron perderse en la ocupación de Seminario durante la Guerra Civil").

(1780)
Protocolo y Libro Becerro del Colegio Seminario de san Fulgencio. 1780 Palacio Episcopal. Murcia.

(1782)
Real Provisión a consulta del Consejo, por la qual condescendiendo el Rey con la instancia del Seminario Conciliar de San Fulgencio de la Ciudad de Murcia, ha venido en que la gracia de Incorporación á las Universidades de Granada, ó de Orihuela, para que los Cursos de Filosofía y Teología valgan á los Colegiales, á fin de obtener sus Grados en qualquiera Universidad, se extienda igualmente á las facultades del Derecho Civil, y Canónico desde su fundación: queriendo también S. M. que la gracia concedida á los Colegiales en las facultades de Artes y Teología por la Real Provisión de 22 de Agosto de 1777, se estienda á los Porcionistas y Estudiantes de fuera del Colegio, como también á los que debidamente cursen las Cátedras de Derecho Canónico y Civil, sin excepción de los mismos Colegiales, Murcia, Viuda de Phelipe Teruel, 1781, 11 páginas. D. Francisco Rubín de Celis, Obispo de Cartagena, 15 de enero de 1782.

(1783)
Real Cédula de S.M. por la qual habilita al Seminario Conciliar de San Fulgencio de la ciudad de Murcia para la colación de grados menores en Artes, Teología, Leyes y Cánones de igual valor y aprecio que el conferido por qualquiera de las Universidades aprobadas; practicándose en las incorporaciones de estos grados en qualquiera Universidad las formalidades que se hallen establecidas para incorporar los de otras Universidades iguales y no otra formalidad alguna, Madrid, Joaquín Ibarra impresor de cámara, 1873, 12 páginas [Archivo Municipal de Murcia].

(1783)
Rector del Seminario Conciliar San Fulgencio, *Expediente instruido a instancia del rector del seminario conciliar de San Fulgencio de Murcia sobre que se declare que el mismo debe arreglarse en la colación de los grados menores a lo dispuesto en la normativa universitaria*. [Documento digitalizado, AHN, Consejos, leg. 5496, nº 1., Archivo Regional de Murcia]

(1799)
Real Provisión de S. M. y Señores del Consejo expedida en tres de septiembre de mil setecientos noventa y nueve, por la qual se aprueba la reforma del Plan de Estudios hecha en quanto á la facultad de Cánones por el Reverendo Obispo de Cartagena para el Seminario de San Fulgencio de la Ciudad de Murcia; y habilita á los Colegiales Seminaristas de él para que con seis cursos de Teología ganados en el mismo puedan recibir el grado mayor en las Universidades que está mandado, Madrid, Imprenta Real, 1799, 14 páginas [Archivo Municipal de Murcia].

(1803)
López Gonzalo, Victoriano, obispo de Cartagena, Estatutos para el Seminario Conciliar de San Fulgencio de Murcia, Madrid, Imprenta de la viuda de Ibarra, 1803.

(1803)
Expediente formado a instancia del obispo de Cartagena sobre aprobación de las constituciones o estatutos que ha formado para el gobierno del seminario conciliar de San Fulgencio de Murcia.
1800. 1803. Incluye copia de las constituciones elaboradas por el obispo Belluga en 1707, planes de estudios del obispo Rubín de Celis de 1774 y 1778 (impresos) y diversas reales provisiones en relación con los planes de estudios, incorporación del seminario a las universidades de Granada y Orihuela y convalidación de los títulos académicos allí obtenidos. También borrador de las nuevas constituciones, elaboradas por el obispo Victoriano López Gonzalo, que se someten a aprobación. Existencia y localización de documentos originales: AHN, Consejos, leg. 5496, nº 12. [Archivo Regional de Murcia]

(1803)
Expediente formado a consecuencia de la sublevación ocurrida entre los manteístas del Seminario conciliar de San Fulgencio de Murcia al publicarse las constituciones formadas por el obispo (continuación). Incluye ejemplar impreso de la real provisión aprobando los estatutos económicos y gubernativos del seminario (18-3-1803). Acompaña, en pieza aparte, informe reservado del conde de Floridablanca sobre el asunto, con interesantes reflexiones sobre el valor de las humanidades (Murcia, 3-7-1805), 15 fols. Existencia y localización de documentos originales: AHN, Consejos, leg. 5496, nº 14. [Archivo regional de Murcia].

(1885)
Constituciones del Seminario de San Fulgencio (7/10/1885). En Boletín Oficial Eclesiástico, III Época, núm. 406, año IX, sábado 10 de octubre de 1885, pp. 241-245.

(1906)
Resumen de las preces, prácticas y reglamento del Seminario Conciliar de San Fulgencio de Murcia, Murcia, La Verdad, 1906, 64 páginas [Archivo Municipal de Murcia]

(1942)
Reglamento de los Seminaristas de Cartagena-Murcia Ordenado y promulgado por el Excelentísimo y Reverendísimo Señor Doctor D. Miguel de los Santos y Díaz de Gómara, Obispo de la Diócesis, Murcia, 24/11/1942.

(1946)
Obra Filial de la O.P. de las Vocaciones Sacerdotales – Seminario Mayor San Fulgencio, *Guion de instrucciones sobre sacerdocio y seminario para preparar el Día del Seminario Año 1946*, Murcia, La Verdad, 1946, 24 páginas.

(1963)
Sanahuja y Marcé, Ramón (Obispo de Cartagena), *Seminario Diocesano Curso Escolar 1963-1964, Murcia*.

(1986)
Azagra Labiano, Javier (Obispo de Cartagena), "Decreto de Creación en Murcia del Centro de Estudios Teológico-Pastorales "San Fulgencio"", 16 de enero de 1986, en: *Boletín Oficial del Obispado de Cartagena*

(1986)
Azagra Labiano, Javier (Obispo de Cartagena), "Decreto de Creación en Murcia del Instituto Superior de Ciencias Religiosas "San Fulgencio"", 30 de abril de 1986, en: *Boletín Oficial del Obispado de Cartagena*

(1989)
Azagra Labiano, Javier (Obispo de Cartagena), "Estatutos del Centro de Estudios Teológico-Pastorales "San Fulgencio", Murcia, Inédito, 1989.

(2002)
Ureña Pastor, Manuel (Obispo de Cartagena), "Estatutos del Instituto Teológico San Fulgencio. Aprobados por el Consejo de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en sesión celebrada el día 18 de octubre de 2001. Estatutos que fueron presentados para la renovación de la Afiliación, concedida por la Congregación para la Educación Católica el día 9 de abril de 2002. (Prot. N.516/88), Murcia, Inédito, 2002.

(2012)
Lorca Planes, José Manuel (Obispo de Cartagena), "Reglamento de la Biblioteca del Instituto Teológico San Fulgencio", Murcia, Inédito, 2012.

(2012)
Cascales Cobacho, Tomás, *Breve historia del Instituto Teológico San Fulgencio*, Murcia, inédito, 2012, 29 páginas [Leído en la celebración del XXV aniversario del Instituto Teológico San Fulgencio, contiene breve reseña histórica, documentación de erección, acciones y actividades extraordinarias, listado de profesores del centro],

3. LECCIONES MAGISTRALES, PANEGÍRICOS, LIBROS DE TEXTO Y OTRAS PUBLICACIONES

(1749 o 1750)
Los Colegiales Gramáticos del Seminario Señor San Fulgencio, *Respuesta al Impreso cuyo autor es el Doctor D. Francisco López Oliver,* Carece de portada, 56 páginas [Archivo Municipal de Murcia. Documento Digitalizado].

(1761)
Palao Espejo, Antonio Rafael (Doctor en Sagrada Teologia, Colegial, y Presidente de Philofophia por la Escuela de el Angélico Doctor Santo Thomas , en dicho Colegio-Seminario), *El Cherubin de el Paraíso de la Santa Iglesia. Oración panegírica que en la plausible fiesta que al esclarecido Doctor San Fulgencio, como a su Ilustre Patrono consagró su Colegio-Seminario en la ciudad de Murcia, con circunstancia de Iglesia nueva,* Murcia, Phelipe Teruel, 1761, 36 páginas [Biblioteca Nacional de España. Documento Digitalizado].

(1771)
García de Quesada, Manuel Francisco, *Loa de el Señor Santo Tomás de Aquino, Doctor Angelico y Eucharistico, que en el día 7 de marzo de este año de 1771, en que la Iglesia nuestra madre celebra sus admirables glorias, se ha de representar en el Colegio Seminario de el Señor de San Fulgencio de esta ciudad de Murcia, por los señores colegiales de su siempre esclarecida escuela,* Murcia, Phelipe Diaz Cayuelas, 1771, 28 páginas [Biblioteca Nacional de España. Documento Digitalizado].

(1781)
García Xerez, Antonio (Catedrático de Filosofía), *Sermón que en la sagrada función celebrada por el Seminario Conciliar de San Fulgencio de Murcia el día 17 de diciembre de 1781 en acción de gracias a Dios por los multiplicados beneficios que le ha dispensado, y especialmente por el de su utilísimo establecimiento literario, y singulares privilegios que en atención a este se ha dignado concederle nuestro católico monarca,* Murcia, Felipe Teruel, 1781,43 páginas [Archivo Municipal de Murcia. Documento Digitalizado].

(1854)
Las Marías, Joaquín (Catedrático del Seminario San Fulgencio), *Breves elementos de retórica razonada para uso de los alumnos que frecuentan el Seminario Conciliar de San Fulgencio de Murcia* Murcia, Imprenta de Fermín Guirao, 1854, 445 páginas Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico – Biblioteca Regional del Murcia].

(1864)
Navarro Muñoz, Pascual, *Prosodia latina de don Antonio Nebrija para uso de los Seminaristas de San Fulgencio,* Murcia, 1864, 104 páginas [Biblioteca del Instituto Teológico San Fulgencio. Documento Digitalizado].

(1882)
Poesías en honor de Santo Tomás de Aquino por varios alumnos internos del Seminario San Fulgencio de Murcia leídas en la velada literaria del 7 de marzo de 1882, Albacete, Luciano Ruiz, 1882, 32 páginas [Archivo Municipal de Murcia. Documento Digitalizado].

(1882)
Montesinos Torrecillas, Ildefonso – Salado Morejón, Tomás, *Discursos pronunciados en la velada literaria celebrada en el Seminario San Fulgencio de Murcia en honor de Santo Tomás el día 7 de marzo de 1882,* Murcia, El Diario, 1882, 48 páginas [Archivo Municipal de Murcia. Documento Digitalizado]

(1898)
Hervás García, Tomás, *Programa de Historia Universal*, Murcia, Seminario Conciliar de San Fulgencio, La Económica, 1898.

(1904)
Sánchez García, Félix, Murcia, *Praelectiones Criticae Biblicae,* Seminario conciliari Fulgentino, 1904, Edición: 1ª, 287 páginas [Biblioteca del Instituto Teológico San Fulgencio].

(1934)
Reglas prácticas de prosodia latina, Murcia, La Verdad, 1934, 16 páginas [Biblioteca del Instituto Teológico San Fulgencio. Documento Digitalizado].

(1958)
Muñoz Esgueva, Victoriano, *Notas de introducción y exégesis a los Hechos de los Apóstoles, Cartas de San Pablo y Apocalipsis: para uso privado de los alumnos del Seminario Mayor de S. Fulgencio, de Murcia,* Murcia, 1958, 103 páginas [Biblioteca del Instituto Teológico San Fulgencio].

(2000)
Seminario Diocesano Mayor de San Fulgencio, *Devocionario,* Murcia, Diócesis de Cartagena, 2000, 88 páginas.

4. INFORMES, ESTUDIOS Y MONOGRAFÍAS SOBRE EL SEMINARIO SAN FULGENCIO

(<1700)
Cascales, Francisco, *Historia del Colegio de San Fulgencio, con algunas antigüedades de Cartagena y memoria de sus Obispos y Mártires*, ms. en la Biblioteca Nacional 2562, fecha de edición desconocida, 159 páginas, [Disponible en Biblioteca Digital Hispánica http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000048810&page=1 (consultado el 27 de diciembre de 2017)].

(1775)
Cascales, Francisco, *Discursos históricos de la Muy Noble y Leal Ciudad de Murcia*, Segunda impresión, Murcia, 1775 [Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=440883 (consultado el 27 de diciembre de 2017)].

(1848)
"Murcia, 1592", en: *Revista Católica (Barcelona)* 2-1848, número 68 (dedicado a la reseña histórica de los seminarios de España en 1848), 121-124 [Disponible en:
file:///K:/01%20TEOL%C3%93GICO/000%20HISTORIA%2001%20REMOTA/Revista%20cat%C3%B3lica%20(Barcelona).%202-1848,%20n.%C2%BA%2068.pdf (consultado el 27 de diciembre de 2017).

(1902)
Baquero, Andrés, "Rebuscos. Las oposiciones de Cascales", en: *Diario de Murcia* 1 de junio de 1902.

(1905-1920)
Díaz Cassou, Pedro, *Serie de Obispos de Cartagena. Sus hechos y su tiempo*, Madrid, 1905-1920 [Edición posterior del Instituto Murciano de Cultura en 1977].

(1914)
Lostau Gómez de Membrillera, José, *La Universidad de Murcia y el organismo social universitario. Discurso académico en la apertura del año escolar 1921-22,* Murcia, 1921.

(1917)
La Catequesis y la Prensa en el Seminario de Murcia de 1916, Murcia, Seminario de San Fulgencio (Murcia) entidad responsable, 1917, 100 páginas.

(1934)
Frutos Baeza, José, *Bosquejo histórico de Murcia y su Concejo*, Murcia, 1934.

(1940)
Ibáñez Martín, José, *Discurso pronunciado por el Excelentísimo Sr. Ministro de Educación Nacional D. José Ibáñez Martín en el acto académico solemne, conmemorativo del XXV Aniversario de la Fundación de la Universidad*, Murcia, Universidad de Murcia, 1940.

(1946)
Ortega Pagán, Nicolás, "En el Seminario de San Fulgencio. Tesis jurídica que produce Revuelo", en: *La Verdad*, 20 de marzo de 1946.

(1947)
Jiménez de Gregorio, Fernando, "Murcia en los dos primeros años de la guerra por la independencia", en: *Anales de la Universidad de Murcia* (1947) 453-454.

(1948)
Fernández Conde, Manuel, *España y los Seminarios Tridentinos*, Madrid, CSIC, 1948.

(1950)
Jiménez de Gregorio, Fernando, "El Colegio-Seminario Conciliar de San Fulgencio (Aportación documental inédita al estudio de los precedentes de la Universidad murciana)", en: *Anales de la Universidad de Murcia* 8 (1950) 139-218.

(1968)
Candel Crespo, Francisco, *Un obispo postridentino: don Sancho Dávila y Toledo" (1546-1625),* Ávila, Diario de Ávila, 1968, 144 páginas.

(1973)
Vilar Ramírez, Juan Bautista, *El Obispado de Cartagena durante el Sexenio revolucionario,* Murcia, Universidad de Murcia, 1973.

(1980)
Cárcel Ortí, Vicente, "Estado material, académico y moral de los Seminarios españoles durante el siglo XIX, en: *Seminarios* (1980) 77-78, 267-276.

(1980)
Vico, Antonio, "Informe sobre la situación de los seminarios en España hasta el 31 de diciembre de 1891", en: *Seminarios* (1980) 77-78, 277-

(1982)
Mas Galvañ, Cayetano, en: "Jansenismo y regalismo en el Seminario de San Fulgencio de Murcia", en: Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante 2 (1982) 259-290.

(1983)
Cárcel Ortí, Vicente, "Las 'relationes ad limina' de Cartagena y Orihuela", en: *Anales de Historia Contemporánea* 2 (1983) 53-61.

(1983)
Vilar Ramírez, Juan Bautista, *El Sexenio democrático y el Cantón Murciano,* Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1983.

(1986)
Viñao Frago, Antonio, "El colegio-seminario de San Fulgencio: Ilustración, Liberalismo e Inquisición", en: *Areas: Revista internacional de ciencias sociales* 6 (1986) 17-48.

(1987)
Carrelón Velandrino, Antonio, *El Seminario de Murcia en el siglo XVIII. Tesis de Licenciatura dirigida por Alfonso Capitán Díaz,* Universidad de Murcia, Murcia, 1987, 284 páginas [Acceso restringido, Biblioteca María Moliner Universidad de Murcia].

(1987)
Mas Galvañ, Cayetano, *Jansenismo y reforma educativa en la España ilustrada: El Seminario de San Fulgencio de Murcia*. Tesis doctoral dirigida por Enrique Giménez López (dir. tes.). Universitat d'Alacant - Universidad de Alicante, Alicante, 1987.

(1987)
Jiménez Madrid, Ramón, *El Instituto Alfonso X el Sabio: 150 años de historia,* Murcia, Consejería de Cultura y Educación, 1987, 404 páginas.

(1988)
Ruiz Abellán, María Concepción, "La Universidad de Murcia (Desde la "madrissa" medieval a la universidad contemporánea)", en: *Murgetana* (1988) 77, 35-58.

(1989)
Robles Muñoz, Cristóbal, "La Diócesis de Cartagena durante la restauración (1875-1900)", En: *Murgetana* 79 (1989) 69-105.

(1990)
Viñao Frago, Antonio, "Libertinos y republicanos en la Murcia del cambio de siglo. Manuel José Narganes y José Ibarrola. El Seminario de San Fulgencio y la Real Fábrica de la Seda", en: Ossenbach Sauter, Gabriela - Puelles Benítez, Manuel de, *La Revolución Francesa y su influencia en la educación en España. Conferencias y comunicaciones presentadas al Coloquio Internacional celebrado en nov. de 1989 para conmemorar el Bicentenario de la Revolución Francesa*, / coord., Madrid, UNED, 1990, 371-404.

(1991)
Díez de Revenga, Francisco Javier, *La Universidad de Murcia en la Historia: 75 aniversario de la IV Fundación. Lección magistral leída en el Acto Académico de la Festividad de Santo Tomás de Aquino el 28 de enero de 1991,* Murcia, Universidad de Murcia, 1991, 17 páginas.

(1991)
Mas Galvañ, Cayetano, "La vida cotidiana en un seminario español del Barroco: San Fulgencio de Murcia (1592-1700)", en: Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante 10 (1991) 125-148.

(1993)
Cárcel Ortí, Vicente, "La visita apostólica de 1933-1934 a los seminarios españoles", en: *Anuario de historia de la Iglesia* 2 (1993) 127-150.

(1993)
Lozano Pérez, José María, "Dos aspectos de la proyección del Concilio de Trento en la Diócesis de Cartagena: Culto a San Fulgencio y Fundación del Seminario", en: *Scripta Fulgentina* (1993) 5-6, 7-33.

(1993)
Martín Abad, Joaquín, "Los seminarios diocesanos: De Trento al Vaticano II", en: *Scripta Fulgentina* (1993) 5-6, 35-73.

(1995)
Candel Crespo, Francisco, *Rectores del seminario de San Fulgencio de Murcia (1700-1960),* Murcia, Muelas, 1995.

(1995)
Herrero, Cristina, *La Biblioteca de los Obispos de Murcia. Origen, evolución y análisis documental,* Tesis Doctoral, Murcia, Universidad de Murcia, 1995 [http://hdl.handle.net/10201/9886 consultado el 27 de diciembre de 2017].

(1995)
Victoria Moreno, Diego, "Seminario de San Fulgencio", en: *Gran Enciclopedia de la Región de Murcia. Vol VIII,* Ayalga Ediciones, 1995, 119-120.

(2000)
Agüera Ros, José Carlos, "El antiguo seminario conciliar de San Fulgencio en Murcia, un magno edificio del setecientos", en: *Historia y Humanismo: homenaje al profesor Pedro Rojas Ferrer,* Murcia, 2000, 395-410.

(2000)
García Hernández, José Luis, "El clero de la diócesis de Cartagena: contribución a un estudio sociológico. (1939-1988)", en: *Anales de Historia contemporánea* 16 (2000) 453-550.

(2001)
Irigoyen López, Antonio - García Hourcade, José Jesús, *Visitas ad Limina de la Diócesis de Cartagena (1589-1901),* Murcia, 2001, 693 páginas.

(2001)
García Hernández, José Luis, "La secularización de los sacerdotes", en: *Cuadernos del Estero: Revista de estudios e investigación* 16 (2001) (Ejemplar dedicado a: La Iglesia de la Transición en Cartagena) 263-284.

(2003)
Mas Galvañ, Cayetano, La educación superior en la Murcia del siglo XVIII, Alicante, Universidad de Alicante, 2003.

(2004)
Mas Galvañ, Cayetano, "Tres Seminarios españoles del Setecientos: Reformismo, Ilustración y Liberalismo", en: Cuadernos de Historia Moderna. Anejos 3 (2004) 163-200.

(2004)
Navarro Melenchón, Julián, *Organización social y sistemas políticos en Murcia durante la I República,* Murcia, Universidad de Murcia, 2004, 464 páginas.

(2005)
Mas Galvañ, Cayetano, "El Seminario de San Fulgencio de Murcia", en: Valera Candel, Manuel (coord.), Ciencia e Instituciones Científicas en la Región de Murcia (1750-1936), Murcia, 2005, 35-58.

(2005)
Valera Candel, Manuel, *Ciencia e instituciones científicas en la Región de Murcia (1750-1936),* Murcia, Fundación Séneca, 2005, 319 páginas.

(2006)
Olivares Terol, María José, "Un ejemplo de aplicación del Concilio de Trento en la diócesis de Cartagena-Murcia el seminario de San Fulgencio", en: *Carthaginensia* 42 (2006) 42, 411-424.

(2006)
Belda, Cristóbal – Hernández Albaladejo, Elías, *Arte en la Región de Murcia. De la reconquista a la Ilustración,* Murcia, Editora Regional, 2006, 558 páginas.

(2006)
Cárcel Ortí, Vicente, *Informe de la visita apostólica a los seminarios españoles en 1933-1934,* Salamanca, Sígueme, 542 páginas.

(2007)
García Hourcade, José Jesús, "Un episodio mal conocido de la vida académica murciana: la academia eclesiástica de San Ginés (1742-1768)", en: *Murgetana* 116 (2007) 101-114.

(2008)
Arnaldos, Francisco, "El Colegio de Teólogos de San Isidoro de Murcia", en: *Scripta Fulgentina* 18 (2008) 35-36, 141-167.

(2009)
Alegría Ruiz, Francisco José, "El Obispo Sancho Dávila y la nueva imagen episcopal de la Diócesis de Cartagena", en: *Congreso Internacional Imagen Apariencia. Noviembre 19, 2008 - noviembre 21*, Murcia, Universidad de Murcia, 2009, [http://hdl.handle.net/10201/27719 (consultado el 27 de diciembre de 2017)]

(2010)
García Cuadrado, Amparo, *La librería en el XVIII: el murciano Juan Polo Ruiz,* Murcia, Universidad de Murcia, 2010, 172 páginas.

(2010)
Mas Galvañ, Cayetano, "El clero murciano durante el trienio liberal: las raíces de un conflicto", en: Alberola, Armando – Larriba Elisabel (edd.), *Las élites y la "revolución de España" (1808-1814). Estudios en homenaje al profesor Gérard Dufour*, Alicante, Universidad de Alicante, 2010, 333-347.

(2011)
Arnaldos, Francisco, "El obispo D. José Jiménez Sánchez y sus primeros años en la Diócesis de Cartagena (1806-1813), en: *Scripta Fulgentina* 21 (2011) 41-42, 7-91.

(2012)
Irigoyen López, Antonio, "La imagen del clérigo ideal según Juan Bernal Díaz de Luco. El interior y el exterior", en: De la Peña Velasco, María Concepción (ed.), *Apariencias de persuasión: construyendo significados en el arte*, Murcia, Universidad de Murcia, 2012, 261-288.

(2012)
López Azorín, Fernando, *Murcia y sus científicos en la Real Sociedad Española de Historia Natural (1871-1940)*, Murcia, Fundación Séneca, 2012, 407 páginas. Particularmente 59-67.

(2014)
Nadal Iniesta, Javier, *Arte y contrarreforma en la ciudad de Murcia,* Murcia, Universidad de Murcia, 2014 [Tesis doctoral, http://hdl.handle.net/10201/37502 (consultado 29 de diciembre de 2017)]

(2014)
Albero Muñoz, María del Mar – Pérez Sánchez, Manuel (edd.), *Territorio de la memoria. Arte y Patrimonio en el sureste español,* Madrid, Fundación Universitaria, 2014, 662 páginas.

(2014)
Vivo Pina, María Dolores, "El arca relicario de la Catedral de Murcia", en: Albero Muñoz, María del Mar – Pérez Sánchez, Manuel (edd.), *Territorio de la memoria. Arte y Patrimonio en el sureste español,* Madrid, Fundación Universitaria, 2014, 456-473.

(2014)
Vilar Ramírez, Juan Bautista, *La diócesis de Cartagena en el s. XX. Una aproximación histórica-sociológica*, Madrid, BAC, 2014 [Especialmente 70-83].

(2015)
Belda, Cristóbal, *Maestros, escolares y saberes. Universidad de Murcia 1266-1915. Centro Cultural Las Claras Cajamurcia. Del 6 de noviembre de 2015 al 7 de enero de 2016,* Murcia, Universidad de Murcia, 2015, 145 páginas.

(2015)
García Hernández, José Luis – Azorín Hernández, Francisco José, "El colegio seminario de San Fulgencio (1592-1807)", en: Belda, Cristóbal, *Maestros, escolares y saberes. Universidad de Murcia 1266-1915. Centro Cultural Las Claras Cajamurcia. Del 6 de noviembre de 2015 al 7 de enero de 2016*, Murcia, Universidad de Murcia, 2015, 63-96.

(2016)
Irigoyen López, Antonio, "Carrera eclesiástica, servicio doméstico y curso de vida (Murcia, siglo XVIII)", en: *Revista de Historia Moderna* 34 (2016) 279-295.

5. ESTUDIOS Y MONOGRAFÍAS SOBRE ILUSTRES FULGENTINOS

Presentamos algunas magnas obras que incluyen referencias múltiples a alumnos externos, seminaristas, sacerdotes, rectores o profesores, obis-

pos, santos y mártires fulgentinos. Como hemos indicado en la introducción, sólo hay nombres propios de fulgentinos ya fallecidos, omitiendo ordinariamente la referencia a fulgentinos vivos.

(1922-1957)
Tejera y R. de Moncada, José Pío (comp.), Biblioteca del murciano o Ensayo de un diccionario biográfico y bibliográfico de la literatura en Murcia. Tomos I, II y III, M, Madrid, Revista de archivos, bibliotecas y museos, 1922 - Toledo, Imprenta Menor, 1957 [Edición digital facilitada por Biblioteca Regional de Murcia].

(1980)
Chacón Jiménez, Francisco (ed.), *Historia de la Región Murciana,* Murcia, Ediciones Mediterráneo, 1980, 11 volúmenes.

(1988)
Díez de Revenga, Francisco Javier – De Paco, Mariano, *Historia de la Literatura Murciana,* Murcia, Universidad de Murcia-Academia Alfonso X El Sabio – Editora Regional de Murcia, 1988, 677 páginas.

(1991)
Gran Enciclopedia de la Región de Murcia, Ayalga Ediciones, 1991, 8 volúmenes.

(2002)
Huellas: Catedral de Murcia, exposición 2002: Catálogo de la magna exposición 23 enero-22 julio. Organizan y patrocinan: Diócesis de Cartagena, Fundación CajaMurcia; colaboran: Región de Murcia, Ayuntamiento de Murcia y Catedral de Murcia, Murcia, Caja de Ahorros de Murcia, 2002.

5.1. Mártires, Santos y Venerables

Larga es la nómina de mártires fulgentinos del siglo XX y también amplio el número de sacerdotes beatificados o ya venerables. Abunda de todos ellos la bibliografía personal o del conjunto de compañeros. Y entre los de probadas virtudes evangélicas o ya beatificados o en proceso, Beato Fortunato Arias, José Cánovas Martínez, Salvador Valera Parra, Juan Sáez Hurtado, Juan Paco Baeza o Diego Hernández González.

(1949)
Sánchez-Ocaña, Francisco José Leandro, *Muertes gloriosas. Tributo de sangre del clero secular de la Diócesis de Cartagena en la persecución religiosa de 1936 a 1939,* Murcia, La Verdad, 1949, 348 páginas.

(1955)
Hernández, Juan, *El cura Valera: Una vida al servicio del Sacerdocio*, Murcia, Casa del Sacerdote de Murcia, 1955, 290 páginas.

(1961)
Montero Moreno, Manuel, *Historia de La Persecución Religiosa en España: 1936-1939,* Madrid, BAC, 1961, 883 páginas.

(1983)
Hernández González, Diego, *Don Diego Hernández. Un sacerdote diocesano,* Novelda (Alicante), Stylo, 1983, 86 páginas.

(1985)
Jiménez Navarro, Antonio, *El cura Valera y sus cosas,* Almería, Gráfikas, 1985, 177 páginas.

(1988)
Sánchez Baeza, Emilio, *La persecución religiosa en la Diócesis de Cartagena-Murcia y candidatos al altar. 1931-1939,* Madrid, J. Vicente, 1988, 429 páginas.

(1995)
Sánchez Baeza, Emilio, *La sangre derramada florece en los altares. Mártires de la guerra (1936-1939),* Murcia, edición del autor, 1995, 90 páginas.

(1996)
Mateo Carnicer, José, *Don Juan Sáez Hurtado (Don Juan el Bueno),* Aljucer (Murcia), Parroquia de Nª Sª de los Dolores, 1996, 99 páginas.

(2001)
Jiménez Pérez, Francisco, *Vida y obra del siervo de Dios Fortunato Arias Sánchez,* Murcia, Laborum, 2001, 208 páginas.

(2002)
Congregatio de Causis Sanctorum, *Canonizationis Servi Dei Joannis* Sáez Hurtado: *Sacerdotis e clero saeculari*. *Positio Super Virtutibus*, Roma, 2002, 556 páginas.

(2003)
Paco Baeza, Juan, *Sacerdote en Jesucristo,* Murcia, Caja de Ahorros del Mediterráneo obras sociales, 2003, 44 páginas.

(2004)
Carrión Íñiguez, José Deogracias, *La persecución religiosa en la provincia de Albacete durante la guerra civil (1936-1939),* Albacete, Instituto de estudios albacetenses "Don Juan Manuel" de la Excma. Diputación de Albacete, 2004, 550 páginas.

(2006)
Galián Alcaraz, Gabriel, *Historia de una entrega total: Vida del siervo de Dios Juan Sáez Hurtado 1897-1982,* Murcia, edición del autor, 2006, 355 páginas.

(2007)
Belmonte Rubio, Jesús, *Fortunato Arias Sánchez. Mártir de Jesucristo,* El Palmar (Murcia), Parroquia de La Purísima Concepción, 2007, 64 páginas.

(2010)
Lázaro Sánchez, Miguel, *Salvador Valera Parra: Pastor bonus et humilis*. *Vida breve y actualizada del siervo de Dios Don Salvador Valera Parra,* Huércal-Overa, Asociación Pro-canonización Cura Valera, 2010, 63 páginas.

(2012)
Gil López, Miguel Ángel – Conesa Andújar, Miguel, *Un fuego ardiendo en Dios,* Murcia, 2012, 136 páginas.

(2013)
Paco Baeza, Juan, *Toda una vida*. *Dietario (edición y estudio de Juan Miguel Valero Moreno)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2013, 582 páginas.

(2016)
http://www.dondamaso.com/ Web de D. Dámaso Eslava Alarcón

(2016)
https://www.padrediego.org/ Web de la Canonización de D. Diego Hernández González

5.2. Episcopologio y Cabildos Fulgentinos

Hay constancia de más de veinte obispos fulgentinos, tres de ellos vivos: D. José Manuel Lorca Planes, obispo de Cartagena, D. Francisco Gil Hellín, obispo emérito de Burgos y D. Francisco Lerma Martínez, obispo de Gurué en Mozambique. Las obras del Cronista emérito de la Diócesis dan cuenta de ello. También han sido muchos los deanes y canónigos notables de la S. I. Catedral.

(1992)
Candel Crespo, Francisco, "Clérigos albacetenses ilustres en la Murcia de Fernando VII", en: *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses* 31 (1992) 111-123.

(1993)
Candel Crespo, Francisco, "Obispos fulgentinos", en: *Scripta Fulgentina* 3 (1993) 123-169.

(1994)
Candel Crespo, Francisco, "Tres obispos albacetenses en la España de Fernando VII", en: *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses* 35 (1994) 113-132.

(1996)
Candel Crespo, Francisco, "Sacerdotes albacetenses ilustres en la Diócesis de Cartagena (siglos XIX y XX)", en: *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses* 39 (1996) 301-315.

(1999)
Ladrón de Guevara, Pedro Luis – Pablo Zamora, Antonio – Mascali, Giuseppina, *Homenaje al profesor Trigueros Cano. Tomo I y Tomo II,* Murcia, Universidad de Murcia, 1999, 777 páginas.

(2000)
Fernández Vera, Diego, *Eméritos,* Murcia, Universidad de Murcia, 2000, 216 páginas [Contiene una semblanza universitaria de José Antonio Trigueros Cano, Deán de la Catedral].

(2005)
Candel Crespo, Francisco, *Deanes de la Catedral de Murcia (siglos XIII al XX),* Murcia, edición del autor, 2005, 245 páginas.

5.3. Ilustres Sacerdotes Fulgentinos

Existieron grandes oradores sagrados o maestros reconocidos como Juan Chaumel o Francisco Bermúdez de Cañas, Diego Tortosa o grandes sacerdotes que brillaron más allá de la diócesis como José Rizo, Norberto Giménez Pagán, Pedro Martínez Garre o más recientemente José Aguirre, Cristóbal Pérez Pastor, Antonio Sánchez Maurandi, José Sánchez Ramos, Luis Hernández, Juan Hernández, Francisco Hernández. Párrocos, confesores, misioneros, solícitos con los pobres y algunos con grandes iniciativas espirituales, evangelizadoras y sociales. Está por editar el "Diccionario" bio-bibliográfico de los ilustres fulgentinos. Sólo Dios y el pueblo de Dios conoce todo el bien que hicieron Pedro Nadal, Pedro Pérez, Manuel Pereira, Miguel Bobadilla Bordonado, Roque Yagüe, Rafael Segura, Antonio Sánchez Bernabé, Francisco Azorín Bautista, Antonio Salas, o más recientemente Dámaso Eslava, Fran o Miguel Conesa. Miles y miles de fulgentinos. Una muestra de ellos y de muchos otros son las 60 reseñas recogidas por Vicente Cárcel en la obra reseñada sobre sacerdotes diocesanos también de la diócesis de Cartagena prácticamente en su totalidad fulgentinos, que han sobresalido en todas las facetas de la vida sacerdotal.

(1978)
Hernández Pina, Fuensanta, "La enseñanza media en Murcia en el siglo XIX: el Instituto "Alfonso X El Sabio", en: *Murgetana* 53 (1978)
El Instituto "Alfonso X el Sabio" por Fuensanta Hernández Pina (1978)
Candel Crespo, Francisco, "Don Pedro Lechaur y Galdós (1764-1851). Semblanza de un cura liberal", en: *Murgetana* 54 (1978) 33-50.

(1979)
Sánchez Maurandi, Antonio, *Ochenta y cinco años de una vida,* Mula, 1979.

(1980)
Candel Crespo, Francisco, "Don Jesualdo José García Aguado y Sánchez (1770-1844). Semblanza de un cura absolutista", en: *Murgetana* 57 (1980) 59-70.

(1983)
Viñao Frago, Antonio (ed.), *Historia y Educación,* Murcia, Universidad de Murcia – ICE, 1983.

(1994)
Candel Crespo, Francisco, *Catálogo de párrocos de San Antolín de Murcia (1566-1992)*, Murcia, edición del autor, 1994, 58 páginas.

(1996)
Candel Crespo, Francisco, "Sacerdotes albacetenses ilustres en la Diócesis de Cartagena (siglos XIX y XX)", en: *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses* 39 (1996) 301-315.

(1997)
Candel Crespo, Francisco, *Don José Aguirre Cano (1889-1953): Apóstol de la juventud*, Murcia, 1997, 158 páginas.

(1999)
Candel Crespo, Francisco, "Don Cristóbal Pérez Pastor (1844-1908): un ilustre sacerdote albacetense. Sus años fulgentinos y murcianos", en: *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses* 42 (1999) 205-210.

(2000)
Sánchez Ramos, José, *Contemplación y presencia. Testigos del corazón del mundo,* Madrid, Narcea, 2000, 252 páginas.

(2006)
Cárcel Ortí, Vicente, *Diccionario de sacerdotes diocesanos españoles del siglo XX,* Murcia, BAC, 2006, 1252 páginas.

(2011)
Pérez Crespo, Antonio, *Historia del Centro de Murcia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. De 1926 a 1931,* Madrid, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2011.

5.4. Derecho, Filosofía y Teología

Grandes profesores de la Universidad de Murcia, católicos seglares, han participado del magisterio fulgentino como profesores del Seminario y también insignes religiosos: Mariano López Alarcón, Isidoro Herrera, Jesús García López, Santiago Fernández-Ardanaz o José Carlos Agüera entre otros. Y como profesores o rectores recientemente fallecidos: Antonio Martínez Muñoz, José Algibe Yeti, José María García, Ramón Jara Gil, Francisco Martínez Zapata o Fernando Egea Albaladejo.

(2008)
Díez de Revenga, Francisco Javier, *Portal Diego Saavedra y Fajardo en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes,* http://www.cervantesvirtual.com/portales/diego_saavedra_fajardo/autor_apunte/#opcion1
(Consultado el 27 de diciembre de 2017). Su carácter de estudiante fulgentino es supuesto, pero muy probable.

5.5. Política, pensamiento y periodismo

Insignes políticos como José Moñino, Conde de Floridablanca, externo fulgenitino y primer catedrático de Derecho Civil del Seminario, Simón López, Joaquín María López o el Diputado por Murcia, Diego Clemencín Viñas, humanista, filólogo y político. Destaca el librepensador Hernández Ardieta. También destaca Juan Palarea Blanes. En la Chancillería de Valladolid destacó el Fulgentino Jerónimo de Roda. Juan Alíx Martínez, fue médico militar y político también formado en San Fulgencio. En el periodismo destacaron Luis Muñiz, José Martínez Tornel o recientemente Juan Hernández.

(Ca. 1780)
Ferrer del Río, Antonio, *Obras originales del Conde de Floridablanca, Tomo LIX,* Biblioteca de Autores Españoles (en la introducción Ferrer del Río supone a Floridablanca alumno de San Fulgencio, p. 111).

(1934)
Alcázar Molina, Cayetano, "El Conde de Floridablanca. Su vida y su obra", en: *Instituto de estudios históricos de la Universidad de Murcia,* Murcia, 1934.

(1948)
López Ruiz, Antonio – Aranda Muñoz, Eusebio, "D. Diego Clemencín. Ensayo Bio-Bibliográfico", en: *Anales de la Universidad de Murcia. Curso 1947-48*, segundo trimestre, 507-513.

(1967)
Alemán Sainz, Francisco, *Martínez Tornel: periodista de un tiempo,* Murcia, Hijos de Antonio Zamora, 106 páginas.

(1978)
García Abellán, Juan, "El librepensador don José Hernández Ardieta. Episodio de su excomunión", en *Murgentana* 48 (1978), 29-66.

(1979)
García Abellán, Juan, *Hernández-Ardieta, el libre-pensador murciano,* Murcia, Academia Alfonso X El Sabio, 1979.

(1988)
Mas Galvañ, Cayetano, "Don Joaquín María López en Francia: crónica de un corto exilio", en: *Homenatge al doctor Sebastià Garcia Martínez, Vol. 3,* Valencia, 1988, 221-230.

(1988)
Mas Galvañ, Cayetano, "Don Diego Clemencín", en: *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 8-9 (1998-1989) 305-317.

(1994)
López Ruiz, Antonio, *Diego Clemencín,* Murcia, Real Academia Alfonso X, 1994, 234 páginas.

(1996)
Cremades Griñán, Carmen María, *Urbanismo en la edad moderna: la región de Murcia,* Murcia, Universidad de Murcia, 1996, 145 páginas (Alude a Jerónimo de Roda y a Pedro Ferrer Muñoz, juristas y políticos fulgentinos).

(2005)
De los Reyes, Antonio, *De San Fulgencio a Paco Rabal: 33 biografías de murcianos,* Murcia, Comunidad Autónoma. Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, 2005, 137-140, referencia al General Juan Palarea.

(2014)
García-Cano Lizcano, Antonio, "José Martínez Tornel (1845-1916): un "católico liberal" en tiempos difíciles", en: *Aportes: Revista de historia contemporánea* 29 (2014) 207-239.

(2015)
Juan Guill, Antonio José, *Joaquín María López (1798-1855). Tesis doctoral dirigida por José Miguel Santacreu Soler leída en la Universidad de Alicante en 2015,* Alicante, Repositorio de la Universidad de Alicante, http://hdl.handle.net/10045/65108 (consultado 27 de diciembre de 2017).

5.6. Humanidades, Literatura, Arte, Teatro, Música y Ciencia

En las humanidades, el Licenciado Cascales brilla con luz propia y también lo hace en literatura el filólogo Ramón Campos, Rector de San Fulgencio. En la penumbra, entre otros muchos autores murcianos destacan algunos fulgentinos, sacerdotes y poetas: Antonio López Baeza, Vicente Hernández, Domingo Navarro Ortíz o Francisco Aroca. Cronistas e historiadores como Lope de Pascual, Francisco Arnaldos o Antonio Yelo Templado. Filólogos como Domingo Ripoll también destacaron y otros muchos nombres de seglares o sacerdotes: José Luis Castillo Puche, Andrés Blanco García, José Selgas Carrasco, Antonio Arnao Espinosa de los Monteros, y sin duda, Salvador Jacinto Polo de Medina, Rector del Seminario San Fulgencio.

Largo elenco de Fulgentinos Pintores, Grabadores, algún escultor y algún buen orfebre ya sacerdotes, ya seglares. Destaca la figura de Julián Romea, poeta, actor y dramaturgo y también la de Aquilino Juan Ocaña. En Música Sacra, Mariano García y López Buendía. Todas las capillas musicales de Murcia, particularmente de la Catedral, de Caravaca –El Salvador–, de Cartagena –Santa María y La Caridad– o Totana o Yecla, entre otras más, se nutrieron de sacerdotes formados en San Fulgencio. Destacaremos, entre otros, a José Calvo López y a Pedro Azorín Torregrosa o a Diego Beltrán del Castillo.

Entre los científicos fulgentinos cabe reseñar a los alumnos Ángel Guirao Navarro, José Pino y Vivo o al profesor de Lógica Antonio José Cavanilles

(1925)
García Soriano, Justo, *El Humanista Francisco Cascales. Su vida y sus obras*, Madrid, 1925.

(1954)
Aranda, Eusebio, *Selgas y su obra,* Murcia, 1954.

(1967)
Ortuño Palao, Miguel, "José Soriano García: el abuelo de Azorín", en: *Idealidad de Alicante* 1 (1967) 107.

(1977)
Barceló, Juan, "Ramón Campos y sus ideas sobre el lenguaje", en: Sabater García, Francisco, *Homenaje al profesor Cortés,* Murcia, Universidad de Murcia, 1977, 70-82.

(1992)
García Seco, José Antonio, "Capillas Musicales", en: *Gran Enciclopedia de la Región de Murcia Vol. III,* Murcia, Ayalga, 1992, 38-39.

(1999)
Candel Crespo, Francisco, "Artistas fulgentinos", en: *Scripta Fulgentina* 9 (1999) 18, 313-344.

(2000)
Díez de Revenga, Francisco Javier, *Polo de Medina, poeta del barroco,* Murcia, Alfonso X El Sabio, 2000, 253 páginas.

(2001)
Marín Ureña, José Manuel, "Perfiles de un mundo. Polo de Medina y su biografía literaria", en: *Murgetana* (2001) 104, 105-109.

(2002)
González Bueno, Antonio, *Tres botánicos de la Ilustración. Gómez Ortega, Zea, Cavanilles: la ciencia al servicio del poder,* Madrid, Nívola libros, 2002, 154 páginas.

(2004)
Antonio José Cavanilles (1745-1804), Valencia, Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia, 2004, 376 páginas.

(2006)
Más Legaz, Ángel, *Tres actores y un escenario. Isidoro Maíquez, Julián Romea, Francisco Rabal,* Murcia, Editora Regional, 80 páginas.

(2007)
Crespo, Antonio, "Escritores murcianos en la penumbra", en: *Murgetana* (2007) 117, 105-126.

(2017)
Morales, José Ramón, "Aquilino Juan Ocaña (1848-1899)", en: http://www.villenacuentame.com/2017/03/aquilino-juan-ocana-1848-1899.html (consultado el 27 de diciembre de 2017).

6. PUBLICACIONES DEL INSTITUTO TEOLÓGICO SAN FULGENCIO (1988-2017)

6.1. Lecciones inaugurales y actos académicos

(1995)
Guerrero Serrano, Alberto, *Cristo y la virtud. Lección inaugural del curso académico 2004-2005, 5 de octubre de 2004,* Murcia, Instituto teológico San Fulgencio, 2004, 17 páginas.

(1996)
Gregorio Avilés, Juan, *Para una crítica del concepto de Historia: Lección inaugural del curso académico 1996-97,* Murcia, Centro de Estudios Teológicos-Pastorales San Fulgencio, 1996, 23 páginas.

(1997)
Zamora Zaragoza, José Antonio, *Neoliberalismo y teodicea. Sobre los intrincados caminos de la razón apologética moderna. Lección inaugural del curso académico 1997-98,* Murcia, Centro de Estudios Teológico-Pastorales "San Fulgencio", Murcia, 1997, 24 páginas

(1998)
Andreu Andreu, Antonio, *La visita pastoral como instrumentum laboris en la cura animarum de la diócesis de Cartagena: Lección inaugural del curso académico 1998-99,* Murcia, Centro de Estudios Teológico-Pastorales "San Fulgencio", 1998, 39 páginas.

(2001)
García Hernández, José Luis, *La secularización de los sacerdotes en la diócesis de Cartagena: Lección inaugural del curso académico 2001-2002,* Murcia, Instituto Teológico San Fulgencio, 2001, 44 páginas.

(2002)
Sevilla Jiménez, Cristóbal, *La tierra que mana leche y miel: Lección inaugural del curso académico 2002-2003,* Murcia, Instituto Teológico San Fulgencio, 2003, 15 páginas.

(2003)
García Fernández, José Manuel, *La identidad cristiana ante el dinero y los bienes materiales: lección inaugural del curso académico 2003-2004: 3 de octubre de 2003,* Murcia, Instituto Teológico San Fulgencio, 2003, 29 páginas.

(2005)
Valera Sánchez, Fernando, *El Presbítero y la Eucaristía en la unidad del Espíritu Santo: Lección inaugural del curso académico 2005-2006, 6 de octubre de 2005,* Murcia, Instituto Teológico San Fulgencio, 2005, 17 páginas.

(2006)
Cánovas Sánchez, José Alberto, *Pistis y Gnosis en la Iglesia de los ss. II-III: Lección inaugural del curso académico 2006-2007. 23 de octubre de 2006,* Murcia, Instituto Teológico San Fulgencio, 2006, 21 páginas.

(2008)
Rubio Miralles, Francisco, *La sabiduría de la predicación del Evangelio en las homilías de San Juan Crisóstomo a la 1ª carta de San Pablo a los corintios. Lección inaugural del curso académico 2008-2009, 9 de octubre de 2008,* Murcia, Instituto Teológico San Fulgencio, 2008.

(2010)
Gil Llorca, José, *Persona, don y trascendencia: antropología y metafísica en la "Caritas in veritate". Lección inaugural del curso académico 2010-2011, 15 de octubre de 2010,* Murcia, Instituto Teológico San Fulgencio, 2010.

6.2. Monografías

(1988)
Pérez Fernández, Miguel, *Parábolas rabínicas: el masal midrásico o el masal como recurso hermenéutico para abrir la escritura: ensayo sobre los mesalim de Midrás Sifré* Números bolas Rabínicas, Murcia, Centro de Estudios Teológicos Pastorales San Fulgencio, 1988, 46 páginas.

(1995)
García Domene, Juan Carlos, *A favor del hombre: el diálogo fe-cultura en los documentos de la Conferencia Episcopal Española (1966-1993),* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca – Centro de Estudios Teológico Pastorales San Fulgencio, 1995, 316 páginas.

(1995)
Gregorio Avilés, Juan, *La voz de su misterio. (Sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot),* Murcia, CETEP San Fulgencio, 1995, 159 páginas.

(1998)
García Domene, Juan Carlos – Martínez-Carbonell Molina, José Ramón – Tortosa Serrano, Salvador – Tatay Alabau, Luis Salvador, *Informe sobre la enseñanza de la Religión*, Murcia, CETEP (=Cuadernos Teológico-Pastorales, 1), 1998, 32 páginas.

(1999)
Ruiz López, Demetria, *De la tarde a la mañana: estudio del término "layla" en el Antiguo Testamento*, Murcia, Centro de Estudios Pastorales San Fulgencio, 1999, 134 páginas.

(2004)
Mellado Carrillo, Miguel, *Religión y sociedad en la Región de Murcia II. 1991-2001,* Murcia, Instituto Teológico San Fulgencio, 2004.

(2015)
Martínez Riquelme, Antonio, *Concilio Vaticano II: llamada del Espíritu y respuesta de la Iglesia; brújula para navegantes,* Murcia, Servicio de Publicaciones, Instituto Teológico de Murcia OFM Editorial Espigas, 2015, En coedición con el Instituto Teológico San Fulgencio, 2 volúmenes, XV y 1874 páginas.

(2017)
Pérez Fernández, Miguel, *Jesús, maestro de las escrituras: parábolas de Jesús,* Murcia, Instituto Teológico San Fulgencio, 2017, 286 páginas.

6.3. Obras en colaboración o Actas de Jornadas o Cursos

(1997)
Mellado Carrillo, Miguel (ed.), *El fenómeno religioso ante el siglo XXI: Una aproximación global*, Murcia, Centro de Estudios Teológicos-Pastorales San Fulgencio, 1997, 139 páginas.

(1998)
Marco Pérez, Antonio (ed.), *Sobre la mujer en el mundo clásico,* Murcia, Centro de Estudios Teológico-Pastorales, 1997.

(2007)
Abumalham Mas, Montserrat (ed.), *La acogida del extranjero: hospitalidad y cultura*, Murcia, Centro de Estudios Teológico-Pastorales San Fulgencio, 2007, 164 páginas.

(2011)
Marco Pérez, Antonio (ed.), *Sentido y necesidad de las mediaciones religiosas,* Centro de Estudios Teológico-Pastorales San Fulgencio, Murcia, 2011, 166 páginas.

6.4. Revista Scripta Fulgentina

La revista *Scripta Fulgentina* es expresión de la actividad investigadora y cultural en los ámbitos de las humanidades y de la teología de los Institutos Teológico y de Ciencias Religiosas San Fulgencio de la diócesis de Cartagena, y viene publicándose, en versión papel y electrónicamente, con periodicidad semestral, desde 1991.

ISSN: 1135-0520 ISSN-e: 2386-6128

Esta revista ofrece algunas lecciones inaugurales, estudios, crónicas, notas y comentarios, así como recensiones de libros. Desde el año 2015 esta publicación está alojada en el sitio web del Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Fulgencio:

http://institutosanfulgencio.es/scripta-fulgentina

También está indexada en Latindex, y disponible a texto completo en el servicio Dialnet:

https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=24401

(Ambos sitios web consultados el 27 de diciembre de 2017)

SCRIPTA FULGENTINA
Año XXVII - Nº 53-54
2017
Páginas 135-149

RECENSIONES

ALAN KREIDER, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano,* Biblioteca de Estudios Bíblicos 156, Sígueme, Salamanca 2017; 382 pp. 15 x 23; ISBN 978-301-1983-1. Originally published in English under the title *The Patient Ferment of the Early Church,* Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2016.

La primera difusión del cristianismo está siendo objeto de interés para quienes estudian su declive especialmente en occidente. El declive de una cristiandad exitosa que languidece incentiva la pregunta por la primera evangelización y sus condiciones de arraigo en aquel mundo mediterráneo. Creo que la pregunta de los estudiosos especializados en este tema está aportando conclusiones dignas de tener en cuenta, incluso para quienes piensan que el cristianismo de aquel primer momento no se puede poner en contacto con el nuestro pues el devenir de la historia ha cambiado demasiadas cosas como para poder ahora poner en contacto ambas realidades. Pero en este momento nos estamos encontrando estudios que se centran en el arraigo de las ideas cristianas y en el modo de vida que configuró su forma de actuar en el período preconstantiniano. En este período se logró no sólo una amplia evangelización a través de la difusión del mensaje cristiano sino que también se fue consolidando un estilo de vida propio que se convirtió en testimonio de un nuevo modo de vivir.

¿Cómo pudo el cristianismo expandirse a lo largo del imperio romano durante los primeros tres siglos? El hecho de que hacia finales del s. III, un movimiento que en el s. I resultaba insignificante se había convertido en una minoría considerable, plantea la pregunta que trata de responder este libro, y lo hace desde una síntesis basada en un pormenorizado estudio que parte del análisis sociológico sobre el *habitus*, desarrollado por el sociólogo francés P. Bourdieu. Este *habitus* designa aquella parte de la identidad humana que casi está preprogramada, pues aprendemos por el cuerpo, ya que las conminacio-

nes sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un recordatorio. Y así nos encontramos con cosas que no se pueden hacer, y otras que no pueden no hacerse. El *habitus* es algo más profundo de lo que nos imaginamos, de manera que casi no puede alterarse. Este análisis del *habitus* nos enseña en primer lugar la gran dificultad para transformar ciertas convenciones corporales y sociales, y si la fe cristiana generaba un "inconformismo corporal", podemos darnos cuenta de lo difícil que tenía que ser implementar y afianzar este inconformismo. Sólo creando un nuevo *habitus* era posible. Pero ¿cómo fue posible crear este *habitus* cristiano? Era complicado y los primeros dirigentes cristianos lo sabían, era lo que este autor titula en su primer capítulo como el improbable desarrollo de la Iglesia, ya que un movimiento religioso de carácter marginal venido de Palestina, bien poco podía hacer ante los cultos financiados por el imperio y la aristocracia. Pero el hecho es que el cristianismo creció de forma impresionante en los primeros tres siglos, aunque de forma desigual en las distintas áreas geográficas, de manera que al llegar Constantino, el cristianismo no dejaba de crecer y extenderse.

CRECIMIENTO Y PACIENCIA

Para Alan Kreider la clave para comprender cómo pudo ocurrir una expansión así en aquellas condiciones históricas está en la paciencia como fermento, y un fermento es algo pequeño, que actuando desde dentro de una masa, hace crecer. Este fermento configura un nuevo *habitus* corporal. ¿Cómo consiguió esta *superstitio* insignificante del cristianismo (según la aristocracia del imperio), implantar un nuevo *habitus,* tan distinto? Para este autor, la respuesta está en la paciencia, pues llama la atención el hecho de que a esta virtud, tan poco valorada en aquel momento, se le diera tanta importancia entre las comunidades cristianas. Y comienza su estudio con una primera parte en tres capítulos dedicados a la paciencia. El actuar desde la paciencia y con paciencia revela al mundo la verdadera naturaleza de Dios, decía el obispo africano Cipriano. Alan Kreider dedica el capítulo segundo de este libro a un repaso de los distintos tratados sobre la paciencia entre los primeros escritores cristianos: desde Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Cipriano y Lactancio. Autores que vivían en distintos lugares y ambientes, y aunque ponían el acento en aspectos diferentes, coincidían en lo que este autor llama "el bien polimorfo de la paciencia". La paciencia de los cristianos era una virtud que trataba de reconfigurar la conducta de los que abrazaban la fe conforme a las enseñanzas de Jesús, especialmente en rela-

ción a la riqueza, al sexo y al poder. La "extraña paciencia" de los cristianos de la que hablaba Justino Mártir movía a bastantes paganos a abrazar la fe.

¿Quién podría querer hacerse cristiano en aquel mundo infinitamente tolerante en cuanto a lo religioso? Esta es la pregunta que el autor de nuestro libro afronta en el capítulo 3. Y es aquí donde afronta la realidad del *habitus* humano según el estudio del sociólogo francés Pierre Bourdieu, con la pregunta clave en este estudio: ¿pueden cambiar los seres humanos? El *habitus* es algo que se inhala y casi está preprogramado, y aunque ciertos cambios como la conversión religiosa son difíciles, Alan Kreider muestra a lo largo de estos capítulos cómo fue posible para muchos el proceso de conversión cristiana. A través de lo que se ha denominado "inconformismo corporal", pues desde el principio, no sólo trataron de trasformar la ideas sino ante todo la conducta corporal y refleja. Y sabiendo que este cambio de *habitus* era difícil pero no imposible. En los estudios históricos estamos más habituados a leer sobre la manera como se transmitían las ideas que los comportamientos. Estos últimos son más difíciles de analizar, y este estudio creo que nos ofrece una interesante síntesis sobre el comportamiento cristiano ante la religión pública romana que abarcaba distintas áreas de la conducta social. Pone como ejemplo los juegos públicos en la arena en relación a la jerarquización social y las asociaciones privadas con el ejemplo de una sociedad funeraria en la sociedad romana norteafricana. ¿Cómo se pudo formar este *habitus,* este comportamiento reflejo encarnado en la fe cristiana presionados por el *habitus* romano? Pues como decía Tertuliano "los cristianos no nacen, se hacen", y dieron un testimonio encarnado, pues su elocuencia radicaba en una conducta que planteaba interrogantes y que empujaba a algunos a salir de las sendas convencionales trazadas. Esto se produjo paulatinamente a través de un proceso de fermentación. Es lo que abordará nuestro autor en la segunda parte, a partir del capítulo 4.

EL FERMENTO

La perspectiva histórica de la paciencia sólo se entiende desde el fermento. Parece que no sucede nada, y mientras no llega a un estado avanzado, no llama la atención. Es lo que analiza Alan Kreider en la segunda parte de este libro en los capítulos 4 y 5, desde una perspectiva personal y comunitaria respectivamente. El paso de cristianos extraordinarios que se lanzaron a una misión universal (los Doce) a cristianos ordinarios, que actuaron como misioneros humildes. Profetas itinerantes dotados de carisma profético y poder taumatúrgico, no con palabrería sino con compasión. La reputación de los cristianos

locales y los rumores sobre sus sanaciones atraían a los extraños. Es lo que algún estudioso ha llamado "el éxito misionero de los humildes". "Silenciosos en las plazas y comunicativos en los rincones ocultos", buscaban afianzar su carácter doméstico, pues como otros estudiosos han analizado, en estos cuatro primeros siglos la iglesia fue principalmente un fenómeno doméstico. Este carácter doméstico fue determinante para desarrollar el *habitus* cristiano, aunque estos se mostraran cautelosos y preocupados por su privacidad y seguridad, y algunos respondieran desde fuera con rumores procaces. Algunos estudiosos han hablado del "contacto casual" en la vida cotidiana, como una de las causas principales del crecimiento de la iglesia, en donde el *habitus* individual cristiano era fundamental. Es lo que podía decir Orígenes en uno de sus sermones a los catecúmenos: "Nosotros no fuimos a convenceros casa por casa. El Dios todopoderoso puso este anhelo en vuestros corazones". Y dentro de este *habitus* individual cristiano la mujer se presenta como una figura clave en la transmisión de la fe. El análisis del papel de la mujer por parte de nuestro autor es ponderado y basado en datos incluso arqueológicos y en fuentes escritas y en distintos lugares. No es fácil analizar este dato de manera genérica, pero su síntesis creo que está bien fundamentada, pues dice en primer lugar que el *habitus* cristiano atraía a marginados y mujeres, algo que advierte con desagrado el crítico Celso. Tal vez descubrían un *habitus* alternativo que relativizaba el mundo de sus señores y que daba sentido a su vida. Este dominio de señores y maridos tenía que ser tratado con paciencia para que el *habitus* cristiano pudiera resultar atractivo en el ámbito de la casa, y así las mujeres se convertían en las primeras reclutadoras de nuevos creyentes. El difícil discernimiento de Tertuliano sobre los matrimonios mixtos es un buen ejemplo de esto.

El capítulo 5, en esta segunda parte, trata un tema clave: las comunidades como cultivo de paciencia. Un capítulo largo y clave en el desarrollo de este libro. Parte de la vivencia del Sermón de monte y de la tan citada profecía de Is 2,2-4//Miq 4,1-4 que consideraban cumplida en las comunidades cristianas. Un estilo de vivencia y cumplimiento que marcaba la apologética cristiana como una apologética encarnada, pues aunque era considerada por el público pagano instruido de poco nivel de elocuencia y falta de densidad filosófica, esta apologética se interesaba más por la descripción del *habitus* cristiano que por entrar en confrontación con las ideas paganas. Se empieza a escribir para consumo interno, para afianzar y guiar en la fe que habían abrazado, de manera que la labor de estos apologistas fue importante pues de manera indirecta alentaban la curiosidad de la gente por este estilo de vida. Alan Kreider afronta también el tema de la inculturación desde Tertuliano, Clemente de

Alejandría y la Epístola a Diogneto, para concluir que los cristianos no viven como viven por cálculos evangelizadores, sino porque así es como son. Esto hace que la singularidad de las comunidades cristianas se manifieste en la paciencia de los negocios, venciendo hábitos de violencia, tiranía y corrupción, y huyendo de litigios. Los cristianos, aunque fueran engañados, tenían que ganar en verdad y en honradez. Singularidad que se manifestaba también en una disciplina sexual, pues la pureza sexual tenía que configurar el carácter cristiano y así formar comunidades viables. Comunidades heterogéneas de hombres, mujeres y niños, conscientes del papel fundamental de la mujer, especialmente en la atención a los pobres. Las mujeres que visitaban a sus vecinos, especialmente a los pobres y ancianos, e influían en sus maridos eran las evangelizadoras más eficaces. Este autor analiza también el proceso creciente de patriarcalismo que se dio en las comunidades cristianas sobre todo a partir de s. III, algo que se notaba en el culto, presidido por varones. Lo que Alan Kreider llama "manifestaciones del poder divino" explica la fe de estas comunidades que creían estar librando un combate espiritual, y confiaban en poder vencer ciertos poderes demoníacos con oraciones de exorcismo y sanación. Estos poderes demoníacos se manifestaban principalmente en cuatro esclavitudes: libertinaje, artes mágicas, afán de riquezas y posesiones, y odio y violencia. Estas prácticas liberadoras y sanadoras, y la oración por los enfermos que visitaban, no les llevaba a rechazar la medicina empírica del momento. Y a diferencia de las prácticas paganas en los santuarios de Esculapio, que podían resultar muy caras y había que acompañar al enfermo al santuario, estas eran gratuitas y de carácter doméstico. Una oración simple, pidiendo la manifestación de los *magnalia*, las obras milagrosas de Dios. Esto provocaba curiosidad y despertaba el interés por el cristianismo. La atención a los pobres como *habitus* comunitario también suscitaba interrogantes en una sociedad en donde las dos terceras partes de la población vivía por debajo del nivel de subsistencia. Tertuliano señala que la respuesta de las comunidades cristianas a los pobres que había entre ellos fue lo que movió a los de fuera a decir: "¡Mirad cómo se aman!". Esta atención derivaba de un compromiso que adoptaban en el bautismo, y esta atención se extendía también hacia los no cristianos. La conversión de Pacomio, el padre de la tradición monástica, se debió a esta generosidad. Y como ha dicho algún estudioso del tema: "el ejercicio práctico de la caridad fue probablemente la causa más poderosa del éxito cristiano". Continúa nuestro autor en este capítulo 5 analizando la paciencia que prohíbe quitar la vida. El compromiso de negarse a participar en cualquier acción que acabe con una vida humana era fundamental para el *habitus* cristiano, y en aquella sociedad con tantas manifestaciones violentas,

desde el ejército hasta los juegos lúdicos, no era fácil perseverar en esta pacífica paciencia. Este pacifismo paciente se intensificaba a través de la peculiar relación con los enemigos, amándoles y orando por ellos, pues esta paciencia no se impone, ya que dejaría de ser paciencia. Detrás estaba la convicción de que la paciencia es el verdadero garante de la religión. Una paciencia pacífica pero alentada por el juicio final, pues el ajuste de cuentas será de Cristo, algo que alentaba a algunos a cambiar de vida, e incomodaba a otros. El punto 5 de este capítulo es una síntesis sobre las manifestaciones corporales del *habitus* cristiano, y afronta el problema de la vuelta al *habitus* pasado por parte de algunos cristianos, algo que ya suponía un problema a mediados del s. II. Y desde la perspectiva cristiana, para que las iglesias crecieran los creyentes tenían que encarnar el mensaje. Pero la entrada de tanta gente a la iglesia a mediados del s. III puso a prueba la teología del testimonio, un problema que ya no desaparecería. Y esta tensión se manifestará también en torno a la inculturación, entre el principio indigenista y el principio peregrino. Comienza a imponerse en algunos lugares el principio indigenista de evangelización que busca una inculturación rápida, haciéndose uso de otro tipo de paciencia, como es el caso de Gregorio de Nisa en el Ponto, y el consentimiento para participar en los *refrigeria* de difuntos. La conclusión de todo este capítulo es que el paciente crecimiento del cristianismo tuvo varias fases y distintos lugares, pero no hubo una acción frenética de evangelización, sino más bien un fermento paciente.

LA CONFIGURACIÓN DEL "HABITUS"

La tercera parte de este libro gira en torno a la configuración del *habitus* cristiano, y se desarrolla en tres capítulos. El capítulo 6 se centra en la catequesis y en el bautismo, dos aspectos claves para aquellos cristianos de los que decía Tertuliano: "los cristianos no nacen, se hacen". ¿Qué motivaba a los cristianos a vivir de una forma que interrogaba a los de fuera? La respuesta es por medio de un proceso de formación, que con el paso del tiempo, fue objeto de cada vez mayor reflexión. Y este proceso de formación centrado en los procesos de iniciación arraigó como *habitus*. Alan Kreider insiste en que eran las actividades invisibles las que permitían que el estilo de vida cristiano resultara atractivo. Esto que parece una paradoja no lo es, pues es lo invisible y reflejo lo que realmente acaba configurando el *habitus*, y hacía que el culto resultara creíble y atractivo. El ejemplo de la conversión de Tascio Cipriano, un aristócrata inmerso en su *habitus* cultural y lujoso, que pasa en su vida de catecúmeno a amar y a servir a los pobres y a imitar a los cristianos cuya

vida admiraba. A Cipriano le pesa su pasado y su *habitus* pero después de su bautismo experimentó una transformación que le permitió lo que en un principio le parecía imposible: abrazar el *habitus* contracultural de la Iglesia. Al poco de su bautismo fue ordenado presbítero y más tarde obispo. Cuando Cipriano en su obra *A Quirino* prepara textos para formar a catecúmenos lo hace lleno de "libertad y poder". Así lo siente y lo vive. El análisis de la "Didajé", una de las fuentes más antiguas para comprender la incorporación de nuevos cristianos, ayuda a comprender esto. También el caso de la Apología de Arístides, el cual escribe al emperador Antonino Pío hablándole del *habitus* cristiano, y la Apología de Justino, que lo describe con mayor detenimiento. Justino muestra con más detalle cómo el *habitus* cristiano configurado por la catequesis que preparaba al bautismo lo vivían gentes muy distintas, y estos no sólo aprenden y memorizan, sin que se forman viendo cómo los cristianos encarnan la doctrina de Jesús en su *habitus*. Un texto que refleja este proceso de maduración cristiana es la *Tradición apostólica,* que este autor considera no de Hipólito, sino que se trata de "literatura viva" que diversos autores compilaron en comunidades del norte de África y de Roma. Una obra que fue compilada y difundida como un ejercicio de paciencia. Alan Kreider va describiendo las distintas fases del catecumenado descrito en la *Tradición apostólica* desde la primera fase de ir al encuentro de cristianos a través de un padrino, hasta la escucha de la Palabra, y el aprendizaje para poner en práctica los hábitos corporales y los valores de la comunidad. ¿Cuáles eran los contenidos de estas catequesis? La *Tradición apostólica* no los explicita, pero los encontramos esparcidos en diversos autores: Cirilo de Jerusalén, Ireneo de Lyón, las homilías de Orígenes… Es de resaltar la importancia que se le da a la memorización de pasajes bíblicos y la imitación de modelos de cristianos ya bautizados, en una relación de maestro-aprendiz. La promoción de una cultura pacifista, y sobre todo lo que tenían que hacer con sus cuerpos: la señal de la cruz y cómo comportarse en diversas situaciones. El tercer libro de los testimonios de *A Quirino* de Cipriano se presenta también como una buena ayuda para reconstruir el contenido de la catequesis en este período preconstantiniano. Cipriano busca un *habitus* encarnado en el que el discipulado de Jesús se convierta en un acto reflejo, con paciencia, sin mentir, despreciar, ni lisonjear a nadie. Las *homilías* de Orígenes en Cesarea también ofrecen datos sobre el contenido de estas catequesis. Orígenes decía que quería que sus oyentes "mejoraran sus hábitos, moderaran sus impulsos, enmendaran sus faltas, cultivaran la pureza, suavizasen la violencia de la ira, aplacasen la avaricia y frenaran la codicia". Insistía también en la memorización de pasajes de la Escritura, pues así las fuerzas del mal serían expulsadas. Un proceso

importante en relación al catecumenado es que en el S. II las cosas estaban cambiando con respecto a la etapa precedente del NT, y se decidió ralentizar el bautismo porque ya los aspirantes no eran judíos o paganos familiarizados con el judaísmo, sino paganos normales. Y también lo que algún teólogo ha denominado como necesidad de "una profunda reparación ontológica", a través de un proceso marcado por la paciencia. Se requería un proceso de al menos tres años, en donde los catequistas y los padrinos eran muy importantes. Las semanas precedentes al bautismo eran un tiempo de liberación y purificación ante la cultura dominante. La experiencia del bautismo y de la eucaristía podían resultar desbordantes, era el "cantico nuevo" del que hablaba Orígenes.

El capítulo 7 está dedicado al culto, y nuestro autor trata de explicar lo que él considera un aspecto importante de la paciencia cristiana, que es creativa. Un texto como Mt 5,23-24 resultaba aleccionador, pues los cristianos afirmaban que por medio del culto Dios los transformaba y los fortalecía para enfrentarse a la precariedad de la vida cotidiana. Comienza con los banquetes-eucaristías, el paso del banquete vespertino, formado por el banquete (*cena*) y el *symposium*, en el que todos podían orar y participar, a la liturgia de la mañana de la que nos habla Justino Mártir. Esta liturgia de la mañana fue la que comenzó a hacerse normativa. Dos datos interesantes sobre el *habitus* aportan estos banquetes-eucaristía: el hecho de que todos, pobres y ricos, aprenden a compartir la vida y el culto, comen lo mismo y reciben la misma eucaristía en un mismo espacio doméstico; y el hecho de que aunque en 1 Cor 14,23 parece que podían asistir personas de fuera, sabemos que al comenzar las persecuciones estas eran secretas. Los rumores acerca de los extravagantes ritos cristianos se multiplicaron. Esto hizo que el culto no fuera directamente evangelizador, aunque sí indirectamente, pues este culto formaba el *habitus* cristiano y así contribuía a atraer a los de fuera. Según Justino, se ora con fervor (*eutonos*) y en común (*koinas*). El *habitus* de la cena del Señor era el de un culto que introducía en un mundo alternativo, en un espacio en donde las cosas eran muy distintas a las del mundo exterior. Una nueva familia con tendencia hacia la igualdad, una nueva sensibilidad. Una comida con especies simbólicas que permitía encontrarse sacramentalmente con el Señor, y esta sensación de conexión con lo divino a través de la especies eucarísticas se intensificó. Por eso se sintió la necesidad de organizarse para custodiar el lugar y evitar que los de fuera pudieran comer indignamente. Esta tendencia hacia la intimidad del espacio propio para preservar el *habitus* se nota también en el sermón o predicación, pues a partir de la ejecución de San Pedro y San Pablo, los sermones públicos

desaparecieron y la predicación quedó relegada a ámbitos privados. Y fueron muy valorados pues servían para formar a los creyentes para que encarnaran un mensaje que los paganos podían encontrar creíble. *El pastor* de Hermas fue un discurso profético muy valorado y extendido. Espíritu y Palabra interactuaban para fortalecer a los creyentes y orientarles. Sin cambio de *habitus* no se es cristiano. Los sermones dominicales de Orígenes duraban entre seis y quince minutos, y eran por tanto, más breves que sus catequesis diarias. Decía con humildad: "Deberíamos levantarnos al alba y orar a Dios para que nos permita comer al menos las migajas que caen de su mesa". Más importancia dedicaron los primeros autores cristianos a la oración que al sermón, Tertuliano, Cipriano y Orígenes escribieron tratados sobre la oración. Todos tenían conciencia de la experiencia de lo numinoso en la oración común, y los cristianos necesitaban esa experiencia, pues sin la oración no podían sostenerse ni crecer. Era una oración con las manos extendidas y los ojos elevados, y a diferencia de los paganos, se hacía en común. Se elevaban oraciones de petición e intercesión, y a veces adoptaban un tono de exorcismo para poner fin a la "violencia de los demonios". Se repetían fórmulas y se utilizaba el padrenuestro como oración común para concluir las intercesiones de la gente. Tertuliano marca la diferencia con la oración pagana, que se basa en fórmulas muy fijas y repetidas con exactitud, "sin apuntador (*sine monitore*), oramos desde el corazón", decía Tertuliano. La oración tenía que ver con la vida, con sufrimientos conocidos y temidos, y los cristianos "se dirigen a un Dios que está presente y que los escucha" (Orígenes). Preocupaba el que las oraciones comunitarias no cayeran en el desorden, o en una "locuacidad turbulenta", pues "a Dios no se le debe convencer a base de gritos" (Cipriano). Por eso los dirigentes fueron dedicando cada vez más atención a la disciplina y al decoro. La oración configuraba la paciencia cristiana y preparaba para el combate espiritual, "si deseáis triunfar, alzad vuestras manos y vuestras obras", pues junto a la conducta fiel, la oración era el recurso con el que contaban los cristianos para ser responsables con la sociedad. Y la manera de proteger la autenticidad de la oración cristiana era el catecumenado, es lo que encontramos en la comunidad siria que está detrás de la *Didascalia apostolorum*. Y Cipriano recuerda la "ley de la oración", que es la de Mt 5,23-24, la reconciliación fraternal como el mayor sacrificio para Dios y garantía de una oración auténtica. La expresión de Tertuliano "el beso de la paz" designa la preparación para la participación en el banquete eucarístico, el gesto de una comunidad cuyo *habitus* celebraba y construía la paz. El beso, algo que estaba en la cultura romana como un gesto del ámbito privado o un ritual de las jerarquías, se convierte en el "beso santo", un signo contracultural que

expresa identidad y reconciliación. Aunque esto diera lugar a rumores entre los paganos y a algunos malentendidos entre los cristianos. Lo importante de este signo era que la paz preparaba a los cristianos a participar en la eucaristía. Los *Cánones de Hipólito* hacia el 330, hablaba de los cristianos "completos" (*Kamil*) en el norte de Egipto, viviendo el bautismo y la eucaristía.

El capítulo 8, último capítulo de esta tercera parte, tiene un título sugerente: Las "palomas astutas" en la "Didascalía Apostolorum". Se trata de un código eclesial que procede de un conjunto de comunidades de Siria durante el s. III. Y en este escrito encontramos las dificultades que se plantean en este momento para gestionar el crecimiento de estas comunidades formadas por judíos y gentiles. Se ve una nueva forma de paciencia, con comunidades más estructuradas y con más problemas, pues con el crecimiento proliferó también el mal comportamiento. Son comunidades más cómodamente abiertas al judaísmo, "el pueblo anterior", que a los paganos. Buscaban liberar a los judíos de la "legislación secundaria", y a los gentiles de la conducta habitual de su previo error. En la formación de estas comunidades era muy importante el culto presidido por el obispo, que debe mostrar corporalmente el *habitus* cristiano especialmente en el tema de la acepción de personas (o de la eminencia según los criterios del mundo), "Tú, obispo". Los obispos que no atendían debidamente a los pobres se distanciaban corporalmente de la iglesia. La iglesia y su culto representaba corporalmente un ecosistema de paz, de manera que si la comunidad no estaba en paz, su culto resultaba inútil, por eso todo proceso pacificador interno comenzaba y terminaba en el culto en aquellas comunidades profundamente configuradas por el evangelio de Mateo. Esto resultaba evangelizador en aquella sociedad siria y los cristianos estaban llamados a ser "palomas astutas" (cf Mt 10,16-17) que atraen, apaciguan y hacen entrar a los que están fuera. Y en este testimonio eran muy importante las mujeres, esposas y diaconisas (designadas por el obispo, formaban parte del clero inferior). Estas diaconisas servían a mujeres enfermas y necesitadas también en las casas de los paganos que se sentían intrigados por lo que veían. Las viudas acabaron siendo un problema para los líderes de la iglesia, pues en vez de ser "altares de Dios" y permanecer en casa orando y ayudando a los pobres, algunas incluso bautizan y hablaban de la fe sin formación suficiente, lo que provocaba que algunos paganos "blasfemaran contra la palabra". La *Didascalia* era consciente de la expansión de las herejías, por eso muestra su preocupación por instruir en la recta doctrina. A lo largo del s. III fue desapareciendo este problema a medida que el control episcopal se fue afianzando.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA PACIENCIA

La cuarta parte de este libro afronta el tema de Constantino, bajo el título de la "transformación de la paciencia". El capítulo 9 está dedicado a Constantino. Este emperador llega después de los cuarenta años de paz (del 260 al 300) durante los cuales los cristianos fueron capaces de echar raíces y aumentar en número de forma considerable. Se habían convertido en una parte respetable del imperio, y por eso la última persecución de Diocleciano que duró del 303 hasta la victoria de Constantino en el 312 fue especialmente traumática para los creyentes y sus dirigentes. Los papiros de Oxirrinco muestran una resistencia ante la persecución en Egipto a través de pequeños actos de resistencia astuta y el gesto audaz del martirio. En estos papiros se ven muestras de lo que este autor llama una "paciencia ingeniosa". Y una vez desaparecida la persecución nos encontramos con el emperador Constantino y la transformación de la paciencia que tuvo lugar durante su reinado. Su conversión ha sido y sigue siendo objeto de controversia, y a juicio de nuestro autor cree que se hizo cristiano, pero solo justo antes de morir. Y su conversión fue la culminación de un proceso. Constantino fue un cristiano liminal que vivía en los umbrales del cristianismo, por eso, sólo en el momento final de su vida permitió ser bautizado, antes no, pues hubiera tenido que configurar su hábito reflejo adquirido y sus decisiones a Cristo y su iglesia. Es verdad que abordó su interés por el cristianismo al comienzo de su reinado, en el 312, y pidió consejo a clérigos, construyó iglesias grandes, proporcionó sustento a los clérigos, pero parece claro que omitió algo muy importante hasta ahora: el catecumenado. ¿Por qué entonces no se bautizó en el primer momento? Es posible que el de Constantino fuera uno de eso bautismos "clínicos" (de *kline,* cama, en el lecho de muerte) que se popularizaron a partir de este momento. Persona que retrasaban el bautismo porque ejercían trabajos sospechosos. El historiador Eusebio parece sugerir que fue el mismo Constantino quien decidió no hacerse catecúmeno, aunque también es posible que los mismos obispos decidieran no admitirlo. No estaba en condiciones de desarrollar el *habitus* cristiano. Constantino había recibido un *habitus* basado en la "dignitas", que reflejaba superioridad basada en la riqueza y en la ostentación, y era sostenida por la amenaza, nunca por la trasparencia y el amor. Sabemos que el teólogo Lactancio mantuvo una relación cercana y lo instó a gobernar como un emperador cristiano, un emperador *paciente*. En esto tenía que ir más allá de Cicerón, pues el cristiano no toma venganza ni en la vida pública ni en la privada, pues ha aprendido a controlar su ira. Le muestra también la inquietud por la libertad religiosa pues no es admisible promover una religión por medio

de la imposición. Constantino le respondió y en su respuesta nos encontramos con un emperador que se acerca a la *paciencia* cristiana, adelantándose así a lo que Eusebio concebirá como "dos estilos de vida", el que vive el perfecto camino de la fe, y el que vive un camino más humano, más combativo. Será el preludio de la cristiandad que admitirá emperadores y soldados entre sus fieles. Como cristiano liminal, Constantino mostró interés en la "cristianización de la ley". Reformó el proceso judicial, de manera que la ley, con los obispos como jueces, amparase a las clases inferiores oprimidas. Prohibió crucificar y arrojar *ad bestias*. Pero en algunos casos la tortura y la venganza siguió siendo algo normal, lo cual muestra que el *habitus* constantiniano seguía siendo esclavo de la *dignitas* y la violencia romana. Alan Kreider propone en este momento un ejercicio de imaginación: Constantino, el cristiano catequizado. Constantino, el emperador paciente, que conociendo la carta de Plinio el Joven (s. II), sabía que lo que había ocurrido en el Ponto es que la gente, al no encontrar vida en el paganismo, la buscaban en otra parte. El sabía, instruido por los escritos de Cipriano y otros y los consejos de Lactancio, que el crecimiento del cristianismo era obra de Dios e intuiría que la instrumentalización por parte del gobierno podría estropearlo. Lo mejor era conceder la libertad a todas las religiones, incluido el cristianismo, y confiar el futuro a Dios. Pero Constantino no hizo tales cosas, ¿qué hizo? Los actos reflejos de Constantino eran los propios de un administrador romano, no los de alguien que seguía fielmente la tradición cristiana. El emperador pensaba con impaciencia, con criterios pragmáticos. Tanto Eusebio como Constantino eran conscientes del peligro de crear "cristianos interesados", hipócritas, algo que existía desde los Hechos de los Apóstoles. Pero el emperador vio esto como un efecto secundario pero necesario de una nueva forma de misión que valoraba más las cifras que el estilo de vida, la racionalidad más que el *habitus*. Era el favoritismo hacia la iglesia aceptable acompañado por un trato impaciente hacia los disidentes, y aunque en un principio toleró y alabó a los obispos cuya paciencia imitaba "la del Dios altísimo", su lenguaje acababa volviéndose terrible e impaciente, especialmente con los judíos. Daba rienda suelta a su *habitus* impaciente. La quema de los libros de Arrio fue una muestra de esta impaciencia. La ley de prestar juramento en los tribunales de 334 es otra muestra de esta impaciencia, pues Jesús había enseñado a no jurar para que los cristianos fueran personas sincera y fueran conocidos por ello. De esta manera se volvía a separar Constantino de la enseñanza de Lactancio. En la Pascua del 337, Constantino enfermó y supo que debía ser bautizado, y continuando con su impaciencia decidió que él, y no los obispos, determinaría cómo cambiaría su conducta. Fue bautizado y recibió la eucaristía después de una catequesis breve. Y él como gesto prometió no volver a vestir una túnica

púrpura. A los pocos días murió. Y con Constantino se produjo una "transformación de la paciencia", aunque en muchos lugares la vida de las comunidades continuó sin cambios esenciales durante el medio siglo que siguió a la muerte del emperador. Alan Kreider señala cinco cambios referidos a la paciencia cristiana que llegaron con Constantino: 1) Planear y controlar el esfuerzo misionero empleando los medios necesarios para conseguir resultados; 2) el poder estatal como instrumento de control; 3) la coerción religiosa; 4) la velocidad, de hecho los programas catequéticos eran considerablemente más breves que antes de Constantino; y 5) la conversión apresurada y superficial que llevados por la fascinación por el emperador llevó a muchos súbditos al bautismo.

El último capítulo de este libro está dedicado a San Agustín y su tratado sobre la paciencia, escrito en el 417, 80 años después del bautismo y muerte de Constantino. Alan Kreider titula este capítulo como Agustín y la justa impaciencia, pues el planteamiento del obispo de Hipona sirvió de justificación a la revolución misionera que se estaba produciendo. El tratado sobre la paciencia lo escribe en plena controversia contra Pelagio, y tratando que desde la curia papal de Roma y desde la corte imperial de Roma se diera una respuesta de condena que no acababa de llegar. Se trata de uno de los tratados menos conocidos de Agustín, y en él concluye que la paciencia, pese a su belleza, tiene sus límites, pues nunca debe obstaculizar aquellas acciones que la caridad considera necesarias. Concluye diciendo: "seamos generosos con amor, no pacientes con temor servil". Para los primeros cristianos la paciencia había sido la virtud más excelsa, para Agustín se ha convertido en una virtud ambigua: "puede ser mala (si no se orienta a una causa justa), o buena (en caso contrario)". Según Alan Kreider, Agustín no tuvo en cuenta la tradición de la iglesia acerca de la paciencia, y escribió como si estuviera empezando de nuevo. De hecho, aunque lo conoce, no menciona el tratado de Cipriano. Y nuestro autor coteja de manera comparativa ambos tratados, en cuanto a las citas bíblicas, con San Agustín más AT que NT, pero lo más llamativo es que el planteamiento de Agustín lleva una ética circunstancial, a juicio de nuestro autor, pues las acciones pacientes pueden adoptar muchas formas siempre y cuando su causa sea verdadera y su motivación íntima sea el amor. Mientras que para Cipriano los mandatos de Cristo, inspirados por la paciencia, prohíben determinados comportamientos a los cristianos. Para Alan Kreider, Agustín explicitó el proyecto que un nuevo activismo pretendía poner en práctica, se atrevió a pensar que el cristianismo podía llegar a ser la fe de la sociedad entera, y citando a Emilien Lamirande dice: "Sabía bien que la verdad no atrae de forma infalible y que la dulce seducción de la caridad no siempre es efectiva. Por ello, poco a poco se vio obligado a tomar otra senda, no contra su voluntad, pero sí ciertamente en contraste con

sus planteamientos anteriores, más idealistas". Así entraba en conflicto con su gran predecesor y con una gran influencia en la iglesia norteafricana, Cipriano, el cual decía: "Credendi vel no credendi libertatem in arbitrio positam". Agustín era consciente de ello y sabía que el pueblo seguía considerando a Cipriano como su gran maestro, pero Agustín sabía que en algunos aspectos estaba innovando, y él mismo lo admitió con cierto desagrado años después. Y fue el conflicto con donatista y pelagianos lo que le llevó a imponer pautas con novedosa severidad. Y en esta nueva situación, ¿qué futuro le aguardaba a la paciencia? Para Alan Kreider, con San Agustín, la paciencia ocupó un puesto menos relevante en su reflexión, y a consecuencia de ello la paciencia ya no funcionaba como un *habitus* contracultural que debía ser configurado por la catequesis. Y el porqué a Agustín no le procupaba el *habitus* de la impaciencia, nuestro autor aduce dos razones. Porque su interés se dirigía principalmente a las motivaciones internas, no al *habitus* externo. Agustín se centra en el énfasis que había puesto Jesús en la intención interior en su Sermón del monte, y se trata de una aportación valiosa, pero también le quita valor a la acción exterior que había sido muy importante en Cipriano. El paso de la acción a la intención era útil para el objetivo misionero de Agustín. Pues uno se podía hacer cristiano sin cambiar su *habitus*, siempre que su interioridad, su disposición íntima sea amorosa. Y en segundo lugar, Agustín no estaba preocupado por el *habitus* de la impaciencia porque la paciencia era un asunto de monjes y clérigos, no de laicos. Un siglo antes, Constantino había respondido a Lactancio sugiriendo una ética en dos niveles, y ahora Agustín avanza en la misma dirección. Es verdad que habla del discipulado de Jesús para todos, pero de un modo genérico, sin entrar en cada profesión. Los laicos tienen que mover el mundo como la rueda del molino, y Agustín estaba convencido de que Dios quería llegar a toda la gente del imperio romano. Es lo que nuestro autor llama en su último punto: "la revolución misionera de Agustín", y para él, los evangelizadores llevaban un Evangelio en el que las acciones pacientes habían sido sustituidas por otras impacientes y enérgicas (motivadas, eso sí, por el amor). Para nuestro autor, es probable que en su catequesis prebautismal Agustín no se encontrara en Milán con catequistas empeñados en cambiar el *habitus* ni en configurarlo con la idea de la paciencia, pero al regresar a su patria al norte de África, se encontró con la paciencia de la tradición africana, y la comprendió. Sin embargo, afirma nuestro autor, al parecer nunca asumió la paciencia en su *habitus,* y cedió a la aparente eficacia de la fuerza, y los *exempla* demostraban que la justa impaciencia funcionaba. Y para Alan Kreider, el *Sobre la paciencia* de Agustín racionalizó la desviación con respecto al tradicional enfoque misionero anterior de la iglesia africana.

En el epílogo de este importante libro nuestro autor trata de traer al s. XXI las conclusiones de su obra. Él dice que ha tratado de recorrer la senda que llevó desde el fermento paciente hasta la senda impaciente. Y como cristiano, dice que le duele la afirmación de R. MacMullen cuando describe la conducta de Constantino como "una postura de agresión activa muy auténticamente cristiana". Y los cristianos del s. XXI tenemos que vivir con este legado, aunque hay otros *exempla* de santos y misioneros a lo largo de la historia. Y sobre todo, y es lo que pretende este libro tenemos el claro testimonio de la *paciencia* de los cristianos de los primeros siglos. Y para este autor, no se trata de hacer las cosas como ellos las hicieron, pudiendo caer en generalizaciones fáciles, sino que se trata de buscar de un modo consciente la reforma de nuestro *habitus* por medio de la acción del Espíritu Santo y de una catequesis enraizada en la enseñanza y el camino de Jesús.

Cristóbal Sevilla Jiménez

SCRIPTA FULGENTINA
Año XXVII - Nº 53-54
2017
Páginas 151-153

RECENSIONES

AMO USANOS, RAFAEL, *VIDA Y ÉTICA*, EDITORIAL SÍNTESIS, MADRID 2017.

Este libro del profesor de la Universidad Pontificia Comillas, Rafael Amo Usanos, pretende ser, y lo logra, un escaparate ordenado del panorama bioético. A lo largo de las casi trescientas páginas del libro se revisa, bajo un novedoso criterio, la obra de más de veinte autores actuales de bioética. En sus páginas comenta la literatura bioética de Elio Sgreccia, Roberto Andorno, Daniel Pellegrino, Peter Singer, Tom Regan, Gary Francione, Beauchamp y Childress, Hugo Tristram Engelhardt, los autores del principialismo europeo (Jacob Dalh Rendtorff y Peter Kemp, Margarita Boladeras), Jünger Habermas, Michael Gazzaniga y Walter Glannon, Carlos Alonso Bedate, Diego Gracia, Ignacio Nuñez de Castro, Edgar Morín, Pedro Luis Sotolongo, Albert Scweitzer, Aldo Leopold y Fritjof Capra.

El autor propone la filosofía de la biología, y más en concreto lo que él denomina concepto *vida*, como el criterio para la construcción de una taxonomía coherente de modelos de bioética. Así el libro es un diálogo entre la filosofía de la biología y la bioética para clasificar los autores de bioética. Dicho trabajo lo desarrolla en cuatro partes.

La verdadera piedra de toque de la aportación del profesor Amo es la convicción de que todos los autores que escriben sobre bioética manejan de forma más o menos inconsciente un concepto de vida que determina sus posiciones bioéticas. A esta convicción, cuyo germen hay que buscarlo en su anterior trabajo titulado *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomas de Aquino y la antropología teológica española reciente* (Roma 2007), llega tras la lectura conjunta de los trabajos de Dilthey, Collingwood, Kragh, Gottwald y Gómez Heras.

De la lectura de estos autores, Rafael Amo llega a la siguiente conclusión: "Dilthey contribuye con su idea de *Weltanschauung*, a la que se añadirá la

división tripartita de la historia de la filosofía de la naturaleza según los conceptos de naturaleza con los que opera Collingwood. Dicho de otro modo: se postulan tres paradigmas, también llamados imaginarios (clásico, mecanicista y sistémico) que determinan y dan sentido a la forma de conocer y a las ciencias que se desarrollan en ellos. De Kragh se tomará la imagen del universo, cuya actividad se ha utilizado en cada imaginario como analogado para la definición de vida. Por último, Gottwald aporta los diversos contextos de investigación de la biología que cada paradigma o imaginario y cada idea del universo le ha permitido. Se concluirá así que la filosofía de la biología ha operado a lo largo de la historia con tres conceptos de vida diversos, dependientes de las tres cosmovisiones, también llamadas en el presente trabajo *paradigmas* o *imaginarios"*. (59)

Con una gran claridad expone que el primer periodo, que denomina el paradigma clásico, está dominado por la cosmología del Timeo de Platón, diálogo en el que el filósofo entiende la vida como la actividad del alma. El segundo periodo, al que llama paradigma mecanicista, queda dominado por la cosmología del mecanicismo, en la que domina lo no-vivo y en la que el concepto de vida se duplica, apareciendo la vida de la *res cogitans* y la vida de la *res extensa,* explicada la primera en términos psicológicos y la segunda en términos mecánicos. En el tercer periodo, la cosmología del paradigma sistémico, los sistemas abiertos son la pieza clave que hay que resolver para comprender el resto del puzzle del universo, mientras que la vida es la actividad de unos determinados sistemas abiertos por mantenerse lejos del equilibrio.

Esta idea justificada y expuesta en la primera parte del libro, la desarrolla con método hipotético inductivo, en las otras tres partes del libro, cada una de ellas dedicada a uno de los paradigmas citados. Las tres tienen la misma estructura: indagación del concepto vida y su búsqueda en los autores que lo utilizan.

Estas cuatro primeras partes del trabajo ya serían una aportación suficiente que justifica la lectura de este libro. Se antoja como una especie de cartografía para moverse por las procelosas aguas de la bioética. Pero el libro termina con una conclusión, no justificada suficientemente, pero realmente interesante: los reduccionismos con que opera la bioética –procedentes de los reduccionismos de la biología y su filosofía– sacan a la luz una distinción vital para la construcción de una bioética coherente consigo misma. El autor propone distinguir entre sujeto de la vida y la vida misma. Su identificación y confusión no permite distinguir con claridad quién es el portador de dignidad, principio bioético que el autor propone sin justificar.

No obstante es un libro de obligada lectura para quienes quieran explicarse las diferentes opiniones en el campo de la bioética. La simplicidad de su razonamiento inicial –recogida en el título– lo dota de una fuerza extraordinaria: por obvio que parezca, la bioética es la ética de la vida; pero ¿qué es la vida? El profesor Amo señala que éste es el punto de partida para la construcción de una bioética que ayude a la defensa de la dignidad humana.

José Ruiz García

SUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS
SUBSCRIPTIONS & EXCHANGES

SCRIPTA FULGENTINA se puede conseguir por medio de intercambio de publicaciones análogas, por suscripción anual o por compra de cada uno de sus números sueltos.

SCRIPTA FULGENTINA *can be obtained by exchange with similar journals, by annual subscription or purchasing separately individual issues.*

Toda la correspondencia relacionada con intercambio, suscripción o adquisición debe dirigirse a:

All correspondence exchange, subscription or adquisition must be send to:

SCRIPTA FULGENTINA
Instituto Teológico San Fulgencio
Apartado de Correos 6309
E-mail: itsf@diocesisdecartagena.org
E-30080 MURCIA

El precio de la suscripción anual es: España y Portugal: 12 € América Latina: Correo Ordinario: US $ 18. Correo Aéreo: US $ 22. Otros países: Correo Ordinario: US $ 20. Correo Aéreo: US $ 25.

Years subscription price: Spain & Portugal, 12 €; Latin America: US $ 18 (Airmail: US $ 22). Other countries: US $ 20 (Airmail: US $ 25).

Con el fin de recibir **SCRIPTA FULGENTINA** sin retraso, rellene y envíe, por favor, el impreso anexo, incluyendo el pago de su petición o los datos del intercambio que se propone. Gracias.

In order to receive ***SCRIPTA FULGENTINA*** *without delay, please, complete and send the enclosed form with your payment or the data of the desired exchange. Thank you.*

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN O COMPRA/ORDER FORM

	€ / *US $*	Marque con X *Mark with an X*
1. Por favor, suscríbame a **SCRIPTA FULGENTINA** *Please, enter a sub scription to* ***SCRIPTA FULGENTINA***	12/*18*	

2. Por favor, deseo adquirir **SCRIPTA FULGENTINA**
Please, send me ***SCRIPTA FULGENTINA***
Año/*Year:*
Número suelto o atrasado/*Single or back issue:*

El pago lo realizo:
Payment is made:

☐ adjuntando cheque bancario a nombre de Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio» de Murcia, por un valor de.....

☐ *enclosing bank cheque made payable to Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio» de Murcia, by an amount of* .....

☐ enviando giro postal a Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio» de Murcia por un valor de .....

☐ *by sending a postal order to Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio» de Murcia by an amount of* .....

Nombre/*Name* .....

Dirección/*Address* .....
.....

(Escriba en mayúsculas o a máquina, por favor/*Block capitals or type, please*)

3. Deseamos obtener **SCRIPTA FULGENTINA** por intercambio con la revista .....
.....
cuyos datos se adjuntan.
We want to obtain ***SCRIPTA FULGENTINA*** *by means of exchange with the jounal* .....
.....
whose data are enclosed.

DIÓCESIS
DE CARTAGENA

INSTITUTO TEOLÓGICO
SAN FULGENCIO
MURCIA