



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 3, N. 5, 2015

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 (Instituto Superior de Estudios Teológicos - Argentina)

Fr. Dr. Jorge A. Scampini OP (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Consejo Asesor

Lic. Octavio Lo Prete (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Rdo. Dr. Joseph-Ignasi Saranyana (Universidad de Navarra - España)

Rab. Dr. Abraham Skorka (Seminario Rabínico Latinoamericano - 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 Fisflash (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)

Dr. Mario Yutzis (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos - Argentina)

ARTÍCULOS

**El Cantar de los Cantares y su reescritura medieval:
Richard Rolle de Hampole (1300-1349)**

María Eugenia Góngora

“Abrí a mi amado, pero mi amado se había ido. El alma se me salió a su huida. Le busqué y no le hallé, le llamé, y no me respondió. 7 Me encontraron los centinelas, los que hacen la ronda en la ciudad. Me golpearon, me hirieron, me arrancaron mi manto los guardias de las murallas. 8 Yo os conjuro, hijas de Jerusalén, si encontráis a mi amado, ¿qué le habéis de anunciar? Que languidezco de amor”. Cantar 5:8¹

En este ensayo se relevan algunas de las características de la lectura y de la reescritura del *Cantar de los Cantares* durante la Edad Media y se explora, en particular, la obra *Incendium Amoris* del místico inglés del siglo XIV, Richard Rolle.

Este trabajo surge de una investigación de los principales hitos textuales de la historia de una devoción que está centrada en una imagen poderosa –la del corazón inscrito y en particular, en la historia de la devoción del nombre de Jesús inscrito en el corazón de los creyentes. En ese contexto, el libro del *Cantar de los Cantares* y, en particular, el versículo *Cant* 1:3, “tu nombre es como unguento derramado”, y sus lecturas medievales, derivó en otra búsqueda, la de las reelaboraciones medievales del *Cantar*, uno de los textos bíblicos más frecuentemente citados, glosados y comentados en una prolongada tradición teológica, doctrinal y literaria y que se extiende, como sabemos, mucho más allá del siglo XV.

¹ Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer. Para las citas del *Cantar* me baso en la edición del año 1976. En cuanto la última frase del versículo 5:8, (“porque estoy enferma de amor”), sustituyo esta versión por la traducción directa del latín “quia amore languo”, la más recurrente en la reelaboración de este texto durante la Edad Media.

El *Cantar*, un libro presente en el canon bíblico y sobre cuyo origen, datación y posibles interpretaciones han existido tantos estudios, es un texto en el que, paradójicamente al menos en apariencia, no se menciona el nombre de Dios; y fue justamente ese libro el que fue considerado por los rabinos el libro más sagrado entre los que fueron entregados por Dios al pueblo de Israel. Las interpretaciones alegóricas fueron, desde un comienzo, una guía para los lectores de este conjunto de cantos, que asumen la forma de un diálogo entre dos amantes.

Las interpretaciones tradicionales han mencionado la figura de los esposos y la expresión lírica de su relación amorosa y, de acuerdo a las diferentes exégesis, ésta relación amorosa funcionaría esencialmente como *signo* de la unión entre Yahweh y su pueblo, entre Dios y su Iglesia, entre Dios y María (madre y esposa a la vez), entre Dios y el alma individual; por otra parte, la interpretación de las amigas y los amigos de los esposos que aparecen también en el *Cantar* ha sido propuesta como una analogía con la figura de la Iglesia y de la comunidad cristiana. Aparecerán también más tarde aquellas lecturas modernas que ven en el *Cantar* una colección de cantos amorosos insertos básicamente en una tradición musical y ritual del Oriente Medio y el Egipto.

En la tradición cristiana, ya desde Orígenes en su *Comentario* y en sus *Homilías*, el *Cantar* aparece como una guía y fundamento para emprender un camino de unión con Dios². Para emprender ese camino y para obtener buenos frutos de esa lectura hay que estar preparado, ser capaz de superar también las primeras lecturas que despiertan los sentidos exteriores y que nos podrían desviar del “verdadero sentido” amoroso y religioso que se quiere enseñar; como bien sabemos, la justificación de la presencia de un texto en el canon bíblico fue desde un principio su posibilidad de ser enseñado y esta intención se cumple también en este caso, quizás con mayores dificultades, dado su temática y su lenguaje eróticos.

Ya sea que la esposa del *Cantar* fuera comprendida como el pueblo de Israel o que fuera entendida más tarde como la iglesia, o como el alma individual, (sobre todo a partir de los siglos XI y XII) lo cierto es que este texto se convirtió

² Orígenes, *Origenis In Canticum Canticorum*, (trad. San Jerónimo), *Patrologia Latina* 23, CIII7-44. Ver la traducción inglesa *The Song of Songs. Commentary and Homilies*, Transl. R. P. Lawson, New York, Paulist Press, 1957.

durante los siglos medievales en una fuente inagotable de enseñanzas, citas, glosas y de numerosas referencias intertextuales. Y es interesante constatar por cierto la notable importancia de la exégesis del *Cantar* en el mundo monástico, un ámbito en el que quizás no esperaríamos un interés tan marcado por un texto de estas características. Gracias al libro del gran dominico Jean Leclercq sobre el amor en el mundo monástico medieval³, podemos comprender mejor la importancia y las funciones de la enseñanza y la lectura del *Cantar* para las órdenes religiosas.

Como lo señala también Leclercq, las órdenes emergentes en el siglo XII, las de los victorinos, los premonstratenses y los cistercienses, reclutaron a sus miembros entre grupos de adultos que, en muchos casos, tenían experiencia de la vida secular y de la literatura cortesana y amorosa; para ellos, el *Cantar de los Cantares* tendría una especial resonancia. Cuando San Bernardo explicaba a sus monjes el *Cantar*⁴, cada verso se podía convertir en una guía, un camino y una cantera de tesoros a la cual se vuelve una y otra vez, siguiendo a veces el camino de la explicación literal, a veces la alegórica y la moral, pero siempre volviendo a su literalidad, asegurando así su apropiación y su pertinencia cultural.

El *Cantar* enseñado por los monjes y para los monjes se convirtió así en un libro personal para cada lector, en la medida que el diálogo amoroso se asume, muchas veces, desde la voz de la protagonista, la voz de la mujer “negra pero hermosa” (Cant 1 : 5) que busca y espera y acoge a su amado.

La afectividad característica de esa enseñanza, afectividad que está también presente en los textos autobiográficos y sobre todo en los epistolarios de los monjes, nos da también una luz sobre los orígenes remotos de una subjetividad moderna: frente al otro, frente al amante, el Yo se piensa y se representa como mujer. Y como la voz inicial en el texto del *Cantar* es femenina, serán los propios exégetas los que irán llevando a sus auditores y lectores a una progresiva identificación con la Esposa. En definitiva, podemos pensar que en una exégesis tan influyente como lo fue la de San Bernardo, la afectividad y la cercanía de las imágenes amorosas fueron los caminos propios del conocimiento analógico,

³ Jean Leclercq, *Monks and Love in Twelfth Century France*, Oxford, Clarendon Press 1979.

⁴ San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, ed. Los Monjes Cistercienses de España, Madrid, BAC, 1987.

y que las imágenes funcionaron como señales que deben conducir al encuentro con el Esposo, así como a la contemplación que solo se realizará con plenitud en otra vida⁵.

Hemos afirmado que en el mundo monástico la afectividad de las interpretaciones y la imaginería amorosa no está limitada a los comentarios sobre el *Cantar* o al notable desarrollo del género epistolar que se dio en los conventos, como hemos mencionado y está también presente, por cierto, en la liturgia, en la poesía lírica religiosa y en las representaciones dramáticas. Por eso, desde el punto de vista de la historia literaria, se puede afirmar que sin la potencia y la presencia del *Cantar de los Cantares*, la imaginería de la poesía y la escritura medievales de tradición cristiana (religiosa y profana), se habría visto notablemente disminuida.

Quizás no está de más citar en este punto cuáles son aquellas palabras del *Cantar* a las que con mayor frecuencia volvieron una y otra vez los comentaristas cristianos: Orígenes, Gregorio de Nisa, Beda el Venerable, Bruno de Segni, Guillermo de Saint-Thierry, Rupert de Deutz, Alain de Lille y San Bernardo, para mencionar solo a algunos de los comentaristas influyentes en la primera Edad Media⁶. Estas palabras, por si solas, pueden quizás explicarnos su potencia:

1:1 Cantar de los cantares de Salomón.

1:2 ¡Que él me bese con los besos de su boca!

Porque mejores son tus pechos⁷ que el vino.

1:3 A más del olor de tus suaves ungüentos,

Tu nombre es como ungüento derramado;

Por eso las doncellas te aman.

⁵ Cf. por ejemplo, el Sermón 52, que desarrolla el sentido literal de “Os conjuro, Hijas de Jerusalén...que no despertéis a la amada hasta que ella quiera”, Cant. 8:4. En el Sermón 52.2 leemos: “No dudo que en el cielo se realiza así exactamente, como lo leo en la tierra. El alma vivirá en toda su realidad lo que se describe en este pasaje”. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, ed. Los Monjes Cistercienses de España, Madrid, BAC, 1987, p. 669.

⁶ Para una consideración detallada de varios de estos autores en relación con las interpretaciones de la Esposa como *Ecclesia* y María y especialmente el capítulo “The Exemplary Bride: *Ecclesia* and Mary” (pp. 42-72).

⁷ Siguiendo la expresión *ubera*, de la Vulgata, y en Cantar 4:10, *mammae*; hay versiones en las que se prefiere la expresión “amores” en vez de “pechos”.

1:4 Atráeme; en pos de ti correremos.
El rey me ha metido en sus cámaras;
Nos gozaremos y alegraremos en ti;
Nos acordaremos de tus amores más que del vino;
Con razón te aman.
1:5 Negra soy, hijas de Jerusalén, pero hermosa
Como las tiendas de Qedar,
Como los pabellones de Salmá.
1:6 No reparéis en que soy morena,
Porque el sol me miró.

El *Cantar* es, esencialmente y como sabemos, un diálogo entre la esposa y el esposo, y la esposa canta también su lamento, citado en nuestro epígrafe, por el alejamiento del esposo y su búsqueda en la noche, por las calles de la ciudad, por las heridas que recibe, y envía un mensaje a través de las Hijas de Jerusalén, “qué le habéis de anunciar: que languidezco de amor”⁸.

Leemos también en el *Cantar* los versos del encuentro, en los que cada uno de los esposos canta la belleza del otro y el mutuo encantamiento amoroso. Las palabras que aluden a la mutua posesión y a la admiración recíproca de los esposos pueden leerse, por ejemplo, en estos versículos:

6:3 Yo soy de mi amado, y mi amado es mío;
El apacienta entre los lirios.

o también:

⁸ En su versión Latina, “quia amore languo”, este versículo fue interpretado y reelaborado múltiples veces por autores cristianos medievales, tanto poetas como músicos; esa tradición continuó en compositores hasta por lo menos el siglo XVII. El más conocido de los textos medievales que reescriben el *Cantar*, *The Valley of Restless Mind*. Este poema, probablemente escrito durante el siglo XIV, se encuentra en los manuscritos de Londres (Lambeth Palace Library Ms 853m pp. 7-14, y en Cambridge, CUL Hh.4.12, fols 41b-44^b). Ambos manuscritos son del siglo XV. El poema se encuentra reproducido en prácticamente todas las antologías de poesía religiosa medieval inglesa. Al final de cada una de sus estrofas, se reitera el verso “Quia amore languo”. Es interesante hacer notar que en este poema encontramos algunos cruces genéricos que son evidentes: así, las heridas recibidas por la esposa en el texto original del *Cantar*, son asociadas aquí a las heridas de Cristo en su pasión, invirtiendo en este punto los roles del Esposo y la Esposa.

6:10 ¿Quién es ésta que se muestra como el alba,
Bella como la luna,
Refulgente como el sol,
Imponente como un ejército formado en batallones?

El diálogo y el cantar culminarán con la visión final de la esposa que sube desde el desierto y con los versos en los que se manifiesta la potencia del amor más fuerte que la muerte:

8:5 ¿Quién es ésta que sube del desierto,

Recostada sobre su amado?

Debajo de un manzano te desperté;

Allí tuvo tu madre dolores,

Allí tuvo dolores la que te dio a luz.

8:6 Ponme como un sello sobre tu corazón, como una marca sobre tu brazo;

Porque fuerte es como la muerte el amor;

Duros como el Seol los celos;

Sus brasas, brasas de fuego, fuerte llama.

8:7 Las muchas aguas no podrán apagar el amor,

Ni lo ahogarán los ríos.

“Porque languidezco de amor”: Richard Rolle

Richard Rolle, llamado el ermitaño de Hampole (ca. 1300-1349) vivió en la región de Yorkshire, donde su culto floreció a lo largo de varios siglos, a pesar de que nunca fue canonizado. Tuvo que abandonar sus estudios en Oxford por razones que no son conocidas, y sus obras en latín y en inglés forman parte de la renovada tradición de la escritura de los anacoretas y del desenvolvimiento de la devoción marcada por la afectividad que conocemos a partir del siglo XII, especialmente en relación con la escritura de la orden de los cistercienses y de San Bernardo⁹.

⁹ Ver Alastair Minnis, “1215-1349: Culture and History” en *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, ed. by Samuel Fanous and Vincent Gillespie, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 69-89; Denis Renevey, “1215-1349: texts” en *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, pp. 91-112.

Desde su reclusión, Richard Rolle sostuvo una relación epistolar con mujeres religiosas de su entorno, y en particular con la reclusa Margaret Kirkeby. A ella dedicó uno de sus ‘escritos ingleses’, *The Form of Living*¹⁰, en el cual encontramos una expresión muy clara de su devoción a Jesús y a su nombre: A partir del capítulo 7 de esa obra desarrolla su visión del amor místico en sus diversos grados: el grado **insuperable**, el grado **inseparable** y el **singular**, el más elevado de todos. Recomienda a Margaret que se mantenga en constante oración. En el capítulo 8 explica las características del grado más alto del amor; en ese estado *singular*, explica Richard Rolle, el alma solo piensa y desea y respira con Jesús (*The Form: 171*). En el capítulo 9, por otra parte, se describe la potencia de ese nombre en estas palabras:

“Y cuando hables con El usando el nombre acostumbrado de Jesús, [ese nombre] será alegría en tus oídos, miel en tu boca y melodía en tu corazón [...] Si piensas continuamente en el nombre de Jesús y te atas a él devotamente, te limpiará del pecado e inflamará tu corazón; iluminará tu alma, apartará sus turbulencias y eliminará su letargo; herirá tu alma con el amor y la hará sobreabundante en ese amor; alejará al demonio y eliminará el terror, abrirá el cielo y creará un/a místico/a. Mantén a Jesús en tu mente, porque él expulsará toda maldad y engaño en su amante; y saluda a menudo a María, día y noche. Grande será el amor y la alegría si actúas de acuerdo con esta instrucción. No es necesario que desees tener muchos libros: abraza el amor en tu corazón y en tus actos y poseerás todo aquello sobre lo que podemos hablar o escribir [en los libros]”¹¹.

En el contexto específico de la reescritura del *Cantar*, y teniendo en cuenta que Rolle escribió un *Comentario* a los primeros versículos del *Cantar*¹², me interesa aludir aquí a otra de sus obras influyentes, el *Incendium Amoris*¹³, del

¹⁰ Richard Rolle, *The Form of Living in The English Writings*, transl., ed. by Rosamund Allen, The Classics of Western Spirituality, Mahwah, N.J., The Paulist Press 1988, pp. 152-183.

¹¹ Richard Rolle, *The Form*, p. 173, (mi traducción)

¹² Cit. por Ann Astell, *The Song of Songs: “The Virtues of the Name of Jesus”* en *English Prose Treatises of Richard Rolle of Hampole*. EETS 20, ed. George E. Perry (1866, repr. 1921, p.5 (p.112).

¹³ *The Incendium Amoris of Richard Rolle of Hampole*, ed. By Margaret Deanesly, Manchester, University Press 1915 (reprint).

cual se conservan 28 manuscritos. También en esta obra, así como en su *Melos Amoris* y *Ego Dormio*¹⁴, se puede decir que el tema central es la unión amorosa con Dios y sus etapas; el título completo de su primer capítulo es indicativo en ese sentido: “De conversiones hominis ad Deum, et que adyuvante et que impedium eius conversionem”.

La figura femenina del alma, la integración cada vez más consciente y completa de cuerpo y alma, de los sentidos corporales y espirituales, de lo alto de lo bajo, parecen haber permitido también que Rolle dejara atrás sus primeros temores, cuando escribía de las mujeres situándolas en los polos de María o de Eva, la gran tentadora¹⁵. En su *Incendium Amoris*, un tratado escrito en latín y que es al mismo tiempo una autobiografía espiritual, aparece todavía en los primeros capítulos la advertencia sobre los peligros que para un ermitaño representan las mujeres; sin embargo, lo más relevante para nuestro propósito es cómo su autor se identifica como enamorado de Cristo en términos cercanos al lenguaje del *Cantar*, además de las abundantes citas de ese texto que están presentes junto a los Salmos, el Eclesiástico, el Eclesiastés y otros.

Del capítulo 14, que trata entre otros de en qué consiste el amor de Dios, cito una definición: “el sumo amor de Cristo consiste en tres cosas: en el fervor, en el canto y en el dulzor”¹⁶. En el cap. 16, leemos:

“[Señor mío Jesucristo], ...tú eres mi tesoro...tú eres el término del sufrimiento, la meta del trabajo, el inicio del fruto, la puerta de la alegría... por este amor languidezco, por este amor deseo morir, por este amor me enciendo”¹⁷.

¹⁴ En el ya mencionado libro de Ann Astell se elabora en detalle los usos del *Cantar* en estas obras de Richard Rolle, en el capítulo dedicado a su obra. Y de acuerdo a John Alford, “Biblical *Imitatio* in the Writings of Richard Rolle” in *ELH* 40, 1973. p. 18, cit. por Ann Astell (n. 2, p. 107), el *Cantar* fue la obra más citada por Richard Rolle después del libro de los Salmos.

¹⁵ Para una interpretación de la evolución de Rolle en relación a las figuras femeninas en general, ver Astell, *The Song of Songs*, pp. 107-118.

¹⁶ *Incendium*, cap. 14, p. 185: “summus amor Christi in tribus consistit: in fervore, in canore, in dulcore”.

¹⁷ *Incendium*, cap. 16, p. 192.

Y en el capítulo 17, luego de describir su amor por Jesús como un impulso, un ardor y un languidecimiento sin medida, menciona textualmente las bien conocidas palabras del *Cantar*: “quia amore languet”, (*Cant* 5:8); un poco más adelante, encontramos también una glosa del *Cantar* en estos términos: “[En cuanto al incendio del amor divino y sus heridas] se dice: “Porque estoy herida de amor” *Cant* 2: 5) y “Ponme como un sello sobre tu corazón” (*Cant* 8: 6), y se pregunta: “¿qué es el amor sino la transformación en la cosa amada?”¹⁸.

La presencia del *Cantar de los Cantares* en ésta y en otras obras de Richard Rolle es sin duda relevante, como ya hemos mencionado, y si bien se pudo afirmar en el pasado que su autor no fue sino un principiante en la experiencia mística, la crítica más reciente ha afirmado, en cambio, su importancia en la historia de la escritura de la subjetividad medieval. Con respecto a Rolle, un ermitaño de Yorkshire, que vivió distante de las grandes órdenes tradicionales y que tuvo que alejarse de los centros del saber universitario, se puede decir que se cumple sin duda el objetivo de los grandes exégetas anteriores, es decir el lograr que la lectura y el conocimiento del *Cantar de los Cantares* conduzca a todos a un camino de búsqueda del amor divino.

En conclusión, pienso que en el caso específico de Rolle, la reescritura del *Cantar* posee múltiples dimensiones que van más allá de las citas o del comentario exegético; entiendo también que su reescritura está marcada por la fuerte afectividad de la devoción medieval tardía y por el carácter esponsal de la relación amorosa con Dios de tantos hombres y mujeres de fines de la Edad Media que, mediante la escritura, han dejado un testimonio de su experiencia en este sentido.

La importancia del *Cantar* en la historia de la mística y de la subjetividad religiosa es evidente e indiscutida, también en el ámbito de los estudios literarios y de la historia del Arte en la Europa medieval y moderna. Sus interpretaciones concretas y su reescrituras suelen ser menos conocidas y en este sentido, creo que la figura de Rolle es relevante entre aquellos hombres religiosos que se iniciaron en un camino espiritual guiados por sus propias lecturas, por su experiencia inicial de una vida secular y luego eremítica, y que en la escritura de sus obras y gracias a la difusión de ellas, realizaron una notable síntesis de la devoción mariana, el amor a Cristo, la amistad y la

¹⁸ *Incendium*, Cap. 17, p. 194-195

cercanía con mujeres religiosas; Rolle y otros cercanos a él en su espiritualidad nos han dejado así un importante testimonio de la literatura devocional a fines de la Edad Media.

Para concluir, y volviendo al origen del *Cantar de los Cantares*, creo que es bueno recordar las palabras que se atribuyen al gran rabino Akiba, que vivió entre la segunda mitad del siglo I DC y la primera mitad del siglo II DC: “Ningún día es tan santo como el día en el que el *Cantar de los Cantares* fue dado por Dios a Israel, porque todas las escrituras son santas, pero el *Cantar de los Cantares* es el Santo de los Santos”¹⁹.

Recibido 1-05-15
Aceptado 1-06-15

¹⁹ Mishna Yadayim, 3:5.

**El Cantar de los Cantares y su reescritura medieval:
Richard Rolle de Hampole (1300-1349)**

Resumen. En este ensayo se relevan algunas de las características de la lectura y de la reescritura del *Cantar de los Cantares* durante la Edad Media y se explora, en particular, la obra *Incendium Amoris* del místico inglés del siglo XIV, Richard Rolle.

Palabras clave: mística - mística medieval - exégesis bíblica - Cantar de los cantares- Richard Rolle

**El Cantar de los Cantares y su reescritura medieval:
Richard Rolle de Hampole (1300-1349)**

Abstract. In this trial some of the features of reading and rewriting the Song of Songs in the Middle Ages and explores, in special, the work *Incendium Amoris*, of the fourteenth century English mystic, Richard Rolle are relieved.

Keywords: mystical - medieval mystic - biblical exegesis - Song of songs- Richard Rolle

El *Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ*Celina A. Lértora Mendoza***1. Presentación**

Los teólogos católicos post-tridentinos, siguiendo la tradición escolástica de la *disputatio*, tuvieron dos frentes de confrontación. Uno, externo, con la naciente teología reformada o protestante que, si bien en algunos aspectos continuó la tradición expositiva escolástica- innovó profundamente en la exégesis y con ella, en el uso de la Sagrada Escritura como autoridad en la defensa de determinadas tesis. El otro frente, interno, es la opuesta tradición de las dos grandes escuelas tardo-medievales (tomistas y escotistas) a la que se suma luego la escuela jesuita, más matizada y sin un maestro inconcuso. Durante el siglo XVII se consolida una tradición teológica en casi todos los tratados sistemáticos, de los cuales el Tratado de Dios presenta peculiaridades interesantes, sobre todo por el gran apoyo teórico que los teólogos tomaron de los filósofos y algunas de cuyas doctrinas incluso ayudaron a profundizar.

Por otra parte, en América los cursos de filosofía y teología a cargo de las grandes Órdenes docentes reprodujeron la enseñanza metropolitana, de tal modo que la recepción local del *status quaestionis* peninsular fue bastante rápida y considerablemente completa. Los documentos de esta enseñanza sólo muy escasamente han sido impresos, conservándose en una o dos copias manuscritas, que representan una fuente de primer orden para la reconstrucción histórica de la teología en la región. El texto que presento, de Mateo de Mimbela SJ, puede considerarse un ejemplo del desarrollo alcanzado en teología sistemática en América a fines del siglo XVII.

1.1. Presentación biográfica¹

Mateo de Mimbela nació en Fraga (Huesca) el 20 de septiembre de 1663, y ya había cursado las humanidades e iniciado los estudios de filosofía en Zaragoza, cuando el 21 de noviembre de 1677 ingresó en la Compañía de Jesús, en el noviciado de Tarragona, de donde pasó a Alcalá de Henares, para concluir su formación filosófica y teológica. Se ordenó de sacerdote en 1690 en Sevilla y poco después embarcaba para América, yendo a residir primeramente en Tunja (Colombia) y a continuación a Bogotá, para iniciar su labor docente en la cátedra de filosofía de la Universidad Javeriana, hasta 1695 en que fue enviado a las misiones del Airico y en las que estuvo probablemente dos años, pues el 4 de agosto de 1698 se hallaba de nuevo en la Universidad Javeriana, donde recibió el grado de doctor y desarrolló el ciclo de docencia teológica, en el que llegó a ocupar la Cátedra de Prima.

Sin embargo, en 1702 interrumpió definitivamente su labor docente para desempeñar cargos de creciente responsabilidad en la administración de la Compañía: Secretario de Provincia, Rector de Tunja durante ocho años, Provincial de 1713 a 1716 y nuevamente Rector. En 1720 fue nombrado Procurador del Nuevo Reino de Granada ante las Cortes de Madrid y Roma, gestión que lo ocupó por tres años, hasta diciembre de 1723 en que embarcó en Cádiz nuevamente para América. Los últimos años de su vida los pasó en Bogotá, siendo elegido una vez más Provincial y Rector de la Javeriana, cargo que ocupaba a su fallecimiento el 22 de abril de 1726.

De su tarea docente sólo se conservan en manuscritos, el Curso de Física dictado en la Universidad Javeriana (Bogotá) en 1693², y el Tratado de Dios, dado en la misma institución, en 1699³

¹ Tomo estos datos de Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. V (M-N-Ñ) Madrid, CSIC, 1995, pp. 522-523. Hay pocas referencias y en general breves, en los estudios de historia de la filosofía; lo mencionan M. Kempo Mercado en *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile, ZigZag, 1958, p. 69; J. M. Rivas Sacconi, *El latín en Colombia*, Bogotá, Librería Voluntad, 1949, p. 100 y J. A. Salazar, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reyno de Granada (1563-1810)*, Madrid, 1946, p. 764. 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 *Physices tractatus R. P. Matheum Mimbela, Societatis Iesu dignissimum philosophiae Cathedrae Praeceptoris, huius Xaverianae Accademiae Civitatis Sanctae Fidenensis. Die*

1.2. El manuscrito

Para este trabajo he usado el manuscrito de la Biblioteca Zaldía, que carece de carátula, iniciando directamente con el Prólogo. La letra es clara y el texto es legible en su totalidad, salvo unas pocas palabras algo borroneadas. La ortografía latina es considerablemente correcta, y la presentación no carece de cierta elegancia, produciendo una lectura agradable.

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 para 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 barra⁴

2. Exposición general *Tractatus*

El Tratado consiste en un Prólogo y doce disputaciones. Éstas van de corrido, pero se pueden agrupar en dos grandes secciones, de acuerdo a la forma estandarizada de presentar este tratado. La primera incluye los temas relativos a la cognoscibilidad de Dios, las pruebas de su existencia y la determinación de su constitutivo esencial. El segundo grupo está constituido por la determinación de sus atributos. Podríamos

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, pp. 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 latín al castellano, 3 vol. Caracas, Ministerio de Educación, 1954-1964. pp. 201-232

³ *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 Academia de Historia de Bogotá, 121 folios. Biblioteca Zaldía, 89 folios. Traducción parcial en Juan David García Bacca, Antología cit., pp. 321-354.*

⁴ Ejemplo de folio y párrafos (mío y del manuscrito en ese orden): 1v, 5/3; dentro del folio ya citado, los párrafos ejemplo 3/1 significa 3 mi numeración, 2 la del manuscrito.

llamarlas, en términos generales, con las mismas palabras del título: sobre la esencia y sobre los atributos

2.1. Primer grupo temático: cognoscibilidad, existencia y esencia de Dios

Comprende las tres primeras disputaciones y constituye la parte más importante del tratado, razón por la cual su contenido se expondrá aquí con mayor detalle que la segunda

La Disputación Primera, sobre la cognoscibilidad de Dios, consta de dos secciones. La Primera Sección se pregunta si la existencia de Dios es evidente por sí y si puede ser ignorada por el intelecto. Comienza explicitando el sentido exacto de “verdad evidente por sí” de acuerdo a los *Segundos Analíticos* aristotélicos (3/1): es aquella cuyos términos, rectamente comprendidos, llevan necesariamente al asenso de las premisas y la conclusión. A partir de esto enuncia los casos posibles: 1º, con respecto a Dios, no hay ninguna verdad que no sea evidente por sí; 2º, una verdad puede ser evidente por sí respecto a uno y no respecto a otro; 3º, una misma verdad puede ser evidente por sí y no evidente por sí respecto a lo mismo en diverso tiempo; 4º, puede ser evidente por sí y evidente por otro, respecto a lo mismo incluso en el mismo tiempo (4/2).

Su única conclusión es que la existencia de Dios no es evidente para nosotros (1v, 5/3). La prueba es que la verdad “Dios existe” sólo puede ser obtenida por discurso, y por lo tanto no nos es evidente. Responde luego a algunas objeciones, la primera de las cuales es que Santo Tomás dice que Dios es evidente por sí y no en cuanto a nosotros, pero la conclusión afirma que la existencia de Dios “no es evidente por sí con respecto a nosotros”, es decir, que hay una inflexión distinta en el concepto de “evidente por sí” como dijo antes. Otra objeción es que muchos Santos Padres consideraron que a todos nos consta naturalmente la existencia de Dios, o la frase de Job 36:22 “todos los hombres ven a Dios” porque el sentido es que todos los hombres pueden llegar a esta verdad haciendo uso de su inteligencia.

La Segunda Sección plantea si la existencia de Dios puede creerse por fe y su conclusión es “La existencia de Dios es cierta por fe” (3v, 16). Considera como prueba fundamental la frase del Éxodo 3:14 “Yo soy el que soy”. Es decir que el asenso sobrenatural a la revelación divina es asenso de fe; y tal es el asenso expresado en esta revelación; luego es de fe; luego la existencia de Dios es cierta por fe (16/14). Un segundo argumento es que sólo la evidencia de la existencia divina

obstaría a que fuera creída por fe, y precisamente ello no se da, como se probó en la sección anterior.

El profesor responde a dos objeciones. La primera, que no hay revelación de la existencia de Dios precisamente porque no es necesario (la revelación es un subsidio a la debilidad de la inteligencia). Mimbela contesta que no obsta, porque el alma puede ser ayudada por el subsidio para entender más fácilmente, despejar dudas, etc. (18/16). La segunda objeción es que creer en el testimonio de Dios revelante supone el conocimiento de su existencia. El profesor contesta que nada obsta a que el intelecto elija primero el asenso de fe tendiente a la vez la existencia de la revelación y de Dios, sin que sea necesario presuponer a la fe un asenso natural, pues es suficiente la aprehensión de la existencia de la revelación y de Dios (19/17).

La Sección Tercera pregunta si la existencia de Dios puede demostrarse. En ella se tratan los temas relativos a los diferentes tipos de pruebas y su aceptabilidad. Si bien existen muchas versiones que pueden denominarse “prueba” y que en cierto sentido lo son, propiamente tales son para Mimbela solamente dos tipos de prueba, las que se conocen como *a posteriori* y *a priori*. Dedicamos a cada una de ellas una Subsección.

La Subsección Primera contiene una sola conclusión “Dios es demostrable *a posteriori*” (4v, 23). La prueba incluye una síntesis de los principios silogísticos y de las dos formas de demostración: *a priori* y *a posteriori*, pasando luego a explicar concretamente de qué modo se hace esta prueba. La primera observación es que en la Escritura consta la demostrabilidad de Dios a partir de las creaturas (Rom 1:20, Sap 13:1-9) advirtiendo: 1º que la demostrabilidad de Dios que consta por la Escritura no es cualquiera, sino *a posteriori*, pues afirma que Dios se ha manifestado a partir de las creaturas; 2º que en los lugares alegados consta de modo semejante que Dios fue demostrado por los antiguos filósofos (27/25). Por otra parte, acepta y repite la prueba clásica de Santo Tomás a partir del movimiento (27/26) y rechaza las objeciones a la misma (la posible auto-causación, la causación circular, etc.) del mismo modo que los tomistas. La tercera prueba, aunque no lo dice explícitamente, es una versión de la prueba escotista a partir de la contingencia (31/29).

La Subsección Segunda contiene una única conclusión, la segunda de la Sección entera: “La existencia de Dios es demostrable *a priori*” (6,33). Debe advertirse que se trata de lo que llama demostración negativamente *a priori* o por predicados de

esencia (33/30). Hay dos formas de esta prueba. La primera, de acuerdo al principio anselmiano del *ens perfectum*, concluye que el ente que contiene toda perfección no puede no existir, ni ser contingente, porque podría no tener toda la perfección que implica los mismos términos; además porque lo contingente necesita de otro para existir, pero la necesidad de otro es imperfección; luego un ente que incluya toda perfección no puede ser contingente (34/32). La segunda forma se centra en el concepto de *ens possibile*: posible es lo que puesto, no se sigue ningún absurdo; pero de la afirmación de un ente carente de todo defecto no se sigue absurdo; luego es posible, luego existe. Ambas consecuencias se siguen correctamente (36/34).

Esta subsección incluye, junto con la prueba *a priori* de la existencia divina, la de su unidad, que Mimbela expone a partir del resultado de la prueba anterior. Dios es sumo bien sin ninguna imperfección; pero la multiplicidad de Dioses pone imperfección en Dios; luego le repugna. Prueba la menor (la multiplicidad implica imperfección) porque cualquiera de los dioses existiría necesariamente, pues existir contingentemente es una imperfección; luego a cualquiera de ellos le sería imposible existir no existiendo el otro; y esto es imperfección (39/37).

Esta parte contiene una sola objeción, bastante común en los medios racionalistas de la época: muchos pueblos y filósofos aceptaron la multiplicidad divina y por tanto su unidad no es evidente (como parte de la existencia, en la sistemática de la demostración *a priori*). La respuesta era también usual en la apologética católica: tales ideas sólo muestran la debilidad intelectual de esos pueblos y filósofos, porque los más inteligentes aceptaron la unidad (40/38)

La Disputación Segunda trata la existencia de Dios, pero no ya en cuanto a la prueba misma (objeto de la anterior), sino que se propone dilucidar qué tipo de existencia es propia de Dios. El material analizado se nuclea en cuatro secciones, que plantean y resuelven sendas dificultades: 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 (7v, 41).

La Sección Primera expone y desarrolla la primera dificultad: en qué coinciden y en qué se diferencian la existencia del Creador y de las creaturas. Explica el profesor que la existencia de Dios y las creaturas convienen en tres notas: 1º, en ambos son razón formal, de modo que la esencia denota la existencia, o el ente en acto contrapuesto a los entes no existentes (porque no existen, pudiendo existir, o porque

es imposible que existan); 2º, 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; 3º, en que así como la existencia de Dios siempre se refiere a su esencia, así también la existencia creada a la esencia creada. En el caso de los puntos 2 y 3, como es obvio, está implícita una teoría metafísica que no es común a todos los teólogos. Así, la afirmación de que en la creatura esencia y existencia se identifican es objetada desde el tomismo, que postula una distinción real, aunque sin separabilidad; también la referencia esencial (o relación trascendental) entre esencia y existencia divina tiene matices diferentes según las escuelas. Mimbela pasa rápidamente por estas objeciones.

En cuanto a las diferencias, el profesor establece el principio de que la existencia de Dios y las creaturas difieren en todos aquellos casos en que Dios y la creatura difieren (46/43). En segundo lugar y más concretamente 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. Y tercero, difieren en que el predicado *existir* se predica de Dios esencialmente, y de la creatura, en cambio, contingentemente.

La objeción más interesante que se presenta es que si se acepta (como ya dijo) que en la creatura esencia y existencia se identifican, la existencia creada no puede predicarse contingentemente (47/44). Es interesante porque se trata de un aspecto del complejo problema de las relaciones entre necesidad y contingencia. En efecto, es doctrina general escolástica que las esencias, como posibles, están en la mente divina y por tanto son tan necesarias como Dios mismo. Entonces hay que establecer bien en qué sentido se dice que cuando esa esencia (que como posible es necesaria) existe, existe contingentemente. Para ello la escuela jesuita solía hacer un distingo específico: ser contingente en sentido físico, o en sentido lógico. Físicamente contingente es lo que puede estar o no estar, permaneciendo el sujeto (por ejemplo la blancura en la pared), lógicamente contingente es lo que existe de tal modo que podría no existir faltando el sujeto de la existencia. Aplicando esta distinción se puede solucionar la objeción mencionada. (49/46)

La Sección Segunda aborda la segunda dificultad, relativa al concepto de “existir por esencia”. Su conclusión es que “La existencia por esencia, o lo que al presente es lo mismo, el existir necesario es propio sólo de Dios” (52/49). El profesor presenta dos pruebas, La primera: 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 segunda es la siguiente: 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 (53/50).

Las objeciones que pueden presentarse a estas pruebas, especialmente a la segunda, se refieren –como en el caso anterior- al sentido en que una perfección (que es un predicado de una esencia) que como posible es necesaria, pasa a ser contingente cuando existe, de modo que sólo de Dios pueda predicarse la existencia necesaria. Se trata en suma, de distinguir la no existencia posible (contingente) con la existencia imposible. La solución de Mimbela es cuidadosa: 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 (55/52).

Otro aspecto problemático es la relación entre duración y necesidad, suponiendo en cierto modo que una creatura eterna existiría necesariamente. Los escolásticos no coincidían sobre la posibilidad de una creatura eterna (la posibilidad fue defendida por Tomás de Aquino, y negada por Buenaventura y de ahí dos tradiciones opuestas en las Escuelas). Mimbela concede la posibilidad de una creatura eterna y por tanto de un acto (por ejemplo de intelección angélica) eterno, pero niega la consecuencia que saca el oponente, sosteniendo que no procede (62/59).

La Sección Tercera y su dificultad se refiere a la existencia por sí (*a se*) que se dice de Dios, pero cuyo sentido es necesario profundizar para evitar equívocos.

En primer lugar se plantea si la existencia de Dios se dice “por sí” como “por una causa”, a lo cual contesta que tanto pro fe como por argumentos debe negarse que Dios tenga existencia por sí a modo de causa (11,66).

La segunda significación del “por sí” lo vincula con los predicados esenciales y absolutos de dios. Mimbela considera que tales predicados esenciales y absolutos divinos son totalmente “por sí” negativamente (11v, 67).

En una tercera instancia de análisis, el concepto de “*a se*” se contrapone al de “*ab alio*” y en este caso la cuestión gira en torno a algunas perfecciones divinas que son “por otro” en sentido de que provienen de un principio, en este caso opina el

profesor que algunas perfecciones de Dios son “por otro” como por un principio, las cuales por lo tanto no son absolutamente “por sí” (11v, 68).

En cuarto lugar, hay perfecciones divinas que son relativas y con respecto a ellas se plantea el mismo problema. Nuestro profesor afirma que las perfecciones divinas relativas son también a se negativamente, con excepción del sentido negativo de “*ens a se*” (11v, 69).

Finalmente, y para aclarar mejor lo que antes dijo en la conclusión de la Sección Segunda sobre “ente necesario”, afirma que la razón de “ente por sí” compete a Dios de tal modo que él es el único ente necesario de tal modo que se incluye formalmente en el concepto de ente necesario (11v, 70).

Termina esta sección con la respuesta a las objeciones contra la primera, la cuarta y la quinta conclusiones, que reproducen en forma silogística y más formal, algunas de las ideas ya expuestas en el cuerpo de la sección.

La Sección Cuarta aborda la cuarta dificultad, referida al modo como debe entenderse la cualidad de existir en Dios. Mimbela presenta su elaboración en dos afirmaciones. La primera: “La existencia de Dios, o cualidad de existir es de la esencia formal de Dios con el mismo rigor con que racional es de la esencia de hombre” (12v, 76). La segunda afirmación es que la cualidad de existir o existencia de Dios se distingue con distinción de razón de su esencia, y esta distinción es la misma por la cual racional se distingue formalmente de hombre (13,77).

La parte disputativa consta de seis objeciones: 1ª. El predicado esencial de Dios precede a la existencia y por tanto la existencia no pertenece a la esencia de Dios; 2ª. La esencia y la existencia de Dios pueden concebirse separadamente, luego se distinguen; 3ª. La esencia de Dios puede concebirse sin existencia, como cuando se pregunta si Dios existe; por tanto la esencia divina no incluye su existencia; 4ª. La existencia de Dios y otros predicados constitutivos suyos no se refieren a connotados diversos, luego no difieren de razón; 5ª. Los predicados que constituyen la esencia de Dios son concebidos como existentes; luego esencia y existencia no se distinguen ni siquiera de razón; 6ª. Ningún predicado de Dios puede concebirse separado de la existencia, porque de lo contrario sería concebido como indiferente a existir, lo que no es posible. Todas estas objeciones se resuelven conforme a los principios que se expresan en las afirmaciones del cuerpo de la sección.

La Disputación Tercera trata el constitutivo de la esencia divina. La exposición se nuclea en siete secciones, que comienzan con las nociones previas y van desarrollando las preguntas pertinentes al problema.

La Sección primera inicia el tratamiento del tema con cinco prenotados: 1°. La esencia y la naturaleza de la cosa a veces tienen diversas significaciones; al presente, sin embargo, se tomarán en el mismo sentido. 2°. Para la razón de esencia, comúnmente se requiere que los predicados que sean principio y raíz de las propiedades y operaciones que están en el ente. Pero esto puede entenderse de dos modos: uno, tomando la esencia por naturaleza (como hace Aristóteles) y así no puede darse en Dios; otro, en sentido metafísico y teológico, como constitutivo primario sustancial, y así puede darse en Dios. 3°. La esencia se divide en física y metafísica, aunque los autores disienten sobre su definición; para Mimbela la esencia física y la metafísica, objetivamente no difieren de la cosa cuya esencia son. 4°. Todos los Santos Padres distinguen en Dios la esencia de los atributos y esto no puede negarse, aunque hay divergencias sobre su alcance. 5°. Los predicados de Dios, incluso absolutos, pueden dividirse de múltiples maneras.

La afirmación central es que hay en Dios algunos predicados esenciales que dondequiera se encuentren, sea en Dios o fuera de Dios, se dan en la esencia, como Ente, Sustancia, Espíritu, Inteligente, Volitivo, etc. (15v, 92), expresada al término del 4° prenotado.

Al concluir la exposición de los prenotados comienza a proponer el esquema de las clases de atributos divinos, que se mantendrá a lo largo del Tratado. La pregunta central es cuáles atributos de Dios constituyen su esencia metafísica. Sobre este punto señala que las opiniones de los Doctores son muchas, pero en general pueden reducirse a tres clases, de acuerdo al principio específico que sustentan y a los cuales irá rebatiendo en sucesivos pasos.

La Sección Segunda refuta la primera clase de teólogos para quienes la esencia metafísica de Dios deben ser aquellos predicados que no son comunes a la creatura, porque Dios difiere de todo lo que no es Dios (95/9). Para ellos la esencia divina consiste en ser Ente *a se*, afirmando en la única conclusión: “La esencia metafísica de Dios no consiste en el ser por sí, ente infinito o necesario” (16v, 98). La unificación de los tres conceptos se debe a que anteriormente, como vimos, identificó “ente por sí” con “ente necesario”, y aquí determina su equivalencia con “ente infinito” en el sentido de que los tres sólo se predicán de Dios. El argumento

central de prueba es que el concepto de ente por sí, infinito y necesario, que se halla igualmente en las relaciones, y la esencia; pero la esencia no se encuentra formalmente en las relaciones.

Mimbela se hace cargo de una objeción compleja (102/16) que consta de varios enunciados. Primero, el predicado “ente por sí” es el que primero se concibe en Dios; además a él se reducen los demás predicados de Dios; luego en él se concebiría la esencia metafísica divina. Segundo: la esencia de Dios consiste formalmente en el ejercicio mismo del existir; pero el ejercicio del existir se explica por el ente por sí; luego esa es la esencia metafísica. Tercero: ser por sí, o existir por necesidad, formalmente incluye toda perfección; luego en eso consiste la esencia de Dios. Cuarto: Dios se constituye por aquel predicado por el cual se lo distingue primeramente de la creatura; pero la creatura se distingue de Dios por el ente por sí o necesario; luego eso es la esencia divina.

Mimbela responde a estas objeciones conforme a los principios anteriormente expuestos, señalando que estas objeciones y sus contra-argumentos valen también para el caso de afirmar que Dios se constituye como ente infinito, o como ente necesario, conforme a la identificación ya mencionada.

La Sección Tercera refuta brevemente a otro grupo de teólogos para quienes la esencia de Dios consiste en uno de sus predicados, afirmando en la única conclusión (segunda del elenco para la totalidad de la Disputación), que la esencia de Dios no consiste en ninguno de los predicados especiales que se cuentan en la segunda clase (18, 104).

Dedica toda la Sección Cuarta a la resolución de los argumentos contrarios, expuestos en cinco objeciones con instancias.

1ª. Los Santos Padres distinguen en Dios la esencia y los atributos; pero esta distinción sería ineficaz si la esencia de Dios incluyera toda perfección absolutamente simple; luego no es así. Mimbela niega la conclusión porque aunque los atributos se incluyan formalmente en la esencia, esto no impide que se distinga suficientemente la esencia y los atributos, como ya lo demostró.

2º. “San Dionisio” [el Pseudo Dionisio] dice que “Bien” es el primer nombre de Dios; luego algún predicado de Dios es esencia suya y no todos a la vez. Responde con una interpretación del texto: “bien” es a veces tomado por cualquier perfección

y en se sentido “bien” o “perfección” en forma indefinida, significa que el bien en todo género es el primer nombre de Dios, lo que el profesor acepta.

3°. Conforme a la doctrina de la Iglesia sobre la doble naturaleza de Cristo, la naturaleza se distingue de la voluntad, y así como la voluntad humana está fuera de la naturaleza metafísica del hombre, lo mismo pasa en Dios. Mimbela responde negando la consecuencia porque la doctrina mencionada no se refiere a la voluntad en general sino a la volición libre; además el objetivo de la declaración es afirmar que negada la voluntad divina en Cristo también se negaba en él la naturaleza divina.

4°. Hombre se define correctamente por animal racional, pero no se define por la risibilidad; luego Dios se define rectamente por algún predicado especial, y no por la colección de todos. El profesor niega la conclusión porque los dos casos no se equiparan.

5°. Sabiduría, voluntad, justicia, etc., son predicados concomitantes con la esencia, no se predicán formalmente de ella; luego no son de la esencia divina. Mimbela sostiene que el argumento no es válido porque hay que considerar la predicación implícita.

En la Sección Quinta pasa a la exposición de su propia posición sobre este tema, enunciando la primera conclusión: “Las perfecciones divinas absolutas necesarias pertenecen a la esencia física de Dios, pero no las relativas (21v, 120). Es decir, que la esencia de Dios, considerada de parte del objeto incluye todos y cada uno de los predicados absolutos, necesarios, pero las relaciones no pertenecen a la esencia de Dios. La primera parte es una sentencia común a todos los teólogos, de modo que la discusión radica en la exclusión de las relaciones. Mimbela prueba su aserto por tres razones de las cuales la más importante es la primera: porque la esencia física de Dios debe ser realmente lo mismo que todo aquello que es realmente Dios, esto se da en las perfecciones absolutas necesarias, pero no en las relativas porque sólo se predicán d una de las personas divinas, no de todas, y lo tanto no de Dios como uno. En efecto, como dice la segunda razón, si las relaciones se identificaran con la esencia física de Dios, ninguna persona divina podría ser físicamente Dios porque ninguna persona individual divina se identifica con todas las relaciones, como dice la tercera razón. Sobre la base de este juego de imposibilidades responde a las objeciones. De las cinco que presenta, resulta interesante la última, por su enfoque lógico-lingüístico: las relaciones son realmente sabiduría, omnipotencia, etc.; pero

estos predicados pertenecen a la esencia física de Dios; luego también las relaciones. Mimbela concede las premisas pero “ el hombre es especie; pero Pedro es hombre; luego es especie”, en el cual el término “hombre” se toma segundo-intencionalmente en la mayor, pero primo-intencionalmente en la menor, por lo cual el silogismo no concluye. Lo mismo sucede en la objeción, silogismo en el cual en la mayor se habla en sentido real e idéntico, pero en la menor en sentido formal (porque la sabiduría, la omnipotencia, etc., son partes formales de la esencia física); por lo tanto no hay consecuencia.

La Sección Sexta expone la segunda conclusión que completa el tema: “La esencia metafísica de Dios, metafísicamente considerada, indica toda perfección absolutamente simple” (22, 124). Mimbela presenta una primera prueba de autoridad (Juan Damasceno, Anselmo, Tomás de Aquino) y otros tres argumentos. Primero: la esencia de Dios no sólo es lo óptimo en la realidad, sino también aquello mayor que lo cual la mente no puede pensar nada; pero esto se dice de toda perfección absolutamente simple y sólo de ellas. Segundo: algunos predicados absolutos necesarios también comunes del Creador, pertenecen al concepto definidor de Dios; luego también todos, porque de lo contrario se estaría suponiendo que incluyen algo especial contrario a dicha esencia, o que es imposible. Tercero: los predicados que pertenecen a la consideración principal del ente, pertenecen a su esencia metafísica; pero todas las perfecciones absolutas necesarias de Dios son así, luego pertenecen a ella.

Esta Sección se completa con otros desarrollos, particularmente los tomados de Muniesa, que abundan en el mismo sentido y termina con un resumen que vale la pena mencionar por extenso. 1º. La esencia metafísica de Dios excluye las perfecciones relativas y contingentes como -en cierto modo- defectibles, porque Dios puede ser entendido sin ellas. 2º. La esencia metafísica incluye todas las perfecciones absolutas necesarias, ninguna excluida, lo que no hay que entender como que en la definición de Dios cada una de ellas debe ser expresada, lo que no es necesario ni fácil. No es necesario porque, como es evidente en un caso similar, la definición de hombre, “animal racional”, es correcta, e incluye también el principio olfativo, el auditivo, el aprehensivo, el judicativo y el volitivo, sin que todos estos se expresen. Por lo cual, para definir correctamente a Dios es suficiente que se defina por un concepto que comprenda formalmente todas las perfecciones absolutas necesarias aunque no las exprese. 3º. Dios puede definirse metafísicamente: “Ente perfectísimo”, o “Ente que incluye toda perfección absolutamente simple”, o “Plenitud sustancial de toda perfección absolutamente simple o absoluta necesaria”

Dedica la Sección Séptima a la resolución de los argumentos contrarios, que son cinco, de los cuales el más interesante me parece el cuarto, porque opera con distinciones limitativas de la analogía entre las proposiciones válidas para la creatura y las válidas para Dios. Dice la objeción: hombre se define correctamente por “animal racional”, pero no se define por la risibilidad; luego Dios se define rectamente por algún predicado especial, y no por la colección de todos. En efecto, todos los predicados que son de la esencia física del hombre no lo son de la metafísica, como es claro en risible, que es de la esencia física, pero no metafísica, de hombre; luego tampoco todos los predicados que son de la esencia física de Dios, lo son de la metafísica.

Mimbela niega la consecuencia, especialmente por el argumento de que ambos supuestos difieren en que la esencia metafísica de Dios incluye formalmente del mismo modo una perfección que otra; en cambio la esencia metafísica de hombre no incluye del mismo modo risible y racional, porque se dice racional en cuanto expresa sobre todo orden a la operación propia que es el discurso, mientras que risible incluye sólo lo relativo a la risa, y no en orden al discurso, que es lo propio del hombre.

2.2. Segundo grupo temático: los atributos

A partir de la Disputación Cuarta se tratan los atributos divinos que, como ya se dijo, se nuclean en dos clases. La primera comprende la infinitud, la perfección, la vida y la subsistencia. La segunda clase los demás. De ellos se dará solamente una presentación general de temas y conclusiones.

2.2.1. Los atributos primarios

La Disputación Cuarta se ocupa de los dos primeros; infinitud y perfección. La Sección Primera explica el término “infinitud” y pregunta si se da en la esencia divina. Afirma: “Debe decirse que a Dios conviene la infinitud en todo género; en cambio a las creaturas ni siquiera en algún género puede convenirles la infinitud en sentido absoluto” (25v, 157). Termina la sección con la resolución de objeciones.

La Sección Segunda se ocupa de la infinitud de la esencia y de los atributos de todos los géneros y afirma que tanto a la esencia metafísica de dios como a cualquiera de los atributos individualmente considerados corresponde la infinitud en

sentido absoluto, en todo género (26v, 158) y finaliza con la resolución de objeciones.

La Sección Tercera presenta una cuestión complementaria de las anteriores, y pregunta si los predicados relativos y libres son una perfección especial. Se desarrolla la cuestión en dos Subsecciones. La Subsección Primera propone dos conclusiones. Conforme a la primera, los predicados relativos indican perfecciones especiales, distintas de las absolutas (28v, 169). La segunda conclusión afirma que los predicados libres de Dios, son según su modo distintos de los necesarios y son una perfección especial (29, 172). La Subsección Segunda se dedica a refutar los argumentos contrarios.

La Sección Cuarta plantea un problema general y resulta un tanto descolocada en este punto: si todas las perfecciones divinas son formalmente iguales, y responde afirmativamente a la pregunta (31,186).

La Sección Quinta se refiere a una cuestión también general y vinculada con la anterior: qué perfecciones son infinita simples y cuáles absolutamente simples.

Responde que perfección simple es aquella que no tiene mezclada ninguna imperfección, y perfección absolutamente simple es la que en cualquier caso es mejor su misma existencia que no existencia (32v, 194). Termina la Sección con la resolución de objeciones.

La Sección Sexta y última resuelve una serie de dudas. La primera es si la perfección de Dios es tanta que no sólo no puede haber otra mayor, sino que ni siquiera puede ser pensada. La respuesta es afirmativa (33v, 202). La segunda duda es por cuál razón en Dios se contiene la perfección de las creaturas. La respuesta es que dichas perfecciones creadas se contienen eminentemente, porque Dios es la causa suprema eficiente y ejemplar de la perfección creada (34, 205). La tercera y última duda es si el conjunto de Dios y las creaturas es más perfecto o más imperfecto que sólo Dios. A esto se responde que Dios es igualmente perfecto que el conjunto y el conjunto es igualmente perfecto que Dios (34v, 208).

La **Disputación Quinta** trata la vida de Dios en cinco Secciones. La Sección Primera explica algunos prenotados. La Sección Segunda fundamenta el rechazo de la noción de vida como acto primero real. Su conclusión es que Dios no vive la vida intelectual ni volitiva como actos primero y segundos reales formales (36v, 226). Termina con la resolución a las objeciones.

La Sección Tercera plantea si en Dios se dan los actos primero y segundo virtuales en relación a la intelección. Concluye que Dios no entiende pro el modo de los actos primero y segundo virtuales (37v, 234). Termina con la resolución de objeciones.

La Sección Cuarta pregunta por el principio virtual de la volición. Presenta dos respuestas. La primera negativa, al referirse a la volición necesaria (39v, 246). La segunda: tampoco el principio volitivo es acto primero virtual de la volición libre (39v, 248). Termina la Sección con la respuesta a objeciones.

La Sección Quinta, última, se refiere a los actos primero y segundo de razón. La conclusión es que el principio intelectual y la intelección, el principio volitivo y la volición divina, se distinguen de razón, pero no como actos primero y segundo de razón. A continuación se presentan algunas observaciones y termina con la respuesta a objeciones.

La **Disputación Sexta** versa sobre la subsistencia de Dios y desarrolla el tema en cuatro secciones. La Sección Primera presenta algunos prenotados y abre la vía de la disputa. Sostiene, con Oviedo, Lugo, Muniesa y otros que el efecto formal de la subsistencia es constituir el supósito con la naturaleza. La Sección Segunda expone la tesis del profesor: en Dios no se da subsistencia absoluta. Las Secciones Tercera y Cuarta resuelven los argumentos contrarios.

La **Disputación Séptima** trata los atributos de Dios en general, en cuatro secciones. La Sección primera rechaza la teoría de la emanación de os atributos a partir de la esencia, con una conclusión negativa: “los atributos de Dios no emanan de [su] esencia” (50, 323), resolviendo a continuación algunas objeciones.

La Sección Segunda trata la inclusión de los atributos y Mimbela expone su enseñanza nucleada en cuatro conclusiones. Primera conclusión: cualquiera de los atributos, por su diferencia, incluye formalmente algunos conceptos trascendentes como Ente, Verdadero, Bueno y predicados como divino, perfecto, existente y similares (51v, 334), lo cual debe también entenderse de las relaciones (o sea. de las personas divinas). Segunda conclusión: la esencia de Dios, tanto física como metafísica, incluye formalmente todos los atributos (52, 335), tomando atributos por perfecciones absolutas necesarias. Tercera conclusión: cualquier atributo separadamente considerado no incluye formalmente toda la esencia de Dios (52, 336). Cuarta conclusión: La esencia no incluye formalmente las relaciones, ni las

relaciones incluyen la esencia (52, 337). Termina la sección con la resolución de algunas objeciones.

La Sección Tercera trata la distinción de los atributos entre sí y se desarrolla en cinco Sub-secciones. La Subsección Primera rechaza la distinción de los Escotistas, mediante una única conclusión: entre las perfecciones divinas realmente identificadas no se da la distinción formal por la naturaleza de la cosa (53v, 346), concluyendo con la resolución de algunas objeciones.

La Subsección Segunda defiende la distinción virtual en Dios, exponiendo la segunda conclusión de la sección: entre las perfecciones divinas absolutas y relativas se da distinción virtual (54v, 356). Termina con la resolución de algunas objeciones. La Subsección Tercera plantea si se da distinción virtual entre los [predicados o atributos absolutos de Dios y concluye negativamente, solucionando a continuación algunas objeciones. La Sub-sección Cuarta pregunta si los predicados libres se distinguen virtualmente de los necesarios, y responde también negativamente, solucionando algunas objeciones. La Subsección Quinta indaga si, puesta la distinción virtual, se dan precisiones objetivas, y responde también negativamente, solucionando algunas objeciones.

La Sección Cuarta y última trata sobre la trascendencia y la predicación de los atributos, exponiendo el tema a través de cuatro afirmaciones. Primera: los predicados Omnipotencia, Sabiduría, Voluntad y otros que exigen la voluntad no son trascendentes (62v, 415). Segunda: la eternidad y la inmensidad no son trascendentes y por tanto no se puede decir “tres inmensos o eternos” sustantivamente, ni tres inmensidades y eternidades abstractamente (62v-63, 416). Tercera: No es trascendente la aseidad y ente necesario (63, 417). Cuarta: existencia, ente, cosa, uno, verdadero, bueno, perfecto, quiddidad y otros similares son trascendentes, y por tanto se pueden admitir tres sustancias, incluso sustantivas y abstractamente tres existencias relativas realmente distintas (63, 418). A partir de esto se explica cómo pueden predicarse los absolutos, conforme tres afirmaciones. Primera: la esencia se predica de los atributos singulares, y un atributo se predica de otro al menos en sentido real (63,420). Segunda: la esencia adecuadamente tomada puede predicarse esencialmente de los atributos singulares, y formalmente, sea que los atributos se toman en concreto o en abstracto (63v, 421). Tercera: un atributo concretamente tomado se predica en sentido formal de otro (63v, 422).

La **Disputación Octava** trata en particular la omnipotencia de Dios y desarrolla el tema en tres Secciones. La Primera pregunta qué es, a qué termino se refiere y qué atributo propio de Dios es. Como la sección plantea el tema en dos partes, responde paralelamente. En cuanto a la primera parte puede explicarse así: es la potencia productiva de la nada, en relación a todos los factibles. En relación a la segunda parte contesta que el término de la disposición son todos los posibles fuera de Dios, pero no los imposibles. Termina respondiendo algunas objeciones.

La Sección Segunda pregunta de qué modo se distingue la omnipotencia de los demás atributos y responde con dos afirmaciones. Primera: la omnipotencia se distingue del intelecto y la voluntad, del mismo modo que la intelección y la volición se distinguen entre sí (65, 435). Segunda: la omnipotencia se distingue del intelecto y la voluntad sólo de razón, y no más de una de ellas que de la otra (65v, 438). Termina respondiendo algunas objeciones. La Sección Tercera resuelve una serie de objeciones sobre la omnipotencia en general.

La **Disputación Novena** trata de la Justicia de Dios y si se da en sentido propio. Se desarrolla en cuatro secciones. La Primera presenta algunos prenotados en relación a la resolución de la pregunta. La Sección Segunda prueba la sentencia negativa que propugna el profesor: no se da en Dios justicia conmutativa propiamente dicha (70, 471). La Sección Tercera resuelve argumentos contrarios. La Sección Cuarta se pregunta si repugna el codominio pleno y conforme a la segunda de las sentencias al respecto, afirma que tal dominio no es posible (73v, 500). Termina respondiendo algunas objeciones.

La **Disputación Décima** trata el atributo de la eternidad de Dios y responde a lo largo de tres secciones. La Primera presenta algunos prenotados y propone la idea tomista acerca de la presciencia física de los futuros. La Sección Segunda refuta la presencia real de los futuros mediante una única conclusión: lo futuros no coexisten físicamente y con eternidad real divina desde la eternidad (76v, 523). Es doctrina común de escotistas y jesuitas, desde la cual responde a algunas objeciones. La Sección Tercera resuelve argumentos contrarios.

La **Disputación Undécima** trata la inmutabilidad y la inmortalidad de Dios, en tres secciones. La Primera pregunta de qué modos se da la inmutabilidad de Dios y luego de presentar su propuesta responde algunas objeciones. La Sección Segunda resuelva otras dificultades sobre el tema. La Sección Tercera discute la inmortalidad de Dios muy brevemente y sin conclusiones propias.

La **Disputación Duodécima** y última trata la incomprehensibilidad de Dios en tres secciones. La Primera explica el sentido y el derrotero de la dificultad. La Sección Segunda defiende la idea del profesor sobre el tema, expresada en dos conclusiones. Primera: Dios es incomprehensible extensivamente por la creatura con conocimiento natural; sin embargo, extensivamente puede ser comprendido por ella interviniendo la potencia absoluta de Dios (84v, 582). Segunda conclusión: Dios es intensivamente incomprehensible por la creatura tanto por potencia divina absoluta, como ordinaria (85v, 589). La Sección Tercera resuelve argumentos contrarios.

3. Consideraciones finales

De acuerdo a esta panorámica del *Tractatus*, podemos apreciar que Mimbela elabora su curso conforme a la disposición temática estandarizada y presenta un elenco numeroso de temas controvertidos entre las tres grandes Órdenes, cuyos maestros conoce y cuyas doctrinas refiere correctamente.

Sin embargo, se dedica especialmente a mostrar la variedad de opiniones dentro de la propia Compañía, privilegiando la exposición de un núcleo de teólogos a los que en general apoya en una u otra sentencia (pues tampoco coinciden en todo entre sí). Son ellos: Luis de Molina SJ (1535-1600), Antonio Pérez SJ (1599-1649), Francisco Suárez SJ (1548-1617), Juan Cardenal de Lugo y Quiroga SJ (1583-1660) y Tomás Muniesa SJ (1627-1696).

En esta selección de fuentes, que abarca un siglo, muestra por una parte su deseo de incorporar a contemporáneos suyos, y por otra una voluntad de atenerse a la tradición de los primeros intelectuales jesuitas. Por esta razón, sin duda, fue muy considerado como profesor.

También hay que destacar la sobriedad de la exposición disputativa, que se limita a la mención de los teólogos contrarios y a ejercitar con pulcritud los pasos de la disputa (las *obligaciones*) establecidas, sin caer en exabruptos contra los representantes de otras tradiciones, como se ve en numerosos casos de la época y del siglo siguiente. Esta medida muestra también, indirectamente, que la Compañía, en su universidad propia, no se sentía compelida a grandes manifestaciones de rechazo de otras Escuelas, sino que parecía bastarse a sí misma, con una discusión interna de carácter respetuoso e incluso amable.

ANEXO

Índex

Prologus In Tractatum de Divina Essentia, et attributis
Authore P. Mathaeo de Mimbela (1, 1)

Disputatio 1^a: de cognoscibilitate Dei

Sectio 1^a: an sit per se notum Deum existere, et id posse invencibiliter ignorari ab intellectu? 1v, 3)

Conclusio. Existentia Dei non est per se nota respectu nostris (1v, 5)

[Objectiones] (3, 12)

Sectio 2^a: an Dei existentia fidei credi possit (3v, 15)

Conclusio: Dei existentia certa est ex fide (3v, 16)

[Objectiones] (4, 18)

Sectio 3^o: an existentia Dei possit demonstrari?

Subsectio 1^o: nostra conclusio prima probatur (4v, 23)

1^a Conclusio. Deus est demonstrabilis a posteriori

Subsectio 2^o: altera conclusio probatur hic (6, 33)

2^a Conclusio. Existentia Dei est demonstrabilis a priori (6, 33)

[Objectiones] /7v, 40)

Disputatio 2^a: de existentia Dei (7v, 41)

Sectio 1^a: dirimitur prima difficultas posita [in quibus conveniunt et differunt existentia Creatoris et Creaturae] (7v, 41)

Sectio 2^a: resolvitur secunda difficultas (9, 52)

Conclusio. Existentia per essentiam, vel quod idem est in praesenti, existere necessario est proprium solius Dei (9, 52)

[Objectiones] (9v, 54)

Sectio 3^a: expenditur tertia difficultas (11,65)

Dicendum 1m. Certum est ex fide, tum a ratione Deum non fieri esse a se tanquam a causa (11,66)

Dicendum 2um. Essentialia praedicata et absoluta Dei esse omnino a se negative (11v, 67)

Dicendum 3um. Aliquas Dei perfectiones esse ab alio, ut a principio, quae perinde non sit omnino a se (11v, 68)

Dicendum 4um. Dei perfectiones divinas etiam relativas esse a se negative, si excipiatur in proprio sensu Ens a se negative (11v, 69)

Dicendum 5um. Ratione entis a se ita competere Deo, qui unice est ens necessarium, ut includatur formaliter in conceptu entis necessarii. (11v, 70)

[Objectiones] (12,71)

Sectio 4^a: discutitur difficultas ultima (12v, 75)

Dico 1^o. Existencia Dei, vel qualitas essendi est de essentia formali Dei, eodem rigore, quo rationale est de essentia hominis (12v, 76)

Dico 2^o. Qualitas essendi, vel existencia Dei distinguitur per rationem ab eius essentia, quae distinctio erit eodem pacto, quo rationale distinguitur ab homine formaliter (13, 77)

[Objectiones] (13,78)

Disputatio 3^o: de constitutivo essentiae divinae (14, 87)

Sectio 1^a: aliqua notantur, et sententiae referuntur (14,87)

Dicendum 1^o. Aliqua sunt in Deo praedicata essentialia, quae ubicumque reperiuntur, vel in Deo, vel extra Deum inter essentiam reperiunt, ut Ens, Substantia, Spiritus, Intellectivum, Volitivum, etc. (15v, 92)

Sectio 2^a: refutatur prima DD clasis

1^a Conclusio. Essentia metaphysica Dei non stat in Ente / a se Ente infinito, vel necesario (16v,17, 98)

[Objectiones] (17v, 102)

Sectio 3^a: clasis altera oppugnatur breviter

2^a Conclusio. Essentia Dei non stat in aliquo praedicato speciali, ex his, quae in secunda clase continetur. (18,105)

[Objectiones] (18, 105)

Sectio 4^a: argumenta diluuntur contrariorum (19v, 113)

Sectio 5^a: nostra prima conclusio proponitur (20v, 120)

1^a Conclusio. Dei divinae perfectiones absolutae necessariae sunt de essentia physica Dei, non vero relativae (21v. 120)

[Objectiones] (21, 124)

Sectio 6^a: nostra secunda conclusio ponitur (22, 130)

2^a Conclusio. Essentia Dei metaphysice sumpta dicit omnem perfectionem simpliciter simplex. (22, 130)

Sectio 7^a: Diluuntur argumenta contrariorum (23v, 138)

Disputatio 4^o: de infinitudine et perfectione Dei (25, 149)

Sectio 1^a: explicantur termini et infinitudo essentiae divinae datur (25v, 150)

Dicendum est Deo convenire infinitudinem in omni genere; creaturae vero nec in aliquo genere convenire posse infinitudinem simpliciter dictam. (25v 157)

[Objectiones] (26, 155)

Sectio 2^a: adstruitur infinito essentiae et attributorum in omni genere (26v, 158)

Dico 2^o. Essentia metaphysica Dei, imo quodlibet attributum Dei seorsim sumptum dicit infinitudinem, simpliciter talem, in omni genere. (26v, 158)

[Objectiones] (27v, 164)

Sectio 3^a: an relativa et libera dicant specialem perfectionem? (28v, 169)

Subsectio 1^a: proponitur duplex conclusio (28V, 169)

1^a Conclusio. Praedicata relativa dicunt speciales perfectiones, etiam prout ab absolutis distincta (28v, 169)

2^a Conclusio. Praedicata libera Dei prout suo modo a necessariis distincta sunt etiam speciales perfectiones. (29, 172)

Subsectio 2^a: diluuntur contraria argumenta

Sectio 4^a: an omnes divinae perfectiones sint formaliter aequales? (31, 186)

Assertio (31,186)

[Objectiones] (31v, 190)

Sectio 5^a: Quae perfectiones sint infinite simplices et quae simpliciter simplices?

Assertit ergo perfectionem simplicem esse illam quam nulla habet admixta imperfectionem, et perfectionem simpliciter simplicem est quae in quolibet melior est ipsa quam non ipsa (32v, 194)

[Objectiones] (33, 199)

Sectio ultima: resolvuntur nonnullae perutiles quaestiones dubiae (33v, 202)

Sit 1^a: an Dei perfectio sit tanta ut non solo alia major esse nequeat, sed nec excogitare mente posset? (33v, 202)

Respondeo affirmative (33v, 202)

Sit 2^a: qua ratione Deus contineat perfectionem creaturarum (33v. 204)

Dicendum est Deum ideo dici perfectiones creatas continere eminenter, quia est causa suprema efficiens, et exemplaris perfectionis creatae. (34, 205)

Sit 3^a: an complexum ex Deo et creaturis sit perfectius, vel imperfectius solo Deo (34v, 208)

Dicendum est Deum esse aequè perfectum, ac complexum; et complexum aequè perfectum ac Deus (34v, 208)

Disputatio 5^a: de vita mirabili Dei (35, 214)

Sectio 1^a: nonnulla notanda praeviae (35, 214)

Sectio 2^a: vita per modum actus primi realis expungitur (36,v, 225)

Conclusio. Deus non vivit vita intellectiva, nec volitiva per mudum actus primo et secundi realis formalis. (36v, 226)

[Objectiones] 36v, 228)

Sectio 3^a: an detur actus primus, et secundus virtualis in Deo ad intellectionem?

Conclusio: Deus non est intelligens per modum actus primi, et secundi virtualis (37v, 234)

[Objectiones] (38, 238)

Sectio 4^a: quid de principio virtuali volitionis?

Repondeo 1^o negative loquendo de volitione necessaria (39v, 246)

Repondeo 2^o, nec volitivum est actus primum virtualis volitiones liberae (39v, 248)

[Objectiones] (40, 249)

Sectio 5^a: quid de actu 1^o et 2^o per rationem?

Conclusio. Et intellectivum, et intellecto, volitivum et volitio divina per rationem distinguantur non reperitur ratio actus 1ⁱ et 2ⁱ per rationem (41, 257)

[Dices] (41, 258)

[Objectiones] (41v, 262)

Disputatio 6^a de subsistentia Dei (42v, 268)

Sectio 1^a: aliqua notantur et via aperitur disputationi (42v, 268)

Dicendum est cum Oviedo, Card. Lugo, Muniesa et aliis, effectum formalem subsistentiae esse constituere cum natura suppositum (44, 278)

Sectio 2^a: nostra sententia communicatur (45, 284)

Conclusio. In Deo non datur subsistentia absoluta (45, 284)

Sectio 3^a: argumenta contraria solvuntur (46, 294)

°Sectio 4^a: argumenta alia solvuntur contraria (47v, 305)

Disputatio 7^o: de attributis Dei in comuni (49. 316)

Sectio 1^a. emanatio attributorum ab essentia reiicitur (49v, 316)

Conclusio Attributa Dei non emanant ab essentia (50, 323)

[Objectiones] (50v, 328)

Sectio 2^a: de inlusionem attributorum (51v, 33)

1^a conclusio. Quodlibet attributum propter suam differentiam specialem formaliter includit aliquos conceptus transcendentis, ut sunt Ens, Verum, Bonum, et praedicatum, divini, infiniti, perfecti, existentis, et similia, quod etiam intellige de relationibus. (51v, 334)

2^a conclusio. Essentia Dei tam physica quam metaphysica formaliter includit omnia attributa, sumptis attributis per perfectionibus absolutis necessariis. (52, 335)

3^a conclusio. Quodlibet attributum seorsim consideratum non includit formaliter totam Dei essentiam (52, 336)

4^a conclusio. Essentia non includit formaliter relationes, nec relationes
essentiam (52, 337)
[Objectiones] 52v, 339)
Sectio 3^a: de distinctione attributorum inter se (53, 343)
Subsectio 1^a: rejicitur distinctio Scotistarum (53, 343)
Conclusio. Inter perfectiones divinas realiter identificatas non datur
distinctio formalis ex natura rei (53v, 346)
[Dices] (53v, 347)
[Objectiones] (54, 351)
Subsectio 2^a: deffenditur distinctio virtualis in Deo
2^a conclusio. Inter perfectiones divinas absolutas, et relativas, datur
distinctio virtualis (54v, 356)
[Objectiones] (55v, 364)
Subsectio 3^a: an detur distinctio virtualis inter absoluta Dei (57, 372)
Conclusio est negativa (57, 372)
[Objectiones] 58, 380)
Subsectio 4^a: an praedicata libera a necessariis virtualiter distinguatur (59,
388)
Respondeo negative (59, 388)
[Objectiones] (59, 389)
Subsectio 5^a: an possita distinctione virtuali dentur praecissiones objectivae
(60v, 398)
Negative respondeo (60v, 398)
[Objectiones] (61, 401)
Sectio 4^a: de transcendentia, et praedicatione attributorum (62, 410)
Dico 1^o. Praedicata Omnipotentiae, Sapientiae, Voluntatis, et alia quae
voluntatem exigunt non esse transcendentia (62v, 415)
Dico 2^o. Aeternitatem, et immensitatem non esse transcendentia, ac perinde /
dici nequit tres immensi, vel aeterni substantive, nec tres immensitas et aeternitas
abstracte. (62v-63, 416)
Dico 3^o. Non esse transcendentia aseitatem, et ens necessariis (63, 417)
Dico 4. Existentiam, ens, rem, unum, verum, bonum, perfectum,
quidditatem, et alia hujusmodi esse transcendentia, atque adeo posse admitti tres
subsistentes etiam substantive, et abstracte tres existentias relativas realiter
distinctas. (63, 418)
Qua ratione praedicari possint absoluta
Dico 1^o. Essentia praedicari de singulis attributis, et unum attributum de alio
saltem in sensu reali. (63, 420)

Dico 2°. De essentia adaequate sumpta praedicari posse singula attributa essentialiter, et formaliter, vel attributa sumantur in concreto, vel in abstracto (63v, 421)

Dico 3°. Unum attributum concrete sumptum praedicatur in sensu formali de alio. (63v, 422)

Disputatio 8^a: de omnipotentia in particulari Dei (64, 425)

Sectio 1^a: quid sit, quem terminum respiciat et quan proprium Dei attributum sit (64, 426)

Quoad primam partem disposita sic explanari potest: virtus omnium factibilium ex nihilo productiva (64, 426)

Quoad secunda partem dico, terminum dispositione esse omnia possibilium extra Deum, non a impossibilia. (64, 427)

[Objectiones] 64v, 428)

Sectio 2^a: qualiter distinguatur omnipotentia ab aliis attributis (65, 434)

Dicendum est 1°. Omnipotentiam distingui ab intellectu, et voluntatem intellectione, et volitione eo modo quo istae perfectiones distinguuntur inter se (65, 435)

Dicendum est 2°. Omnipotentiam solum per rationem distinguitur ab intellectu, et voluntate, et non magis ab una earum, quam ab alia (65v, 438)

[Objectiones] (65v, 439)

Sectio 3^a: dubia aliqua solvuntur de omnipotentia (66, 442)

Disputatio 9: de iustitia Dei et an detur propria (67v, 455)

Sectio 1^a: aliqua notantur ad resolutionem praeviae (68,456)

Sectio 2^a: nostra sententia negativa probatur (70, 471)

[non datur in Deo Iustitia conmutativa proprie dicta]

Sectio 3^a. argumenta contraria solvuntur (71v, 483)

Sectio 4^a: an repugnet dominium in solidum penes duos? (73, 498)

Dicendum cum secunda sententia repugnare dominium in solidum penes duos per eodem instituti (73v, 500)

[Objectiones] (74, 505)

Disputatio 10: de aeternitate Dei attributo (75v, 516)

Sectio 1^a: aliqua notantur et thomistarum mens proponitur de physica futurorum praesentia (75v, 516)

Sectio 2^a: realis futurorum praesentia ab aeterno refutatur (76v, 523)

Sit conclusio. Futura non coexistunt physice, et reali aeternitate Deo ab aeterno. Ita Scotistae omnes, et jesuitae (76v, 523)

[Objectiones] (77, 526)

Sectio 3^a: solvuntur contraria argumenta (78, 533)

Disputatio 11: de immutabilitate et immortalitate Dei ((79v, 546)

Sectio 1^a: quibus modis contingat immutabilitas Dei? (79v, 546)

[Objectiones] (80, 549)

Sectio 2^a: alia solvuntur immutabilitatis difficultas (81, 557)

Sectio 3^a: de immortalitate Dei discutitur (83, 570)

Disputatio 12: de incompraehensibilitate Dei (83v, 574)

Sectio 1^a: aperitur sensus, et via difficultatis (83v, 574)

Sectio 2^a: nostra stabilita mens defenditur (84v, 582)

Sit 1^a: Deus est incompraehensibilis extensive a creatura naturaliter cognoscente; potest tamen extensive comprahendi ab illa operante de potentia Dei absoluta (84v, 582)

Sit 2^a conclusio. Deus est intensive incompraehensibilis a creatua tam de potentia absoluta, quam de ordinaria (85v, 589)

Sectio 3^a: argumenta solvit contrariorum (86, 593)

Recibido 10-05-15
Aceptado 30-05-15

El *Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ

Resumen. Los teólogos católicos post-tridentinos, siguiendo la tradición escolástica de la *disputatio*, tuvieron dos frentes de confrontación. Uno, externo, con la naciente teología reformada o protestante que, si bien en algunos aspectos continuó la tradición expositiva escolástica- innovó profundamente en la exégesis y con ella, en el uso de la Sagrada Escritura como autoridad en la defensa de determinadas tesis. El otro frente, interno, es la opuesta tradición de las dos grandes escuelas tardo-medievales (tomistas y escotistas) a la que se suma luego la escuela jesuita, más matizada y sin un maestro inconcuso. Durante el siglo XVII se consolida una tradición teológica en casi todos los tratados sistemáticos, de los cuales el Tratado de Dios presenta peculiaridades interesantes, sobre todo por el gran apoyo teórico que los teólogos tomaron de los filósofos y algunas de cuyas doctrinas incluso ayudaron a profundizar. Se presenta una panorámica del *Tractatus*, donde se aprecia que Mimbela elabora su curso conforme a la disposición temática estandarizada y presenta un elenco numeroso de temas controvertidos entre las tres grandes Órdenes, cuyos maestros conoce y cuyas doctrinas refiere correctamente.

Palabras clave: teología sistemática - Tratado de Dios - teología post-tridentina - teología colonial - Mateo de Mimbela SJ

El *Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ

Abstract. The post-Tridentine Catholic theologians, following the tradition of scholastic disputation, had two fronts of confrontation. One, external, with the emerging reformed or Protestant theology that although in some respects continued the narrative scholastic tradition- deeply innovated in exegesis and with it the use of Scripture as an authority on the defense of certain thesis. The other front, inner, is the opposite tradition of the two great late-medieval schools (Thomist and Scotist) which adds more nuanced and without incontrovertible Jesuit school teacher. During the seventeenth century a theological tradition is consolidated in almost all systematic treaties, of which the Treaty of God presents interesting peculiarities, especially by the great theoretical support theologians took philosophers and some of whose doctrines even helped deepen . an overview of the *Tractatus*, where it is seen that Mimbela develops its course in accordance with the standardized layout theme and presents a large range of controversial issues between the three great Orders, whose teachers whose doctrines known and refers correctly presented.

Keywords: systematic theology - Treaty of God - post-Tridentine theology - colonial theology - Matthew Mimbela SJ

Ismael Quiles y el diálogo interreligioso

Dulce María Santiago

La filosofía de Ismael Quiles (1906-1992) ocupa un lugar destacado en el pensamiento filosófico argentino de la segunda mitad del siglo XX, ya que su influencia *cultural* ha sido de gran importancia por su trayectoria académica y por sus estudios *in situ* de la cultura oriental. Aunque español por nacimiento, desarrolla toda su labor filosófica en la Argentina, hasta su muerte. En 1922 ingresa en la Compañía de Jesús. En 1932, enfermo de tuberculosis, se traslada a la Argentina. En el Colegio Máximo de San Miguel realiza sus estudios de Teología, después de lo cual se dedica a la Filosofía, llegando a desempeñarse como Rector en la Universidad del Salvador.

Supo integrar su formación filosófica clásica (la escolástica suareciana) con la filosofía de su tiempo y, también, con el pensamiento oriental que avanzaba sobre occidente como un redescubrimiento de la antigua sabiduría humana. En esta triple vertiente Quiles repiensa la “esencia del hombre” pero con un sentido concreto: como un ser histórico que se nutre de la tradición universal para poder alcanzar su plenitud existencial.

Un aporte significativo de su pensamiento ha sido poder intuir el posible **diálogo intercultural** entre Latinoamérica y Oriente por su similar cosmovisión. Este “profetismo cultural” junto a su “filosofía in-sistencial” han sido su mayor contribución a nuestra cultura y lo convierte en un precursor del **diálogo interreligioso** que se desarrollará a fines del siglo XX.

Etapas de su pensamiento

El propio autor distingue en su *Autorretrato*¹, tres etapas en su pensamiento:

1º. La etapa **racional** (1938- 1948): En ella se manifiesta su formación “escolástica suarista”, que nunca abandonó, por eso dice: “Aún después de 40 años de enseñanza de la filosofía sigo pensando que la mayor formación la ofrece la

¹ Ismael Quiles, *Autorretrato*, Bs. As., Ed. Depalma, 1992, p. 21.

escolástica; sólo que debe integrar a su método y contenido una mayor fundamentación vital de la experiencia existencial humana”².

En consecuencia, en su obra *La persona humana*³ parte del análisis de la personalidad psicológica para afirmar el yo ontológico metafísico, basándose en la comprobaciones de nuestra vivencia interior o experiencia psicológica consciente. Reconoce el gran aporte que, en este sentido, proporciona el método fenomenológico.

Cabe destacar en este punto la influencia de la filosofía de Ortega y Gasset: “Mi primer encuentro intelectual con Ortega y Gasset fue en una de sus conferencias, que escuché en Buenos Aires, en octubre de 1939”, recuerda Quiles en un artículo titulado “Un encuentro fecundo”: “El tema de la conferencia era precisamente - señala Quiles- ‘Ensimismamiento y Alteración’, que coincidía con la búsqueda de la esencia del hombre, mi interrogante central en ese momento”⁴.

En la línea de Max Scheler, pero con raíces en el pensamiento de San Agustín, y del mismo Ortega, Quiles reconoce en el “ensimismamiento” y en la interioridad la base de la noción de “persona”.

Hay que destacar que ya en su obra *La persona Humana* Quiles otorga una importancia vital a la experiencia del yo, revalorizando a tal punto la experiencia concreta, que afirma que a través de ella es posible alcanzar la trascendencia, ya que para él “la tendencia a la trascendencia brota de la inmanencia”⁵.

2º. La etapa in-sistencial (1948-1960): En la búsqueda de su objetivo fundamental, “la esencia más profunda del hombre”, Quiles vislumbra la necesidad de integrar la filosofía tradicional con elementos más vitales. Por eso considera importante rescatar en la filosofía contemporánea los aportes positivos, separando el trigo de la cizaña. En esa apertura inicia hacia 1948 un diálogo con el **existencialismo**, muy en auge en esa época en Europa, “que ha tomado como central de su preocupación la existencia humana individual y concreta”⁶. Quiles rescata en

² Ibíd.

³ I. Quiles, *La persona humana*. Bs. As., Espasa-Calpe; 1992

⁴ I. Quiles, Ismael, “Un encuentro fecundo”, en *Obras Completa*, Bs. As., Ed. Depalma, 1991.

⁵ I. Quiles, *La persona humana* cit., p. 131.

⁶ I. Quiles, *Más allá del Existencialismo*, Barcelona, Luis Miracle Editor; 1958, p. 31.

especial los análisis de la existencia humana de Gabriel Marcel y de Martin Heidegger, pero se trata de un encuentro crítico, ya que para el existencialismo el ser del hombre “es estar puesto fuera de”, corriendo el riesgo de no considerar al hombre en su interioridad, y de perder el sentido de la persona, -como cuando Heidegger afirma que “existencia es estar fuera de sí mismo como “lanzado” por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte a la luz del ser aparezca el ente como ente que es”⁷. Para nuestro autor, en cambio, la esencia verdaderamente originaria del hombre es su “ser en-sí”. La in-sistencia, que proviene de “insistir”, puede significar:

- “estar en”, apoyarse una cosa en otra, o bien,
- “persistir”, mantenerse firmemente en algo.

Para Quiles la primera acepción -estar firmemente en- expresa la naturaleza propia del hombre, el auténtico yo. Por eso dice:

“Estar-en-él (*in-sistere*) será la verdad y la substancia o suficiencia definitiva del hombre [...] Para estar el hombre en la verdad del ser no ha de salir de sí mismo (*ex-sistere*), sino entrar dentro de sí mismo lo más posible (*in-sistere*), y cuando entra tanto dentro de sí mismo que por esa vía de la interiorización (insistente) llega a salir de sí mismo, entonces encuentra la verdadera salida de su ser y para su ser, [...] la verdadera ec-sistencia, a la que ha llegado no por un salto ‘hacia fuera’, sino por un salto ‘hacia dentro’”⁸.

Así, la verdadera existencia del hombre es la in-sistencia, su núcleo originario de donde surge su verdadero existir, es decir, el movimiento del hombre es desde dentro hacia fuera: “En nuestra más íntima esencia humana, en mí mismo y más profundo núcleo individual encontraré relaciones que surgen necesariamente hacia el exterior, encontraré caminos que llevan hacia fuera, en una palabra, descubriré también la profunda realidad social y cósmica del hombre. Y por este medio podré llegar a la comprensión del verdadero engarce de mi personalidad en la sociedad y en el universo. La interioridad in-sistencial considera al hombre en su realidad total concreta, considera al individuo en su dinamismo histórico, y por consiguiente encuadrado en las coordenadas sociales y cósmicas en que de hecho se encuentra”⁹.

⁷ Citado por Quiles en *Más allá del Existencialismo* cit., p. 37.

⁸ I. Quiles, *Más allá del Existencialismo* cit., p. 30-31.

⁹ *Ibíd.*, pp. 9-10.

Aunque Quiles reconoce aspectos positivos en el análisis de Heidegger, estima -sin embargo- que es necesario realizar una visión más integral del hombre, a partir de su núcleo íntimo -su in-sistencia- para comprender mejor su existencia.

Cuando más somos nosotros mismos, no es cuando estamos dispersos, hacia el exterior, sino cuando el hombre se vuelve sobre sí, se descubre dotado de conciencia, capaz de reflexión, dotado de libertad. Desde esta interioridad puede el hombre conocer al mundo y actuar. Pero también descubre su contingencia, que tiene una doble significación: por un lado es finitud y, por otro lado tendencia a la infinitud, a lo Absoluto.

Pero la riqueza de su filosofía in-sistencial no culmina con haber señalado la esencia originaria del hombre, porque

“El análisis ulterior del contenido de la experiencia in-sistencial descubre una riqueza de datos sumamente interesantes para conocer mejor la realidad íntima del hombre y sus relaciones con los demás seres, particularmente con el mundo en se halla ‘siendo’, con los demás hombres entre los cuales necesariamente convive, y con Dios, a quien se encuentra ligado con una relación muy característica”¹⁰.

In-sistencia y Mundo

Para nuestro filósofo, nuestra primera experiencia es la oposición entre el yo y el mundo: Frente a él descubro que estoy en mí mismo, que el mundo existe independientemente de mí, que tiene su propia estructura. Entre yo y el mundo se da una contraposición: Yo me siento en-sí y también en-el-mundo, una in-sistencia y también una ex-sistencia.

“Somos una in-sistencia encarnada”¹¹, afirma siguiendo a Gabriel Marcel, que “por ser espíritu en la materia, es el único ser que puede dar al mundo su sentido definitivo [...] El destino del hombre se halla al dar su significación al mundo y se logra o se pierde según la actuación del hombre en el mundo y respecto del mundo”¹².

¹⁰ *Ibíd.*, p. 45.

¹¹ *Ibíd.*, p. 70.

¹² *Ibíd.*, p. 71.

In-sistencia y Prójimo

No sólo nos encontramos con el mundo, también nos encontramos con otros-yo. Es también un dato originario de nuestra experiencia, anterior a toda reflexión. En ese vínculo primario se da una comunicación espontánea, material y espiritual, que Quiles denomina “inter-in-sistencia”: “Es una estructura ontológica común a las diversas subjetividades humanas”¹³, es la base y fundamento de la esencia social del hombre cuya culminación es el amor: el hombre está en sí y sólo desde el estar en-sí es hombre, pero además está en relación intersubjetiva. Esta in-sistencia se funda, a su vez, en la in-Sistencia, que brota de nuestra experiencia de la contingencia. Así para Quiles, la experiencia del yo incluye también a la del mundo y la de los otros-yo, cuyo fundamento es la in-Sistencia.

Este es el horizonte en que se despliega la intuición in-sistencial de Quiles en su diálogo con los existencialistas, partiendo de la experiencia vital del yo. Esta profundización en la concepción del hombre lo lleva a introducir en las nuevas ediciones de *La persona humana*, obra de su etapa anterior, un capítulo titulado “La raíz última de la unidad ontológica del ser en la persona: la in-sistencia óptica”, completando así dicha obra con la idea fundamental de esta etapa de su pensamiento que podemos caracterizar como la más original y que le servirá de base para la próxima.

3º. La etapa de síntesis de la culturas de Oriente y Occidente (1960-1992): En la actualidad nos encontramos culturalmente inmersos en un proceso que se ha denominado “globalización” y en el que la cultura oriental ha permeado todas la barrera de Occidente; podríamos decir que se ha impuesto, aún en los niveles más populares, casi como una “moda”, dando lugar a la “orientalización” de un Occidente en “crisis”. Viene a llenar un vacío existencial que el hombre occidental no ha podido ocupar con el bagaje de los valores occidentales.

Pero cuando Quiles, allá por los años ‘60 comienza su tarea de integración entre ambas culturas, todavía este encuentro intercultural estaba muy en sus comienzos. Podemos citar por ejemplo a Juan Adolfo Vázquez quien en su obra *Metafísica y cultura*, de 1954, propone para salir de la crisis de la cultura occidental, un diálogo con la cultura oriental, “donde hay verdadera cultura, es decir, cultura viva, y no los

¹³ I. Quiles, *Más allá del Existencialismo* cit., p. 111.

restos huecos de una civilización seca” [...] ¹⁴ Vázquez considera que la cultura de Oriente ha permanecido viva porque ha sido fiel a sus principios metafísicos, por eso “El remedio de la crisis de occidente es el retorno a los principios universales que el mundo moderno abandonó” ¹⁵.

Más allá de algunos antecedentes aislados, como Vicente Fatone, además del citado Juan Adolfo Vázquez, es sin duda Quiles el gran ejecutor de este diálogo intercultural. Así lo recuerda él mismo:

“A mediados de 1960 inicié un viaje de estudio por diversas universidades de Asia con el apoyo de la UNESCO. Mi objetivo era conocer más de cerca la cultura de aquellos pueblos, no sólo la teoría en los libros sino la encarnación de ella, tal como actualmente la viven, a fin de captar la idea oriental acerca de la esencia del hombre” ¹⁶.

Y él mismo reconoce que su filosofía “in-sistencial”, “basada en la interioridad como método y metafísica del hombre” ¹⁷ le permitió una “coincidencia de ambiente”: “La esencia del hombre se descubre mirando en el interior de sí mismo” ¹⁸. Pero, mientras que para la filosofía oriental, especialmente de Japón e India, hay que liberarse del yo individual y concreto para llegar al verdadero ser que se identifica con el Absoluto, única Realidad, de donde resulta que “la esencia real del hombre es el Absoluto mismo, el Primer y Único Ser” ¹⁹, quedando reducida la realidad de los seres individuales a una sola Realidad Absoluta, de la cual los individuos son meras manifestaciones..., para Quiles, en cambio, según su concepción personalista in-sistencial, la individualidad no se diluye, sino que se diferencia frente al Absoluto.

Sin embargo, a pesar de la coincidencia de método -in-sistencial- y no de interpretación, nuestro autor destaca tres aspectos como “aportes” de esta filosofía oriental:

¹⁴ Juan Adolfo Vázquez. *Metafísica y cultura*, Bs.As., Ed. Sudamericana, 1954, p. 67.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 78.

¹⁶ I. Quiles, Ismael. *Autorretrato* cit., p. 29

¹⁷ *Ibíd.*, p. 29

¹⁸ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 30.

1°. La idea de “filosofía”. Mientras que para Occidente es un conocimiento de ultimidades en forma metódica, para oriente se trata de un conocimiento “vivido”, una vivencia sin la cual no se alcanza un verdadero conocimiento. Supone así una “autorrealización consciente”, que implica un acto vital integral del hombre. Quiles considera que esta idea de filosofía concuerda con su filosofía in-sistencial y amplía la visión occidental.

2°. Filosofía y Religión. En Occidente ambas se distinguen: la filosofía es un “conocimiento” de la realidad última y la religión es una “actitud” frente al Absoluto. En Oriente, en cambio, ambas –filosofía y religión- se funden en un solo acto: experiencia vivida, lúcida y profunda del Absoluto.

3°. Esencia del hombre y experiencia mística. El estudio de las experiencias de los místicos budistas le ayudó a comprobar que la experiencia metafísica (o del ser) y la experiencia mística (o del Absoluto) pertenecen a la esencia del hombre, tal como había manifestado en su metafísica in-sistencial.

Como resultado de este diálogo intercultural, Quiles funda en 1967 la Escuela de Estudios Orientales y en 1973 el Instituto de Investigaciones Comparadas.

Significado de su pensamiento

La etapa in-sistencial tiene el valor, en su búsqueda de la esencia originaria del hombre, de haber renovado la concepción clásica de persona, otorgando una importancia vital a la experiencia del yo y utilizando un lenguaje más actual, fruto de su apertura a la filosofía contemporánea, especialmente a la fenomenología y -posteriormente- al existencialismo.

Esta visión del hombre tiene una gran importancia para la educación: la filosofía in-sistencial representa una sólida base para los estudios pedagógicos, otorgando una concepción humanista, fundada en una idea del hombre de corte personalista.

También con respecto a la ciencia, la técnica y las comunicaciones la filosofía de Quiles tiene una respuesta: todas ellas son necesarias y sirven para el progreso del hombre cuando están acompañadas de la “reflexión”, resultado del “estar en sí”, “ensimismado”.

Con respecto a su etapa de síntesis del pensamiento oriental y occidental, con justicia se ha hablado del “profetismo cultural” de Quiles, refiriéndose a su búsqueda integradora en las relaciones Oriente y Occidente.

En una conferencia que ofreció en 1975, se refirió a la “necesidad para la Argentina e Hispanoamérica de entender a Oriente”. Fundamenta su afirmación en su experiencia en los países orientales, de los que recuerda: “Tenían ellos una especial simpatía por los pueblos latinoamericanos, una gran comprensión, una gran apertura”²⁰.

Según nuestro autor este fenómeno se debe a:

- que los pueblos asiáticos “han surgido a una nueva conciencia de sí mismos”²¹ y ven en nosotros “una absoluta ausencia de sospechas de imperialismo y colonialismo”, en cambio, ven con resentimiento a países europeos y a los Estados Unidos.
- que también son “subdesarrollados como nosotros”²².

Pero también hay otro factor a tener en cuenta, según Quiles: nuestro ser iberoamericano es mezcla de indigenismo e hispanismo. Y “en el indigenismo hay un gran factor oriental, en primer lugar racial, pero también en la parte cultural, porque hay elementos de las culturas pre-colombinas que parecen exactamente copiados de culturas orientales”²³.

Así, concluye: “Esto hace que los pueblos de Iberoamérica sean un puente, una conjunción de Oriente y Occidente”²⁴.

Conclusión

Por todo lo analizado, en cuanto al **diálogo intercultural e interreligioso** debe considerárselo un “pionero” en la temática. Su relación con otros autores especializados, como Raymundo Pánniker, Diego F. Pró y Luis Farré, cestimados

²⁰ I. Quiles, “Necesidad para Argentina e Hispanoamérica de entender a Oriente”, *Signos Universitarios* 17, N. 33, enero-junio 1998; p. 46.

²¹ Ibid.

²² I. Quiles, “Necesidad ...” cit., p. 48.

²³ Ibid., p. 49-50.

²⁴ Ibid.

como fundamentales en esta línea, lo ubica entre los más destacados pensadores argentinos de finales del siglo XX.

Y podemos establecer así las siguientes conclusiones:

a. La importancia “cultural” del autor en su época final al propiciar un verdadero diálogo intercultural entre las culturas originarias de nuestro continente y Oriente. Pero también considerar algunos aportes de Oriente a Occidente (la relación filosofía-vida, filosofía y religión, el sentido de la mística en ambas culturas). Sabe reconocer lo “valioso” de culturas diferentes.

b. Algunos aspectos de su personalidad que influyen en su pensamiento: no tiene “prejuicios” frente a otros modos de pensar o frente a elementos de otras culturas (por ejemplo el yoga).

c. “América” no fue un tema específico de este autor, tampoco la “Argentina”, aunque realiza estudios históricos de la filosofía en nuestro suelo y le preocupa el hombre en *concreto* en su época. Parece tener más conciencia histórica que geográfica de ese hombre en singular que es su interés. Él mismo reitera que su preocupación fundamental en filosofía ha sido comprender la esencia del hombre, pero del hombre concreto. Por eso dialoga con la filosofía de su tiempo como por ejemplo el existencialismo.

Quiles ha sido, sin lugar a dudas, un visionario con respecto al porvenir de nuestra cultura.

Recibido 31-04-15
Aceptado 25-05-15

Ismael Quiles y el diálogo interreligioso

Resumen. La filosofía de Ismael Quiles (1906-1992) ocupa un lugar destacado en el pensamiento filosófico argentino de la segunda mitad del siglo XX, ya que su influencia cultural ha sido de gran importancia por su trayectoria académica y por sus estudios *in situ* de la cultura oriental. Un aporte significativo de su pensamiento ha sido poder intuir el posible **diálogo intercultural** entre Latinoamérica y Oriente por su similar cosmovisión. Este “profetismo cultural” junto a su “filosofía insistencial” han sido su mayor contribución a nuestra cultura y lo convierte en un precursor del **diálogo interreligioso** que se desarrollará a fines del siglo XX.

Palabras-clave: cultura argentina - diálogo intercultural - diálogo interreligioso - filosofía insistencial - Ismael Quiles SJ

Ismael Quiles y el diálogo interreligioso

Abstract. The philosophy of Ismael Quiles (1906-1992) figures prominently in the Argentine philosophical thought in the second half of the twentieth century place as its cultural influence has been of great importance for academic career and in situ studies of culture Oriental. A significant contribution of his thought has been able to intuit the possible intercultural dialogue between Latin America and East for its similar world view. This “cultural prophecy” with his “philosophy in- sistencial” have been his greatest contribution to our culture and makes it a precursor of interfaith dialogue to be held at the end of the twentieth century.

Keywords: Argentina culture - intercultural dialogue - interfaith dialogue - in- sistencial philosophy - Ismael Quiles SJ.

Job 38:1-40:2.
Lluvia sobre la tierra deshabitada, el búfalo que no te sirve¹

David Wheeler

**El primer discurso de Jehová a Job:
 consideraciones sobre su lugar en el texto y su propósito**

“Entonces respondió Jehová a Job desde un torbellino, y dijo:
 ¿Quién es ese que oscurece el consejo con palabras sin sabiduría?
 Ahora ciñe como varón tus lomos; Yo te preguntaré, y tú me contestarás” (Job
 38:1-3).

Este pasaje de Job comprende el primero de dos discursos extraordinarios de Jehová, los cuales, a la par de las dos respuestas de Job, concluyen la parte poética de Job, y se pueden considerar como la contestación del Señor a Job en el plan dramático del poeta. Por lo general, las lecturas teológicas de la obra del poeta de Job se han enfocado en su función como **teodidicidad** -literalmente, la justificación de los caminos de Dios ante la humanidad- en el habla cotidiana, una exploración de la razón por qué “las cosas malas suceden a la gente buena.”² Presumiblemente, éste es el lugar de la obra del poeta, en la

¹ Original en inglés: David L. Wheeler. “Job 38:1-40:2 – Rain on a Land Where No One Lives, Oxen Who Won’t Plow Your Fields”, *Review & Expositor* 96, N. 3, Summer 1999: 441-450. Traducción del autor.

² Por ejemplo, Ralph I. Smith, de los bautistas del sur: “¿Hay un significado a la vida? ¿Hay una providencia soberano capaz de sacar lo bueno de lo malo? El libro de Job contesta estas preguntas con un ‘sí’ inequívoco”, *Job: un estudio en providencia y fe*, Nashville, Convention Press, 1971: el erudito del A.T. James L. Crenshaw presenta un resumen de interpretaciones históricas y contemporáneas: “Dos interpretaciones literarias de Job han influenciado grandemente el pensamiento occidental sobre el problema de la maldad, *El Faustino* de Goethe y el drama *J.B.* De Archibald MacLeish [...] Un novelista contemporáneo compara el destino judío bajo Hitler a las aflicciones de Job (Elie Wiesel) [...] y a lo menos un filósofo marxista piensa en Job como un rebelde ejemplar contra el teísmo y el poder abusivo que la religión promueve en el mudo occidental”, *Consejo urgente y preguntas profundas: escritos recogidos sobre la sabiduría del A.T.*, Macon, GA, Mercer University Press, 1995, pp. 444-445. Gustavo Gutierrez: “Los temas que corren por lo largo del libro de Job constituyen un conjunto complejo: la trascendencia de Dios, el problema de la maldad, el sufrimiento humano [...] Más particularmente, ¿cómo

que hace esta descripción de su propósito irresistible: Israel, el pueblo amado de Dios, ha sido llevado en cautividad por los Babilonios crueles, un pueblo mucho más injusto que ellos mismos (Jer 21:1-10, 25:1-14, Hab 1:12-17).

Pero si estos discursos, en realidad, están pensados para funcionar como teodidicidad, uno podría argumentar que lo hacen en una manera muy ineficaz. La tensión dramática del poema épico radica en el mantenimiento -por parte de Job- del alegato de su inocencia y su integridad ante Dios y la humanidad (6:24-30) frente a los interrogatorios de sus tres amigos: Elifaz, Bildad y Zofar, al principio muy respetuosos (4:1-6), luego más directos y estridentes (8:1-10, 11:1-20). No es solamente la integridad de Job la que está en juego...

“Escuchadme, y hablaré yo, y que me venga después lo que viniere,
¿Por qué me quitaré yo mi carne con mis dientes, y tomaré mi vida en mi
mano?” (13:13-14).

de lo contrario parece que incluso Dios está en juicio...

“¿No está Dios en la altura de los cielos?
Mira lo encumbrado de las estrellas, cuán elevadas están:
¿Y dirás tú: ¿Qué sabe Dios? ¿Cómo juzgará a través de la oscuridad?
[...]
Vuelve ahora en amistad con él, y tendrás paz; y por ello te vendrá bien” (Elifaz
temanita, 22:12-13, 21).

Inmediatamente antes de los discursos del Señor, un quinto orador, el joven ampuloso Eliú interpone sus cuatro discursos (capítulos 32-37)³

podemos hablar de Dios desde adentro de una situación específica: el sufrimiento del inocente?”, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Lima, CEP, 1986, xvii. Karl Barth opera dentro de la estructura de la teodidicidad aun cuando propone una “anti-teodidicidad”: “Esta relación con Dios, entonces, es la verdadera pena de Job y el verdadero objeto de su queja [...] lo sinvergüenza de su reclamación, no como solicitud sino como derecho, que Dios debe poner al lado su naturaleza ajena y hacerse comprensible”, *Church Dogmatics* IV-3. Edinburgh, T & T Clark, 1961, p, 404, 406.

³ Marvin H. Pope en el IDB (Diccionario bíblico para intérpretes) y los editores de *The New Oxford Annotated Bible* notan y explican la opinión común de los eruditos bíblicos de que los discursos de Eliú no son originales del texto. Pero yo pienso que la ironía inherente en las afirmaciones injustificadas de parte del joven tan seguro de si mismo, de tener un entendimiento

“Escojamos para nosotros el juicio, conozcamos entre nosotros cuál sea lo bueno.

Porque Job ha dicho: Yo soy justo, y Dios me ha quitado mi derecho.

[...]

Por tanto, varones de inteligencia, oídmе:

Lejos esté de Dios la impiedad, y del Omnipotente la iniquidad” (34:4-5, 10).

Entonces, en una escena marcada por una ironía deliciosa, Eliú concluye con un floreo dramático:

“Él es Todopoderoso, al cual no alcanzamos,

[...]

Lo temerán por tanto los hombres; Él no estima a ninguno que cree ser sabio en su propio corazón” (37:23-24).

Y en el mismo momento en el que Eliú ha concluido que Dios es indiscutiblemente justo y justificado en sus acciones, y ningún ser humano le puede cuestionar, “Entonces respondió Jehová a Job desde un torbellino” (38:1, énfasis mío).

El poeta ha puesto en escena la madre de todas las teodididades. Dios le explicará a Job por qué él ha tenido que pasar por este mar de pruebas -la pregunta “por qué” se repite en los labios de Job, y las mentes del lector a lo largo de la narrativa (cf. 3:11, 20; 7:20, 21; 10:18, 13:24; 19:22; etc.)- y también la pregunta, ¿qué propósito oculto ha sido servido por este sufrimiento? ¡Pero ninguno de los dos discursos de Jehová que siguen nos dice nada de esto! (Quizás deberíamos haber anticipado esta falta de interés en explicaciones por parte de la deidad del poeta de Job. El cuento antiguo que él usa para presentar su drama poético nos presenta en el prólogo [caps. 1-2] un Dios que hace apuestas sobre el comportamiento de Job y un Satanás que aprovecha esta actitud de Jehová para atormentar a Job, y una resolución maravillosa en el epílogo como si toda lo anterior fuera cuenta de hadas [42:7-17]. Y ya no hay necesidad para teodididad, con la excepción del triste destino de los primeros hijos de Job.)

En vez de una explicación del sufrimiento de Job, encontramos una serie de

nuevo y original, juega un papel integral en el todo presente. Cf. Pope, “Job, Book of”, *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, Vol. 2, Nashville, Abingdon Press, 1962., P. 921; *The New Oxford Annotated Bible*, by Bruce M. Metzger and Roland E. Murphy, New York, Oxford University Press, 1991, OT 660.

preguntas dirigidas por Jehová al pobre Job, no preguntas sobre los intereses humanos, sino preguntas cosmológicas:

“¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? Házmelo saber, si tienes inteligencia.

¿Quién ordenó sus medidas? ¿O quien extendió sobre ella el cordel?” (38:4-5).

Ya en el primer discurso de Jehová las preguntas nos llevan por las cuestiones de la génesis de la tierra y del mar (38:4-11); el mecanismo del alba (38:12-15); las habitaciones de la luz y las sombras, inclusive la sombra de muerte (38:16-21); los misterios de la meteorología y la astronomía (38:22-39); y por último, una serie de retratos gozosos de las bestias silvestres -los leones cazadores y las cabras de las montañas remotas, los asnos monteses y los búfalos silvestres que nunca se someterán a nosotros, las avestruces y los caballos que corren como el viento y no nos hacen caso, y las águilas que se remontan muy encima de nosotros- quizás el bestiario más vívido de todas las Santas Escrituras (38:39-39:30).

Si nuestras expectativas de Jehová han sido formuladas por el llanto desolado de Job, afligido con pesadumbre y sentado en las cenizas arañando la sarna de su piel con un tejuelo (2:20-22, 3:8), entonces la exuberancia de estas imágenes del mundo natural en la respuesta putativa de Jehová (se) parece sumamente incongruente. En una estructura poética en la cual Job y sus amigos muy a menudo no dirigen sus respuestas a las preguntas y los retos que están a mano o responden a una pregunta previa, ⁴ la “respuesta” de Jehová -leído a la luz de la demanda valiente de Job por justicia - parece ser un tremendo *non sequitur*. “¡Ojalá que mis palabras fuesen escritas!” grita Job, en uno de los más citados pasajes en la oratoria Cristiana.

“¡Ojalá que se escribiesen en un libro;

Que con cincel de hierro y con plomo fuesen esculpidas en piedra para siempre!

Yo sé que mi *Goél*⁵ vive, y al fin se levantará sobre el polvo [...]” (19:23-25).

⁴ Por ejemplo: 9:1-10:22: *Respuesta de Job*. “No hay una secuencia lógica en el argumento, aquí Job responde (compare 9:2 con 4:17) a Elifaz en vez de Bildad”, *The New Oxford Annotated Bible*, OT 634.

⁵ “El uso tradicional de letra mayúscula por Redentor [*Goél*] en la mayoría de las versiones bíblicas [...] ha influenciado una interpretación decididamente cristiana. El hebreo *goél*, no obstante, se refiere a un pariente que tiene la responsabilidad de ayudar a un miembro de la familia que está en peligro de perder posesiones (Lev 25:25-34; Jer 32:6-15), libertad (Lev 25:47-

¿Y cómo responde el *Goél*? -si de verdad Jehová es el *Goél*- y ¿quién más podría responder a Job en tal situación?

“¿Quién echó libre al asno montés, y quién soltó sus ataduras?” (39:5).

Si somos honestos y auto-conscientes, quizás confesemos estar perplejos o desorientados aquí - especialmente si nuestra hermenéutica nos ha predispuerto a buscar una teo/filosófica teodicidad en la tradición de Agustín, Ireneo o John Hick⁶, o de demandar al poeta de Job una lógica lineal o un tratado de teología sistemática. O, si en la gran tradición que se extiende desde el humanismo estoico, pasando por el individualismo del Iluminismo hasta la generación “yo” de hoy en día, consideramos que la historia de Job tiene que ver más que nada **¡con nosotros mismos!** Y en efecto, innumerables intérpretes han conseguido que los discursos de Jehová se incluyeran en el molde de la teodicidad que ellos han estado esperando; es decir, Dios nos está explicando algo a **nosotros**.

Perspectivas hermenéuticas: algunas consideraciones históricas

Los oponentes católicos de Martín Lutero, respondiendo a su rechazo de la autoridad del papa y su principio de *sola scriptura*, le acusaron de haber substituido al Santo Padre por un “papa de papel”, uno que él podría manipular a voluntad para sacar precisamente la enseñanza que él deseaba. No obstante la objetividad obstinada y la maravillosa unidad-en-diversidad de las Santas Escrituras, el crítico nos resuena aún hoy por el fondo de verdad que contiene. Todos nosotros leemos las escrituras por medio de los lentes de nuestras hermenéuticas -personales e idiosincrásicas hasta un cierto punto, por supuesto- pero en todo caso completamente construidas en un contexto social y cultural. Para mí, como teólogo profesional, tanto la bendición como la maldición de mi oficio es que solamente con gran esfuerzo puedo encontrar las

54) o la misma vida (Num 35:12, 1927...)”, Samuel E. Ballentine en *Mercer Commentary on the Bible*, ed. Watson E. Mills y Richard F. Wilson. Macon, GA, Mercer University Press, 1995, p. 416. Sin embargo, Karl Barth: “Es en el momento de morir que Job espera ver a Dios, no como el enemigo, sino 'por él' como su Abogado y su Representante, como su 'testigo en los cielos' (Job 16:19) y el campeón que sale al conflicto por él (Job 17:3)”, *Church Dogmatics* III-1, Edinburgh, T & T Clark, 1960, p. 619.

⁶ Cf, el tratamiento clásico de la historia y la sustancia de la teodicidad, *Evil and the God of Love*, 2ª ed. London, MacMillan, 1977.

escrituras sin la conciencia vívida de esta interposición de una refracción hermenéutica en el encuentro. Por eso, me digo a mi mismo, ¿por qué no tomar el polo positivo de este dilema teológico y detenerme por un momento para considerar qué claves hermenéuticas podrían informar el presente encuentro con Job?

Uno podría argumentar que el siglo XX dio comienzo teológicamente, no en el *anno domini* 1900 sino en 1918, cuando el *Römerbrief* de Karl Barth “explotó como una bomba sobre el jardín de los teólogos”⁷. El joven Barth empleó una hermenéutica de *krisis*, en la cual la Palabra de Dios enfrentaba a todas nuestras presunciones, problemas y deseos, y en vez de ofrecernos alguna respuesta, nos daba las preguntas correctas que correspondían a nuestra verdadera situación ante Dios⁸. Podemos ver fácilmente que la situación lamentable de Job, una verdadera destilación de las variedades del sufrimiento humano, provoca una *krisis*. ¿Pero no es cierto que la **respuesta** de Jehová al apuro de Job hace lo mismo?

“Ahora ciñe como varón tus lomos; Yo te preguntaré, y tú me contestarás”
(38:3).

No vamos a recibir lo que esperamos aquí. Esperamos respuestas, no preguntas.

Ahora, aunque la hermenéutica de Barth sea revolucionaria en algunos aspectos, no cuestiona el presupuesto de que el eje del relato bíblico es el drama divino-**humano** de la creación-caída-redención. Los fenómenos meteorológicos -por muy dramáticos que sean- y las bestias juguetonas en el presente discurso de nuestro Soberano siempre son personajes marginales, nada más que parte del escenario en el drama bíblico de acuerdo con la tradición hermenéutica dominante⁹. Todo tiene que ver con nosotros, con esta

⁷ La referencia es a la observación de Barth sobre la reacción inesperada a la primera edición de su comentario sobre *La Epístola a los Romanos (El Römerbrief)*, publicado en Alemania en 1918.

⁸ Barth comentando sobre Romanos 1:19-21: ¿Que sabe el hombre natural de Dios? “Sabemos solamente que dios es él que no conocemos, y que nuestra ignorancia es precisamente el problema y la fuente de nuestro conocimiento [...] Pero el mismo Dios, y solamente Dios, él mismo es la respuesta [...] Si nosotros mismos no lo impedimos, nada puede prevenir que nosotros seamos trasladados en una *krisis* saludable por lo que sí se puede saber de Dios”, *The Epistle to the Romans*, traducida del alemán al inglés de la 6ª edición, por Edwyn C. Hoskins, London, Oxford University Press, 1968, pp. 45-46.

⁹ “Como el mismo hombre, las bestias tienen un *propius nutus* [...] Pero a diferencia del hombre no tienen ninguna dignidad ni función independiente aun en el mundo natural. Pertenecen al

krisis **nuestra**. Pero con respeto al caso, es muy interesante considerar cómo las ondas sucesivas entretejidas de crisis históricas y modas hermenéuticas en el último siglo se dirigen a la *krisis* de este texto.

En el transcurso del siglo XX, que sufrió una depresión económica global, una segunda guerra mundial, y la “paz” y prosperidad que siguieron -geográfica y racialmente selectivas- los bautistas de las Américas, con nuestro “plan de salvación” y nuestro “Salvador personal”, a la vez reflejábamos y guiábamos una cultura emergente de individualismo narcisista; irónicamente, nosotros los bautistas somos tanto productos de la ideología secular de la Iluminación como de la Biblia, tanto de Rousseau como de la Reforma. Pero los intérpretes bíblicos académicos de la cultura dominante, tan tempranos como Alberto Schweitzer al comienzo del siglo, habían descubierto que Jesús se había ocupado del anuncio y de la puesta en práctica del **Reino**, es decir, del reinado universal de la justicia y del *shalom* que provienen únicamente de Dios. En este contexto, el movimiento norteamericano del “evangelio social” correctamente expandía **el círculo de interés** desde la totalidad de los individuos hasta la universal familia humana, desde salvación personal hasta la vida de todos juntos en la nueva Jerusalén.

Cuando acotamos el tema de la “salvación personal” y leemos las escrituras con la óptica de la hermenéutica del Reino, la omnipresente promesa del reinado justo de Dios -previamente poco notada- salta a la vista desde casi todas las páginas. Y este Reino no tiene que ver solamente **con nosotros**. Surgiendo primeramente de cristianos católicos del hemisferio austral, las “teologías de la liberación” recogieron el tema del Reino de Dios y prestaron un servicio hermenéutico a **los pobres y a los oprimidos**, los cuales tenían la probabilidad de alcanzar el fruto de su esperado amanecer¹⁰. Una vez más, el círculo de interés se expandió, y la agencia teológica escapó a su dominación euroamericana. Y ahora nuestros ojos nuevamente refractados pueden ver la preocupación de Dios a lo largo de las escrituras, no solamente por los pobres de Israel, sino por mujeres sirofenicias y viudas griegas (Hechos 6:1-7) y “forasteros, viudas y huérfanos” en cada tiempo y todos los lugares. (Y esta nueva lectura de los textos sagrados llegó justo a tiempo para atestiguar la llegada de **las naciones** a las ciudades de las Américas y del mundo. Por ejemplo, la escuela primaria a la cual asistí yo en

hombre”, Barth, *Church Dogmatics* III-1, p. 205.

¹⁰ Bartolomé de las Casas, defensor sacerdotal de los indios: “Dios tiene la memoria más fresca de los más pequeños y los más olvidados”, *Carta al Consejo de Indios* (1531), citado en Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, revised edition, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1988, xxvii. A la inversa, los pobres, en su extremidad, tienen la visión más penetrante de Dios.

Louisville, Kentucky, EEU, ahora tiene una mayoría vietnamita, y es posible que Londres, semana tras semana, tenga tantos fieles en sus mezquitas como en sus parroquias anglicanas).

Mi excolega en el seminario bautista Central de Kansas City, EEU, Molly Marshall, caracteriza el surgimiento de la consciencia feminista como una nueva Reforma. Un elemento de esta consciencia es la “hermenéutica de la sospecha” que comienza preguntando sobre lo que **no** se dice, lo que **no** se observa o **no** está presente en el texto. (Por ejemplo, ¿dónde está **la esposa** de Job en los 42 capítulos del texto, con la excepción de una sola exclamación amarga in 2:9?)¹¹. Pero hay un impulso positivo muy poderoso hacia una hermenéutica feminista también. En un mundo donde las mujeres trabajan el 67% de las horas de trabajo pero ganan solamente el 10% de las entradas y son dueñas de solamente 1% de la propiedad en el mundo ¹², una hermenéutica feminista ilumina las Déboras, las Lidias, las Febes y las Priscilas de las escrituras, y nos recuerda que al alba del Reino, “vuestros hijos y **vuestras hijas** profetizarán (Hechos 2:17, énfasis mío).

Ahora, en el caso de **esta** expansión del círculo de interés, nuestra nueva hermenéutica no nos permitirá ver a las mujeres como agentes del *shalóm* de Dios en cada página de la escritura, porque la verdad -como dice la hermenéutica de la sospecha- muy a menudo no están allí. Humanamente hablando, estos documentos han sido escritos por y para los hombres. Pero así como **el ver** a “los foresteros, a las viudas y a los huérfanos” como Dios los ve es la clave para ver la historia de la salvación como Dios la propone, así también el ver **a las mujeres** y el ver por sus ojos puede tener una función noética en nuestra lectura de la escritura muy desproporcionada a su presencia aparente y su importancia original en los textos.

¹¹ “Como crítica de la cultura y la fe en la luz de la misoginia, el feminismo es un movimiento profético [...] Esta hermenéutica se dirige a las escrituras en varias maneras. Un método cita y evalúa los datos descuidados que muestran la inferioridad, subordinación y abuso de la mujer en Israel antiguo y en la iglesia primitiva. En contraste, un segundo método descubre dentro de la Biblia críticas del patriarcado. Él levanta textos olvidados a la luz y reinterpreta los conocidos para formar una teología remanente que desafía el sexismo de las escrituras”, Phyllis Tribble, *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 3.

¹² “A Voice for Women”, *Transformation*, January-march 1992, p. 21, citado en Ronald J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger*, Dallas, Word Publishing, 1997, p. 12.

Hoy en día otra revolución hermenéutica está amenazando. En su manifestación secular en los EEUU, apareció en la consciencia pública con la publicación de *Silent Spring (Primavera Silenciosa)* de Rachel Carson (¿las 99 Teses de una nueva Reforma?) y la celebración del primer “Día de la Tierra” en 1970. Hacia el final del siglo XX, tanto en el Sur como en los EEUU algunos comerciantes comenzaron a incluir mensajes sobre el cuidado del medio ambiente en su publicidad, y los niños de la clase media reciclaban sin dudar), de igual forma que los emperadores y generales recibieron la Santa Comunión durante siglos. Y pensadores cristianos de todas tradiciones -Católicos, Protestantes, Ortodoxos y los de tradición Pentecostal; liberales, conservadores y evangélicos- han producido obras significativas de “teología ambiental,” tanto académica como popular¹³. Sin embargo, la teología ambiental, tal como es, sigue siendo una teología “nicho”, así como la teología de la liberación y la teología feminista todavía lo son. Y no obstante la creciente amenaza del cambio climático, que ya no se puede pasar por alto, y la voz creciente en la sociedad de los “ambientalistas” -los dedicados a la protección del medio ambiente-, el interés hacia el medio ambiente sigue siendo un “interés especial”, uno entre muchos. Y francamente, el interés, como se entiende por lo general, es únicamente **nuestro**. Déjeme explicarme.

“En lo más profundo de África Central, los monos grandes -gorilas y chimpancés- están siendo destruidos por cazadores”, nos informa, con alarma, un artículo en el *New York Times* ¹⁴. ¿Pero por qué la alarma? No porque estas criaturas son nuestros parientes vivos más cercanos en el planeta tierra, con los que compartimos el 98% de nuestro ADN y un campo completo de nuestras emociones, sino porque “Estos monos tienen la información que necesitamos en nuestra lucha contra la SIDA”¹⁵. No es una motivación indigna en sí, puesto que el posible descubrimiento de medicinas naturales nos motiva a estimar las selvas, y la posibilidad de controlar las inundaciones nos motiva a preservar las tierras pantanosas. Pero estos son valores puramente **instrumentales**; una vez más, ¡todo tiene que ver con **nosotros!** Lo cual nos retrotrae a la respuesta de Jehová a Job...

¹³ En inglés, una buena fuente para ensayos, bibliografía y otros recursos en el campo de reflexión cristiana sobre cuestiones del medio ambiente es *Care for the Earth: an Invitation for Reflection and Action*, Alliance of Baptists Work Group on Ecology, 214 Westgreen Drive, Chapel Hill, North Carolina 27516, EEUU.

¹⁴ Donald G. McNeill, Jr., *The New York Times*, citado en *The Kansas City Star*, June 1, 1999, E3.

¹⁵ *Ibíd.*

Volviendo al texto de nuevo con una hermenéutica nueva

Si alguna vez el Señor soberano le debía una explicación a una de sus criaturas, fue en el caso de Job. Si alguna vez hubo ocasión apta para que Jehová demostrara que -en términos de valores y resultados que nosotros podemos entender, valores y resultados directamente relacionados con nuestra satisfacción y nuestro bienestar- que todo vale la pena a fin de cuentas, ésta fue la ocasión. Y si uno toma en serio el epílogo del libro, entonces eso es lo que hizo Jehová. Pero si “la respuesta a Job” consiste en la recuperación de la salud de Job, de sus riquezas y el nuevo bienestar de su familia -(una vez más ¿dónde está la esposa de Job?)-, por cortesía de Jehová, de acuerdo con 42:7-17, entonces los dos discursos de Jehová en 38:1 y 41:34 resisten toda explicación, e – irónicamente- el punto de vista de Satanás, que Job sirve al Señor por propio interés, queda vindicado. ¿Pero qué dice Jehová?

“¿Quién repartió conducto al turbión, y camino a los relámpagos y truenos, **haciendo llover sobre la tierra deshabitada, sobre el desierto, donde no hay hombre**, Para saciar la tierra desierta e inculca, y para brotar la tierra hierba? “ (38:25-27, énfasis mío)

La idea resaltada, que estuvo allí desde el principio, pero que ahora ha sido sacada a la luz por la hermenéutica ambiental, es que Dios quiere y se regocija en la creación **¡totalmente al margen de nuestro interés en ella!** Para la gran mayoría de nosotros, un desierto seco es vacío y amenazante; para los bosquimanos del Kalahari, abunda en vida, y cada hueco en la arena y cada trozo de corteza pueda ser una fuente de agua viva; pero, incluso al margen del interés del bosquimano, ¡el desierto le encanta a Dios! Las simientes que se han permanecido durmiendo por veinticinco años pueden brotar a la vida y florecer en una sola noche cuando Él mande las lluvias, solamente para saciar a los murciélagos glotones y a los picaflores emborrachados, y entonces morir en el mismo día. Y aunque ningún ser humano jamás los vea, Dios los ve, y exclama como en cada uno de los seis días de la creación, incluidos los cinco que precedieron a la creación de la humanidad, “¡Esto es bueno!”. “**Job ¡todo no tiene que ver contigo!**”,

“¿Querrá el búfalo servirte a ti, o quedar en tu pesebre?
¿Atarás tú el búfalo con coyunda para el surco? ¿Labrará los valles en pos de ti?
¿Confiarás tú en él, por ser grande su fuerza, y le fiarás tu labor?” (39:9-11)

Cuando llegaron los hombres blancos a las grandes llanuras de Norteamérica,

bandas de indios de los llanos seguían las vastas migraciones de los búfalos, sesenta millones de ellos. Las pezuñas de los búfalos gradaban y aireaban las llanuras de hierba alta y arrojaban las semillas de la hierba; su pastoreo se combinaba con los incendios del verano para poner tierra fresca a las nuevas semillas; sus huesos y su estiércol fueron el fertilizante del llano. Los indios llevaban la piel de los búfalos como ropa, fabricaban agujas con sus huesos e hilo con sus tendones, y cada tejuelo y pedazo raspado de los cuerpos de las grandes bestias se metía en la olla o se colgaba a secar. Entonces llegaron los hombres blancos y cambiaron las llanuras en campos de maíz y atravesaron las rutas de migración de los búfalos con vías de ferrocarril, y los cazadores deportivos y los mercaderes de carne, que quizás tomaron no más la lengua de un toro de mil kilos, redujeron los sesenta millones de búfalo a 1200 en una generación. Y los indios que siguieron las manadas fueron convenientemente eliminados junto con ellos, sus sobrevivientes reducidos a una penuria estacionario en las reservas.

Hoy el búfalo se ha restablecido hasta un cierto punto. Utilizan la hierba mejor que ninguna otra raza de ganado, resisten el invierno más duro, y producen una carne magra y saludable. Pero un agrónomo, en una reunión de bautistas en Montana me dijo: “Criar los búfalos es un trabajo arriesgado, porque no son como las vacas, son silvestres y no hacen caso a las cercas”. Y dice Jehová:

¡Esto es **bueno!** Y Job, todo no tiene que ver contigo, aun si fueras tú un noble Lakota siguiendo las manadas de búfalos. Pues hasta el día de hoy, en los llanos del Serengueti, tengo un millón de ñús. Siguen la nueva hierba que brota de las lluvias de cada primavera, en un gran arco hasta el sur, y después huyen de mi sequía de regreso hasta el norte. Y en camino sirven de comida a los leones y las onzas y los peros silvestres, y los cocodrilos en las cruces de río. Y ningún ser humano jamás los ha explotado. No pueden ser montados, enjaezados o enganchados a un arado, y no son buena comida, ¡para ti! “¿Y le fiarás tu labor a él?”

Durante dos milenios nosotros, los cristianos, hemos leído las escrituras con lentes egocéntricas. Pero mis estudiantes protestan: “El Génesis nos dice que nosotros somos la corona de la creación”. Es cierto esto, si lo vamos comprobando por la capacidad racional y la sensibilidad estética y otras calidades estimadas por los humanos. Pero si la aireación de la tierra es un valor, el gusano es la cumbre de la creación, y si lo es la capacidad auditiva y la facilidad de ecolocación, entonces lo máximo es el murciélago. “¡Pero Dios se hizo **humano** en Cristo, y vivió una vida humana y se murió y fue resucitado por **nuestra** salvación!” continúan. Y es cierto que así hizo Dios. ¡Alabado sea Dios! Pero nosotros cumpliremos nuestro papel designado en la creación de Dios

de la mejor manera posible, de acuerdo con los dones que tenemos, si reconocemos que la creación no gira únicamente alrededor de nosotros. Si experimentamos y participamos en la creación como una gran bendición y *shalom*, o como quebrantamiento dolorido y gran aflicción -y Job conoció ambos- y si vivimos en este tiempo o en el siglo venidero, el cual el poeta de Job anticipaba oscuramente (Job 19:25-27), el vivir es conocer y ser conocido por Dios, es morar en Dios. Qué tontos somos si hacemos de una relación con Dios el medio de conseguir algún otro valor, sea lo que sea: las riquezas, la fama, larga vida o buena fortuna... “Job no recibe ninguna explicación de su apuro; basta que su creador se ha acercado a él personalmente”¹⁶. Me parece que las bestias humildes son conscientes de esta verdad a su propia manera, y es claro en las Escrituras que ellas también compartirán el estado de bendición que se llama el Reino.

“Porque el anhelo ardiente de **la creación** es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios [...] porque también **la creación misma** será libertada de la esclavitud de su corrupción, para participar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Romanos 8:19-21, énfasis mío)

Están ligadas a nosotros y nosotros a ellas, todos nosotros unidos en Dios.

Yo he ligado este ensanchamiento final del círculo de interés hermenéutico a una “hermenéutica ambiental”. Histórica y culturalmente eso es correcto. Pero en realidad lo que estoy proponiendo es una **hermenéutica teocéntrica**, la última gran revolución interpretativa, literalmente, una invitación a ver y sentir y amar como Dios lo hace. Por supuesto, las Santas Escrituras se enfocan en el drama divino-**humano** de la creación, caída y redención; ninguna maniobra hermenéutica cambiará esa realidad. Humanamente hablando, la Palabra de Dios ha sido escrita por, para y desde el punto de vista de los humanos. Pero como Palabra de **Dios**, cuya clave hermenéutica final es la Palabra hecha **carne**, la Palabra que moraba en este mundo y sigue morando en él -en todo su esplendor y tragedia- por el Espíritu, la Santa Escritura nos desafía a levantar nuestra vista mucho más allá de su estrecho alcance normal.

“Job -dice Jehová- no solamente tiene que ver todo contigo. ¡Tiene que ver **conmigo!**” Pero para que no osemos acusar a Dios de ser el Egoísta máximo, recordamos que Dios nos ama a todos nosotros, y a **todas ellas**. Es este amor inagotable que nos ha creado a todos. Y nuestro principio y nuestro fin es el morar en

¹⁶ *The New Oxford Annotated Bible*, OT 672.

ese amor, y por la gracia que hay en nosotros, el reflejar y dispersarlo tan ampliamente y tan profundamente como sea posible. A medida que moramos en la presencia de Dios y en el amor de Dios, verdaderamente y constantemente morar en ellos, el deseo y la necesidad de la teodicidad desaparecen.

Recibido 06-05-15
Aceptado 03-06-15

Job 38:1-40:2.

Lluvia sobre la tierra deshabitada, el búfalo que no te sirve

Resumen. Este pasaje de Job comprende el primero de dos discursos extraordinarios de Jehová, los cuales, a la par de las dos respuestas de Job, concluyen la parte poética de Job, y se pueden considerar como la contestación del Señor a Job en el plan dramático del poeta. Por lo general, las lecturas teológicas de la obra del poeta de Job se han enfocado en su función como **teodidad** -literalmente, la justificación de los caminos de Dios ante la humanidad- en el habla cotidiana, una exploración de la razón por qué “las cosas malas suceden a la gente buena”

Palabras-clave: exégesis bíblica - teodidad - Libro de Job - la creación - el mal

Job 38:1-40:2.

Lluvia sobre la tierra deshabitada, el búfalo que no te sirve

Abstract. This passage from Job includes the first of two extraordinary speeches of the Lord, which, alongside the two responses Job, conclude the poetic part of Job, and can be considered as the answer of the Lord to Job in the dramatic plan poet. Usually, the theological readings of the work of the poet of Job have focused on its role as literally teodicy, justification of the ways of God to humanity in everyday speech an exploration of the reason why “ bad things happen to good people “.

Keywords: biblical exegesis - teodicy - Book of Job - creation - evil

“Obras, obras”
Teresa de Ávila sobre la experiencia espiritual y la vida ética¹

Walter Redmond

“Obras, obras”²

El problema

Quisiera ofrecer a ustedes algunas reflexiones sobre cómo Santa Teresa de Jesús resolvió un problema que también nos aqueja a nosotros³. El problema -la relación entre “espiritualidad” y “moralidad”- afecta las nuevas “espiritualidades” que compiten en el escenario espiritual de los EEUU, como también en otras partes.

El problema fue muy **práctico** para Teresa, porque su “ambiente moral y espiritual” eran las comunidades religiosas que fundó. El problema también fue *teórico* para ella, porque para solucionar su problema práctico tuvo que idear una *teoría*. Esta teoría, pienso yo, tiene consecuencias importantes para todas las espiritualidades: tanto tradicionales como novedosas.

Teresa

Yo aprecio mucho a Teresa. Mi esposa y yo nombramos “Teresa” a una de nuestras hijas y la otra escogió “Teresa” como su nombre de confirmación. Yo he hecho unas peregrinaciones filosófico-espirituales a Ávila y he presentado pláticas sobre Teresa en Austin, Texas, donde vivo con mi familia. Sin embargo, apenas

¹ Conferencia inaugural, Encuentro sobre Santa Teresa de Jesús Universidad Autónoma de Querétaro, 11 de noviembre de 2015. Esta conferencia fue presentada a petición del doctor Juan Carlos Moreno Romo en la Universidad Autónoma de Querétaro, México, en celebración del quinto aniversario del nacimiento de Santa Teresa de Jesús, y aparecerá en una revista de la universidad.

² *7 Moradas*, 4:6.

³ Estoy en deuda con Gabriele di Santa Maddalena, OCD, *St. Teresa of Jesus* (1935).

puedo decir que “conozca” a Teresa, no sólo porque tal conocimiento exige un estudio de toda una vida, sino también porque *nondum propalata est via sanctorum*⁴.

La orden que Teresa fundó se encuentra ahora en todas partes. En Texas hay cinco conventos carmelitas. Es interesante que dos, en Dallas y San Antonio, son fundaciones mexicanas, y una, en New Caney, es una fundación del convento en San Antonio. Los otros carmelos están en Arlington y Christoval. La orden carmelita en México, pues, puede alardear de dos hijas y una nieta en Texas.

En realidad la orden carmelita cuenta con cinco Santas Teresas: una española (la “grande”), una italiana, una francesa, una chilena y una alemana. La alemana es la filósofa Edith Stein, quien murió en una cámara de gas en Auschwitz (estoy traduciendo algunas de sus obras al inglés). Estas Teresas han hablado lenguas distintas, pero en el fondo tienen un solo lenguaje, el que Teresa les enseñó.

Teresa fue proclamada doctora de la iglesia católica, pero lo es también de toda la gente religiosa, hasta de los filósofos que investigan la “fenomenología espiritual”, pues, consideran a Teresa como una indispensable fuente de información. El filósofo judío Henri Bergson creyó que la vida mística de Teresa era un indicio de la existencia de Dios.

Teresa fue una persona cariñosa; un amigo suyo dijo que “nadie nunca quería despedirse de ella”. Es una de los prosistas más fascinantes en lengua castellana (su compañero San Juan de la Cruz es uno de los mejores poetas líricos). Sin embargo, el estilo de Teresa es difícil, no sólo por ser del siglo XVI sino sobre todo por ser de **ella**. En realidad ¡alguien la “tradujo” al castellano! Pues le pareció una lástima que la gente de habla alemana, polaca, hasta japonesa, pudiera leer a Teresa más fácilmente que los que hablan su propio idioma⁵.

Teresa nació en el país más poderoso del mundo, el imperio “en que nunca se ponía el sol”. Vivió durante el *Siglo de Oro* de Iberia e Iberoamérica: en literatura (el Quijote, Lope de Vega, Sor Juana Inés...), en arte y arquitectura (El Greco...), música (Tomás Luis de Vitoria...), teología y filosofía (Bartolomé de las Casas,

⁴ Helen Waddell citó este pasaje (Heb 9:8) en un contexto parecido en el “postscript” (1948) de *Mediaeval Latin Lyrics*, Nueva York: Henry Hold and Company, 1929.

⁵ F. J. Perea, *Al andar se hace camino/ Humanismo actual en las obras de Teresa de Ávila* (México: Diana, 1983), p. 12; se trata más bien de una paráfrasis de las obras de Teresa.

Tomás de Mercado...) y también fue el Siglo de Oro de la *espiritualidad*-- donde reinaba Teresa.

La espiritualidad actual

He mencionado que existen muchas nuevas espiritualidades en los EEUU. La misma palabra “espiritual” ha adquirido nuevos sentidos. Un conjunto de rock tiene su propia espiritualidad, como también las artes marciales y el programa de los doce pasos (para ayudar a los adictos a dejar el alcohol y las drogas). Ya podemos “marcar a un místico” por teléfono, “almorzar con una mística” y “asistir a una escuela para místicos”.

Los nuevos guías espirituales enseñan doctrinas que son bastante distintas de la espiritualidad cristiana (especialmente la católica). Algunos, cuando hablan de los “místicos” del pasado, no parecen comprenderlos muy bien; a veces imponen su propios puntos de vista en los santos del pasado. Por ejemplo, cierta autora publicó un libro sobre Teresa en el cual dijo que sus ayunos son evidencia de la anorexia y sus indisposiciones digestivas de la bulimia. Algunos escritores desean aislar a Teresa de la iglesia católica (en realidad fundó su orden en parte para defender a la iglesia)⁶.

Para mucha gente es de rigor distinguir la espiritualidad de la “religión organizada”. Stephen Potter, el humorista británico, nos dio un ejemplo. Potter publicó una serie de libros sobre *one-upmanship*, el arte de aventajar a los demás en varias áreas de la vida, incluso en la religión. Digamos que un amigo te invita a acompañarle a misa el domingo en la mañana. No debes ofrecer endeble excusas como “gracias, eh... tengo que hacer...”, “en realidad... bueno... no soy muy fanático...”. Pues tu amigo te llevará la delantera. Si tú le quieres ganar debes mirarle en cara y decir con toda sinceridad:

“cuando los vitrales de tu iglesia estén desquebrajados,
cuando su techo esté abierto al cielo,
y crezcan florecitas, silvestres, sencillas, en las grietas de su suelo--
entonces y sólo entonces será tu iglesia --a mi parecer--
un lugar digno de nuestro culto”⁷.

⁶ *Camino de perfección*, 1:2 (El Escorial y Valladolid).

⁷ Stephen Potter, *Some Notes on Lifemanship*, en *Three-upmanship*, Nueva York, Holt, Rinehart y Winston, 1962,, pp. 152-153.

Sin embargo, los que han abandonado la religión organizada pueden añorar su arte, su poesía, su música, su filosofía, hasta su misma teología (ustedes se acordarán de los famosos “teólogos de la muerte de Dios” que estaban de moda en los años sesenta). Pero parece que lo que más extrañan los “descreídos” es la espiritualidad de la región: su **mística**.

Paradójicamente, en los EEUU, esta nostalgia ha conducido a varias “espiritualidades organizadas”. Existe un creciente número de iniciativas espirituales que compiten en un mercado siempre más voraz. Sus guías espirituales se desvivan por difundir sus programas de reenfoque, centración, creatividad, autenticidad, autoayuda, meditación, por conferencias, encuentros, talleres, retiros, *coaching*, sitios web, publicaciones.

Algunas corrientes espirituales, por supuesto, siguen siendo “católicas”. Entre las versiones “religiosas”, algunas guardan cierta aura cristiana, otras siguen tradiciones orientales, otras se contentan con un borroso teísmo o son eclécticas (“New Age”). Hasta los ateos ya cuentan con su propia **Espiritualidad sin Dios** tal es el título del libro de un filósofo francés quien se propone rescatar la espiritualidad de la religión, pues

“la espiritualidad es demasiado importante como para abandonarla a los fundamentalistas”⁸.

Toda “espiritualidad” ha arraigado en una cultura religiosa (católica - ortodoxa, protestante, judía, islámica, hindú, amerindia...), y al flaquear ésta, la espiritualidad, si no desaparece, pierde su entorno cultural y queda aislada- o puede ser secuestrada por otra cultura. Esto pasó en EEUU hace medio siglo en la gran *make-over* cultural, cuando la cosmovisión convencional comenzó a derrumbarse y a absorberse en una dominante cultura “oficial”. Era preciso, pues, rehacer todo un complejo de tradiciones: antropológicas, sociológicas y morales (pues la ética también se cambió de cultura). Había que redefinir qué es el hombre, cómo será la familia, cómo hay que comportarse y cómo se debe ser espiritual. (A propósito, cuando digo “ética” o “moral”, simplemente me refiero a lo que creemos que debemos hacer y no hacer).

⁸ André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme/ Introduction à une spiritualité sans Dieu*, París, Éditions Albin Michel, 2006, p. 10.

La gnosis

Las nuevas espiritualidades han retenido muchos beneficios de la religión anterior, sobre todo en lo que se refiere al bienestar personal. La espiritualidad, más que un refugio, es un soporte para confrontar la inseguridad y el fracaso, el aislamiento social, el hastío de la vida cotidiana- y la anomía, la angustia que siente una persona cuando se desploma su cosmovisión personal.

Sea como fuere, se ha notado -y criticado- dos tendencias, o excesos, en estos movimientos espirituales: la búsqueda de la experiencia “excepcional” y la desconexión entre esta búsqueda y la ética.

Se ha hablado de las vivencias que se salen de lo ordinario, de los estados alterados de la conciencia, de las experiencias fuera del cuerpo, de “viajes”, de iluminaciones y cada vez más, de experiencias tradicionales como la “contemplación” (como veremos en Santa Teresa). El colmo fue la “contemplación al instante” prometida por Timothy Leary, profesor de la Universidad de Harvard, por medio de la droga psicodélica LSD. La búsqueda exagerada de los sentimientos extraordinarios se ha llamado “hedonismo espiritual”.

Por lo que se refiere a la moralidad, los guías espirituales suelen esquivar los aspectos “negativos” de la religión organizada; por ejemplo, nunca hablan del “pecado”. Ciertas corrientes espirituales son tan “afirmantes” que ya no cabe en ellas el acto indebido. Aquí el colmo es un guía espiritual popular en EEUU que ha acabado con el “pecado original”, la única doctrina cristiana (dijo el apologista católico G. K. Chesterton) que uno puede aceptar sin tener fe⁹. Generalmente se adopta, por falta de otra, la circundante moralidad “correcta”, ya desvinculada de la tradición judeocristiana. Si algunos aspectos de esta moralidad parecen extraños, se debe a que la moralidad -no sólo la espiritualidad- al aislarse de su “entorno natural”, puede perder sus enlaces y sus correctivos.

Semejantes tendencias se han llamado “gnósticas”. La herejía gnóstica fue criticada en el segundo siglo por el obispo de Lyon, San Ireneo. En EEUU la autora de un libro popular dice que el gnosticismo es mejor que el cristianismo

⁹ G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press, 1995 (primera edición 1908), p. 19. El autor fue Matthew Fox, *The Original Blessing*, Rochester, VT, Bear & Co., 1983.

precisamente por tener estas tendencias¹⁰. Pues el ideal gnóstico es pasar **de la ilusión a la iluminación** (γνώσις en griego significa “saber”, en este contexto, **esotérico** y γνωστικός se refiere al que tiene este saber). En cambio, el ideal del evangelio cristiano, es pasar **del pecado a la virtud**; el objeto de la predicación es μετάνοια, arrepentimiento; el progreso no es de engañado a sabedor, sino de deshonroso a honorable.

La España de Teresa

El escenario espiritual en el tiempo de Teresa fue algo parecido al nuestro. Había muchas corrientes espirituales en competencia, varios manuales con sus programas especiales, métodos de oración, prácticas ascéticas. Había todo tipo de guías: de grandes santos como Teresa y Juan de la Cruz hasta charlatanes.

Las dos mismas tendencias gnósticas eran evidentes. Para algunos practicantes de la espiritualidad, la meta principal era la iluminación; inclusive tenían un nombre especial: los “alumbrados”. Algunos se creían tan alumbrados que despreciaban la piedad de la gente sencilla y pensaban que ellos no podían pecar-- es decir, la μετάνοια no les hacía falta. Algunos grupos practicaban el sexo libre (una guía espiritual, Francisca Hernández, tenía relaciones sexuales con sus discípulos), y otros iluminados practicaban el culto del diablo, el satanismo¹¹.

Es interesante que fue la μετάνοια lo que lanzó a Santa Teresa a su vocación de fundadora, de autora, de mística; pues una vez, después de veinte años de monja, se sintió abrumada de remordimiento delante de una estatua de Cristo herido.

¹⁰ Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, pp. xix-xx. Se refiere especialmente al evangelio apócrifo de Tomás. Esta obra no es un “evangelio” (pues le falta el relato de la pasión y resurrección) sino una colección de dichos de Jesús, similar al Documento Q. De los 114 putativos dichos de Jesús, unos 79 tienen paralelos en los evangelios sinópicos (el 70%). Sólo hay fragmentos del griego original del tercer siglo, pero existe una traducción cóptica completa. El editor final le dio una capa gnóstica (el alma no depende del cuerpo, las mujeres tienen que convertirse en hombres para entrar en el reino, hay un rito de la cámara nupcial...).

¹¹ Véase *St. Teresa of Avila, Collected Works*, tr. K. Kavanaugh y O. Rodríguez, Washington, ICS Publications, 1980), 3 tomos., t. 1, Introducción a la *Vida* por Kavanaugh, p. 24.

El rompecabezas

Teresa tuvo un problema especial. Por varios años luchaba con un rompecabezas en su trato con sus “hijas espirituales”, pues chocó con una aparente contradicción. Por un lado había fundado sus monasterios para mujeres que aspiraban a la oración contemplativa. Sin embargo, algunas de sus hijas **nunca tenían tales experiencias espirituales**. Una vez, después de visitar ocho de sus conventos, Teresa dijo que en cada uno había una o dos monjas que quedaban en el nivel de la “meditación”, es decir, no tenían ninguna experiencia contemplativa¹². Teresa, pues, sacó esta conclusión:

“No porque en esta casa haya costumbre y ejercicio de oración, es por fuerza que han de ser todas contemplativas, es imposible”¹³.

¿Algo andaba mal, pues, con las monjas que no recibían favores espirituales? ¿Acaso no eran tan virtuosas como las que los recibían? Teresa, de hecho, sabía muy bien que las no-contemplativas eran por lo menos tan buenas como las otras; más aún, algunas de sus hijas, dijo, inclusive oraban para que **no** recibieran gracias místicas:

“[...] yo conozco personas que van por el camino del amor (como han de ir) por sólo servir a su Cristo crucificado, que no sólo no le piden gustos ni los desean, mas le suplican no se los dé en esta vida, esto es verdad”¹⁴.

El sentimiento de esta monja me hace pensar en aquel bello soneto, contemporáneo con Teresa:

“No me mueve, mi Dios, para quererte,
ni cielo prometido ni infierno temido;
muéveme el verte
clavado en la cruz [...]

¹² “[...] son tantas las mercedes que el Señor hace en estas casas, que, si hay una u dos en cada una que la lleve Dios por meditación, todas las demás llegan a contemplación perfecta [...] Bien entiendo que no está en esto la santidad, ni es mi intención loarlas solamente [...]” *Fundaciones*, 4:8.

¹³ *Camino de perfección* (El Escorial) 27:2, (Valladolid) 17:2.

¹⁴ *4 Moradas*, 2:9.

pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera”.

A propósito, para Teresa la “experiencia espiritual” es mucho más amplia que la contemplación (de la cual, además, hay muchos tipos). Además de los “favores” -lo que Teresa llama “consuelos”, “mercedes”, “regalos”, “gustos”, “contentos”-, hay visiones, locuciones, hablas, revelaciones, profecías, raptos, arrobamientos, arrebatamientos, éxtasis...

Y Teresa también distingue varios grados de oración, la meditación (cuando la persona lleva el agua en baldes para regar el jardín de su alma), más tarde la oración de la quietud (cuando una noria le hace el trabajo de riego), después, la oración de la unión (cuando cae la lluvia) y escatológicamente

[...] como si un arroico pequeño entra en la mar”¹⁵.

La joya

La solución del rompecabezas, la teoría de Teresa, estriba en el hecho de que la vida ética, en comparación con la experiencia contemplativa, es *absoluta*, incondicional. Dice

“[...] no está el amor de Dios en tener lágrimas ni estos gustos y ternura (que por la mayor parte los deseamos y consolamos con ellos), sino en servir con justicia y fortaleza de ánimo y humildad”¹⁶.

El “amor de Dios” (que para Teresa incluye el amor del prójimo)¹⁷ es una de las expresiones que ella aplica a la ética; otras son “virtudes”, “camino de amor”, “santidad”, “perfección”, “perfección de la caridad”, “imitación de Cristo”. Pero su expresión favorita es la “unión de voluntades”, la “entrega de su voluntad” a Dios.

¹⁵ *Vida*, 11, 14, 16, 18 y 7 *Moradas*, 2:6.

¹⁶ *Vida*, 11:13.

¹⁷ “Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo, y mientras con más perfección guardáramos estos dos mandamientos seremos más perfectas. Toda nuestra Regla y Constituciones no sirven de otra cosa sino de medios para guardar esto con más perfección”, 1 *Moradas*, 2:17.

La conducta honrosa es desear lo que Dios desea y actuar conforme¹⁸.

La voluntad, dice Teresa, es nuestra **joya**, y la debemos entregar a Dios. Teresa nos dice que le entregó la suya a los 39 años¹⁹. Lo que le da **seguridad** no es la experiencia espiritual sino la unidad de voluntades, pues

“ésta es la unión que toda mi vida he deseado, ésta es la que pido siempre a nuestro Señor y la que está más clara y segura”²⁰.

Teresa dijo de su “ambiente moral”, su comunidad religiosa:

“acá solas estas dos [cosas] que os pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo; es en lo que hemos de trabajar”²¹.

La maduración espiritual depende de la manera de vivir:

“Torno a decir que para esto es menester no poner vuestro fundamento sólo en rezar y contemplar; porque si no procuráis virtudes y hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas; y aun plega a Dios que sea sólo no crecer, porque ya sabéis que quien no crece, decrece”²².

Los estados más altos de la oración contemplativa deben conducir a la conducta virtuosa:

“para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre **obras, obras**”²³.

¹⁸ “[...] esta merced pues es juntarse con la voluntad de Dos, de manera que no haya división entre Él y ellas, sino que sea una misma voluntad; no por palabras, no por solos deseos, sino puesto por obra”, *Meditaciones sobre los Cantares*, 3:1.

¹⁹ Cf. *Camino de perfección*, (Valladolid) 32:7.

²⁰ 5 *Moradas*, 3:5.

²¹ 5 *Moradas*, 3:7.

²² 7 *Moradas*, 4:10.

²³ 7 *Moradas*, 4:6.

La teoría de Teresa

¿Pero precisamente *por qué* dice Teresa que las “obras” son más fundamentales que la experiencia espiritual? El razonamiento que ofrece Teresa es profundo y vale universalmente. La clave es el **libre albedrío**. Si yo actúo virtuosamente, es que *elijo* actuar virtuosamente; mi vida honorable depende de una decisión que tomo **a sabiendas y adrede**. Pero para Teresa la contemplación es un don de Dios que no depende de mi voluntad; está fuera de mi control. La “lógica espiritual” de Teresa descansa sobre la diferencia entre la moral y la experiencia, entre el hacer y el padecer, entre actuar y aceptar. La ética entraña la libertad.

Teresa dice que es inútil tratar de producir la contemplación por la fuerza, y si logramos “inducir” una experiencia espiritual, ésta, por así decirlo, “no cuenta”.²⁴ Teresa dice que no debemos “buscar ni procurar gustos” que vienen de nuestra disposición del momento²⁵; antes bien debemos *desasirnos* “de todo género de contenidos” que vienen de Dios²⁶. “Desasimiento” es una de las palabras favoritas de Teresa.

Para Teresa hay dos ideales en la vida espiritual, el uno es absoluto y el otro es relativo. El ideal absoluto es la entrega perfecta de la voluntad propia a la voluntad divina, con todo lo que esto implica; y éste es el ideal que compete a nuestra libertad. El ideal relativo es la experiencia espiritual, en particular la contemplación mística, cuya donación según Teresa depende de Dios, y es secundario con respecto a la vida ética. Muy bien puede que una persona buena y fiel a la práctica monástica no sea **contemplativa**; la contemplación no es un “premio” por la buena conducta. La monja que no la tiene, como Marta en el evangelio,

“no por eso dejará de ser muy perfecta, si hace lo que aquí va escrito; antes por ventura tendrá mucho más mérito porque es a más trabajo”²⁷.

Ni siquiera es necesario que la persona bendecida con una experiencia espiritual sea *moralmente buena*, pues Teresa piensa que Dios podría dar una experiencia

²⁴ En el renacimiento católico de la primera parte del siglo pasado era muy discutida la cuestión de la contemplación “adquirida” y la “infusa”.

²⁵ 2 *Moradas*, 1:7, 4 *Moradas*, 2:9, *Vida*, 9:0, 11:14, 12:4.

²⁶ *Vida*, 5:11.

²⁷ *Camino de perfección*, (El Escorial) 27:2, (Valladolid) 17:2.

espiritual a alguien que está “en mal estado”, “para tornarle a sí”²⁸.

Sin embargo, Teresa cree que Dios corresponderá a las personas que se entregan a Él con generosidad²⁹. Los “gustos”, dice Teresa, son buenos, pero hay que ser prudente, pues pueden engañarnos a suponer que somos “muy contemplativos”; además, dice, el diablo también sabe “darnos gustos”³⁰.

Los consejos de Teresa

¿Cuáles, pues, serían los consejos que Teresa daría hoy a nosotros? A sus compañeros de religión actuales, los católicos, les diría lo mismo que dijo a sus “hijas”: está bien desear la experiencia contemplativa, pero no dejes de darte

“del todo al Criador y poner [tu] voluntad en la suya y desáse[te] de las criaturas [...]”³¹.

Quizás, en el nombre de Teresa (pidiéndole perdón), podríamos decir a los seguidores de alguna nueva espiritualidad de tipo religioso: la búsqueda de Dios no es la búsqueda de la experiencia de Dios.

Y a toda la gente espiritual, incluso la no-religiosa, Teresa le podría decir: hay cosas más importantes que tus experiencias, como tu **deber** en presencia de la injusticia.

Y a un devoto de la “espiritualidad sin Dios”, bueno, que sepa yo, Teresa no conocía a ningún ateo, pero tal vez le diría algo así, en el espíritu de la *Attente de*

²⁸ Teresa pensó que Dios podría otorgar una experiencia espiritual a personas imperfectas: “[...] algunas veces querrá Dios, a personas que están en mal estado, hacerles tan gran favor para sacarles por este medio de las manos a el demonio”, pero agrega “entiéndase no estando en pecado mortal entonces, a mi parecer; porque una visión -aunque sea muy buena- permitirá el Señor que la vea uno estando en mal estado para tornarle a sí; mas ponerle en contemplación, no lo puedo creer”. *Camino de perfección*, (Valladolid) 16:2 y (El Escorial) 25: 2; véase *Collected Works of St. Teresa of Avila*, t. 2, introducción al *The Way of Perfection* por Kavanaugh, p. 18.

²⁹ *Camino de perfección*, (El Escorial) 41:4; (Valladolid) 25:4.

³⁰ *Camino de perfección*, (El Escorial) 24:4 y (El Escorial) 66:3; véase 4 *Moradas*, 3:10, 6 *Moradas*, 3:18....

³¹ *Camino de perfección*, (El Escorial) 55:3 = (Valladolid) 32:9.

Dieu de la mística francesa Simone Weil: aunque no busques a Dios, estate a su espera³².

Y claro, a todos nos diría: ¡Obras, obras!

Recibido 18-05-15
Aceptado 30-05-15

³² *Attente de Dieu*, Paris, La Colombe, Éd. du Vieux Colombier, 1950.

“Obras, obras”**Teresa de Ávila sobre la experiencia espiritual y la vida ética**

Resumen. Se ofrecen algunas reflexiones sobre cómo Santa Teresa de Jesús resolvió un problema que también nos aqueja a nosotros. El problema -la relación entre “espiritualidad” y “moralidad”- afecta las nuevas “espiritualidades” que compiten en el escenario espiritual de los EEUU, como también en otras partes. El problema fue muy **práctico** para Teresa, porque su “ambiente moral y espiritual” eran las comunidades religiosas que fundó. El problema también fue teórico para ella, porque para solucionar su problema práctico tuvo que idear una teoría. Esta teoría, tiene consecuencias importantes para todas las espiritualidades: tanto tradicionales como novedosas.

Palabras-clave: espiritualidad - moralidad - nuevas espiritualidades - Carmelitas - Santa Teresa de Ávila

“Obras, obras”

Teresa de Ávila sobre la experiencia espiritual y la vida ética

Abstract. Some thoughts on how Santa Teresa de Jesus solved a problem that also afflicts us is. The problem -the relationship between “spirituality” and “morality”- affects new “spiritualities” competing in the spiritual scenario of the US, as well as elsewhere. The problem was convenient to Teresa, because his “moral and spiritual environment” religious communities were founded. The problem was too theoretical for her, because to solve practical problems had to devise a theory. This theory has important consequences for all spiritualities: both traditional and innovative.

Keywords: spirituality - morality - new spiritualities - Carmelite - St. Teresa of Avila

Los autores

María Eugenia Góngora

Es Profesora Titular del Departamento de Literatura y es actualmente Decana de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Es Profesora de estado en Francés y obtuvo su doctorado en Filología Romance en la Universidad Complutense de Madrid. Ha realizado cursos de perfeccionamiento en el Centre d'études supérieures de Civilisation Médiévale (CESCM, Université de Poitiers) y en el Center for Medieval Studies, York University, Gran Bretaña. Sus principales líneas de investigación son: literatura medieval francesa y española; la escritura de mujeres de la Edad Media (en particular, Hildegard de Bingen); Poesía tradicional y poesía popular chilena. Ha realizado diversas publicaciones en libros y artículos en su especialidad.

Celina A. Lértora Mendoza

Es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid (1981), Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas, España. Es Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet. Ha sido y es profesora en varias universidades nacionales y profesora invitada en el extranjero. Ha participado en el Comité de Filosofía de la Comisión de Cultura del Arzobispado de Buenos Aires; en proyecto internacional de historia de la teología latinoamericana de la Universidad de Navarra y es miembro del Proyecto Teologanda sobre Teología Femenina Latinoamericana. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre su especialidad. Es Secretaria Académica de ISER

Walter Redmond

Ha enseñado filosofía y materias afines en universidades en EEUU, Alemania, España, México y otros países de Latinoamérica. Sus especialidades son: la lógica y su historia, la filosofía teológica, filosofía analítica, la fenomenología temprana y la filosofía del Siglo de Oro en Iberia y Latinoamérica. Ha publicado libros y artículos sobre estos y otros tópicos en inglés, castellano, alemán y latín, y ha traducido tres libros de Edith Stein al inglés y varios textos filosóficos del período colonial latinoamericano al castellano. En su actividad docente y literaria ha deseado ubicar una filosofía perenne señalando cómo intuiciones clásicas y tradicionales se reflejan en la filosofía actual, tanto fenomenológica como analítica.

Dulce María Santiago

Es Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (2006). Docente en la misma Universidad, en el Seminario Diocesano de San Isidro y en la UNSTA. Especializada en temas de Pensamiento Argentino y Latinoamericano, sobre los que participó en Congresos y publicó artículos. Obtuvo el Primer Premio en Investigación en el Concurso “Fe y Cultura” de la diócesis de San Miguel (2007); Mención del Instituto de Integración del Saber de la Pontificia Universidad Católica Argentina por el proyecto de Investigación sobre “Ideas en torno al Bicentenario” (2007); Primer Premio del mismo Instituto por el libro colectivo *Cultura del diálogo e inclusión social, oportunidad para una Argentina bicentenaria* (2009). Dictó curso en Cuba para comunicadores sociales sobre *Antropología filosófica y cultural* (2011). Es miembro del Proyecto de Investigación “Filosofía Argentina reciente”, del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.

David L. Wheeler

Es Doctor en Teología, ha servido como catedrático de teología y ética en el Seminario Bautista Central de Kansas City, Kansas, EEU, y profesor invitado en otras instituciones de educación teológica en los EEU, México y Centro y Suramérica por más de veinte años. Actualmente es pastor principal de la Primera Iglesia Bautista, Portland, Oregon, EEU.

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, “Título 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, “*Florença*” (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 “*Louvain 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 internacionales 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.

Índice

Artículos	5
<i>María Eugenia Góngora</i>	
El Cantar de los Cantares y su reescritura medieval: Richard Rolle de Hampole (1300-1349)	7
Resumen	17
Abstract	18
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
El <i>Tractatus de divina essentia et attributis</i> de Mateo de Mimbela SJ	19
Resumen	45
Abstract	46
<i>Dulce María Santiago</i>	
Ismael Quiles y el diálogo interreligioso	47
Resumen	57
Abstract	58
<i>David Wheler</i>	
Job 38:1-40:2. Lluvia sobre la tierra deshabitada, el búfalo que no te sirve	59
Resumen	73
Abstract	74
<i>Walter Redmond</i>	
“Obras, obras”. Teresa de Ávila sobre la experiencia espiritual y la vida ética	75
Resumen	87
Abstract	88
Los autores	89
Normas para los autores	91

