DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 12, N. 23, 2024

Buenos Aires

ISSN 2347-0712

Dialogando
E. Mail: iser.1968@yahoo.com,ar
secretaria@revistadialogando.com.ar
Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F
1060 Buenos Aires
Teléfono: 4813-2448
Telefax: 4812-9341

Equipo Editorial

Directora
Rab. Arq. Graciela de Grynberg (Comunidad Bet Israel - Argentina)

Secretaria de Redacción
Dra. Celina A. Lértora Mendoza (CONICET/FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción
Dr. Jaime Bortz (Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Rdo. Dr. Jerónimo Granados (Comunidad Luterana - Uruguay)

Consejo Asesor
Lic. Octavio Lo Prete (Universidad Católica Argentina -Argentina)
Rdo. Dr. Josep-Ignasi Saranyana (Ac. de Cs. Barcelona -España)
Fr. Dr. Jorge A. Scampini OP (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Comisión Académica
Dr. Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)
Dr. Martín Ciordia (Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Dr. Pedro Coviello (Universidad Católica Argentina - Argentina)
Dra. Isabel Fisflish (Universidad de Chile - Chile)
Dr. Leonardo Funes (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Dra. María Eugenia Góngora (Universidad de Chile - Chile)
Dr. Abelardo Levaggi (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)
Rab. Ernesto Yattah (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

ARTÍCULOS

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

El concepto de alquimia trasmitido por los árabes a Europa en la época de la escolástica tardía y su posible influencia en el pensamiento franciscano

Abel Luis Agüero
Fac. Medicina UBA, Buenos Aires

Cuando de alquimia se habla es necesario hacer notar de cuál de ellas se trata. En efecto, la alquimia universal involucra varias y distintas escuelas como la alquimia china, la hindú, y la de la zona del próximo oriente y Europa. En lo sucesivo cuando se nombre la palabra "alquimia" en el relato, es bueno hacer notar que la misma se referirá a la de occidente, sin que esto signifique ninguna descalificación de sus otras respetables hermanas.

Cabe entonces una primera pregunta acerca de cuál fue la causa de que un pensamiento alquímico haya brotado y sobrevivido durante siglos, dando en un mundo moderno obras como la de Fulcanelli, o de los serios estudios de Carl Gustav Jung[1].

Es que aparte de su valor estocástico, que sin duda fue un gran incentivo, en la transmutación de los elementos, ya en la antigüedad aparte de las explicaciones que se podían dar al fenómeno podía dar (valga por ejemplo la teoría de los cuatro elementos por mencionar una), la alquimia escondía un mito y sus símbolos.

Según Mircea Eliade en el mito se desarrollan modelos arque típicos de "las acciones humanas significativas"[2]. Vale decir que, como todo símbolo, el

[1] Fulcanelli. *El misterio de las catedrales*. Barcelona, Plaza y Janés, 1972; Carl Gustav Jung, *Coctlleed Works*, London, Rowledges and Kegan, 1971-1973, vv.
[2] Mircea Eliada, *Traité d´Histoire des Réligions*, Paris 1949, p. 345.

mismo posee un significado explícito y otro oculto que se debe develar y en el cual pueden encontrarse las entradas a un mundo creencial en el cual se aposentan las cosmovisiones ordenadoras de un mundo en que el hombre se encuentra perdido.

Es interesante encontrar este punto de contacto entre las acciones de las personas y su inconsciente, Tal vez ello pudiera explicarse en la enseñanza de Lacan acerca de que lo simbólico, junto a lo imaginario y lo real, constituyen los campos mentales humanos. En ellos "lo simbólico designa el orden de los fenómenos que trata el psicoanálisis en tanto que estructurados como un lenguaje"[3]. En tanto que para Claude Lévy-Strauss una cultura es "un conjunto de sistemas simbólicos"[4].

Partiendo de estos supuestos se intentará revisar los conceptos alquímicos desde los orígenes, los ya comprobados y no los míticos, hasta su recepción europea en el siglo XIV. Considerada desde esta perspectiva la alquimia deja de ser una quimera del pasado para reconocerle una importancia mayor de la que se le otorga por los historiadores de la ciencia, mereciendo en este aspecto un estudio algo más profundo que el que se le ha otorgado.

Si se acepta este criterio será necesario considerar las relaciones que los alquimistas desde su origen tuvieron con el pensamiento gnóstico. Henry Charles Puech define a la gnosis como: "Toda doctrina o actitud religiosa fundada en la teoría o la experiencia de la salvación por el conocimiento"[5].

[3] J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1971, p. 474.
[4] Laplanche y Pontalis, ob. cit., p. 475.
[5] Henry-Charles Puech, *Annuaire du College de France* año 53,1.63, citado por Serge Hutin, Los Gnósticos, Bueno Aires, EUDEBA 1964, p.14.

En tanto que en 1966 el Coloquio de Mesina aceptó que el término gnosis se refiere a: "Todo conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite"[6].

Vale decir que no es un conocimiento humano, sino una transmisión de saber divino, perdido por la humanidad en su caída, y conservado por unos pocos que lo redescubren. Este conocimiento permite al adepto ser salvado del mundo y sus imperfecciones.

Platón en su teoría de las ideas podría ser uno de los pilares antiguos más fuertes que avalaron estas creencias. Por ejemplo en *La República* (X, 611, d) donde enseña que el alma yace en la tierra bajo miles de males, o en el *Teeteto* (176, a) en el cual afirma que el mal está solamente en la tierra y no entre los dioses. En el platonismo dieron pábulo a las ideas gnósticas Jámblico de Calcis y Proclo.

De origen iraní serían las doctrinas dualistas, así como los esenios aportaron la idea de los sentidos ocultos de los textos, que serían revelados por "el maestro de la justicia", y la lucha de los "hijos de la luz" contra los de "las tinieblas"[7]. En la Alejandría del siglo 1 los escritos de Filón y luego los del Cuerpo Hermético agregaron ideas de magia, y astrología.

Sobre este cuerpo predecesor pagano el advenimiento del cristianismo y la proliferación de sectas heréticas hizo que los principios gnósticos, mezclados con los alquímicos sobrevivieran, muchas veces bajo un barniz cristiano, durante los siglos posteriores.

[6] Francisco García Bazán, *Gnosis La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, Castañeda, 1978, p. 31.
[7] Edmund Sutcliffe S J, *Los monjes de Qumran*, Barcelona, Garriga, 1960, p. 84 y ss.

En principio los postulados alquímicos sufrieron influencia gnóstica pero no podrían ser considerados como parte de esa corriente. Cuando ya la alquimia estuvo constituida como un saber, sus postulados no rechazaban al mundo circundante. Por el contrario, el verdadero adepto apreciaba a la naturaleza que manipulaba como símbolo exterior de su progreso de purificación espiritual. Se encontraba entonces entre sus obligaciones el mejorar a su entorno social y cuidar a la naturaleza. Lo que sí tomaron los alquimistas del gnosticismo fueron algunas de sus reglas formales como el escribir de manera alegórica sus resultados para impedir que cayeran en manos impropias.

Además la antigüedad y el medievo conocieron solamente siete metales: oro, plata, cobre, estaño, plomo, mercurio y hierro, que coincidían con los cinco planetas que eran visibles a simple vista más el sol y la luna. Eso hizo posible las siguientes parejas: cobre-venus, hierro-marte, estaño-júpiter, plomo-saturno, mercurio-mercurio, plata-luna, y oro-sol. Mezclando en esta relación la alquimia con la astrología unidas al cabalístico número siete[8].

Al respecto Alberto Magno aconsejaba a los adeptos en el siglo XIII el no difundir entre los extraños su dedicación al *ars magna* con estas palabras:

> "…si tienes la desgracia de introducirte entre ellos [los no iniciados] no cesaran de preguntarte: maestro ¿cómo va la obra? ¿Y cuándo tendremos el placer de ver algo bueno?

[8] Abel Luis Agüero, *Alquimia, símbolos y cultura. La búsqueda de un ideal de vida.* Buenos Aires, Asociación de Médicos Municipales. Año 2000, Premio José Ingenieros de Ensayo, p. 17.

> Y en su impaciencia por ver el final te llamarán granuja y te causarán toda clase de sinsabores"[9].

Así pues la verdadera alquimia y no la de los simples "sopladores" (algunos aficionados que sin conocimientos sólo buscaban fabricar oro) puede resumirse según Serge Hutin la afirmación de ciertos postulados a saber:
1. Adhesión a una doctrina secreta mayormente influida por la filosofía hermética.
2. Una teoría de constitución de la materia que suponía la capacidad de transmutación de algunos de sus componentes.
3. Una práctica de buscar la transmutación de los metales y la obtención de un remedio universal denominado "piedra filosofal".
4. Una mística de regeneración personal.
5. Una alianza de misticismo, doctrinas esotéricas y actividad manual que constituirían el *ars magna*[10].

Vale decir que existía entonces un paralelo entre la labor manual y la meditación espiritual. La supuesta meta real (la crisopea u obtención del oro y la de la piedra filosofal), era el símbolo externo acerca de que el iniciado había conseguido la perfección de su alma, que constituía en el fondo la real finalidad del *ars magna.*

En cuanto al origen de la obra manual como complemento de la espiritual, es probable que el mismo se encuentre en las explicaciones que Mircea Eliade ha dado acerca del origen de los metales y su evolución en el seno de la tierra. Según este autor el mito consiste en que la madre tierra incuba y trasmuta los

[9] Citado por Gilette Ziegler, *Nicolás Flamel el fabricante de oro*, Barcelona, Martínez Roca S. A. 197, .p. 70.
[10] Serge Hutin, *La Alquimia*, 3ª ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1962, p. 13.

metales en su interior, en un proceso que llevaría milenios, hasta llegar que todos ellos fueran finalmente transformados en oro. Por ello llega a expresar que:

> "Es en las concepciones que conciernen a la Madre Tierra, los minerales y los metales y sobre todo, en la experiencia del hombre arcaico ocupado en los trabajos de la mina, de la fusión y de la forja donde hay que buscar, a juicio nuestro, una de las principales fuentes de la alquimia"[11].

Resumiendo, Desiderio Papp y Carlos Prelat opinan:

> "Los hallazgos de los filósofos griegos reveladores de los elementos y del comportamiento y de la materia, se fusionaron en Alejandría con el saber práctico de la tecnología. Esta extraña unión a la cual el misticismo oriental (de origen caldeo, judío y cristiano) debía imponer su sello, dio origen en los primeros siglos de nuestra era a esa híbrida ciencia que los griegos llamaron *hagia tekné*, arte sagrado, y que nosotros denominamos con la palabra árabe alquimia"[12].

Ligera síntesis la evolución del conocimiento alquímico

Como se ha podido comprobar, el conocimiento de la alquimia hasta llegar al siglo XIV tuvo un proceso de maduración. No es el propósito de este artículo el efectuar un detallado examen de la historia de estas ideas, que podrá ser encontrado en escritos más extensos[13] . Sin embargo, se ensayará un

[11] Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas*, Madrid Alianza, 1974, p. 126.
[12] Desiderio Papp y Carlos E. Prelat, *Historia de los principios fundamentales de la química*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1950, p. 23.
[13] Cf. Entre varios a A. L. Agüero, *Alquimia, símbolos y cultura* cit.

breve resumen para redondear las opiniones ya expuestas en los párrafos anteriores.

Dejando de lado los autores mitológicos los primeros escritos hasta ahora comprobables aparecieron en Egipto supuestamente firmados por Demócrito, aunque los pacientes estudios de Max Welman revelaron que el pseudo Demócrito era un sabio helenístico del bajo Egipto que vivió posiblemente en el siglo III aC., llamado Bolos de Mendes. Bolos tiene solamente una técnica imitativa y no transmutativa, por medios artesanales lograba un enchapado en oro de otros metales. Al parecer esto no era para él una falsificación, si no que pensaba que al mezclar el oro con metales ruines, el áurea materia transmitía su esencia a los otros componentes[14].

Fundados en estos principios de buena fe aparecen luego una larga serie de escritos pseudo compuestos por Isis, Moisés o Zoroastro, que en los primeros siglos de la era cristiana alcanzaron un importante componente místico. Entre sus autores aparecen dos mujeres: Cleopatra la Copta y María la Judía.

Hacia el siglo IV de nuestra era, floreció en Alejandría Zózimo de Panópolis un cristiano gnóstico que fue una figura descollante en su tiempo. Autor prolífico dejó una colección de 300 escritos fuertemente místicos, que atribuían el saber transmitido en sus cartas a diversos personajes que le hicieron llegar sus conocimientos, en especial a Hermes Trimegisto. En las mencionadas epístolas explica a su hermana espiritual" Teosebia el arte de la alquimia, probablemente denominada por él "*chemeia*".

La aparición del azufre y el mercurio en los escritos de Zózimo inició un largo camino simbólico que se resumía en las bodas de estos dos minerales

[14] Sir William Cecil Dampier, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, Madrid, Tecnos, 1972, p.81 y ss.

representados como símbolos de la materia (lo femenino) el segundo, y la forma (lo masculino) el primero. Matrimonio que era la vía para llegar al *lapis phylosophrum*[15].

De los numerosos escritos atribuidos a Hermes se destacan dos que fueron muy populares en la Edad Media: la tabla de Menfis y, sobre todo la Tabla de Esmeralda la cual, según estudios de Julius Rushka, se atribuiría al siglo I de nuestra era[16].

La lista de nombres destacados se continúa con Pelagio, supuesto discípulo de la escolarca Hipatía, Olimpiodoro que se sabe fue embajador ante la corte de Atila en el 412, de Sinesio que se duda sobre si era obispo, y Christianos y Stéfanos ambos dos del siglo VII[17].

Las invasiones bárbaras ocurridas posteriormente hicieron perder ese hilo cultural de la alquimia con la Europa Occidental. Sus conocimientos quedaron en manos de algunos bizantinos, como Estéfano de Gaza (siglo VI), Calínico inventor del fuego griego en el siglo VII, y el polígrafo Michel Psellos | en el siglo XI.

Fue en esa etapa que la nueva fe del Islam realizó sus rápidas conquistas y sus huestes de rudos guerreros comenzaron a tomar contacto con la cultura de sus sometidos. Ese contacto pasó a la asimilación en todo lo que no ofendiera al Corán y a traducir las obras de los antiguos a su lengua, en instituciones

[15] Agüero, ob. cit., p. 21.
[16] Georg Lockeman, *Historia de la química*. México, UTHEA, 1960, Tomo 1, p. 34.
[17] Lockeman, ob. cit., 1, p. 35 y ss.

califales como La Casa de la Sabiduría (*Bait al Hikma*), sostenida por el califato, o por particulares como la escuela de los Banu Muza[18].

Es una redundancia recordar que se denomina "ciencia árabe" a toda la producción escrita en ese idioma, fueran árabes, sogdianos, judíos u otro tipo de extranjeros sus autores. Así como si fueran musulmanes o de otras creencias.

En el caso de la alquimia ayudó a su difusión el estudio que de ella hicieron los místicos sufíes, y los seguidores del shiísmo; esto últimos acuciados por la semejanza que los escritos simbólicos tenían con su creencia en que los escritos del Corán tenían asimismo un sentido oculto que se debe develar.

Según la leyenda el primer adepto árabe fue Jalid ibn Djacid (el Calid de los Europeos) miembro de la dinastía Umeya que fue gobernador de Egipto. Pero el más importante alquimista árabe es Abu Musa Yabir ibn Jayyan (circa 720-circa 800)[19] practicante del sufismo nacido en Persia y cuyo nombre ha sido transliterado en occidente como Geber. Sus aportes fueron múltiples, pero en lo que interesa el presente estudio lo más importante fue una reinterpretación de la teoría de los cuatro elementos por la cual del azufre y el mercurio por sus combinaciones, podían dar origen a los demás metales. Para ello, además de saber las cantidades de cada uno de los elementos de la amalgama, se precisaría un "catalizador" que él llamó "*iksir*" y al cual occidente nombró como elixir, el cual en estado seco sería la piedra filosofal.

[18] Desiderio Papp y A.L. Agüero, *Breve Historia de la Medicina*, Buenos Aires, Claridad, 1994, p. 100.

[19]Cf. Paul Karaus, *Yabir ibn Jayyan ; contribution á l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*. El Cairo. Memorias presentadas al Instituto de Egipto. 1942-1943. Tomos 44-45.

La cantidad de obras atribuidas a Yabir ibn Jayyan fue de tal magnitud que los historiadores de la ciencia al clasificarla coincidieron en que existieron dos Geber además del verdadero: uno europeo del siglo XIII y otro árabe. Sobre este último existe la sospecha de que fueron escritos en el siglo X por una rama ismaelita del shiísmo.

Podrían cerrar este breve resumen otros autores que serían Abu Bakr Muhammad ibn Zacariya al Raz , el Razes para los cristianos (circa 850-circa 923) mucho más conocido como un importante médico que como alquimista. Las obras del siglo X de los Hermanos Fieles, un grupo gnóstico de Basora también los apócrifos uno de los cuales más célebres fue el *Secretum Secretorum.*

Todas estas obras comenzaron a ser bien conocidas en Europa a partir del siglo XII por la Escuela de Traductores de Toledo, que poseían las enormes bibliotecas andalusíes de los califas Abdalramán II y Hakim II , aunque no se debe olvidar los nombres de Federico II de Alemania y Sicilia, o de los judíos marselleses de la familia ibn Tibón.

Es en ese momento que las nuevas traducciones permitieron la entrada de estos perdidos conocimientos, Para el caso de la alquimia en el presente estudio interesa confrontarla con las ideas de la orden franciscana. Es sabido que la misma no compartía del todo las ideas que Tomás de Aquino había expresado en la *Summa Theologiae.* Brevemente los miembros de la Orden Seráfica sostenían que el acceso al conocimiento de Dios era posible sin necesidad de la aplicación de un método intelectual, como sostenía el Aquinate. Por el contrario, la vía propuesta apelaba más a las emociones que al razonamiento, enfatizando el poder del voluntarismo, el empirismo y aún del nominalismo. Disputas como las del sexo o número de los ángeles eran entonces banalizadas por ellos.

En autores como Duns Escoto (1266-1308) se encuentra ya la diferenciación entre la filosofía y la teología. Escoto opina que no existen dos verdades, al decir de los averroístas, la verdad es una pero lo que difiere es el método de buscarla de ambas ciencias. Se comienza así a desligar la filosofía de su sumisión a la teología (*philosophia ancilla theologiae*)[20]. En conclusión cabe entender que la fe y la razón son complementarias, en este sentido la fe ensancha lo adquirido por la razón[21]. La escuela escotista mantuvo su inclinación agustiniana, pero valorizando la experimentación y la observación como sustento de la ciencia.

Ya en el *Canto al hermano sol*, el propio San Francisco, que no era un entusiasta de los estudios y las disputas abstractas, saludaba a los elementos de la naturaleza como hermanos suyos. Como consecuencia sus discípulos fueron capaces de encontrar a Dios en todas las cosas del mundo, y se aplicaron al estudio experimental de la realidad circundante[22].

En la rival Universidad de París (de pensamiento aristotélico) Alejandro de Halles en 1236 fue el primer profesor franciscano. A la inversa, en Oxford la Orden tuvo un estudio propio y con Grosseteste fue la escuela más importante de la Universidad.

En este contexto aparece a figura de Roger Bacon (1214-1294) discípulo de Grosseteste cuando este era obispo de Lincoln y realizaba unos primitivos estudios acerca de la luz.

[20] Cf Lértora Mendoza, Celina Ana. *La metafísica de Roberto de Grosseteste*,.Buenos Aires, Ediciones del Rey, 2003.
[21] Para mayores detalles Cf. Antxón Almunarriz Urrutia, *Teología franciscana en el medioevo*, Madrid, Colección de Estudios Franciscanos, 2021.
[22] Mecaba.org/mundi/3/ franciscanos-teología-de-los.htm, consultado 21/5/24.

Bacon se dedicó intensamente a los estudios en Oxford y París ganándose la enemiga de muchos de sus contemporáneos, acusándolos de usar solamente las disquisiciones y no los modernos métodos científicos como el experimento o la observación.

Ordenado franciscano en 1253, fue protegido por el papa Clemente IV, para el que escribió el Op*us Maius* (*al que seguirían el Minor y el Tertius*) pero con la muerte del papa en 1268 quedó expuesto a la venganza. Fue encarcelado por el superior de la Orden durante quince años supuestamente por brujería y luego liberad[23].

Entre sus propuestas científicas figuran la reforma del calendario juliano, la redondez de la tierra y su posible circunnavegación, en su estudio de la óptica llegó a proponer el uso de lentes a los cortos de vista, a la fabricación de lupas y a un casi telescopio, y fue el primer europeo en fabricar pólvora a imitación de los chinos.

Tras su muerte se pensó que podría ser el misterioso autor del manuscrito Voynich, libro compuesto por figuras alegóricas todavía no descifradas. Otra obra que se le podía atribuir es *Alchemia Speculum Alchemiae*[24].

Palabras finales

Como se ha podido apreciar, la verdadera alquimia es un conjunto de mitos y símbolos que trascienden en mucho la idea de una simple protoquímica. Los adeptos, por el contrario, concebían a la misma como un ideal de vida que

[23] Isaac Asimov, *Enciclopedia Biográfica de Ciencia y Tecnología*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 52.
[24] Ibíd.

reglaba su conducta. Búsqueda de ese ideal de vida que, por ejemplo es sostenido por la logoterapia de Víctor Frankl. Este ideal debía guiar la conducta de sus seguidores hacia una existencia pura, bondadosa y justa.

Estas ideas, de ser puestas en práctica de alguna manera, contrastan desde un punto de vista ético con una enorme ventaja frente a la actual conducta hedonista y muchas veces cruel que se difunde en la contemporaneidad. En este punto llama la atención que la responsabilidad del adepto no es simplemente sobre su conducta. Por el contrario, el verdadero alquimista debe responder sobre los esfuerzos hechos en favor de su entorno natural y social. Es precisamente esa relación de respeto acerca de la materia que el alquimista manipula, sobre la cual se desea llamar la atención.

El iniciado responde con un cuidado respetuoso de los metales que manipula. Al mismo tiempo tiene la responsabilidad de elegir los métodos para lograr los objetivos siempre nobles de su obra. Desde un punto de vista religioso esta responsabilidad social para elegir lo que es bueno, modernamente ha sido expuesta entre otros por el papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem In Terris*. En ella hace hincapié en que el bien común es un proceso insertado en la historia, y cada generación deberá reinterpretarlo para adaptarlo a las condiciones de su época[25]. Usando palabras de San Francisco el actual papa homónimo en ha emitido la encíclica *Laudato Si* acerca del cuidado de la naturaleza, tan peligrosamente dañada por quienes deberíamos cuidarla en busca del bien común. Una relectura de los postulados de la alquimia en este tema haría notar que los problemas humanos a veces cambian de forma, pero en el fondo siguen siendo similares.

[25] Cf. Arthur Utz, artículo publicado en *Tierra Nueva*, Bogotá, Julio de 1977.

Recibido. 28/5/2014
Aceptado: 30/6/2024

El concepto de alquimia trasmitido por los árabes a Europa en la época de la escolástica tardía y su posible influencia en el pensamiento franciscano

Abel Luis Agüero

Resumen

Aunque la alquimia como conocimiento es muy anterior al cristianismo, la misma continuó desarrollándose durante los siglos e influyendo en los saberes de las épocas. Lo que se fue elaborando con el tiempo ha sido el concepto de qué se buscaba con ella durante el marco de su práctica. Se elaboró de esa forma una doctrina que trascendía la labor de encontrar la crisopea por el puro hecho de lograrlo. Por el contrario, el progreso en la labor manual hacía notar al adepto su purificación espiritual. El largo camino de este pensamiento es el que se tratará en este artículo, y no la descripción de algunos de los avances químicos reconocidos por la ciencia moderna y/o de sus personajes. Se arribará así al momento en que la escolástica franciscana recibirá (junto con toda la intelectualidad europea) este saber que une una práctica sobre la naturaleza y una espiritualidad que la acompaña.

Palabras clave: alquimia – cultura árabe – medioevo europeo – escolástica – pensamiento franciscano.

The concept of alchemy transmitted by the Arabs to Europe in the era of late scholasticism and its possible influence on Franciscan thought

Abel Luis Agüero

Abstract

Although alchemy as knowledge long predates Christianity, it continued to develop over the centuries and influenced the knowledge of the times. What was developed over time was the concept of what was sought with her during the framework of her practice. In this way, a doctrine was developed that transcended the work of finding chrysopea for the pure fact of achieving it. On the contrary, progress in manual labor made the adept notice his spiritual purification. The long path of this thought is what will be discussed in this article, and not the description of some of the chemical advances recognized by modern science and/or its characters. Thus the moment will be reached when Franciscan scholasticism will receive (along with all European intellectuals) this knowledge that unites a practice on nature and a spirituality that accompanies it.

Keywords: alchemy – Arab culture – European Middle Ages – scholasticism – Franciscan thought.

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

Mateo de Mimbela SJ
Tractatus de divina essentia et attributis – Disputatio 2 *De existentia Dei*
Transcripción y traducción

Presentación

Celina A. Lértora Mendoza
FEPAI – ISER, Buenos Aires

Mateo de Mimbela, español de origen, enseñó en América a fines del siglo XVII. Se conservan dos cursos[1], el de Física (1693)[2] y un tratado Teológico *Tractatus de divina essentia et attributis* (1699). Éste tiene el interés de representar, habida cuenta de la suma escasez documental, el estado de la cuestión en teología fundamental de los jesuitas a fines de un largo siglo de controversias internas y externas a la Orden.

Las referencias del *Tractatus* son las siguientes: *Tractatus de Divina Essentia et Attributis Dei R. P. Matheum Mimbela Vespertinae Cathedrae moderatorem. Initium dedit 19 mensis octobris. Anno Domini 1699.* Ms en la

[1] Los manuscritos han sido elencados por Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies* of America, The Hague, M. Nijhoff, 1972, p. 60.
[2] Los datos del códice son: *Physices tractatus R. P. Matheum Mimbela, Societatis Iesu dignissimum philosophiae Cathedrae Praeceptore, huius Xaverianae Accademiae Civitatis Sanctae Fidensis. Die vigessima Mensis Octobris. Anno a nativitate Domini 1693. Ioanne de Herrera auditore*. Ms Bibl. Nac. Bogotá, n. 149. Me ocupé de una descripción general del contenido en *Fuentes para el estudio de las ciencias exactas en Colombia*, Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995: 40-44. Existe una traducción parcial *Tratado de Física […] Por el R. P. Profesor de la Academia Javeriana de la Ciudad de Santa Fe. 20 de octubre de 1693*. Juan David García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*. Introducción de textos y traducción del latón al castellano, 3 vol. Caracas, Ministerio de Educación, 1954-196: 201-232

Academia de Historia de Bogotá, 121 folios. Biblioteca Zaldía, 89 folios. Para este trabajo he usado el manuscrito de la Biblioteca Zaldía, que carece de carátula, iniciando directamente con el Prólogo. El manuscrito está foliado correctamente. Los párrafos se numeran para cada Disputación, pero no contando las introducciones. Por esa razón he optado por una numeración de corrido para todo el texto a efectos de su transcripción completa, lo que permite ubicar los párrafos más fácilmente. En este trabajo se indica, cuando corresponde, el folio y el párrafo separados por coma y las dos numeraciones de párrafo separados por barra.

He dado una presentación general e información bio-bibliográfica en mi trabajo "El *Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ", *Revista Dialogando* N. 3, 2015: 19-46[3].

He realizado estudios parciales específicos de las Disputaciones del *Tractatus*. Las referencias bibliográficas son las siguientes.
- "Las procesiones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial", *Revista Dialogando* 4, N. 7, 2016: 129-156.
- "Las relaciones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial", *Enrahonar,* Supplement Issue, 2018: 113-122,
- "Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios", *Re vista Dialogando* 9, n. 17, 2021: 31-56.
- "Mateo de Mimbela sobre la omnipotencia divina", Celina A. Lértora Mendoza, Ignacio Pérez Constanzó (Ed.), *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes. Actas*, Bs. As. Ed. RLFM, 3023: 389-402. www.mediaevaliamericana.org.
- "Mateo de Mimbela sobre la incomprehensibilidad divina", Celina A. Lértora Mendoza, Nicolás Moreira Alaniz y Laura Sandova (Eds), *Presencia y trayectos de la filosofía en la Edad Media. IV Coloquio –Intercongresos– de Filosofía Medieval. Actas*, Buenos Aires, Ed. RLFM,2024: 201-214

[3] Referencias además en Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española, vol. V (M-N-Ñ)* Madrid, CSIC, 1995: 522-523.

Estos estudios me han convencido de la relevancia del *Tractatus* no sólo por la escasez documental del tema, sino también y sobre todo, por si mismo, por el modo de exponer y desarrollar los temas. Representa un modelo del tratamiento jesuita en el período más desarrollado y productivo de su tradición académica (fines del siglo XVII). Por eso estimo útil darlo a conocer a través de transcripciones y traducciones completas, de modo que los interesados puedan servirse de ellas y ahondar en el análisis hermenéutico y en el estudio de fuentes.

Presento ahora con esta finalidad la Disputación Segunda sobre la existencia de Dios, porque es un ejemplo muy claro de lo dicho. Puede apreciarse la escrupulosidad con que se atiene a las formas disputativas escolásticas más desarrolladas. En este caso las fuentes resultan implícitas, salvo tres citas en cierto modo incidentales, a Tomás de Aquino y dos miembros de su Orden, Cristóbal Clavio SJ y Nicolás Martinez SJ (de quien no he conseguido más datos). Estas referencias incidentales muestran, por otra parte, que en el período cenital de la tradición jesuítica, preferían atenerse a –y detenerse en– las disputas internas, puesto que de hecho había varias direcciones (o "escuelas" si se quiere) más allá de las históricas (pre-suarista y suarista). Por esa razón vale la pena ahondar en estas disputas que presagiaban, a su vez, las controversias más fuertes que los escolásticos enfrenarán con los autores laicistas del siglo XVIII. Es una historia que debe continuar escribiéndose. Este trabajo quiere ser un aporte a este proyecto.

Recibido: 20-5- 2024
Aceptado: 30-6-2024

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

Mateo de Mimbela SJ
Tractatus de divina essentia et attributis

Disputatio 2º de Existentia Dei - Transcripción

[7v]**41.** Vidimos jam quanta certitudine constet Dei existentia: in praesenti autem investigamus qualis sit haec existentia Dei, quam certe cognoscimus. Ut clarius procedamos quaerendum est 1º in quo conveniant, et differant essentia et existentia Creatoris, et creaturarum. 2º qua ratione existere per essentiam sit solius Dei. 3º qualiter Deo conveniat, vel repugnet esse ens a se. 4º an existentia Dei includatur in conceptu metaphysico suae essentiae.

Sectio 1ª, dirimitur prima difficultas posita

42/39. Resolutio huius difficultatis pendet ab investigatione forum, in quibus conveniunt et differunt existentia Creatoris et creaturae. Conveniunt 1º in eo quod utraque sint ratio formalis, ut essentiae denotentur existentiae, vel, ens in actu contrapositum ad entia non existentia, vel, quia non sunt, cum possint esse, vel quia repugnant esse. Conveniunt 2º in eo, quod est essentia Dei realiter identificata cum existentia, sic etiam essentia, et existentia creaturarum realiter identificantur. Ita communiter nostri in Metaphysica, contra Thomistas, [8] quin opus sit rationes ibi factas, iterum recensere: non tamen onerosum erit praecitatam objectionem in Metaphysica positam, iterum proponere, et solvere.

43/40. Si essentia, et existentia creaturarum identificantur, creatura debet necessário existere; ergo non identificantur. Probatur antecedens: ideo Deus necessario existerit, quia existit per essentiam; sed si essentia et existentia creaturae identificentur, creatura existerit per essentiam; ergo. Probatur iterum antecedens: si creatura non existens haberet per suam essentiam non existere, necessario non existeret; ergo si creatura existens haberet per suam essentiam existere, necessário existit. Antecedens videtur certum, quia talis

creatura nec existeret quando non existeret, ut est certum; nec existeret quando existeret; quia quando existeret haberet summa
essentiam, quae est non existere; sed quod sic se habet, necesario non existit; ergo.

44/41. Nego antecedens. Ad primam probationem distinguo maiorem: ideo praecisse Deus necessario existit, quia existit per essentiam, non rationem: quia eius existentia non est contingens, sed independens a libito alterius, concedo maiorem; et distinguo minorem: etiam criatura existerit per essentiam contingentem, et dependentem a libito, et causalitate alterius, concedo; per essentiam necessariam, et independentem a libito alterius, nego minorem, et consequentiam. Ad secundan probationem concesso antecedente, propter eius pulchram pro-bationem, nego consequentiam: disparitas est, quia creatura per suam essentiam non existens non posset aliquando existere, quia in nulla suppositione posset existere, ast saltem in criatura existente essentia, et existentia identificentur, utraque est contingens, utraque dependens a libito altrius, ac per consequens utraque potens deffi[20]cere deficiente causalitate, et hoc est existentiam esse contingentem.

45/42. Conveniunt 3º existentia Dei, et creaturae in eo, quod sit existentia Dei semper comitatur eius essentiam, sic etiam existentiam creata creatam essentiam, ut in Metaphysica late probatur?), dum Essentiam, possibilitatem et existentiam identificatas probatur. Nec obest 1º quod essentiae rerum dicantur ingenerabiles, et incorruptibiles, non vero existentiae. Non obest, quia illud dictum falso, et libere obstruditur, et in Philosophi errore fundatur, existimantis mundum fuiste ab aeterno. Nec obest 2º quod haec propositio Antichristus est possibilis, et aliae similes, decant aeternae veritatis; quia ut talis dicantur satis est, quod possibilitas extrinseca Antichristi (scilicet omnipotentia) sit ab aeterno. Deinde quia si sermo sit de possibilitate intrinseca, et pasiva, propositio est conditionalis reddans hunc sensum: si Antichristi pontaru?) extra causas, sine conditione existet, [8v] quod est verum, no requritur quod nunc detur possibilitas intrinseca; nam ut est commune proloquium; propositio conditionalis nihil ponit in esse.

46/43. Differunt autem 1º in omnibus iis, in quibus Deus, et creatura differunt. Nam existentia Dei realiter est ipse Deus, et existentia creaturae ipsa creatura. Differunt 2º quia existentia creaturae est terminus actionis productivae causae operantes defectibiliter; non vero existentia Dei, quae non pendet a causa. Differunt 3º quia praedicatum *existere* praedicatur de Deo essentialiter, de creatura vero contingenter. Rati est: quia Deus ita existit, ut non possit non existere; creatura vero ita existit, ut possit non existere.

47/44. Dices. In creatura identificantur essentia, et existentia; ergo existentia non praedicatar contingenter de creatura. Probatur consequentia: creatura non est contingens sua esentia; ergo, nec existentia identificata cum essentia. Confirmatur 1º. Praedicatum accidentale potest deesse, et adesse subjecto; sed homine verbi gratia nequeat deesse sua existentia; ergo non praedicatur contingenter. Probatur minor: quia homini nequeat sua essentia deesse; ergo nec sua existentia. Confirmatur 2º, *existere*, et esse rationale in homine idem sunt; sed homo non est indifferens ad esse rationale; ergo et coherenter existere non praedicatur contingenter.

48/45. Concesso antecedente, nego consequentiam. Distinguo antecedens probationis: criatura non est contingens sua essentia, ex suppositione quod sit; concedo. Absolute: subdistinguo: non est contingens sua essentia contingencia physica, concedo; contingentia logica, nego antecedens, et consequantiam. Physice contingens dicitur, quod potest abesse vel adesse manente subjecto, et hoc modo est contingens parieti albedo, quia eo manente potest illa non manere. Logice contingens dicitur, quod ita existit defectibiliter, ut possit non existere deficiente subjecto, vel sicut subjecto existentiae. Hoc modo contingens est creaturae existentia, sed etiam essentia, quia utraque potest defficere creatura non producta, vel destructa post productione.

49/46. Distinguo maiorem confirmationis: praedicatum accidentale potest deesse, vel adesse, subjecto, vel eo manente, si sit praedicatum physice accidentale, vel eo non manente, si sit logice accidentale, concedo. Manente

semper subjecto nego maiorem, et distinguo minorem: homo nequeat sua existentia deesse, manente homine, concedo; homine deffi[30]ciente, nego minorem, et consequentiam. Eodem modo dico ad probationem minoris. Ad 2am confirmationem distinguo minorem: homo non est indifferens ad esse rationalem ex suppositione quod sit, concedo. Absolute, subdistinguo: indifferentia physica, concedo; logica, nego minorem et consequentiam. [9] Haec lucem capient ex sequentibus instantiis.

50/47. Instans 1º De homine semper dicitur vere, *est rationalis*, non tamen *est existens*; quia, vel non sit idem esse rationale et existere, vel existere non dicitur contingenter de homine. Nego consequentiam. Ratio cur hominem semper vere dicatur esse rationale, non tamen existere, non su[5]mitur an ea quod obire detur distinctio; sed quia libera hominum institutione propositio *homo est rationalis* est conditionalis, aequivalens huic: *si homo existit, est rationalis*; propositio autem *homo est existens* est absoluta, et detracte significat tempus praesentis, quia aequivalet huic: *homo nunc est existens*. Unde sicut objectum utriusque sit idem, modis tangendi est diversus, quo fit unam semper esse veram, cum altera falsa possit esse. [10] Patet hoc exemplo: propositio Petrus currit obicitur contingenter vera; haec autem si Petrus currit, movetur, est necesario vera sine objectorum diversitate, sed cum diversitate in modo tangendi conditionato unius, et absoluto altrius.

51/42. Instas 2º sicut existentia hominis identificetur cum homine de homine praedicatur accidentaliter existentia; ergo sicut rate identificetur cum homine, etiam contingenter praedicatur.[15] Nego consequentiam: discrimen constat ex dictis, quia haec propositio: *homo est rationalis* abstrait a tempore, et ly *est* significat tempus praesens. Patet quia si de Antichristo verbi gratia dicas; nunc est rationalis, propositio est falsa, cum haec sit vera: Antichristus est rationalis; ergo signum est quod ly *est* in hac propositione *homo est rationalis* abstrahit a tempore, et semper significat quod si homo est, est rationalis, ex quo fit, quod illa propositio sit essentialis. Existere vero ex sua institutione significat detracte[20] tempus praesenti. Si huius rationem quaeras ad liberam hominum institutionem recurrendum est.

Sectio 2ª. Resolvitur secunda dificultas

52/49. Sit conclusio: Existere per essentiam, vel quod idem est in praesenti, existere necesario est proprius solius Dei. Probatur 1º. nihil extra Deum ita est, ut non sit contin[25]gens, vel tale quod non possit non esse; ergo solus Deus necesario est, seu existit per essentiam. Consequentia sequitur. Probatur antecedens: eadem ratione qua n. 37 demonstratur unitas Dei. Si aliquod extra Deum esset necesario, impossibile esset Deum esse, vel non esse illud necessarium; sed hoc repugnat; ergo repugnat extra Deum aliquod necessarium, vel per essentiam existens. Major est certa, qui impossibile est non[30] coexistere Deum illi enti necesario. Minor etiam patet, quia de eo fieret 1º, [9v] Deum indigere aliquo extra se ad propriam existentiam. Fieret 2º, Deum esse impotentem contemnere omnia extra se posita, quod imperfectio est; ergo implicat ens necessarium extra Deum.

53/50. Probatur 2º ratione ex P. Nicolao Martinez. Omnis perfectio simpliciter [5] simplex est infinita in Deo, non vero in creatura; sed necessitas essendi, vel esse ens omnino necessarium est perfectio simpliciter simplex; ergo in Deo es infinita, non vero in creatura et per consequens repugnat omnino necesaria creatura. Major quoad utraque partem certa est. Certum enim est perfectionem simpliciter simplex esse in Deo infinita, quia nullum eius praedicatum dari potest, quod non sit infinitum in sua linea.[10] Deinde certum nullum praedicatum creaturae esse infinitum, cum praedicatum creaturae sit ipsa essentia, quae finita est. Minor etiam certa; qua melius est esse ens omnino neceesario, quam non esse, ac perinde haec necesitas est perfectio sine imperfectione, quod est esse perfectionem simpliciter simplicem.

54/51. Haec sicut clara sint in oppositum duo stant obstacula, quae ve[15]ritatem hanc obscurare contendunt. 1um sumitur a possibilítate intrinseca, vel pasiva creaturarum, quae necessaria dici solet imo aeque necessaria ac ipse Deus. 2um ab actu fidei possibile ab eterno supra se reflectente, et dicente: *sum ab aeterno*, qui si detur, erit futurus essentialiter ab aeterno. Ex 1º capite arguitur sic:

55/52. Ens possibile dum non existit habet aliquod esse intrinsecum; sed hoc esse est aeque necessarium, ac Deus; Deum datur aliquod esse necessarium; ergo esse ens necessarium nonest proprium solius Dei. Major probatur: Si ens possibile nullum haberet esse intrinsecum ab aeterno, esset omnino nihil; sed non est omnino nihil; ergo. Probatur minor: Si esset omnino nihil, esset tam nihil quam ens impossibile; ergo. Nego maiorem, et distinguo propationis maiorem: si sermo sit de possibile intrinseco, concedo; de extrinseco, nego majorem, et distincta similiter minori, nego consequentiam; ad probationem minoris dico possibilitatem intrinsecam rei non existentes esse omnino nihil; sed non eodem modo ac est nihil ens impossibile; nam possibile ita est nihil dum non existit, ut postest esse aliquod dum existit; at impossibile est ita nihil ut etiam ex supossitione quod existat non sit aliquod.

56/53. Instabis 1º. Ut fiat transitus ab extremo in extremum, debet dari aliquod utrique extremo commune; ergo ut possibile transeat de non existere ad existere debet dari aliquod commune iis extremis; sed hoc aliquod est possibilitas [10] intrinseca; ergo possibilitas intrinseca non est omnino nihil, sed aliquod. Distinguo antecedens: ut fiat transitus physicus, concedo; logicus, nego antecedens et consequentiam, ex quo patet solutio ad reliqua: Ut subjectum transeat de una forma ad aliam, vel de loco ad locum, ut requiritur ad transitum physicum, necessarium est subjectum commune; quia nequeunt diversae formae per diverso tempore subjectum informare quin earum subjectum praesupponatur extistens; ad transitum vero logicum, vel de non esse ad esse satis est, quod id quod non existat, incipiat esse, et denotet existentia id, quod antea denotabatur nullomodo existens.

57/54. Instabis 2º. Creatura pure possibilis est ens; ergo non est purum nihil. Probatu antecedens 1º. Pure possibilis non est non ens; ergo est ens. 2º Si creatura pure possibilis non esset ens, esset impossibilis; ergo est ens. Probatur antecedens: sicut se habet ens ad non ens, sic possibile ad impossibile; ergo mutatis terminus sicut se habet ens ad possibile, sic non ens admodo utitur Euclidi Libri 5, propositione 15, et sane demonstrative:

ergo similiter arguendo modo infertur creaturam pure possibilem esse impossibilem, si non sit ens.

58/55. Distinguo antecedens: est ens substantive, concedo; adjective, nego antecedens et consequentiam. Ens dupliciter sumitur substantive 1º, et tunc significat idem quod potens existere, vel quod si existat sine contradictione existet. 2º adjective, vel participialiter, et tunc sermo valet quantum existens, vel habens esse, et in hoc sensu creatura pure possibilis non est ens. Ad 1am probationem distinguo antecedens: possibile non est non ens substantive concedo, quia si existat sine contradictione existet; non est non ens, adiective, nego, quia dum non producitur non est existens.

59/56. Ad 2am probationem nota 1º, cum arguendi modum esse fallacem, ut notavit P. Clavius, et sermo valere in aliquibus proportionibus propositionibus quantitativis, non ratione formae, sed ratione materiae. Hoc potest in disimili materia, et forma similiter. Ut se habet currere ad non currere, sic posse currere, ad non posse; ergo mutatis terminis, sicut se habet currere ad posse, ite non currere ad non posse; sed omne currens est potens currere; ergo omne non currens non est potens currere., est conclusionem evidenter falsam. Noto 2º valere argumentum ab opposito antecedentis ad oppositum antecedentis (ut summulistae tenent) sed non e contra. Unde bene arguitur ab impossibili ad non ens, non vero a non ente ad impossibile. Sicut valet a non posse currere ad non currere, non tamen a non currere, ad non posse. E his patet verum ex solutione data [10v] 1ae instantia respondere aliter.

60/57. Distinguo antecedens. Si creatura pure possibilis non esset ens substantive, vel existens sine contradictorione, si existat, esset impossibile, concedo; si non esset ens adjective, vel actu existens, nego antecedens, et consequentiam. Ad probationem: si argumentum procedat de ente substantive sumpto, valet ídem, quia ex non ente substantive, vel ex non existente adhuc ex suppositione quod existat bene valet ad impossibile. Verum si procedat de non ente adjective, vel physice non existente, nulla est consequentia, quia ut dixi ex opposito antecedentis non valet argumentum ad

oppositum consequentis; sed e contra. Unde non valet a non existente ad impossibile, sed ab impossibile ad non existens, seu ad non ens adjective.

61/58. Objicies 2º, argumento satis claro, et ab aliquibus exagerato valde. Creet Deus, aiunt, Angelum ab aeterno. Cum actu fidei simul dicentís de se, *Sum ab aeterno*. Tum sic: talis actus essentialiter, et intrincese esset aeternus; ergo possibilis est creatura essentialiter aeterna; ergo existere essentialiter non es proprium solius Dei. Antecedens probatur: Ille actus, utpote fidei, esset essentialiter aeternus; ergo essentialiter aeternus. Probatur consequentia. Actum esse essentialiter aeternum est ita esse aeternum, ut non potuerit non esse aeternus; sed ille actus sic se haberet; ergo. Probatur minor. Ille actus ex suis intrincesis est verus, ita ut non poesse esse falsus; sed si non esset essentialiter aeternus, non erit ita verus; ergo. Probatur minor. Si ille actus aeternus non esset, falsus esset; ergo, si non haberet Essentialem aeternitatem, vel si taliter non esset aeternus, ut non posset non esse aeternus, non haberet ex suis intrincesis, quod non potest esse falsus; ergo posset esse falsus; ac perinde non esset essentialiter verus.

62/59. Facile possem satisfacere, negando possibilitatem talis actus, ex dictis in Physica, dum dixi repugnare creaturam ab aeterno. Admissa tamen posibilítate talis actus, ne videar oneri sucumbere, nego 1um antecedens, et consequentiam 2i enthimemalis: nego etiam minores duplicii syllogismi. Ad 2am probationem nego antecedens: quia si ille actus non esset aeternus numquam esset, si numquam esset nihil affirmaret, vel negaret; unde nec falsus, nec verus esset. Ille actus non posset esse falsus, quia ex suppositione quod existat non potest non conformari cum objecto; nec esset essentialiter aeternus, quia non haberet necessitatem essendi absolute, per ut requiritur ad aeternitatem essentialem, quia potuit numquam esse; sicut ex suppositione quod sit non posset aliter esse, nisi ab aeterno. [11]

63/60. Instabis. Sicut ille actus contingenter existat, nequeat tamen existere, quin sit aeternus, sicut nequeat existere quin sit verus; ergo tam essentialis est illi aeternitas, quam veritas. Illustratur; tam convenit illi

aeternitas, quam homo ratio est certa; quia homo nequeat existere quin sit rationalis, nec actus existere potest quin sit aeternus; ergo.

64/61. Respondeo ut supra n. 47, et 48, negando consequantiam, quia solo dicitur aeternum essentialiter, quod ita existit, ut in nulla suppositione posset non existere, ut potest in Deo, qui ita est aeternus, et ideo est essentialiter aeterus. Dei(vel?) nota quod hic propositio: *Actus fidei est essentialiter verus,* se habet sicut illa *homo est essentialiter rationalis*, utroque enim tendit conditionate in objectum, utraque a tempore praescindit, et ad veritatem utriusque satis est, quod ex sup[10]positione existentiae nequeat praedicatum subjecto non convenire. Haec autem propositio*: Actus fidei est essentialtier aeternus* non praescindit a tempore potius vero ex suo modo significando omne tempus imbibit. Ad illustrationem fateor tam convenire actui fidei aeternitate, quam homini rationalitatem, sed non eodem modo praedicari posse aeternitatem de actu fidei, quo praedicatur rationalitas de homine, nam illud essentialiter rationale dicitur, quod ex sup[15]positione nequeat non esse rationale; illud autem essentialiter aeternum, quod absolute nequeat ab aeterno non esse.

Sectio 3ª, expenditur tertia difficultas

65/62. Ens a se dupliciter considerari potest, positive, vel negative. Id se positive est, quod habet esse a se acceptum, vel productum ut a causa, vel principio. [20] A se negative est, quod habet esse a nullo acceptum, vel productumn. Inquiritur in praesenti qua ratione Deus sit ens a se? Et sane quae esse potest in ordine ad praedicata absoluta, vel in ordine ad relativa.

66/63. Dicendum 1º. Certum est tum ex fide, tum a ratione Deum non habere esse a se tanquam a causa. Constat ex fide, quia in símbolo Athana[siano] [25] dicitur: *Unus increatus*, et dum sermo est de Patre. *Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus*: sed si haberet ens a se ut a causa, esset creatus, et Pater similiter; ergo. A ratione probatur: 1º, quia quod est a causa habet esse deffectibile; sed Deus non habet esse deffectibile; ergo. 2º

inter causans, et causatum debet dari distinctio realis; sed non datar haec distinctio inter Deum,[30] et eius praedicata; ergo. 3º quod est causa est prius propria prioritate, vel prioritate naturae [palabra ilegible] causato; sed inter Deum, et eius praedicata non est prioritas [11v] propria vel prioritas naturae, ergo.

67/62. Dicendum 2º. Essentialia praedicata, et absoluta Dei esse omnino a se negative. Dixi iam ens negative a se, esse illud, quod habet esse a nullo acceptum, quod intelligi potest a nullo, ut a causa, vel principio: cum autem asserimus praedicata essentialia, et absoluta Dei esse omnino a se negative intendimus non esse ab alio etiam ut a principio. Probatur, quia Deitas non habet principium a quo sit; ergo est a se negative etiam per exclusione principii. Probatur antecedens: quia de ratione principii est distinctio realis a termino, ut suo loco videbimus, vel saltem distinctio virtualis; sed non datur talis distinctio inter Deum, et deitatem; quae est collectio praedicatorum essentialium; ergo. Minor est certa, quia inter constitutivum, et constitutum non datur distinctio virtualis; sed Deitas est constitutiva Dei; ergo. Quod dixi de praedicatis absolutis etiam dicitur de Paternitate, ob eandem ratione.

68/65. Dicendum 3º. Aliquas Dei perfectiones esse ab alio, ut a principio, quae perinde non sint omnino a se. Probatur quia praecesiones sunt ab alio ut a principio. Filius enim, a Patre, qui est principium generans; Spiritus enim Sanctus est a Patre, et Filio, ut confitemur in Symbolo; ergo aliquae Dei perfectiones sunt ab alio ut a principio. Sed non ideo sunt ab alio ut a causa per propter dicta n. 63. Ideo dici solent esse ab alio mas culine, non neutraliter. Sunt ab alio masculine hoc est a principio vere influente; non tamen neutraliter, quia sic significatur natura diversa, quae solo datur in causa respectu effectus.

69/66. Dicendum 4º. Omnes perfectiones divinas etiam relativas esse a se negative, si accipiatur in proprio sensu Ens a se negative. Ratio est: quia ens a se negative in proprio sensu significat non esse ab alio ut a causa; sed perfectiones etiam relativae non sunt ab alio ut a causa; ergo perfectiones divinae, etiam relativae sunt a se negative, si in proprio sensu accipiatur.

70/67. Dicendum 5 rationem entis a se iuxta competere Deo, qui unice est ens necessarium, ut includatur formaliter in conceptu entis necesarii. Probatur. Ratio entis a se negative, et proprie accepta, de qua nunc loquitur, est repugnantia essendi ab alio ut a causa; sed haec repugnantia includitur formaliter in conceptu entis necessarii; ergo ratio entis a se includitur in conceptu entis necessarii. Probatur minor: repugnantia non essendi includitur formaliter in [12] necessitate essendi; sed repugnantia non essendi est repugnantia essendi ab alio ut a causa; ergo repugnantia essendi ab alio ut a causa includitur formaliter in necesítate essendi. Minor probatur: causari est habere esse dependenter ab alio, vel deffectibiliter; ergo repugnantia defficiendi, vel non essendi est repugnantia essendi ab alio, ut a causa. Ut vides cur praecessiones divinae non sint ab alio ut a causa, sed sint ab alio, ut a principio: similiter quia quod est ab alio ut a causa dependet ab illo ut a re potente negare esse necessario [?]; ad autem est ab alio, ut a principio non ita dependent deffectibiliter nisi rationi principii addatur ratio causae.

71/68. Dices contra 1am conclusionem: volitiones liberae Dei sunt deffectibiles, et propter finem; ergo sunt ab alio ut a causa finali; ergo non omnes perfectiones divinae absolutae sint a se ita, ut non sint ab alio ut a causa. Suppono sententiam, quae libertas volitiones divinas adaequate complet per aliquod divinum, et distinguo antecedens: sunt deffectibiles quoad entitatem, nego; quoad denotationem, concedo antecedens, et de hac ipsa denominatione dicam semper esse necessariam, quoad esse, et deffectibilem quoad denominationem, vel taliter necesariam esse, ut ipsa non deficiente posset non denominare. Quia ad causalitatem causae finalis docent in Physica omnes esse impropriam, ac perinde ea non obstat, rationi entis a se explicatae supra.

72/69 Dices contra 4am conclusiones. Si omnes perfectiones divinae etiam relativae essent a se negative, etiam relationes essent increatae; ergo in Deo darentur tres increati, contra Symbolum dicendi *non tres increati*. Respondeo negando consequentiam, nam increatus in sensu Symboli, et SSPP, loquitur de esse absoluto, et admittere tres increatos esse tres Deos admittere. Ast cum limitatione dici potest dari tres relationes increatas.

Eodem certe iure, quo Pater et Spiritus Sanctus sine incommodo dicunt duo ingeniti, dici posse tres personae tres imcreati relativi.

73/70. Dices contra 5am conclusionem. Ratio entes ab alio ut a causa non inclu[30]ditur in conceptu entis deffectibilis; ergo nec ratio entis a se in conceptu entis necessarii. Consequentia patet, probatur antecedens. Ratio entis contingentis praecise stat in posse existere, vel non existere; ratio vero entis ab alio ut a causa in eo quod est posse causari; sed hi conceptus sunt diversi; ergo unus non includitur in alio. Probatur minor. Contingentia [12v] entis est potentia existendi, et non existendi; sed potentia non existendi non dicitur causabilitatem, ut patet in chymera; et potentia existendi dicit causabilitatem ut patet in Deo, ergo.

74/71. Nego antecedens. Ad probationem concessa maiori, distinguo minorem: sunt diversi conceptus inadaequate, permitto; adaequate, nego minorem, et consequentiam. Si concep[5]tus entis contingentis staret in illa duplici potentia praecisim a causalitate; conceptus causalitatis includeret formaliter contingentiam, et duplicem illam potentiam, vel ut melius loquar potentiam ad duplex extremum. Ad probationem dico minore illam nec proprium, nec verum loquendi modum habere: quia chymera non habet potentiam ad non exitendum, sed repugnantiam habet [10] ad existendum. Adde rationem entis contingentis stare in potentia ad existendum, et ad non exitendum sub divisione et solo ens quod habet potentiam sub divisione ad untrumque extremum est contingens. Ex dictis inferens, quod si Deus operaret ex necessitate naturae, et ideo mundus eset ab aeterno, ut voluit Aristoteles per credere, tum mundus esset a De ut a [15] principio, ut procesiones divinae nunc a Deo sunt; non ut causa, quia non produceretur deffectibiliter.

Sectio 4ª. Discutitur difficultas ultima

75/72. Ut viam aperire pergamus duplici sequenti, in qua agendum est de constitutivo Essentia Dei, opere praetius erit investigare, qualiter existentia

Dei includatur, vel non, in eius Essentia. Pro cuius solutione suppono 1º hic nomine inclusionis, et exclusionis intelligi identitatem, et distinctionem. Suppono 2º certum esse existentiam Dei realiter incluit in eius essentia metaphysica, quia realiter cum ea identificatur. Diffiultas ergo est de inclusione per ratione, an saltem existentiam Dei ita in eius essentia metaphysica inclu datur, et reale in homine metaphyice constituto.

76/73. Dico 1º Existentia Dei, vel actualitas essendi est de essentia formali Dei, eodem rigore, quo rationale est de essentia homini. Conclusio admittenda est juxta dicenda disputatione 3ª, ubi ostendam essentiam metaphysicam Dei constitui per omnis perfectionis absolutae aggregatum. Probatur tamen conclusio: praedicatum de essentia di citur, quod identificatur cum ente, et cum proprius, vel saltem non posterius aliis praedicatis; [13] sed retinet existentia, vel actualitas Dei, ergo est de essentia formali Dei. Probatur minor. Sicut Deus habeat praedicata aseitatis, infinitatis, et simillа, quae sunt specialia, Nullam tamen ad propriam existentiam et ratione est in creatura praedicatum dependente, et formalitatis reducitur ad contingentiam, sic in Deo praedicata aseitatis, in finitatis, et independentem reducuntur ad summam actualitas, vel necessitatem Essendis; quia summa necesitas essendi est aeque primaria in Deo, ac in-finitudo, aseitas, et independencia; ergo existentia et haec alia praedicata, erit de essentia formali Dei.

77/74. Dico 2º actualitas essendi, vel existentia Dei distinguitur per rationem ab eius essentia, quae distinctio erit eodem pacto, quo rationale distinguitur ab animale formaliter. Ratio est, sicut homo propter rationalitatem includit in sua essentia aliquid praedicatum, sic Deus, propter actualitatem essendi imcludit alia praedicata, ut substantiam, intellecti-vum, volitivum, etc., a quibus per rationem distinguitur existentia, sicut rationale ab animali perrationem distinguitur; ergo eo pacto distinguitur existentia Dei ab aliis praedicatis, sicut in homine discursivum a sensitivo; sed quia distinguitur per rationem in homine discursivum a sensitivo, rationale distinguitur etiam formaliter ab homine aeque constructo ex sensitvo, et discursivo; ergo quia distinguitur existentia Dei ab aliis praedicatis, ex

quibus, cum existentia sed consurgit essentia adaequata Dei distinguetur per rationem ab illa; distinctione includentis ab incluso.

78/75. Objicies 1º. Eo quod intelligatur in Deo ratione entis necessariis, intelligitur praedicatum Essentialis Dei, quo differt a creaturis, et quod praecedit existentiam; ergo praedicatum existentia est posterius praedicato necessitatis essendi ac perinde impertinens ad essentiam Dei. Probatur antecedens: quia necesitas essendi est intrinseca lineam essendi, ut patet. Deinde per illud praedicatum differt Deus a creaturis, quia nulli creaturae convenire potest tandem praecedit ad existentiam, quia illam habet praedicatio [?], illamque inferit; ergo. Confirmatur: haec causalis valet, Deus est existens, quia est ens necessarium; non vero e contra, ergo quia praedicatum necessitatis essendi precedit ad existentiam illam quod habet praedicatio. Respondere poterat praedicatum necessitatis essendi praecedere existentiam, sed inde non infertur existentiam esse extra essentiam metaphysicam Dei, quia essentia metaphysica conflari potest ex praedicato priori, et posteriori.

79/76. Nego antecedens quoad ultimam partem, scilicet quoad praecedentiam respectu [13v] existentiae. Sicut enim in homo necessitas essendi rationale non praecedit rationale, sic in Deo necesitas essendi, vel existendi non praecedit existentiam. Ad probationem nego similiter praedicatum necessario existendi praecedere, vel habere pro termino existentiam; sicut necessitas Dei essendi Deum non habet Deitatem sed est ipsa Deitas. Ad confirmationem nego consequentiam; non enim ideo valet causalis, quia necessitas existendi praecedit existentiam, sed quia existentia est praedicatum universaliu. Sicut ob eandem rationem valet, Petrus est substantia, quia est homo, et non econtra, quin inde inferatur, quod homo praecedat substantiam in Petro, sed quod substantia est praedicatum superius homine.

80/77. Objicies 2º. Dum quaeritur an Essentia Dei includat existentiam, concipitur ex una parte Essentia, et ex alia existentia; ergo concipitur Essentia Dei seorsim ab existentia. Haec objectio contra omnes est, quia

praedicato in quo Essentia Dei ponatur fiet argumentum. Pone exempli gratia: essentiam in intellectivo a se. Tum sic. Certum est essentiam metaphysicam Dei esse adaequatam eius constitutivum, et tamen dis[15]putamus an essentia Dei sit intellectivum a se; ergo concipitur ex una parte Essentia metaphysica Dei, et ex alia intellectivum a se; ergo concipitur Essentia Dei se- orsim ab intellectivo a se.

81/78. Nota pro solutione, quod in quolibet praedicato constitutivo Dei (pone verbi gratia intellectivum a se) datur duplex conceptus: alius intellectivi a se, et [20] alius essendi Essentiam metaphysicam Dei, sicut in rationale esse rationale, et esse essentiam hominis. Hi conceptus differunt ratione; quia sicut intellectivum sit Essentia metaphysica Dei, sicut rationale hominis in actu exercito; nec intellectivum est Essentia Dei, nec rationale hominis in actu signato, quia nec expressio intellectivi est expressio Essentiae metaphysicae Dei, nec expressio rationalis est expresio Essentia me[25]taphysica hominis. Ex iis, distinguo consequens: concipitur Essentia Dei in actu signato seorsim ab existentia sub expressione existentiae, concedo antecedens; seorsim ab existentia sub terminis Essentiae, nego consequentiam.

82/79. Objicies 3º. De Essentia Dei quaeritur an existat, non vero de existentia, ergo cum id quaeritur concipitur Essentia Dei sine existentia. Similem objectionem si[30]bi opponitur D. Thoma, dicens. Scimus Deum existiere, et non sic scimus, quae sit Essentia Dei; ergo Essentia Dei non includit existentiam. Distinquo antecedens. De Essentia Dei concepta his terminis quaeritur an existat, concedo, [14] et in hoc conceptu iam includitur existentia exercite, sicut non signate. De Essentia Dei concepta exprimendo illa praedicata ex quibus conflatur per propriam illorum expressionem, nego antecedens, quia unum ex praedicatis est existentia ex pressa sub hanc expressione; et distinguo similiter consequens. Hinc patet solutio ad [5] similen objectionem Divi Thomae. Concedo enim antecedens, et distinguo consequens. Essentia Dei sub hac expressione non includit existentiam signate, vel sub expre-ssione existentiae, concedo; exercite, nego

consequentiam, quia re ipsa quod correspondet hunc expresione sunt omnia, et singula praedicata absoluta Dei, inter quae est existentia.

83/80. Objicies 4º, contra secundam conclusionem. Ut duo praedicata ratione diffe- rant, debet dari diversitas connotati; sed existentia Dei, et alia eius praedicata constitutiva non respiciunt connotata diversa; ergo. Nego maiorem, quia ut in Logica dixi, sicut diversitas connotationum suffiat pro distinctione per rationem, non tamen est unicum fundamentum, sed suffit etiam similitudo, et dissimilitudo, convenientia et disconvenienta, universalitas unius praedicati, et alterius singularitas, realiter idem. Fundamentum universale ad distintionem per rationem est tunc duo praedicata sic distingui, quando apparent deffinitive diversa, unde qualibet eveniat diversitas.

84/81. Objicies 5º. Praedicata quae sunt Essentia Dei non concipiuntur ut Essentia Dei, nisi concipiantur ut existentia; ergo includunt formali existentia, ita ut nullum praedicatum illa excludat; ergo asealitas essendi nec per ratione distinguitur a Deo. Distinguo antecedens; non concipiuntur esse essentia Dei seorsim differentiam adaequatam, nisi concipiantur ut existentia, concedo; seorsim differentiam inadaequatam, nego antecedens, et distincto similiter 1º componenti, nego subiunctam consequentiam. Est dicere seorsim ab existentia posse concipi praedicata substantiae independenter infinitatis, et similia, quae Essentiam Dei constituunt; sed dum sic concipiuntur, concipiuntur inadaequate, id est, non seorsim omnem poerfectionem quam habent, et simul quam Essentiam Dei, constituunt adaequate. Sic quando concipio animal hominis ut iudicativum, jam concipio animal ut contractum, sed non ut contractum seorsim omnem suam differentiam, et perfectionem adaequatam; nam ut sic non solo est iudicativum, sed etiam discursivum.

[14v] **85/82.** Objicies 6º. Si aliquod praedicatum Dei conciperetur seorsim ab existentia, conciperetur ut indifferens ad existendum, imo ut non existens; sed nequeat sic concipi; ergo nec sine existentia. Probatur minor: quia sic concipi Deum est Deum imperfecte concipi; scilicet ut ens per se

mere; quod est proprium creaturae. Confirmatur. Eo quod concipiatur homini taliter, ut si defectibiliter existat, non inferat contradictionem, concipitur homo ut ens creatum; ergo eo quod concipitur praedicatum Dei taliter, ut si existat non inferatur contradictionem indifferenter tamen ut existat, vel non existat, concipitur ut ens creatur; sed hoc est concipere praedicata Dei cum imper[10]fectione; ergo non posse concipi nisi ut existentia.

86/83. Distinguo maiorem: conciperetur ut indifferens ad existendum, imo ut non exitens precisive, concedo. Negative, nego maiorem, et distincta similiter minori, nego consequentiam. Explico solutionem, concipi praedicatum Dei ut indifferens ad existendum, et non existens praecisive, non [15] est concipi negando existentiam, sed existentiam non asserendo, vel non exprimendo, quod non repugnat verae cognitioni de Deo. Et sicut repugnet Deum non esse omnipotentem, cognitio tamen dicens: Deus est sapiente, non est falsa, sicut non exprimat omnipotentia. Concipi praedicatum Dei ut indifferens ad existendum, et ut non existens negative, est concipi asserendo [20] indifferentiam, et negando existentiam necessariam, quae cognitio utpote Deo imperfectionem apingens esset falsa. Unde vides aliquod esse concipe- re praedicata Dei ut non existentia; aliquod non concipere ut existentia. 1um repugnat Deo, non vero 2um, quia sicut carentia existentiae repugnet Deo non tamen illi repugnantia non concipi a nobis sub existentia. Ad con[25]firmationem constat ex dictis, concesso etiam antecedente, distinguo consequens: indifferenter indifferentia se tenente ex parte obiecti, concedo; indifferentia se tenente ex parte cognitionis, non exprimentis totum quod de Dei exprimi potest, nego consequentiam. Hoc enim solo probat non imperfectionem Dei, quae non est, sed imperfectionem cognitionis.

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

Mateo de Mimbela SJ
Tractatus de divina essentia et attributis

Disputatio 2 º - La existencia de Dios
Traducción de Celina A. Lértora Mendoza

[7v] **41.** Ya vimos con cuánta certeza consta la existencia de Dios; ahora investigamos cuál es esta existencia de Dios que conocemos con certeza. Para proceder más claramente, hay que preguntar: 1º en qué convienen y en qué difieren la existencia del Creador y de la creatura; 2º por qué razón existir por esencia es propio sólo de Dios; 3º de qué modo conviene o repugna a Dios ser ente por sí; 4º si la existencia de Dios incluye su esencia en [su] concepto metafísico.

Sección 1ª. Se dirime la primera dificultad expuesta

2/39. La resolución de esta dificultad depende de la investigación a realizar acercade en qué convienen y difieren la existencia del Creador y la creatura. Convienen primero, en que ambos son razón formal, de modo que la esencia denota la existencia, o el ente en acto contrapuesto a los entes no existentes, o porque no existen, pudiendo existir, o porque es imposible que existan. Convienen segundo, en que así como la esencia de Dios está realmente identificada con la existencia, así también la esencia y la existencia de la creatura se identifican realmente. Esto [afirman] en general los nuestros en Metafísica, contra los tomistas [8] sin que sea necesario repetir las razones expresadas allí, aunque no sería difícil proponer de nuevo y resolver la precitada objeción propuesta en Metafísica.

43/40. Si la esencia y la existencia de las creaturas se identificaran, la creatura debería existir necesariamente; luego no se identifican. Se prueba el antecedente: Dios existe necesariamente porque existe por esencia; pero si la esencia y la existencia de la creatura se identificaran, la creatura existiría por esencia; luego. Se prueba nuevamente el antecedente: si una creatura no

existente tuviera por esencia suya el no existir, necesariamente no existirtía; luego si una creatura existente tuviera por esencia suya el existir, existiría necesariamente. El antecedente se ve cierto, porque tal creatura tampoco existiría cuanto no existiera, lo que es cierto; ni existiría cuando existiera, porque cuando existiera tendría su esencia, que es no existir, pero si es así, necesariamente no existe; luego.

44/41. Niego el antecedente. En cuanto a la primera prueba, distingo la mayor: en sentido preciso Dios existe necesariamente porque existe por esencia, no según la razón, porque su existencia no es contigente sino independiente de la voluntad de otro, concedo la mayor. Y distingo la menor: también la creatura existiría por esencia contingente y dependiente de la voluntad y causalidad de otro, lo concedo; por existencia necesaria e independiente de la voluntad de otro, niego la menor y la consecuencia. A la segunda prueba, concedido el antecedente, por su correcta prueba, niego la consecuencia: hay disparidad porque la creatura no existente por esencia no puede existir alguna vez, porque no puede existir en ningún supuesto, salvo que en la creatura existente la esencia y la existencia se identifiquen siendo ambas contingentes y ambas dependientes de la voluntad de otro, y en consecuencia ambas pueden faltar faltando la causalidad, y en esto consiste que la existencia sea contingente.

45/42. Convienen tercero, la existencia de Dios y de la creatura, en que así como la existencia de Dios siempre se refiere a su esencia, así también la existencia creada a la esencia creada, como se demuestra ampliamente en Metafísica, cuando se prueba la esencia, la posibilidad y la existencia identificadas. Y no obsta, primero, que las esencias de las cosas se digan ingenerables e incorruptibles, pero no las existencias. No obsta, porque aquello dicho se pergeña falsa y arbitrariamente, y se funda en un error del Filósofo, quien pensaba que el mundo existe desde la eternidad. Y no obsta, segundo, que esta proposición “el Anticristo es posible” y otras similares, indiquen una verdad eterna, porque para que digan así basta con que la posibilidad extrínseca del Anticristo (es decir, la omnipotencia) exista eternamente. Además, porque si el discurso fuera sobre la posibilidad

intrínseca y pasiva, la proposición es condicional y tiene este sentido: si el Anticristo fuera puesto fuera de las causas, existiría sin condición, [8v] lo que es verdad y no requiere que ahora se dé la posibilidasd intrínseca; pues como eso es un prenotado común, la proposición condicional no afirma nada en el ser.

46/43. Difieren, primero, en todos aquellos casos en los cuales Dios y la creatura difieren. Pues la existencia de Dios realmente es Dios mismo, y la existencia de la creatura la creatura misma. Difieren, segundo, porque la existencia de la creatura es término de la acción reductiva de la causa operante defectiblemente; no en cambio la existencia de Dios, porque no depende de una causa. Difieren, tercero, porque el predicado **existir** se predica de Dios esencialmente, y de la creatura, en cambio, contingentemente. La razón es que Dios existe de tal manera que no puede no existir, en cambio la creatura existe de tal modo que puede no existir.

47/44. Dices. En la creatura esencia y existencia se identifican; luego la existencia no se predica contingentemente de la creatura. Se prueba la consecuencia: la creatura no es contingente en su esencia; luego tampoco la existencia identificada con la esencia. Se confirma primero: el predicado accidental puede no estar o estar en el sujeto; pero al hombre –por ejemplo– no le puede faltar su existencia, luego no se predica contingentemente. Se prueba la menor: porque no es posible que al hombre le falte su esencia, luego tampoco su existencia. Se confirma, segundo, en el hombre, *existir* y ser racional son lo mismo; pero el hombre no es indiferente a ser racional, luego y con coherencia, existir no se predica contingentemente.

48/45. Concedido el antecedente, niego la consecuencia. Distingo el antecedente de la prueba: la creatura no es contingente en su esencia, supuesto que exista, lo concedo. En sentido absoluto, subdistingo: no es contigente en su esencia con contingencia física, lo concedo; con contingencia lógica, niego el antecedente y la consecuencia. Se llama físicamente contingente a lo que puede no estar o estar, permaneciendo el sujeto, y de este modo la blancura es contingente a la pared, porque

permanecindo ésta, aquella podría no existir. Se llama lógicamente contingente, lo que existe defectiblemente de modo tal que podría no existir faltando el sujeto o bien el sujeto de la existencia. De este modo es contingente la existencia de la creatura, y también la esencia, porque ambas pueden no existir no habiendo sido producida la creatura o habiendo sido destruida después de la producción.

49/46. Distingo la mayor de la confirmación: el predicado accidental puede faltar o estar, permaneciendo su sujeto, si es un predicado físicamente accidental, o no permaneciendo [en el sujeto] si es lógicamente accidental, lo concedo. Siempre permaneciendo el sujeto, niego la mayor y distingo la menor: al hombre no le puede faltar su existencia permaneciendo el hombre, lo concedo; faltando el hombre, niego la menor y la consecuencia. Lo mismo digo con respecto a la prueba de la menor. A la segunda confirmación, distingo la menor: el hombre no es indiferente a ser racional en el supuesto de que exista, lo concedo. En sentido absoluto, subdistingo: con indiferencia física, lo concedo; lógica, niego la menor y la consecuenca [9] Se aclara esto a partir de las siguientes instancias.

50/47. Instas primero. Siempre se dice con verdad del hombre que "es racional", pero no que "es existente", porque, o no es lo mismo ser racional y existir, o existir no se dice contingentemente del hombre. Niego la consecuencia. La razón por la cual siempre es verdad decir del hombre que es racional, pero no que exista, no se toma de que se dé o no la distinción, sino porque por institución [humana] libre, la proposición "el hombre es racional" es condicional, equivalente a ésta: "si el hombre existe, es racional"; en cambio la proposición "el hombre es existente" es absoluta, y significa el tiempo presente, porque equivale a ésta "el hombre ahora es existente". Por lo cual, aunque el objeto de ambas [proposiciones] es el mismo, el modo de tomarlos es diverso, lo que hace que una siempre sea verdadera, mientras que la otra puede ser falsa. Se ve en este ejemplo: la proposición "Pedro corre" es a veces contingentemente verdadera; en cambio esta otra "si Pedro corre, se mueve", es necesariamente verdadera sin

diversidad de objetos, sino que hay diversidad en el modo de tomarlos, en un caso condicionado, en otro, absoluto.

51/42. Instas segundo, así como la existencia del hombre se identifica con el hombre, la existencia se prediuca accidentalmente del hombre; luego así como efectivamente se identidica con el hombre, también se predica contingentemente. Niego la consecuencia: la distinción consta por lo dicho, porque esta proposición "el hombre es racional" abstrae el tiempo, y el "es" significa tiempo presente. Es claro porque si, por ejemplo, dijeras del Anticristo "ahora es racional", la proposición es falsa, mientras que ésta es verdadera: "el Anticristo es racional"; luego el signo es que el "es" en esta proposición "el hombre es racional" abstrae el tiempo, y siempre significa que si el hombre existe, es racional, lo que hace que dicha proposición sea esencial. En cambio, existir, en su sentido significa tomar el tiempo presente. Si preguntas por la razón de esto, hay que remitirse a la libre institución de los hombres.

Sección 2ª. Se resuelve la segunda dificultad

52/49. Sea la conclusión: existir por esencia, o lo que es lo mismo en este caso, existir necesariamente, es propio sólo de Dios. Se prueba primero: nada fuera de Dios es de tal modo que no sea contingente, o tal que no pueda no ser; luego sólo Dios es necesario o existe por esencia. La consecuencia se sigue. Se prueba el antecedente, por la misma razón con la cual en el n. 37 se demostró la unidad de Dios. Si algo separado de Dios fuera necesario, sería imposible que Dios existiera, o no sería necesario, pero esto repugna; luego repugna que fuera de Dios haya algo necesario o existente por esencia. La mayor es cierta, porque es imposible que no coexista Dios como aquel ente necesario. La menor también es clara, porque de eso se seguiría, primero [9v] que a Dios le faltaría algo fuera de sí para su propia existencia. Sucedería segundo, que Dios sería impotente para contener todas las cosas puestas fuera de sí, lo que es imperfección; luego no es posible un ser necesario fuera de Dios.

53/50. Se prueba segundo, por el argumento del P. Nicolás Martínez. Toda perfección absolutamente simple es infinita en Dios, mas no en la creatura; pero la necesidad de ser o ser un ente totalmente necesario es una perfección absolutamente simple; luego en Dios es infinita, no en la creatura, y en consecuencia repugna una creatura absolutamente necesaria. La mayor en cuanto a ambas partes es cierta. Pues es cierto que una perfección absolutamente simple es infinita en Dios, porque nada en su predicado puede darse que no sea infinito en su línea. Además es cierto que ningún predicado de la creatura es infinito, porque un predicado de la creatura es su misma esencia, que es finita. La menor también es cierta, porque es mejor ser ente absolutamente necesario que no serlo, y por tanto esta necesidad es perfección sin imperfección, lo que es ser perfección absolutamente simple.

54/51. Aquí así son claros dos obstáculos opuestos, que intentan oscurecer esta verdad. El primero se toma de la posibilidad intrínseca o pasiva de las creaturas, que suele decirse necesaria, incluso igualmente necesaria que el mismo Dios. El segundo [se toma] del acto de fe posible desde la eternidad, o reflejo, y dice "soy desde la eternidad", que si se diera, sería esencialmente un futuro desde la eternidad. Desde el primer punto se arguye como sigue.

55/52. El ente posible, cuando no existe, tiene algún ser intrínseco, pero esto es ser igualmente necesario que Dios; y en Dios se da algún ser necesario; luego ser ente necesario no es propio sólo de Dios. Se prueba la mayor: si el ente posible no tuviera ningún ser intrínseco desde la eternidad, sería totalmente nada; pero no es totalmente nada, luego. Se prueba la menor: si fuera totalmente nada, sería tan nada como el ente imposible, luego. Niego la mayor y distingo la mayor de la prueba: si el discurso es acerca del posible intrínseco, lo concedo; del extrínseco, niego la mayor y distinguida del mismo modo la menor, niego la consecuencia. A la prueba de la menor, digo que la posibilidad intrínseca de una cosa no existente es totalmente nada, pero no del mismo modo que es nada el ente imposible; pues el posible es nada cuando no existe, de tal modo que pueda ser algo

cuando existe; pero el imposible es de tal modo nada, que incluso supuesto que exista no es algo.

56/53. Insistes primero. Para que se produzca el paso de un extremo en otro, debe darse algo común a ambos extremos; luego, para que el posible pase de no existir a existir debe darse algo común a estos extremos; y este algo es la posibilidad [10] intrínseca; luego la posibilidad intrínseca no es totalmente nada, sino algo. Distingo el antecednte: para que se produzca el tránsito físico, lo concedo; lógico, niego el antecedente y la consecuencia, por lo cual es clara la solución a lo restante. Para que un sujeto pase de una forma a otra, o de un lugar a otro, como se require en el tránsito físico, es necesario un sujeto común, porque las diversas formas no puden informar durante tiempos diversos a un sujeto sin que el sujeto de ellas se suponga existente; en cambio, para el tránsito lógico, o del no ser al ser, es suficiente que aquello que no existe comience a existir y denote existencia eso que antes se consideraba de ningún modo existente.

57/54. Instas segundo. La creatura puramente posible es un ente, luego no es pura nada. Se prueba el antecedente. 1º El puro posible no es no ente; luego es ente. 2º Si la creatura puramente posible no fuese ente, sería imposible; luego es ente. Se prueba el antecedente: así como se relaciona el ente al no ente, así [se relaciona] lo posible a lo imposible; luego, cambiando los términos, así como se relaciona el ente a lo posible, así el no ente a lo imposible; por tanto el verdadero no ente es imposible. Euclides argumenta de modo similar en el Libro 5, proposición 15 y demostrativamente; luego por el mismo modo de argüir se infiere que la creatura puramente posible sería imposible, si no fuera ente.

58/55. Distingo el antecedente: es ente sustantivamente, lo concedo; adjetivamente, niego el antecedente y la consecuencia. El ente se toma de dos modos, primero sustantivamente, y entonces significa lo mismo que puede existir, o que si existe, existe sin contradicción. Segundo, adjetivamente, entonces el discurso vale en cuanto al existente o lo que tiene ser, y en este sentido la creatura puramente posible no es ente. Con

respecto a la primera prueba, distingo el antecedente: lo posible no es no ser sustantivamente, lo concedo, porque si existe, existe sin contradicción; no es no ente adjetivamente, lo nigo, porque mientras no se produce no es existente.

59/56. Con respecto a la segunda prueba, nótese primero, que el modo de argumentar es falaz, como observó el P. Clavio, y el discurso vale en algunas proposiciones cuantitativas, no en razón de la forma, sino en razón de la materia. Esto puede suceder en diferente materia y la misma forma. Así como se relacionan correr y no correr, así poder correr a no poder; lugo, cambiando los términos, así como se relaciona correr a poder, así no correr a no poder; pero todo el que corre puede correr, luego todo el que no corre no puede correr. Esta conclusión es evidentemente falsa. Nótse segundo, que el argumento valdría del opuesto del consecuente al opuesto del antecedente (como sostienen los sumulistas) pero no a la inversa. Por lo cual se argumenta bien del imposible al no ente, pero no del no ente al imposible. Así como vale de no poder correr a no correr, no vale de no correr a no poder [correr] Aquí se evidencia esto por la solución dada [10v] a la primra instancia respondida de otro modo.

60/57. Distingo el antecedente: si la creatura puramente posible no fuera ente sustantivamente, o existente sin contradicción, si existiriera, sería imposible, lo concedo; si no fuese ente adjetivamente o existente en acto, niego el antecedente y la consecuencia. Con respecto a la prueba: si el argumento se refiere al ente tomado sustantivamente, vale lo mismo [ya dicho] porque del no ente sustantivo o del no existente, con la suposición de que exista, se sigue correctamente lo imposible. En cambio si se refiere al no ente adjetivo o físicamente no existente, la consecuencia es errada porque –como ya dije– a partir del opuesto al antecedente no vale argumentar al opuesto del consecuente, sino a la invrsa. Por lo tanto, no vale de no existente a imposible, sino de imposible a no existente, o a no ente adjetivamente.

61/58. Objetas segundo, con un argumento suficientemente claro y demasiado exagerado por algunos. Dicen: cree Dios un Ángel desde la eternidad, con un acto de fe a la vez dice de sí "Existo desde la eternidad". Entonces [se argumenta] así: tal acto, esencial e intrínsecametne sería eterno; luego es posible una creatura esencialmente eterna y por tanto existir esencialmente [eternamente] no es propio sólo de Dios. Se prueba el antecedente. Aquel acto de fe sería esencialmente eterno; luego [hay algo] esencialmente eterno. Se prueba la consecuencia. Ser un acto esencialmente eterno es ser eterno de tal modo que no podría no ser eterno; y aquel acto sería así; luego. Se prueba la menor. Aquel acto de por sí es intrínsecamente verdadero, de tal modo que no podría ser falso; pero si no fuese esencialmente eterno no sería así verdadero; luego. Se prueba la menor. Si aquel acto no fuese eterno, sería falso; luego si no tuviera esencial eternidad, o si no fuese eterno de tal modo que no pudiera no ser eterno, no tendría de por sí intrísecamente no poder ser falso; luego podría ser falso y por tanto no sería esencialmente verdadero.

62/59. Puedo satisfacer fácilmente [la objeción] negando la posibilidad de tal acto, por lo dicho en Física, donde afirmé que repugna una creatura eterna. Sin embargo, admitida la posibilidad de tal acto, para que no parezca caer ante la dificultad, niego el primer antecedente y la consecuencia; niegto también la menor del doble silogismo. En cuanto a la segunda prueba, niego el antecedente, porque si aquel acto no fuese eterno nunca existiría, si nunca hubiera nada que afirmar o negar; por lo cual no sería ni verdadero ni falso. Aquel acto no podría ser falso porque en la suposición de que exista no podría no adecuarse a su objeto; ni sería esencialmente eterno porque no tendría necesidad absoluta de ser, como se requiere para la eternidad esencial, ya que podría no existir nunca, así como en la suposición de que exista, no podría ser de otro modo sino eterno.

63/60. Instas. Así como aquel acto existe contingentemente pudiendo sin embargo no existir, sin que sea eterno, así podría no existir sin que sea verdadero; luego tan esencial le es la eternidad como la verdad. Se ejemplifica: tanto le conviene la eternidad como al hombre la razón,

ciertamente, porque el hombre no puede existir sin ser racional, así como tampoco el acto puede existir sin ser eterno; luego.

64/61. Respondo como antes en los nn. 47 y 48, negando la consecuencia, porque sólo se dice esencialmente eterno lo que existe de tal modo que bajo ningún supuesto puede no existir, como sucede en Dios, que es eterno de este modo y por tanto es esencialmente eterno. Pero nótese que esta proposición "El acto de fe es esencialmente verdadero" , es como esta otra "el hombre es esncialmnte racional", pues en ambas se toma el condicionado como objto, en ambas se prescinde del tiempo y para la verdad de ambas es suficiente que, supuesta la existencia, el predicado no pueda no convenir al sujeto. Pero esta proposición "el acto de fe es esencialmente eterno" no prescinde del tiempo en cuanto en su modo de significar abarca todo tiempo. Para explicarlo considero que al acto de fe le conviene la eternidad tanto como al hombre la racionalidad, pero no se puede predicar del mismo modo la eternidad del acto de fe que como se predica la racionalidad del hombre, pues aquel se dice esencialmente racional porque en ningún supuesto puede no ser racional; y el otro [se dice] esencialmente eterno, porque absolutamente no puede no ser eterno.

Sección 3ª. se explica la tercera dificultad

65/62. Ente por sí puede considerarse de dos modos: positiva o negativamente. Es positivametne por sí lo que tiene el ser recibido por sí o producido por una causa o principio. Es negativamente por sí lo que tiene un ser de ningún modo tomado o producido. Aquí se pregunta por qué razón Dios es ente por sí. Y qué puede ser en orden a los predicados absolutos o en orden a los relativos.

66/63. Debe decirse 1º. Es cierto, tanto por fe como por la razón, que Dios no tiene ser por sí como por una causa. Consta por fe, porque en el símbolo Atanasiano se dice "Uno increado", y cuando se refiere al Padre "El Padre no hecho por ninguno, ni creado, ni generado". Pero si tuviera ser por

sí como por una causa sería creado, y lo mismno el Padre; luego. Se prueba por la razón: 1º porque lo que es por una causa tiene ser defectible; pero Dios no tiene ser defectible; luego. 2º entre la causa y lo causado debe darse distinción real; pero esta distinción no se da entre Dios y sus predicados; luego. 3º lo que es causa es anterior con prioridad propia o prioridad de naturaleza, en relación a lo causado; pero entre Dios y sus predicados no hay prioridad [11v] propia o prioridad de naturaleza luego.

67/62. Debe decirse 2º. Los predicados esenciales y absolutos de Dios son absolutos por sí negativamente. Ya dije que ente por sí negativamente es aquel que tiene ser no recibido de ninguno, lo que puede entenderse de ninguno como causa o principio; pero cuando afirmamos que los predicados esenciales y absolutos de Dios son totalmente por sí negativamente, entendemos que no es por otro también como por un principio. Se prueba, porque la Deidad no tiene principio de donde provenga; luego es también por sí negativamente por exclusión de principio. Se prueba el antecedente, porque corresponde a la razón de principio la distinción real del término, y en su lugar vemos o al menos la distinción virtual, o que no se da tal distinción entre Dios y al deidad, que es el conjunto de los predicados esenciales; luego. La menor es cierta, porque entre el constitutivo y lo constituido no se da distinción virtual; pero la Deidad es constitutivo de Dios; luego. Lo que dije de los predicados absolutos se dice también de la Paternidad, por la misma razón.

68/65. Debe decirse 3º. Algunas perfecciones de Dios son por otro, como de un principio, y que por tanto no son totalmetne por sí. Se prueba porque las procesiones son por otro como principio. Pues el Hijo [es] por el Padre, que es el principio generante, y el Espíritu Santo es por el Padre y el Hijo, como confesamos en el Credo; luego algunas perfecciones de Dios son por otro como principio. Pero no son lo mismo por otro como causa, como se dijo en el n. 63. Por eso suelen ser por otro masculinamente, no neutralmente. Son así por otro masculinamente, como un principio verdaderamente influyente, pero no neutralmente porque así significaría de diversa naturaleza, lo que sólo se da en la causa respecto al efecto.

69/66. Debe decirse 4º. Todas las perfecciones divinas, incluso relartivas, son por sí negativamente, si se toma el Ente por sí negativamente en sentido propio. La razón es: porque ente por sí negativamente en sentido propio significa no ser por otro como causa; pero las perfecciones, incluso relativas, no son por otro como causa; luego las perfecciones divinas, incluso relativas, son por sí negativamente, si se toman en sentido propio.

70/67. Debe decirse 5º. La razón de ente por sí corresponde estrictametne a Dios, porque únicamente es ente necesario, de modo que se incluye formalmente en el concepto de ente necesario. Se prueba. La razón de ente necesario por sì negativamente, y propiamente tomada –de la que ahora se trata– es la repugnancia de ser por otro como causa; pero esta repugnancia se incluye formalmente en el concepto de ente necesario; luego la razón de ente por sí se incluye en el concepto de ente necesario. Se prueba la menor: la repugnancia a no ser se incluye formalmente en [12] la necesidad de ser; pero la repugnancia a no ser es la repugnancia a ser por otro como causa; luego la repugnancia de ser por otro como causa se incluye formalmente en la necesidad de ser. Se prueba la menor: ser causado es tener el ser dependiente de otro, o defectiblmente; luego la repugnancia a ser deficiente o a no ser es la repugnanca a ser por otro como causa. Así ves por qué las procesiones divinas no son por otro como causa, sino que son por otro como principio; del mismo modo, porque lo que es por otro como causa depende de ello como de una cosa que podría negar el ser necesario; pero el ser por otro como principio no depende del principio defectiblemente, salvo que a la razón de principio se añada la razón de causa.

71/68. Objetas contra la primera conclusión: las voliciones libres de Dios son defectibles y por un fin; luego son por otro como causa final; por tanto no todas las perfecciones divinas absolutas son por sí de modo que no sean por otro como causa. Supongo en la sentencia que la libertad de la volición divina adecuada se completa por algo divino, y distingo el antecedente: son defectibles en cuanto a la entidad, lo niego; en cuanto a la denotación, concedo el antecedente y de esta misma denominación afirmo que siempre es necesaria en cuanto al ser, y defectible en cuanto a la denominación, o que

es necesaria de tal modo que no faltando pueda no denominar. Porque en cuanto a la causalidad final todos enseñan en Física que es impropia, y por tanto no obsta a la razón de ente por sí explicada arriba.

72/69. Objetas contra la 4ª conclusión. Si todas las perfecciones divinas, incluso relativas, fuesen por sí negativamente, también las relaciones serían increadas; luego en Dios se darían tres increados, contra el Credo que dice "no tres increados". Respondo negando la consecuencia, pues increado, en el sentido del Credo y de los Santos Padres, se refiere al ser absoluto, y admitir tres increados sería admitir tres Dioses. Pero con esta limitación puede decirse que se dan tres relaciones increadas. Por lo mismo que se puede decir sin incoherencia que el Padre y el Espíritu Santo son dos ingenerados, se puede decir tres personas como tres relativos increados.

73/70. Objetas contra la 5ª conclusión. La razón de ente por otro como causa no se incluye en el concepto de ente defectible; luego tampoco la razón de ente por sí en el concepto de ente necesario. La consecuencia es evidente, se prueba el antecedente. La razón de ente contingente en sentido estricto consiste en poder existir o no existir; en cambio la razón de ente por otro como causa [consiste] en que puede ser causado; pero estos conceptos son diversos; luego uno no se incluye en el otro. Se prueba la menor. La contingencia [12v] del ente es la potencia de existir y no existir; pero la potencia de no existir no se dice causabilidad, como es evidente en la quimera; y la potencia de existir dice causabilidad, como es claro en Dios; luego.

74/71. Niego el antecedente. A la prueba, concedida la mayor, distingo la menor: son diversos conceptos inadecuados, lo admito; adecuados, niego la menor y la consecuencia. Si el concepto de ente contingente consistiera estrictamente en esa doble potencia en relación a la causalidad, el concepto de causalidad incluiría formalmente la contingencia y esa doble potencia, o –para decirlo mejor– la potencia a los dos extremos. En cuanto a la prueba digo que esa menor, no se da así en sentido propio y verdadero, porque la quimera no tiene potencia a no existir, sino que tiene repugnancia a existir.

Añádase que la razón de ente contingente consiste en la potencia a la existencia y a la no existencia en sentido diviso y sólo el ente que tiene potencia en sentido diviso hacia ambos extremos es contingente. Por lo dicho se infiere que si Dios obrara por necesidad natural, y el mundo fuera eterno como pensó Aristóteles, creyendo así, entonces el mundo provendría de Dios como de un principio, como las procesiones divinas ahora provinen de Dios, no como causa, porque no se producirían defctiblemente

Sección 4ª. Se discute la última dificultad

75/72. Para abrir el camino tengamos en cuenta las dos cosas que siguen, en que, debiéndose tratar el constitutivo de la esencia de Dios, hay que investigar de qué modo la existencia de Dios se incluye, o no, en su esencia. Para cuya solución supongo 1º que con "inclusión" y "exclusión" se entiende identidad y distinción. Supongo 2º que es cierto que la existencia de Dios se incluye en su esencia metafísica, porque se identifica realmente con ella. Luego la dificultad es acerca de la inclusión de razón, o al menos si la existencia de Dios se incluye en su esencia metafísica y es real [así como racional] en el hombre metafísicamente constituido.

76/73. Afirmo 1º. La existencia de Dios, o actualidad de ser es de la esencia formal de Dios con el mismo rigor con que racional es de la esencia del hombre. La conclusión debe admitirse según lo establecido en la Disputaciòn 3, donde se prueba que la esencia metafísica de Dios se constituye por el conjunto de todas las perfeccioens absolutas. Pero de todos modos se prueba la conclusión: un predicado se dice de la esencia en cuanto se identifica con el ente y con el propio, o al menos no después de otros predicados; [13] sino comprendiendo la existencia o actualidad de Dios; luego es de la esencia formal de Dios. Se prueba la menor. Así como Dios tiene por predicados la aseidad, la infinitud y similiares, que son especiales, pero nada además de la existencia propia y de razón hay en la creatura como un predicado dependiente y se reducen formalmente a la contingencia; así en

Dios los predicados de aseidad, infinitud e independencia se reducen a la suma actualidad o necesidad de ser, porque la suma necesidad de ser es igualmente primaria en Dios, y [también] [como] la infinitud, la aseidad, la independencia. Luego la existencia y estos otros predicados serían la esencia formal de Dios.

77/74. Afirmo 2º. La actualidad de ser, o existencia de Dios se distingue [con distinción] de razón de su esencia, la cual distinción sería del mismo tipo que distingue fomalmente a racional de animal. Esto es porque, asi como el hombre, por la racionalidad, incluye formalmente en su esencia algún predicado, así Dios, por su actualidad de ser incluye otros predicados, como sustancia, intelectivo, volitivo, etc., de los cuales la existencia se distingue [con distinción] de razón, así como racional se distingue de animal por distinción de razón; luego, por la misma razón la existencia de Dios se distingue de los otros predicados, así como en el hombre [se distingue] lo discursivo de lo sensitivo. Pero como en el hombre se distingue de razón lo discursivo de lo sensitivo, lo racional se distingue también formalmente de hombre como un constructo de sensitivo y discursivo; luego, como la existencia de Dios se distingue de los otros predicados, [y] de ellos con la existencia, resulta que la esencia adecuada de Dios se distinge [con distinción] de razón de ella; incluyendo la distinción con el incluído.

78/75. Objetas 1º. Lo que se entiende en Dios en razón de ente necesario, se entiende como predicado esencial de Dios, que difiere de las creaturas, y que precede a la existencia; luego el predicado existencia es posterior al predicado necesidad de ser, y por tanto no pertenece a la esencia de Dios. Se prueba el antecedente: porque la necesidad de ser es intrínseca en la línea de ser, como es evidente. Además, Dios difiere de las creaturas por ese predicado, porque a ninguna creatura puede corresponderle que preceda a la existencia, porque tiene predicaciòn y la infiere; luego. Se confirma: esta [proposición] causal es válida: “Dios es existente porque es ente necesario”, pero no a la inversa; luego, como el predicado de necesidad de ser precede a la existencia, que la tiene por aquella predicaciòn. Se podría rsponder que el predicado de necesidad de ser precede a la existencia, pero de aquí no se

infiere que la existencia esté fuera de la esencia metafísica de Dios, porque la esencia metafísica puede conformarse con los predicados primeros y posteriores.

79/76. Niego el antecedente en cuanto a la última parte, es decir en cuando a la precedencia respecto [13v] a la existencia. Pues así como en el hombre la necesidad de ser racional no precede a racional, así en Dios la necesidad de ser o ser existente no precede a la existencia. En cuanto a la prueba, niego del mismno modo que el predicado "necesidad de existir" preceda o tenga por término la existencia; así como la necesidad de Dios de ser Dios no tiene Deidad sino que es la misma Deidad. A la confirmación, niego la consecuencia; pues la [proposición] causal no vale porque la necesidad de existir preceda a la existencia, sino porque la existencia es un predicado más universal. Así, por la misma razón, vale "Pedro es sustancia porque se hombre", y no a la inversa, sin que de eso se infiera que, en Pedro, hombre precede a sustancia, sino que sustancia es un predicado superior a hombre.

80/77. Objetas 2º. Cuando se pregunta si la esencia de Dios incluye la existencia, por una parte se concibe la esencia y por otra la existencia; luego la esencia de Dios se concibe fuera de la existencia. Esta objeción es contra todos, porque el argumento se formula sobre el predicado en el que se pone la esencia de Dios. Por ejemplo: se pone la esencia de Dios en el intelectivo por sí. Entonces [se argumenta] así. Es cierto que la esencia metafísica de Dios es adecuada a su constitutivo y entonces disputamos sobre si la esencia de Dios es el intelectivo por sí; luego se concibe por una parte parte la esencia metafísica de Dios y por otra el intelectivo por sí; luego se concibe la esencia de Dios separadamente del intelectivo por sí.

81/78. Para la solución, adviértase que en cualquier predicado constitutivo de Dios (por ejemplo, el intelectivo por sí) se da un doble concepto; uno el intelectivo por sí y el otro la esencia metafísica de ser de Dios, así como en el racional, ser racional y ser esencia de hombre. Estos conceptos difieren según la razón; porque si bien el intelectivo es la esencia

metfísica de Dios así como racional [lo es] de hombre en acto ejercido, ni el el intelectivo es esencia de Dios ni racional de hombre en acto signado, porque ni la expresión del intelectivo es la expresión de la esencia metafísica de Dios, ni la expresión racional es expresión de la esencia metafísica de hombre. A partir de esto, distingo el consecuente: se concibe la esencia de Dios en acto signado fuera de la existencia bajo expresión de existencia, concedo el antecedente, fuera de la existencia bajo el termino de esencia, niego la consecuencia.

82/79. Objetas 3º. De la esencia de Dios se pregunta si existe, pero no de la existencia; luego cuando se pregunta esto se concibe la esencia de Dios sin existencia. Santo Tomás responde a una objeción similar, que dice: conocemos que Dios existe, pero no sabemos qué sea la esencia de Dios; luego la esencia de Dios no incluye la exitencia. Distingo el antecedente. De la esencia de Dios concebida en estos términos se pregunta su existe, lo concedo, [14] y en este concepto ya se incluye la existencia ejercida, pero no signada. De la esencia de Dios concebida como expresando aquellos predicados por los cuales se completa la propia expresión de ellos, niego el antecedente, porque uno de los predicados es la existencia expresada bajo esta expresión; y del mismo modo distingo el consecuente. Y en esto se evidencia la solución a la objeción similar de Santo Tomás. Pues concedo el antecedente y distingo el consecuente. La esencia de Dios en esta expresión no incluye la existencia signada, o bajo la expresión de existencia, lo concedo; ejercida, niego la consecuencia, porque la cosa misma que corresponde a esta expresión son todos y cada uno de los predicados absolutos de Dios, entre los cuales está la existencia.

83/80. Objetas 4º, contra la segunda conclusión. Para que dos predicados difieran de razón, debe darse diversidad de connotados; pero la existencia de Dios y otros predicados constitutivos suyos no se refiere a connotados diversos; luego. Niego la mayor, porque –como dije en Lógica– aunque la diversidad de connotaciones basta para la distinción de razón, sin embargo no es [necesario] un único fundamento, sino que es suficiente también la semejanza y desemejanza, la conveniencia y la disconveniencia, la

universalidad de un predicado y la singularidad de otro, realmente el mismo. El fundamento universal para la distinción de razón, es pues, dos predicados distinguidos de este modo, cuando aparecen definitivamente diversos, por lo cual la diversidad proviene de cualquiera [de ellos].

84/81. Objetas 5º. Los predicados que constituyen la esencia de Dios no son concebidos como esencia de Dios, sino que son concebidos como existencia; luego incluyen la existencia formal de tal modo que ninguno de los predicados la excluye; luego la aseidad de ser no se distingue de Dios ni siquiera [con distinción] de razón. Distingo el antecedente; no son concebidos como siendo la esencia de Dios separada por diferencia adecuada, sino que son concebidos como existencia, lo concedo; separada como diferencia inadecuada, niego el antecedente y distinguido del mismo modo el primer componente niego la consecuencia subsiguiente. Es decir, fuera de la existencia se puede concebir elel predicado de substancia independiente de la infinitud, y similares, que constituyen la esencia de Dios; pero cuando se conciben así, se conciben inadecuadamente, esto es, no fuera de toda la perfección que tienen y que por separado constituyen adecuadamente la esencia de Dios. Así, cuando concibo animal como judicativo de hombre, ya concibo animal como contracto, pero no como contracto fuera de toda su diferencia y perfección adecuada; pues en este caso no sólo es judicativo, sino también discursivo.

[14v] **85/82.** Objetas 6º. Si algún predicado de Dios se concibiera separado de la existencia, se concebiría como indiferente a existir, incluso como no existente; pero no puede ser concebido así, luego tampoco sin la existencia. Se prueba la menor: porque concebir así a Dios es concebirlo imperfectamente, es decir, meramente como un ente lo que es propio de la creatura. Se confirma. El hombre se concibe como ente creado porque aquello por lo que se concibe al hombre como tal, es decir, que si existe defectiblemente, no implica contradicción; luego, se concibe a Dios por un predicado suyo de tal modo que si existe, no implica contradicción. Pero al concebirlo como indiferente a que exista o no exista, se lo concibe como

ente creado; pero esto es concebir los predicados de Dios con imperfección; luego, no pueden concebirse sino como existentes.

86/83. Distingo la mayor: se concebiría como indiferente a existir, incluso como no existente en sentido estricto, concedo. Negativamente, niego la mayor, y distinguida del mismno modo la menor, niego la consecuencia. Explico la solución: concebir un predicado de Dios como indiferente a existir o no existir en sentido estricto, no es concebirlo negando la existencia, sino no afirmándola, o no expresándola, lo que no repugna al conocimiento verdadero de Dios. Así, aunque repugna que Dios no sea omniopotente, un conocimiento que diga "Dios es sabio" no es falso, aunque no expresa omnipotencia. Concebir un predicado de Dios como indiferente a existir, y como no existente negativamente, es concebirlo afirmando la indiferencia y negando la existencia necesaria, conocimiento que concebiría a Dios imperfectamente y por eso sería falso. Por lo tanto ves que una cosa es concebir los predicados de Dios como no existiendo, y otra no concebirlos como existiendo. Lo primero repugna a Dios, pero no lo segundo, porque si bien la carencia de existencia repugna a Dios, no le repugnaría sin embargo no ser concebidos por nosotros como existentes. La respuesta a la confirmación consta por lo dicho. También, concedido el antecedente, distingo el consecuente: con indiferencia indiferente tomada por parte del objeto, lo concedo; indiferencia considerada de parte del conocimiento, que no expresa todo lo que puede expresarse sobre Dios, niego la consecuencia. Pues esto no prueba la imperfección de Dios, que no es, sino sólo la imperfección del conocimiento.

Mateo de Mimbela SJ
Tractatus de divina essentia et attributis – Disputatio 2 *De existentia Dei*
Transcripción y traducción

Celina A. Lértora Mendoza

Resumen

Se edita la transcripción del original latino y la traducción al castellano de la Disputación Segunda, sobre la existencia de Dios, del *Tractatus de divina essentia et attributis*, de Mateo de Mimbela SJ, español de origen que enseñó en América (Nueva Granda) a fines del siglo XVII, de acuerdo al ms. de la Biblioteca Zaldía.

Palabras clave: Teología – teología jesuítica – segunda escolástica – existencia de Dios – disputas escolásticas.

Mateo de Mimbela SJ
Tractatus de divina essentia et attributis – Disputatio 2 *De existentia Dei*
Transcription and translation

Celina A. Lértora

Abstract

The transcription of the Latin original and the translation into Spanish of the Second Disputation, on the existence of God, of the *Tractatus de divina essentia et attributis*, by Mateo de Mimbela SJ, a Spaniard of origin who taught in America (New Granda) at the end of from the 17th century, according to ms. from the Zaldía Library.

Keywords: Theology – Jesuit theology – second scholasticism – existence of God – scholastic disputes.

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

Una mirada ecuménica para el diálogo desde la educación

Laura S. Guic
UNLa – USAL, Buenos Aires

Agradeciendo este espacio de intercambio y reflexión, y considerando esta una oportunidad para poner una vez más un debate profundo para el diálogo intra e interreligioso, como modo de convivencia tolerante y pacífica, en el respeto recíproco por el otro.

Cuando considero la problemática de la intolerancia religiosa, la ubico en la propia significación de raigambre etimológica que lo define entre la discusión y el movimiento; lejos de pensar las controversias como oposiciones que derogan la otra posición, sino que la enriquecen como evidencia de pluralidad.

Por ello la escucha y luego la acción de poner palabra ante la violencia ubicada aquí en la dimensión religiosa, son de algún modo, la forma en que se pueda abordar cuestión, reconociendo prejuicios, significantes peyorativos y degradantes de la mirada prejuiciosa de los otros, tanto en sus concepciones como en sus prácticas religiosas.

Todo ello se complejiza si ingresa al ámbito escolar, en la necesaria vinculación de estudiantes que profesan diferentes cultos, y cómo y de qué modo, es en la escuela donde deben abrirse espacios de reflexión, conversación y aprendizaje.

Ahora bien, mi intención no es que esto quede en el plano de la especulación meramente teórica, que en ocasiones nos aleja del anclaje o de lo que acontece, sino por el contrario pensarlo, en ese cotidiano escolar y en sus formas en que aparecen las violencias por motivos religiosos.

A partir de aquí solamente dos escenas y recortes escolares que exhiben, la intolerancia por un lado y la convivencia por el otro.

Símbolos, prendas y diversidad

Hace ya casi una década, un corto denominado *Hijab in Europe*[1], dirigido por Xavi Salas, de una duración de ocho minutos aproximadamente, abrió la reflexión en torno a la intolerancia religiosa en el ámbito educativo, que irrumpió en la predica de la convivencia escolar, como una cuestión saldada.

En relación a su contendido provocador se hicieron eco diferentes especialistas desde el espacio académico diseñando estudios que evidenciaban la necesidad de volver sobre el tema. Se toma un artículo que años más tarde vuelve sobre ello.

> "La problemática respecto al uso del velo por parte de mujeres musulmanas que viven en Europa está más que candente por estos días. Ayer, a propósito de lo sucedido en Madrid donde una alumna tuvo que cambiarse de colegio porque el instituto al que iba decidió ya empezadas las clases prohibir la utilización del velo, comentaban en la radio que el 50 por ciento de los españoles dice que le molesta el uso del velo musulmán y la kipá judía en su país. Sin embargo, no sucede lo mismo con la exhibición de crucifijos, por ejemplo"[2].

Respecto del recorte algunas consideraciones, sabemos que el código de vestimenta hiyab es solamente señalado con múltiples prejuicios de la cultura occidental, más precisamente, que construye representaciones sociales con significaciones que, en sus diferentes dimensiones, han construido una

[1] Xavi Salas, *Hijab en Europe*, 2005, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=1pJM6PatinI.
[2] Mariela Balestrini, "*Hiyab*, sobre un corto de 2005 para un problema de hoy", 2010, disponible en https://transmedial.wordpress.com/2010/04/29/hiyab-sobre-un-corto-de-2005-para-un-problema-de-hoy/.

concepción de mera imposición a las mujeres para el ocultamiento de su cuerpo.

Misma situación con la solicitud a civiles de portar la bandera con la cabeza descubierta, entonces nos preguntamos, qué se pondera a la hora de revisar las normativas en el caso de que una alumna reciba el honor de ser abanderada.

Sabemos que, con el empleo de atuendos como la kipá, también acontecen este tipo de situaciones, ahora bien, el abordaje educativo para la edificación de una sociedad genuinamente ecuménica, como la argentina, necesita una propuesta educativa que anticipe las tensiones que acontecen en la convivencia plural que no tienen una respuesta unívoca.

Aulas transreligiosas para la pluralidad religiosa

Existen muchas experiencias de convivencia, voy a citar por caso escenas educativas en escuelas católica congregacionales de Gabón, África.

> "En el país se habla el francés y más de cuarenta lenguas locales, como el *fang*, el *pounou*, el *myéné*, el *téké* y el *kota*. Tiene una tasa de fertilidad de 3,41 hijos por mujer, una esperanza de vida de 63,3 años y una población urbana del 84,41%. Es un país rico en petróleo y grandes minas de diamantes"[3].

A partir de los siguientes datos podemos pensar la pluralidad religiosa como un acontecimiento, ya que en la realidad que se pretende caracterizar, en las escuelas conviven y aprenden estudiantes de culturas y religiones diversas.

> "En Gabón hay seis circunscripciones eclesiásticas: una archidiócesis, cuatro diócesis y un vicariato apostólico. El episcopado cuenta con ocho

[3] Fernando Altemeyer, "La Iglesia católica en Gabón", 2021, disponible en https://www.consolataamerica.org/es/la-iglesia-catolica-en-gabon/.

> obispos: un arzobispo en activo, un arzobispo emérito, un nuncio, tres obispos diocesanos, un vicario apostólico y un obispo emérito. Actualmente, la diócesis de Franceville está vacante.
> La organización pastoral está formada por 70 parroquias y 144 centros de atención pastoral. Ministros del pueblo de Dios: 171 sacerdotes (89 clérigos seculares y 82 religiosos), 2 diáconos permanentes, 185 seminaristas, 43 hermanos, 5 misioneros laicos, 186 religiosas consagradas y 2.242 catequistas.
> Los datos oficiales del país indican que los protestantes son el 24%, los que profesan creencias africanas de religiones tradicionales son el 5,7% y el Islam representa el 12,2% de la población"[4].

Para el caso de la Congregación de las Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres, de origen francés, construyeron escuelas en estas realidades, y reconocen una espiritualidad amplia, con una pastoral que vuelve al origen primigenio de la palabra catecismo católico, universal, que incluya en la diversidad y reconozca la otredad para evitar recaer en las imposiciones que anulan la pluralidad como un horizonte de posibilidad.

Evitar las conclusiones

No quisiera que esta ponencia extraiga conclusiones irrelevantes y apresuradas de las escenas delineadas simplemente para pensar cómo y de qué manera desde nuestros espacios, asociaciones, lugares de intervención profesional podemos intervenir en esta realidad que nos deja desolados.

La reflexión es necesaria más no suficiente cuando de violencia religiosa se trata y es allí donde se requiere de la acción. Entonces, esta intervención concluye, pero no adelanta conclusiones, sino que deja interrogantes y propuestas.

[4] Ob. cit.

Si la escuela es escenario de estas violencias y lugar privilegiado para enseñar el diálogo, ¿no sería conveniente y hasta necesario, diseñar políticas públicas que entramen la propuesta desde los gobiernos, y en cada nivel jurisdiccional para que esto no se diluya, la intervención clara definida en un currículum que exprese, defina y se comprometa con la enseñanza de la convivencia religiosa, y no la idea de tolerancia en su implementación?

La tolerancia en este caso sería un primer paso de reconocimiento de la diferencia para luego ir hacia lo profundo de aquello que se comparte desde la más profunda humanidad que nos hermana.
La convivencia implica abrazar la diferencia como reconocimiento de la multiplicidad de las expresiones de fe y de amor a Dios o la divinidad que se profese, o aun a su negación, porque ese milagro de fraternidad que se pone allí en el horizonte no es profano sino divino.

Si de cada pregunta, podemos formular y acompañar, pero también encarnar propuestas superadoras, ese será el lugar para una transformación hacia una declaración genuinamente universal de espiritualidades que nos convocan a compartir, evitando recaer en los odios irracionales que lejos de erradicarse, se siguen acrecentando y exacerbando.

Abrazar la irrupción de lo distinto, sin ser prejuiciosos, y ponerlo al calor del diálogo, constituye una posibilidad, entre tantas otras formas de avanzar en la construcción colectiva de una sociedad más humana.

Recibido: 1-6-2024
Aceptado: 30-6-2024

Una mirada ecuménica para el diálogo desde la educación

Lauta Guic

Resumen

La reflexión es necesaria más no suficiente cuando de violencia religiosa se trata y es allí donde se requiere de la acción. Entonces, esta intervención concluye, pero no adelanta conclusiones, sino que deja interrogantes y propuestas. Si la escuela es escenario de estas violencias y lugar privilegiado para enseñar el diálogo, ¿no sería conveniente y hasta necesario, diseñar políticas públicas que entramen la propuesta desde los gobiernos, y en cada nivel jurisdiccional para que esto no se diluya, la intervención clara definida en un currículum que exprese, defina y se comprometa con la enseñanza de la convivencia religiosa, y no la idea de tolerancia en su implementación? La tolerancia en este caso sería un primer paso de reconocimiento de la diferencia para luego ir hacia lo profundo de aquello que se comparte desde la más profunda humanidad que nos hermana.

Palabras clave: violencia – violencia religiosa – diálogo interreligioso –conv ivdncia – educación.

An ecumenical view for dialogue from education

Lauta Guic

Abstract

Reflection is necessary but not sufficient when it comes to religious violence and that is where action is required. So, this intervention concludes, but does not advance conclusions, but rather leaves questions and proposals. If the school is the scene of this violence and a privileged place to teach dialogue, wouldn't it be convenient and even necessary to design public policies that frame the proposal from governments, and at each jurisdictional level so that this is not diluted, clear intervention defined in a curriculum that expresses, defines and is committed to the teaching of religious coexistence, and not the idea of tolerance in its implementation? Tolerance in this case would be a first step in recognizing the difference and then going deeper into what is shared from the deepest humanity that unites us.

Keywords: violence – religious violence – interreligious dialogue – conviviality – education.

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

Frente a la violencia, proponemos el diálogo interreligioso como aporte a la paz

Rab. Graciela Grynberg
Comunidad Beit Israel, Buenos Aires

La violencia es un tema que vemos en todas partes y nos atañe a todos.

La violencia es el uso intencional de la fuerza física o el poder real o como amenaza contra uno mismo, una persona, grupo o comunidad que tiene como resultado la probabilidad de daño psicológico, lesiones, incluso hasta la muerte.

No hay un solo tipo de violencia. Podemos hablar de
- violencia económica,
- violencia psicológica,
- violencia emocional,
- violencia física,
- violencia sexual,
- violencia social.

El acoso es una forma de violencia.

La violencia tiene enormes consecuencias en lo social y en la salud. La violencia provoca muchas muertes todos los días, en toda la población y en muchos lugares de nuestro mundo.

Como vemos, la violencia altera el orden natural de nuestras vidas.

En casi todas las sociedades modernas hay leyes que prohíben los actos de violencia, especialmente la física. No es sorprendente que la Torá también los considere un pecado grave y hable de ella.

Por supuesto que no necesitamos que Dios nos diga que la violencia física no está permitida. Todos podemos llegar a esta conclusión. Pero evidentemente necesitamos que se nos diga.

La violencia casi fue creada al mismo tiempo que los seres humanos. El primer caso lo tenemos cuando Caín mata a Abel (Génesis 4:1-15).

Allí no encontramos un diálogo, solo el sentimiento de Caín frente al sacrificio que Dios acepta de su hermano y no de él y su reacción.

Tal vez, si hubiese habido un diálogo, la historia hubiese sido diferente.

El verdadero diálogo y en especial el diálogo interreligioso, implica el conocimiento, el esfuerzo de entender al otro, no solo con nuestros términos sino también con los suyos.

El hombre es un ser social desde su nacimiento. La sociedad es el lugar donde crecemos o no, como seres humanos. Ese crecimiento depende hacia dónde queremos llegar.

No cambiamos nuestra fe sino que cambiamos nuestra actitud hacia el otro, cuando lo conocemos.

El dialogar trae nuevos desafíos, con el prójimo y con nosotros mismos.

Dialogar significa conocer al otro, intentar ver el mundo desde su perspectiva.

Esto no se realiza en un solo paso, sino que es un recorrido que debe hacerse de a dos como mínimo, y en el tiempo.

Cada uno desde su perspectiva debe intentar ver al otro como es y aprender de él.

Este diálogo comenzó con la creación del hombre y sigue hasta el día de hoy.

Dios mismo nos enseñó a dialogar. La Torá es un texto de diálogo entre Dios y el ser humano.

El vivir en comunidad necesita de reglas de conducta, necesita tener respeto por el otro, por sus creencias. Necesita vivir a través de principios y valores éticos y morales y para eso fueron entregados los 10 Mandamientos, para que sepamos qué camino seguir.

Muchos preceptos son entre Dios y los seres humanos, y muchos son entre el hombre y su prójimo, como no asesinar, no envidiar, honrar a los padres, para que aprendamos a convivir (Éxodo 20:1-14).

El diálogo interreligioso es la relación positiva entre individuos o grupos de diferentes tradiciones o creencias religiosas o espirituales.

El diálogo interreligioso no busca una fusión, asimilación o desaparición de distintas religiones. Lo que busca es el entendimiento entre las diferentes religiones para conocer al otro y aceptarlo sin un cambio de creencias.

El diálogo interreligioso busca que cada uno comprenda al otro, que puedan construirse puentes que los unan y no que los separen.

Hans Kung (1928-2021) sacerdote y teólogo católico suizo, repetía siempre una frase acerca del diálogo interreligioso: ¨No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones¨.

Sin el diálogo no habrá posibilidades de un futuro de paz para la humanidad.

Creo que el diálogo interreligioso es posible, porque creo que se puede trabajar juntos por y para la paz, el diálogo y contra la violencia.

El diálogo interreligioso, por lo tanto, cuando es serio y comprometido, nos permite generar una relación mediante la cual uno trata de conocer profundamente al otro y aprender de él cosas que puedan ayudarlo a seguir desarrollando su espiritualidad.

El diálogo interreligioso, no es una mezcla de religiones, es un camino al conocimiento mutuo.

No es tomar lo mejor de cada tradición religiosa y hacer una nueva. Es seguir siendo quien uno es, creyendo en su camino religioso. No es unir a las religiones en creencias, ni hacer de todas una.

Es saber qué cree cada una, aprender de sus valores y creencias.

Es encontrar la paz entre todos los hombres y mujeres, entre todas las creencias, como fin último.

Hay valores, creencias que son comunes a muchas religiones. El diálogo interreligioso busca encontrarlos.

A través de historias diferentes, cada religión nace con sus propias creencias y tradiciones. Lo importante es respetar cada una de ellas.

Cuando conocemos valores como la vida, el respeto, la comprensión, el conocimiento, podremos hacer un verdadero diálogo, una convivencia de paz y unión y desterrar la violencia como forma de comunicarnos y vivir.

El diálogo interreligioso por lo tanto, es un diálogo **de vida, de reflexión, de compartir experiencias espirituales, de colaborar en acciones.**

El conocernos hace que los prejuicios desaparezcan.

Nos encamina a colaborar todos juntos en la ayuda al prójimo, a nuestra sociedad, al mundo, a la naturaleza.

Nos invita a profundizar nuestra espiritualidad. A reflexionar sobre los desafíos que tenemos en común y como poder lograrlos.

Nosotros, como ISER, lo tenemos como premisa y trabajamos en ello.

Desde el lugar que ocupemos en la sociedad, cada uno debe trabajar para traer justicia y paz a nuestro mundo y así desterrar la violencia.

Raban Shimon Ben Gamliel II fue un Rabino que vivió a principios del siglo II –alrededor del año 100 d.e.c.– y era un integrante de la tercera generación de los sabios *Tanaim*; fue Presidente y Príncipe (*Nasí*) del Sanedrín. Su enseñanza se concentra en esta máxima: "el mundo se sostiene sobre tres pilares, la verdad, la justicia y la paz" (*Avot* 1:18).

Hoy el mundo está viviendo momentos de mucha violencia. Frente a la misma, cuantos callan, cuantos miran para otro lado, cuántos son indiferentes.

¡El mal vive en una sociedad, en una nación, en una comunidad, cuando la gente se queda quieta y mira el mal, sin hacer nada!

Cuando permitimos que las cosas sucedan sin hacer nada, y entonces compartimos la responsabilidad de aquellos, que lo cometen.

La única forma, en que podemos cambiar al mundo, es enfrentándolo, con nuestras palabras y nuestros actos, sacando palabras como violencia de nuestro vocabulario, de nuestras vidas, aprendiendo a no callar, a no ser indiferente, ante las pequeñas y grandes cosas que suceden a nuestro alrededor.

Isaac Asimov (1920-1992) humanista, escritor y profesor de Bioquímica en la Escuela de Medicina de la Universidad de Boston, de origen judío y ruso,

nacionalizado estadounidense, conocido por ser un prolífico autor de obras de ciencia ficción y divulgación científica, expresaba estos pensamientos que compartimos: nos acostumbramos a la violencia y esto no es bueno para nuestra sociedad. Una población insensible es una población peligrosa.

Que podamos aprender que no debemos acostumbrarnos a la violencia, a sentir que es parte de nuestras vidas, porque no lo es.

Quiera Dios, que los seres humanos aprendamos a no ser indiferentes frente a la violencia, sólo así podremos construir un mundo mejor y más justo para todos.

Recibido 22-5-2024
Aceptado: 30-6-2024

Frente a la violencia, proponemos el diálogo interreligioso como aporte a la paz

Rab. Graciela Grynberg

Resumen

La violencia es un tema que vemos en todas partes y nos atañe a todos. La violencia es el uso intencional de la fuerza física o el poder real o como amenaza contra uno mismo, una persona, grupo o comunidad que tiene como resultado la probabilidad de daño psicológico, lesiones, incluso hasta la muerte. Hay diversos tipos de violencia (física, psíquica, social) y tiene consecuencias en la vida y la salud. Una de esas formas es la violencia religiosa (intolerancia) y es entonces necesario promover el diálogo, respetando las principales creencias de todas, para lograr una atmósfera de paz que mejore nuestras vidas.

Palabras clave: violencia – violencia religiosa – diálogo interreligioso – comprensión religiosa - paz

In the face of violence, we propose interreligious dialogue as a contribution to peace

Rab. Graciela Grynberg

Abstract

Violence is an issue that we see everywhere and affects us all. Violence is the intentional use of actual or threatened physical force or power against oneself, a person, group, or community that results in the likelihood of psychological harm, injury, or even death. There are different types of violence (physical, mental, social) and they have consequences on life and health. One of these forms is religious violence (intolerance) and it is therefore necessary to promote dialogue, respecting the main beliefs of all, to achieve an atmosphere of peace that improves our lives.

Keywords: violence – religious violence – interreligious dialogue – religious understanding – peace

DOCUMENTOS

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia
Segunda Parte

Capítulo Octavo
La Comunidad Política

I. Aspectos Bíblicos

a) El señorío de Dios

377 *El pueblo de Israel, en la fase inicial de su historia, no tiene rey, como los otros pueblos, porque reconoce solamente el señorío de Yahvéh. Dios interviene en la historia a través de hombres carismáticos,* como atestigua el Libro de los Jueces. Al último de estos hombres, Samuel, juez y profeta, el pueblo le pedirá un rey (cf. *1 S* 8,5; 10,18-19). Samuel advierte a los israelitas las consecuencias de un ejercicio despótico de la realeza (cf. *1 S* 8,11-18). El poder real, sin embargo, también se puede experimentar como un don de Yahvéh que viene en auxilio de su pueblo (cf. *1 S* 9,16). Al final, Saúl recibirá la unción real (cf. *1 S* 10,1-2). El acontecimiento subraya las tensiones que llevaron a Israel a una concepción de la realeza diferente de la de los pueblos vecinos: el rey, elegido por Yahvéh (cf. *Dt* 17,15; *1 S* 9,16) y por él consagrado (cf. *1 S* 16,12-13), será visto como su hijo (cf. *Sal* 2,7) y deberá hacer visible su señorío y su diseño de salvación (cf. *Sal* 72). Deberá, por tanto, hacerse defensor de los débiles y asegurar al pueblo la justicia: las denuncias de los profetas se dirigirán precisamente a los extravíos de los reyes (cf. *1R* 21; *Is* 10, 1-4; *Am* 2,6-8; 8,4-8; *Mi* 3,1-4).

378 *El prototipo de rey elegido por Yahvéh es David, cuya condición humilde es subrayada con satisfacción por la narración bíblica* (cf. *1 S* 16,1- 13). David es el depositario de la promesa (cf. *2 S* 7,13-16; *Sal* 89,2-38; 132,11-18), que lo hace iniciador de una especial tradición real, la tradición " mesiánica ". Ésta, a pesar de todos los pecados y las infidelidades del mismo David y de sus sucesores, culmina en Jesucristo, el "ungido de Yahvéh" (es

decir, "consagrado del Señor": cf. *1 S* 2,35; 24,7.11; 26,9.16; ver también *Ex* 30,22-32) por excelencia, hijo de David (cf. la genealogía en: *Mt* 1,1-17 y *Lc* 3,23-38; ver también *Rm* 1,3).

El fracaso de la realeza en el plano histórico no llevará a la desaparición del ideal de un rey que, fiel a Yahvéh, gobierne con sabiduría y realice la justicia. Esta esperanza reaparece con frecuencia en los Salmos (cf. *Sal* 2; 18; 20; 21; 72). En los oráculos mesiánicos se espera para el tiempo escatológico la figura de un rey en quien inhabita el Espíritu del Señor, lleno de sabiduría y capaz de hacer justicia a los pobres (cf. *Is* 11,2-5; *Jr* 23,5-6). Verdadero pastor del pueblo de Israel (cf. *Ez* 34,23-24; 37,24), él traerá la paz a los pueblos (cf. *Za* 9,9-10). En la literatura sapiencial, el rey es presentado como aquel que pronuncia juicios justos y aborrece la iniquidad (cf. *Pr* 16,12), juzga a los pobres con justicia (cf. *Pr* 29,14) y es amigo del hombre de corazón puro (cf. *Pr* 22,11). Poco a poco se va haciendo más explícito el anuncio de cuanto los Evangelios y los demás textos del Nuevo Testamento ven realizado en Jesús de Nazaret, encarnación definitiva de la figura del rey descrita en el Antiguo Testamento.

b) Jesús y la autoridad política

379 *Jesús rechaza el poder opresivo y despótico de los jefes sobre las Naciones* (cf. *Mc* 10,42) *y su pretensión de hacerse llamar benefactores* (cf. *Lc* 22,25), *pero jamás rechaza directamente las autoridades de su tiempo.* En la diatriba sobre el pago del tributo al César (cf. *Mc* 12,13-17; *Mt* 22,15-22; *Lc* 20,20-26), afirma que es necesario dar a Dios lo que es de Dios, condenando implícitamente cualquier intento de divinizar y de absolutizar el poder temporal: sólo Dios puede exigir todo del hombre. Al mismo tiempo, el poder temporal tiene derecho a aquello que le es debido: Jesús no considera injusto el tributo al César.

Jesús, el Mesías prometido, ha combatido y derrotado la tentación de un mesianismo político, caracterizado por el dominio sobre las Naciones (cf. *Mt* 4,8-11; *Lc* 4,5-8). Él es el Hijo del hombre que ha venido "a

servir y a dar su vida" (*Mc* 10,45; cf. *Mt* 20,24-28; *Lc* 22,24-27). A los discípulos que discuten sobre quién es el más grande, el Señor les enseña a hacerse los últimos y a servir a todos (cf. *Mc* 9,33-35), señalando a los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, que ambicionan sentarse a su derecha, el camino de la cruz (cf. *Mc* 10,35-40; *Mt* 20,20-23).

c) Las primeras comunidades cristianas

380 *La sumisión, no pasiva, sino por razones de conciencia* (cf. *Rm* 13,5), *al poder constituido responde al orden establecido por Dios*. San Pablo define las relaciones y los deberes de los cristianos hacia las autoridades (cf. *Rm* 13,1-7). Insiste en el deber cívico de pagar los tributos: "Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor" (*Rm* 13,7). El Apóstol no intenta ciertamente legitimar todo poder, sino más bien ayudar a los cristianos a "*procurar el bien ante todos los hombres*" (*Rm* 12,17), incluidas las relaciones con la autoridad, en cuanto está al servicio de Dios para el bien de la persona (cf. *Rm* 13,4; *1 Tm* 2,1-2; *Tt* 3,1) y "para hacer justicia y castigar al que obra el mal" (*Rm* 13,4).

San Pedro exhorta a los cristianos a permanecer sometidos "a causa del Señor, a toda institución humana" (*1 P* 2,13). El rey y sus gobernantes están para el "castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien" (*1 P* 2,14). Su autoridad debe ser "honrada" (cf. *1 P* 2,17), es decir reconocida, porque Dios exige un comportamiento recto, que cierre "*la boca a los ignorantes insensatos*" (*1 P* 2,15). La libertad no puede ser usada para cubrir la propia maldad, sino para servir a Dios (cf. *1 P* 2,16). Se trata entonces de una obediencia libre y responsable a una autoridad que hace respetar la justicia, asegurando el bien común.

381 *La oración por los gobernantes, recomendada por San Pablo durante las persecuciones, señala explícitamente lo que debe garantizar la autoridad política: una vida pacífica y tranquila, que transcurra con toda piedad y dignidad* (*1Tm* 2,1-2). Los cristianos deben estar "prontos para toda obra

buena" (*Tt* 3,1), "mostrando una perfecta mansedumbre con todos los hombres" (*Tt* 3,2), conscientes de haber sido salvados no por sus obras, sino por la misericordia de Dios. Sin el "baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que él derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador" (*Tt* 3,5-6), todos los hombres son "insensatos, desobedientes, descarriados, esclavos de toda suerte de pasiones y placeres, viviendo en malicia y envidia, aborrecibles y aborreciéndonos unos a otros" (*Tt* 3,3). No se debe olvidar la miseria de la condición humana, marcada por el pecado y rescatada por el amor de Dios.

382 *Cuando el poder humano se extralimita del orden querido por Dios, se auto-diviniza y reclama absoluta sumisión: se convierte entonces en la Bestia del Apocalipsis, imagen del poder imperial perseguidor,* ebrio de "la sangre de los santos y la sangre de los mártires de Jesús" (*Ap* 17,6). La Bestia tiene a su servicio al "falso profeta" (*Ap* 19,20), que mueve a los hombres a adorarla con portentos que seducen. Esta visión señala proféticamente todas las insidias usadas por Satanás para gobernar a los hombres, insinuándose en su espíritu con la mentira. Pero Cristo es el Cordero Vencedor de todo poder que en el curso de la historia humana se absolutiza. Frente a este poder, San Juan recomienda la resistencia de los mártires: de este modo los creyentes dan testimonio de que el poder corrupto y satánico ha sido vencido, porque no tiene ninguna influencia sobre ellos.

383 *La Iglesia anuncia que Cristo, vencedor de la muerte, reina sobre el universo que Él mismo ha rescatado. Su Reino incluye también el tiempo presente y terminará sólo cuando todo será consignado al Padre y la historia humana se concluirá con el juicio final* (cf. *1 Co* 15,20-28). Cristo revela a la autoridad humana, siempre tentada por el dominio, que su significado auténtico y pleno es de servicio. Dios es Padre único y Cristo único maestro para todos los hombres, que son hermanos. La soberanía pertenece a Dios. El Señor, sin embargo, "no ha querido retener para Él solo el ejercicio de todos los poderes. Entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser imitado en la vida social. El comportamiento de Dios en el gobierno del

mundo, que manifiesta tanto respeto a la libertad humana, debe inspirar la sabiduría de los que gobiernan las comunidades humanas. Estos deben comportarse como ministros de la providencia divina"[773].
El mensaje bíblico inspira incesantemente el pensamiento cristiano sobre el poder político, recordando que éste procede de Dios y es parte integrante del orden creado por Él. Este orden es percibido por las conciencias y se realiza, en la vida social, mediante la verdad, la justicia, la libertad y la solidaridad que procuran la paz[774].

II. El fundamento y el fin de la comunidad política

a) Comunidad política, persona humana y pueblo

384 *La persona humana es el fundamento y el fin de la convivencia política*[775]. Dotado de racionalidad, el hombre es responsable de sus propias decisiones y capaz de perseguir proyectos que dan sentido a su vida, en el plano individual y social. La apertura a la Trascendencia y a los demás es el rasgo que la caracteriza y la distingue: sólo en relación con la Trascendencia y con los demás, la persona humana alcanza su plena y completa realización. Esto significa que por ser una criatura social y política por naturaleza, "la vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental"[776], sino una dimensión esencial e ineludible.

La comunidad política deriva de la naturaleza de las personas, cuya conciencia "*descubre y manda observar estrictamente*"[777] el orden inscrito por Dios en todas sus criaturas: se trata de "una ley moral basada en la religión, la cual posee capacidad muy superior a la de cualquier otra fuerza o utilidad material para resolver los problemas de la vida individual y social, así en el interior de las Naciones como en el seno de la sociedad internacional"[778]. Este orden debe ser gradualmente descubierto y desarrollado por la humanidad. La comunidad política, realidad connatural a los hombres, existe para obtener un fin de otra manera inalcanzable: el crecimiento más pleno de cada uno de sus

miembros, llamados a colaborar establemente para realizar el bien común[779], bajo el impulso de su natural inclinación hacia la verdad y el bien.

385 *La comunidad política encuentra en la referencia al pueblo su auténtica dimensión*: ella "es, y debe ser en realidad, la unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo"[780]. El pueblo no es una multitud amorfa, una masa inerte para manipular e instrumentalizar, sino un conjunto de personas, cada una de las cuales – "en su propio puesto y según su manera propia"[781] – tiene la posibilidad de formar su opinión acerca de la cosa pública y la libertad de expresar su sensibilidad política y hacerla valer de manera conveniente al bien común. El pueblo "vive de la plenitud de vida de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales... es una persona consciente de su propia responsabilidad y de sus propias convicciones"[782]. Quienes pertenecen a una comunidad política, aun estando unidos *orgánicamente* entre sí como pueblo, conservan, sin embargo, una insuprimible *autonomía* en su existencia personal y en los fines que persiguen.

386 *Lo que caracteriza en primer lugar a un pueblo es el hecho de compartir la vida y los valores, fuente de comunión espiritual y moral*: "La sociedad humana... tiene que ser considerada, ante todo, como una realidad de orden principalmente espiritual: que impulse a los hombres, iluminados por la verdad, a comunicarse entre sí los más diversos conocimientos; a defender sus derechos y cumplir sus deberes; a desear los bienes del espíritu; a disfrutar en común del justo placer de la belleza en todas sus manifestaciones; a sentirse inclinados continuamente a compartir con los demás lo mejor de sí mismos; a asimilar con afán, en provecho propio, los bienes espirituales del prójimo. Todos estos valores informan y, al mismo tiempo, dirigen las manifestaciones de la cultura, de la economía, de la convivencia social, del progreso y del orden político, del ordenamiento jurídico y, finalmente, de cuantos elementos constituyen la expresión externa de la comunidad humana en su incesante desarrollo"[783].

387 *A cada pueblo corresponde normalmente una Nación, pero, por diversas razones, no siempre los confines nacionales coinciden con los étnicos*[784].

Surge así la cuestión de las minorías, que históricamente han dado lugar a no pocos conflictos. El Magisterio afirma que las minorías constituyen grupos con específicos derechos y deberes. En primer lugar, un grupo minoritario tiene derecho a la propia existencia: "Este derecho puede no ser tenido en cuenta de modos diversos, pudiendo llegar hasta el extremo de ser negado mediante formas evidentes o indirectas de genocidio"[785]. Además, las minorías tienen derecho a mantener su cultura, incluida la lengua, así como sus convicciones religiosas, incluida la celebración del culto. En la legítima reivindicación de sus derechos, las minorías pueden verse empujadas a buscar una mayor autonomía o incluso la independencia: en estas delicadas circunstancias, el diálogo y la negociación son el camino para alcanzar la paz. En todo caso, el recurso al terrorismo es injustificable y dañaría la causa que se pretende defender. Las minorías tienen también deberes que cumplir, entre los cuales se encuentra, sobre todo, la cooperación al bien común del Estado en que se hallan insertos. En particular, "el grupo minoritario tiene el deber de promover la libertad y la dignidad de cada uno de sus miembros y de respetar las decisiones de cada individuo, incluso cuando uno de ellos decidiera pasar a la cultura mayoritaria"[786].

b) Tutelar y promover los derechos humanos

388 *Considerar a la persona humana como fundamento y fin de la comunidad política significa trabajar, ante todo, por el reconocimiento y el respeto de su dignidad mediante la tutela y la promoción de los derechos fundamentales e inalienables del hombre*: "En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana"[787]. En los derechos humanos están condensadas las principales exigencias morales y jurídicas que deben presidir la construcción de la comunidad política. Estos constituyen una norma objetiva que es el fundamento del derecho positivo y que no puede ser ignorada por la comunidad política, porque la persona es, desde el punto de vista ontológico y como finalidad, anterior a aquélla: el derecho positivo debe garantizar la satisfacción de las exigencias humanas fundamentales.

389 *La comunidad política tiende al bien común cuando actúa a favor de la creación de un ambiente humano en el que se ofrezca a los ciudadanos la posibilidad del ejercicio real de los derechos humanos y del cumplimiento pleno de los respectivos deberes*: "De hecho, la experiencia enseña que, cuando falta una acción apropiada de los poderes públicos en lo económico, lo político o lo cultural, se produce entre los ciudadanos, sobre todo en nuestra época, un mayor número de desigualdades en sectores cada vez más amplios, resultando así que los derechos y deberes de la persona humana carecen de toda eficacia práctica"[788].

La plena realización del bien común requiere que la comunidad política desarrolle, en el ámbito de los derechos humanos, una doble y complementaria acción, de defensa y de promoción: debe "evitar, por un lado, que la preferencia dada a los derechos de algunos particulares o de determinados grupos venga a ser origen de una posición de privilegio en la Nación, y para soslayar, por otro, el peligro de que, por defender los derechos de todos, incurran en la absurda posición de impedir el pleno desarrollo de los derechos de cada uno"[789]…

c) La convivencia basada en la amistad civil

390 *El significado profundo de la convivencia civil y política no surge inmediatamente del elenco de los derechos y deberes de la persona. Esta convivencia adquiere todo su significado si está basada en la amistad civil y en la fraternidad*[790]. El campo del derecho, en efecto, es el de la tutela del interés y el respeto exterior, el de la protección de los bienes materiales y su distribución según reglas establecidas. El campo de la amistad, por el contrario, es el del desinterés, el desapego de los bienes materiales, la donación, la disponibilidad interior a las exigencias del otro[791]. *La amistad civil*[792], así entendida, es la actuación más auténtica del principio de fraternidad, que es inseparable de los de libertad y de igualdad[793]. Se trata de un principio que se ha quedado en gran parte sin practicar en las sociedades políticas modernas y contemporáneas, sobre todo a causa del influjo ejercido por las ideologías individualistas y colectivistas.

391 *Una comunidad está sólidamente fundada cuando tiende a la promoción integral de la persona y del bien común. En este caso, el derecho se define, se respeta y se vive también según las modalidades de la solidaridad y la dedicación al prójimo.* La justicia requiere que cada uno pueda gozar de sus propios bienes, de sus propios derechos, y puede ser considerada como la medida mínima del amor[794]. La convivencia es tanto más humana cuanto más está caracterizada por el esfuerzo hacia una conciencia más madura del ideal al que ella debe tender, que es la "civilización del amor"[795].

El hombre es una persona, no sólo un individuo[796]. *Con el término* "*persona*" *se indica* "*una naturaleza dotada de inteligencia y de libre* albedrío"[797]: *es por tanto una realidad muy superior a la de un sujeto que se expresa en las necesidades producidas por la sola dimensión material.* La persona humana, en efecto, aun cuando participa activamente en la tarea de satisfacer las necesidades en el seno de la sociedad familiar, civil y política, no encuentra su plena realización mientras no supera la lógica de la necesidad para proyectarse en la de la gratuidad y del don, que responde con mayor plenitud a su esencia y vocación comunitarias.

392 *El precepto evangélico de la caridad ilumina a los cristianos sobre el significado más profundo de la convivencia política.* La mejor manera de hacerla verdaderamente humana "es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la naturaleza verdadera de la comunidad política y al fin, recto ejercicio y límites de los poderes públicos"[798]. El objetivo que los creyentes deben proponerse es *la realización de relaciones comunitarias entre las personas*. La visión cristiana de la sociedad política otorga la máxima importancia al valor de la *comunidad*, ya sea como modelo organizativo de la convivencia, ya sea como estilo de vida cotidiana.

III. La autoridad política

a) El fundamento de la autoridad política

393 *La Iglesia se ha confrontado con diversas concepciones de la autoridad, teniendo siempre cuidado de defender y proponer un modelo fundado en la naturaleza social de las personas*: "En efecto, como Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y a cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija; una autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor"[799]. *La autoridad política es por tanto necesaria*[800]*, en razón de las tareas que se le asignan y debe ser un componente positivo e insustituible de la convivencia civil*[801].

394 *La autoridad política debe garantizar la vida ordenada y recta de la comunidad, sin suplantar la libre actividad de las personas y de los grupos, sino disciplinándola y orientándola hacia la realización del bien común, respetando y tutelando la independencia de los sujetos individuales y sociales.* La autoridad política es el instrumento de coordinación y de dirección mediante el cual los particulares y los cuerpos intermedios se deben orientar hacia un orden cuyas relaciones, instituciones y procedimientos estén al servicio del crecimiento humano integral. El ejercicio de la autoridad política, en efecto, "así en la comunidad en cuanto tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común –concebido dinámicamente– según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer. Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer"[802].

395 *El sujeto de la autoridad política es el pueblo, considerado en su totalidad como titular de la soberanía.* El pueblo transfiere de diversos modos el ejercicio de su soberanía a aquellos que elige libremente como sus representantes, pero conserva la facultad de ejercitarla en el control de las

acciones de los gobernantes y también en su sustitución, en caso de que no cumplan satisfactoriamente sus funciones. Si bien esto es un derecho válido en todo Estado y en cualquier régimen político, el sistema de la democracia, gracias a sus procedimientos de control, permite y garantiza su mejor actuación[803]. El solo consenso popular, sin embargo, no es suficiente para considerar justas las modalidades del ejercicio de la autoridad política.

b) La autoridad como fuerza moral

396 *La autoridad debe dejarse guiar por la ley moral: toda su dignidad deriva de ejercitarla en el ámbito del orden moral*"[804] "*que tiene a Dios como primer principio y último* fin"[805]. En razón de la necesaria referencia a este orden, que la precede y la funda, de sus finalidades y destinatarios, la autoridad no puede ser entendida como una fuerza determinada por criterios de carácter puramente sociológico e histórico: "Hay, en efecto, quienes osan negar la existencia de una ley moral objetiva, superior a la realidad externa y al hombre mismo, absolutamente necesaria y universal y, por último, igual para todos. Por esto, al no reconocer los hombres una única ley de justicia con valor universal, no pueden llegar en nada a un acuerdo pleno y seguro"[806]. En este orden, "si se niega la idea de Dios, esos preceptos necesariamente se desintegran por completo"[807]. Precisamente de este orden proceden la fuerza que la autoridad tiene para obligar[808] y su legitimidad moral[809]; no del arbitrio o de la voluntad de poder[810], y tiene el deber de traducir este orden en acciones concretas para alcanzar el bien común[811].

397 *La autoridad debe reconocer, respetar y promover los valores humanos y morales esenciales.* Estos son innatos, "derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir"[812]. Estos valores no se fundan en "mayorías" de opinión, provisionales y mudables, sino que deben ser simplemente reconocidos, respetados y promovidos como elementos de una ley moral objetiva, ley natural inscrita en el corazón del hombre (cf. *Rm* 2,15), y punto de referencia normativo de la misma ley civil[813]. Si, a causa de un trágico oscurecimiento

de la conciencia colectiva, el escepticismo lograse poner en duda los principios fundamentales de la ley moral[814], el mismo ordenamiento estatal quedaría desprovisto de sus fundamentos, reduciéndose a un puro mecanismo de regulación pragmática de los diversos y contrapuestos intereses[815].

398 *La autoridad debe emitir leyes justas, es decir, conformes a la dignidad de la persona humana y a los dictámenes de la recta razón*: "En tanto la ley humana es tal en cuanto es conforme a la recta razón y por tanto deriva de la ley eterna. Cuando por el contrario una ley está en contraste con la razón, se le denomina ley inicua; en tal caso cesa de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia"[816]. La autoridad que gobierna según la razón pone al ciudadano en relación no tanto de sometimiento con respecto a otro hombre, cuanto más bien de obediencia al orden moral y, por tanto, a Dios mismo que es su fuente última[817]. Quien rechaza obedecer a la autoridad que actúa según el orden moral "se rebela contra el orden divino" (*Rm* 13,2)[818]. Análogamente la autoridad pública, que tiene su fundamento en la naturaleza humana y pertenece al orden preestablecido por Dios[819], si no actúa en orden al bien común, desatiende su fin propio y por ello mismo se hace ilegítima.

c) El derecho a la objeción de conciencia

399 *El ciudadano no está obligado en conciencia a seguir las prescripciones de las autoridades civiles si éstas son contrarias a las exigencias del orden moral, a los derechos fundamentales de las personas o a las enseñanzas del Evangelio*[820]. Las leyes injustas colocan a la persona moralmente recta ante dramáticos problemas de conciencia: *cuando son llamados a colaborar en acciones moralmente ilícitas, tienen la obligación de negarse*[821]. Además de ser un deber moral, este rechazo es también un derecho humano elemental que, precisamente por ser tal, la misma ley civil debe reconocer y proteger: "Quien recurre a la objeción de conciencia debe estar a salvo no sólo de sanciones penales, sino también de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional"[822].

Es un grave deber de conciencia no prestar colaboración, ni siquiera formal, a aquellas prácticas que, aun siendo admitidas por la legislación civil, están en contraste con la ley de Dios. Tal cooperación, en efecto, no puede ser jamás justificada, ni invocando el respeto de la libertad de otros, ni apoyándose en el hecho de que es prevista y requerida por la ley civil. Nadie puede sustraerse jamás a la responsabilidad moral de los actos realizados y sobre esta responsabilidad cada uno será juzgado por Dios mismo (cf. *Rm* 2,6; 14,12).

d) El derecho de resistencia

400 *Reconocer que el derecho natural funda y limita el derecho positivo significa admitir que es legítimo resistir a la autoridad en caso de que ésta viole grave y repetidamente los principios del derecho natural.* Santo Tomás de Aquino escribe que "se está obligado a obedecer ... por cuanto lo exige el orden de la justicia"[823]. El fundamento del derecho de resistencia es, pues, el derecho de naturaleza. Las expresiones concretas que la realización de este derecho puede adoptar son diversas. También pueden ser diversos los *fines* perseguidos. La resistencia a la autoridad se propone confirmar la validez de una visión diferente de las cosas, ya sea cuando se busca obtener un cambio parcial, por ejemplo, modificando algunas leyes, ya sea cuando se lucha por un cambio radical de la situación.

401 *La doctrina social indica los criterios para el ejercicio del derecho de resistencia*: "La *resistencia* a la opresión de quienes gobiernan no podrá recurrir legítimamente a las armas sino cuando se reúnan las condiciones siguientes: 1) en caso de violaciones ciertas, graves y prolongadas de los derechos fundamentales; 2) después de haber agotado todos los otros recursos; 3) sin provocar desórdenes peores; 4) que haya esperanza fundada de éxito; 5) si es imposible prever razonablemente soluciones mejores"[824]. La lucha armada debe considerarse un remedio extremo para poner fin a una "tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país"[825]. La gravedad de los peligros que el recurso a la violencia comporta hoy evidencia que es

siempre preferible el camino de la *resistencia pasiva*, "más conforme con los principios morales y no menos prometedor del éxito"[826].

e) Infligir las penas

402 *Para tutelar el bien común, la autoridad pública legítima tiene el derecho y el deber de conminar penas proporcionadas a la gravedad de los delitos*[827]. El Estado tiene la doble tarea de *reprimir* los comportamientos lesivos de los derechos del hombre y de las reglas fundamentales de la convivencia civil, y *remediar*, mediante el sistema de las penas, el desorden causado por la acción delictiva. En el *Estado de Derecho*, el poder de infligir penas queda justamente confiado a la Magistratura: "Las Constituciones de los Estados modernos, al definir las relaciones que deben existir entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, garantizan a este último la independencia necesaria en el ámbito de la ley"[828].

403 *La pena no sirve únicamente para defender el orden público y garantizar la seguridad de las personas; ésta se convierte, además, en instrumento de corrección del culpable, una corrección que asume también el valor moral de expiación cuando el culpable acepta voluntariamente su pena*[829]. La finalidad a la que tiende es doble: por una parte, *favorecer la reinserción de las personas condenadas*; por otra parte, *promover una justicia reconciliadora*, capaz de restaurar las relaciones de convivencia armoniosa rotas por el acto criminal.

En este campo, es importante la actividad que los capellanes de las cárceles están llamados a desempeñar, no sólo desde el punto de vista específicamente religioso, sino también en defensa de la dignidad de las personas detenidas. Lamentablemente, las condiciones en que éstas cumplen su pena no favorecen siempre el respeto de su dignidad. Con frecuencia las prisiones se convierten incluso en escenario de nuevos crímenes. El ambiente de los Institutos Penitenciarios ofrece, sin embargo, un terreno privilegiado para dar testimonio, una vez más, de la solicitud cristiana en el campo social: "Estaba... en la cárcel y vinisteis a verme" (*Mt* 25,35-36).

404 *La actividad de los entes encargados de la averiguación de la responsabilidad penal, que es siempre de carácter personal, ha de tender a la rigurosa búsqueda de la verdad y se ha de ejercer con respeto pleno de la dignidad y de los derechos de la persona humana*: se trata de garantizar los derechos tanto del culpable como del inocente. Se debe tener siempre presente el principio jurídico general en base al cual no se puede aplicar una pena si antes no se ha probado el delito.

En la realización de las averiguaciones se debe observar escrupulosamente la regla que prohíbe la práctica de la tortura, aun en el caso de los crímenes más graves: "El discípulo de Cristo rechaza todo recurso a tales medios, que nada es capaz de justificar y que envilecen la dignidad del hombre, tanto en quien es la víctima como en quien es su verdugo"[830]. Los instrumentos jurídicos internacionales que velan por los derechos del hombre indican justamente la prohibición de la tortura como un principio que no puede ser derogado en ninguna circunstancia.

Queda excluido además "el recurso a una detención motivada sólo por el intento de obtener noticias significativas para el proceso"[831]. También, se ha de asegurar "la rapidez de los procesos: una duración excesiva de los mismos resulta intolerable para los ciudadanos y termina por convertirse en una verdadera injusticia"[832].

Los magistrados están obligados a la necesaria reserva en el desarrollo de sus investigaciones para no violar el derecho a la intimidad de los indagados y para no debilitar el principio de la presunción de inocencia. Puesto que también un juez puede equivocarse, es oportuno que la legislación establezca una justa indemnización para las víctimas de los errores judiciales.

405 *La Iglesia ve como un signo de esperanza* "la *aversión cada vez más difundida en la opinión pública a la pena de muerte,* incluso como instrumento de 'legítima defensa' social, al considerar las posibilidades con las que cuenta una sociedad moderna para reprimir eficazmente el crimen de

modo que, neutralizando a quien lo ha cometido, no se le prive definitivamente de la posibilidad de redimirse"[833]. Aun cuando la enseñanza tradicional de la Iglesia no excluya –supuesta la plena comprobación de la identidad y de la responsabilidad del culpable– la pena de muerte "si esta fuera el único camino posible para defender eficazmente del agresor injusto las vidas humanas"[834], los métodos incruentos de represión y castigo son preferibles, ya que "corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana"[835]. El número creciente de países que adoptan disposiciones para abolir la pena de muerte o para suspender su aplicación es también una prueba de que los casos en los cuales es absolutamente necesario eliminar al reo "son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes"[836]. La creciente aversión de la opinión pública a la pena de muerte y las diversas disposiciones que tienden a su abolición o a la suspensión de su aplicación, constituyen manifestaciones visibles de una mayor sensibilidad moral.

IV. El sistema de la democracia

406 *Un juicio explícito y articulado sobre la democracia está contenido en la encíclica* "*Centesimus annus*": "La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado. Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la 'subjetividad' de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad"[837].

a) Los valores y la democracia

407 *Una auténtica democracia no es sólo el resultado de un respeto formal de las reglas, sino que es el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto de los derechos del hombre, la asunción del* "*bien común*" *como fin y criterio regulador de la vida política.* Si no existe un consenso general sobre estos valores, se pierde el significado de la democracia y se compromete su estabilidad.

La doctrina social individúa uno de los mayores riesgos para las democracias actuales en el relativismo ético, que induce a considerar inexistente un criterio objetivo y universal para establecer el fundamento y la correcta jerarquía de valores: "Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia"[838]. La democracia es fundamentalmente "un "ordenamiento" y, como tal, un instrumento y no un fin. Su carácter "moral" no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve"[839].

b) Instituciones y democracia

408 *El Magisterio reconoce la validez del principio de la división de poderes en un Estado*: "Es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes

y otras esferas de competencia, que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del "Estado de derecho", en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres"[840].

En el sistema democrático, la autoridad política es responsable ante el pueblo. Los organismos representativos deben estar sometidos a un efectivo control por parte del cuerpo social. Este control es posible ante todo mediante elecciones libres, que permiten la elección y también la sustitución de los representantes. La obligación por parte de los electos de *rendir cuentas* de su proceder, garantizado por el respeto de los plazos electorales, es un elemento constitutivo de la representación democrática.

409 *En su campo específico (elaboración de leyes, actividad de gobierno y control sobre ella), los electos deben empeñarse en la búsqueda y en la actuación de lo que pueda ayudar al buen funcionamiento de la convivencia civil en su conjunto*[841]. La obligación de los gobernantes de responder a los gobernados no implica en absoluto que los representantes sean simples agentes pasivos de los electores. El control ejercido por los ciudadanos, en efecto, no excluye la necesaria libertad que tienen los electos, en el ejercicio de su mandato, con relación a los objetivos que se deben proponer: estos no dependen exclusivamente de intereses de parte, sino en medida mucho mayor de la función de síntesis y de mediación en vistas al bien común, que constituye una de las finalidades esenciales e irrenunciables de la autoridad política.

c) La componente moral de la representación política

410 *Quienes tienen responsabilidades políticas no deben olvidar o subestimar la dimensión moral de la representación*, que consiste en el compromiso de compartir el destino del pueblo y en buscar soluciones a los problemas sociales. En esta perspectiva, una autoridad responsable significa también una autoridad ejercida mediante el recurso a las virtudes que favorecen *la práctica del poder con espíritu de servicio*[842] (paciencia, modestia, moderación, caridad, generosidad); una autoridad ejercida por personas capaces de asumir

auténticamente como finalidad de su actuación el bien común y no el prestigio o el logro de ventajas personales.

411 *Entre las deformaciones del sistema democrático, la corrupción política es una de las más graves*[843] *porque traiciona al mismo tiempo los principios de la moral y las normas de la justicia social*; compromete el correcto funcionamiento del Estado, influyendo negativamente en la relación entre gobernantes y gobernados; introduce una creciente desconfianza respecto a las instituciones públicas, causando un progresivo menosprecio de los ciudadanos por la política y sus representantes, con el consiguiente debilitamiento de las instituciones. La corrupción distorsiona de raíz el papel de las instituciones representativas, porque las usa como terreno de intercambio político entre peticiones clientelistas y prestaciones de los gobernantes. De este modo, las opciones políticas favorecen los objetivos limitados de quienes poseen los medios para influenciarlas e impiden la realización del bien común de todos los ciudadanos.

412 *La administración pública, a cualquier nivel –nacional, regional, municipal–, como instrumento del Estado, tiene como finalidad servir a los ciudadanos*: "El Estado, al servicio de los ciudadanos, es el gestor de los bienes del pueblo, que debe administrar en vista del bien común"[844]. Esta perspectiva se opone a la *burocratización excesiva*, que se verifica cuando "las instituciones, volviéndose complejas en su organización y pretendiendo gestionar toda área a disposición, terminan por ser abatidas por el funcionalismo impersonal, por la exagerada burocracia, por los injustos intereses privados, por el fácil y generalizado encogerse de hombros"[845]. El papel de quien trabaja en la administración pública no ha de concebirse como algo impersonal y burocrático, sino como una ayuda solícita al ciudadano, ejercitada con espíritu de servicio.

d) Instrumentos de participación política

413 *Los partidos políticos tienen la tarea de favorecer una amplia participación y el acceso de todos a las responsabilidades públicas.* Los

partidos están llamados a interpretar las aspiraciones de la sociedad civil orientándolas al bien común[846], ofreciendo a los ciudadanos la posibilidad efectiva de concurrir a la formación de las opciones políticas. Los partidos deben ser democráticos en su estructura interna, capaces de síntesis política y con visión de futuro.

El referéndum es también un instrumento de participación política, con él se realiza una forma directa de elaborar las decisiones políticas. La representación política no excluye, en efecto, que los ciudadanos puedan ser interpelados directamente en las decisiones de mayor importancia para la vida social.

e) Información y democracia

414 *La información se encuentra entre los principales instrumentos de participación democrática.* Es impensable la participación sin el conocimiento de los problemas de la comunidad política, de los datos de hecho y de las varias propuestas de solución. Es necesario asegurar un pluralismo real en este delicado ámbito de la vida social, garantizando una multiplicidad de formas e instrumentos en el campo de la información y de la comunicación, y facilitando condiciones de igualdad en la posesión y uso de estos instrumentos mediante leyes apropiadas. Entre los obstáculos que se interponen a la plena realización del derecho a la objetividad en la información[847], merece particular atención el fenómeno de las concentraciones editoriales y televisivas, con peligrosos efectos sobre todo el sistema democrático cuando a este fenómeno corresponden vínculos cada vez más estrechos entre la actividad gubernativa, los poderes financieros y la información.

415 *Los medios de comunicación social se deben utilizar para edificar y sostener la comunidad humana, en los diversos sectores, económico, político, cultural, educativo, religioso*[848]. "La información de estos medios es un servicio del bien común. La sociedad tiene derecho a una información fundada en la verdad, la libertad, la justicia y la solidaridad"[849].

La cuestión esencial en este ámbito es si el actual sistema informativo contribuye a hacer a la persona humana realmente mejor, es decir, más madura espiritualmente, más consciente de su dignidad humana, más responsable, más abierta a los demás, en particular a los más necesitados y a los más débiles. Otro aspecto de gran importancia es la necesidad de que las nuevas tecnologías respeten las legítimas diferencias culturales.

416 *En el mundo de los medios de comunicación social las dificultades intrínsecas de la comunicación frecuentemente se agigantan a causa de la ideología, del deseo de ganancia y de control político, de las rivalidades y conflictos entre grupos, y otros males sociales*. Los valores y principios morales valen también para el sector de las comunicaciones sociales: "La dimensión ética no sólo atañe al contenido de la comunicación (el mensaje) y al proceso de comunicación (cómo se realiza la comunicación), sino también a cuestiones fundamentales, estructurales y sistemáticas, que a menudo incluyen múltiples asuntos de política acerca de la distribución de tecnología y productos de alta calidad (¿quién será rico y quién pobre en información?)"[850].

En estas tres áreas –el mensaje, el proceso, las cuestiones estructurales– se debe aplicar un principio moral fundamental: la persona y la comunidad humana son el fin y la medida del uso de los medios de comunicación social. Un segundo principio es complementario del primero: el bien de las personas no se puede realizar independientemente del bien común de las comunidades a las que pertenecen[851]. Es necesaria una participación en el proceso de la toma de decisiones acerca de la política de las comunicaciones. Esta participación, de forma pública, debe ser auténticamente representativa y no dirigida a favorecer grupos particulares, cuando los medios de comunicación social persiguen fines de lucro[852].

V. La comunidad política al servicio de la sociedad civil

a) El valor de la sociedad civil

417 *La comunidad política se constituye para servir a la sociedad civil, de la cual deriva.* La Iglesia ha contribuido a establecer la distinción entre comunidad política y sociedad civil, sobre todo con su visión del hombre, entendido como ser autónomo, relacional, abierto a la Trascendencia: esta visión contrasta tanto con las ideologías políticas de carácter individualista, cuanto con las totalitarias que tienden a absorber la sociedad civil en la esfera del Estado. El empeño de la Iglesia en favor del pluralismo social se propone conseguir una realización más adecuada del bien común y de la misma democracia, según los principios de la solidaridad, la subsidiaridad y la justicia.

La sociedad civil es un conjunto de relaciones y de recursos, culturales y asociativos, relativamente autónomos del ámbito político y del económico: "El fin establecido para la sociedad civil alcanza a todos, en cuanto persigue el bien común, del cual es justo que participen todos y cada uno según la proporción debida"[853]. Se caracteriza por su capacidad de iniciativa, orientada a favorecer una convivencia social más libre y justa, en la que los diversos grupos de ciudadanos se asocian y se movilizan para elaborar y expresar sus orientaciones, para hacer frente a sus necesidades fundamentales y para defender sus legítimos intereses.

b) El primado de la sociedad civil

418 *La comunidad política y la sociedad civil, aun cuando estén recíprocamente vinculadas y sean interdependientes, no son iguales en la jerarquía de los fines.* La comunidad política está esencialmente al servicio de la sociedad civil y, en último análisis, de las personas y de los grupos que la componen[854]. La sociedad civil, por tanto, no puede considerarse un mero apéndice o una variable de la comunidad política: al contrario, ella tiene la

preeminencia, ya que es precisamente la sociedad civil la que justifica la existencia de la comunidad política.

El Estado debe aportar un marco jurídico adecuado para el libre ejercicio de las actividades de los sujetos sociales y estar preparado a intervenir, cuando sea necesario y respetando el principio de subsidiaridad, para orientar al bien común la dialéctica entre las libres asociaciones activas en la vida democrática. La sociedad civil es heterogénea y fragmentaria, no carente de ambigüedades y contradicciones: es también lugar de enfrentamiento entre intereses diversos, con el riesgo de que el más fuerte prevalezca sobre el más indefenso.

c) La aplicación del principio de subsidiaridad

419 *La comunidad política debe regular sus relaciones con la sociedad civil según el principio de subsidiaridad*[855]: es esencial que el crecimiento de la vida democrática comience en el tejido social. Las actividades de la sociedad civil –sobre todo de *voluntariado y cooperación* en el ámbito *privado-social*, sintéticamente definido "*tercer sector*" para distinguirlo de los ámbitos del Estado y del mercado– constituyen las modalidades más adecuadas para desarrollar la dimensión social de la persona, que en tales actividades puede encontrar espacio para su plena manifestación. La progresiva expansión de las iniciativas sociales fuera de la esfera estatal crea nuevos espacios para la presencia activa y para la acción directa de los ciudadanos, integrando las funciones desarrolladas por el Estado. Este importante fenómeno con frecuencia se ha realizado por caminos y con instrumentos informales, dando vida a modalidades nuevas y positivas de ejercicio de los derechos de la persona que enriquecen cualitativamente la vida democrática.

420 *La cooperación, incluso en sus formas menos estructuradas, se delinea como una de las respuestas más fuertes a la lógica del conflicto y de la competencia sin límites, que hoy aparece como predominante.* Las relaciones que se instauran en un clima de cooperación y solidaridad superan las

divisiones ideológicas, impulsando a la búsqueda de lo que une más allá de lo que divide.

Muchas experiencias de voluntariado constituyen un ulterior ejemplo de gran valor, que lleva a considerar la sociedad civil como el lugar donde siempre es posible recomponer una ética pública centrada en la solidaridad, la colaboración concreta y el diálogo fraterno. Todos deben mirar con confianza estas potencialidades y colaborar con su acción personal para el bien de la comunidad en general y en particular de los más débiles y necesitados. Es también así como se refuerza el principio de la "subjetividad de la sociedad"[856].

VI. El Estado y las comunidades religiosas

A) La libertad religiosa, un derecho humano fundamental

421 *El Concilio Vaticano II ha comprometido a la Iglesia Católica en la promoción de la libertad religiosa.* La Declaración "*Dignitatis humanae*" precisa en el subtítulo que pretende proclamar " el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa ". Para que esta libertad, querida por Dios e inscrita en la naturaleza humana, pueda ejercerse, no debe ser obstaculizada, dado que "la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad"[857]. La dignidad de la persona y la naturaleza misma de la búsqueda de Dios, exigen para todos los hombres la inmunidad frente a cualquier coacción en el campo religioso[858]. La sociedad y el Estado no deben constreñir a una persona a actuar contra su conciencia, ni impedirle actuar conforme a ella[859]. La libertad religiosa no supone una licencia moral para adherir al error, ni un implícito derecho al error[860].

422 *La libertad de conciencia y de religión* "*corresponde al hombre individual y socialmente* considerado"[861]. El derecho a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico y sancionado como derecho civil[862]. Sin embargo, no es de por sí un derecho ilimitado. Los *justos límites* al

ejercicio de la libertad religiosa deben ser determinados para cada situación social mediante la prudencia política, según las exigencias del bien común, y ratificados por la autoridad civil mediante normas jurídicas conformes al orden moral objetivo. Son normas exigidas "por la tutela eficaz, en favor de todos los ciudadanos, de estos derechos, y por la pacífica composición de tales derechos; por la adecuada promoción de esa honesta paz pública, que es la ordenada convivencia en la verdadera justicia; y por la debida custodia de la moralidad pública"[863].

423 *En razón de sus vínculos históricos y culturales con una Nación, una comunidad religiosa puede recibir un especial reconocimiento por parte del Estado: este reconocimiento no debe, en modo alguno, generar una discriminación de orden civil o social respecto a otros grupos religiosos*[864]. La visión de las relaciones entre los Estados y las organizaciones religiosas, promovida por el Concilio Vaticano II, corresponde a las exigencias del Estado de derecho y a las normas del derecho internacional[865]. La Iglesia es perfectamente consciente de que no todos comparten esta visión: por desgracia, "numerosos Estados violan este derecho [a la libertad religiosa], hasta tal punto que dar, hacer dar la catequesis o recibirla llega a ser un delito susceptible de sanción"[866.]

B) Iglesia Católica y comunidad política

a) Autonomía e independencia

424 *La Iglesia y la comunidad política, si bien se expresan ambas con estructuras organizativas visibles, son de naturaleza diferente, tanto por su configuración como por las finalidades que persiguen*. El Concilio Vaticano II ha reafirmado solemnemente que "la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno"[867]. La Iglesia se organiza con formas adecuadas para satisfacer las exigencias espirituales de sus fieles, mientras que las diversas comunidades políticas generan relaciones e instituciones al servicio de todo lo que pertenece al bien común temporal.

La autonomía e independencia de las dos realidades se muestran claramente sobre todo en el orden de los fines.

El deber de respetar la libertad religiosa impone a la comunidad política que garantice a la Iglesia el necesario espacio de acción. Por su parte, la Iglesia no tiene un campo de competencia específica en lo que se refiere a la estructura de la comunidad política: "La Iglesia respeta *la legítima autonomía del orden democrático;* pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional"[868], ni tiene tampoco la tarea de valorar los programas políticos, si no es por sus implicaciones religiosas y morales.

b) Colaboración

425 *La recíproca autonomía de la Iglesia y la comunidad política no comporta una separación tal que excluya la colaboración*: ambas, aunque a título diverso, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. La Iglesia y la comunidad política, en efecto, se expresan mediante formas organizativas que no constituyen un fin en sí mismas, sino que están al servicio del hombre, para permitirle el pleno ejercicio de sus derechos, inherentes a su identidad de ciudadano y de cristiano, y un correcto cumplimiento de los correspondientes deberes. La Iglesia y la comunidad política pueden desarrollar su servicio "con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto mejor cultiven ambas entre sí una sana cooperación, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo"[869].

426 *La Iglesia tiene derecho al reconocimiento jurídico de su propia identidad*. Precisamente porque su misión abarca toda la realidad humana, la Iglesia, sintiéndose "íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia"[870], reivindica la libertad de expresar su juicio moral sobre estas realidades, cuantas veces lo exija la defensa de los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas[871].

La Iglesia por tanto pide: libertad de expresión, de enseñanza, de evangelización; libertad de ejercer el culto públicamente; libertad de organizarse y tener sus reglamentos internos; libertad de elección, de educación, de nombramiento y de traslado de sus ministros; libertad de construir edificios religiosos; libertad de adquirir y poseer bienes adecuados para su actividad; libertad de asociarse para fines no sólo religiosos, sino también educativos, culturales, de salud y caritativos[872].

427 *Con el fin de prevenir y atenuar posibles conflictos entre la Iglesia y la comunidad política, la experiencia jurídica de la Iglesia y del Estado ha delineado diversas formas estables de relación e instrumentos aptos para garantizar relaciones armónicas.* Esta experiencia es un punto de referencia esencial para los casos en que el Estado pretende invadir el campo de acción de la Iglesia, obstaculizando su libre actividad, incluso hasta perseguirla abiertamente o, viceversa, en los casos en que las organizaciones eclesiales no actúen correctamente con respecto al Estado.

Notas

[773] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1884.

[774] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 266-267. 281-291. 301-302; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 39: AAS 80 (1988) 566-568.

[775] Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966) 1045-1046; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1881; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002), 3: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, pp. 7-8.

[776] Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966) 1045.

[777] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 258.

[778] Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 450.

[77 9] Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1095-1097.

[780] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1944): AAS 37 (1945) 13.

[781] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1944): AAS 37 (1945) 13.*Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1989*

[782] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1944): AAS 37 (1945) 13.

[783] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1963) 266.

[784] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1963) 283.

[785] Juan Pablo II, , *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1989*, 5: AAS 81 (1989) 98.

[786] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1989*, 11: AAS 81 (1989) 101.

[787] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 273; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2237; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 6: AAS 92 (2000) 362; Id., *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 3, Tipografía Vaticana, p. 7.

[788] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 274.

[789] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 275.

[790] Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Sententiae Octavi Libri Ethicorum*, lect. 1: Ed. Leon. 47, 443: “Est enim naturalis amicitia inter eos qui sunt unius gentis ad invicem, inquantum communicant in moribus et convictu. Quartam rationem ponit ibi: *Videtur autem et civitates continere amicitia*. Et dicit quod per amicitiam videntur conservari civitates. Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermittunt, puta in poenis inferendis, ne dissensio oriatur. Et hoc patet per hoc quod concordia assimulatur amicitiae, quam quidem, scilicet concordiam, legislatores maxime appetunt, contentionem autem civium maxime expellunt, quasi inimicam salutis civitatis. Et quia tota moralis

philosophia videtur ordinari ad bonum civile, ut in principio dictum est, pertinet ad moralem considerare de amicitia".

[791] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2212-2213.

[792] Cf. Sto. Tomás de Aquino, *De regno. Ad regem Cypri*, I, 10: Ed. Leon. 42, 461: "omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur: eos enim qui conueniunt uel per nature originem uel per morum similitudinem uel per cuiuscumque communionem, uidemus amicitia coniungi... Non enim conseruatur amore, cum parua uel nulla sit amicitia subiectae multitudinis ad tyrannum, ut prehabitis patet".

[793] "Libertad, igualdad, fraternidad" ha sido el lema de la Revolución Francesa. "En el fondo son ideas cristianas", afirmó Juan Pablo II durante su primer viaje a Francia: *Homilía* en Le Bourget (1º de junio de 1980) 5: AAS 72 (1980) 720.

[794] Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 99: Ed. Leon. 7, 199-205; Id., II-II, q. 23, a.3, ad 1um: Ed. Leon. 8, 168.

[795] Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1977*: AAS 68 (1976) 709.

[796] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2212.

[797] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 259.

[798] Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 73: AAS 58 (1966) 1095.

[799] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 269; cf. León XIII, Carta enc. *Inmortale Dei*: *Acta Leonis XIII*, 5 (1885) 120.

[800] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1898; Sto. Tomás de Aquino, *De regno. Ad regem Cypri*, I,1: Ed. Leon. 42, 450: "Si igitur naturale est homini quod in societate multorum uiuat, necesse est in omnibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum prouidente, multitudo in diuersa dispergetur nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret nisi esset aliqua uis regitiua communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dixit: "Ubi non est gubernator, dissipabitur populus".

[801] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1897; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 279.

[802] Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1096.

[803] Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850-851; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 271.

[804] Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1095-1097.

[805] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 270; cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1944): AAS 37 (1945) 15; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2235.

[806] Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 449-450.

[807] Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 450.

[808] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 269-270.

[809] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1902.

[810] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 258-259.

[811] Cf. Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 432-433.

[812] Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 71: AAS 87 (1995) 483.

[813] Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 70: AAS 87 (1995) 481-483; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 258-259. 279-280.

[814] Cf. Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 423.

[815] Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 70: AAS 87 (1995) 481-483; Id., Carta enc. *Veritatis splendor*, 97. 99: AAS 85(1993) 1209-1211; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al*

compromiso y la conducta de los católicos en la vida política (24 de noviembre de 2002), 5-6, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, pp. 11-14.

[816] Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* I-II, q. 93, a. 3, ad 2um. Ed Leon. 7, 164: "Lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam: et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua: et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam".

[817] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 270.

[818] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1899-1900.

[819] Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1095-1097; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1901.

[820] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2242.

[821] Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae,* 73: AAS 87 (1995) 486-487.

[822] Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae,* 74: AAS 87 (1995) 488.

[823] Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* II-II, a. 6, ad 3um. Ed. Leon. 9, 392: "Principibus saecularibus intantum homo oboedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit".

[824] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2243.

[825] Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio,* 31: AAS 59 (1967) 272.

[826] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia,* 79: AAS 79 (1987) 590.

[827] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2266.

[828] Juan Pablo II, *Discurso a la Asociación Nacional Italiana de Magistrados* (31 de marzo de 2000), 4: AAS 92 (2000) 633.

[829] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2266.

[830] Juan Pablo II, *Discurso al Comité Internacional de la Cruz Roja*, Ginebra (15 de junio de 1982), 5: *L'Osservatore Romano,* edición española, 27 de junio de 1982, p. 15.

[831] Juan Pablo II, *Discurso a la Asociación Italiana de Magistrados* (31 de marzo de 2000), 4: AAS 92 (2000) 633.

[832] Juan Pablo II, *Discurso a la Asociación Italiana de Magistrados* (31 de marzo de 2000), 4: AAS 92 (2000) 633.

[833] Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 27: AAS 87 (1995) 432.

[834] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2267.

[835] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2267.

[836] Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 56: AAS 87 (1995) 464; cf. también Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2001*, 19: AAS (2001) 244, donde el recurso a la pena de muerte se define "absolutamente innecesario".

[837] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus,* 46: AAS 83 (1991) 850.

[838] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus,* 46: AAS 83 (1991) 850.

[839] Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae,* 70: AAS 87 (1995) 482.

[840] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus,* 44: AAS 83 (1991) 848.

[841] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2236.

[842] Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici,* 42: AAS 81 (1989) 472-476.

[843] Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis,* 44: AAS 80 (1988) 575-577; Id., Carta enc. *Centesimus annus,* 48: AAS 83 (1991) 852-854; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999,* 6: AAS 91 (1999) 381-382.

[844] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, 5: AAS 90 (1998) 152.

[845] Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 41: AAS 83 (1989) 471-472.

[846] Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 75: AAS 58 (1966) 1097-1099.

[847] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 260.

[848] Cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Inter mirifica*, 3: AAS 56 (1964) 146; Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 45: AAS 68 (1976) 35-36; Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 37: AAS 83 (1991) 282-286; Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Communio et Progressio*, 126-134: AAS 63 (1971) 638-640; Id., *Aetatis novae*, 11: AAS 84 (1992) 455-456; Id., *Ética en la publicidad*, (22 de febrero de 1997), 4-8, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, pp. 10-15.

[849] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2494; cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Inter mirifica*, 11: AAS 56 (1964) 148-149.

[850] Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio de 2000), 20, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000, p. 25.

[851] Cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio de 2000), 22, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, pp. 27-29.

[852] Cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio de 2000), 24, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000, pp. 30-32.

[853] León XIII, Carta enc. *Rerum novarum*: *Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 134.

[854] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1910.

[855]Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 203; *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1883-1885.

[856]Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus,* 49: AAS 83 (1991) 855.

[857] Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae,* 1: AAS 58 (1966) 929.

[858] Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae,* 2: AAS 58 (1966) 930-931; *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2106.

[859] Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae,* 3: AAS 58 (1966) 931-932.

[860] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2108.

[861]*Catecismo de la Iglesia Católica,* 2105.

[862] Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae,* 2: AAS 58 (1966) 930-931; *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2108.

[863] Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae,* 7: AAS 58 (1966) 935; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2109.

[864] Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae,* 6: AAS 58 (1966) 933-934; *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2107.

[865] Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999,* 5: AAS 91 (1999) 380-381.

[866] Juan Pablo II, Exh. ap. *Catechesi tradendae,* 14: AAS 71 (1979) 1289.

[867] Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes,* 76: AAS 58 (1966) 1099; *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2245.

[868] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus,* 47: AAS 83 (1991) 852.

[869] Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes,* 76: AAS 58 (1966) 1099.

[870] Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes,* 1: AAS 58 (1966) 1026.

[871] Cf. CIC canon 747, § 2; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2246.

[872] Cf. Juan Pablo II, *Carta a los Jefes de Estado firmantes del Acto final de Helsinki* (1º de septiembre de 1980), 4: AAS 72 (1980) 1256-1258.

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia
Segunda Parte

Capítulo Noveno
La Comunidad Internacional

I. Aspectos bíblicos

a) La unidad de la familia humana

428 *Las narraciones bíblicas sobre los orígenes muestran la unidad del género humano y enseñan que el Dios de Israel es el Señor de la historia y del cosmos*: su acción abarca todo el mundo y la entera familia humana, a la cual está destinada la obra de la creación. La decisión de Dios de hacer al hombre a su imagen y semejanza (cf. *Gn* 1,26-27) confiere a la criatura humana una dignidad única, que se extiende a todas las generaciones (cf. *Gn* 5) y sobre toda la tierra (cf. *Gn* 10). *El libro del Génesis muestra, además, que el ser humano no ha sido creado aislado, sino dentro de un contexto* del cual son parte integrante el espacio vital, que le asegura la libertad (el jardín), la disponibilidad de alimentos (los árboles del jardín), el trabajo (el mandato de cultivar) y sobre todo la comunidad (el don de la ayuda de alguien semejante a él) (cf. *Gn* 2,8-24). Las condiciones que aseguran plenitud a la vida humana son, en todo el Antiguo Testamento, objeto de la bendición divina. Dios quiere garantizar al hombre los bienes necesarios para su crecimiento, la posibilidad de expresarse libremente, el resultado positivo del trabajo, la riqueza de relaciones entre seres semejantes.

429 *La alianza de Dios con Noé* (cf. *Gn* 9,1-17), *y en él con toda la humanidad, después de la destrucción causada por el diluvio, manifiesta que Dios quiere mantener para la comunidad humana la bendición de la fecundidad*, la tarea de dominar la creación y la absoluta dignidad e intangibilidad de la vida humana que habían caracterizado la primera creación, no obstante que en ella se haya introducido, con el pecado, la degeneración de

la violencia y de la injusticia, castigada con el diluvio. El libro del *Génesis* presenta con admiración la variedad de los pueblos, obra de la acción creadora de Dios (cf. *Gn* 10,1-32) y, al mismo tiempo, estigmatiza el rechazo por parte del hombre de su condición de criatura, en el episodio de la torre de Babel (cf. *Gn* 11,1-9). Todos los pueblos, en el plan divino, tenían "un mismo lenguaje e idénticas palabras" (*Gn* 11,1), pero los hombres se dividen, dando la espalda al Creador (cf. *Gn* 11,4).

430 *La alianza establecida por Dios con Abraham, elegido como* "*padre de una muchedumbre de pueblos*" (*Gn* 17,4), *abre el camino para la reunificación de la familia humana con su Creador.* La historia de salvación induce al pueblo de Israel a pensar que la acción divina esté limitada a su tierra. Sin embargo, poco a poco, se va consolidando la convicción que Dios actúa también entre las otras Naciones (cf. *Is* 19,18-25). Los Profetas anunciarán para el tiempo escatológico la peregrinación de los pueblos al templo del Señor y una era de paz entre las Naciones (cf. *Is* 2,2-5; 66,18-23). Israel, disperso en el exilio, tomará definitivamente conciencia de su papel de testigo del único Dios (cf. *Is* 44,6-8), Señor del mundo y de la historia de los pueblos (cf. *Is* 44,24-28).

b) Jesucristo prototipo y fundamento de la nueva humanidad

431 *El Señor Jesús es el prototipo y el fundamento de la nueva humanidad.* En Él, verdadera "imagen de Dios" (*2 Co* 4,4), encuentra su plenitud el hombre creado por Dios a su imagen. En el testimonio definitivo de amor que Dios ha manifestado en la Cruz de Cristo, todas las barreras de enemistad han sido derribadas (cf. *Ef* 2,12-18) y para cuantos viven la vida nueva en Cristo, las diferencias raciales y culturales no son ya motivo de división (cf. *Rm* 10,12; *Ga* 3,26-28; *Col* 3,11).

Gracias al Espíritu, la Iglesia conoce el designio divino que alcanza a todo el género humano (cf. *Hch* 17,26) y que está destinado a reunir, en el misterio de una salvación realizada bajo el señorío de Cristo (cf. *Ef* 1,8-10), toda la realidad creatural fragmentada y dispersa. Desde el día de Pentecostés, cuando

la Resurrección es anunciada a los diversos pueblos y comprendida por cada uno en su propia lengua (cf. *Hch* 2,6), la Iglesia cumple la misión de restaurar y testimoniar la unidad perdida en Babel: gracias a este ministerio eclesial, la familia humana está llamada a redescubrir su unidad y a reconocer la riqueza de sus diferencias, para alcanzar en Cristo "la unidad completa"[873].

c) La vocación universal del cristianismo

432 *El mensaje cristiano ofrece una visión universal de la vida de los hombres y de los pueblos sobre la tierra*,[874] *que hace comprender la unidad de la familia humana*[875]. Esta unidad no se construye con la fuerza de las armas, del terror o de la prepotencia; es más bien el resultado de aquel "supremo *modelo de unidad*, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas... que los cristianos expresamos con la palabra "*comunión*"[878], y una conquista de la *fuerza moral y cultural de la libertad*.[877] El mensaje cristiano ha sido decisivo para hacer entender a la humanidad que los pueblos tienden a unirse no sólo en razón de formas de organización, de vicisitudes políticas, de proyectos económicos o en nombre de un internacionalismo abstracto e ideológico, sino porque libremente se orientan hacia la cooperación, conscientes de "pertenecer como miembros vivos a la gran comunidad mundial".[878] La comunidad mundial debe proponerse cada vez más y mejor como figura concreta de la unidad querida por el Creador: "Ninguna época podrá borrar la unidad social de los hombres, puesto que consta de individuos que poseen con igual derecho una misma dignidad natural. Por esta causa, será siempre necesario, por imperativos de la misma naturaleza, atender debidamente al bien *universal*, es decir, al que afecta a toda la familia humana"[879].

IIL Las reglas fundamentales de la comunidad internacional

a) Comunidad Internacional y valores

433 *La centralidad de la persona humana y la natural tendencia de las personas y de los pueblos a estrechar relaciones entre sí, son los elementos*

fundamentales para construir una verdadera Comunidad Internacional, cuya organización debe orientarse al efectivo bien común universal[880]. A pesar de que esté ampliamente difundida la aspiración hacia una auténtica comunidad internacional, la unidad de la familia humana no encuentra todavía realización, puesto que se ve obstaculizada por ideologías materialistas y nacionalistas que niegan los valores propios de la persona considerada integralmente, en todas sus dimensiones, material y espiritual, individual y comunitaria. En particular, es moralmente inaceptable cualquier teoría o comportamiento inspirados en el racismo y en la discriminación racial[881].

La convivencia entre las Naciones se funda en los mismos valores que deben orientar la de los seres humanos entre sí: la verdad, la justicia, la solidaridad y la libertad[882]. La enseñanza de la Iglesia en el ámbito de los principios constitutivos de la Comunidad Internacional, exhorta a las relaciones entre los pueblos y las comunidades políticas encuentren su justa regulación en la razón, la equidad, el derecho, la negociación, al tiempo que excluye el recurso a la violencia y a la guerra, a formas de discriminación, de intimidación y de engaño[883].

434 *El derecho se presenta como instrumento de garantía del orden internacional*[884], es decir, de la convivencia entre comunidades políticas que individualmente buscan el bien común de sus ciudadanos y que colectivamente deben tender al de todos los pueblos[885], con la convicción de que el bien común de una Nación es inseparable del bien de toda la familia humana[886].

La Comunidad Internacional es una comunidad jurídica fundada en la soberanía de cada uno de los Estados miembros, sin vínculos de subordinación que nieguen o limiten su independencia[887]. Concebir de este modo la comunidad internacional *no significa en absoluto relativizar o eliminar las diferencias y características peculiares de cada pueblo, sino favorecer sus expresiones*[888]. La valoración de las diferentes identidades ayuda a superar las diversas formas de división que tienden a separar los pueblos y hacerlos portadores de un egoísmo de efectos desestabilizadores.

435 *El Magisterio reconoce la importancia de la soberanía nacional, concebida ante todo como expresión de la libertad que debe regular las relaciones entre los Estados*.[889] La soberanía representa la *subjetividad* [890] *de una Nación* en su perfil político, económico, social y cultural. La dimensión cultural adquiere un valor decisivo como punto de apoyo para resistir los actos de agresión o las formas de dominio que condicionan la libertad de un país: la cultura constituye la garantía para conservar la identidad de un pueblo, expresa y promueve su *soberanía espiritual*[891].

La soberanía nacional no es, sin embargo, un absoluto. Las Naciones pueden renunciar libremente al ejercicio de algunos de sus derechos, en orden a lograr un objetivo común, con la conciencia de formar una "familia"[892], donde deben reinar la confianza recíproca, el apoyo y respeto mutuos. En esta perspectiva, merece una atenta consideración la ausencia de un acuerdo internacional que vele adecuadamente por "los derechos de las Naciones"[893], cuya preparación podría resolver de manera oportuna las cuestiones relacionadas con la justicia y la libertad en el mundo contemporáneo.

b) Relaciones fundadas sobre la armonía entre el orden jurídico y el orden moral

436 *Para realizar y consolidar un orden internacional que garantice eficazmente la pacífica convivencia entre los pueblos, la misma ley moral que rige la vida de los hombres debe regular también las relaciones entre los Estados*: "Ley moral, cuya observancia debe ser inculcada y promovida por la opinión pública de todas las Naciones y de todos los Estados con tal unanimidad de voz y de fuerza, que ninguno pueda osar ponerla en duda o atenuar su vínculo obligante"[894]. Es necesario que la *ley moral universal*, escrita en el corazón del hombre, sea considerada efectiva e inderogable cual viva expresión de la conciencia que la humanidad tiene en común, una "gramática"[895] capaz de orientar el diálogo sobre el futuro del mundo.

437 *El respeto universal de los principios que inspiran una "ordenación jurídica del Estado, la cual responde a las normas de la moral"*[896] *es condición necesaria para la estabilidad de la vida internacional. La búsqueda de tal estabilidad ha propiciado la gradual elaboración de un derecho de gentes*[897] *"ius gentium"*, que puede considerarse como el "antepasado del derecho internacional"[898]. La reflexión jurídica y teológica, vinculada al derecho natural, ha formulado "principios universales que son anteriores y superiores al derecho interno de los Estados"[899], como son la unidad del género humano, la igual dignidad de todos los pueblos, el rechazo de la guerra para superar las controversias, la obligación de cooperar al bien común, la exigencia de mantener los acuerdos suscritos ("*pacta sunt servanda"*). Este último principio se debe subrayar especialmente a fin de evitar "la tentación de apelar al *derecho de la fuerza* más que a la *fuerza del derecho*"[900].

438 *Para resolver los conflictos que surgen entre las diversas comunidades políticas y que comprometen la estabilidad de las Naciones y la seguridad internacional, es indispensable pactar reglas comunes derivadas del diálogo, renunciando definitivamente a la idea de buscar la justicia mediante el recurso a la guerra*[901]: "La guerra puede terminar, sin vencedores ni vencidos, en un suicidio de la humanidad; por lo cual hay que repudiar la lógica que conduce a ella, la idea de que la lucha por la destrucción del adversario, la contradicción y la guerra misma sean factores de progreso y de avance de la historia"[902].

La Carta de las Naciones Unidas repudia no sólo el recurso a la fuerza, sino también la misma amenaza de emplearla[903]: esta disposición nació de la trágica experiencia de la Segunda Guerra Mundial. El Magisterio no había dejado de señalar, durante aquel conflicto, algunos factores indispensables para edificar un nuevo orden internacional: la libertad y la integridad territorial de cada Nación; la tutela de los derechos de las minorías; un reparto equitativo de los bienes de la tierra; el rechazo de la guerra y la puesta en práctica del desarme; la observancia de los pactos acordados; el cese de la persecución religiosa[904].

439 *Para consolidar el primado del derecho, es importante ante todo consolidar el principio de la confianza recíproca*.[905] *En esta perspectiva, es necesario remozar los instrumentos normativos para la solución pacífica de las controversias de modo que se refuercen su alcance y su obligatoriedad.* Las instituciones de la negociación, la mediación, la conciliación y el arbitraje, que son expresión de la legalidad internacional, deben apoyarse en la creación de "*una autoridad judicial totalmente efectiva* en un mundo en paz"[906]. Un progreso en esta dirección permitirá a la Comunidad Internacional presentarse no ya como un simple momento de agrupación de la vida de los Estados, sino como una estructura en la que los conflictos pueden resolverse pacíficamente: "Así como dentro de cada Estado (...) el sistema de la venganza privada y de la represalia ha sido sustituido por el imperio de la ley, así también es urgente ahora que semejante progreso tenga lugar en la Comunidad internacional"[907]. En definitiva, el derecho internacional "debe evitar que prevalezca la ley del más fuerte"[908].

III. La organización de la Comunidad Internacional

a) El valor de las Organizaciones Internacionales

440 *La Iglesia favorece el camino hacia una auténtica "comunidad" internacional, que ha asumido una dirección precisa mediante la institución de la Organización de las Naciones Unidas en 1945*. Esta organización "ha contribuido a promover notablemente el respeto de la dignidad humana, la libertad de los pueblos y la exigencia del desarrollo, preparando el terreno cultural e institucional sobre el cual construir la paz"[909]. La doctrina social, en general, considera positivo el papel de las Organizaciones intergubernamentales, en particular de las que actúan en sectores específicos[910], si bien ha expresado reservas cuando afrontan los problemas de forma incorrecta[911]. El Magisterio recomienda que la acción de los Organismos internacionales responda a las necesidades humanas en la vida social y en los ambientes relevantes para la convivencia pacífica y ordenada de las Naciones y de los pueblos[912].

441 *La solicitud por lograr una ordenada y pacífica convivencia de la familia humana impulsa al Magisterio a destacar la exigencia de instituir "una autoridad pública universal reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos"*[913]. En el curso de la historia, no obstante los cambios de perspectiva de las diversas épocas, se ha advertido constantemente la necesidad de una autoridad semejante para responder a los problemas de dimensión mundial que presenta la búsqueda del bien común: es esencial que esta autoridad sea el fruto de un acuerdo y no de una imposición, y no se entienda como un "super-estado global"[914].

Una autoridad política ejercida en el marco de la Comunidad Internacional debe estar regulada por el derecho, ordenada al bien común y ser respetuosa del principio de subsidiaridad: "No corresponde a esta autoridad mundial limitar la esfera de acción o invadir la competencia propia de la autoridad pública de cada Estado. Por el contrario, la autoridad mundial debe procurar que en todo el mundo se cree un ambiente dentro del cual no sólo los poderes públicos de cada Nación, sino también los individuos y los grupos intermedios, puedan con mayor seguridad realizar sus funciones, cumplir sus deberes y defender sus derechos"[915].

442 *Una política internacional que tienda al objetivo de la paz y del desarrollo mediante la adopción de medidas coordinadas*[916]*, es más que nunca necesaria a causa de la globalización de los problemas*. El Magisterio subraya que la interdependencia entre los hombres y entre las Naciones adquiere una dimensión moral y determina las relaciones del mundo actual en el ámbito económico, cultural, político y religioso. En este contexto es de desear una revisión de las Organizaciones internacionales; es éste un proceso que "supone la superación de las rivalidades políticas y la renuncia a la voluntad de instrumentalizar dichas organizaciones, cuya razón única debe ser el *bien común*"[917], con el objetivo de conseguir "*un grado superior de ordenamiento internacional*"[918].

En particular, las estructuras intergubernamentales deben ejercitar eficazmente sus funciones de control y guía en el campo de la economía, ya que el logro del bien común es hoy en día una meta inalcanzable para cada uno de los Estados, aun cuando posean un gran dominio en términos de poder, riqueza, fuerza política[919]. Los Organismos internacionales deben, además, garantizar la igualdad, que es el fundamento del derecho de todos a la participación en el proceso de pleno desarrollo, respetando las legítimas diversidades[920].

443 *El Magisterio valora positivamente el papel de las agrupaciones que se han ido creando en la sociedad civil para desarrollar una importante función de formación y sensibilización de la opinión pública en los diversos aspectos de la vida internacional,* con una especial atención por el respeto de los derechos del hombre, como lo demuestra "el número de asociaciones privadas, algunas de alcance mundial, de reciente creación, y casi todas comprometidas en seguir con extremo cuidado y loable objetividad los acontecimientos internacionales en un campo tan delicado".[921]

Los Gobiernos deberían sentirse animados a la vista de este esfuerzo, que busca poner en práctica los ideales que inspiran la comunidad internacional, "especialmente a través de los gestos concretos de solidaridad y de paz de tantas personas que trabajan en las *Organizaciones No Gubernativas* y en los *Movimientos* en favor de los derechos humanos".[922]

b) La personalidad jurídica de la Santa Sede

444 *La Santa Sede –o Sede Apostólica–*[923] *goza de plena subjetividad internacional, en cuanto autoridad soberana que realiza actos jurídicamente propios. Ejerce una soberanía externa, reconocida en el marco de la Comunidad Internacional, que refleja la ejercida dentro de la Iglesia* y que se caracteriza por la *unidad organizativa* y la *independencia*. La Iglesia se sirve de las modalidades jurídicas que son necesarias o útiles para el desempeño de su misión.

La actividad internacional de la Santa Sede se manifiesta objetivamente según diversos aspectos, entre los que se hallan: el derecho de legación activo y pasivo; el ejercicio del "*ius contrahendi*", con la estipulación de tratados; la participación en organizaciones intergubernamentales, como por ejemplo, las que pertenecen al sistema de las Naciones Unidas; las iniciativas de mediación en caso de conflicto. Esta actividad pretende ofrecer un servicio desinteresado a la Comunidad Internacional, ya que no busca beneficios de parte, sino el bien común de toda la familia humana. En este contexto, la Santa Sede se sirve especialmente del propio personal diplomático.

445 *El servicio diplomático de la Santa Sede, fruto de una praxis antigua y consolidada, es un instrumento que actúa no sólo para la* "libertas Ecclesiae", *sino también para la defensa y la promoción de la dignidad humana, así como para establecer un orden social basado en los valores de la* justicia, la verdad, la libertad y el amor: "Por un nativo derecho inherente a nuestra misma misión espiritual, favorecido por un secular desarrollo de acontecimientos históricos, también Nos enviamos nuestros legados a las supremas autoridades de los Estados en los que está radicada o presente de alguna manera la Iglesia Católica. Es cierto que las finalidades de la Iglesia y del Estado son de orden diferente, y que ambas son sociedades perfectas, dotadas, por tanto, de medios propios, y son independientes en la propia esfera de acción; pero es también cierto que una y otra actúan en beneficio de un sujeto común, el hombre, llamado por Dios a la salvación eterna y colocado en la tierra para permitirle, con la ayuda de la gracia, obtenerla mediante una vida de trabajo, que le proporcione bienestar en una convivencia pacífica".[924] El bien de las personas y de las comunidades humanas resulta favorecido cuando existe un diálogo constructivo y articulado entre la Iglesia y las autoridades civiles, que se expresa también mediante la estipulación de acuerdos recíprocos. Este diálogo tiende a establecer o reforzar relaciones de recíproca comprensión y colaboración, así como a prevenir o a sanar eventuales tensiones, con el fin de contribuir al progreso de cada pueblo y de toda la humanidad en la justicia y en la paz.

IV. La cooperación internacional para el desarrollo

a) Colaboración para garantizar el derecho al desarrollo

446 *La solución al problema del desarrollo requiere la cooperación entre las comunidades políticas particulares:* "Las Naciones, al hallarse necesitadas las unas de ayudas complementarias y las otras de ulteriores perfeccionamientos, sólo podrán atender a su propia utilidad mirando simultáneamente al provecho de los demás. Por lo cual es de todo punto preciso que los Estados se entiendan bien y se presten ayuda mutua"[925]. El subdesarrollo parece una situación imposible de eliminar, casi una condena fatal, si se considera que éste no es sólo fruto de decisiones humanas equivocadas, sino también resultado de "*mecanismos* económicos, financieros y sociales"[926] y de "estructuras de pecado"[927] que impiden el pleno desarrollo de los hombres y de los pueblos.

Estas dificultades, sin embargo, deben ser afrontadas con determinación firme y perseverante, porque el desarrollo no es sólo una aspiración, sino un derecho[928] *que, como todo derecho, implica una obligación*: "La cooperación al desarrollo de todo el hombre y de cada hombre es un deber de *todos para con todos* y, al mismo tiempo, debe ser común a las cuatro partes del mundo: Este y Oeste, Norte y Sur"[929]. En la visión del Magisterio, *el derecho al desarrollo* se funda en los siguientes principios: unidad de origen y destino común de la familia humana; igualdad entre todas las personas y entre todas las comunidades, basada en la dignidad humana; destino universal de los bienes de la tierra; integridad de la noción de desarrollo; centralidad de la persona humana; solidaridad.

447 *La doctrina social induce a formas de cooperación capaces de incentivar el acceso al mercado internacional de los países marcados por la pobreza y el subdesarrollo*: "En años recientes se ha afirmado que el desarrollo de los países más pobres dependía del aislamiento del mercado mundial, así como de su confianza exclusiva en las propias fuerzas. La historia reciente ha puesto de manifiesto que los países que se han marginado han experimentado un estancamiento y retroceso; en cambio, han experimentado un desarrollo los

países que han logrado introducirse en la interrelación general de las actividades económicas a nivel internacional. Parece, pues, que el mayor problema está en conseguir un acceso equitativo al mercado internacional, fundado no sobre el principio unilateral de la explotación de los recursos naturales, sino sobre la valoración de los recursos humanos"[930]. Entre las causas que en mayor medida concurren a determinar el subdesarrollo y la pobreza, además de la imposibilidad de acceder al mercado internacional[931], se encuentran el analfabetismo, las dificultades alimenticias, la ausencia de estructuras y servicios, la carencia de medidas que garanticen la asistencia básica en el campo de la salud, la falta de agua potable, la corrupción, la precariedad de las instituciones y de la misma vida política. Existe, en muchos países, una conexión entre la pobreza y la falta de libertad, de posibilidades de iniciativa económica, de administración estatal capaz de predisponer un adecuado sistema de educación e información.

448 *El espíritu de cooperación internacional requiere que, por encima de la estrecha lógica del mercado, se desarrolle la conciencia del deber de solidaridad, de justicia social y de caridad universal*[932], porque existe "*algo que es debido al hombre porque es hombre,* en virtud de su eminente dignidad"[933], La cooperación es la vía en la que la Comunidad Internacional en su conjunto debe comprometerse y recorrer "según una concepción adecuada del bien común con referencia a toda la familia humana"[934]. De ella derivarán efectos muy positivos, por ejemplo, un aumento de confianza en las potencialidades de las personas pobres y, por tanto, de los países pobres y una equitativa distribución de los bienes.

b) Lucha contra la pobreza

449 *Al comienzo del nuevo milenio, la pobreza de miles de millones de hombres y mujeres es "la cuestión que, más que cualquier otra, interpela nuestra conciencia humana y cristiana"*[935]. La pobreza manifiesta un dramático problema de justicia: la pobreza, en sus diversas formas y consecuencias, se caracteriza por un crecimiento desigual y no reconoce a cada pueblo el "igual derecho a "sentarse a la mesa del banquete

común"[936]. Esta pobreza hace imposible la realización de aquel *humanismo pleno* que la Iglesia auspicia y propone, a fin de que las personas y los pueblos puedan "ser más"[937] y vivir en "condiciones más humanas"[938].

La lucha contra la pobreza encuentra una fuerte motivación en la opción o amor preferencial de la Iglesia por los pobres.[939] En toda su enseñanza social, la Iglesia no se cansa de confirmar también otros principios fundamentales: primero entre todos, el *destino universal de los bienes*[940]. Con la constante reafirmación del principio de la *solidaridad*, la doctrina social insta a pasar a la acción para promover "el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos"[941]. El principio de solidaridad, también en la lucha contra la pobreza, debe ir siempre acompañado oportunamente por el de *subsidiaridad*, gracias al cual es posible estimular el espíritu de iniciativa, base fundamental de todo desarrollo socioeconómico, en los mismos países pobres[942]: a los pobres se les debe mirar "no como un problema, sino como los que pueden llegar a ser sujetos y protagonistas de un futuro nuevo y más humano para todo el mundo"[943].

c) La deuda externa

450 *El derecho al desarrollo debe tenerse en cuenta en las cuestiones vinculadas a la crisis deudora de muchos países pobres*.[944] Esta crisis tiene en su origen causas complejas de naturaleza diversa, tanto de carácter internacional –fluctuación de los cambios, especulación financiera, neocolonialismo económico– como internas a los países endeudados –corrupción, mala gestión del dinero público, utilización distorsionada de los préstamos recibidos–. Los mayores sufrimientos, atribuibles a cuestiones estructurales pero también a comportamientos personales, recaen sobre la población de los países endeudados y pobres, que no tiene culpa alguna. La comunidad internacional no puede desentenderse de semejante situación: incluso reafirmando el principio de que la deuda adquirida debe ser saldada, es necesario encontrar los caminos para no comprometer el "derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso"[945].

Notas

[873] Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 1: AAS 57 (1965) 5.

[874] Cf. Pío XII, *Discurso a los Juristas Católicos sobre las Comunidades de Estados y de pueblos* (6 de diciembre de 1953), 2: AAS 45 (1953) 795.

[875] Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 42: AAS 58 (1966) 1060-1061

[876] Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 569.

[877] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 12, Tipografía Vaticana, p. 15.

[878] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 296.

[879] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 292.

[880] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1911.

[881] Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Nostra aetate*, 5: AAS 58 (1966) 743-744; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 268. 281; Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 63: AAS 59 (1967) 288; Id., Carta ap. *Octogesima adveniens*, 16: AAS 63 (1971) 413; Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *La Iglesia ante el Racismo. Para una sociedad más fraterna. Contribución de la Santa Sede a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, Tipografía Vaticana, Ciudad del Vaticano 2001.

[882] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 279-280.

[883] Cf. Pablo VI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4 de octubre de 1965), 2: AAS 57 (1965) 879-880.

[884] Cf. Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 438-439.

[885]Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 292; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 52: AAS 83 (1991) 857-858.

[886] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 284.

[887] Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1939): AAS 32 (1940) 9-11; Id., *Discurso a los Juristas Católicos sobre las Comunidades de Estados y de pueblos* (6 de diciembre de 1953): AAS 45 (1953) 395-396; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 289.

[888] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 9-10, Tipografía Vaticana, pp. 13-14.

[889] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 289; Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 15, Tipografía Vaticana, p. 18.

[890] Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 15: AAS 80 (1988) 528-530.

[891] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO* (2 de junio de 1980), 14: AAS 72 (1980) 744-745.

[892] Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 14, Tipografía Vaticana, p. 18; cf. también Id., *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 2001), 8: AAS 93 (2001) 319.

[893] Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 6, Tipografía Vaticana, p. 10.

[894] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1941): AAS 34 (1942) 16.

[895] Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 3, Tipografía Vaticana, p. 7.

[896] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 277.

[897] Cf. Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 438-439. Id., *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1941): AAS 34 (1942) 16-17; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 290-292.

[898] Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (12 de enero de 1991), 8: *L'Osservatore Romano*, edición española, 18 de enero de 1991, p. 8.

[899] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 5: AAS 96 (2004) 116.

[900] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 5: AAS 96 (2004) 117; cf. Id., *Mensaje al Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Lateranense* (21 marzo 2002), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 29 de marzo de 2002, p. 5.

[901] Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 23: AAS 83 (1991) 820-821.

[902] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 18: AAS 83 (1991) 816.

[903] Cf. *Carta de las Naciones Unidas* (26 de junio de 1945), art. 2.4: www.un.org/spanish; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 6: AAS 96 (2004) 117.

[904] Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1941): AAS 34 (1942) 18.

[905] Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1945): AAS 38 (1946) 22; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 287-288.

[906] Juan Pablo II, *Discurso a la Corte Internacional de Justicia de la Haya* (13 de mayo de 1985), 4: AAS 78 (1986) 520.

[907] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 52: AAS 83 (1991) 858.

[908] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 9: AAS 96 (2004) 120.

[909] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 7: AAS 96 (2004) 118.

[910] Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 426. 439; Juan Pablo II, *Discurso a la XX Conferencia General de la FAO* (12 de noviembre de 1979)

6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 22 de noviembre de 1979, p. 9. Id., *Discurso a la UNESCO* (2 de junio de 1980), 5, 8: AAS 72 (1980) 737. 739-740; Id., *Discurso al Consejo de Ministros de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa* (CSCE) (30 de noviembre de 1993), 3, 5: AAS 86 (1994) 750-752.

[911] Cf. Juan Pablo II, *Mensaje a la Señora Nafis Sadik, Secretaria General de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo* (18 de marzo de 1994): AAS 87 (1995) 191-192; Id., *Mensaje a la Señora Gertrude Mongella, Secretaria General de la IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer* (26 de mayo de 1995): *L'Osservatore Romano*, edición española, 2 de junio de 1995, pp. 20-21.

[912] Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 84: AAS 58 (1966) 1107-1108.

[913] Conclio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 82: AAS 58 (1966) 1105; cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 293 y Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 78: AAS 59 (1967) 295.

[914] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, 6: AAS 95 (2003) 344.

[915] Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 294-295.

[916] Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 51-55. 77-79: AAS 59 (1967) 282-284. 295-296.

[917] Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 43: AAS 80 (1988) 575.

[918] Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 43: AAS 80 (1988) 575; cf. Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 7: AAS 96 (2004) 118.

[919] Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 58: AAS 83 (1991) 863-864.

[920] Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 33. 39: AAS 80 (1988) 557-559. 566-568.

[921] Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 26: AAS 80 (1988) 544-547.

[922] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 7: AAS 96 (2004) 118.

[92 3]Cf. CIC, canon 361.

[924] Pablo VI, Carta ap. *Sollicitudo omnium ecclesiarum*: AAS 61 (1969) 476.

[925] Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 449: cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1945): AAS 38 (1946) 22.

[926] Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis,* 16: AAS 80 (1988) 531.

[927] Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis,* 36-37. 39: AAS 80 (1988) 561-564. 567.

[928] Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio,* 22: AAS 59 (1967) 268; Id., Carta ap. *Octogesima adveniens,* 43: AAS 63 (1971) 431-432; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis,* 32-33: AAS 80 (1988) 556-559; Id., Carta enc. *Centesimus annus,* 35: AAS 83 (1991) 836-838; ver también: Pablo VI, *Discurso a la Organización Mundial del Trabajo* (10 de junio de 1969), 22: AAS 61(1969) 500-501; Juan Pablo II, *Discurso al Convenio de doctrina social de la Iglesia* (20 de junio de 1997), 5: *L'Osservatore Romano,* edición española, 4 de julio de 1997, p. 8; Id., *Discurso a los dirigentes de sindicatos de trabajadores y grandes empresas* (2 de mayo de 2000), 3: *L'Osservatore Romano,* edición española, 5 de mayo de 2000, p. 7.

[929] Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis,* 32: AAS 80 (1988) 556.

[930] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus,* 33: AAS 83 (1991) 835.

[931] Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio,* 56-61: AAS 59 (1967) 285-287.

[932] Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio,* 44: AAS 59 (1967) 279.

[933] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus,* 34: AAS 83 (1991) 836.

[934] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus,* 58: AAS 83 (1991) 863.

[935] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 14: AAS 92 (2000) 366; cf. Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1993*, 1: AAS 85 (1993) 429-430.

[936] Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 33: AAS 80 (1988) 558; cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 47: AAS 59 (1967) 280.

[937] Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 6: AAS 59 (1967) 260; cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28: AAS 80 (1988) 548-550.

[938] Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 20-21: AAS 59 (1967) 267-268.

[939] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla (28 de enero de 1979), I/ 8: AAS 71 (1979) 194-195.

[940] Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 22: AAS 59 (1967) 268.

[941] Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38: AAS 80 (1988) 566.

[942] Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum Progressio*, 55: AAS 59 (1967) 284; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 44: AAS 80 (1988) 575-577.

[943] Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 14: AAS 92 (2000) 366.

[944] Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Tertio millennio adveniente*, 51: AAS 87 (1995) 36: Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, 4: AAS 90 (1998) 151-152; Id., *Discurso a la Conferencia de la Unión Interparlamentaria* (30 de noviembre de 1998): *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de diciembre de 1998, p. 8; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 9: AAS 91 (1999) 383-384.

[945] Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 838; cf. Pontificia Comisión "Iustitia et Pax", *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional* (27 de diciembre de 1986), Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1986.

RESEÑAS

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

MÓNICA CAVALLÉ CRUZ. *El arte de ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*, Barcelona, Editorial Kairos, 2017.

Esta obra de la filósofa española Mónica Cavallé Cruz, que fundó la Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos y dirige actualmente la Escuela de Filosofía Sapiencial, intenta abordar una temática de esta época: la búsqueda de una síntesis de la sabiduría oriental y occidental. Aborda la cuestión de la distinción entre filosofía y religión y la problemática que se plantea en el pensamiento oriental con respecto a esta distinción. Más allá de esta compleja delimitación, procura lograr algunos aspectos que permiten en ambas tradiciones la búsqueda de un verdadero autoconocimiento para llegar a una transformación interior. Ella lo denomina El arte de ser: "Las grandes tradiciones de sabiduría son unánimes al recordarnos que poseemos un potencial magnífico del que con frecuencia estamos desconectados o que ni siquiera sospechamos", dice en su Introducción.

Con tal finalidad busca un pensamiento sapiencial, que no solamente sea teórico sin también que alcance la praxis de la vida humana. Para la autora, ambas tradiciones –la oriental y la occidental– nos buscan conducir a un "arte de ser", es decir, iluminar la vida concreta para transformarla.

Considera que es el hombre integral, con su sensibilidad, el que piensa y busca en su interioridad la verdad que guíe su existencia. Para lo cual es necesario alcanzar el **yo profundo**. Estima que la tradición occidental aporta con Santo Tomás la búsqueda de la felicidad que se alcanzará con la Bienaventuranza en la Visión Beatífica y en oriente en la llegada al estado de conciencia que supone la Bienaventuranza.

En esta integración de tradiciones, encuentra que podemos establecer distintos niveles en el yo personal: el de la materialidad corporal, el del alma inferior o *psique* y el alma superior o *nous*. Así se refiere a un yo superficial o empírico, que refleja "el olvido de lo que somos", de carácter ilusorio y que produce una "imagen" de nosotros. A este yo individual corresponde el

conocimiento de la ciencia, como la psicología. Pero también hay un yo profundo que tiene que "aprender a vivir en el vacío" y adquirir "una confianza básica en el flujo inteligente de la vida". Por ello debemos lograr una actitud de serenidad para lo que no podemos cambiar. Esta aceptación de la realidad es el principio de la sabiduría.

Cavallé pondera como fundamental la adquisición de este autoconocimiento y el verdadero ejercicio de la libertad, que ella denomina la *mayoría de edad*, para lograr una auténtica creencia espiritual: "En el seno de las tradiciones y escuelas espirituales que invitan a un alto grado de libertad interior, y que se desmarcan explícitamente de las formas inmaduras de religiosidad, también se puede incurrir en la minoría de edad del pensamiento". Esta advertencia fundamenta la necesidad de un camino interior y la importancia de un "maestro" que enseñe el camino pero que no "conduzca", sino que libremente invite a recorrer el propio camino.

Dulce María Santiago

JUAN PABLO ESPERÓN, MARCOS JASMINO (Editores), *El Don del pensar. Escritos en Homenaje a Juan Carlos Scannone*, Buenos Aires: Arkho Ediciones, 2023, 512 pp. ISBN: 979-884-82-2632-4.

El P. Juan Carlos Scannone nos dejó el 27 de noviembre del 2019, luego de una larga y fecunda vida dedicada al estudio, al ministerio, a la docencia y a la formación de los jóvenes. Muy oportuno resulta entonces publicar una obra en que un conjunto de amigos, colaboradores y discípulos, tracen las huellas indelebles de su vida y su obra. Los compiladores Juan Pablo Esperón, Marcos Jasminoy, Blas Ariel Giménez, en la Introducción, además de recordar los episodios fundamentales de su vida, nos explican el criterio que presidió la organización final del material aportado.

l libro nuclea los aportes en seis secciones.

En la primera, Documentos, se presentan tres: el primero, la biografía de Scannone, por Juan Pablo Esperón; el segundo la Homilía en su misa exequial, a cargo de Gonzalo Zarazaga, S.J; y el tercero, un texto del propio P. Scannone: "La ontología de la unidad replanteada desde la fe trinitaria", texto inédito que iba a leer como discurso de agradecimiento al Doctorado Honoris Causa que le otorgó el Istituto Universitario Sophia (Loppiano-Firenze); y que él nunca llegó a pronunciar, pero que leyó Daniel López S.I. en su lugar.

La segunda sección, Semblanzas y Perfiles, reúne cuatro trabajos que presentan diversos aspectos del pensamiento del P. Scannone. En primer término, su "perfil filosófico", trazado por quien fuera uno de sus compañeros académicos más cercanos, Jorge Seibold S.J. presentado en vida, en un acto en su homenaje. Por su parte, su amiga personal y admiradora, Dina Picotti, escribe sentidas frases de reconocimiento y celebración. María Gabriela Rebok, también asidua colaboradora de sus proyectos, presenta su figura poniendo énfasis en su creatividad, desde un "juego de espejos" entre lo bello

y lo santo. Finalmente, Cecilia Avenatti de Palumbo, en "*Sunt Lacrimae Rerum*" presenta una "semblanza literaria", sobre todo de su obra de madurez.

L a sección siguiente, Diálogos y Analogías, aúna las reflexiones de tres autores cuyo acercamiento al P. Scannone, a partir de un diálogo profundo, les permite encontrar algunas analogías significativas. Roberto Walton se ocupa de señalar, desde su impronta fenomenológica, el carácter de la "función meta-" analizando el pasaje que cumple el P. Scannone desde la fenomenología general a la fenomenología de la religión. Más expresamente todavía Mauricio Beuchot señala que el acercamiento dialogal con el P. Scannone se realiza sobre el pensamiento analógico. Y el teólogo Carlos María Galli se refiere a su diálogo con el P. Scannone acerca de las relaciones entre la teología del don y la filosofía de la donación.

La siguiente sección, Consonancias y Resonancias, como su título lo indica, presenta varios aspectos específicos en que la obra del P. Scannone, resulta confrontada con otras vertientes teóricas, en forma de acercamientos y de aproximaciones. El primero de ellos confronta con su pensamiento, una revisión crítica de la noción de praxis ético-histórica desde una perspectiva dialógica-lingüística, a cargo de Federico Ignacio Viola y Luciano Maddonni. Por su parte proponen pensar el pasaje de la lógica del cálculo a la (i)lógica del don, en el espinoso fema de la justicia. Blas Ariel Giménez homenajea la trayectoria del P. Scannone en la Facultad de Teología de San Miguel con la propuesta de reconstrucción y rehabilitación de la tesis de la cuarta antinomia de la razón pura. Fernando Proto Gutiérrez nos evoca ese período tan rico de los encuentros en que participaban el P. Scannone y Agustín de la Riega antes de su imprevista y prematura desaparición: sobre el estar-siendo y la situacionalidad del en-co-haber. Por último, Miguel Benigno Esperón se refiere al ideal jesuítico de la "contemplación en la acción" que tan bien encarnó el P. Scannone.

La sección Estudios y Comentarios reúne una serie de trabajos que profundizan aspectos puntuales del pensamiento del P. Scannone con acento en la teología de la liberación y la inculturación: "Liberación, pueblo y religión" (Iván Ariel Fresia); "Teología de la liberación en Juan Carlos Scannone desde el acontecer y el movimiento de la negatividad" (Ignacio Tomás Puiggari S.J); "Aportes para una antropología filosófica inculturada desde el pensamiento de Juan Carlos Scannone" (Jorge Balladares-Burgos); "Nuevo pensamiento, analogía e inculturación en la filosofía de la religión y de la historia maduras de Juan Carlos Scannone" (Juan Matías Zielinski) y "¿Circularidad perichôrética?" (Graciela Ritacco).

El libro finaliza con la sección Horizontes y Perspectivas, cuyas dos ponencias proponen sendas vías posibles de desarrollo del pensamiento esencial del P. Scannone: María Cristina Greve se refiere al nuevo pensamiento en la línea de Roberto Esposito y Zulema Pugliese a una crítica profunda y necesaria al transhumanismo, como promesa de mejoramiento humano carente de fundamento ético.

En síntesis, se trata de un dossier que aborda la figura del P. Scannone desde sus múltiples facetas, permitiendo al lector calibrar en una sola vez su valor y sus posibles proyecciones. Los organizadores se sienten felices de ofrecer este aporte, y los lectores nos sentimos felices y agradecidos de su trabajo.

Celina A. Lértora Mendoza

LOS AUTORES

Abel L. Agüero

Doctor en Medicina por la UBA, especializado en Historia de la Medicina. Su investigación abarca desde la Antigüedad hasta la historia reciente, internacional, latinoamericana y argentina; además vinculada a otros aspectos de la vida social en cada época, como costumbres, política, religión, familia, etc. Ha publicado numerosos libros y artículos, y ha recibido diversos premios de instituciones oficiales y privadas. Es Profesor Consulto de l Facultad de Medicina de UNA, donde ha llevado por varias décadas la tarea docente, y actualmente es Director del Departamento de Humanidades Médicas. Es miembro pleno de ISER.

Graciela S. de Grynberg

Es Maestra Normal, Periodista, con estudios en el Círculo de Periodistas (1971) y Arquitecta de UBA (1979) Es Rabina, habiendo realizado los Estudios Rabínicos en el Seminario Rabínico Latinoamericano y en Israel: Ishtalmut- y Majon Shejter de Jerusalem Ha sido Profesora de la Escuela de Jazanim (oficiantes cantores) del Seminario Rabínico Latinoaméricano, Representante judía de la Argentina en la convención "Religiones por la paz"- World Conference on Religion for Peace y Secretaria de la Asamblea Rabínica Latinoamericana. Ha participado en congresos y reuniones nacionales e internacionales sobre judaísmo, religiones y sociedad. Actualmente es Rabina de la comunidad Bet Israel. Es Presidente de ISER

Laura S. Guic

Docente-investigadora, de la Universidad Nacional de Lanús y la Universidad del Salvador. Profesora de Enseñanza Primaria. Licenciada en Gestión Educativa; Especialista en Educación, con orientación a la Investigación, Magíster en Investigación Científica, otorgados por la Universidad Nacional de Lanús. Doctora en Educación, del Programa

Interuniversitario de Doctorado en Educación. Cursa el posdoctorado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, radicada en el Instituto Gino Germani. Ha publicado el libro *Claves para leer* Las multitudes argentinas *de José María Ramos Mejía*, sello FEPAI y UNLA, y *El gobierno de la Educación Común*, por la editorial TESEO-UNLa; ha participado en distintas publicaciones, conferencias magistrales, jornadas y congresos; indagando el ámbito de la Historia de la Educación desde la perspectiva del gobierno.

Celina A. Lértora Mendoza

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Investigadora del CONICET. Actualmente es profesora de doctorado en la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Presidente de FEPAI, coordinadora general de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y Secretaria de la CD de ISER.

Dulce María Santiago

Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (2006) Docente –Profesora Titular Ordinaria en la misma Universidad y en la Universidad Nacional Santo Tomás de Aquino. Investigadora sobre Pensamiento Argentino y Latinoamericano en la Universidad Nacional del Sur. Publicó *El problema de la cultura* (2009) y numerosos capítulos de libros colectivos. Dictó cursos en Cuba (2011) y en Colombia (2016). Participó en el Coloquio IDEA (2018)

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de ISER: iser.1968@yahoo.com.ar.

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán "entre comillas", y las 'citas dentro de las citas'. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, "supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis", y deben ir **—pegadas—** (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (-) se usarán para separar fechas: "1070-1072"; para crear sustantivos compuestos ocasionales: "ciudad-estado"; para vincular palabras que formen un concepto: "ser-para-sí"; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: "re-presentación", etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: "pode-se", "louvou-os", "obedecer-lhes".

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de "*et al.*"

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, "Título de capítulo", Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, "Titulo del artículo", Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar "ibíd., pp.". En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar "ibíd".

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, "Florencia" (en el caso del castellano) o "Florença" (para el portugués) se prefieren a "Firenze". Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, "Leuven University Press" **no** debe ser modificado por "Lovaina University Press".

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes**: igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia**: artículos interdisciplinarios: igual extensión que los artículos.

- **Noticias**: todas las noticias deben estar directamente vinculadas a la temática de la revista y de ISER Comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos internación ales en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Otras noticias que el autor considere de interés para la revista, cuya publicación será evaluada por los editores. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos**: máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas**: máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos históricos o contemporáneos de interés para la temática de la revista**. Seguirán las normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de manuscritos.

ISSN 2347-0712

DIALOGANDO 12, N.23, 2024

ÍNDICE

Artículos 5

Abel Agüero

El concepto de alquimia trasmitido por los árabes a Europa en la época de la escolástica tardía y su posible influencia en el pensamiento franciscano 7

Resumen 21

Abstract 23

Celina A. Lértora Mendoza

Mateo de Mimbela SJ *Tractatus de divina essentia et attributis* – Disputatio 2 De existentia Dei Transcripción y traducción

Presentación 25

Disputatio 2- Transcripción 29

Disputación 2 - Traducción 47

Resumen 67

Abstract 69

Laura Guic

Una mirada ecuménica para el diálogo desde la educación 71

Resumen 77

Abstract 79

Graciela Grynberg

Frente a la violencia, proponemos el diálogo interreligioso como aporte a la paz 81

Resumen 77

Abstract 89

Documentos 91

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia - Segunda Parte Capítulo Octavo - La Comunidad Política 93

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia -Segunda Parte Capítulo Noveno - La Comunidad Internacional 129

Reseñas 149
Mónica Cavallé Cruz. *El arte de ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*
Dulce María Santiago 151
Juan Pablo Esperón, Marcos Jasmino (Editores), *El Don del pensar. Escritos en Homenaje a Juan Carlos Scannone*
Celina A. Lértora Mendoza 153

Los autores 157

Normas para los autores 159