

CAURIENSIA
Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres
y la Universidad de Extremadura

ISSN: 1886-4945

Vol. VI, 2011

SUMARIO

Recepción y aceptación de artículos	9-10
EDITORIAL - PRESENTACIÓN	11-20

ESTUDIOS

I. Scholastica colonialis

ALFREDO SANTIAGO CULLETON, <i>Antecedentes a la investigación filosófico-historiográfica de la Escolástica colonial. La contribución de Celina Lértora Mendoza</i>	23-35
ROBERTO HOFMEISTER PICH, <i>Antecedentes à investigação filosófico-historiográfica da Escolástica Colonial: a contribuição de Mauricio Beuchot</i>	37-64
ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ, <i>Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los Cursus philosophicus</i>	65-101
JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS, <i>La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca</i>	103-145
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Scholastica colonialis: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños</i>	147-167
ROBERTO HOFMEISTER PICH, <i>Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica</i>	169-202
MARCIO PAULO CENCI, <i>Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño</i>	203-222
HELIO APARECIDO TEIXEIRA, <i>Aproximações entre Francisco de Vitoria e a sua crítica ao pacifismo de Lutero</i>	223-243

ANDRÉS VIAL GUENEAU DE MUSSY, <i>Proyección del eclecticismo filosófico de la colonia (s. XVIII) a los primeros años de vida independiente de Chile: el caso de Juan Egaña</i>	245-273
LUIZ FERNANDO MEDEIROS RODRIGUES, <i>As “livrarias” dos Jesuítas no Brasil Colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu</i>	275-302

II. Miscelánea

JOSÉ MARÍA MORA MONTES, <i>Masculinidad-feminidad, hoy</i>	305-331
RUBÉN PERETÓ RIBAS, <i>Acedia y trabajo. El justo equilibrio</i>	333-344
OSAMI TAKIZAWA, <i>La visión de los europeos sobre la lengua japonesa en los siglos XVI y XVII</i>	345-354

NOTAS Y COMENTARIOS

PEDRO BARRADO FERNÁNDEZ, <i>La Biblia orada y vivida: lectio divina</i>	355-377
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>Don Honorio María Sánchez de Bustamante. Sacerdote de la diócesis de Coria-Cáceres. Vivió en humildad ante Dios y en servicio ante los demás</i>	379-418
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>Jesús, Hijo y Hermano</i>	419-435
EMILIO VICENTE DE PAZ, <i>La Biblia en la liturgia y la homilía</i>	437-453

DOCUMENTOS

ALICIA MARTÍN TERRÓN, <i>Proyecto de reforma de los Estatutos (año 1852) y Estatutos de la Santa Iglesia Catedral de Coria (año 1893), referentes a los músicos de la capilla</i>	455-471

ACONTECIMIENTOS

<i>Dimensión profética y evangelizadora: “la palabra, fuerza y alimento del ministerio sacerdotal” Dei Verbum 21. XIII Jornadas de Estudios Teológicos de los Seminarios Extremeños (Cáceres, 9-11 de marzo de 2011). Jesús Maycol Corrales Pulido y David Flores Flores</i>	473-478

BIBLIOGRAFÍA

Manuel LÁZARO PULIDO (Coord.), Domingo BABOLLA, Osami TAKI- ZAWA, Mutsuo YAMADA, Miguel Ángel ARAGÓN, <i>El cristianis- mo en Japón. Ensayos desde ambas orillas</i> . Domingo BARBOLLA CAMARERO (Ed.), <i>Migraciones latinoamericanas en la Nueva Ci- vilización. Conformando identidad</i> . Francesco BOTTIN, <i>Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei</i> . Ricardo CAMPA (Cur.), <i>I trattatisi spagnoli del diritto delle genti</i> . Riccardo CAMPA, <i>La razón instrumental. El mesianismo nostálgico de la contempora- neidad</i> . Vicent FERRER, <i>Quaestio de unitate Universalis</i> . Jacqueline HAMESSE, – José P. MEIRINHOS (Eds.), <i>Glossaires et lexiques mé- diévaux inédits. Bilan et perspectives. Actes du Colloque de Paris (7 mai 2010)</i> . Roberto LAMBERTINI – Leonardo SILEO (Eds.), <i>I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale</i> . Ana Isabel MARTÍN (Ed.), <i>Medicina y filología. Estudios de léxico médico latino en la Edad Media</i> . Luis Enrique RODRÍ- GUEZ-SAN PEDRO BEZARES – Juan Luis POLO RODRÍGUEZ (Eds.): <i>Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV</i> . Pedro ROCHE ARNAS (Coord.), <i>El pensamiento político en la Edad Media</i> . Ignacio JERICÓ BERMEJO, <i>Desde la infidelidad has- ta la justificación. Enseñanzas de Luis de León, Pedro de Aragón y Domingo de Báñez (1569-1584)</i> . Francesco FIORENTINO (Ed.), <i>Lo scotismo nel mezzogiorno d'Italia</i> . Fernando URIBE, <i>Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)</i> . Francisco de VITORIA, <i>De legibus</i> 479-526
PRESENTACIÓN DE AUTORES 527-529
INTERCAMBIO DE REVISTAS 531-534
INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES 535-537

CAURIENSIA

Annual magazine of Ecclesiastic Sciences. Published by Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” (Theological Institute Saint Pedro of Alcántara).
Seminary of Coria-Cáceres diocese and the University of Extremadura

ISSN: 1886-4945

Vol. V, 2010

CONTENTS

Reception and acceptance of articles	9-10
EDITORIAL - PRESENTATION	11-20

ARTICLES

ESTUDIOS

I. Scholastica colonialis

ALFREDO SANTIAGO CULLETON, <i>Precedents to the historical-philosophical research of the Scholastica colonialis. A contribution by Celina Lértora Mendoza</i>	23-35
ROBERTO HOFMEISTER PICH, <i>Precedents to the historical-philosophical research of the Scholastica colonialis. A contribution by Mauricio Beuchot</i>	37-64
ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ, <i>Aristotle and the Jesuits. The corporate genesis of the Cursus philosophicus</i>	65-101
JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS, <i>The structure of knowledge in the first School of Salamanca</i>	103-145
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Scholastica colonialis: the curricular context of Franciscan missionaries from Extremadura</i>	147-167
ROBERTO HOFMEISTER PICH, <i>Notes on Jerónimo Valera and his essays about logic</i>	169-202
MARCIO PAULO CENCI, <i>Bibliographical notes on Alfonso Briceño</i>	203-222
HELIO APARECIDO TEIXEIRA, <i>Aproaching Francisco de Vitoria and his criticism of Luther's pacifism</i>	223-243

ANDRÉS VIAL GUENEAU DE MUSSY, <i>The reach of philosophical eclecticism in the colonies from the 18th century up until the first years of Chilean independence: the case of Juan Egaña</i>	245-273
LUIZ FERNANDO MEDEIROS RODRIGUES, <i>The Jesuit “libraries” in colonial Brazil according to the documents in the Archivum Romano Societatis Iesu</i>	275-302

II. Miscellaneous

JOSÉ MARÍA MORA MONTES, <i>Masculinity and Femininity today</i>	305-331
RUBÉN PERETÓ RIBAS, <i>Idleness and work: the right balance</i>	333-344
OSAMI TAKIZAWA, <i>European vision of the Japanese language in the 16th and 17th centuries</i>	345-354

NOTES AND COMMENTARIES

PEDRO BARRADO FERNÁNDEZ, <i>Praying and experiencing the Bible: lectio divina</i>	355-377
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>Don Honorio María Sánchez of Bustamante: priest of the Coria-Cáceres diocese who lived humbly before God and in service of his fellow men</i>	379-418
FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, <i>Jesus, Son and Brother</i>	419-435
EMILIO VICENTE DE PAZ, <i>The Bible in the liturgy and the homily</i>	437-453

DOCUMENTS

ALICIA MARTÍN TERRÓN, <i>Reformation Project for the Statutes (1852) and the Statutes of the Holy Cathedral of Coria (1893) concerning chapel musicians</i>	455-471

EVENTS

<i>Prophetic and evangelising dimension: “speech, power and sustenance of the priestly ministry” Dei Verbum 21. 13th Symposium on the Theological Research by the Seminaries from Extremadura (Cáceres, March 9th-11th, 2011). Jesús Maycol Corrales Pulido y David Flores Flores.</i>	473-478

BIBLIOGRAPHY

Manuel LÁZARO PULIDO (Coord.), Domingo BABOLLA, Osami TAKI- ZAWA, Mutsuo YAMADA, Miguel Ángel ARAGÓN, <i>El cristianis- mo en Japón. Ensayos desde ambas orillas</i> . Domingo BARBOLLA CAMARERO (Ed.), <i>Migraciones latinoamericanas en la Nueva Ci- vilización. Conformando identidad</i> . Francesco BOTTIN, <i>Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei</i> . Ricardo CAMPA (Cur.), <i>I trattatisi spagnoli del diritto delle genti</i> . Riccardo CAMPA, <i>La razón instrumental. El mesianismo nostálgico de la contempora- neidad</i> . Vicent FERRER, <i>Quaestio de unitate Universalis</i> . Jacqueline HAMESSE, – José P. MEIRINHOS (Eds.), <i>Glossaires et lexiques mé- diévaux inédits. Bilan et perspectives. Actes du Colloque de Paris (7 mai 2010)</i> . Roberto LAMBERTINI – Leonardo SILEO (Eds.), <i>I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale</i> . Ana Isabel MARTÍN (Ed.), <i>Medicina y filología. Estudios de léxico médico latino en la Edad Media</i> . Luis Enrique RODRÍ- GUEZ-SAN PEDRO BEZARES – Juan Luis POLO RODRÍGUEZ (Eds.): <i>Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV</i> . Pedro ROCHE ARNAS (Coord.), <i>El pensamiento político en la Edad Media</i> . Ignacio JERICÓ BERMEJO, <i>Desde la infidelidad has- ta la justificación. Enseñanzas de Luis de León, Pedro de Aragón y Domingo de Báñez (1569-1584)</i> . Francesco FIORENTINO (Ed.), <i>Lo scotismo nel mezzogiorno d'Italia</i> . Fernando URIBE, <i>Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)</i> . Francisco de VITORIA, <i>De legibus</i>	479-526
PRESENTATION OF THE AUTHORS.....	527-529
JOURNAL EXCHANGES.....	531-534
INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS	535-537

RECEPCIÓN Y ACEPTACIÓN DE ARTÍCULOS

Los artículos tras ser recibidos y pasar un proceso de evaluación por pares (*peer review*), según las normas de la revista (ver “Instrucciones para la recepción de originales”), fueron aceptados por el Consejo de Redacción en sus reuniones trimestrales de enero, abril, junio y septiembre.

The articles after being received and to pass an evaluation process (*peer review*), according to the norms of the journal (to see “Instructions for the submission of manuscripts”), they were accepted by the Writing Advice in their meetings of January, April, June and September.

Pedro Barrado Fernández, *La Biblia orada y vivida: lectio divina* (recibido: 24/02/2011 – aceptado: 22/06/2011).

Marcio Paulo Cenci, *Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño* (recibido: 05/03/2011 – aceptado: 22/06/2011).

Alfredo Santiago Culleton, *Antecedentes a la investigación filosófico-historiográfica de la Escolástica colonial. La contribución de Celina Lértora Mendoza* (recibido: 26/03/2011 – aceptado: 22/06/2011).

José Luis Fuertes Herreros, *La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca* (recibido: 01/08/2011 – aceptado: 21/09/2011)

Manuel Lázaro Pulido, *Scholastica colonialis: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños* (recibido: 20/08/2010 – aceptado: 21/09/2011).

Alicia Martín Terrón, *Proyecto de reforma de los Estatutos (año 1852) y Estatutos de la Santa Iglesia Catedral de Coria (año 1893), referentes a los músicos de la capilla* (recibido: 08/08/2011 – aceptado: 21/09/2011).

José María Mora Montes, *Masculinidad-feminidad, hoy* (recibido: 10/09/2010 – aceptado: 19/01/2011).

Florentino Muñoz Muñoz, *Don Honorio María Sánchez de Bustamante, sacerdote de la diócesis de Coria-Cáceres. Vivió en humildad ante Dios y en servicio ante los demás* (recibido: 19/01/2011 – aceptado: 20/04/2011).

- Florentino Muñoz Muñoz, *Jesús, Hijo y Hermano* (recibido: 11/02/2011 – aceptado: 22/06/2011).
- Rubén Peretó Ribas, *Acedia y trabajo. El justo equilibrio* (recibido: 20/01/2011 – aceptado: 20/04/2011).
- Roberto Hofmeister Pich, *Antecedentes à investigação filosófico-historiográfica da Escolástica Colonial: a contribuição de Mauricio Beuchot* (recibido: 03/04/2011 – aceptado: 22/06/2011).
- Roberto Hofmeister Pich, *Notes on Jerónimo Valera and his essays about logic* (recibido: 21/02/2011 – aceptado: 22/06/2011).
- Ángel Poncela González, *Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los Cur-sus philosophicus* (recibido: 11/12/2010 – aceptado: 20/04/2011).
- Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, *As “livrarias” dos Jesuítas no Brasil Colonial, segundo os documentos do Archivum Romano Societatis Iesu* (recibido: 10/01/2011 – aceptado: 20/04/2011).
- Helio Aparecido Teixeira, *Aproximações entre Francisco de Vitoria e a sua crítica ao pacifismo de Lutero* (recibido: 21/06/2011 – aceptado: 21/09/2011)
- Andrés Vial Gueneau de Mussy, *Proyección del eclecticismo filosófico de la colonia (s. XVIII) a los primeros años de vida independiente de Chile: el caso de Juan Egaña* (recibido: 23/02/2011 – aceptado: 20/04/2011).
- Emilio Vicente de Paz, *La Biblia en la liturgia y la homilía* (recibido: 24/02/2011 – aceptado: 22/06/2011).
- Osami Takizawa, *La visión de los europeos sobre la lengua japonesa en los siglos XVI y XVII* (recibido: 11/06/2011 – aceptado: 21/09/2011)

EDITORIAL - PRESENTACIÓN

I

La revista *Cauriensia* tiene como uno de sus objetivos fundamentales fomentar el intercambio de información, estudios y resultados de investigaciones entre las diversas instituciones universitarias. Fruto de la búsqueda y consecución de este objetivo desde el primer momento es el diseño de la revista en coedición entre el Instituto Teológico de Cáceres (centro afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca) y la Universidad de Extremadura. A este hecho se le suma en este volumen la colaboración de *Cauriensia* y en ello del Instituto Teológico de Cáceres con dos proyectos de investigación internacionales que han confiado en nuestra publicación periódica para dar a conocer los resultados de sus trabajos. Se trata del proyecto de investigación del Gabinete de Filosofía Medieval (Instituto de Filosofía) de la Faculdade de Letras da Universidade do Porto titulado *A Filosofia Escolástica Ibérica nas encruzilhadas da razão ocidental: A recepção de Aristóteles e a transição para a modernidade* y el proyecto coordinado desde las universidades de Porto Alegre (Brasil) Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul y Unisinos – Universidade do Vale do Rio dos Sinos: *Scholastica colonialis – a recepção e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos XVI-XVIII*.

La convergencia de estos dos proyectos, junto a otros de otras universidades que intervienen en este número de España, Chile o Brasil, intentan dar cuenta de la riqueza que supone el encuentro y conjunción de dos de los hitos fundamentales de la vida y el pensamiento filosófico-teológico que giran en torno al espacio sociopolítico y cultural que tiene como cuna la Península Ibérica: el desarrollo de la Segunda Escolástica y la llegada a la vida de la Europa del continente americano. Durante los siglos XVI-XVIII se realiza una comunicación de conocimientos entre ambas orillas del Atlántico de una gran riqueza que prepara intelectualmente la modernidad filosófica y el pensamiento

moderno. Los estudios que se presentan en este número de *Scholastica colonialis* intentan sentar bases para el estudio de la escolástica enseñada, aprendida, estudiada y elaborada en las colonias, lo que supone tanto bucear en las fuentes manuscritas y los estudios sistemáticos elaborados en el suelo de Iberoamérica como lo realizado como presupuesto fundamental en las escuelas continentales, especialmente en la escolástica ejercida en la Península Ibérica.

El estudio de la “escolástica” está siendo uno de los campos de investigación más revitalizados en los últimos años, especialmente fuera de la Península Ibérica. Es ahora cuando de nuevo se ha reeditado en España y Portugal el interés por este periodo tan fundamental en la configuración de lo que conocemos como Espacio Europeo; espacio no solo geográfico sino universo mental, identidad de formulaciones culturales y valores expresados en dificultad, pero en coherencia. Poner en valor este periodo de tiempo hace ampliar los horizontes de nuestro espectro temporal, recuperando las raíces enriquecidas de la cultura grecolatina y judeocristiana en la formulación medieval latina, musulmana y greco-bizantina; y flexibilizar las fronteras espaciales tanto hacia la Europa oriental como al continente americano, especialmente bajo la influencia ibérica y mediterránea. Reflejo de ello se puede ver no solo en los proyectos mencionados, y en los trabajos que aquí se exponen, sino en eventos como el XVII Colloquia de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M) celebrado en Porto Alegre titulado “Derecho y naturaleza en la primera y segunda escolástica”¹.

Desde este presupuesto, los estudios que presentamos suponen un primer abordaje al tema de la escolástica colonial y tienen un carácter introductorio, una especie de “*status quaestionis*” que atiende a la presentación de temas, elencos, estudios realizados, cuestiones historiográficas, campos de investigación... que se pueden tener presentes.

El primer estudio es el que nos presenta Alfredo Culleton (Unisinos, Brasil), uno de los coordinadores del proyecto *Scholastica colonialis*, quien analiza en “Antecedentes a la investigación filosófico-historiográfica de la Escolástica colonial. La contribución de Celina Lértora Mendoza”, el estudio que sobre la escolástica colonial ha realizado desde Buenos Aires, la incansable investigadora del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) Celina A. Lértora Mendoza. Sus trabajos realizados también desde la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI) son expuestos por el autor tras una introducción sistemática que presenta el ingente trabajo de la investigadora argentina. Con esta contribución

1 Cf. M. LÁZARO – A. CULLETON, “Porto Alegre: «Derecho y naturaleza en la primera y segunda escolástica»”, en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 52 (2010), 335-352.

el autor propone abrir un campo dentro del estado de la cuestión realizado en suelo argentino, lugar de un rico patrimonio documental.

El otro miembro coordinador del proyecto, el profesor de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Roberto Hofmeister Pich, presenta dos estudios. El primero “Antecedentes à investigação filosófico-historiográfica da Escolástica Colonial: a contribuição de Mauricio Beuchot”, se centra en las investigaciones que el profesor de la UNAM ha realizado sobre los autores y las líneas historiográficas de estudio del periodo colonial de la historia de México, lo que supone una mirada a la escolástica colonial dentro del contexto del pensamiento. El segundo trabajo titulado “Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica”, se centra en la obra *Commentarii ac quaestiones in universam (...) logicam* del teólogo escotista Jerónimo Valera (1568-1625). La obra tiene el mérito de ser el primer libro filosófico impreso en América Latina. A este valor histórico se le suman contribuciones de tipo doctrinal relativos especialmente a la lógica y la filosofía del lenguaje. El autor destaca tres elementos esenciales, a saber, la novedad de realizar una “*logica in via Scoti*”, el hecho de que el conocimiento que tenemos se ciñe al primer volumen de una obra más amplia, y, por último, se presenta la organización de un sumario de la obra.

Desde Salamanca, Ángel Poncela González (Universidad de Salamanca, España) presenta el fondo doctrinal que resuena de eco en “Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus philosophicus*”, de clara referencia las más de las veces, en el quehacer filosófico-teológico de Iberoamérica, es decir el cuerpo de doctrinas filosóficas que son estudiadas en los currícula de los diferentes estudios religiosos y las nacientes universidades en suelo americano. La Compañía de Jesús desde que se fundara en 1540 va constituyéndose en el gran referente intelectual de los principios de la Contrarreforma, intentando asegurar la tradición de la propuesta de la Iglesia católica desde la óptica del humanismo renacentista, plasmados en la adopción de unos principios pedagógicos que afectan la metodología docente y el contenido de las materias, afectando especialmente al enriquecimiento humanista de los estudios de Artes. La introducción de un modelo renacentista frente al medieval supone una propia evolución interna en la propia Orden y afecta al modo de abordar los comentarios a las obras de los principales autores de la filosofía y de realizar los comentarios de los grandes maestros teológicos, especialmente en lo que se refiere a la autoridad filosófica de Aristóteles y la incuestionable primacía de la síntesis y propuesta teológica de Tomás de Aquino. Como señala el profesor Poncela en sintonía con lo expuesto por el profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, Miguel Anxo Pena, el proyecto jesuita intenta reflejar el *modus parisiensis*. Así afirma el profesor de la Universidad Pontificia:

“la gran intuición jesuítica fundamental tendrá lugar en Coimbra, de la mano de Pedro da Fonseca, que escribirá el primer comentario moderno a la *Metafísica* de Aristóteles, presentando además una edición crítica del texto griego, una nueva versión latina y un amplio comentario especulativo. Era la síntesis de los mejores avances universitarios de todo el siglo, plasmada ahora en una obra que se convertiría en referente fundamental.

Fonseca, a instancias de Acquaviva, dará un paso de mayor trascendencia, al comenzar la síntesis del pensamiento filosófico en los *Commentarii Collegii Conimbricensis*, que se convertirán en prototipo y modelo para otras síntesis, tanto en el campo teológico como moral”².

Estas afirmaciones, subyacentes al texto que presentamos, son aquilatadas añadiendo otro pilar de la sistematización de los jesuitas en la obra *Quaestiones Metaphysicae* de Francisco Suárez.

Desde el mismo lugar, el catedrático de Filosofía de la Universidad de Salamanca, José Luis Fuertes Herreros recorre la obra de Alfonso de la Torre *Visión deleytable* para mostrar como en el siglo XV, al abrigo del contexto eclesial creado en el concilio de Basilea en la década de los treinta del siglo XV aparece una estructuración de los saberes donde Tomás de Aquino empieza a constituirse en lugar de interpretación filosófico-teológico. El esquema doctrinal del libro de texto por antonomasia, el *Libro de las Sentencias*, va siendo sustituido por la *Suma Teológica*, adelantando con esto la presencia de Santo Tomás en las aulas salmantinas a estas fechas, y no a los tiempos posteriores de Pedro de Osma (1424-1480) o todavía más tardíos de Francisco de Vitoria (1483-1546).

El que suscribe, por su parte, presenta un trabajo titulado “*Scholastica colonialis*: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños” en el que se pretende rendir tributo, en cierta forma a una de las regiones que más contribuyó humanamente al encuentro de los europeos con el llamado Nuevo Mundo, nos referimos a los habitantes de Extremadura y, en especial, a los religiosos franciscanos. El estudio pretende señalar el contexto formativo de la acción misionera; cómo esta fue una correa de transmisión indirecta del pensamiento escolástico, describiendo la formación y el contexto intelectual que recibieron los misioneros.

Marcio Paulo Cenci (PUCRS, Brasil) nos ofrece una aproximación a la producción escolástica del franciscano Fray Alfonso Briceño recogida en la Biblioteca Nacional de Chile y el Archivo Franciscano de Santiago de Chile. El artículo titulado *Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño*, siendo en sí un

2 M. A. PENA, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, BAC, 2009, 141.

estudio de descripción de los ejemplares y las dificultades que aparecen en la interpretación de los mismos, supone un punto de partida importante y de relevancia, de lo que supone el *estado de la cuestión* del pensamiento escolástico en la América colonial y una de las labores de la comprensión del significado del trabajo emprendido aquí. Se trata de exponer el contexto europeo y americano de la escolástica, comprender los criterios filosófico-teológicos, históricos e historiográficos que aparecen y poner en evidencia el papel de este pensamiento en el desarrollo de la historia intelectual del continente y la mutua vinculación intercontinental y transoceánica a partir de un elemento fundamental: poner de relieve el patrimonio bibliográfico existente en la América colonial que aún pervive, en muchas ocasiones oculto, bien por su catalogación, bien por su estudio y análisis descriptivo y de contenido. Y este estudio es el primer ejemplo de estas intenciones, a los que les siguen el resto de los trabajos.

La escolástica que se vive en el Nuevo Mundo no puede sustraerse a las tensiones intelectuales que subyacen a las cosmovisiones católica y protestante. Así en “Aproximações entre Francisco de Vitoria e a sua crítica ao pacifismo de Lutero”, Helio Aparecido Teixeira nos ofrece otra mirada muy interesante, sobre la escolástica. Efectivamente el autor que es profesor de las Faculdades EST, vinculada a la Rede Sinodal de Educação e ide ntificada con la IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil). El autor estudia los ataques que Vitoria realiza desde la óptica tomista al pensamiento de la Reforma protestante respecto a su postura frente a la guerra, en este caso la interpretación vitoriana de Lutero con respecto a la guerra con los turcos.

Uno de los centros de Iberoamérica que estudia con mayor profundidad los procesos intelectuales de la Segunda Escolástica es el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Especialistas como los profesores Giannina Burlando, Manuel Correia y Santiago Orrego destacan tanto por los resultados y la visibilidad de su investigación, como por el impulso que efectúan animando a nuevas generaciones de estudiantes a continuar en el trabajo de la recuperación y revitalización de los estudios históricos de la Segunda Escolástica y sistemáticos a partir de sus resultados. Fruto de todo ello es el estudio de Andrés Vial Gueneau de Mussy, alumno de doctorado de dicha Universidad que presenta un interesante estudio que no desmerece, al contrario, su presencia en esta sección. “Proyección del eclecticismo filosófico de la colonia (s. XVIII) a los primeros años de vida independiente de Chile: el caso de Juan Egaña” constituye un ejemplo significativo del tránsito de pensamiento que las instituciones intelectuales y políticas operaron en el momento en que se fraguan los movimientos de independencia en la América colonial peninsular. La llegada de las nuevas ideas de la filosofía moderna e ilustrada invadieron los espíritus de los habitantes del continente americano, pero esto no supuso una aniquilación

de la tradición escolástica dominante en las instituciones fundamentales en los que se asentaban los nuevos estados. Frente a un modelo de transición brusco, este estudio propone la incursión de un pensamiento ecléctico que configura lo que se podría denominar *ilustración católica*, un dato que ayuda a comprender mejor la dinámica de la historia de las ideas en Iberoamérica.

Por último, Luiz Fernando Medeiros Rodrigues (Unisinós, Brasil) en “As «livrarias» dos Jesuítas no Brasil Colonial, segundo os documentos do *Archivum Romano Societatis Iesu*” aterriza en el propio acervo documental contenido en Brasil, a partir de lo que puede observarse en el *Archivum Romano Societatis Iesu* y en la obra ingente del historiador jesuita Serafim Leite (1890-1969)³. El estudio es esclarecedor de todo lo que existe y todo lo que queda aún por catalogar y estudiar en suelo brasileño. No nos puede extrañar este hecho, toda vez que si bien la institución universitaria o académica no es de especial interés de las autoridades coloniales, no se podía olvidar toda formación, aunque fuera para los clérigos. Siendo además fundamental tener en cuenta que la producción en lengua portuguesa era muy amplia, como ejemplo sirva el dato que nos proporciona M. A. Pena de que el 89% de la obra impresa de Suárez en la Península Ibérica, durante el siglo XVII, tiene su origen en la ciudad universitaria de Coimbra.

II

La diversidad de estudios multidisciplinarios que acompañan el presente volumen en “Miscelánea” se inicia con el estudio del psiquiatra José María Mora Montes, miembro de la Delegación de Pastoral de Familia y Vida y Director del Centro de Orientación Familiar (COF) “Sagrada Familia” de la Diócesis de Coria-Cáceres. El estudio “Masculinidad-feminidad, hoy” afronta con libertad –y en la situación actual de ideologización que vivimos podríamos decir que casi “con valentía”–, una revisión sobre el concepto de la sexualidad de los individuos desde parámetros psiquiátricos, no “contaminados” por la ideología de género. Son, más bien, criterios de discusión de modelos psiquiátricos, donde el estudio siente necesidad de reflexionar y desde donde se establece diálogo y discusión con dicha ideología. El autor, así, se siente en libertad para presentar los rasgos principales que definen la personalidad masculina y femenina. El esquema conceptual propuesto sustenta las influencias culturales y educativas sobre un constructo nuclear biológico.

3 Sobre este autor cf. H. A. VIOTTI, *Padre Serafim Leite S.J. (1890-1969)*, São Paulo, Edições Loyola, 1999.

Desde otra perspectiva –la filosófica–, otra área de conocimiento –la historia de la filosofía medieval– y en otro tiempo –Edad Media–, el profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina), Rubén Peretó Ribas trata en “Acedia y trabajo. El justo equilibrio” sobre aspectos antropológicos de marcado carácter psicológico presentes en la pereza (acedia), uno de los pecados capitales que, sin embargo, no siempre está reducido a la falta de voluntad sino que se relaciona con problemas relativos a la desgana en el trabajo y en relación con la manifestación de la depresión o la desgana espiritual. El estudio tiene la virtud de abrir el espectro de su reflexión a autores del siglo XX como Ernst Jünger y M.-D. Chenu.

Termina el capítulo de los estudios un trabajo continuador del volumen anterior de *Cauriensa* y los estudios sobre el cristianismo en Japón. Se trata de otro artículo de Osami Takizawa (miembro correspondiente de la Real Academia de Historia), en el que el autor señala el esfuerzo de enculturación de los misioneros jesuitas a través de un instrumento socializador y de intercambio cultural tan importante como es el aprendizaje de una lengua, especialmente la japonesa. El entramado semántico de esta lengua supuso para los cristianos llegados a Japón una oportunidad única de conocimiento y penetración en el mundo nipón y ofrece al estudioso una oportunidad para poder comprender las percepciones que los europeos tenían de Japón. El interesante estudio lleva por título: “La visión de los europeos sobre la lengua japonesa en los siglos XVI y XVII”.

La sección “Notas y Comentarios” en este volumen se postula como un elemento de referencia. Dos acontecimientos capitalizan los estudios aquí vertidos. El primero de ellos es la celebración de las XIII Jornadas de Estudios Teológicos de los Seminarios Extremeños que tuvieron lugar en el Seminario de Cáceres, los días 9-11 de marzo de 2011, centradas en el tema: “Dimensión profética y evangelizadora: «la palabra, fuerza y alimento del ministerio sacerdotal» *Dei Verbum* 21”. Un evento central en la vida del Seminario y, por lo tanto, en el Instituto Teológico de Cáceres. A él le dedicamos una crónica redactada por dos alumnos de nuestro Instituto, pero también publicamos dos de las reflexiones allí expuestas, entre una serie de ponencias de gran interés, a saber: la vertida por el Rector del Seminario de Badajoz y profesor de la UPSA, Francisco José Andrades Ledo titulada “*Verbum Domini* de S.S. Benedicto XVI”; la ponencia “Presentación de la Traducción Oficial de la Biblia de la CEE” de Jorge Fernández Sangrador, miembro del Consejo Asesor de la revista, Consultor del Pontificio Consejo de la Cultura y Director de la BAC; “La Biblia en la vida y la misión del Sacerdote”, conferencia impartida por el especialista en Sagrada Escritura y Teología, Luis Rubio Morán; “La Biblia y La Pastoral” por Florencio Abajo Núñez, representante de la CEE en la Federación Bíblica Cató-

lica y Director de la Casa de la Biblia; y “La Vocación. Respuesta del hombre al Dios que habla” por José Ramón Romo Sánchez-Heredero. A este elenco de conferencia se añaden las dos que publicamos aquí.

Desde la Escuela “Juan XXIII”, de Hermandades del Trabajo en Madrid, Pedro Barrado Fernández, nos propone en “La Biblia orada y vivida: *lectio divina*”, un acercamiento a la lectura de la Escritura como Palabra de Dios a partir de esta particular tradición hermenéutica orante de la Biblia. Actitud orante y litúrgica que es subrayada por el estudio de Emilio Vicente de Paz –“La Biblia en la liturgia y la homilía”–, Delegado diocesano de liturgia de la Diócesis de Salamanca, a través de las palabras de Benedicto XVI en la exhortación *Verbum Domini*, al señalar la centralidad de la palabra de Dios en la acción litúrgica en su conjunto y en el acto de la predicación como su acción más cercana a la palabra

El segundo evento, de gran importancia dentro de la vida de la diócesis de Coria-Cáceres, lo constituye el proceso de beatificación y canonización del Siervo de Dios D. Honorio María Sánchez de Bustamante (Ceclavín, Cáceres. 21 de noviembre de 1886 – 15 de agosto de 1965), que inició su fase diocesana en la Santa Iglesia Catedral de Coria el día 8 de junio de 2009. D. Honorio, como así se le conoce, fue un sacerdote ejemplar, con fama de santidad, muy querido en toda la diócesis y vinculado pastoralmente a Coria, donde ejerció su ministerio sacerdotal durante 55 años. Allí fue, entre otras cosas, profesor y director espiritual en el Seminario Conciliar, Canónigo de la Sta. Iglesia Catedral, Organista en la Santa Iglesia Catedral de Coria, Moderador Diocesano de la Liga Eucarística, ocupando la Secretaría General del Obispado. De su ministerio pastoral, pero, sobre todo, de la profundidad de su espiritualidad, nos escribe Florentino Muñoz Muñoz –postulador de la Causa y profesor de Teología Dogmática en el Instituto Teológico de Cáceres, quien ya escribiera un libro sobre el Siervo de Dios titulado *Don Honorio, sacerdote humilde y misericordioso*⁴–. *El trabajo “Don Honorio María Sánchez de Bustamante. Sacerdote de la diócesis de Coria-Cáceres. Vivió en humildad ante Dios y en servicio ante los demás”, no es el primero que publica el Servicio de Publicaciones quien ya publicara un primer estudio aproximativo en el año 2008*⁵.

El mismo autor, Florentino Muñoz Muñoz, realiza un estudio, crítico y profundo en “*Jesús, Hijo y Hermano*”, de un libro bajo el mismo título, escrito por el profesor del Instituto Teológico de Murcia OFM, Francisco Martínez

4 Burgos, Ed. Monte Cermelo, 2010.

5 T. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *¡Qué bien! ¡qué bien!. Biografía de D. Honorio*, Cáceres, Instituto Teológico de Cáceres, 2008.

Fresneda⁶. De la mano de esta obra, presentándola, se realiza un preciso paseo por la cristología actual.

Terminamos con la presentación que Alicia Martín Terrón hace en la sección “Documentos” de la reglamentación sobre los músicos en la Catedral de Coria. El trabajo que se titula “Proyecto de reforma de los Estatutos (año 1852) y Estatutos de la Santa Iglesia Catedral de Coria (año 1893), referentes a los músicos de la capilla”, tiene el interés de mostrar los protocolos establecidos en un orden jerárquico determinado, destacando en el trabajo la evolución normativa al respecto.

Termina así la presentación de otro volumen de la revista *Cauriensia*, el quinto. En cinco años hemos hecho una evolución muy grande. Disponemos de una gran visibilidad a la que ayuda el hecho de poder contar con una página web, simple pero creo eficaz (<http://www.actiweb.es/cauriensia/>), y desde allí en enlace a Dialnet disponibilizar de los contenidos (e-dialnet: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=7607>). Trabajos sin descanso en la mejora de la calidad de la revista según los estándares propios de una publicación periódica científica de calidad, que nos ha permitido ser evaluados según el sistema de evaluación ANEP/FECYT con la categoría A [Las categorías posibles en este sistema son (de más alta a más baja): A+, A, B y C]. Eso ha sido posible gracias a los actores del proyecto: los editores, los miembros de los consejos de redacción y asesor, los autores, y los lectores. Seguimos con el empeño de mejorar y crecer. Por eso les invitamos a comunicar por carta o e-mail cualquier sugerencia sobre los trabajos publicados o algún otro aspecto de la revista como aparece en la página web en la sección “Cartas al director”. Estamos ya trabajando en el siguiente número que espero no defraudará y que versará sobre la *Scholastica salmanticensis*. En continuidad con la temática aquí presentada, investigaremos sobre los aspectos del pensamiento asentado en la península respecto de las pasiones y las virtudes. Como en el presente volumen, se trata de poner por escrito el fruto de una colaboración amplia de instituciones entres las que se cuentan, amén del Instituto Teológico de Cáceres, la Universidad de Salamanca, la Universidade do Porto (proyecto *A Filosofia Escolástica Ibérica nas encruzilhadas da razão ocidental*), la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) y la Pontificia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul (PUCRS) ambas de Porto Alegre, Brasil (proyecto *Scholastica colonialis – a recepção e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos XVI-XVIII*) y la Universidad de Santiago de Compostela. Junto a ello recordaremos efemérides diocesanas e incluiremos trabajos que están siendo evaluados, como todos (incluso los que se realizan para un fin temático según

6 Jesús, hijo y hermano, Madrid, Editorial San Pablo, 2010.

nuestro procedimiento editorial). Trabajando por un proyecto, pues, que sea enriquecedor para la comunidad científica en general, para el entendimiento de la Iglesia en particular, y especialmente para las gentes extremeñas y los fieles diocesanos que gusten de la inteligencia de la fe.

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de *Caurensia*

ESTUDIOS

I. SCHOLASTICA COLONIALIS

ANTECEDENTES A LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICO- HISTORIOGRÁFICA DE LA ESCOLÁSTICA COLONIAL. LA CONTRIBUCIÓN DE CELINA LÉRTORA MENDOZA

ALFREDO SANTIAGO CULLETON
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos

RESUMEN

En este artículo pretendemos ofrecer, de manera objetiva, un levantamiento de la contribución realizada por la profesora argentina Celina Lértora Mendoza que trabajó la historia de la filosofía desarrollada en las colonias, muy especialmente en el Río de la Plata a lo largo de 30 años y en estrecha colaboración con la FEPAI (Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano). Haremos referencia a sus principales fuentes y un breve análisis de su obra.

Palabras clave: Lértora Mendoza, Escolástica colonial, FEPAI, filosofía escolástica.

ABSTRACT

In this article we intend to offer, in an objective way, the contribution that the Argentine professor Celina Lértora Mendoza has made to the history of the philosophy developed in the colonies, especially in the Río de la Plata for more than 30 years in a close collaboration with the FEPAI (*Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano* – Foundation for the Study of Argentine and Latin American Thought). We will refer to her main sources and make a brief analysis of her work.

Keywords: Lértora Mendoza, Colonial scholasticism, FEPAI, scholastic philosophy.

Escribir sobre la contribución de la profesora Celina a la historiografía de la filosofía colonial se hace muy difícil no sólo por su extensión, sino porque siendo tal la intensidad con que vive su quehacer académico, resulta artificial separar biografía y bibliografía, así como su propio trabajo y el de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI)¹. En todo caso tendré la preocupación, en este artículo, de presentar el inestimable aporte que la profesora Celina hace a la historia de la filosofía desarrollada en las colonias, muy especialmente a la del Río de la Plata a lo largo de prácticamente 30 años. Son 14 libros y mas de 60 artículos publicados en periódicos especializados y colectáneas, sin contar introducciones, prólogos, traducciones, estudios preliminares y notas como es el caso del *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* de Tomás de Aquino editada en Pamplona por la Universidad de Navarra en 2001 o los exhaustivos trabajos sobre Roberto Grosseteste. Los que vamos a analizar aquí se refieren a la filosofía en las colonias.

Antes de entrar en el propio legado de la profesora, nos vemos en la obligación de presentar al padre Furlong, un historiador al cual nunca falta alguna referencia en todo y cualquier trabajo de Celina. El Padre Guillermo Furlong Cardiff, SJ. es un descendiente de inmigrantes irlandeses, nacido en la Argentina en 1889. Muy joven entra en la Compañía de Jesús y es enviado a España para iniciar los estudios de humanidades en Aragón. Fue en este tiempo que descubre los grandes escritores y los libros clásicos así como los rudimentos de metodología y paleografía. Mas tarde viajó a Estados Unidos para concluir sus estudios de ciencias y comenzar los de filosofía. Su tiempo libre lo dedicaba a investigar en bibliotecas y archivos que conservaban libros y documentos hispanoamericanos. En 1913 obtuvo el título de Doctor en Filosofía en la Georgetown University de Washington, luego regresó a Buenos Aires. En 1920 se trasladó a Barcelona, España, para cursar sus estudios de Teología. Aprovechaba los meses de verano para trabajar en el Archivo General de Indias donde conoció a historiadores de la talla de José Torre Revello y de P. Pablo Pastells S.J.

Los temas de sus obras cubren un espectro muy amplio. Predominan los histórico-bibliográficos y de geografía histórica. Pero también se ocupó de la literatura argentina, española e inglesa. Realizó traducciones de Julio César, Cicerón y Esopo. Buscaba en el conocimiento de la historia, indagar sobre la manera de ser de los argentinos y una reflexión constante sobre la naturaleza humana. El período histórico al que más se dedicó a estudiar fue el colonial. En 1952 publica su obra mas importante para la historia de la Filosofía: *"Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810"*, por la que recibió el premio nacional de historia en 1957. En los años siguientes editó el

1 <http://www.fepai.org.ar/>

primer tomo de su “*Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses 1700-1850*”; colaboró con el Dr. Raúl A. Molina para concretar la publicación de la revista “*Historia*”, y con el Dr. Vicente D. Sierra en la publicación de los primeros tomos de su “*Historia de la Argentina*”. Fue un gran historiador de las misiones jesuíticas. En 1962 publica “*Misiones y sus pueblos de guaraníes*”. En 1969 aparece, en tres tomos ilustrados, su obra “*Historia social y cultural del Río de la Plata 1536-1810*”. Falleció en Buenos el 20 de mayo de 1974 a los 86 años de edad cuando regresaba en subterráneo luego de pronunciar una conferencia en Villa Devoto².

El trabajo de Furlong ha sido de enorme relevancia para reconstruir los pasos de autores que la Historia de la Filosofía local había ocultado u olvidado, en virtud de eurocentrismo al que el estudio de la Filosofía Moderna tendía, o al anticlericalismo que caracteriza los últimos dos siglos de historia oficial tanto Argentina como Latinoamericana. El primer artículo que la profesora Lértora Mendoza publica sobre el tema, data de 1973 (*Sapientia*, 1973, Vol. XXVIII) y se titula *El curso de Lógica de Francisco Sebastiani*. En el primer párrafo ella hace referencia al reconocimiento público que se hace a la influencia que el Colegio Real de San Carlos de Buenos Aires tuvo sobre la generación de independentistas y la relevancia de la enseñanza impartida en esa institución pero poco y nada sobre los docentes y contenidos que allí eran desarrollados.

Celina nos sorprende al destacar que los historiadores más importantes de la Educación y de la Filosofía omiten referirse a estos autores. Ni Juan María Gutiérrez³, ni Juan Chiabra⁴ se detienen sobre estos, inclusive Alejandro Korn⁵ que es “considerado por muchos historiadores la contribución mas importante de la historiografía argentina, omite importantísimos datos sobre la época colonial”, en general, “se ha eliminado la época colonial del círculo de interés historiográfico con la salvedad de Guillermo Furlong”⁶. Es este el camino que la profesora Celina Lértora Mendoza busca rescatar y la FEPAI es su principal instrumento. Su trabajo es cuidadoso de las fuentes primarias lo que significa comprobación de manuscritos y búsqueda en archivos y bibliotecas no siempre bien organizadas y disponibles.

2 Cf. Centro de Investigaciones Históricas Guillermo Furlong http://www.isparm.edu.ar/invest_historicas/index.html

3 J. M. GUTIÉRREZ, *Noticias históricas sobre El origen y desarrollo de la instrucción pública superior en Buenos Aires*, Buenos Aires, Ed. Cultura Argentina, 1887.

4 J. CHIABRA, *La enseñanza de la Filosofía en la época colonial*, Buenos Aires, Ed. Imprenta Coni, 1911.

5 A. KORN, *Influencias filosóficas en la revolución nacional. Obras Completas*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1949.

6 31-32.

Sí “merece especial mención la obra del padre jesuita Guillermo Furlong quien... ha cronicado y reconstruido documentalmente la filosofía en el periodo comprendido entre 1636 y 1810”⁷, y será esta una fuente privilegiada para nuestra autora, va a ser la FEPAI el lugar de articulación de toda la trayectoria de publicaciones sobre el periodo, desde el momento de su creación en 1981. Esta institución surge de la iniciativa de algunos pensadores que busca una plataforma un poco mas neutral de diálogo con la finalidad de *propender al estudio del pensamiento nacional e iberoamericano en sus aspectos filosófico, teológico, científico y literario, y difundirlo; así como dar a conocer este pensamiento en el país y en el extranjero, confrontando valores propios con los de otras manifestaciones culturales*.⁸ Entre la actividades desarrolladas vale mencionar la promoción de jornadas de pensamiento filosófico argentino, premios para trabajos de investigación, subsidios de investigación, apoyo y organización de eventos científicos y publicaciones. En el año de 2011 se celebraron 30 años de proficuo trabajo.

La producción académica de la profesora Celina es bastante amplio y erudita extendiéndose en el área del estudio de la Filosofía Colonial desde la *Historia de la Filosofía Argentina* a *La filosofía académica en México, siglo XVIII* publicado en 2008⁹.

Presentamos, a titulo de servicio para futuras investigaciones, para evitar multiplicación de trabajos y valorizar una trayectoria académica ejemplar la lista de publicaciones.

I. LIBROS

1. *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Examen de cursos manuscritos*, Buenos Aires, FECIC, 1979, 381 pp. (Varías: Filosofía colonial)
2. *Fuentes para el estudio de las Ciencias exactas en Colombia*, (pre-print) Bogotá, Colciencias, 1993, 217 pp; Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Colección Enrique Pérez Arbeláez n. 9, 1995, 314 pp. (Gnoseología [Epistemología- historia de las ciencias])

7 L. FARRÉ – C. LÉRTORA, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Ed Docencia, 1981, 200.

8 C. LÉRTORA, “Estudios sobre filosofía argentina”, en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, 243.

9 E. GONZÁLEZ (Coord.), *Estudios y Estudiantes de filosofía. De la facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, UNAM, 2008.

3. *Fray Cayetano José Rodríguez. Curso de Física (1782), Libros I, II y III*, traducción, introducción y notas C.A.L.M., Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, Cuadernos de Historia n. 71, 2003, 94 pp. (Varias: filosofía colonial)
4. *Cayetano Rodríguez OFM. Tratado sobre la luz (Libro VI del Curso de Física, 1782)*, traducción, introducción y notas C.A.L.M., Buenos Aires, Ediciones del Rey, 2004, 157 pp. (Varios: filosofía colonial)
5. *Francisco Sebastiani. Curso de Lógica (1791)*, transcripción, traducción, introducción y notas C.A.L.M., Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2005, 95 pp. (Varias: filosofía colonial)
6. *Fernando Braco OFM. Curso de Ética (1795)*, transcripción, traducción, introducción y notas C.A.L.M., Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2005 (Varias: filosofía colonial)
7. *Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física (1782)*, transcripción, traducción, introducción y notas C.A.L.M. Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2005, 311 pp. (Varios: filosofía colonial)
8. *Anastasio Mariano Suárez OFM, Curso de Lógica (Primera parte del Curso de Filosofía de 1793)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, 186 pp.
9. *Anastasio Mariano Suárez OFM, Curso de Ética (Segunda Parte del Curso de Filosofía de 1793)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, 52 pp.
10. *Fernando Braco OFM. Curso de Lógica (Primera parte del Curso de filosofía - 1795)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, 240 pp.
11. *La enseñanza jesuita de la Física en Nueva España*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, 240 pp.
12. *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Tomo 2, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2007, 416 pp.
13. *Mariano Ignacio Velazco. Filosofía Moral - 1774*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2009, 90 pp (ISBN 978-950-9262-45-4)
14. *Diego Rodríguez OdeM. Tratado introductorio a las disciplinas matemáticas. México, s. XVII*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ediciones del Rey, 2009, 70 pp. (ISBN 978-90-99862-4-5).

II. ARTÍCULOS

1. “Descripción del manuscrito de Diego Estanislao de Zavaleta: Curso de Metafísica- Institutiones Philosophiae Universae. Pars 4 Metaphysica continens”, Centro de Investigaciones de Historia de la Filosofía Argentina, Fac. de Filosofía U.C.A. (trabajo en equipo), *Sapientia* 28, 1973, n. 107: 55-67.
2. “El Curso de Lógica de Francisco Sebastiani (1791)”, *Sapientia*, 28, 1973, n. 107: 31-52 (Varias: filosofía colonial)
3. “El Curso de Física General de Diego Estanislao de Zavaleta”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 1972: 7-39. (Varias: Filosofía colonial)
4. “La enseñanza de la filosofía en la Provincia Mercedaria Argentina durante el período hispano”, *Estudios* (Madrid) 32, 1976, n. 113: 243-281. (Varias: Filosofía colonial)
5. “La enseñanza de la Lógica en la época colonial”, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Fac. Filosofía y Letras, Inst. de Filosofía, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1976: 9-35. (Varias: Filosofía colonial)
6. “El Curso de Lógica de Anastasio Mariano Suárez (1793)”, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Fac. de Filosofía y Letras, Inst. de Filosofía, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1976: 37-63. (Varias: filosofía colonial)
7. “Un texto escolar sobre la cuestión de Indias”, *Bicentenario del Virreinato del Río de la Plata de la Academia Nacional de la Historia*, T. 2, Bs. As. 1977: 171-181. (X)
8. “Las fuentes utilizadas en la enseñanza de la Filosofía en el período hispánico”, *Cuyo, Anuario de Historia del pensamiento argentino* 12, 1978: 21-31. (Varias: filosofía colonial)
9. “Caracteres de la filosofía durante el período hispano”, *Revista de Filosofía U.I.A.*, n. 38, 1980: 179-192. (Varias: filosofía colonial)
10. “Algunos testimonios de la recepción de la física en la época colonial: el problema de la luz”, *Actas I Jornadas de Historia del Pensamiento Científico Argentino*, Bs. As. Ed. FEPAL, 1982: 91-97. (X) (Varias: filosofía colonial - historia de la ciencia)
11. “Nota sobre la enseñanza de la Física en América (s. XVIII)”, *Estudios* n. 138, 1982: 415-432. (Varias: historia de la ciencia)

12. "Fuentes primarias para el estudio de la historia de la ciencia, en especial en América Latina", *Seminario latinoamericano sobre alternativas para la enseñanza de la historia de las ciencias y la tecnología*, Bogotá, ECFES, 1986: 63-73. (X) (Varías: historia de la ciencia)
13. "Física teórica y experimental a fines del s. XVIII: el Curso de Física de Cayetano Rodríguez", *Actas de las II Jornadas de Historia del Pensamiento Científico Argentino*, Bs. As. Ed. F.E.P.A.I., 1986: 224-233. (X) (Varías: historia de la ciencia)
14. "Das Studium der Ethik in der Kolonialzeit", *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. Akte der Ersten Germano Iberoamerikanischen Ethik Tage*, ed. Raúl Fornet-Betancourt y CALM, Frankfurt- Bern- New York- Paris, Peter Lang, 1987: 54-60. (X) (Varías: filosofía colonial)
15. "Fuentes científicas europeas conocidas en el Río de la Plata colonial", *Actas, III Jornadas de Historia del pensamiento científico argentino*, Bs. As. Ed. F.E.P.A.I., 1987: 157-166. (X) (Varías: historia de la ciencia)
16. "El problema ético de la conquista de América: posiciones doctrinarias y proyección actual", *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, 5, n. 5, Actas del II Simposio Nacional de Filosofía, Córdoba, 1987: 135-145. (ética)
17. "La duda indiana, el primer paso hacia una metateoría cultural", *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* 6, n. 6, Actas del III Simposio Nacional de Filosofía, Córdoba, 1988: 17-26. (Varías: hermenéutica)
18. "Los estudios superiores rioplatenses y su función en la dinámica cultural", *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, coordinador José Luis Peset, Madrid, CSIC, 1989, vol. I: 389-422. (X) (Varías: historia de la ciencia)
19. "Filosofía rioplatense durante el período hispano", *Revista de Historia de las Ideas*, 2ª ép. n. 10, 1990: 67-84. (Varías: filosofía colonial)
20. "La enseñanza de la Física en el Río de la Plata: tres ejemplos sobre la situación en el s. XVIII", *Claustros y estudiantes*, Prólogo de Mariano Peset, Valencia, Universidad de Valencia, 1989, vol. I: 379-5410. (X) (Varías: historia de la ciencia)
21. "Theologisches Gedankengut in den unten Ordensteuten im La- Plata gebräuchlichen juristischen Nachschlagewerken (16-18 Jhnt) - (Ideas teológicas subyacentes en las obras jurídicas de consulta entre los religiosos rioplatenses, s.s. XVI-XVIII)" *Theologien in der Sozial- und*

- Kulturgeschichte Lateinamerikas- Die Perspektive der Armen*, Band 2, Eischttätt, 1993: 187-220. (X) La versión castellana en *Boletín de Teología FEPAL*, 8, n. 16, 1992: 3-39.
22. “Un hito en la filosofía de la cultura: José de Acosta y su visión de la conquista de América”, *Logos* n. 61, 1993: 63-71. (Varias: filosofía colonial)
 23. “Introducción de las teorías newtonianas en el Río de la Plata”, *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*, Ed. A. Lafuente, A. Elena y M. L. Ortega, Madrid, Doce Calles, 1993: 307-323. (X) (Varias: historia de la ciencia)
 24. “La óptica newtoniana en el Río de la Plata: tres ejemplos de fines del s. XVIII”, *Actas, VI Jornadas de historia del pensamiento científico argentino*, Bs. As. Ed. F.E.P.A.I, 1994: 47-61. (Varias: historia de la ciencia)
 25. “Biblioteca Mercedaria colonial de la Provincia del Tucumán”, *Actas del I Congreso Internacional Mercedario. Los Mercedarios en América. Santiago de Chile 1991*, vol. I. *Analecta Mercedaria* 10, 1991: 473-606. (X) (Varias: filosofía colonial)
 26. “El P. Agustín Manuel Alarcón y Camacho. Semblanza académica”, *Revista Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario*, n. 561, 1993: 75-82. (Varias: Filosofía colonial)
 27. “Relaciones Iglesia / Estado según documentos académicos del Río de la Plata (s. XVIII)”, *Boletín de Teología FEPAL*, 9, n. 17, 1993: 3-32. (Varias: filosofía colonial)
 28. “Bibliografía newtoniana en el Río de la Plata colonial”, *Newton en América. Simposio del III Congreso Latinoamericano de historia de las ciencias y la tecnología* (compiladora CALM), Bs. As. Ed. F.E.P.A.I., 1995: 81-101. (X) (Varias: historia de la ciencia)
 29. “Un testimonio de la enseñanza filosófica mercedaria en la Argentina: el Curso de Filosofía del P. Maure OdeM (1839)”, *Estudios* n. 188, 1995: 95-141. (Varias: filosofía colonial)
 30. “La discusión sobre la gravitación universal en la enseñanza rioplan-tese (s. XVIII)”, *Sociedad y educación. Ensayos sobre historia de la educación en América Latina*, Bogotá, Univ. Pedagógica Nacional y Colciencias, 1995: 223- 235. (X) (Varias: historia de la ciencia)
 31. “La recepción de la química moderna en el Río de la Plata. Ensayo de reinterpretación”, Patricia Aceves Pastrana, Editora, *Las ciencias*

- químicas y biológicas en la formación de un mundo nuevo*, México, UNAM, 1995: 95-112. (X) (Varias: historia de la ciencia)
32. “Algo más sobre la Cátedra de Matemáticas del Colegio del Rosario”, *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 19, n. 74, 1995: 535-546. (Varias: historia de la ciencia)
 33. “La ilustración americana en la historiografía argentina”, Diana Soto Arango, Miguel Ángel Puig-Samper y Luis Carlos Arboleda (editores), *La Ilustración en América Colonial*, Madrid, Doce Calles, CSIC, Colciencias, 1995: 121-139. (X) (Varias: filosofía colonial)
 34. “Observaciones sobre la enseñanza de la física en el Nuevo Reino de Granada”, *Quipu* 10, n.1, 1993: 23-39. (Varias: historia de la ciencia)
 35. “Bibliografía y fuentes para el estudio del curriculum de los colegios y universidades en Argentina colonial”, en Margarita Menegus y Enrique González (coordinadores): *Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica. Métodos y fuentes*, México, UNAM, 1995: 203-224. (X) (Varias: historia de la ciencia)
 36. “Bibliotecas coloniales americanas. Un tesoro escondido”, *Boletín de Teología*, FEPAI, 12, n. 23, 1996: 191-33. (Varias: filosofía colonial)
 37. “Filosofía en el Río de la Plata”, en Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot (dir.), *La filosofía en la América Colonial*, Bogotá, El Buho, 1996: 275-320. (X) (Varias: filosofía colonial)
 38. “Los jesuitas y la introducción de la ciencia moderna en América colonial: Nueva España, Nueva Granada y Río de la Plata”, *Jesuitas, 400 años en Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999, T. 1: 229-244. (X) (Varias: historia de la ciencia)
 39. “La enseñanza elemental y universitaria”, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo III, Segunda Parte: *La Argentina en los ss. XVII y XVIII*, Buenos Aires, Planeta y Academia Nacional de la Historia, 1999: 369-402. (X) (Varias: historia de la ciencia)
 40. “Labor científica”, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo III, Segunda Parte: *La Argentina de los ss. XVII y XVIII*, Buenos Aires, Planeta y Academia Nacional de la Historia, 1999: 403-421. (X) (Varias: historia de la ciencia)
 41. “La Escuela de Salamanca y la autocrítica ética”, *Boletín de Teología FEPAI*, 15, n. 29, 1999: 9-25. (ética)

42. "Nollet y la difusión de Newton en el Río de la Plata", *Proceedings of the XXth International Congress of History of Science (Liège, 20- 26 July 1997)*, volume V: *The Spread of the Scientific Revokution in the European Periphery, Latin America and East Asia*, edited by Celina A. Lértora Mendoza, Efthymios Nicolaïdis and Jan Vandersmissen, Brepols Turnhout, 2000: 123- 136. (X) (Varias: historia de la ciencia)
43. "La filosofía académica preilustrada en Nueva Granada", *Congreso internacional sobre la Universidad Iberoamericana*, Antonio Colomer Viadel, coord. Madrid, OEI, 2000, vol. 2: 169-187. (X) (Varias: filosofía colonial)
44. "Trasmisión de conocimiento químicos en la etapa colonial rioplatense", Patricia Aceves Pastrana, Editora, *Tradiciones e intercambios científicos. Materia médica, farmacia y medicina*, Estudios de Historia Social de las ciencias químicas y biológicas n. 5, RIHECQB, México, UAM, Xochimilco, 2000: 229-253. (X) (Varias: historia de la ciencia)
45. "La difusión de la nueva física y la ciencia nacional", *Boletín de Historia de la ciencia FEPAL*, 29, n. 37, 2000: 16-32. (Varias: historia de la ciencia)
46. "Filosofía en Córdoba colonial: bibliografía y biblioteca", Marcela Aspell, Carlos A. Page (Cmp.), *La Biblioteca Jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, Ed. Eudecor, 2000: 103-122. (X) (Varias: filosofía argentina)
47. "La difusión de Suárez en las aulas coloniales. Notas para la historia de la escolástica americana", *Filosofía Hispánica y diálogo intercultural. X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 2000: 161-179. (X) (Varias: filosofía colonial)
48. "Teoría de la materia en el último período jesuita novohispano. Apuntes para una controversia", María Cristina Vera de Flachs (comp.) *Universidad e Ilustración en América. Nuevas perspectivas*, Córdoba, 2002: 43-55. (X) (Varias: historia de la ciencia)
49. "Autores postnewtonianos conocidos en el Río de la Plata", *Congreso Internacional sobre Historia de las Universidades en América y Europa, 10 al 12 de julio de 2003, Córdoba*, Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 2003: 173-183. (X) (Varias: historia de la ciencia)
50. "La 'Cátedra Mutis'. Notas para la historia de la tradición docente dominica en Filosofía", *Congreso Internacional Historia de la Orden Dominicana en América. Los cuatrocientos años de la Orden de Santo*

- Domingo en Córdoba. Córdoba, 5 al 7 de agosto de 2004. Córdoba. Univ. Nacional de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 2004: 89-97.*
51. "Bibliotecas coloniales franciscanas rioplatenses", *Primer Congreso Sudamericano de Historia. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, agosto 2003. Actas*, Santa Cruz, Museo de Historia, Univ. Aut. Gabriel René Moreno, IPGH, 2004, s/ índice.
 52. "Fernando Braco: sobre el fin de los actos humanos", *Versiones*, n. 6, 2004: 27-34 (traducción, introducción y notas).
 53. "La enseñanza de las ciencias en los primeros tiempos de la colonia: ss. XVI y XVII. Fuentes e interpretación", en Patricia Aceves Pastrana (Coord.) *Las Ciencias Químicas y Biológicas a la luz de sus fuentes históricas*, México, UAM- Xochimilco, Estudios de historia social de las ciencias químicas y biológicas, 2004: 75-99.
 54. "Los jesuitas y la enseñanza de la ciencia moderna (ss. XVII-XVIII)", *II Congreso Internacional Europa América. "Milenio y Memoria. Museos, Archivos y Bibliotecas para la historia de la ciencia"*, CALM coordinadora, Bs. As. Ed. FEPAI, 2005, CD s/ índice
 55. "Algunos problemas textuales de las fuentes primarias latinas académicas coloniales", *Anuario. Centro de Estudios Históricos "Profesor Carlos S. A. Segretti"*, 5, n. 5, 2005: 65-78
 56. "Iglesia y poder civil en el Río de la Plata. Documentos y bibliografía para una controversia", *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona) 13, 2004: 303-318. Y en *Teología en América Latina*, V, II/1, "Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1664-1810)", Josep. Ignasi Saranyana (dir.) Carmen-José Alejos Grau (coord.), Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005: 677-690
 57. "Cayetano Rodríguez: un educador entre dos épocas. Posibilidades y límites de un intento de reforma", *Reformas universitarias y movimientos estudiantiles en América y Europa*, Francisco de Borja Medina y otros (ed.) Córdoba, Báez Ediciones, 2006: 105-119.
 58. "La apologética católica del siglo XVIII. Un texto rioplatense", C. A. Lértora Mendoza (coordinadora) *Bajo la higuera. Reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER) 2006*, Bs. As. Ed. Lumen, 2008: 75-97.
 59. "La filosofía académica en México – Siglo XVIII", Enrique González González (Coordinador) *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1561-1929)*, México, UNAM-IIUE, 2008: 259-286.

60. “Benito Riba y la introducción de Newton en el Río de la Plata” con María Cristina Vera, *Ilustración y Educación. Comentarios de Textos*, Madrid, Doce Calles, 2009: 229-252 (total: 252), (ISBN 978-958-44-4977-1)
61. “Obras escotistas en Bibliotecas antiguas rioplatenses” (con Eduardo Bierzychudek), *Duns Scoto en América. Conmemoración del VIII Centenario de su muerte. IV Simposio sobre bibliotecas, archivos y museos del área franciscana en América*, San Antonio de Padua (Bs. As.), Ed. Castañeda, 2009, CD-ROM (ISBN 978-950-9014-15-2)
62. “Fuentes para la historia del escotismo en el Río de la Plata”, *Duns Scoto en América. Conmemoración del VIII Centenario de su muerte. IV Simposio sobre bibliotecas, archivos y museos del área franciscana en América*, San Antonio de Padua (Bs.As.), Ed. Castañeda, 2009, CD-ROM (ISBN 978-950-9014-15-2)
63. “Lecturas de los franciscanos rioplatenses en la época independentista (1790-1820)”, *Milenio y Memoria III. Congreso Internacional Europa-América. Museos, Archivos y Bibliotecas para la historia de la ciencia*, Bs. As., Ed. FEPAI, 2010, CDROM. Simposio “Archivos, Bibliotecas y Museos del área franciscana en América” (ISBN 978-950-9262-51-5)

III. NOTAS

1. “Presentación”, *Newton en América. Simposio del Tercer Congreso Latinoamericano de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, Bs. As. Ed. F.E.P.A.I., 1995: 7-9. (X) (Varias: historia de la ciencia)
2. “Un texto franciscano rioplatense colonial” (fragmento de la Lógica de Anastasio Mariano Suárez), *Nuevo Mundo*. n. 7, 2006: 133-146 (traducción: 135-130; transcripción: 140-146).

NO CONSTA EN ESTA LISTA:

- “Estudios sobre filosofía argentina” Separata de Actas Del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española. Salamanca, 1986: 233-243.
- “Las ciencias modernas en las universidades y colegios rioplatenses” La ciencia moderna y el conocimiento del Nuevo Mundo: actas de la I Reunión de Historia de la Ciencia y de la Técnica de los Países

Ibéricos e Iberoamericanos, (Madrid, 25 a 28 de septiembre de 1984) / coord. por José Luis Peset Reig, 1985: 271-296.

- “En torno a los orígenes de la filosofía argentina”. ARBOR (CSIC), vol. 95, número 372, 1976:27-37.

IV. CONCLUSIÓN

Estos escritos tratan básicamente de cuatro ejes temáticos, a veces en el mismo artículo trabaja dos o mas de ellos, a veces lo hace separadamente:

1. La mayoría corresponde a un análisis de cursos manuscritos de la filosofía colonial en el Río de la Plata durante el siglo XVIII. En estos artículos se sigue una estructura clásica y altamente didáctica de presentar datos biográficos del autor, un estudio sobre el curso que incluye un examen codicológico y paleográfico, un análisis de los contenidos del texto por artículos, secciones o libros, las fuentes citadas, lo que es muy ilustrativo, una apreciación crítica, normalmente breve, y un *index totius operae*.
2. Otros son estudios sobre historia de la ciencia y las enseñanza de las mismas en las diferentes instituciones en la época colonial.
3. Aborda en otros una lectura crítica sobre la colonia, la conquista y sus debates filosófico-teológicos sobre ética, derecho y política.
4. Por último, descubrimientos fortuitos como parece ser el caso del artículo *Un texto escolar sobre la cuestión de indias* datado en 1977. La autora estudiaba que contiene las lecciones de Metafísica dictadas por Mariano Medrano en el Colegio Carolingio en 1795, al final del texto, y ocupando casi 20 folios, se encuentra con una cuestión totalmente ajena al resto del manuscrito pero llena de significado intitolado *Na nostre Catholici Reges iure legitimo possideant has Indearum partes?* Resulta en uno de los más bellos artículos de Celina.

ANTECEDENTES À INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICO- HISTORIOGRÁFICA DA ESCOLÁSTICA COLONIAL: A CONTRIBUIÇÃO DE MAURICIO BEUCHOT

ROBERTO HOFMEISTER PICH

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS

RESUMEN / RESUMO

Mauricio Beuchot (1950-) realizou e continua realizando pesquisas de grande importância para o conhecimento dos autores e das tendências do pensamento filosófico no período colonial da história do México. Essas pesquisas tangem diretamente a descrição da escolástica colonial, em um dos seus contextos mais ricos em desempenho. O presente estudo ressalta o projeto de pesquisa e a notável produção bibliográfica respectiva de Mauricio Beuchot.

Palabras clave / Palavras-chave: Mauricio Beuchot, escolástica colonial, filosofia no México colonial, Alonso de la Vera Cruz.

ABSTRACT

Mauricio Beuchot (1950-) has done and remains doing researches of great significance for the knowledge of authors and tendencies of the philosophical thought in the colonial period of Mexican history. These researches touch directly the description of colonial scholasticism, in one of its most richly developed contexts. This study highlights the research project and the remarkable corresponding bibliographical production of Mauricio Beuchot.

Keywords: Mauricio Beuchot, colonial scholasticism, philosophy in colonial Mexico, Alonso de la Vera Cruz.

I. INTRODUÇÃO

A investigação da recepção e do desenvolvimento da filosofia escolástica barroca na América Latina, durante parte significativa do período colonial, isto é, séculos 16-18, já tem um histórico de destaque no México ou na Nova Espanha. Em seu ambicioso projeto de pesquisa sobre a filosofia colonial, isto é, acerca dos fatos (dos materiais existentes) e dos méritos teóricos da filosofia colonial “barroca”, tanto detalhados a partir das fontes em seus próprios termos como estimados segundo aguda visão da filosofia contemporânea, Walter Bernard Redmond¹ foi também pioneiro da moderna pesquisa filosófica sobre filósofos coloniais novo-hispanos. Como é característico do seu trabalho, acentuou autores e obras dedicadas à lógica (tanto a lógica “menor” como à *logica vetus*), à filosofia da lógica e da linguagem². Também na Nova Espanha, muito cedo os espanhóis convenceram-se de criar um sistema universitário em seguimento ao adotado nas universidades de Salamanca e Alcalá de Henares. Em 1548, Carlos V expediu cédula à Real Pontifícia Universidad de México. Começando alguns anos depois as suas atividades, a 21 de setembro de 1551, sob o nome mencionado, a primeira universidade mexicana permanece hoje, com o nome de Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Naturalmente, a filosofia dominante foi a escolástica, primariamente – em caráter diocesano – regulamentada pelos colégios das Ordens. Já um pouco antes, em 1540, no colégio da Ordem dos Agostinianos, o frade Alonso de la Vera Cruz (1507/Espanha - 1584/México) tornou-se o primeiro a ensinar filosofia no Novo Mundo. Em 1554, surge a primeira obra de filosofia no Ocidente americano, um livro de lógica, em dois volumes: *Recognitio summularum* (1554) e *Dialectica resolutio* (1554). Em 1557, Vera Cruz foi autor de uma obra sobre filosofia da natureza, a *Physica speculatio*, perfazendo assim um curso completo de filosofia ou “artes”, como adotado no modelo da nova universidade, em seguimento à Universidade de Salamanca³.

1 Cf. as entradas abaixo, na Bibliografia.

2 Cf. R. H. PICH, “Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond”, em *Scripta Mediaevalia*, 4/2 (2011), 1-22.

3 Cf., por exemplo, W. B. REDMOND – M. BEUCHOT, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Centro de Estudios Clásicos – UNAM, 1987, 13-17 (“Esbozo biográfico”). É interessante analisar o quão cedo a filosofia teve início como atividade acadêmico-profissional da Nova Espanha. Por contraste, a colonização anglo-saxônica começou em 1587 e foi só em 1685 que o ensino da filosofia teve começo na América do Norte, quando William Brattle, no Harvard College, ministrou um curso de lógica. Segundo Oswaldo Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1950, 12, o manuscrito de Brattle circulou por meio século, até que finalmente, em 1735, foi impresso em Boston, quase duzentos anos depois de Vera Cruz ter impresso as suas lições utilizadas em e para a docência.

Na pesquisa de Walter B. Redmond, os grandes heróis filosóficos na área da lógica, durante o período americano colonial, foram Alonso de la Vera Cruz e Antonio de la Rueda Rubio (1548-1615). Em comum com os lógicos do seu tempo, revelando a adoção de uma lógica terminista em seus próprios termos, Vera Cruz, segundo o parecer de Redmond, contribuiu de forma original para os mecanismos de análise de sentenças⁴. Pode-se afirmar, como veredicto geral que, em diálogo próximo com as discussões do final do século 13 e do início do século 14, Vera Cruz formulou, em 1554, com outros de seus colegas, regras de expansão para sentenças gerais em disjunções e/ou conjunções (regras de “descenso”), e regras segundo as quais fosse possível formar sentenças gerais (regras de “ascenso” ou “indução”). Como resultado, foi levado a definir as formas de “quantificação”, utilizando-as no estudo de sentenças de tipos diversos, tais como quantificações não padronizadas, relações e modalidades, etc.⁵.

Muito em especial, após 16 anos como professor no México, o jesuíta Antonio Rubio escreveu o que esperava tornar-se três manuais paradigmáticos de filosofia, destinados às universidades. A sua grande obra sobre lógica, *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam*, apareceu primeiramente em 1603 e, em 1641, já contava com 18 edições, diversas delas, em verdades, respectivas à forma reduzida dos *Commentarii*, famosamente renomeados como “*Logica mexicana*” na edição de 1605, em Colônia, tornando-se o livro texto sobre lógica na ainda jovem Universidade de Alcalá de Henares (Espanha)⁶. Além disso, quatro das suas obras sobre filosofia natural tiveram mais de 35 edições. Eventualmente sob o eclipse causado pelas *Disputationes metaphysicae*, de Francisco Suárez, publicadas em 1597, a obra de Antonio Rubio sobre a

4 Cf., por exemplo, W. B. REDMOND – M. BEUCHOT, *La lógica mexicana del Siglo de Oro*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, 1985; ID., *Pensamiento y realidad*, o. c.; ID., *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y F. X. Clavigero*, Michoacán, 1992; ID., *Fray Alonso de la Veracruz – Antología y facetas de su obra*, México, 1992.

5 Cf., por exemplo, W. B. REDMOND, “Formal Logic in New Spain: The Work of Fray Alonso”, in *International Philosophical Quarterly*, 19:3 (1979), 331-351; ID., “Logic in New Spain”, in *The Review of Metaphysics*, 33 (1979), 220-221; ID., “Extensional Interpretation of General Sentences in 16th. Century Ibero-American Logic”, in *Crítica*, 13/39 (1981), 45-73. ID., “La suposición y el ascenso/descenso en Alonso de la Veracruz”, in *Revista de filosofía*, 15/42 (1982), 349-393; ID., “Modal Logic in 16th. Century Mexico”, in *Crítica*, 15/43 (1983), 31-49; ID., “Extensionalidad en la lógica asertórica y modal de la Nueva España”, in *Analogía*, 1 (1987), 61-67 (online); ID., “La inferencia cuantificada en la lógica mexicana del siglo XVI”, in *Diánoia*, 45 (1999), 1-33; ID., “Quantified Inference in 16th. Century Mexican Logic”, in *Vivarium* (2001), 87-118; ID., *La lógica del siglo de oro. Una introducción histórica a la lógica*, Pamplona, Eunsá, 2002. Cf. também M. BEUCHOT, *Antología de fray Alonso de la Vera Cruz*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988. Cf. W. B. REDMOND, “Latin America, Colonial Thought in”, in E. CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York, Routledge, Vol. 5, 1998, 422sq.

6 Cf. W. B. REDMOND, “La *Logica mexicana* de Antonio Rubio – Una nota histórica”, in *Diánoia* (UNAM), 28 (1982), 349-393.

metafísica jamais foi publicada, tendo de fato sido perdida. Como um todo, as obras de Rubio receberam mais de 50 edições e foram editadas em pelo menos seis países europeus. Ainda que muitas das discussões que constam em Vera Cruz sejam repetidas e expandidas por Rubio, Redmond chamou a atenção para uma teoria – eventualmente original – sobre a relação entre lógica e ciência, presente nos *Commentarii* de 1603⁷. Sendo uma “ciência” um “sistema axiomático”, “geral” e sobre o “geral”, “necessária” e sobre o “necessário”, dizendo o “nomológico” na natureza ou em um domínio de fenômenos, identificando as propriedades respectivas ao seu objeto de estudo, cabe dizer que cientistas também podem fazer uso da lógica, e isso de dois modos complementares. No lado “prático” (*compositorius*) da lógica, cientistas constroem sentenças, ligando-as para formar inferências dedutivas dentro de um sistema; no lado “teórico” (*resolutorius*), cientistas retomam os caminhos das inferências de volta para os axiomas e notam as suas partes, a saber, os termos. Nota-se a partir dessa prática que a lógica, ela mesma, é um “sistema de axiomas”. E a lógica é única como ciência, dado que o seu objeto é o mesmo que o de todas as ciências – a própria lógica não tem objeto⁸. Para Redmond, porém, Rubio foi além. Encontra-se na sua obra uma discussão instigante sobre o que venham a ser “entidades lógicas”. “Entidades lógicas” são relações e relações conversas – ou seja, “construção” e “análise”. Na construção, termos perfazem afirmações, afirmações perfazem inferências, e essas se ligam em um sistema. Análise é a relação conversa de “ser feito de”: o sistema é feito de “inferências”, “inferências” de “afirmações”, etc. “Relações” e “relações conversas” podem ser expostas no sujeito e predicado de sentenças. A lógica *qua* ciência estuda essas relações e as identifica no discurso científico. Se um cientista afirma “seres humanos podem raciocinar”, e o lógico afirma que “poder raciocinar” é um predicado, esse último mostra que o cientista atribui a propriedade lógica de ser um predicado à “coisa” que têm o poder de raciocinar. Ciência e lógica possuem tipos diferentes de propriedades, “reais” e “lógicas”, respectivamente, à medida que as últimas são “intenções segundas”, dado que se aplicam a coisas como conhecidas e são *entia rationis*: propriedades lógicas não se aplicam realmente a coisas; a lógica as estuda, atribuindo-as a entidades que outras ciências investigam; entretanto, só essas entidades se aplicam a coisas reais do mundo⁹.

Apesar de ainda muito parcial diante da quantidade de materiais catalogados e inventariados, a pesquisa sobre o pensamento (escolástico) colonial no

7 Baseio-me diretamente em W. B. REDMOND, “Latin America, Colonial Thought in”, *o. c.*, 422-423.

8 Cf. W. B. REDMOND, “Lógica y ciencia en la *Logica mexicana* de Rubio”, en *Quipu: Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, 1/1 (1984), 55-82.

9 Cf. W. B. REDMOND, “Latin America, Colonial Thought in”, *o. c.*, 422-423.

âmbito da Nova Espanha (México) recebeu um impulso fundamental e uma abordagem geral significativa, através da obra de Redmond. Algo semelhante deve ser dito de Mauricio Beuchot, que tanto deu seguimento aos trabalhos de Redmond, trabalhou em conjunto com Redmond em estudos críticos, traduções e apresentações de autores e obras, como expandiu significativamente o leque de exposição do passado filosófico mexicano. Porém, se a perspectiva de investigação de Walter B. Redmond originalmente era respectiva à filosofia colonial como um todo, como um caso, acima de tudo, de escolasticismo ibérico-colonial, Mauricio Beuchot pesquisou os autores, as obras e os temas coloniais sobretudo na perspectiva de uma história da filosofia novo-hispânica¹⁰. No que segue, cabe apresentar brevemente o autor e a sua obra¹¹, delineando sucintamente as características gerais de sua pesquisa histórico-filosófica (1.), fornecendo, além disso, uma Bibliografia seletiva de seus trabalhos, a saber, respectiva à filosofia escolástica, à Segunda Escolástica e à filosofia colonial ou novo-hispana (2.).

II. SOBRE MAURICIO BEUCHOT

Mauricio Beuchot Puente é natural de Torreón, Província de Coahuila, no México, onde nasceu em 04 de março de 1950. É sacerdote e frei dominicano. Obteve o grau de licenciado em filosofia em 1976, pelo “Instituto Superior Autónomo de Occidente” (hoje Universidad del Valle de Atemajac). O doutorado em filosofia foi obtido em 1980, pela Universidad Iberoamericana (UIA), com a tese “Sobre el problema de los universales en la filosofía analítica y en la metafísica tomista” (publicada em 1981; cf. a “Bibliografía”, sob. 2.1, abaixo). Para citar apenas algumas das distinções que recebeu, Mauricio Beuchot, desde 1985, faz parte do “Sistema Nacional de Investigadores” do México; desde 1990, é investigador titular de tempo integral do “Instituto de Investigaciones

10 Cf., por exemplo, M. BEUCHOT, *Filósofos dominicos novohispanos. (Entre sus colegios y la universidad)*, Ciudad de México, UNAM, 1987; ID., *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, 1991; ID., *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996 (inglês: *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, Washington, The Catholic University of America Press, 1998). Cf. abaixo sob III.

11 E. AGUAYO, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1996, ofereceu uma visão sistemática bastante completa do pensamento filosófico de Mauricio Beuchot. Nesse intuito, a sua obra assim se divide: “1. Vida y obra de Mauricio Beuchot”; “2. Concepto de filosofía”; “3. Métodos que utiliza Beuchot tanto para hacer historia de la filosofía como para exponer su propio pensamiento”; “4. Lógica”; “5. Epistemología”; “6. Filosofía del lenguaje”; “7. Metafísica”; “8. Antropología filosófica”; “9. Ética”; “10. Filosofía del derecho”. Deve ser notado que a monografia de Enrique Aguayo não contempla os trabalhos de Mauricio Beuchot sobre a “hermenêutica analógica”.

Filológicas (IIFL) da Universidad Autónoma de México (UNAM)”; desde 1990, é membro da “Academia Mexicana de la Historia”; desde 1996, é membro da “Sociedad Cultural Sor Juana Inés de la Cruz”, Ciudad de México; desde 1996, é membro da “Academia de Doctores en Humanidades”; desde 1997, é membro da “Academia Mexicana de la Lengua”; desde 1999, é membro da “Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino”. Mauricio Beuchot participou ou participa de mais de dez sociedades científicas, no México e outros países, como por exemplo, “Asociación Filosófica de México”, “Society for the Eighteenth Century Studies” (Minneapolis, EUA), “Sociedade de Filosofia Medieval”, (Zaragoza, Espanha), “British Society for the History of Philosophy” (Londres, Inglaterra) e “Programa Internacional de Rescate e Investigación del Pensamiento Colonial Iberoamericano” (Caracas, Venezuela). Exercendo atividades docentes desde 1975, Mauricio Beuchot, hoje, é coordenador do “Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas” da UNAM, onde é professor desde 1979. A sua atividade docente sempre esteve concentrada na lógica, filosofia da lógica, filosofia da linguagem, filosofia escolástica e filosofia novo-hispana. Integrou tanto o “Instituto de Investigaciones Filosóficas” como o “Instituto de Investigaciones Filológicas” da UNAM, e neste último instituto é professor, em tempo integral, desde o ano de 1991. Hoje, Mauricio Beuchot é “Investigador Titular” do “Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas” da UNAM¹².

Alguns dos projetos nos quais Mauricio Beuchot se engajou denunciam justamente as suas principais direções de pesquisa e desempenho intelectual, a saber, a filosofia escolástica, a Escolástica Barroca e a filosofia colonial novo-hispana. Assim, por exemplo, participou em 1994 do “Proyecto de Cultura Novohispana del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y de CONACYT [Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología de México]”; desde 1991, foi responsável pelo “Proyecto Cultura Medieval”, do Programa de Projetos de Iniciação à Pesquisa da UNAM¹³. Inegavelmente, a vastíssima produção bibliográfica de Mauricio Beuchot cobre, além dos já citados, temas diversos, em especial, a filosofia da linguagem, a filosofia analítica, o estruturalismo e, sobretudo, a hermenêutica. Cabe, contudo, indicar alguns domínios característicos em suas pesquisas sobre pensamento escolástico e filosofia novo-hispana, como arroladas a seguir, na “Bibliografia”¹⁴. (I) No âmbito da filosofia medieval, destacam-se, sem dúvida, os estudos sobre Tomás de

12 Cf. N. M. MATAMOROS, “Mauricio Beuchot Puente. El hombre y su obra”, em <http://www.en-sayistas.org/filosofos/mexico/beuchot/introd.htm>. Consultado pela última vez em 20 de novembro de 2011. Cf. também E. AGUAYO, op. cit., Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1996, 19-28.

13 Cf. *Ib.*

14 Uma divisão similar foi feita por E. AGUAYO, *Pensamiento, o. c.*, 179-221.

Aquino, e, aqui, sobretudo sobre os universais e os fundamentos da metafísica, e ainda sobre a filosofia da linguagem¹⁵ – o que, desde a sua formação mesma, colocou Mauricio Beuchot em diálogo com as diferentes escolas medievais e, ademais, pôs essas escolas medievais em diálogo com a filosofia da linguagem e a filosofia analítica contemporâneas. (II) No domínio da Escolástica Barroca ou dos estudos pós-medievais, destacam-se trabalhos sobre semiótica e filosofia da linguagem, por exemplo, sobre João de Santo Tomás¹⁶. (III) Na área da filosofia colonial novo-hispana, é possível afirmar que quatro tipos de abordagens ganham destaque: (a) os trabalhos sobre filosofia da lógica, teoria da argumentação, Alonso de la Vera Cruz e Tomás de Mercado, incluindo, aqui, estudos, traduções e edições bilíngües¹⁷; (b) os trabalhos sobre filósofos e pensadores dominicanos no México¹⁸; (c) os estudos panorâmicos ou gerais sobre a história da filosofia novo-hispana¹⁹; (d) finalmente, os estudos sobre temas

15 Cf., *por exemplo* (cf. por completo na “Bibliografía”), os seguintes livros: M. BEUCHOT, *La antropología filosófica de Tomás de Aquino*, México, Centro de Estudios y Formación Social, 1979; ID., *El problema de los universales*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981 (21997); ID., *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1982 (21991); ID., *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*, México, Universidad Iberoamericana, 1983.

16 Cf., *por exemplo* (cf. por completo na “Bibliografía”), os seguintes livros: M. BEUCHOT, Juan de Santo Tomás. *Compendio de lógica*, introducción, traducción y notas de M. BEUCHOT, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986; ID., Juan de Santo Tomás. *Cuestiones de lógica*, introd., trad. y notas de M. BEUCHOT, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1987; ID., *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales*, Ciudad de México, UNAM, 1988; ID., Juan de Santo Tomás. *De los signos y los conceptos*, introducción y traducción de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1989.

17 Cf., *por exemplo* (cf. por completo na “Bibliografía”), os seguintes livros: W. B. REDMOND – M. BEUCHOT, *La lógica mexicana, o. c.*; W. B. REDMOND – M. BEUCHOT, *Pensamiento y realidad, o. c.*; M. BEUCHOT, *Antología de fray Alonso, o. c.*; ID., Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los elencos sofísticos*, introducción, traducción y notas de M. BEUCHOT, Ciudad de México, UNAM, 1989; ID., Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los tópicos dialécticos*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, Ciudad de México, UNAM, 1989. Cf. também M. BEUCHOT, Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, traducción e introducción de M. BEUCHOT, Ciudad de México, UNAM, 1986; M. BEUCHOT – J. ÍÑIGUEZ, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, Ciudad de México, UNAM, 1990; cf. ainda M. BEUCHOT – W. B. REDMOND, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, México, UNAM, 1995; M. BEUCHOT, *Filosofía y lenguaje en la Nueva España*, México, IIFL – UNAM, 2011.

18 Cf., *por exemplo* (cf. por completo na “Bibliografía”), os seguintes livros: M. BEUCHOT – A. MELCON, *Los dominicos en la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Cuadernos Dominicanos 10, 1984; M. BEUCHOT, *Filósofos dominicos novohispanos, o. c.*; ID., *La teología de los dominicos novohispanos de México, en el siglo XVI*, México, Cuadernos Presencia Dominicana, 1992.

19 Cf., *por exemplo* (cf. por completo na “Bibliografía”), os seguintes livros: M. BEUCHOT, *Estudios de historia y de filosofía, o. c.*; ID., *Historia de la filosofía, o. c.* (Inglês: *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, Washington, The Catholic University of America Press, 1998); ID., *Facetas del pensamiento colonial mexicano*, México, Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana, 2008.

sociais, ético-jurídicos e humanistas, incluindo discussões sobre a “querela da conquista” e a “justiça social”²⁰.

A concepção metodológica de Beuchot sobre a história e a investigação da filosofia colonial novo-hispana pode ser visualizada em sua principal obra de exposição nesse domínio, a saber, *Historia de la filosofía en el México colonial*, 1996 (inglês: *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, 1998; cf. a “Bibliografía”). Nessa obra, evidencia-se uma “Hermenêutica da história da filosofia novo-hispana” e uma “Historiografia e filosofia da história da filosofia novo-hispana”, dividindo-se depois em quatro partes, a saber, “Século XVI”, “Século XVII”, “Século XVIII” e “Século XIX”. Assim, Beuchot divide o Capítulo “Século XVI” em “1. Panorama Geral”, “2. Filósofos humanistas” e “3. Filósofos escolásticos”. É particularmente interessante que Beuchot inclua, entre os filósofos humanistas, Bartolomé de las Casas e Don Vasco de Quiroga. No caso dos filósofos escolásticos, Beuchot trabalhou com uma divisão respectiva às Ordens religiosas, “Franciscanos”, “Dominicanos”, “Agostinianos” e “Jesuítas”. Nos demais três capítulos, relativos aos outros três séculos, uma divisão semelhante será utilizada, ou seja, os principais pensadores e as suas obras, esquematizados segundo a Ordem religiosa à qual pertenceram. Assim, pois, o Capítulo “Século XVII” apresenta a seguinte divisão: “1. Panorama Geral”; “2. Franciscanos”; “3. Dominicanos”; “4. Agostinianos”; “5. Mercedários”; “6. Jesuítas”; “7. Clérigos seculares”; “8. Religiosas o monjas”. O Capítulo “Século XVIII” é dividido assim: “1. Panorama Geral”; “2. Franciscanos”; “3. Dominicanos”; “4. Agostinianos”; “5. Carmelitas”; “6. Mercedários”; “7. Jesuítas”; “8. Oratorianos”; “9. Clérigos regulares”. O Capítulo “Século XIX”, finalmente, apresenta essa forma de divisão: “1. Panorama Geral”; “2. Franciscanos”; “3. Dominicanos”; “4. Jesuítas”; “5. Clérigos seculares”.

Beuchot acredita que, com essa obra, oferece uma história completa dos três séculos de filosofia no período colonial mexicano (1521-1821), em ordem cronológica e em atenção aos grandes movimentos intelectuais²¹. Em “I. Hermenêutica da história da filosofia novo-hispana”, no intuito de estabelecer a visão hermenêutica adequada cabe distinguir (a) fatos que produziram ideias filosóficas e (b) o relato desses mesmos, em que a primeira acepção é a “história”, a segunda é a “historiografia”. Não se pode escrever a história sem

20 Cf., por exemplo (cf. por completo na “Bibliografía”), os seguintes livros: M. BEUCHOT, *La filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, México, IMDOSOC, 1990; ID., *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992; ID., *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona – Bogotá, Anthropos – Siglo del Hombre Eds., 1994; ID., *Filósofos humanistas novohispanos*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002.

21 Cf. M. BEUCHOT, *Historia de la filosofía*, o. c., 11.

uma “filosofia da historiografia” e uma “filosofia da história”. A historiografia é o somatório de instrumentos conceituais com os quais a história é escrita²², sobretudo instrumentos de “metodologia” e “epistemologia”. É a teoria que guia o processo historiográfico de um investigador, e seus passos são (i) “investigação”, (ii) “crítica”, (iii) “compreensão” ou “interpretação”, (iv) “explicação”, (v) “reconstrução”, “construção” ou “composição” e (vi) “expressão”, sendo (iii) compreensão ou “hermenêutica” e (iv) explicação ou “etiologia” os mais importantes. Para Beuchot, essas virtudes se fundem na “hermenêutica”, tal que a sua “filosofia da historiografia” se transforma em um “labor interpretativo-explicativo”. Ela será a “hermenêutica filosófica” aplicada à história da filosofia no México colonial e a ela se seguirá uma “filosofia da história”, que, buscando “sentido” e “valor”, será aplicada à própria “história filosófica do México”²³. Beuchot afirma que a “hermenêutica” é interdisciplinar e nesses termos insere-se na filosofia. Ali, ela se beneficia de outras ciências e técnicas, buscando achar regras que regulem a atividade interpretativa, preservando a “individualidade do texto”, dando-lhe “acesso cognitivo” e permitindo ganhar o significado do texto a partir de vários contextos – pondo-o, então, no contexto “do intérprete”²⁴. Para nortear a interpretação, Beuchot vale-se de princípios de Paul Ricoeur: (a) o distanciamento hermenêutico, em que é dada ao texto certa autonomia e individualidade; (b) a superação da distinção entre compreensão e explicação, através da mediação da “explicação estrutural” e da “compreensão”; (c) a abertura do texto ao seu mundo próprio, em que há o momento de “sentido” (organização interna da obra) e o de “referência” (remissão ao mundo histórico, concreto, que a obra abre); (d) a “crítica da ideologia”, dado que a relação do intérprete com o texto conta com a sua subjetividade, mas a sua subjetividade não deve projetar-se sobre o texto, mas antes expor-se a ele²⁵.

Sendo apresentada uma hermenêutica da história, Beuchot ocupa-se de determinar o que quer dizer com “filosofia mexicana”, e isso diz respeito à identificação e periodicização. Se filosofia colonial mexicana é aquela feita por “filósofos mexicanos” na época colonial, esses são vistos em sentido amplo, tanto os que, não tendo nascido no México, ali trabalharam e ali tiveram desempenho filosófico, como os que nasceram no México, mas fizeram as suas realizações no estrangeiro. Naturalmente, é “filósofo mexicano” aquele que nasceu e trabalhou com filosofia no México. Além disso, são “filósofos mexicanos” os que nasceram ou trabalharam em lugares que pertenceram ao marco

22 *Ib.*, 13-14.

23 *Ib.*, 16-17.

24 *Ib.*, 17-18.

25 *Ib.*, 18-20.

geográfico do México da época colonial²⁶. Beuchot nota que a “escolástica mexicana” esteve sempre muito próxima da “escolástica espanhola”. Se houve muita repetição de método e conteúdo, houve também alguma criatividade, em alguns casos combinação de criatividade e gênio. Beuchot, contudo, insiste no critério de juízo de valor segundo o qual a busca da verdade, na filosofia escolástica, é muito mais comum e central do que a busca por “novidade” ou “originalidade”²⁷. Junto com Walter B. Redmond, Beuchot concorda que, para fazer juízos de valor em história da filosofia, mais importante é “verdadeiro” ou “falso” do que “vigente” ou “superada”²⁸. Beuchot aceita, de toda maneira, a sugestão de que (i) até o século 18 houve sobretudo uma “importação da filosofia escolástica”, com alguns rasgos de humanismo, e (ii) a partir do século 18 teve lugar uma “importação eletiva”, a saber, entre a escolástica e a filosofia moderna. Isso equivale basicamente à divisão em (i’) “escolástica pura” e (ii’) “escolástica modernizada”. Em um e outro caso, houve filósofos que fizeram *muito boa filosofia escolástica*, tão profissionalizada como a escolástica dos melhores centros europeus, e ainda com certa inovação, e houve filósofos que fizeram *muito boa filosofia eclética*²⁹.

Em “II. Historiografia e filosofia da história da filosofia novo-hispana”, Beuchot busca oferecer uma perspectiva do “significado das correntes filosóficas” em seu país, o México. Nesse caso, deve ser percebido que não se pode deixar de lado a filosofia escolástica. Antes de mais nada, é útil inspecionar o parecer que historiadores deram sobre ela. E, nesse caso, faz-se filosofia da história, “aplicada como filosofia da história da filosofia”, a saber, a do México colonial³⁰. Beuchot revisa³¹ diversas “histórias da filosofia da Nova Espanha”, detectando leituras, cronologias, divisões e valorações. Em sua maior parte, como no caso de Samuel Ramos e sua *Historia de la filosofía en México*, a opinião sobre a filosofia escolástica é dura e desabonadora. Se é verdade que muitos historiadores criticam a filosofia colonial escolástica por causa de seu caráter “repetitivo” e fixo, Beuchot admira aqueles que não fizeram desse um critério de valor. Outros historiadores, mais atentos ao conteúdo das obras, como Oswaldo Robles – *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1950 –, foram também mais cuidadosos em verificar que os filósofos novo-hispanos que representam a filosofia escolástica mostraram tendências, orientações e qualidades muito variadas, já em se observando a sua pertença a

26 *Ib.*, 24.

27 *Ib.*, 24-27.

28 *Ib.*, 27, também nota 14.

29 *Ib.*, 28.

30 *Ib.*, 29.

31 *Ib.*, 29-49.

rubricas como “tomismo”, “suarezianismo” e “scotismo”. Assim, por exemplo, o Frei Alonso de la Vera Cruz não foi exatamente um pensador original, mas um notável professor e “pedagogo”, renovando o “aristotelismo” e dispondo os manuais filosóficos afins para os estudantes de seu lugar e as demandas histórico-sociais de seu tempo³². Apesar de admirar obras como a de José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951 (²1974), talvez até então a mais completa, documentada, detalhada e erudita história geral da vida cultural no México nos séculos 16 e 17, Beuchot lamenta a ausência de mais profundas reflexões hermenêuticas e avaliativas sobre a repercussão da filosofia escolástica no México. Ao final, uma inadequada abordagem hermenêutica é o que Beuchot vê também no historiador marxista Vicente Lombardo Toledano e mesmo na obra de Leopoldo Zea, para quem a filosofia escolástica foi um “instrumento para manter uma ordem estabelecida e negar o moderno”³³. Ao final, Beuchot lembra que o próprio Walter B. Redmond, em sua obra de 1972 – *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* –, advertia sobre três etapas da historiografia da filosofia colonial: (1) o rechaço em bloco, do fim do século 19 até começos do século 20; (2) o rechaço da escolástica e a aceitação da modernidade em filosofia e ciência, na primeira metade do século 20; (3) a tentativa de “apreciar justamente” a escolástica e o modernismo, avaliando a escolástica como de fato superior em certas áreas, como lógica e metafísica. Essa atitude pode ser vista desde meados do século 20, em historiadores como Gallegos Rocafull, I. Angell e W. B. Redmond³⁴.

Finalmente, em “Conclusão valorativa: o posto e a função social da filosofia escolástica no México”, Beuchot faz um juízo de valor sobre a mesma. Dizendo ela respeito à “hermenêutica filosófica” ou à “filosofia da história da filosofia no México”, como responder à pergunta “O que os filósofos mexicanos trouxeram à filosofia escolástica?”. Beuchot reitera que houve bons filósofos escolásticos no México, não devendo ser enfatizado o aspecto de serem “originais”, mas de que bem ensinavam a filosofia “para o bem do povo, da sociedade”. Algumas vezes, fizeram isso com crítica e originalidade, ainda que essa não fosse a meta principal. Foi dessa forma que produziram alguma “irradiação cultural”, em que Beuchot concorda com historiadores, ao afirmar que “a escolástica transcendeu até o povo e lhe deu uma estrutura de pensamento” – talvez o mais das vezes filtrada pela pregação, manifestando-se então em costumes e sentenças. No seu aspecto mais técnico, como também hoje a filosofia,

32 *Ib.*, 44-45.

33 *Ib.*, 48.

34 *Ib.*, 49.

a filosofia colonial mexicana ficou confinada aos especialistas³⁵. A segunda pergunta relevante, para Beuchot, é “O que a filosofia escolástica trouxe aos mexicanos”? Em certos casos, foi uma “arma de opressão”, sobretudo pelos que trabalhavam “para o poder e o governo”. Em outros muitos casos, porém, “foi empregada para a luta contra a opressão e a injustiça, com uma força que poucos alcançaram na atualidade. Serviu para argumentar em defesa dos índios, assinalando a injustiça que era a dominação que se exercia sobre eles”³⁶ – e aqui Beuchot situa, por exemplo, Las Casas e Alonso de la Vera Cruz. Ainda outros a utilizaram para “defender os direitos humanos e o bem-comum econômico-social”, entre eles Tomás de Mercado. E há estudos que indicam que a filosofia escolástica serviu para defender “os valores supremos da liberdade e a autonomia”, assim como se pode verificar em episódios da revolução de independência no México³⁷.

Por fim, cabe lembrar que os estudos de Mauricio Beuchot sobre filosofia medieval e filosofia da escolástica barroca foram sempre caracterizados tanto por sólida formação histórico-filosófica e lingüística como por profundo intercuro com a filosofia contemporânea, sobretudo a filosofia da linguagem e a filosofia analítica. E é nesse intercuro que nasceu a proposta eventualmente original de uma “hermenêutica analógica” ou “analógico-icônica”³⁸. Trata-se de uma teoria de hermenêutica filosófica, desenvolvida por Mauricio Beuchot desde 1993, que tem raízes na teoria da significação analógica do tomismo, recebeu influência da concepção de analogia de C. S. Peirce e também do “método analético” de Enrique Dussel. Para determinar e fundamentar significado na linguagem, a “hermenêutica analógica” se distingue de teorias de equivocidade e de univocidade. Se a “univocidade” tende a uma identidade de “significado” e “aplicação” – em que o que é dito é idêntico ao que a coisa é –, sendo uma abordagem “positivista” e “objetivista” em sentido estrito, se a “equivocidade” enfatiza a diferença entre “significado” e “aplicação” – em que o que é dito é simplesmente diferente daquilo que a coisa é –, sendo uma abordagem “relativista” e “subjetivista”, a analogia inclui identidade e diferença.

35 *Ib.*, 50.

36 *Ib.*

37 *Ib.*, 51.

38 Cf., por exemplo, M. BEUCHOT, *Tratado de hermenêutica analógica*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) / Ítaca, 1997 (2009); ID., *Universalidad e individuo. La hermenêutica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2002; ID., *Hermenêutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003; ID., *Hermenêutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, Bogotá, El Búho, 2003; ID., *En el camino de la hermenêutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005; M. BEUCHOT – G. VATTIMO – A. VELASCO, *Hermenêutica analógica y hermenêutica débil*, México, UNAM, 2006; M. BEUCHOT, *Compendio de hermenêutica analógica*, México, Torres Asociados, 2007.

“Analogia” dá espaço para “interpretações”, sugerindo hierarquias, para que, de modo ordenado, haja interpretação que consista no “analogado principal”, havendo, porém, outras “interpretações”, isto é, “analogados secundários”. A ênfase, pois, está na convicção mesma de que se pode afirmar algo com sentido sobre o mundo, embora esse dizer seja limitado; trata-se de uma hermenêutica de diálogo entre diferentes, enfatizando “convergências” e “pontos de acordo” que superem relativismo e incomensurabilidade, silêncio e intolerância. Segundo a analogia, portanto, é possível apontar para o ser, comprometendo-se relevantemente com o real através do “*logos*”. Dado que o falar-dizer aponta para o ser, para a verdade, e dado que a linguagem é de si capaz de fundar sentidos e modos de vida, ela mesma, comprometida em tanger o mundo e criar modos de vida, está automaticamente carregada de dimensão ética. Esse papel ativo do falar-dizer é algo que Beuchot encontra na filosofia antiga e nos principais sistemas da filosofia medieval, em que o verbo “ser” implica comprometimento, ação, o dizer o mundo e o dizer vida.

Assim, a filosofia antiga e a filosofia escolástica ajudaram Mauricio Beuchot a posicionar-se sobre dilemas da cultura e da filosofia contemporâneas, sobretudo a queda de paradigmas e metateorias, marcas do discurso e da situação pós-moderna. Se o dizer analógico significa a admissão da falibilidade em todos os âmbitos do entendimento humano, ainda assim ele implica mais do que a dúvida, tornando possível o encontro de posicionamento e o assumir responsabilidades. Essa metodologia de determinação de significado e busca de sentido, portanto, busca criar espaços racionais de aceitação e concordância sobre temas caros à cultura humana, tais como os direitos fundamentais – motivo pelo qual Mauricio Beuchot dedicou-se ao “jusnaturalismo” na tradição tomista e no debate ético contemporâneo³⁹. A “hermenêutica analógica” pode ser vista, portanto, como uma crítica do discurso pós-moderno, sobre as suas noções de história e de sujeito. A partir daqui, Mauricio Beuchot estabeleceu um diálogo intenso com filósofos do seu tempo, tais como Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel e Gianni Vattimo⁴⁰.

39 Cf. M. BEUCHOT, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM / Siglo XXI, 2005; ID., *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México, Ediciones Eón, Universidad Iberoamericana, 2006; ID., *Temas de ética aplicada*, México, Torres Asociados, 2007.

40 Cf. novamente M. BEUCHOT – Gianni Vattimo – Ambrosio Velasco, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, 2006.

III. BIBLIOGRAFIA SOBRE A FILOSOFIA ESCOLÁSTICA E A FILOSOFIA COLONIAL MEXICANA OU NOVO-HISPANA

Em 1 e 2, a bibliografia oferecida é seletiva, a saber, respectiva somente aos trabalhos de Mauricio Beuchot sobre os tópicos do subtítulo. Acerca desses temas, fez-se um esforço de obter, a cada vez, uma lista completa, que, no caso dos artigos e capítulos, dificilmente foi bem-sucedido. De todo modo, as listas são bastante representativas.

1. LIVROS, EDIÇÕES E TRADUÇÕES (CONFORME O ANO DE PUBLICAÇÃO DA PRIMEIRA EDIÇÃO)

BEUCHOT, Mauricio, *La antropología filosófica de Tomás de Aquino*, México, Centro de Estudios y Formación Social, 1979.

— *El problema de los universales*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981 (2ª1997).

— *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1982 (2ª1991).

— *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*, México, Universidad Iberoamericana, 1983.

— *Antropología filosófica*, México, Universidad Iberoamericana, 1983.

— y MELCON, A., *Los dominicos en la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Cuadernos Dominicanos 10, 1984.

— y REDMOND, Walter, *La lógica mexicana del siglo de oro*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, 1985.

— Juan de Santo Tomás. *Compendio de lógica*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986.

— Pedro Hispano. *Tractatus llamados después Summule Logicales*, traducción de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986.

— Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, traducción e introducción de M. Beuchot, Ciudad de México, UNAM, 1986.

— *Filósofos dominicos novohispanos. (Entre sus colegios y la universidad)*, Ciudad de México, UNAM, 1987.

— Juan de Santo Tomás. *Cuestiones de lógica*, introd., traducción y notas de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1987.

- *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, 1987.
- y REDMOND, Walter, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Centro de Estudios Clásicos – UNAM, 1987.
- *Antología de fray Alonso de la Vera Cruz*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988.
- *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales*, Ciudad de México, UNAM, 1988.
- Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los elencos sofísticos*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, Ciudad de México, UNAM, 1989.
- Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los tópicos dialécticos*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, Ciudad de México: UNAM, 1989.
- Juan de Santo Tomás. *De los signos y los conceptos*, introducción y traducción de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1989.
- *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás*, México, IMDOSOC, 1989.
- *La filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, México, IMDOSOC, 1990.
- y IÑIGUEZ, Jorge, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, Ciudad de México, UNAM, 1990.
- *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, 1991.
- *Metafísica y persona. Perspectivas del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Querétaro (México), Universidad Autónoma de Querétaro, 1991.
- *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1992 (Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM, ²1994).
- *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*, México, Publicaciones Medievalia – UNAM, 1992.
- *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992.
- *La teología de los dominicos novohispanos de México, en el siglo XVI*, México, Cuadernos Presencia Dominicana, 1992.

- y REDMOND, Walter, *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y F. X. Clavigero*, Michoacán, 1992.
- y REDMOND, Walter, *Fray Alonso de la Veracruz – Antología y facetas de su obra*, Ciudad de México, 1992.
- Juan de Santo Tomás. *Teoría aristotélica de la ciência*, México, UNAM, 1993.
- *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, México, UNAM, 1993.
- *El espíritu filosófico medieval*, México, UNAM, 1994.
- *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona – Bogotá, Anthropos – Siglo del Hombre Eds., 1994.
- *Metafísica, lógica y lenguaje en la filosofía medieval*, Barcelona, Publicaciones y Promociones Universitarias, 1994.
- Tomás de Mercado. *Libro de los predicamentos o categorías*, Ciudad de México, UNAM, 1994.
- *Aristas de la filosofía medieval*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1995.
- *Escolástica ibérica postmedieval. Algunas teorías del signo*, selección de textos, introducción y traducción de M. Beuchot, Maracaibo – Caracas, Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, 1995.
- J. Zapata y Sandoval. *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta, Segunda parte*, México, UNAM, 1995.
- *Pensamiento filosófico de San Vicente Ferrer*, Valencia, Ajuntamento de Valencia, Colecció Sant Vicent Ferrer, 1995.
- y REDMOND, Walter, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, México, UNAM, 1995.
- *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, Ciudad de México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1996.
- *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996. (Inglês: *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, Washington, The Catholic University of America Press, 1998).
- y MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *La filosofía en la América Colonial*, Bogotá, Ed. El Búho, 1996.
- *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, México, Publicaciones de Medievalia, 14, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1997.

- J. J. de Eguiara y Eguren, *La filosofía de la trascendencia (Selectae Dissertationes Mexicanae, tract. I, dissert. 1-2)*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, México, UNAM, 1997.
- y ÁNGEL SOBRINO, Miguel, *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta la postmodernidad*, México, Ed. Torres Asociados, 1998.
- Juan de Santo Tomás. *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie de Pensamiento Español, 1999.
- *Tomás de Mercado (1523-1575). Antología filosófica*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie de Pensamiento Español, 1999.
- *Filósofos humanistas novohispanos*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie de Pensamiento Español, 2002.
- *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM – Siglo XXI, 2005.
- *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México, Ediciones Eón, Universidad Iberoamericana, 2006.
- *Temas de ética aplicada*, México, Torres Asociados, 2007.
- *Facetas del pensamiento colonial mexicano*, México, Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana, 2008.
- *Retóricos de la Nueva España*, México, IIFL, UNAM, 2010.
- *Filosofía y lenguaje en la Nueva España*, México, IIFL – UNAM, 2011.

2. ARTIGOS DE PERIÓDICOS E CAPÍTULOS DE LIVROS, INCLUINDO TRADUÇÕES (CONFORME O ANO DE PUBLICAÇÃO)

- BEUCHOT, Mauricio, “San Alberto Magno. *Opúsculo de lo bello y lo Bueno*, traducción y introducción de M. Beuchot”, en *Revista de Filosofía* (UIA), 9 (1976), 99-121 y 225-248. También en *Idem*, San Alberto Magno, *Opúsculo de lo bello y lo Bueno*, traducción y introducción de M. Beuchot, México, UIA, Cuadernos de Filosofía, 3, 1977, 48 pp.
- “El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair”, en *La Ciencia Tomista*, 103 (1976), 213-230.
 - “Microcosmos y psicología”, en *Diálogos*, 10 (1979), 10-15.
 - “La substancia en la filosofía analítica y en el tomismo”, en *Revista de Filosofía*, 13 (1980), 293-319.
 - “Sobre el estatuto de la filosofía y la ciencia”, en *Colección Pedagógica*, 10 (1980), 41-52.

- “Arias, Antonio, S. J.”, en ALVAREZ, J. R. (ed.), *Enciclopedia de la Iglesia Católica en México*, México, Enciclopédia de México, Vol. I, 1982.
- “La semántica en la lógica de Tomás de Mercado”, en *Crítica* (UNAM), 14/42 (1982), 49-63.
- “Sobre algunas ideas lógicas de Juan Bernoulli”, en *Diánoia* (UNAM), 28 (1982), 173-177.
- “Sobre el conocimiento de la matéria, en ESQUIVEL, J. (ed.), *La polémica del materialismo*, Madrid, Tecnos, 1982, 146-153.
- “La filosofía y la ciencia en la filosofía analítica y el tomismo, en *Logos*, 31 (1983).
- “La lógica formal en las *Súmulas* (1571) de Tomás de Mercado”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (1983), 141-156.
- “Los términos y las categorías sintáctico-semánticas en la lógica post-medieval”, en *Diánoia*, 29 (1983), 175-196.
- “Sujeto y predicado en Peter Thomas Geach”, en *Humanidades*, 7 (1983), 59-104.
- “El problema de los universales en Domingo de Soto y Alonso de la Vera Cruz”, en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 17 (1984), 249-273.
- “La lógica proposicional en Tomás de Mercado”, en *Diánoia* (UNAM), 20 (1984), 211-219.
- “Fundamentos filosóficos de la justicia: Vitoria y Las Casas”, en *CIDAL* (República Dominicana), 5/11 (1985).
- y GONZÁLEZ RUIZ, E., “La falacia de petición de principio en Fray Alonso de la Vera Cruz”, en *Nova Tellus*, 3 (1985), 221-233.
- ““Introducción” a Sto. Tomás, “Sobre las falacias””, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos filosóficos selectos*, México, SEP, 1986.
- “La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de las Casas”, en *Cuadernos de Realidades Sociales* (Madrid), 27-28 (1986).
- “La antropología filosófica de Alonso de la Vera Cruz”, en V.V.A.A., *Homenaje a fray Alonso de la Vera Cruz en el IV Centenario de su muerte (1584-1984)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas – UNAM, 1986, 11-24.
- “La lógica material o dialéctica (1571) de Tomás de Mercado”, en *Palabra* (Universidade de Guadalajara, México), 1/2-3 (1986), 76-88.
- “Los principios de la ciencia en Tomás de Mercado”, en *Quipu. Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, 3/1 (1986), 103-111.

- “Un antecesor de Frege: Vicente Ferrer (s. XIV) y la estructura proposicional”, en *Escritos del Vedat*, 14 (1986), 389-397.
- y ÑIGUEZ, J., “Ciencia empírica contra ciencia teórica: un falso dilema (Aristóteles y Galileo)”, en *Quipu. Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, 3/2 (1986), 213-232.
- “Algunos profesores dominicos en la Universidad de México durante el siglo XVII”, en PESET, M. (ed.), *Universidades españolas y americanas*, Valencia, CSIC – Comissió per al Ve Centenari del Descobriment d’Amèrica, 1987, 101-108. También en RAMÍREZ, C. I. y PAVÓN, A. (comps.), *La universidad novohispana: corporación, gobierno y vida económica*, México, UNAM, 1996, 291-299.
- “Fray Jerónimo de Feijóo y las falacias aristotélicas”, en *Estudios*, 8 (1987), 73-84.
- “Fray Servando Teresa de Mier y el derecho a la insurgencia en el caso de México”, en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos*, II/3 (1987).
- “Guillermo de Ockham”, en *Historia de la filosofía*, México, UNAM – Porrúa, 1987, 33-35.
- “La filosofía del lenguaje en la Edad Media”, en *Historia de la filosofía*, México, UNAM – Porrúa, 1987, 45-54.
- “Las falacias y las paradojas lógico-semánticas en la Edad Media”, en *Manuscrito*, 10 (1987).
- “Lectores conventuales en la Provincia de Santiago de México (siglo XVI)”, en *Archivo Dominicano* (Salamanca, España), 7 (1987).
- “San Agustín”, en *Historia de la filosofía*, México, UNAM – Porrúa, 1987, 29-32.
- “Santo Tomás de Aquino”, en *Historia de la filosofía*, México, UNAM – Porrúa, 1987, 37-44.
- “Ética y justicia en Tomás de Aquino”, en PLATTS, M. (comp.), *La ética a través de su historia*, México, IIF-UNAM, 1988, 41-54.
- “Fray Matías de Córdova, filósofo, libertador y maestro”, en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos*, III/3-4 (1988).
- “La teoría semántica medieval de la suppositio”, en RUIZ GONZÁLEZ, E. (ed.), *Filosofía y cultura medievales*, México, UAM, 1988, 42-51.
- “Vicente de Aragón, “Teoría del signo” (México, s. XVIII), en *Investigaciones semióticas* (Valencia, Venezuela), 7/8 (1988-1989), 12-16.

- “Argumentación, retórica y conversión en Bartolomé de Las Casas”, en *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina* (Cuzco, Perú), 4 (1989).
- “La filosofía social y política de Santo Tomás de Aquino”, en BENÍTEZ, L. (comp.), *Antologías para la actualización de los profesores de enseñanza media superior: filosofía II – ética y filosofía política*, México, UNAM – Porrúa, 1989, 25-30.
- “Psicología y política. La praxis cristiana como liberación en Santo Tomás de Aquino”, en CHECA, R. (comp.), *Compromiso político y espiritualidad cristiana*, México, CEVHAC – Progreso, 1990, 105-116.
- “Tradition and Modernity in a Spanish Compendium of the *Cursus Philosophicus* of Andrés de Guevara y Basoazábal”, en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetics and Literary Theory*, 13 (1990), 165-170.
- “Albert de Saxe: la supposition sémantique et les noms vides”, en BIARD, J. (ed.), *Itinéraires d’Albert de Saxe. Paris – Vienne au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, 111-124.
- “Bartolomé de Ledesma y su *Suma de sacramentos*”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 11 (1991), 253-265.
- “El problema del conocimiento y el realismo en Juan David García Bacca”, en V.V.A.A., *Cincuenta años de exilio español en México*, Tlaxcala (México), Universidad Autónoma de Tlaxcala – Embajada de España, 1991, 37-48.
- “Filósofos humanistas novohispanos”, en OSORIO ROMERO, I. (ed.), *La tradición clásica en México*, México, UNAM, 1991, 109-148.
- “La filosofía de la amistad en Sto. Tomás de Aquino”, en COMPANY, C. (ed.), *Amor y cultura en la Edad Media*, México, UNAM, 1991, 19-27.
- “La ley natural como fundamento de la ley positiva en Francisco Javier Alegre”, en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetics and Literary Theory*, 14 (1991), 124-129.
- “La teoría del significado en el último Wittgenstein y en Sto. Tomás de Aquino”, en V.V.A.A., *Homenaje a Wittgenstein*, México, UIA – Cuadernos de Filosofía, 15, 1991, 61-76.
- “Bartolomé de las Casas ante el descubrimiento de América: su defensa de la libertad de expresión del pensamiento”, en DE LA GARZA, M. (ed.), *En torno al Nuevo Mundo*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1992, 93-104.

- “Bartolomé de Ledesma y su Suma de sacramentos”, en V.V.A.A., *Dominicos en Mesoamérica – 500 años*, México – Colonia, Provincia de Santiago de México – Provincia de Teutonia, 1992, 115-130.
- “Comparación de la retórica con la lógica según Roberto Kilwardby”, en CONCEPCIÓN C. et alii (eds.), *Heterodoxia y ortodoxia medieval*, México, UNAM, 1992, 177-189.
- “El humanismo de fray Julián Garcés, O.P.”, en V.V.A.A., *Dominicos en Mesoamérica – 500 años*, México – Colonia, Provincia de Santiago de México – Provincia de Teutonia, 1992, 39-46.
- “El sistema lógico de fray Alonso de la Veracruz”, en GÓMEZ ROBLEDO, A y BEUCHOT, M. (eds.), *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia (México), Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992, 217-227.
- “Fray Juan Ramírez, O.P., y sus escritos en contra de la esclavitud de los indios (1595)”, en V.V.A.A., *Dominicos en Mesoamérica – 500 años*, México – Colonia, Provincia de Santiago de México – Provincia de Teutonia, 1992, 163-172.
- “Fray Pedro de Pravia y su Tratado de la eucaristia”, en V.V.A.A., *Dominicos en Mesoamérica – 500 años*, México – Colonia, Provincia de Santiago de México – Provincia de Teutonia, 1992, 131-144. También en RAMÍREZ, C. I. y PAVÓN, A. (comps.), *La universidad novohispana: corporación, gobierno y vida económica*, México, UNAM, 1996, 300-310.
- “Introducción general: Humanismo y derechos humanos en la conquista según Fray Alonso de la Veracruz”, en GÓMEZ ROBLEDO, A y BEUCHOT, M. (eds.), *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia (México), Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992, 37-42.
- “La filosofía política de Carlos de Sigüenza y Góngora”, en V.V.A.A., *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea, Vol. II*, México, UNAM, 1992, 41-47.
- “La materia y la substancia material en Ockham”, en TOMASINI BASOLS, A. et alii (eds.), *El concepto de materia*, México, Ed. Colofón, 1992, 9-20.
- “Lógica y dialéctica en fray Alonso de la Veracruz”, en BEUCHOT, M. y NAVARRO, B. (comps.), *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*, México, UNAM, 1992, 13-24.

- “Sistema y sistematicidad en la filosofía de Santo Tomás de Aquino”, en BENÍTEZ, L. y ROBLES, J. A. (comps.), *Filosofía y sistema*, México, UNAM, 1992, 7-15.
- “Tomás de Mercado y su Suma de tratos y contratos”, en V.V.A.A., *Dominicos en Mesoamérica – 500 años*, México – Colonia, Provincia de Santiago de México – Provincia de Teutonia, 1992, 145-161.
- “Algunos aspectos de la filosofía político-social de san Vicente Ferrer”, en COMPANY, C. – GONZÁLEZ, A. – VON DER WALDE, L. – ABELLÁN, C. (comps.), *Voces de la Edad Media*, México, UNAM, 1993, 49-58.
- “El fundamento de los derechos humanos em Bartolomé de Las Casas”, en *Arete*, V (1993):1-2, 3-13.
- “La influencia del Renacimiento en la Colonia”, en BOFILL BATALLA, G. (comp.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, México, FCE – Conaculta, 1993, 35-64.
- “La percepción sensible en Santo Tomás de Aquino”, en BENÍTEZ, L. y ROBLES, J. A. (comps.), *Percepción: colores*, México, UNAM, 1993, 11-29.
- “Reflexiones en torno a las relaciones alma-cuerpo en Santo Tomás de Aquino”, en BENÍTEZ, L. y ROBLES, J. A. (comps.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1993, 13-24.
- “Retórica y filosofía en fray Luis de Granada”, en GARCÍA DEL MORAL, A. y ALONSO DEL CAMPO, U. (comps.), *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 1993, Vol. I, 489-500.
- “Sobre el conocimiento filosófico y teológico de Dios en Eguiera y Egueren”, en DE LA TORRE VILLAR, E. (coord.), *Juan José de Eguiera y Egueren y la cultura mexicana*, México, UNAM, 1993, 1-28.
- “Adolfo García de la Sienra”, en SANABRIA, J. R. y BEUCHOT, M. (eds.), *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994., 207-211.
- “Apéndice: El estudio de la tradición neolatina dentro de la filosofía novohispana. El grupo de estudios de la UNAM y la Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana”, en SANABRIA, J. R. y BEUCHOT, M. (eds.), *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994, 363-375.
- “Benjamín Valdivia”, en SANABRIA, J. R. y BEUCHOT, M. (eds.), *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994, 349-350.

- “Bernabé Navarro”, en SANABRIA, J. R. y BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994, 191-194.
- “Chrysostom Javellus (b. 1472; d. 1538) and Francis Sylvester of Ferrara (b. 1474; d. 1526)”, en GRACIA, J. J. E. (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Latter Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1994, 457-473.
- “Conclusión”, en SANABRIA, J. R. y BEUCHOT, M. (eds.), *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994, 359-362.
- “Derechos naturales y derechos humanos en Bartolomé de las Casas y la Escuela de Salamanca”, en VILLEGAS, A. et alii, *Democracia y derechos humanos*, México, UNAM – Miguel Angel Porrúa, 1994, 85-99.
- “El humanismo en el neoaristotelismo y el comunitarismo postmodernos. Algunas apreciaciones”, en V.V.A.A., *Homenaje en memoria del Dr. Miguel Mansur*, México, UIA, 1994, 8-16.
- “Filósofos novohispanos del siglo XVI”, en SANABRIA, J. R. y BEUCHOT, M. (eds.), *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994, 21-41.
- “Francisco Javier Clavijero”, en SANABRIA, J. R. Y BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994, 107-113.
- “José Rubén Sanabria”, en SANABRIA, J. R. y BEUCHOT, M. (eds.), *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994, 243-256.
- “Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos”, en SANABRIA, J. R. y BEUCHOT, M. (eds.), *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994, 115-127.
- “Los comienzos de la Facultad de Filosofía o Artes en la Real Universidad de México”, en V.V.A.A., *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, UNAM, 1994, 83-96.
- “La filosofía aristotélico-escolástica en la *Retórica* de Diego Valadés”, en FINZI, C. y MORGANTI, A. (eds.), *Un francescano tra gli Indios. Diego Valadés e la “Rhetorica Christiana”*, Rimini, Il Cerchio, 1995, 197-205.
- “Libertad y libre albedrío en Santo Tomás”, en V.V.A.A., *Sanctvs Thomas de Aqvin doctor hodiernae hvmanitatis*, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1995, 439-446.
- “Los autos de Sor Juana: tres lugares teológicos”, en POOT HERRERA, S. (ed.), *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana – FCE, 1995, 353-392.
- “Algunas doctrinas filosóficas de Francisco Xavier Alegre sobre el hombre, el derecho y la guerra justa”, en OLIVÉ, L. y VILLORO, L. (eds.),

Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón, México, UNAM, 1996, 507-517.

- “Algunas fuentes de la filosofía social de fray Ramón Casaus, O.P., catedrático de la universidad y autor del ‘Anti-Hidalgo’”, en GONZÁLEZ GONZÁLEZ, E. (coord.), *Historia y universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México, UNAM, 1996, 587-594.
- “El sentido del dolor en la hermenéutica mística de Ramon Llull”, en CABRERA, I. y NATHAN, E. (comps.), *Religión y sufrimiento*, México, UNAM, 1996, 119-125.
- “El universo filosófico de Sor Juana”, en BEUCHOT, M. y PEÑA, M. Andueza, *Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz (1695-1995)*, México, UNAM-SUA, 1996, 9-19.
- “Eugenio Triás y Hermes: límites, analogía y mestizaje”, en BEUCHOT, M. y PEÑA, M. Andueza, *Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz (1695-1995)*, México, UNAM-SUA, 1996, 271-288.
- “La filosofía en el México colonial”, en MARQUÍNEZ ARGOTE, G. y BEUCHOT, M. (eds.), *La filosofía en la América colonial*, Bogotá, Ed. El Búho, 1996, 21-52.
- “Some Examples of Logic in New Spain (Sixteenth-Eigtheenth Century)”, en ANGELELLI, I and CERESO, M. (eds.), *Studies on the History of Logic*, Proceedings of the III Symposium on the History of Logic, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1996, 215-228.
- “Some Traces of the Presence of Scepticism in Medieval Thought”, en POPKIN, R. H. (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Dordrecht, Kluwer, 1996, 37-43.
- “La vida y la obra de Bartolomé de las Casas como paradigma de historiador que reconoce la identidad latinoamericana en el indígena”, en MARTÍNEZ LACY, R. (comp.), *Historia y hermenéutica*, México, UNAM-ENEP Acatlán, 1997, 43-57.
- “Le carré de Saint Anselme et le carré sémiotique de Greimas”, en LANDOWSKI, E. (ed.), *Lire Greimas*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1997, 15-27.
- “Panorámica de temas en la filosofía novohispana”, en RAMÍREZ, M. T. (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, Morelia – México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – Plaza y Valdés, 1997, 69-80.
- “Presencia de Nebrija en la Nueva España: Julián Garcés y Bartolomé de las Casas”, en GUZMÁN BETANCOURT, I. y DÍAZ, Eréndira Nansen (eds.), *Memoria del coloquio La obra de Antonio de Nebrija y su recepción*

- en la Nueva España. Quince estudios nebrisenses (1492-1992)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, 145-151.
- “Signo y semiótica en el siglo de oro español”, en GONZÁLEZ OCHOA, C. (comp.), *Filosofía y semiótica. Algunos puntos de contacto*, México, UNAM, 1997, 71-91.
- “The Philosophical Discussion of the Legitimacy of the Conquest of Mexico in the Sixteenth Century”, en WHITE, K. (ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Washington, The Catholic University of America Press, 1997, 31-44.
-

BIBLIOGRAFIA (OBRAS CITADAS NAS NOTAS DE RODAPÉ)

- AGUAYO, Enrique, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- BEUCHOT, Mauricio, *La antropología filosófica de Tomás de Aquino*, México, Centro de Estudios y Formación Social, 1979.
- *El problema de los universales*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981 (21997).
- *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1982 (21991).
- *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*, México, Universidad Iberoamericana, 1983.
- y MELCON, A., *Los dominicos en la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Cuadernos Dominicanos 10, 1984.
- y REDMOND, Walter, *La lógica mexicana del siglo de oro*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, 1985.
- Juan de Santo Tomás. *Compendio de lógica*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986.
- Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, traducción e introducción de M. Beuchot, Ciudad de México, UNAM, 1986.
- *Filósofos dominicos novohispanos. (Entre sus colegios y la universidad)*, Ciudad de México, UNAM, 1987.
- Juan de Santo Tomás. *Cuestiones de lógica*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1987.

- y REDMOND, Walter, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Centro de Estudios Clásicos – UNAM, 1987.
- *Antología de fray Alonso de la Vera Cruz*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988.
- *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales*, Ciudad de México, UNAM, 1988.
- Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los elencos sofísticos*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, Ciudad de México, UNAM, 1989.
- Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los tópicos dialécticos*, introducción, traducción y notas de M. Beuchot, Ciudad de México, UNAM, 1989.
- Juan de Santo Tomás. *De los signos y los conceptos*, introducción y traducción de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1989.
- *La filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, México, IMDOSOC, 1990.
- y ÑIGUEZ, Jorge, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, Ciudad de México, UNAM, 1990.
- *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, 1991.
- *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992.
- *La teología de los dominicos novohispanos de México, en el siglo XVI*, México, Cuadernos Presencia Dominicana, 1992.
- y REDMOND, Walter, *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y F. X. Clavigero*, Michoacán, 1992.
- *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona – Bogotá, Anthropos – Siglo del Hombre Eds., 1994.
- y REDMOND, Walter, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, México, UNAM, 1995.
- *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996. (Inglês: *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, Washington, The Catholic University of America Press, 1998).
- *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) / Ítaca, 1997 (42009).
- *Filósofos humanistas novohispanos*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie de Pensamiento Español, 2002.

- *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2002.
- *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003.
- *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, Bogotá, El Búho, 2003.
- *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM – Siglo XXI, 2005.
- *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México, Ediciones Eón, Universidad Iberoamericana, 2006.
- – VATTIMO, Gianni – VELASCO, Ambrosio, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México, UNAM, 2006.
- *Compendio de hermenéutica analógica*, México, Torres Asociados, 2007.
- *Temas de ética aplicada*, México, Torres Asociados, 2007.
- *Facetas del pensamiento colonial mexicano*, México, Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana, 2008.
- *Filosofía y lenguaje en la Nueva España*, México, IIFL, UNAM, 2011.
- FRANCO, Nora María Matamoros, “Bibliografía sobre Mauricio Beuchot”, en <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/beuchot/biblio-sobre.htm>. Consultado pela última vez em 20 de novembro de 2011.
- “Mauricio Beuchot Puente. El hombre y su obra”, en <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/beuchot/introd.htm>. Consultado pela última vez em 20 de novembro de 2011.
- REDMOND, Walter B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Nijhoff, 1972.
- “Formal Logic in New Spain: The Work of Fray Alonso”, en *International Philosophical Quarterly*, 19:3 (1979), 331-351.
- “Logic in New Spain”, en *The Review of Metaphysics*, 33 (1979), 220-221.
- “Extensional Interpretation of General Sentences in 16th. Century Ibero-American Logic”, en *Crítica*, 13/39 (1981), 45-73.
- “La suposición y el ascenso/descenso en Alonso de la Veracruz”, en *Revista de filosofía*, 15/42 (1982), 349-393.
- “La Logica mexicana de Antonio Rubio – Una nota histórica”, en *Diánoia* (UNAM), 28 (1982), 309-330.
- “Modal Logic in 16th. Century Mexico”, en *Crítica*, 15/43 (1983), 31-49.

- “Lógica y ciencia en la *Logica mexicana* de Rubio”, en *Quipu: Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, 1/1 (1984), 55-82.
- “Extensionalidad en la lógica asertórica y modal de la Nueva España”, en *Analogía*, 1 (1987), 61-67 (online).
- “Relations and 16th. Century Mexican Logic”, en *Crítica* (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM), 22/65 (1990), 23-41.
- “Latin America, Colonial Thought in”, en CRAIG, Edward (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York, Routledge, 1998, Vol. 5, 421-426.
- “La inferencia cuantificada en la lógica mexicana del siglo XVI”, en *Diánoia*, 45 (1999), 1-33.
- “Quantified Inference in 16th. Century Mexican Logic”, en *Vivarium*, (2001), 87-118.
- *La lógica del siglo de oro. Una introducción histórica a la lógica*, Pamplona, Eunsu, 2002.
- REDMOND, Walter y BEUCHOT, Mauricio, *La lógica mexicana del Siglo de Oro*, México, Universidad Nacional de México, 1985.
- y BEUCHOT, Mauricio, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM, 1987.
- y BEUCHOT, Mauricio, *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y F. X. Clavigero*, Michoacán, 1992.
- y BEUCHOT, Mauricio, *Fray Alonso de la Veracruz – Antología y facetas de su obra*, México, 1992.
- y BEUCHOT, Mauricio, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, México, Universidad Nacional de México, 1995.
- ROBLES, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1950.

ARISTÓTELES Y LOS JESUITAS. LA GÉNESIS CORPORATIVA DE LOS *CURSUS PHILOSOPHICUS**

ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
Universidad de Salamanca

RESUMEN

La Compañía de Jesús fundada en el 1540 adoptó el *modus parisiensis* como modelo educativo para los colegios de la Orden y con él, el Corpus aristotélico. Los miembros de la primera generación de jesuitas fueron perfilando el dispositivo pedagógico de la Orden a través de los regimientos internos remitidos a sus colegios. En estos se van sucediendo una serie de directrices para la correcta, católica interpretación del pensamiento aristotélico. Sobre éstas se entabló un intenso debate sobre la interpretación de la filosofía aristotélica y que es el resultado del encuentro de dos conceptos diversos de Filosofía: el tradicional y el moderno defendido por la segunda generación de maestros jesuitas del Colegio Romano, Pereira, Toledo y Fonseca. En aquellos regimientos pedagógicos internos de la Compañía (de 1548 a 1599) hemos encontrado además, los motivos explicativos del origen del género de los comentarios y de los cursos filosóficos jesuitas. Éstos conjugan ambas orientaciones configurando un estilo específico de filosofar cuya expresión más conocida se concreta en el *Cursus Conimbricensis* y en las *Disputationes Metaphysicae*. El conocimiento de esta tradición exige acercarse al régimen pedagógico jesuita

Palabras clave: Aristóteles, *Modus parisiensis*, *Cursus philosophicus*, Pedagogía jesuita, Colegios jesuitas.

* El presente artículo se enmarca en el ámbito del proyecto de investigación titulado “La Filosofía de las pasiones en la Escuela de Salamanca” financiado por la Junta de Castilla y León (Ref. SA378A11-1).

ABSTRACT

The Society of Jesus founded in 1540 adopted the *modus parisensis* as an educational model for schools of the Order and with it, the Aristotelian Corpus. Members of the first generation were outlining the pedagogic device of the Order through the internal regiments sent to their schools. These are happening a series of guidelines for the correct or Catholic interpretation of Aristotelian thought. Above these are engaged in an intense debate on the interpretation of Aristotelian philosophy and is the result of the meeting of two different philosophy's concepts: the traditional and the modern defended by the second generation of the College Romano teachers': Pereira, Toledo and Fonseca. In those internal educational regiments of the Order (from 1548 to 1599) also found, the reasons explaining the origin of the genus of the Jesuit's *Cursus Philosophicus*. They combine both orientations forming a specific style of philosophizing whose best known is specified in the *Cursus Conimbricensis* and the *Diputationes Metaphysicae*. The knowledge of this tradition requires an approach to the Jesuit's pedagogical regime.

Keywords: Aristotle's philosophy, *Modus Parisiensis*, *Cursus Philosophicus*, Jesuit pedagogy, Jesuit schools.

I. EL ARISTOTELISMO JESUITA¹ A PARTIR DE LA INVESTIGACIÓN DE SU PROGRAMA PEDAGÓGICO

La unidad de las almas en Occidente bajo el auspicio de la Iglesia, estuvo sustentado desde el medioevo por un sólido andamiaje teórico, producto de la síntesis de una serie de materiales de diversa factura: filosóficos, jurídicos, teológicos, etc. La Iglesia como torre de la verdad y depositaria de la fe comenzó a resquebrajarse a comienzos del siglo XVI, momento en el que desde diversos ámbitos culturales y religiosos, comenzó a cuestionarse el principio de autoridad, la clase eclesiástica y el programa dogmático y evangélico de la cristianidad. El elemento filosófico de la empresa cristiana, orbitó desde los días de la síntesis tomista principalmente sobre el Corpus aristotélico.

La empresa del apostolado, la cuál supone por definición un contacto directo con la sociedad, exigió en primera instancia, dotar al jesuita del XVI, de los medios suficientes para defenderse de los peligros a los que indefectiblemente estaba expuesto en un medio extraño para quién había sido criado en el seno de una comunidad religiosa. Además, fue necesario ofrecer las armas ofensivas necesarias para intentar frenar la expansión espiritual del reformismo. Ambos objetivos se intentarán alcanzar a través de la instrucción integral de los

¹ Tomamos la denominación "aristotelismo jesuita" de CH. LOHR, "Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century metaphysics", en H. G. FLETCHER III – M. B. SCHULTE (ed.), *Paradosis: studies in memory of Edwin A. Quain*, New York, Fordham University Press, 1976, 203-220.

soldados de Cristo, que consistirá en la síntesis de la virtud religiosa con las letras humanas o lo que es lo mismo, la fusión de algunas de las propuestas pedagógicas del movimiento humanista con el tradicional y decadente aristotelismo académico de la Universidad de París.

1. LA INSTITUCIÓN COLEGIAL

Para dar término al ministerio apostólico, Ignacio de Loyola y los padres fundadores de la Compañía se valieron de la experiencia acumulada durante su periodo formativo en la Universidad de París, precisamente del modelo criticado por Lutero, Erasmo y Vives entre otros². Éste estuvo basado en los planes de estudios de las facultades de Artes y Teología de París, y en el sistema de aprendizaje impartido en sus colegios, en particular en el de Monteagudo. Sin necesidad de detenernos en el estudio de las facultades universitarias es necesario atender brevemente a la organización del sistema colegial.

Los colegios universitarios, superaban con creces la función del servicio de hospedaje de los estudiantes, impartiendo clases de apoyo y supliendo en ocasiones a las asignaturas impartidas en el Estudio General. Las clases colegiales se distinguían de las académicas por su tendencia eminentemente práctica. Además de leer lecciones, como acaecía en el Estudio siguiendo el modelo de la clase magistral, se repetían estas a través del establecimiento de grupos de estudio dirigidos por un maestro fomentando la emulación, y mediante la realización de ejercicios de carácter público y privado de puesta en contraste de los argumentos principales adquiridos en las lecciones.

No obstante, los colegios jesuitas se distinguieron de los parisinos al menos por tres rasgos bien diferenciados y recogidos en el ordenamiento interno.

- a) Fueron centros formativos mixtos esto es, tanto para estudiantes laicos como para los futuros sacerdotes de la orden. Se intentaba fomentar y mantener la moralidad y la espiritualidad en todos los niveles educativos. En los documentos internos, esta intención es expresada bajo la idea de educar conjuntamente en la virtud y en las letras. Para lograr este ideario, los colegios de la Compañía, recuperaron buena parte del programa de educación humanístico basado en el estudio de los clásicos.

2 Cf. J. L. VIVES, "De disciplinis" (1531) en *Obras Completas*, trad. L. Riber, Madrid, Aguilar, 1947-1948, 2 vols. "De corruptis artibus in universum", *ib.*, 337-526. M. LUTERO, "El arte de traducir, Carta Abierta" (1530), en *Obras de Martín Lutero*, t. VI. Comisión Editora de las obras de Martín Lutero, integrada por profesores y pastores luteranos, trad. Carlos Wittahus, Buenos Aires, Publicaciones el Escudo – Ediciones la Aurora, 1979, 24. "La disputación de Heidelberg" en, t. I, *ib.*, 31 ss. "La Necesidad de Crear y Mantener escuelas cristianas: Exhortación a las autoridades municipales de Alemania (1524)", en *ib.*, t. VII, 28 ss.

sicos. Son seleccionados como materia docente aquellos autores que superen el siguiente criterio: el fomento de la moralidad cristiana y proporcionar modelos dignos de ser imitados. El regimiento de la formación y de la vida comunitaria en el colegio expresado en la práctica de las virtudes cristianas, se aseguró a través de una férrea ordenación de todo hábito y costumbre cotidiana, aplicando un sistema basado en la emulación³ y castigo⁴. Se siguió con especial cuidado de los progresos del estudiante, tomando como referencia, las aptitudes naturales de las que disponía⁵.

- b) El segundo rasgo distintivo, se encuentra en los distintos niveles educativos que convivían en un mismo colegio. La labor pedagógica de los jesuitas en su origen se emplaza hacia la educación preuniversitaria. De nuevo, se adapta el modelo educativo de las escuelas laicas, centralizado en torno a la instrucción en la lengua latina, instrumento de cultura –requisito imprescindible para acceder al Estudio General– y de evangelización –estudio de los pilares teóricos del cristianismo, de las fuentes filosóficas y del empleo apologetico de las mismas⁶–, y

3 “Para que más se ayuden los estudiantes, sería bien poner algunos iguales, que con santa emulación se inciten”. *De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt*. Versión castellana de 1594 del texto aprobado por la V Congregación General (1554-5). L. LUKÁCS, *Monumenta paedagogica Societatis Iesu. edidit, ex integro refecit novisque textibus auxit Ladislaus Lukács*. Vols. 5: Vol. I: años 1540-1556; Vol. II (1): años 1557-1572; Vol. III (2): años 1557-1572; Vol. IV: años 1573-1580; vol. V: *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* (1580, 1591, 1599). ID., *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1965 ss. En la presente sección citaremos esta obra de la siguiente manera: el título con las siglas MP, seguido del número del volumen de la colección en romanos, y el número de página en arábigos. En este caso: MP, I, 248.

4 Respecto a los castigos, basta leer: “En castigar trabajareis mas por amenaza que por dar” pero si persisten en el empeño de infringir las reglas, “por la primera (infracción) una bofetada, por la segunda, dos y por la tercera media docena de azotes”. “Regulae Magistri Priorum Elementorum in Collegio Goano (India). Gaspar Barzeus (1515-1553)”. MP, I, 132.

21. “Los nuestros regentes no castigarán de su mano a ningún escolar”. (Reg. Rect. Coll. Rom (1551), V, 5; Const. IV, 16, 5). Para aplicar el castigo corporal, crearon la figura del corrector. “Regulae Scholis Collegiorum. Jerónimo Nadal (SJ) (1553)”. MP, I, 198

5 Como se indica en las Constituciones del Colegio de Roma, el rector es el encargado de imponer la ordenación de los estudiantes según sus talentos naturales: menores, mayores, mediocres. Los menos dotados por naturaleza para el estudio, se les destinaba al servicio doméstico, cuidado y asistencia en los oficios religiosos y del colegio. JUAN DE POLANCO (SJ) *Constitutiones Collegiorum* (1548-50) y *Regulae Rectoris Collegii Romani* (1551). MP, I, 38 y 80. “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Versión castellana de 1594, texto aprobado por la V Congregación General. MP, I, 252.

6 *Regulae Scholis Collegiorum*. JERÓNIMO NADAL (SJ) (1553). MP, I, 207.

todo ello fundamentado en el criterio de la autoridad doctrinal, característico del sistema educativo jesuítico⁷.

- c) Por último, y en correspondencia con el carácter religioso de la institución, cabe señalar la gratuidad de la enseñanza impartida⁸.

Todo éste sistema fundado sobre la lección-repetición-disputa propio del método escolástico, será aplicado al estudio de la lengua latina y de la cultura clásica, moldeando el método de enseñanza en los colegios jesuitas, al que denominan los primeros fundadores en sus escritos, “modus parisiensis”⁹.

2. DISEÑO DEL PLAN DE ESTUDIOS DE LA FACULTAD DE ARTES A PARTIR DEL CORPUS ARISTOTÉLICO

El estudio de las Artes o Filosofía aparecía desde el punto de vista de la finalidad, como uno de los medios más eficaces para agrupar todas las posibilidades espirituales que ofrecía la Teología para posteriormente proyectar los frutos del estudio a la misión de la Compañía¹⁰.

El programa completo de estudios en los colegios jesuitas comprendía, como aparece recogido en una de las primeras constituciones, la del Colegio romano, los siguientes niveles: “letras de humanidad –escuela de gramática y humanidades–lógica–, filosofía natural, y habiendo aparejo, algunas matemáticas y moral –curso de artes o filosofía–, metafísica y teología escolástica y

7 El programa de estudios preuniversitario del primer colegio de la Compañía, el de Mesina (1551), estaba compuesto por tres niveles, dividido cada uno de ellos, en un número diverso de curso u “órdenes”. Cf. ANIBAL DE COUDRET (1525-1599) Y JUAN DE POLANCO (SJ). *De Ratione Studiorum Messanae* (1551). MP, I, 95-102.

8 “Siendo tan propio de nuestra profesión no aceptar premio alguno temporal por los ministerios espirituales en que nos ocupamos según nuestro instituto en ayuda de los próximos, no conviene aceptar dotación ninguna de colegio con obligarnos a dar predicación o confesor o lector alguno de teología”. “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Versión castellana de 1594, texto aprobado por la V Congregación General. MP, V, 267-8.

9 El método parisino, es el adoptado por los Jesuitas y aplicado en todos sus colegios, por recomendación del fundador de la orden: “Yo eso he querido encomendaros, que universalmente procuraréis (donde se pudiera) introducir este modo de enseñar en los colegios de la Compañía, (...). S. Ignacio de Loyola a Antonio de Araoz”. “Carta de San Ignacio de Loyola al padre Dr. Araoz, provincial de la Compañía en España”. MP, I, 420. La más clara y completa exposición del método parisino puede encontrarse en la explicación del mismo ofrecido por Benito Pereira a los maestros en “De Modo Legendi Cursum Philosophiae”, Roma, 1564. MP, II, 668-9.

10 Lo expresa Ledesma en los siguientes términos: “El estudio de las artes naturales disponen el ingenio para la teología y para hacer uso de un perfecto entendimiento, y con ayuda de diligentes y eruditos maestros, pueden dirigir a aquéllas a poner de manifiesto el honor y la gloria de Dios. Por ello, serán tratadas la lógica, la física, metafísica, la ciencia moral, así como las matemáticas, en vistas al fin que convenientemente ha sido propuesto”. “De Artium Liberalium Studiis” (1565-1570) P. LEDESMA. MP, II, 254.

Escritura –curso de teología–; y si sobrase tiempo algo de lo positivo, como de concilios, decretos, doctores santos, y otras cosas morales –estudio de casos de conciencia–”¹¹. Ya el fundador dejó señalado que siguiendo el modelo parisino, el plan de estudios de artes se desarrollaría a lo largo de tres años antes de pasar al estudio de la Teología –de cuatro años de duración–¹².

No queremos avanzar nuestro análisis sin llamar la atención sobre el calificativo “escolástica” que recibe la Metafísica en la regulación antes citada. Los jesuitas adoptaron la interpretación medieval de la “Filosofía Primera” a su estudio, como reflejarán sus producciones filosóficas¹³.

A la planificación temporal del curso, le sigue la identificación de los estudios de Filosofía con las materias y los contenidos que desarrollan las obras de Aristóteles: “Deberá leerse el curso de Aristóteles en tres años de tal manera que un solo preceptor declarará suficientemente toda la lógica, la filosofía moral, la natural y la metafísica”. Esto no supone más que el desarrollo de la idea de los dos pilares expuesta en la parte IV de las Constituciones, pero al tiempo, es una forma de mostrar la adhesión de la Compañía a la doctrina oficial promovida por la Santa Sede. La siguiente coordinación que realizó el General Ledesma, lo evidencia: “En lógica, filosofía natural y moral y metafísica la doctrina de Aristóteles es preferida por encima de otras; y al seguir esto los maestros no harán más que seguir el canon surgido de la sesión octava del Concilio de Letrán, y como nuestras constituciones entienden”¹⁴.

Cada una de las disciplinas que conforman el curso de filosofía o de Aristóteles, son desarrolladas siguiendo la idea del principio de la autoridad expresada a través de los libros. Esta idea podemos ilustrarla tomando como ejemplo,

11 JUAN DE POLANCO (SJ) “Constitutiones Collegiorum” (1548-50). “Constituciones que en los colegios de la Compañía de Jesús se deben observar para el bien proceder de ellos a honor y gloria divina”. Segunda parte: “De cómo se hayan de aprovechar en los estudios”. MP, I, 38.

12 “Leerse ha el curso de artes en tres años, y medio para los actos, donde sin los principios de sùmulas, se lea diligentemente la lógica de Aristóteles, la física y algunos libros de los más útiles de la metafísica. Y también la parte de las matemáticas que es decente a un teólogo saberla”. IGNACIO DE LOYOLA, *Ratio Ordinandi Studia Universitatis Compostellanae*, Mense, Agosto, 1553. MP, I, 437.

13 En las Constituciones del Estudio general o Universidad de Gandía (1549), encontramos igualmente una concepción singular de la Metafísica. Cuando los legisladores prescriben las materias de los actos de conclusiones que obligatoriamente debían realizarse para obtener el bachiller y luego la maestría, para el grado de maestro en filosofía, prescriben y conciben a ésta como Lógica y Física, pero no incluyen en las conclusiones de filosofía, ni a la metafísica ni la moral. Por filosofía natural, entienden: “Los ocho libros de la *Física* de Aristótil (Aristóteles) y otra de los libros *De Caelo et mundo*, y otra de los libros *De Generatione et Corruptione*, y otra *De Meteora* y otra de los libros *De Anima*”. Por Lógica entendieron el estudio de los libros siguientes: los *Predicables*, los *Predicamentos*, *Perihermeneias*, *Análíticos anteriores y posteriores*, *Tópicos* y los *Elencos sofísticos*. “Constitutiones Universitatis Gandiensis”, 1549, redactadas por ANDRÉS DE OVIEDO, ARAOZ, MIRÓ Y ROJAS. MP, I, 54

14 “De Artium Liberalium Studiis” (1565-1570) P. LEDESMA. MP, II, 255.

el plan ordinario dispuesto por Martín de Olave, para regular los estudios del colegio de Gandia, en el 1533 convertida en la primera universidad dirigida por la Compañía¹⁵. A partir de “los libros que se leerán en el curso de Aristóteles”, surge la ordenación de cada uno de los tres cursos académicos.

El 1º Curso de Artes, comienza con la lectura hasta su conclusión en Diciembre del libro de Aphthonius *Progymnasmata* (1508) acompañado de su opúsculo el *Libello de ratione disputando*. Al término, se leerá el texto de Francisco Titelmans, *De consideratione dialectica libri sex Aristotelici Organi* (1533) por las mañanas, mientras que por las tardes se destinará a repetir el *Progymnasmata* hasta el la fiesta de la adoración de los reyes magos. Concluida ésta, por la mañana comenzará la lectura de la *Isagoge seu Aristóteles praedicamentorum* lib. I de Phorphyrio y por la tarde, continuará la lectura el libro de Titelmans hasta la Pascua en dónde se pone término a la lectura de ambos textos¹⁶. Tras la Pascua, comienzan propiamente la lectura de los textos del Estagirita. Por la mañana el *Perihermeneias* y por la tarde los *Tópicos*. Tras concluir estos, se sigue con los *Analíticos primeros* y con los *Elencos sofisticos*. Con la lectura de estos cuatro libros concluye en septiembre el primer año académico del curso de Artes.

El 2º curso de Artes, comienza releendo durante no más de dos meses, los *Analíticos Anteriores* y después se procede a la lectura de los *Posteriores* prolongándose hasta la mitad del curso que coincide con la Pascua. La lección vespertina, hasta la misma fecha, se destina a la lectura de la *Ética a Nicómaco*¹⁷. Interesa prestar atención a un fragmento del plan de estudios previsto para la segunda mitad del año académico que citamos literalmente: “Después de la Pascua, comenzará a leerse por la mañana los libros de la *Física* y por la tarde la *Metafísica*. Los libros de la *Física* casi todos ellos son de substancia,

15 MARTÍN OLAVE. “Ordo lectionum et exercitationum in universitatis S. I. (1553)”. MP, I, 176-178. Por la bula fundacional “Copiosus in Misericordia Dominus” (4 de noviembre de 1547) es otorgada a la universidad de Gandia la facultad de conferir los grados de bachiller y maestro en Artes o filosofía y Teología. Ya en 1645 puede observarse las facultades de medicina y derecho canónico (L. I, Universidad de Gandia, –fol. 52r y fol. 57r– del Archivo Municipal de Valencia), Cf. MP, I, 54.

16 Sigue en esto: las “Constitutiones Scholasticorum S. I. Pádua” (1546) de Esteban Capon-sacchi (SJ), alias Arentino. MP I, 11. Una ordenación completa sobre la lógica aristotélica insistiendo sobre la práctica del repaso y estudio privado se encuentra en: Jacobo Laínez (1512-1565, “De Modo et Ordine Studendi Philosophiae Tractatus” (1549), MP, I, 48 y ss. Ordena los mismos libros para la Lógica, Nadal, añadiendo las Sumulas (Burgos, 1529) de Domingo de Soto como introducción, por la buena metodología que contiene, en: el “Stud. Gen. Disp”. (1552), MP, I, 144)

17 191. En las “Constitutiones Collegii Messaniensis de 1548. El General Jerónimo Nadal (1507, Palma de Mallorca-1580, Roma) fue rector del primer colegio de la orden, el de Mesina entre 1548-1552). No incluyó a la *Ética a Nicómaco* dentro del plan de estudios y la otorgaba la función de servir como materia para ser disputada en los actos sostenidos los domingos y en los festivos señalados. MP, I, 25,

los que no acontece con aquellos de la *Metafísica*, y por ello, los doce libros de la *Metafísica* se podrán terminar de leer al mismo tiempo que los (ocho) de la *Física*, y por tanto leer todo desde la Pascua hasta la fiesta de Todos los Santos”¹⁸. Esta infravaloración de la *Metafísica* respecto a la *Física* es una nota común en los ordenamientos de este periodo como veremos más tarde.

El 3º y último curso de Artes se lee por la mañana y hasta Pascua, el *De anima* precedido por el comentario al mismo de Pedro D’Ailly (1350-1420) –*De anima*, París, 1494– o desde otro comentario de apoyo semejante. Por la tarde, “el opúsculo de Santo Tomás *De ente et essentia* que es como un compendio de lo más útil de la metafísica”, durante dos meses, pudiéndose alargar algo más la lectura, si es menester. Una vez concluido éste, podrá darse lectura a la *Política* de Aristóteles “no demorándose sino en aquello que es más sustancial”¹⁹. El segundo cuatrimestre, se dará lectura por la mañana a los libros *De generatione et corruptione* y a los *Parva naturalia* y por la tarde, los textos *De caelo* y los *De Metheora*²⁰.

Todos los documentos tienden a presentar a Aristóteles como un autor gentil y complejo por la profundidad de sus análisis pero siempre útil para la construcción de la filosofía verdadera y cristiana. Por lo último, es necesario proceder a descubrir lo necesario de lo superfluo en el conjunto desordenado y desigual de su obra. Para llegar “ad unguem” de las teorías aristotélicas se recomienda la utilización de comentarios o textos introductorios a algunas de las materias mas complejas, al tiempo que se fomentan los elementos para ofrecer una interpretación común a todos los maestros de la Compañía, mediante el recurso a una serie de prácticas, sobre las que luego nos detendremos²¹.

18 MP, I, 178.

19 *Ib.*

20 Generalmente, la docencia de la filosofía también comprendía el adiestramiento en las algunas disciplinas del antiguo cuadrivium, como las Matemáticas, Geometría, Perspectiva, Música y Astrología. “De studiis Societatis et De studii generalis dispositiones et ordine” (1552), MP, I, 146-147.

21 Esta idea la refleja bien las Constituciones de la Universidad de Gandía (1565): “Leyendo a Aristóteles, declarará el lector ad unguem el texto; y porque el dicho texto ni las materias que el toca, no se pueden bien entender, sin mover y tratar sobre el cuestiones y dudas, por tanto muevan y trátense las que se ofrecieren, por el autor o autores que mejor le parecieren”. L. LUKÁCS, *Monumenta Historica*, o. c., 141-142.

3. EL ESTUDIO SINTÉTICO DE ARISTÓTELES EN LOS COLEGIOS DE LA COMPAÑÍA COMO MEDIDA DE CONTENCIÓN DE LA CRISIS INSTITUCIONAL Y COMO FUNDAMENTO DEL ARISTOTELISMO JESUÍTICO Y DE LA TRADICIÓN DEL COMENTARIO

Siguiendo los deseos del fundador, fueron innumerables los colegios fundados a lo largo y ancho de la geografía, en un breve periodo de tiempo. Este crecimiento acelerado no estuvo respaldado sin embargo, por los recursos humanos y materiales necesarios para el óptimo desarrollo de la docencia en todos los colegios. Los primeros atisbos de crisis, como muestran los documentos internos, pueden localizarse entorno al año de 1560 contando el funcionamiento del sistema colegial jesuítico con poco más de un lustro²².

Son numerosas las cartas de este periodo enviadas al Colegio romano por los provinciales y rectores de los colegios, en las cuales se detallan las causas del deterioro del sistema. Algunas sugieren el cierre de un buen número de los colegios existentes²³ pero son más numerosas aquellas que denuncian la deficiente formación que reciben los alumnos de los colegios jesuitas y del peligro que esto supone para el mantenimiento del prestigio que la Compañía se había ganado como educadores de las élites de la política y de la Iglesia europea; en última instancia, se corría el riesgo de perder las prebendas de las que disfrutaban los jesuitas²⁴. Pero a esa situación de riesgo se había llegado por la escasa calidad de la docencia impartida por los maestros y cuya razón última residía en la falta de profesores y en la necesidad de cubrir los puestos, lo que obligó a los

22 Las palabras siguientes, manifiestan el comienzo del proceso involutivo que comienza a experimentar el sistema pedagógico jesuítico: “Aunque el P. Francisco (se refiere a S. Francisco Borja por aquél entonces, comisario general para España) lo ha mandado y que se tenga cuidado de que todos estudien, venido a poner efecto, es imposible poderse hacer, habiéndose de cumplir con las casas que se toman y hay tomadas, que son tantas que no dan lugar a que se acaben de hacer los sujetos; y siendo forzoso el usar de ellos a medio hacer como dicen, vienen a deshacerse no solo ellos, pero aun las mismas fundaciones, y a desacreditarse más la Compañía”. Antonio de Córdoba (1527-1567) Jacobo Laínez Prep. Gen. Montilla 27 de Marzo de 1559. MP, II, 284.

23 Por ejemplo, sugirió el Provincial de Castilla al superior que: “nos deberíamos contentar con los colegios de esta hechura que tenemos; y que los que se pudiese deshacer la Compañía, sin desedificación, siendo poco dotados y no en tan buen puesto que lo hiciese y dejase dos o tres y no mas en cada provincia”. Didacus Carrillo Prep. Prov. Castilla (1565-1568). Medina del Campo, 7 de Enero de 1566. L. LUKÁCS, *Monumenta Historica*, o. c., vol. 1, 388 Su petición fue recogida y la congregación provincial de Castilla celebrada en 1568 resolvió no multiplicar al menos, las escuelas de gramática, apostando por un principio de concentración. MP, III, 30.

24 “La opinión que de la Compañía se tiene de que es codiciosa, está tan extendida, como V. P. sabe, y aun el título es más principal y mas común que yo veo murmurar en todas partes, es este. Y así, es razón que se busquen todos los remedios y medicinas posibles para curar esta enfermedad, que está tan arraigada en los corazones de tantas gentes. Bien se ve que sería potissimo remedio que hubiese más casas profesas, no tantos colegios, máxime en los pueblos más frecuentados de gente, porque se conociese lo que es la Compañía en su principal Instituto”. Juan Legaz a Juan A. de Polanco Vicario General, Córdoba, 2 de Marzo de 1573. MP, III, 478-479.

rectores a desalojar los pupitres y subir a las tarimas a miembros de la orden de escasa formación²⁵.

También sucedió, que una vez que se hubo extendido el prestigio pedagógico de los colegios de los jesuitas, las familias fueron confiando sus hijos a la Compañía, a una edad cada vez más temprana. Puesto que el plan de estudios generales que el aspirante a sacerdote había de cumplir rondaba los catorce años, había muchos estudiantes que una vez concluido el curso de artes o incluso antes, abandonaban los estudios. Con ello el número de estudiantes ordenados no hacía sino descender día a día. Para frenar esta tendencia, fueron muchos los responsables de los colegios que solicitaron una reducción del plan de estudios vigente. Desde todas partes llegaron a Roma propuestas diversas que tendían hacia la supresión directa de algún tramo del plan de estudios mientras que otras, se dirigían hacia el método de enseñanza vigente, basado en la práctica del dictado²⁶. Otras, volvieron los ojos hacia los contenidos mismos de las materias o a su criterio de selección²⁷.

Atendamos ahora al paquete de medidas que fueron establecidas para intentar mantener el prestigio del instituto de la Compañía. En lo que se refiere

25 “Habiendo tanta necesidad de hacer hombres que puedan predicar y hacer otras cosas, para las cuales se requiere que prosigan y acaben sus estudios; mayormente en esta provincia, en la cual los que entran comúnmente en la Compañía son de poca edad; y por seso se hacen muy de vagar, poquísimo oyen teología, así en Évora como aquí. Marcus Jorge a Jacobo Láinez. Coimbra, 13 de Septiembre de 1564. MP, II, 344

26 “Vea V. P. si será bien que, como en nuestra compañía está determinado que se oiga y lea a S. Tomás en teología escolástica, y a Aristóteles en artes, si en la gramática se señale un autor a quien sigan y lean, que sea el que en las universidades comúnmente se leer como es el Antonio de Nebrija (1444-1522), o al que V. P. pareciere; porque de leer unos y otros otro; ay muchos inconvenientes; como es que los que lean, toman de diversos autores lo que les parece, y hacen como un cartapacio, y aquello se lo hacen escribir a los estudiantes; y unos no lo escriben y otros mal; y después, no tienen mas autoridad lo escrito de que su maestro se lo dijo así, y no tienen libro adonde ir a ver la lección”. Juan Bravo a Jacobo Láinez Pr. Gen. Ocaña, 24 de Septiembre de 1564. MP, II, p. 361. Todavía, diez años más tarde, la práctica abusiva del dictado, no logra detenerse como puede apreciarse en las siguientes palabras: “Los hermanos escriben muchas glosas y estudian poco, y lo mas por cartapacios. Los cuales, como V. P. mejor sabe, como ayudan siendo moderados y para ayudar a la memoria, así confunden y gastan mucho tiempo como ahora van”. Cipriano Soares (1524-1593) a E. Mercuriano. Coimbra, 12 de Mayo de 1574. MP, II, 527.

27 “Creo que sería de mucha importancia, si se hiciese algún método de enseñar la teología escolástica, así en el modo de enseñar las cuestiones, como en la elección de las que se habían de leer, por la grande falta que hay en las universidades de esta, y poco acierto de lo que hay en las universidades de esta, y poco asiento de los que conviene; y si en algún tiempo, sería al propósito, parece que los sería en éste tan turbulento por la confusión de los herejes. Miguel Torres a Jacobo Láinez, Lisboa 12 de Octubre de 1564. MP, p. 364. Sólo citaremos el número de algunas cartas, siguiendo la ordenación de este tomo, y la procedencia y el año de la misma para dar testimonio la generalización de la crisis: Ávila, 1567, doc. 258; París, 1568, doc. 259; Barcelona, 1568, doc. 265; Alemania Superior 1568, doc. 266; Oporto 1568, doc. 269; Lyon 1569, doc. 271; Burgos, 1570, doc. 281; Braga, 1570, doc. 287; Sevilla, 1572, doc. 303, etc.

a la doctrina, se ensayaron fórmulas capaces de asegurar la unanimidad de criterio y de opinión en materia filosófica en medio de la diversidad de coyunturas sobre las que se asentaban el millar de colegios dispersos por toda la cristianidad. Ello intentó alcanzarse principalmente, mediante el establecimiento de unas prácticas indisolubles y paralelas:

- 1º. La reducción de la *Metafísica* a un conjunto de lugares y de cuestiones útiles o conclusiones para realizar de manera directa funciones de regimentación teológica o de defensa apologetica de la doctrina católica, además de favorecer la agilidad del plan de estudios.
- 2º. Una vez reducida la *Metafísica* a sus “topoi”, se ordena la institución del comentario como manual de texto obligatorio y común a todos los colegios de la Compañía.

Ambas prácticas serían determinantes para el tratamiento de la *Metafísica* que pocos años después mostraron Benito Pereira, Pedro de Fonseca y Francisco de Toledo en sus respectivas obras.

3.1. La Práctica de los lugares filosóficos

Los sucesivos Generales de la Compañía a partir de la segunda mitad del XVI trataron de discriminar en cada una de las disciplinas del curso de filosofía, aquellos elementos útiles y necesarios para la ulterior fundamentación de la Teología²⁸. Para ello organizaron comisiones de maestros jesuitas a los cuales se les encomendó dos tareas principalmente. Primero, debieron señalar los lugares de la obra de Aristóteles que formaría la materia docente de las lecciones impartidas en las aulas de los colegios. Una vez localizados los temas se señalaron los contenidos más apropiados para acometer la función propedéutica reservada a la Filosofía, según la concepción jesuítica. Finalizados los trabajos de la comisión de maestros, el General, la elevaría a ley general de observancia corporativa. Se consideró, que tal práctica proporcionaba a la orden aquellas características demandas por el tiempo nuevo, a saber: seguridad, unidad doctrinal corporativa, y eficiencia pedagógica.

Prestaremos en primer lugar atención, al aspecto formal de la cuestión, esto es, al asunto de los lugares observando el tratamiento dado a la *Metafísica*, al *De anima* y la *Física*.

Tras el análisis, abordaremos como conclusión, los contenidos que llenan estos lugares, que no es si no, el suelo que alimenta a la práctica metodológica

28 Según Ledesma el maestro al impartir su docencia sólo “atenderá sólo a aquellas partes útiles de la obra, (de Aristóteles), aquellas que son mas necesarias”, para la Teología. “De Artium Liberalium Studiis” (1565-1570) P. Ledesma. MP, II, 256

de la reducción de las distintas disciplinas aristotélicas a un conjunto de temas o cuestiones, que servirá como constitutivo estructural del género de los comentarios filosóficos empleados por la Compañía en la docencia del curso de Artes, en el que se insertan las obras de los maestros antes citados.

Para señalar dichos lugares con brevedad, ofreceremos el resultado del análisis operado sobre una serie de documentos realizados por los profesores del colegio romano, durante los años 1561-1562 respondiendo a la orden de Ledesma de acometer la reforma del plan de estudios, ordenada por el decreto 133 de la primera congregación y que se agrupan bajo el título general “*Tractatus Professorum Collegi Romani de Studiorum Ordine*”²⁹. Resumimos las opiniones mas sobresalientes al respecto ofrecidas los seis miembros del consejo pedagógico de la Compañía que intervinieron en este proceso.

Francisco de Toledo en relación a la *Física*, insiste en que sean explicados sus ocho libros. Subraya la conveniencia de completar el estudio de la *Física* con el estudio de las *Quaestiones super libros Physicorum Aristotelis* cuestiones de Juan de Jandún. Para el *De anima*, añade además el estudio de las *Quaestiones super tres libros De anima* de Juan Crisóstomo Javello.

Mariana, consideró igualmente que había de leerse todos los libros de la *Física* pero prestando atención a todas “las calculaciones” presentes en los libros VII y VIII siguiendo en estos el comentario de Soto *In octo libros Physicorum commentaria et quaestiones*. En la medida de lo posible el maestro deberá intentar agrupar las cuestiones para reducir la extensión de la materia como pudiera ser el tema de la forma del Iº con la cuestión del número tratado en el IIº libro. Del libro VIIIº afirma: “se deje para la metafísica la perfecta

29 En el tomo segundo, este proceso se recoge en los documentos 62 a 67, reunidos bajo el título genérico: “*Tractatus Professorum Collegi Romani de Studiorum Ordine*”, 1561-2. Este rótulo comprende los trabajos y personalidades siguientes:

-doc. 62: Francisco de Toledo (1532-1596. Tío carnal de Francisco Suárez. Años 1559-63, profesor de filosofía. 1561-62, preceptor de metafísica. 1563-69, profesor de teología. Colegio Romano). “*De Distributione Materiae in docenda Philosophia*”, Roma, 1561-2. Todos los documentos llevan éste mismo título, y están fechados en el mismo tiempo y lugar; por ello lo omitimos en la siguiente relación. MP II, 437-8.

-doc. 63: Juan de Mariana (1535-1624. Profesor de teología en el colegio romano en 1561, en París en 1569 y en 1574 regresa a España). MP, II, 438-44.

-doc. 64. Pedro Parra (1531-1593. En la fecha del documento, ejercía como profesor de Física en el colegio Romano). MP, II, 445-447.

-doc. 65: Jacobo Acosta (1535-1585, ese año era el profesor de lógica). MP, II, 448-452.

-doc. 66. Jerónimo Torres. (1532-1611, profesor de metafísica en el Colegio romano). MP, II, 453-456.

-doc. 67. Benedito Pereira (1535-1610, en este año imparte lógica en el Colegio Romano). Roma 1561-2. MP, II, 457-459.

Realizadas todas estas consultas, Ledesma, ofrece su opinión en relación a los lugares, recogida en “*De Artium Liberalium Studiis*” (1565-1570) P. LEDESMA. MP, II, 256-7.

determinación de si Dios, es infinita virtud, según Aristóteles, si es agente necesario, etc.”. Además es “en este octavo, no en el segundo, se puede tratar, el movimiento de los graves y de los leves”. Respecto al *De anima*: además de incidir sobre el proemio, se debe tratar los otros tres desde los temas más importantes que contienen, y ello siguiendo el orden de las facultades cognitivas, de lo mas simple (el conocimiento del singular) hasta lo mas complejo (el concepto mental).

Jerónimo Torres, consideró que se deberían leer los ocho libros de la *Física* pero ofreciendo solo un apunte de los libros Vº, VIº y VIIº. En cuestiones preliminares como la del sujeto de la Física, el lugar y la superficie los consideró temas secundarios. No así el tema sobre lo máximo y lo mínimo que es tratado en el IVº o la teoría de la finalidad y de la privación de materia que considera que son los asuntos centrales tratados por Aristóteles. Recomienda en general, el tratamiento de muchas cuestiones adoptando una perspectiva general. Otros problemas como el de la eternidad del movimiento y del mundo podrían ser remitidas al estudio del libro Iº del *De caelo*; e igualmente ahí o en otros lugares pueden estudiarse cuestiones como las del movimiento de los graves, y la infinitud y eficiencia del primer motor³⁰.

Respecto al estudio del *De anima*, Pereira, recomienda al maestro prestar atención al libro Iº pues contiene la opinión de los antiguos al respecto. Igualmente, recomienda seguir las cuestiones que señala Javello en el comentario mencionado. Finalmente, recomendó la lectura del libro 1º del *De anima* pero no desde sí mismo, si no partiendo de la lectura del proemio.

En relación a la *Metafísica*, Toledo consideraba que el estudio de la Metafísica, debería completarse con las cuestiones *Quaestiones in libros Metaphysicae Aristotelis de Soncinas* –Pablo Barbo–. Por su parte, Mariana supuso que resultaba más útil, ofrecer una visión general de la obra antes que seguir el orden de los libros Aristotélicos. Para ello podían servirse de las cuestiones apuntadas por Javello y por Soncinas. Cuándo algunos temas se solapan con cuestiones de Lógica o de Física, deberán explicarse en aquellas disciplinas y no repetirse de nuevo en la Metafísica. Desde el libro VIIº de la *Metafísica* hasta el final, sugirió Parra seguir a Soncinas. Citamos la significativa opinión de la Metafísica mantenida por Acosta: “La metafísica, debe ser lo último (en impartirse) y explicará cuantos libros pueda a partir del duodécimo. Los otros de la obra, que no son verdaderamente importantes, serán tratados por los estudiantes en privado”. Es importante este diagnóstico, pues es el único de los maestros que mantiene una opinión de la *Metafísica* compuesta por catorce

30 MP, I, 455

libros. Aún con todo, defendió un estudio reducido de la *Metafísica*³¹. Jerónimo Torres, en relación al estudio de la *Metafísica*, recomienda atenerse al método de las cuestiones, salvo para el proemio, y los libros Iº y IIº que recomienda su explicación completa³².

Aunque propuso una lectura de la *Metafísica* reducida a los libros del IVº al Xº y del XIIº, Pereira sostuvo la opinión más favorable en relación a los metafísicos: “Me parece que el curso debe durar tres años y medio, aunque la materia se trata mejor, si se lee más de metafísica, y si puede leer Ética”³³. Ello no entra en contradicción con el mantenimiento de una opinión restringida respecto a la forma de impartir la docencia de la *Metafísica* y que reducirá todavía más dos años después, como puede apreciarse en el siguiente juicio: “De la *Metafísica* es fastidioso e inútil leer todos los libros, bastaría comenzar por el séptimo, tocando los otros en los prolegómenos”³⁴.

Pero aún cabía una lectura más reducida de la *Metafísica* según Ledesma dado el supuesto siguiente: “Y si aún, el tiempo angustiara al maestro le bastaría con una narración inteligible, en primer lugar, del proemio, y luego de los libros 5º, 7º y 12º”³⁵.

El resumen de los pareceres de los miembros de consejo pedagógico sobre el uso docente de tres de las obras principales de Aristóteles, ponen de relieve la forma prescrita por el ordenamiento pedagógico para la docencia de estas tres materias que se integran dentro del curso de filosofía y que eran una parte sustancial del mismo.

El empleo instrumental de la filosofía aristotélica, demanda una comprensión de igual índole de la materia. Desde el nivel formal, podemos apreciar un concepto reducido del Corpus aristotélico. Esta es una característica practicada, no sólo por el aristotelismo jesuita sino común a toda la escolástica, desde el momento en que los pensadores cristianos alcanzaron a ver la posibilidad de

31 En este sentido puede leerse que: “En los libros de la metafísica son propuestas muchas cuestiones no pertinentes para esta ciencia. Luego véase, como enseña el curso de artes de que qué modo en esta ciencia entera sean dadas todas juntas”. MP, II, 452.

32 Tales son las que señala: para el libro 2º, si el intelecto puede inteligir substancias abstraídas, si en Dios sea todo causa eficiente. Libro 3º, es innecesario. El Libro 4º, sólo los dos primeros capítulos, y la cuestión de la analogía del ser y algún otro concepto. Libro 5º, se debe omitir el tratado de las causas pues ya ha sido tratado en el libro 2º de la Física y al término del 8º, lo mismo debe hacerse con el tema de la disminución. Libro 6º, la cuestión de la división de la ciencia. Libro 7º, la cuestión de los universales. Libros 8º y 9º, las materias útiles para servir contenido a las refutaciones. Libro 10º, tratar la cuestión del principio de individuación de la sustancia. Libro 11º, es innecesario. El libro 12º, sólo se debe tratar si el tiempo lo permite. No hay mención, siguiendo el uso común, a los libros 13º y 14º. MP, II, pp. 456-457.

33 MP, II, 459.

34 BENITO PEREIRA, “De Modo Legendi Cursum Philosophiae (1564)”. MP, II, 665.

35 “De Artium Liberalium Studiis” (1565-1570) P. LEDESMA. MP, II, 256-7.

emplear la filosofía de Aristóteles para fundamentar o legitimar algunas teorías religiosas.

Esta idea la resume Nadal en la siguiente instrucción dada a los maestros del Colegio de Coimbra: “Aristóteles se lea de manera, que muchas partes que él trató difusamente, y no son de importancia para la ciencia, se lean en compendio, diciéndose la substancia solamente de ellas, sin leer la letra, para que quede mas tiempo para leer *Metafisica* y *De generatione* y *De anima* y *Parvos naturales*, y especialmente la *Metafisica*, que es lo que más aprovecha para la teología escolástica”³⁶.

Por esos mismos años el mismo Nadal, remitió en calidad de comisario varias instrucciones que incluyen algunas órdenes orientadas a asegurar la correcta dirección de la enseñanza de la filosofía en los establecimientos jesuitas. En lo que hace a nuestro tema, se aprecia una cierta relativización de la figura de Aristóteles como autoridad y también de su peso teórico en su anclaje armónico con los dogmas de la fe cristiana. En este sentido se afirma que: “Aristóteles no contradice la fe cristiana, pero en aquello que la contradiga, refútese”³⁷.

Encontramos de nuevo una reafirmación del sentimiento corporativista ignaciano en el plano intelectual³⁸ al conceder, en última instancia a los maestros de Artes plena libertad en la elección del modo de interpretar e impartir la docencia de la Filosofía aristotélica³⁹. Pero el tiempo físico y la crisis de la institución escolar ejerce su presión sobre la docencia de la Filosofía, imponiendo a los maestros la docencia abreviada de la filosofía aristotélica, recurriendo para ello a manuales o resúmenes de la doctrina⁴⁰ y practicando la elisión de todos aquellos pasajes considerados superfluos o poco provechosos para caminar hacia la Teología⁴¹.

36 JERÓNIMO NADAL, “Instrucciones Conimbricæ de Cursu Artium Datae” (1561). MP, II, p. 59

37 “Ex Actis Congregationem Provincialium Galliae” (1568) doc. 146; MP III, 40.

38 “El modo de leer las artes es bien que los nuestros sigan los escritos de la Compañía que mejor parecerá”. JERÓNIMO NADAL, “Instrucciones datae Evoræ de Studiis Universitatis” (1561), doc. 155, 38, MP II, 78.

39 “Si alguna cosa se halla mejor para exposición de Aristóteles, etc. o por su estudio o ingenio, o mejores libros, o mas tiempo de estudiar, es libre cada uno aumentar la doctrina”. o. c., 39.

40 “Se tiene por mejor leerse algunos capítulos de Aristóteles por compilación. Interim se lea como el rector ordenare, consultada la facultad, siguiendo esta orden en general, que la introducción sea con un poco mas de diligencia y con más tiempo”. o. c. 38.

41 “Que el método de enseñanza de Aristóteles en Alemania, de forma compendiada se explique la obra de Aristóteles de una forma clara y lúcida, omitiendo aquellos lugares que no son necesarios indicar. Aquellas cuestiones necesarias, que contienen asuntos de doctrina, trátense con moderación; eliminando toda curiosidad y ansiedad predeterminada”. Jerónimo Nadal. “Conclusa Ingolstadii a R. P. Comisario” (1563), Conclusa I, doc. 157; MP II, 88.

3.1.1. El criterio de la unidad doctrinal en Filosofía

A pesar de los beneficios que puede aportar la Metafísica a la Teología, los excesos en la interpretación de algunos de los contenidos que se habían observado en la Compañía, –presentes casi todos ellos, en los escritos del profesor romano Benito Pereira, de los que luego nos ocuparemos–, forzó a Ledesma en calidad de preceptor de estudios del Colegio de Roma, no solo a indicar los lugares sino a precisar los contenidos que todo maestro de artes debía observar tanto a la hora de impartir su docencia como en el momento de escribir sus propias composiciones.

La forma de asegurar la unidad en filosofía, pasó por una rígida reglamentación de los temas aristotélicos, y “cuales sean estas opiniones –más verdaderas y más comunes–, se determinará por el rector con consulta de la facultad y parecer del provincial, y que se confirme por el General”. Sólo el reconocimiento y sanción por parte del Superior de aquello que determine que sea la verdad en Aristóteles, es lo único “que pude hacer para ejercitar los ingenios y ampliar doctrina” y que además puede generar la necesitada “seguridad de ella y consuetud de la Compañía”⁴².

A la cuestión de los lugares le sucede por lo tanto una indicación de los temas que han de seguirse. Esta tarea la realiza un nuevo grupo de profesores del Colegio romano, dirigidos por el prefecto de estudio del colegio, en la que casi todos los participantes en el proyecto anterior de localización están presentes, con algunas nuevas incorporaciones⁴³ pero sin la presencia de Benito Pereira.

El valenciano ofrecerá su diversa forma de entender el aristotelismo jesuita, en un escrito independiente que analizaremos con posterioridad a modo de contraste. La idea general del proyecto se sustenta sobre el convencimiento

42 JERÓNIMO NADAL, “Instructiones datae Evorae de Studiis Universitatis”, (1561), MP II, 78.

43 El proyecto dirigido por Ledesma lleva por título: *Relatio de Professorum Consultationibus Circa Collegii Romani Studia, Roma, 1564-5*. Ledesma. La relación de los profesores consultados y con cuyos pareceres se elabora el presente documento son: Emmanuel de Sá (1529-1596), profesor de teología del Colegio; Francisco de Toledo, profesor de filosofía; Pedro Parra, profesor de filosofía; Achilles Gagliardi (1539-1607) –en el curso 63-64 impartió filosofía en el colegio romano–; Jacobo Acosta, filosofía; Fulvio Cardulo, retórica; Pedro Juan Perpinyá (1540-1566); Miguel Ángel Labaco (1537-1566), humanidades; Juan Mariana, teología y el propio Jacobo Ledesma (1524-1575), como prefecto de estudios del Colegio. MP III, doc. 69, pp. 464-481. El proyecto, se completa además con los siguientes documentos: JACOBO LEDESMA. “Quaedam Circa Studia et Mores Collegii Romani data R. P. Generali”. Roma, 1564. o. c. 486.

488. Jacobo Ledesma. “Quaedam quae docenda et defenda sunt in philosophia”. Roma, 1564. MP, II, pp. 499-502. Esté último documento, como veremos, se cierra oponiendo Ledesma nueve proposiciones contra la filosofía de Pereira. La respuesta dada por éste y su concepción diversa del aristotelismo jesuita se encuentra en: BENITO PEREIRA. “De Modo Legendi Cursum Philosophiae”. Año 1564, MP, III, 665-670.

de que la doctrina actúa como un dispositivo tendente a dotar de unidad al colegio jesuita, y desde ella generar el consenso de los maestros.

La doctrina o el criterio que en filosofía había de seguirse presentaba los siguientes rasgos:

- a) Unidad doctrinal. Los documentos reflejan el reiterado empeño por encontrar una única doctrina compartida por todos los maestros.
- b) Rigorismo. Es un criterio conservador, en la medida en que se prescribe que ningún maestro pueda introducir nuevas opiniones en contra de las aceptadas, sin consultar previamente al superior correspondiente y menos aún “por capricho contra Aristóteles, sin apoyarse en una autoridad antigua”. En todas las facultades deberá seguirse, conforme a la parte cuarta de las Constituciones, capítulo 5º, los dos pilares señalados por Ignacio de Loyola.
- c) Tradicionalismo. Fueron consideradas sentencias aceptadas, las que habían llegado a ser más utilizadas por la Escolástica, en sus escritos.
- d) Anti-averroismo. No se demuestra delectación por ningún autor, y mucho menos por Averroes, y por otros intérpretes impíos, como los de las sectas filosóficas griegas o árabes que fueran contrarias a los latinos o a los teólogos, tanto en la docencia como en los escritos. Todavía más, es elevado a prohibición, el hecho de que un maestro de la Compañía interprete las digresiones de Averroes, Simplicio o de otros que no se ajusten al criterio común expuesto. Como corolario a la sanción, es señalado el foco de la infección: “las academias italianas”, caracterizadas éstas, por “usar alguna libertad que pueda ser nociva para la fe” y estar adheridos a las autoridades tenidas en las universidades italianas, que son “odiosos y despreciables”.
- e) Fe sobre razón. Dado que: “la experiencia odiosa en Italia ha mostrado, que al permitir seguir doctrinas probables, han impedido acogerse aquellas doctrinas perfectas, lo cual no es más que una locura del ingenio con la que no se alcanza la edificación de la Sociedad”, aquellas opiniones probables pero que no se atengan a la fe, debían ser rechazadas⁴⁴.
- f) Tomismo. Enlazando con la anterior si era menester en cambio, profesar una abierta preferencia y no apartarse, en especial los teólogos, e incluso “aplaudir”, las doctrinas de Tomás de Aquino, de Alberto Magno y la de los autores cristianos reputados.

44 JACOBO LEDESMA, “Quaedam Circa Studia et Mores Collegi Romani data R. P. Generali”, Roma, 1564. MP, III, 486.

- g) Concepción instrumental de la filosofía. La filosofía ha de enseñarse para que sirva a la teología. Para ello, no es necesario tomar sus opiniones en toda su extensión, sino sólo, tomar aquello que sea relevante para la fe.
- h) Del uso precedente se sigue una concepción dogmática de la filosofía, puesto que aquellas opiniones filosóficas aceptadas tales como “la inmortalidad del alma según Aristóteles” deben ser defendidas con todas las fuerzas, ser enseñadas y obligatoriamente expresadas” y por último “servidas para toda la Sociedad”.

Respecto al aristotelismo, si bien el Filósofo es considerado el pilar de la filosofía desde los primeros tiempos de la Compañía, la nefasta experiencia de la universidades Italianas y el peligro de que se extendiera el mal del averroísmo obligó a acometer a los profesores romanos una serie de actos de prudencia, que se reúnen entorno a la drástica limitación de la libertad de cátedra de los maestros.

Puesto que Aristóteles es “el autor que mas seguido por los autores y es quién más sobresale en ellos, deben ser elegidos como los mejores y más singulares los libros de Aristóteles, pues aunque cada uno de sus libros es distinto, ninguno se repite, y su utilidad es mayor que la de cualquier otro”, por ello “poca cosa tanto suya como de otro autor, podrá añadir el maestro”. Ello significó en primer lugar que en las lecciones sobre la *Metafísica*, el maestro jesuita debería adecuar la explicación de las cuestiones al orden dispuesto y no al de ningún otro autor. Y en segundo lugar, tuvo que aceptar el conjunto de sus doctrinas señaladas por los superiores como verdaderas, y en “estas ni una pequeña libertad cabe introducir”⁴⁵.

Aunque la autoridad doctrinal atribuida a Aristóteles en la *Metafísica* es absoluta, ello no es óbice para que los maestros jesuitas puedan declararse aristotélicos. Explícitamente prescribe Ledesma, la imposibilidad de que ningún jesuita se declare militante de alguna de las sectas filosóficas ya se llamen estas aristotelismo, platonismo o Averroísmo. Ante todas estas, el maestro debe declararse indiferente, aunque si quisieran realizar un acto de profesión intelectual, podrían sólo declararse escolásticos, es decir, seguidores de las doctrinas tradicionales de los autores cristianos reconocidos por la Iglesia⁴⁶. Y de esta adhesión a la tradición del pensamiento oficial, el maestro debía guardarse de realizar críticas a los teólogos escolásticos, tanto en las aulas, como en los actos de disputas públicas o en sus escritos. Sólo cuándo ello fuera absolutamente

⁴⁵ *Ib.*

⁴⁶ “Así mismo, que se defiendan desde la fe, todas las cuestiones que a ella afecten, como se han presentado en otros escritos, y se ataquen las contrarias”. MP, III, 488

imprescindible debería, sin acritud y profiriendo grandes encomios, afirmar que no compartía el juicio con el determinado autor escolástico pero de tal forma, que sustituyera su doctrina introduciendo en la argumentación a otro autor escolástico de similar altura y reconocimiento oficial⁴⁷.

En definitiva, los documentos corporativos de este periodo muestran como la absoluta adhesión a la doctrina autorizada fue la medida de seguridad tomada por la Compañía frente a las nuevas interpretaciones filosóficas en boga en la península itálica por aquel tiempo. Como contrapartida ello trajo consigo, la anulación de toda crítica filosófica y una limitación evidente en las posibilidades de investigación y creación. A esta tendencia podemos denominarla “aristotelismo jesuita rígido” que no es sino una re-actualización de la interpretación escolástica de Aristóteles patrocinada por la Iglesia y que se resume en el reconocimiento y posterior inclusión de Tomás de Aquino como cabeza del régimen de las autoridades en Filosofía y como el intérprete absoluto de Aristóteles⁴⁸.

Por ultimo, y quizás ello sea el más grave impedimento que opusieron los superiores de la Compañía en sus inicios al progreso de la investigación filosófica, fue la prescripción de contenidos teológicos que debían ser observados en algunas partes de la filosofía. Parece como si sólo la fe católica profesada sin

47 Nunca se debe criticar a los teólogos escolásticos en general, sino que se debe mostrar estima por ellos y alinearse como uno de sus discípulos. No se debe ir ni grave ni singularmente contra ellos y mucho menos, desprenderse de la teología escolástica o criticar alguno de sus principios asentados”. MP, III, 487.

48 Ilustra este procedimiento la siguiente norma de Ledesma: “no sean extraños los escolásticos a la doctrina latina, y de ningún modo hacia la doctrina de Santo Tomás, que aunque no sea retenido como autoridad, cuando se separa de él en alguna opinión, hágase con humildad y con alabanzas; no sean vistos como enemigos, el hacer estudio de ellos, pues los buenos escolásticos aceptaban con respeto a S. Tomás y a esta doctrina”. En otro documento, detalla algo el modo de realizar la profesión: “Se debe alabar a S. Tomás y su doctrina o al menos no criticarlo; ni deben los escolásticos extrañarse de sus doctrinas, ni de la de sus seguidores; sino que se debe ser modesto cuando disienta de sus sentencias”. Es necesario, subrayar que la importancia y gravedad de esta prescripción, reside en que el mismo, no es sólo un precepto con fuerza limitada al campo de la Teología, sino que afecta de forma fundamental al modo de interpretación de la filosofía de Aristóteles. Este punto fundamental, es confirmado por Ledesma en el mismo escrito, pocas líneas más adelante: “Tampoco deben burlarse de los intérpretes latinos de Aristóteles, o de sus doctrinas, ni tomarlas con desprecio”, siendo los principales de estos latinos, ni: “Averroes ni aquellos otros que son intérpretes impíos de Aristóteles. Por el contrario, los que se merecen las mayores alabanzas, son los católicos, como Alberto Magno, D. Tomás u otros similares”. Jacobo Ledesma. *Quaedam quae docenda et defenda sunt in philosophia*. Roma, 1564, MP, III, 499. Al asumir los jesuitas el régimen y la posición doctrinal de los dominicos primero, seguido de su posterior defensa y difusión en las escuelas, provocó el celo de la orden de Sto. Domingo, legando para la historia, especialmente la de la Universidad de Salamanca del último cuarto del XVI y primero del siguiente, innumerables páginas de agria polémica. Véase: J. BARRIENTOS, *Lucha por el Poder y por la Libertad de Enseñanza en Salamanca – El Estatuto y Juramento de la Universidad (1627)*, Salamanca, Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1990.

duda por los pensadores jesuitas de finales del XVI no tuviera la fuerza necesaria para asegurar la conformidad de la filosofía con el dogma, y por ello se consideró necesario prescribir y con posterioridad introducir, contenidos teológicos en la reflexión filosófica. Ello aparece en la orden de Ledesma titulada: *Sobre la interpretación de Aristóteles*.

Podemos resumir toda esta tendencia, con el primero de los contenidos ordenados. Es absolutamente coherente solicitar a los miembros de una orden religiosa que muestren una “reverencia perfecta en Cristo Padre” pero no lo es desde el plano de la razón filosófica el que dicha profesión sea “defendido y enseñado y no sólo según la verdad y según la filosofía y la verdadera filosofía, sino también según Aristóteles y en su mente”⁴⁹. Es evidente, que no puede haber filósofo alguno capaz de descubrir el lugar en el que Aristóteles reclama al lector realizar semejante voto en la medida en que no escribió nada al respecto. En ese caso, sólo quedará forzar la interpretación e introducir opiniones de autores cristianos para hacer declamar a Aristóteles sortilegios teológicos cuando en realidad se ocupó en la *Metafísica* de desarrollar la ciencia del ente en cuanto ente.

3.2. La tradición del Comentario jesuita

La intención del fundador, una vez señalados en la cuarta parte de las *Constituciones*, los dos pilares sobre los que se erigiría el sistema educativo –Tomás de Aquino como autoridad en Teología y Aristóteles en la Filosofía– y como muestra la historia posterior, debe entenderse como una medida transitoria. Entre las aspiraciones genuinas de Ignacio de Loyola, como muestran los documentos más tempranos, siempre estuvo presente el anhelo de que pudiera llegar el día en que la Compañía pudiera alimentarse a partir de una sólida doc-

49 JACOBO LEDESMA, *Quaedam quae docenda et defendenda sunt in philosophia*. Roma, 1564, MP, III, 501. El resto de contenidos que la razón debe asumir de forma previa a ejercer la reflexión, aparecen agrupados en tres grupos, Sobre Dios, el alma y el cuerpo humano, y son los siguientes: A) De Dios. 1. Dios tiene providencia sobre todas las cosas inferiores, también sobre los asuntos humanos. 2. Concorre en todas las cosas y causas medias y de forma inmediata y sin interrupción hasta los últimos efectos. 3. Que su virtud es infinita e intensa. 4. Todo lo causa por sí, incluso lo singular y lo constituye; e incluso lo más pequeño, lo conoce en sí mismo. B) Del Alma. El alma racional que es la verdadera forma del cuerpo, no sólo asiste sino que también informa. 2. No hay una sola alma para todos los hombre, sino almas singulares propias y diversas (en cada hombre). 3. Que no hay una pluralidad de almas en el hombre, sino una sola racional; en cambio, en los brutos se da una pluralidad. 4. Que el alma racional es inmortal. 5. Que del estado del alma racional, separado del cuerpo, puede haber ciencia verdadera. 6. Que el alma sin forma no es toda la esencia (quiddidad) de la cosa. 7. Que la materia sola no es la razón de la individuación como accidente respecto de la especie. 8. La forma es verdaderamente física, y también separable. c) Sobre el cuerpo humano. La sangre forma parte de algún modo el cuerpo y también los humores. MP, III, 501-502.

trina fraguada desde su sistema pedagógico⁵⁰. En el sentido de la búsqueda de autonomía y del consiguiente prestigio intelectual, debemos interpretar buena parte del regimiento escolar y de manera particular, aquellas normas reguladoras de una práctica que en su origen fueron parte del método del estudio privado del colegial: la elaboración de comentarios⁵¹.

Son numerosas los lugares de la historia de la pedagogía jesuita de esta segunda mitad del XVI en donde podemos encontrar regulaciones relativas al uso de los llamados “libros blancos”⁵²231, que ya aparecía previsto en aquella

50 “Si por tiempo pareciese que de otro autor se ayudarían más los que estudian, como sería haciéndose alguna suma o libro de Teología escolástica, que parezca más acomodada a estos tiempos nuestros, con mucho consejo y muy miradas las cosas por las personas tenidas por más aptas en toda la Compañía, y con aprobación del Prepósito General de ella, se podrá leer”. Const. IV, 14, b.

51 El comentario, no es una práctica original ideada por los jesuitas, sino que hunde sus raíces en la tradición de los *cursus philosophicus*. Ocurría con relativa frecuencia, que la autoridad objeto de la materia, o era demasiado larga o bien demasiado compleja; en estos casos el profesor extraía del texto los temas clave, las cuestiones y ofrecía una paráfrasis general del argumento, seguido de un análisis del mismo. Tampoco era infrecuente que en aquellas ocasiones en las que se producía un avance en el conocimiento de una disciplina, una autoridad tradicional quedaba desautorizada; en estas ocasiones en las que no se encontraba un sustituto con garantías, los profesores preparaban un curso completo totalmente personal. Buena parte de estos compendios y *cursus* fueron impresos, a menudo a título póstumo, convirtiéndose, los de mayor prestigio en auténticos manuales universitarios. Estos resúmenes ordenados del grado de conocimiento de toda una materia recibían el nombre de Instituciones, –tomando el nombre del manual introductorio de derecho romano confeccionado para el emperador romano Justiniano en el siglo IV–. Con el devenir de los tiempos, el uso y la producción de este tipo de síntesis escolásticas o académicas se generalizó, debido a la ventaja metodológica que dispensaban, a saber, ponían a la mano del lector el conjunto de conocimientos de una materia, sin la necesidad de pasar por el estudio de todas y cada una de las autoridades que componían la misma. Coincide también, al adoptar esta práctica la Compañía, con los anhelos de la sociedad del siglo XVI, que consideró que la transformación del sistema de enseñanza escolástica o académica en otra más ágil y flexible, era la respuesta necesaria para la afrontar los cambios estructurales generados por la constitución de los Estados modernos. La demanda social, transformó a las universidades modernas, en oficinas de cualificación pública. Se adoptó la educación sintética como norma, respondiendo igualmente a las expectativas del Estado y de los universitarios. El objetivo se cifraba en la obtención de la licencia de trabajo, del grado, en el menor tiempo posible. Evidentemente y como contrapartida, esta circunstancia repercutió en el progreso del conocimiento. Los aparatos burocráticos que vertebran los Estados nacionales, especialmente la administración pública y la Iglesia, exigían para su funcionamiento un numeroso grupo de funcionarios. Para responder a esta demanda, las universidades se transforman en ministerios de trabajo al servicio del Estado, fábricas de producción de funcionarios debidamente acreditados mediante la expedición del pertinente grado académico para el desempeño de la cosa pública. Por ejemplo, de los cinco años, y en ocasiones más, que se empleaban tradicionalmente para finalizar los estudios de Artes o Filosofía en la Facultad de la Universidad de París, a partir del XVI resultó posible concluirlos en tres. Aunque también fue una práctica frecuente, y en vigor hasta bien entrado el siglo XVIII, que el maestro o escolástico maestro dictara largos pasajes (pronunciare ad pennam). R. A. MÜLLER, “Educación estudiantil, vida estudiantil”, en H. RIDDER-SYMOENS, *Historia de la Universidad europea. Vol. 2: Las universidades en la Europa moderna temprana (1500-1800)*, Deusto, Universidad del País Vasco, 1999, 347-377.

52 La expresión pertenece al General Juan de Polanco (1517, Burgos – 1576, Roma): “Serán diligentes en las lecciones, anotando en sus cuadernos o libros blancos aquello que dictara el maestro”. “Regulae Rectoris Collegii Romani (1551)”; MP, I, 79.

sanción ignaciana⁵³. Comienza por el aprovisionamiento de los estudiantes de éstos para pasar a señalar su modo de empleo. Los estudiantes debían usarlos, más que para transcribir las lecciones del maestro en el aula, como un instrumento para la optimización del estudio individual diario. En el momento del repaso, las reglas instan a los estudiantes a que tomen este auxiliar de la memoria y viertan en sus páginas las lecciones oídas en las aulas. Igualmente, se señala la posibilidad de recurrir a algún manual autorizado por la Compañía para completar el estudio.

Un segundo momento recogido por la regulación, es aún más determinante para comprender la génesis de los comentarios producidos por la orden durante la segunda mitad del XVI. Se trata del momento en el que el estudiante habiendo concluido alguno de los niveles de estudio bien en Artes bien en Teología, se disponía a repasar toda la materia con el fin de realizar los exámenes facultativos. El ordenamiento insta a que se escriba en ellos todo el contenido de la materia primando la síntesis y la completud. Para lograr esto son sugeridos algunos medios. En primer lugar, resulta necesario indicar que el ordenamiento disponía un control sobre las anotaciones realizadas en los “libros blancos” por los estudiantes. El rector del colegio o la persona por él designada, como el prefecto de estudios, debía conocer del contenido de los cuadernos escolares y remitir en un tiempo determinado por los reglamentos, aquellos que fueran más sobresalientes al Provincial y éste si lo juzgaba conveniente, los remitía a su vez a la sede romana. Esta transmisión de la información es la que justifica, que puedan los sucesivos ordenamientos instar a que los estudiantes se valgan en el repaso final de los mejores cuadernos realizados por otros miembros de la orden⁵⁴.

53 232 Const. IV, c. 6, n. 8 y I, n. 16.

54 La Prescripción del uso de los cuadernos aparece en todos los documentos en el apartado regulador del “repaso” o estudio privado. Destacamos en éstos, dos aspectos importantes: en primer lugar, la voluntad expresa de que convertir los cuadernos en comentarios, y la ordenación del índice como elemento característico presente en los comentarios. Respecto al último rasgo, podemos leer que: “Estos extractos no bien que los hagan sino personas de más doctrina y claro ingenio y juicio; y los otros podrían ayudarse del trabajo de estos (...); y ayudará para el uso que tengan su índice en la margen y tabla, para hallar con mas facilidad lo que se busca. Y aunque estos libros de extractos y propios conceptos se hagan o otros escritos cualesquiera, se entiende que no aya nadie de publicar libro alguno sin examen y aprobación especial del Prepósito general”. “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Versión castellana de 1594, texto aprobado por la V Congregación General”. MP, I, 255-256. Respecto al primer rasgo: “Todos, especialmente los artistas y teólogos, deberían usarse a hacer estos extractos de lo estudiado; y si algunos por sí no pudiesen, ayúdense de otros que los hayan hecho mejor, porque con estos mejor se comprende los que se estudia, y más se imprime en la memoria; y cuando la memoria se perdiese, hay recurso al extracto; (...) podrían escogerse los hombres que más estimase, o hazerse uno nuevo de ellos, y hacer de ello un libro o libros con un índice para hallas las materias” Juan de Polanco (1517, Burgos – 1576, Roma). “Industriae quibus iuvetur Societas ad Finem Sibi Propositum Assequendum” (1548); IV Industria “Para adelantarlos en letras”. MP, I, 35-36. La regulación del empleo de los cuadernos es abundante, y está presente en la mayor parte de los documentos referentes a las constituciones de los colegios y en los relativos a la ordenación de los estudios. MP, I, 152; MP, I, 209, etc.

El buen libro blanco, como dejan entrever los documentos, era aquél que había logrado reducir toda la materia de Aristóteles correspondiente, siguiendo el orden lógico de sus libros, a un conjunto de temas o cuestiones susceptibles de ser utilizados en el campo de la Teología⁵⁵. En el caso de la *Metafísica*, está se reducía a los conceptos y principios necesarios para lograr una fundamentación teórica de la Teología, como hemos visto, al tiempo que señalaba los tópicos más apropiados para ser lanzados en la contienda apologética.

Igualmente, el buen libro blanco debía observar a partes iguales, el sentido histórico y la adecuación al régimen de las autoridades. Es por ello, por lo que a la síntesis de la teoría en cuestión, le acompañaba toda una pléyade de las interpretaciones aportadas por los pensadores cristianos anteriores, los comentaristas de Aristóteles antiguos y modernos, laicos y heréticos, reunidos bajo el estilo argumentativo escolástico de las disputas quodlibetales. La reducción de la teoría a una serie de cuestiones, posibilitaba el empleo de éste método dialéctico de investigación cuya meta última era la consolidación de la creencia.

Precisamente, fue en los albores de la crisis colegial el momento en el que comenzaron a imprimirse los comentarios a las diversas materias del plan de estudios de los maestros de la Compañía, confeccionados sobre sus antiguos “libros blancos” escolares. Los principales comentarios jesuíticos que en materia de filosofía fueron publicados por la segunda generación de maestros del colegio romano, fueron los de Francisco de Toledo⁵⁶ y los de Pedro Fonseca, junto con el llamado *Cursus conimbricense*⁵⁷.

55 En el “De modo et Ordine Studendi Philosophiae Tractatus” de 1550, el General Jacobo Láinez, regula la forma que debía tomar la redacción de los cuardenos: “En cuanto al escribir, en este principio puede cogerse un cuaderno donde ponerse las resoluciones entendidas por el maestro, y aquellas cosas mas notables que se presenten por los libros y por vuestra meditación siguiéndole orden de los libros y capítulos de Aristóteles”. MP, I, 49.

56 La provincia española solicita autorización para usar el comentario de Teología “Sumae, de instructione sacerdotem libri septem” de Francisco de Toledo. Ex Actis Congregationum Provincialium Hispaniae. 1571. MP, II, doc.148, 46. Se insta a la introducción de los comentarios como libro de texto en los colegios: “Los profesores de filosofía colaboren en las escuelas para introducir los comentarios del R. P. Toledo en lógica y física” y ello, por la “muchu utilidad” que han demostrado ofrecer. Adriano Loeffius (rector del colegio trevirense de 1574 a 1578) a Everardo Mercuriano. Treviso, 15 de Mayo de 1575. MP, III, doc 109, 580. La provincia de Aragón, ordenó seguir el curso de filosofía de Toledo: “Piden a V. P. mande se estampe el curso de artes del P. Toledo por los inconvenientes y daño, que de no estamparse, se experimentan”, como eran la posibilidad de detener el abuso del dictado, y dar uniformidad al tratamiento de la filosofía, ofreciendo un curso de que fue una verdadera propedéutica a los estudios teológicos –y que no entrase en contradicción con ella–. Igualmente, la provincia de Castilla, se acoge “al comentario de dialéctica y filosofía docente designado por nuestro Padre” que es el curso de Francisco Toledo, los comentarios a S. Tomás y alguna suma de casos de conciencia. El curso de gramática, se sigue por el comentario de gramática latina de Emmanuel Álvarez”. “Ex actis Congregationum Provincialium Assistentiarum Hispanae et Lusitaniae, Año 1579”. MP, IV, 300 y ss.

57 En las ordenes dadas a la provincia de Nápoles para desarrollar el curso de artes, se insta a que los maestros se abstengan de emplear el método de dictado en las lecciones, añadiendo que para eso ya se han mantenido “los nuestros ocupados en escribir una obra general” de filosofía.

El comentario fue concebido por lo tanto como un instrumento eficaz para atajar la crisis colegial.

1º. Proporcionaba a los maestros un método de enseñanza y al tiempo una síntesis de toda la materia dispuesta para asegurar la fidelidad de la transmisión de las ideas a los estudiantes.

2º. El comentario actuaba como un acelerador de la docencia, puesto que venía a acortar el tiempo de los estudios al poner freno a la práctica abusiva del método del dictado que se había generalizado en todos los colegios y que ralentizaba la promoción escolar, amenazando con destruir el crédito de los colegios y de la propia Compañía⁵⁸.

Especificando que estos son: *La Introductio in Dialecticam Aristotelis* (Roma, 1561), *Comentaria (...) in universiam Aristotelis Logicam*, (Roma 1572) y *Commetaria (...) in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione*, Venecia, 1573) de Francisco de Toledo. Las *Institutionum Dialecticarum libri octo* (Lisboa, 1564) y la *Isagoge Philosophica*, (Lisboa, 1591) de Pedro de Fonseca. “Ex Actis Congregationum Provincialium Italiae” (1572-1573), MP II, 225. Tuvieron una excelente acogida estos comentarios, según informa el tipógrafo flamenco Arnoldus Mylius (1540-1604) a raíz de la edición de Colonia de los comentarios de la *Física*, de la *Lógica* y *De anima* de Toledo; y también en todos los colegios de la compañía y en toda Alemania. Arnoldus Mylius a Juan Halermio. Antvuerpia, 12 de julio de 1577. MP III, doc. 162, p. 686. El llamado *Cursus conimbricense* –*Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesús*–, fue una empresa llevada a cabo por los jesuitas de Coimbra, Manuel de Góis, Sebastião do Couto, Baltasar Álvares y en menor medida por Pedro de Fonseca, por proveer a la Compañía tanto de un comentario como de una edición latina de los textos de Aristóteles. Inciden sobre el campo de la Física, la lógica, la ética, pero no se ocupan de la Metafísica. Comenzó a publicarse a partir de 1592 y comprende las siguientes obras: *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1592); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quattuor libros De Coelo Aristotelis Atagiritae* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in libros Meteteororum Aristotelis Stagiritae* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in Libros Aristotelis qyui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis Cursus dipautationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in duos libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1597); *Commentarii Collegii Conimbricensis in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae*; *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J. in universam Dialecticam Aristotelis* (Coimbra, D.G. Loureiro, 1606).

58 El Prepósito Provincial de Portugal en el informe generado de su visita al colegio romano, informa sobre el estado de los estudios que allí se realizaban, señala: “Sobre el estudio de la filosofía sólo diré que el modo de leer es demasiado detallado, y me desagrada el tanto escribir. Pero viendo que este modo tan introducido y grato a nuestros escolares, que no se ha hecho nada por cambiarlo”. Observa dificultades cuando este método docente, se usa ya en el curso de humanidades, pues luego al llegar al de la filosofía no se tienen fundamentos para comprenderla, y por ello propone que por lo menos al comienzo de cada curso fuesen dos personas obligadas a leer. Sebastián Morales (1535-1588). *Acta Visitationis Provinciae Romanae* (1578). L. LUKÁCS, *Monumenta Historica, o. c.*, 323 El empleo abusivo del método del dictado practicado por los profesores de filosofía ya fue denunciado en el congreso provincial romano celebrado en 1575 al que se refirieron en términos de “remediar la sangría” que realizan los maestros con sus discípulos. “Ex Actis Congregationum provincialium assistentiae italiae”. MP, IV, 254. La misma práctica se denunció en el Congreso de la provincia de Nápoles, por boca de su procurador Provincial Vitoria. MP, VI p. 256. Lo mismo encontramos reflejado en el Acta de la

3º. Por último, aunque no por ello menos importante, los comentarios dotaban a la Orden de unidad doctrinal o del criterio en el cuál ampararse y desde él evitar la entrada de opiniones nuevas y no autorizadas, en los colegios.

Los jesuitas, en definitiva, consiguieron a través de los comentarios realizados por sus mejores maestros, consumir el deseo del fundador de contar con sus propias autoridades, y ello, sin alejarse de la doctrina oficial aprobada por la Iglesia. Para asegurar bien el último aspecto, no dudaron en asumir los medios de control de la verdad legitimados por de la Sede apostólica, para aplicarlos sobre todo comentario y obra que salió de las prensas representando el nombre de la Compañía de Jesús.

En lo que se refiere a la enseñanza de la filosofía, si bien los comentarios contribuyeron a asegurar la unidad de doctrina y a contener la práctica del dictado, no lograron detener un peligro consustancial al método escolástico adoptado: el de la reducción de la filosofía a la dialéctica, algo ya denunciado por los humanistas durante la primera mitad del siglo⁵⁹. Aun cuándo las circunstancias religiosas determinaron el uso argumentativo de la filosofía, –de ahí la insistente ordenación de la práctica de la disputa y del estudio filosófico-humanístico de sus mecanismos–, era preciso no olvidar los principios sustantes que alimentaban el discurso, máxime cuando en el ámbito protestante, el plan pedagógico introducido en las universidades por Melancthon, reimplantaba el estudio de la *Metafísica*⁶⁰.

Congregación de la Provincia de Italia (1573) –provincia napolitana en el que se puede leer: “rogamos que la congregación ordene que ningún maestro de artes leyendo –o explicando–, dicte”. MP, VI, 225.

59 El Preposito provincial de Portugal, Miguel Torres (1509-1593), informaba en 1574 al general mercuriano de esta falta: “en el nuestro colegio de Coimbra, salen ordinariamente buenos dialécticos, pero muy flacos en la filosofía, que es lo principal”. MP, IV, 88.

60 En el ámbito de la universidad protestante, los pedagogos reformados apuntaron en los primeros días que la causa del mal que adolecía el curso de Filosofía, se localizaba precisamente en la división cuatripartita que adoptaba. Una de estas partes en particular, la Metafísica, debía ser eliminada del plan de estudios según su criterio, entendiendo que cualquier intento de construcción de una ciencia racional de Dios era un gesto de soberbia que sobrepasaba la capacidad del hombre y que conduciría en último término, al pecado y al error. En un primer momento la mayoría de las universidades protestantes prohibieron la enseñanza de la metafísica pero su exclusión de los planes de estudio fue sólo temporal. Alrededor de 1600 la asignatura comenzó a impartirse de nuevo, respondiendo a razones de estrategia. En efecto, los reformadores pronto experimentaron que estaban perdiendo la batalla por la justificación de su credo ante los católicos, en buena medida por acudir a la batalla ideológica desprovistos de la teoría de la realidad que ofrecía la Metafísica. Cf. A. C. CROMBIE, “Mathematics and Platonism in the Sixteenth Century Italian Universities and Jesuit Educational Policy”, en Y. MAEYAMA, W. G. SALTZER, (eds.), *Prismata. Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien: Festschrift für Willy Hartner*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1977, 63-94. C. B. SCHMITT, “Platon et Aristote dans les universités et les colleges du XVI siècle”, en J. -C. MARGOLIN – M. DE GANDILLAC (eds.), *Platon et Aristote à la Renaissance. XVI Colloque international de Tours*, Paris, J. Vrin, 1976, 193-194.

Los comentarios hasta entonces producidos por Toledo y Fonseca, no cubrían de una manera directa este campo del Organon aristotélico. Al último, le es encomendado proveer a la Compañía de un comentario a la *Metafísica*. El método de la glosa y posterior exposición que sigue el portugués, contribuyó a que se dilatará en el tiempo la aparición del comentario final dispuesto en cuatro volúmenes de los cuáles, los dos últimos, fueron editados a título póstumo⁶¹. Desde el punto de vista de la *Metafísica*, serán las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez editadas en Salamanca en el año 1595 las que vendrían a llenar este vacío pedagógico en la Compañía.

4. LA EFÍMERA PRESENCIA DEL AVERROÍSMO LATINO EN LOS COLEGIOS JESUITAS

La cruzada espiritual en el que se hallaba inmersa la orden, capitaneando la postura pontificia desde el plano pedagógico, en nada contribuía al estableci-

61 La redacción del comentario se fue demorando, y seis años después de recibir el encargo, Fonseca se debatía aún por el lugar por donde comenzar el comentario: “propuse: que sería más a propósito comenzar por la metafísica, para mas expedición de las cosas, y mayor brevedad de lo demás Ya voy reviendo y concertando el primer libro, y añadiendo breves escolios en lo demás del texto, que no se lee, por no se imprimir la obra imperfecta. Y parece que me sucede bien el negocio con la bendición de V. P. y con la eficacia de la obediencia que lo han ordenado; aunque, hasta salir el libro 7º, tendré harto trabajo por hasta allí haber de asentar muchas cosas que dan mayor dificultad en todo el curso”. Además de los detalles metodológicos apuntados, en la misma carta puede conocerse la opinión que mantuvo de la *Metafísica*: “en esta parte, que es la principal y de donde depende todo lo demás”, y al tiempo el fin que pretendía alcanzarse con su obra: “se acabará, con ayuda del Señor, de limpiar y perfeccionar toda la metafísica”. Pedro de Fonseca a S. Francisco Borja, Prep. General. Lisboa, 19 de Septiembre de 1570 MP III, 488. El *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis*, de Pedro de Fonseca (1528–1599) fue apareciendo en cuatro tomos, dilatándose mucho en el tiempo: I (Roma, 1577); II (Roma 1589); III (Évora, 1604); IV (Lyon, 1612). El proceso de la génesis de los comentarios puede seguirse apartir de los siguientes documentos: La idea de componer un comentario a la filosofía de Aristóteles fue propuesta por el Provincial de Portugal al General, recibiendo de éste respuesta favorable en carta del 9 de Febrero de 1560. Lus. 60, f. 179r-v en: MP, III, p. 213. Nadal determina que sea Fonseca, al frente de un grupo de profesores de Coimbra quien dirija la empresa. “Instrucciones Conimbricæ de Cursu Artium Datae” (1561). MP II, 60. Fonseca acepta el encargo, y como se puede seguir de sus palabras, la empresa era la realización de un comentario de todas las obras de Aristóteles, algo que se llevará a término con el *Cursus Conimbricensis*. “Pedro de Fonseca a Jerónimo Nadal, Comisario General. Coimbra, 14 de Enero de 1562”. MP, II, 317-320. Posteriormente, los profesores del Colegio Romano, Francisco Toledo, Pedro Parra y Jacobo Acosta a la consulta realizada por Jacobo Ledesma en el año 1565, aconsejan el comentario, apelando a los beneficios metodológicos conocidos, a la comprensión sintética que pueden aportar de las doctrinas principales de buenos autores, y finalmente, en la medida en que puede contribuir a que se alcance el pretendido juicio unánime en doctrina. “Circa philosophiam seu cursum artium” –artículos, 2 y 4) MP, II, 474. La Congregación provincial romana de 1568 en su tercer decreto y tras examinar los males que se siguen del método del dictado, se afirma que: La “elaboración de un curso es máximamente adecuado”. “Acta Primæ Congregationis Provincialis Romanæ, Sesión cuarta, 26 de Mayo”. MP, II, 15. Son constantes las muestras de adhesión al proyecto en las actas de los consejos provinciales: España, 1568, MP, II, 31. Italia y Sicilia 1571, MP, II, 43.

miento de una solución duradera a la crisis que arrastraba el sistema educativo jesuita. Los progresos en el campo de la fe que en pocos años habían logrado los sacerdotes de la Compañía, no hacían sino confirmar la eficiencia de su sistema formativo. Sólo el martillo de la Teología era el único instrumento capaz de derribar los muros levantados por los enemigos del catolicismo. Pero de igual modo, eran conscientes que esta herramienta sólo podía ser empuñada enfundándose previamente el guante de la “filosofía verdadera”. Ninguna rebaja cabría hacer por tanto, al sistema vigente. Las voces que se escuchaban fuera de los muros de los colegios, parecían por el contrario reclamar, un reajuste de las medidas dispuestas hasta la fecha.

En lo que hace a nuestro problema, estas toman la forma de la distensión doctrinal que hallamos presente en algunos de los trabajos proyectados de nuevo por el círculo del colegio romano. La pérdida de la característica presión ejercida por la autoridad sobre el cuello de la razón, constituye la médula de la polémica en torno al supuesto averroísmo profesado por el maestro del Colegio romano, Benito Pereira.

Ledesma hizo concluir su instrucción sobre el modo de impartir la docencia de la filosofía en los colegios de la Compañía, anteriormente considerada, introduciendo una lista de nueve proposiciones en contra de la doctrina expuesta por Pereira en su obra: *De comunibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, publicada dos años antes⁶². Según Ledesma, el ascendente ejercido tanto por su obra como por su docencia se había filtrado a sus discípulos.

En opinión de Ledesma, entre las falsedades defendidas por Pereira se encuentra la creencia en que sólo aquellos argumentos que son producto de la razón y de la luz natural estarían en condiciones de confirmar o derogar la fe. Además, le acusa de gustar de disputar frecuentemente contra la verdad esto es, contra los contenidos que deben aceptar los maestros en la docencia y en la reflexión filosófica mencionados en la nota anterior. Que el alma es mortal, que carece de función formativa, que no puede haber ciencia del alma, son

62 La instrucción de Ledesma contra Pereira responde, prescindiendo de las posibles hostilidades personales que pudieran existir entre ambos, a las continuas demandas y quejas que comienzan a sucederse por toda la geografía jesuita en relación a la aparición de brotes de averroísmo en los colegios. Sabemos de ello por una carta remitida al General, por Antonio Balduino, uno de los discípulos de la docencia romana de Pereira, y en la fecha profesor de Lógica en el colegio de Dillingen. En ella denuncia que son “singularmente fuertes las ofensas contra el P. Benedicto Perrero preceptor mío, que es notado entre todos los autores de la Sociedad como apostata y ateo, diciendo que su doctrina debe ser detestada”. Y continua, “En todas las provincias tienen a Benedicto por maldito, y a sus discípulos por sospechosos”. Concluye solicitando al general Borja que “inmediatamente imponga el silencio en todas las provincias, en lo que toca al Padre Benedicto, que tantos años ha trabajado para la Sociedad, que su fe y honor sea en todas las provincias restituidas”. “Antonios Balduino a Fr. Borja. Dillingen 28 de Diciembre de 1570”. MP, III, 494-495.

algunos de los argumentos defendidos racionalmente por Pereira. Y por último, apuntó Ledesma que aunque se muestra respetuoso con la doctrina de Tomás de Aquino, siempre dirige todas las diputas contra él y contra los Padres latinos.

En el mismo año de 1564, Pereira ofrece su propio concepto de la docencia de la filosofía que expresa algunas muestras de aquél espíritu de libre pensamiento opuesto al principio de autoridad y a la consecuente comprensión compacta de la verdad. Pereira supone el inicio de la progresiva descentralización del principio, de la transición de la obediencia ciega hacia la adhesión voluntaria a la verdad del “aristotelismo jesuítico” al “aristotelismo jesuita” en definitiva. Este esfuerzo, no es propiedad exclusiva de él, sino que la comparte con alguno de sus compañeros de magisterio romano, como veremos en el siguiente apartado. Pero antes de sintetizar de manera conclusiva esta comunidad, es menester mostrar la concepción abierta o extensa del aristotelismo mostrado por Pereira en el momento de indicar cuál debería ser en su opinión el proceder del buen docente. Desde esta lectura del consejo dado por Pereira a los maestros de la Compañía, podemos formarnos una idea del contenido del “aristotelismo jesuita”.

- a) Independencia de criterio. Pereira aconsejó al maestro el deber de forjarse un criterio independiente. Para ello, deberá tener un espíritu lo suficientemente abierto para embarcarse en la lectura y el estudio, no sólo de una autoridad sino del mayor número de ellas, aún cuándo estas no se hallen reconocidas por la oficialía sino sólo por la tradición filosófica⁶³. La historia y su sentido, y no la autoridad religiosa es el criterio de legitimación determinante para Pereira. Entre las autoridades “alternativas”, destacan tres: Averroes, Alejandro de Afrodisia y las interpretaciones y comentarios a Aristóteles realizadas contemporáneamente en Italia. A este respecto declaró que: “Leer a Averroes, es muy útil, tanto por su doctrina, como por la fama que tiene en Italia; y para poderlo entender, leerá a sus secuaces, como Janduno, Barleo, Paulo Veneto, Zimarra, Nifo⁶⁴. Tenga el catálogo de los mejores, que pueda, sobre todo la parte de la filosofía, que ha sido hecho en Roma. Y aunque debe el maestro seguir a los principales autores como son

63 BENITO PEREIRA, “De Modo Legendi Cursum Philosophiae” (1564), MP, II, 665-666.

64 Juan de Jandún (1280?-1328), Comentó el *De coelo et mundo*, la *Metaphysica*, los *Parva naturalia* y el *De anima*, en clave averroísta. Walter Burleigh, (1475-1543), autor de sucesivos comentarios a la *Ética* y a la *Física* de Aristóteles en Venecia durante los años 1500, 1501 y 1520. Paulo Veneto (1372-1429) O.S.A, comentarios varios a Aristóteles. Marco Antonio Zimarra(1460-1532), autor de un comentario al *De anima*. Agustín Nifo (1473-1546) comentarios varios a Aristóteles.

los griegos Alejandro, Simplicio, Temistio; entre los árabes Averroes, entre los latinos Alberto y S. Tomás”⁶⁵.

- b) Decisión y seguridad en la crítica, precedida de una reflexión profunda de las cuestiones: “Debe ser maestro al refutar las opiniones que critica, principalmente si son de autores graves, aunque debe ser decidido en las cosas que enseña, y no dudar en lo problemático; tampoco deber precipitarse, sino que debe reflexionar al juzgar el asunto”.
- c) Claridad y análisis a la hora de ordenar los problemas: “Importa mucho ser claro y ordenado y que los estudiantes, por su virtud y su doctrina, le tengan el suficiente afecto y crédito”.
- d) Contención en el empleo de las autoridades: “Al tratar las cuestiones, citar muchas opiniones y mostrar muchos argumentos, para al instante refutarlas, aunque al principio juega a favor del crédito del maestro, simplemente no es útil para los estudiantes; aunque en la exposición de texto cite muchas opiniones, deberá contentarse con dos o tres de las mas importantes”.

Este criterio impuesto por exigencias extrínsecas, como hemos visto, impone una concepción instrumental de la filosofía aristotélica que es valorada en términos de utilidad teológica. Es por ello, por lo que Pereira no duda en aconsejar a los maestros que “De la Metafísica es fastidioso e inútil leer todos los libros”, y por ello recomienda que “bastaría comenzar por el séptimo, tocando los otros en los prolegómenos”.

- e) Mesura respecto al empleo de novedades: “No sea amante de las primeras opiniones novedosas con las que se tope, sino ver si ataca a la sentencia antigua y común. Ponga freno a la sofistiquería en su doctrina, y siga una doctrina real y sólida”.
- f) Primado del espíritu sobre la letra: “Procure no agarrarse demasiado al texto, leyendo todos los datos de las cuestiones, hasta el punto de olvidarse del mismo; sino que al enunciar la sentencia de Aristóteles, tratará las cuestiones circundantes a estas”.
- g) Coherencia intelectual: “Si esta de acuerdo con aquello que enseña, no debe caer en contradicciones o forzado a cambiar de opinión; aunque, cuando afirme otra cosa de lo que ha dicho, no debe disimularlo”.

65 BENITO PEREIRA, “De Modo Legendi Cursum Philosophiae (1564)”, MP, II, 665.

h) Adhesión a la racionalidad aristotélica: “Querer criticar a Aristóteles en aquellas cosas que no son contrarias a la fe, y que son comúnmente admitidas por todos, es señal de ligereza e ignorancia”.

Por último, la profesión realizada a favor del aristotelismo, no coarta, sino que reclama, la independencia del maestro: i) “de ninguna manera debe ser secretario, máxime con los autores latinos, que disientan respecto a los antiguos”. Y como ha quedado anotado, la autoridad directora entre los latinos era la ejercida por Tomás de Aquino.

La lucha contra las interpretaciones aristotélicas paduanas, averroístas y alejandristas, propició finalmente, la vuelta al uso pedagógico de las lecturas resumidas de la Filosofía aristotélica en los Colegios de la Compañía.

Son numerosos los documentos y cartas que son remitidas por los colegas de Pereira al General, en la que además de manifestarse en contra de su obra es acusado de propagar la doctrina averroísta⁶⁶, identificando esta opinión con la causa de la degeneración de la enseñanza de la filosofía⁶⁷.

66 MP, II, doc. 69, lin. 280-329; Doc. 70, lin. 138-181; Doc. 73/c.

67 Polanco al hablar de la defensa de unas conclusiones de un acto de grado tenidas por un estudiante del colegio romano afirma que: “las defendió muy bien debajo de su maestro el P. Benedicto Pereira. También éste, aunque disimulado, ad tempus, es de la Compañía”. Juan de Polanco, Prep. Prov. Hispaniae. Roma a 6 de Noviembre de 1564, MP, III, 367.

Pedro Canisio Prep. Prov. de Alemania superior (de 1556-1569) en carta al General Francisco Borja, de 16 de septiembre de 1567. Habla de la necesidad de extirpar la filosofía averroísta, que con un aire ya de familiaridad ha prendido en los colegios de la compañía en Alemania, pues se arriesga el que sus miembros sean tachados de herejía, apostasía, ateísmo y depravación. Ningún fruto puede sacarse, para alcanzar el fin de la compañía, estudiando teorías heréticas como estas, por ello ruega que se borre de los colegios, de tal manera que su nombre no se pronuncie, ni se escuche en ninguno de los establecimientos.

Everardo Mercuriano, Visitador de la Provincial de Francia antes de ser nombrado General informaba a Francisco Borja, General, en Junio de 1569 de lo que acontecía con un “profesor de filosofía del colegio romano”: “Pasando por este colegio, uno de los nuestros me advirtió seriamente, sobre los que ocurre con los nuestros en el Colegio Romano acerca de la diversidad de la doctrina, y sobre el modo de enseñar la filosofía (...) parece que alguno de los nuestros ha parecido prescindir, en la enseñanza, de la humildad y simplicidad religiosa, que reclama el instituto de la Compañía de sus profesores (...) decía que la enseñanza de la cosa podía ser conocida sin la fe. Es evidente en las explicaciones de esta persona el daño que portan el cisma de la doctrina para la religiosidad de todos los hombres, la ruina del espíritu de los particulares, y la calamidad que nos puede venir a todo el cuerpo de la compañía, con la eficacia que los explicaba”. MP, III, 455-456.

La acusación formal la lleva a término el Rector del colegio de Dillingen, Teodoro Canisio, el 25 de Septiembre de 1572 en la que avisa que sus docentes en las lecciones “hacían acompañar la doctrina de Santo Tomás, con otros comentaristas cristianos, como de autores árabes y griegos, y que por ello parecen mostrarse como discípulos del P. Benedicto Pereira, al preferir enseñar sus doctrinas a sus discípulos, antes que las de otro doctor, y ello es altamente peligroso para el estudio de la teología”. Germ. 134 II, f. 338 r”. MP, III, 415.

Si no de manera directa, si al menos las acusaciones contra Pereira, en lo que hace a las normas para la virtud, es decir, el movimiento de repliegue hacia el rigorismo, serán acogidas por la IIIª congregación general de 1573 y en la Vª de 1593-4⁶⁸.

5. EL TRIUNFO DEL ARISTOTELISMO JESUÍTICO

Señalamos finalmente algunas de las normas pedagógicas que resultaron de aquella V congregación y que fueron compendiadas en el decreto titulado: “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Este estatuto escolar estuvo vigente hasta el año 1599, momento en el que será sustituido por la *Ratio Studiorum*. Estas normas son el resultado de los factores analizados anteriormente: crisis del sistema colegial e irrupción de la lectura averroísta de Aristóteles y la consiguiente relajación de la doctrina de la Compañía en materia intelectual. Este ordenamiento refleja el triunfo del aristotelismo jesuítico o interpretación rígida de la Filosofía en detrimento de la invitación a la formación de un criterio independiente propugnado por el “aristotelismo jesuita” de Pereira.

El fin de la pedagogía jesuita, estuvo orientado desde sus primeros días hacia un fin apostólico y sobrenatural cuál fue, la ayuda en la adquisición del conocimiento de sus estudiantes, el amor a Dios y la salvación de sus almas⁶⁹.

El medio más idóneo para llevar a cabo esta tarea, continuó siendo la Teología, no la Filosofía. Y por ello, hacia la Teología hubieron de concentrarse todos los esfuerzos, reduciéndose todas las restantes disciplinas a servir a aquélla⁷⁰. Desde aquí se entiende que toda cuestión que sea leída o disputada en las aulas de los Colegios y universidades y por extensión, toda obra producida por los maestros jesuitas, tuvo una vocación sobrenatural y una dirección teológica. Así se los advierte a los maestros: que en las aulas “Tratase ha de la lógica,

68 Como medida de contención es prescrito que para las lecturas escolares ningún miembro publique “nada de Averroes o de cualquier otro filósofo cuya opinión sea contraria a la fe cristiana” y “que se defienda desde la mente de Aristóteles”. “Ex Actis Congregationem Provincialium Galliae” (1568) doc. 146; MP, III, p. 40. Cfr.: “De iis qui in Societate retinentur instruendis in litteris, et aliis quae ad proximos iuvandos conferunt”. Versión castellana de 1594, texto aprobado por la V Congregación General. MP, 219-325. Es un desarrollo de la parte IV de las Constituciones ignacianas. Cf. *Institutum S. I.*, t. II, 228-229 y 274.

69 “De las facultades que se han de enseñar en las Universidades de la Compañía”, MP, IV, 280.

70 “Siendo para esto el medio mas propio la facultad de teología, en ésta se debe insistir principalmente en las universidades de la Compañía, tratándose diligentemente por muy buenos maestros lo que toca a la doctrina escolástica y Sacra Escritura, y también de la positiva lo que conviene para el fin dicho”. *Ib.*

física y metafísica y lo moral y también las matemáticas con la moderación que conviene para el fin que se pretende”⁷¹.

A los rectores de las universidades jesuitas les encomienda el propósito general el control de la doctrina. Tanto está como sus autores, deberán haber sido aprobados previamente por la cúpula de la Compañía o lo que era lo mismo entonces, por los maestros del Colegio romano. Se insta a poner especial cuidado con los libros de autores paganos o de cristianos sospechosos, purificando cualquier pasaje que fuera contrario al credo, a las normas católicas o deshonesto para con la educación moral de los estudiantes. Y de este modo aunque la valía intelectual de un autor estuviera sobradamente reconocida por todo el orbe cultural, cuándo su doctrina no se ajustase a esta norma la obra debía ser prohibida a los estudiantes, asegurándose los maestros, superiores y rectores de que no llegara a sus manos, para que no les entrara la “afición” por esas obras⁷². Al menos los maestros deberán nombrar a aquéllos filósofos condenados o sospechosos para que los alumnos tengan conocimiento de su existencia y así no caigan por imprudencia en la lectura de sus obras.

Siguiendo la costumbre extendida en las universidades católicas, introducen el estudio de la *Suma Teológica*, pero conservando junto a él, *El libro de las Sentencias* de Lombardo⁷³ pero siempre y cuándo no apareciera una Suma de teología escolástica compuesta por alguno de los hijos de Ignacio de Loyola momento en el cuál, sería adoptado en los establecimientos jesuitas⁷⁴ cumpliendo así los deseos de independencia del fundador. Y si se recuerda lo que dijimos más arriba, el anhelo de que la Compañía pudiera gestionarse doctrinal y pedagógicamente exclusivamente a través de sus doctores era extensible a todas las disciplinas. Por eso, nuevamente se insta en este ordenamiento a llevarlo a pronto cumplimiento: “También cuanto a las otras ciencias y letras de

⁷¹ *Ib.*, 282.

⁷² “De lo que los escolares de la Compañía han de estudiar”, MP, IV, 222. Como preparación previa a las clases de la Facultad de Artes, el maestro jesuita debía poner cuidado en purificar o censurar aquellas obras, pasajes o autores: “Acerca de los libros de humanidad latinos o griegos, excútese también en las universidades como en los colegios, cuanto será posible, de leer a la juventud ninguno en que haya cosas que ofendan a las buenas costumbres, si no son primero limpiados de las cosas y palabras deshonestas. Si del todo algunos no se pudiesen limpiar, como Terencio, antes no se lean”.

⁷³ “En la teología léase el Viejo y Nuevo testamento y la doctrina de Santo Tomás; y de lo positivo escogerse han lo que mas conviene a nuestro fin” (...) “En la teología léase el Viejo y Nuevo testamento y la doctrina de Santo Tomás; y de lo positivo escogerse han lo que mas conviene a nuestro fin”. Constituciones, cap. XIV. “De los libros que se ha de leer”. I. IPARAGUIRRE (ed.), *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, BAC., 1952, 474 ss.

⁷⁴ “Pero si por tiempo pareciere que de otro autor se ayudaría más a los que estudian, como sería haciéndose alguna suma o libro de teología escolástica, que parezca más acomodada a estos tiempos nuestros con mucho consejo y muy miradas las cosas por las personas tenidas por más aptas en toda la Compañía, y con aprobación del Propósito general de ella, se podrá leer”. MP, IV, 297-298.

humanidad, si algunos libros hechos en la Compañía se aceptaren como más útiles que los que usan comúnmente, será con mucho miramiento tenido siempre ante los ojos el fin nuestro de mayor bien universal⁷⁵.

Finalmente, y en lo que hace a la Filosofía, se mantiene la dirección general que ha seguido la compañía, aun cuando se aprecia una tímida valoración positiva de la tradición comentarista: “En la lógica y filosofía natural y moral y metafísica seguirse ha la doctrina de Aristóteles, y en las otras artes liberales y en los comentarios, así de estos autores como de los de humanidad, téngase delecto, y nómbrense los que deben ver los discípulos, y también los que deben más seguir en la doctrina que enseñan los maestros⁷⁶”.

II. CONCLUSIÓN: EL “ARISTOTELISMO JESUITA” COMO FACTOR DE LAS LECTURAS ABIERTAS DE LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

La segunda generación de jesuitas, formada intelectualmente por Toledo, Pereira y Fonseca, de los cuáles ya hemos dicho algo, se emplazaron, siguiendo la costumbre escolástica y en particular, la normativa pedagógica de la Compañía, a la misión de realizar comentarios a las diversas partes del *Corpus*⁷⁷.

75 *Ib.*

76 IPARRAGUIRRE, o. c., 474 ss.

77 Francisco de Toledo (Córdoba, 1533 – Roma, 1596). Su obra filosófica está compuesta por: la *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, que es un compendio de la lógica aristotélica pero sin hacer referencias al texto. El *Commentaria una cum quaestionibus in universiam Aristotelis logicam*. Contiene el texto aristotélico de las *Categorías*, de la *Interpretación*, de los *Analíticos posteriores* y del *Liber sex principiorum* de Gilberto de la Porée, sobre las últimas seis categorías del ser. El *Commentaria una cum quaestionibus*, es un comentario al libro de la *Física* y del *De anima* pero sin introducir el texto aristotélico. Benedicto o Benito Pereira (Valencia, 1535 – Roma, 1610), su obra principal lo constituye el conocido *De comunibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*. Esclarecedora resulta la lectura del prólogo constituido por una larga reflexión entorno al estatuto y la relación entre las ciencias en un sentido próximo al postulado moderno de la autonomía científica.

Pedro de Fonseca (Cortizada (Portugal), 1528 – Lisboa, 1599). Su obra filosófica se extiende por el campo de la Lógica y de la Metafísica. En el primero, destacan dos obras: las *Institutiones dialecticarum libri octo* es una exposición completa de la lógica de Aristóteles. La *Isagoge philosophica*, dónde expone en forma compendiada la *Isagoge* de Porfirio que tradicionalmente era incluida en el *Organon* de Aristóteles.

Su obra mas importante y conocida la constituye su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles: *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*, publicado en cuatro volúmenes entre los años 1577, 1589, 1604 y 1612. Cada volumen recoge el texto aristotélico con una nueva traducción realizada por Fonseca. El primer volumen contiene el comentario, y discusiones entorno a los libros I al IV. El segundo comentario y discusión del libro V; el tercero, del VI al IX y finalmente, en el cuarto volumen, Fonseca sólo ofrece el texto y la traducción de los libros XIII y XIV, sin introducir comentario ni cuestiones disputadas.

Noticias biográficas y bibliográficas de los tres primeros filósofos jesuitas: SOMMERVOGEL S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, París, Picard, 1890-1898: vol. 8, col. 64-82; Toledo; vol. 6,

En estos se encuentra operando un concepto de aristotelismo afín, tanto por proximidad cronológica como intelectual, al que en 1595 mostró Suárez en sus célebres *Disputationes Metaphysicae*. Esta manera de interpretar la filosofía del estagirita y de relacionarla con la Teología, coincide con la que Lhor denominó “aristotelismo jesuita”, del cuál ya conocemos sus rasgos generales, a partir de la idea expresada por Pereira en los documentos corporativos⁷⁸. En lo que hace al espíritu, los nuevos tiempos demandaron la realización de comentarios que no buscaban la interpretación perifrástica de la *Metafísica*, sino medios para hacer progresar la especulación individual sobre la realidad que les tocó vivir. No buscaron revivir a Aristóteles, sino renovar su pensamiento, esto es, adecuarlo a las necesidades del tiempo presente. Consideremos de forma conclusiva algunos ejemplos.

Fonseca, en el aviso al lector de su Comentario a la *Metafísica*, ya se plantea la cuestión, acerca de la conveniencia para la enseñanza de la filosofía de comentar a Aristóteles o si bien resulta más óptimo seguir la propia iniciativa. Si bien es cierto, que Fonseca defiende que el progreso del conocimiento requiere la exposición de la idea sin atenerse a alguna tradición, sostiene que el abandono completo de la doctrina de Aristóteles no puede sostenerse, en perjuicio de dicho objetivo. Mantiene la creencia común pues, de que el progreso de la filosofía depende de un conocimiento previo y profundo del pensamiento del Estagirita⁷⁹. Bajo este uso hermenéutico que será asumido por esta generación y por Suárez, está operando una valoración del concepto de tradición y de autoridad. Este viene a decir que antes de proponer alguna teoría personal, se requiere un conocimiento extenso de todo aquello que se ha pensado a lo largo de la historia de la filosofía. Una vez obtenido, se forjará la modestia, es decir, la convicción de que no cabe pretender un ingenio mayor que el de los antiguos, puesto que sólo el valor interno de una teoría que ha logrado el reconocimiento de toda una extensa sucesión de pensadores, posee validez.

Ahora bien, esta veneración por la tradición, y en particular por Aristóteles, no fue óbice para que los jesuitas como antes proclamara el Estagirita, fueran más amigos de la verdad que del Filósofo, y a su búsqueda dirigieron sus esfuerzos en todos los campos de la filosofía. Expresamente Pereira, en su peculiar versión del adagio “amicus Plato”, aún cuando reconoce la gran admiración que tributa tanto a Platón y Aristóteles, declara profesar una más

col. 499-507: Pereira; vol. 3, col. 837-840: Fonseca. H. HURTER, S. J., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, Innsbruck, Wagner, 1907: vol. 3, col. 247: Toledo; col. 470: Pereira; col. 148: Fonseca. Cf. C. GIACON, *La Seconda Scholastica*, vol. II, Milano, Fratelli Bocca, 1947.

78 Cf. CH. LOHR, “Jesuit Aristotelianism”, *o. c.*, 203-220.

79 FONSECA, *In libros Metaphysicorum Aristotelis*, T. I, “Admonitio lectoris”. Coloniae, sumptibus Lazari Zetzneri. 1615-1629.

alta a la razón⁸⁰. Fonseca por su parte, sin dudar lo afirma que “a la hora de tratar las cuestiones, fuimos libres, y elegimos los comentadores de Aristóteles que nosotros quisimos pues es la verdad es la que debe prevalecer a la opinión”⁸¹. Igualmente, Toledo declara que “la verdad no se identifica con Aristóteles y que proporcionar una opinión o una doctrina como aristotélica no es lo mismo que proponerla como verdadera y cierta”⁸².

Los maestros fueron conscientes además, como puede leerse en la introducción a la obra de Pereira de la distancia que mediaba entre sus interpretaciones de Aristóteles y la tradición comentarista anterior. Desde un punto de vista formal, sus obras mantienen la figura tradicional formada por la referencia al texto aristotélico en cuestión, la exposición breve del pasaje y finalmente, un comentario de texto conducido por el método escolástico de las cuestiones disputadas. Ahora bien, en el fondo de estas lecturas, aparecen las teorías de Aristóteles asimiladas en su totalidad y dispuestas de una manera más sistemática y menos literal.

Encontramos en Fonseca un ejemplo de cómo fundar una lectura sistémica de la *Metafísica*, a través de la reflexión entorno a la disposición de los libros metafísicos, que realiza en el tomo segundo. Un asunto prolijo este, sobre el cuál, la historiografía contemporánea, como es sabido, pudo fundar la corriente hermenéutica genética inaugurada por Jaeger. En concreto, Fonseca critica el disonancia que provoca el libro III en relación a la línea argumental que establecen los libros I y II. Igualmente, afirma que el libro V supone una interrupción, pero que cabría considerarlo como una introducción al mismo. Posteriormente sugiere que el libro X, debería ser acompañado por los libros XIII y XIV, conteniendo la crítica aristotélica a las doctrinas neopitagóricas, y finalmente que los libros XI y XII, contienen la teología de Aristóteles y que establecen la conclusión más coherente de la obra⁸³.

Salvo por la traducción directa y libre que realiza Fonseca de la *Metafísica*, el gusto por interpretar el pensamiento del Estagirita desde sí mismo, la exhaustividad con la que son conducidas las cuestiones asumiendo la práctica totalidad de puntos de vista hasta llevarlas a su agotamiento, la remisión a las fuentes originales y a las versiones más autorizadas, junto con la gran erudición que muestran en el manejo de los materiales de la tradición, son rasgos comunes del quehacer filosófico de la escuela jesuita de la segunda mitad del XVI.

80 B. PERERII, S. J., *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*. Venetiis, apud Andream Muschium, 1591; “Praefatio”.

81 “In nullis verba doctoris jurandum putavimus” Fonseca. *Ib.*

82 F. TOLEDO, S. J., *Commentaria in octo libros Aristotelis De physica auscultatione*. Venetiis, apud Juntas, 1600; “Ad lectorem”.

83 *Ib.*, II, 1. V, c. 28, q. 3, s. 4, col. 968; q. 4, s. 2, col. 973; q. 8, s. 2, col. 1021.

Además de todas estas características formales, y adentrándonos ahora en el contenido, podemos sentir igualmente el aire corporativo. En general puede admitirse que el aristotelismo jesuita hace suya la lectura tomista de la Metafísica, si bien es cierto que mitigada por la adopción de algunos puntos propios de la escuela nominalista. Fonseca, por ejemplo, si bien defendió la trascendencia al tiempo también subrayó la perfecta unidad del ente desde el punto de vista de su concepto formal, exento de diferencias⁸⁴.

En torno a los principios operativos del hilemorfismo aristotélico, desde los cuáles derivó Tomás de Aquino su interpretación del acto como perfección o acto de ser, y de la potencia como sustrato de la perfección, Toledo, por ejemplo, en el estudio sobre la materia primera, considera, por el contrario, que la potencia es mera posibilidad de ser y que el acto es idéntico a la entidad existente, tanto en el orden formal como en el material⁸⁵. De esto se sigue, la identificación de la esencia con el ente en estado posible, y del existente como la esencia existente, al tiempo que niega la necesidad tomista de introducir la distinción real en la criatura entre su esencia y su existencia⁸⁶. No se podía seguir además el principio del acto puro: el acto puro es infinito y único, y la consecuencia: el acto limitado y multiplicado es tal debido a la potencia, la cual debe ser necesariamente unido. Toledo mantuvo en cambio que el acto podía venir limitado por la potencia, o por la sola causa eficiente. También Pereira, negó la distinción tomista, valiéndose entre otras razones aportadas del testimonio del mismo Aristóteles. En concreto, puntualiza que Aristóteles no trató la cuestión de la existencia como leían los tomistas, sino la de la individuación de la materia. Y esto fue visto por el Angélico cuando habló del acto primero y segundo del ser, desde el punto de vista de la esencia y no desde el ser. Tanto la introducción de la distinción real como la teoría del acto de ser, en la forma en que se ha entendido en la escolástica, es un error de interpretación que debe imputarse en puridad a los comentadores tomistas⁸⁷.

Pero dejando aparte estas y otras diferencias respecto del tomismo que podían apuntarse, como las referentes al principio de individuación, la muestra más clara del aristotelismo jesuita lo encontramos en la reflexión que Pereira en la introducción de su *De Comunibus* lleva a cabo sobre el método científico y las relaciones entre las ciencias. Más allá de la distinción tradicional entre ciencias especulativas y prácticas, comprendiendo la primera categoría a la Metafísica, se pregunta por el objeto propio de cada una. La Metafísica en cuanto ciencia universal o primera, tiene, en su opinión, por objeto el estudio de los

84 FONSECA, o. c., T I, IV, c. 2, q. 2, 550-562

85 TOLEDO, Enarratio in summam, 118.

86 TOLEDO, Comm, in Phy, p. 34, recto, b. Enarratio, 79 a.

87 PEREIRA, o. c., 244-249.

rasgos comunes a las cosas existentes y posibles, esto es, de sus componentes trascendentales, cuales son: la división general de los entes, los diez predicamentos y lo que es común a ellas, esto es, el estudio del ente en cuanto ente y de sus propiedades⁸⁸. Señala con claridad que esta ciencia universal, no se identifica con aquella otra que busca la inteligencia pura, y que debe ser llamada: teología, sabiduría o ciencia divina. Pereira teóricamente determina la escisión moderna en el seno de la ciencia: en primer lugar, de la Metafísica con respecto de la Teología y después, de la Metafísica respecto a la Ontología como ciencia independiente y primera⁸⁹.

88 PEREIRA, o. c. "Praefatio", 15.

89 Asumiendo la fractura producida por la distinción pereriana en ocasiones la historiografía contemporánea han visto en el *Comentario* de Fonseca y en las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez dos intentos de restablecer la unidad de la Metafísica. Cfr. J. F. COURTINE, *Suarez et le Systeme de la Métaphysique*, París P.U.F., 1990, 399 y 402.

LA ESTRUCTURA DE LOS SABERES EN LA PRIMERA ESCUELA DE SALAMANCA*

JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS
Universidad de Salamanca

RESUMEN

En este estudio se pretende mostrar la estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca, y señalar a Santo Tomás como modelo teológico filosófico que los guía y anima ya en la década de los años 1430 a 1440, al calor del concilio de Basilea (1431-37 [-1449]). En el sentir con éste genera un discurso de los saberes que comienza a sustituir en las aulas de la Universidad de Salamanca el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo y al modelo y discurso que podía estar contenido en él, y así queda recogido en la *Visión deleytable* (ca. 1437) de Alfonso de la Torre. La *Suma Teológica* ya en estos años se hallará presente como modelo y propuesta de ordenación teológica de la realidad, adelantando con esto la presencia de Santo Tomás en las aulas salmantinas a estas fechas, y no a los tiempos posteriores de Pedro de Osma (1424-1480) o todavía más tardíos de Francisco de Vitoria (1483-1546).

Palabras clave: Saberes, primera Escuela de Salamanca, Pedro Lombardo, *Libro de las sentencias*, Santo Tomás, *Suma Teológica*, Alfonso de la Torre, *Visión deleytable*, Universidad de Salamanca.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de Investigación con la referencia HAR2009-06937, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

ABSTRACT

This study aims at presenting the structure of knowledges in the first School of Salamanca, as well as pointing out St. Thomas Aquinas as the theological and philosophical model that guides and urges them from 1430 to 1440. Encouraged by the Council of Basel (1431-37 [-1449]), he creates a speech on knowledges, which displaces the use of Peter Lombard's *The Four Books of Sentences* in the University of Salamanca, along with the model and discourse it contained. This event is recorded in the *Visión delectable* (ca. 1437) by Alfonso de la Torre. The *Summa Theologica* was already featured as a model and proposal to the theological order of reality, which brings forward the presence of St. Thomas Aquinas to lecture rooms in Salamanca then, and not at a later date in St. Peter of Osma's time, or in the even later years of Francis of Vittoria (1483-1546).

Keywords: knowledges, first School of Salamanca, St. Peter Lombard, *The Four Books of Sentences*, St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Alfonso de la Torre, *Visión Delectable*, University of Salamanca.

I. INTRODUCCIÓN

1. SITUACIÓN Y PERSPECTIVA

En mi estudio sobre *Lógica y filosofía en la Universidad de Salamanca, siglos XIII-XVII*¹, ya me referí, en lo que era la primera parte del mismo, al pensamiento y a la filosofía en el siglo XV en la Universidad de Salamanca, destacando su importancia y señalando, entre otros, a algunos de los autores y obras más significativos: Alfonso de la Torre (+1460); Lope de Barrientos (1382-1469); Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470); Alonso de Cartagena (1384-1456); Juan de Segovia (1391/95-1458); Alfonso de Madrigal, el Tostado o el Abulense (1401-1455); Pedro Martínez de Osma (1424-1480) y Diego de Deza (1443-1523). Y se enmarcaba su presentación en lo que denominé: *La Universidad de Salamanca y la experiencia de la cristiandad en el siglo XV*, articulada en torno a tres grandes momentos: antes del concilio de Basilea, en torno al mismo y después de él, para así cerrar dicho siglo XV.

Mi exposición, ahora, sobre la estructura de los saberes, o discurso de los saberes, en la primera Escuela de Salamanca y su proyección en el XVI, se va a centrar en exponer este discurso a través de tres autores principales: Alfonso de la Torre y Pedro Martínez de Osma en el siglo XV y Melchor Cano en el XVI. Si bien las Constituciones otorgadas por Benedicto XIII y Martín V a la Uni-

1 Cf. J. L. FUERTES, "Lógica y Filosofía en la Universidad de Salamanca, siglos XII-XVII", en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO – J. L. POLO (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca – Vol. III, 1: Saberes y confluencias*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, 491-586.

versidad de Salamanca, 1411 y 1422 respectivamente, mandaban que en Teología se siguiera el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, sin embargo la práctica ya, en torno al Concilio de Basilea (1431-37 [-1449]), muestra algo muy distinto, indicando que en este seguir a Pedro Lombardo había algo insatisfactorio y que ya no respondía a los nuevos tiempos de Basilea. Santo Tomás aparece como la alternativa frente a Pedro Lombardo, y será la que progresivamente se irá imponiendo en el avanzar del tiempo².

Tal como señalaré, Santo Tomás y la *Suma Teológica* aparece sirviendo de guía en el discurso de los saberes de la *Visión delectable* de Alfonso de la Torre (ca.1430-40), y será seguido en la Universidad de Salamanca hasta finales del siglo XVI. Este hacer queda manifiesto como práctica en los Estatutos de la Universidad de Salamanca de 1529 en cuya comisión para la elaboración de los mismos ha estado participando Francisco de Vitoria, y aparecerá sancionado en los de 1538, donde se dice:

Letiones de theologia

116. “Los catredaticos de theologia de prima y visperas lean los quatro libros de las sentencias, de tal manera, que en prencipio de cada distinción sucintamente declaren la sentencia del testo del maestro, y después muevan sus quistiones que le pareciere; al catredatico de biblia lea un año del nuevo testamento y otra del viejo, y no otra cosa lecion ni autor ninguno; el catredatico de parte de Santo Thomas lea las partes de santo Thomas y no otra cosa, e ansy mesmo el de Scoto al mismo Scoto, y la catreda de nominales al solo dotor nominal”³.

Del seguir y de las variaciones en este seguir a Santo Tomás, y sus virtualidades en estos momentos en Salamanca es también, y principalmente, de lo que habla el presente trabajo, o mejor, de cómo en una de las cinco grandes

2 Cf. J. BARRIENTOS, “La Teología, siglos XVI-XVII”, en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO – J. L. POLO (coords.), *Historia de la Universidad de Salamanca – Vol. III. I, o. c.*, 204: “La Universidad de Salamanca, acogida al modelo medieval, partía en la enseñanza de un texto dado, que había que explicarlos a los alumnos conforme a la metodología escolástica de *lectio, quaestio* y *disputatio*. En las cátedras de Prima y Visperas el texto era las Sentencias de Pedro Lombardo que según disposición de las Constituciones de Martín V, se debían pasar en cinco cursos. En las cátedras de Santo Tomás y Escoto se debían leer los autores que le daban nombre: en la primera la *Suma Teológica* del Aquinate y en la segunda el comentario a las *Sentencias* de Duns Scoto. Las cátedras de Prima y Visperas eran de propiedad, se llamaban también mayores, y los alumnos tenían obligación de asistir a sus lecciones para ganar curso. Las otras dos cátedras eran temporales, se llamaban menores; en realidad, eran cátedras optativas, pues se impartían a la misma hora, última de la tarde, a fin de que los alumnos optasen entre la doctrinas de uno u otro doctor”. El desafío era grande, Santo Tomás pasaría de una cátedra menor a llenar y vivificar la Facultad de Teología, o mejor, la teoría que sobre la realidad se proyectaba en el tiempo de la historia. Este es el significado y consecuencias teológico políticas y de vida práctica de esta alternativa a Pedro Lombardo.

3 Cf. J. L. FUERTES, *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529. Mandato de Pérez de Oliva, rector*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1984, 141.

Universidades de la Cristiandad (París, Bolonia, Oxford, Toulouse y, ahora, Salamanca) a partir de 1422 se efectúa en torno a Santo Tomás el tránsito a la filosofía y al mundo moderno durante el siglo XV y XVI.

Este discurso de los saberes como modelo teológico filosófico que ordena y vivifica un horizonte de sucesos que abarca del siglo XV hasta alcanzar los finales del siglo XVI, para iniciar el XVII, no es ajeno y se proyecta en el marco de la Castilla de Juan II (1406-1454) y Enrique IV (1454-1474), y en el tránsito de los Reyes Católicos (1474-1504/1516) hacia la configuración de España como nación [dejando los viejos reinos], y luego como Monarquía hispánica con Carlos I (1516-1556) y Felipe II (1556-1598), afrontando así la época moderna.

En 1516 moría Fernando el Católico, se esperaba la llegada de Flandes de Carlos I (1516-1556), que acontecía en 1517. Y había como tarea que ordenar y regir un imperio que como edad dorada se abría ahora en el siglo XVI. La recién inaugurada propia fachada de la Universidad de Salamanca así lo proclamaba, era la experiencia de la cristiandad y del imperio la que se abría, la *Suma Teológica* de Santo Tomás y una filosofía arquitectónicamente bien vertebrada, y que había estado madurando en sintonía con la renovación de la cristiandad durante el siglo XV, a la que nos referimos como primera Escuela de Salamanca, estaba presta a responder a los nuevos tiempos.

Y se sitúa, también, suscitando ecos que van hasta aproximadamente 1591 cuando la Unión Ibérica (1580-1640) entre las casas de España y Portugal está consolidada, dando lugar a la Monarquía católica en Felipe II (1556-1598; Felipe I de Portugal, 1580-1598), con unas necesidades nuevas y un marco teórico que se distancia de los anteriores, apostando por la Compañía de Jesús y por su discurso renovado de los saberes.

En la década de 1580 esta filosofía, que ya significativamente iría respondiendo al nombre de Escuela de Salamanca, produciría una de sus grandes obras, era la de Domingo Báñez (1528-1604), *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae usque ad sexagesimamquartam quaestionem complectentia*, Salamanca 1584; *Super Primam Partem Divi Thomae a quaestione sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum*, Salamanca 1588⁴, y que marcaría el punto de inflexión en el cual se iban a enfrentar a otros modelos filosóficos también surgidos de la propia entraña escolástica primera.

4 Cf. DOMINGO BÁÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad Sexagesimamquartam Quaestionem*. Autore Fratre Dominico Bañes Mondragonensi, Ordinis Praedicatorum in florentissima Salmanticensi Academia Sacrae Theologiae Primario professore. Ab ipsomet correcta et aucta. Cum privilegio. Salmanticae. Apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum. M.D.LXXXV. Y tomo II, *Fratis Dominici Bañes Sacrae Theologiae Salmanticae Pri-*

Luis de Molina (1535-1600) con su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praesdestinatione et reprobatione*⁵, que publicaba en Lisboa 1588, había tejido nuevos caminos en filosofía y teología⁶. Y Francisco Suárez (1548-1617) con sus *Disputationes Metaphysicae* (1597) y su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612) trazaba otros caminos y perspectivas.

Los enfrentamientos y rupturas, ya sin retorno, se hicieron totalmente patentes en claustro pleno⁷ del día 10 de septiembre 1591, lo que vino posteriormente ya era una consecuencia.

“... porque los padres de la Compañía, siendo en Salamanca colegio de escolares de Theología, no quieren ser discípulos de sus maestros y catedráticos de la Universidad, y quieren que los discípulos nuestros sean discípulos de sus maestros; como quiera que los maestros de la Universidad hayan siempre leído y leen doctrina muy sana y muy católica y muy senderada, con la cual ha ido siempre bien a estos reinos y a la Iglesia de dios, como es en las materias gravísimas e importantísimas de la gracias, y libre albedrio, de la providencia de dios sobre los actos del libre albedrio, de los auxilios eficaces de su gracias, del sacramento de la confesión y de todos los demás, en cuya doctrina siempre esta Universidad ha seguido a santo Tomás y a san Agustín, que son los doctores, sin hacer agravio a los demás, que más autoridad tienen y deben tener en la Theología escolástica; querer pues los padres de la Compañía que sus estudiantes no nos oigan y enseñen a los nuestros de balde parece que tiene misterio y que la [fol. 113v] respuesta de la Universidad debe ser que pues los padres de la Compañía son tan celosos del bien común y les parece su doctrina tan importante a la Iglesia de Dios que se allanen como se allana la orden de Santo Domingo, cuya profesión es extirpar las herejías y enseñar la buena doctrina y entren todos por

*marii Professoris. Super Primam Partem Divi Thomae a Quaestione Sexagesimaquinta usque in finem Commentariorum. Tomus ultimus. Cum privilegio. Salmanticae, Excudebat apud Sanctum Stephanum Ioannes et Andreas Renaut fratres, M.D.LXXXVIII, signaturas 46392 y 46393, respectivamente, de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca. Esta edición había sido publicada en el Convento de San Esteban de los dominicos de Salamanca, promovida por el mismo Báñez, e incorporaba íntegramente la *Summa Theologiae* de Santo Tomás para facilitar, como dice el propio Báñez en el “Prólogo del autor al lector”, el trabajo de los estudiosos y evitar las incomodidades que sin ella generaba la primera edición del tomo primero, Salmanticae, Typis haerederum Mathiae Gastii, 1584, signatura 46433, también, de la Universidad de Salamanca, obligando a acompañar los *Scholastica Commentaria* con el correspondiente volumen de la *Summa Theologiae*.*

5 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Traducción, introducción y notas por J. A. HEVIA, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2007.

6 Cf. DOMINGO BÁÑEZ, *Apología de los hermanos dominicos contra la “Concordia” de Luis de Molina*, Traducción, Introducción y Apéndice por J. A. HEVIA, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2002, cf. xx y xxiii. Báñez es lúcido en este sentido, se da perfectamente cuenta de hacia dónde conduce Molina.

7 Cf. AUSA, *Libros de Claustros 1590-1591*, fol. 113r, claustro pleno del día 10 de septiembre 1591.

la puerta para ser puestos en el candelero; la cual puerta son las leyes de la Universidad examinadora de la doctrina que conviene al bien común y si quieren el magisterio en la Universidad pretendan las cátedras y pasen el trabajo que pasan las otras religiones que se precian de tener la menor cátedra en la Universidad”.

Y por esas fechas desde 1580 la Universidad de Coimbra como expresión de la nueva situación y favor de Felipe II iba pasando a ser controlada por los jesuitas, se comenzaba a publicar el *Cursus Conimbricensis*⁸ (1592-1606) como texto nuevo para los territorios portugueses, Francisco Suárez avalado por el Monarca de la Unión Ibérica se hace presente en 1597 en la Universidad de Coimbra, y la Universidad de Salamanca progresivamente iría quedando a su suerte.

La Compañía de Jesús y su modelo teológico filosófico era el que tenía un imperio al que sustentar y una cristiandad a la que servir, sustituyendo al modelo y cometidos que ahora en el siglo XV en la Primera Escuela de Salamanca vamos ver surgir en sintonía con Santo Tomás de Aquino.

2. PROPÓSITO

Desde esta perspectiva mi propósito en este estudio es mostrar la estructura de los saberes, y señalar a Santo Tomás como modelo teológico filosófico que los guía y anima ya en la década de los años 1430, al calor del concilio de Basilea y en el sentir con éste, genera un discurso de los saberes que comienza a sustituir al modelo y discurso de Pedro Lombardo que podía venir en su *Libro de las Sentencias*. La *Suma Teológica* ya en estas fechas se hallará presente como modelo y propuesta de ordenación teológica de la realidad, adelantando de esta manera su presencia no a los tiempos de Pedro Martínez de Osma (1424-1480) o a los posteriores de Francisco de Vitoria (1483-1546), como luego señalaré, sino mucho antes, tal como acabo de decir.

Mi exposición se halla dividida en tres partes principales. La primera, referida fundamentalmente a la primera Escuela de Salamanca en siglo XV, tras una introducción sobre el marco constitucional de Benedicto XIII y Martín V, que descubre a Pedro Lombardo y su *Libro de las sentencias* se centra en mostrar el giro que acontece y en el discurso de los saberes que se expresa en torno y después del Concilio de Basilea (1431-1449). Dentro de la experiencia de la cristiandad que comienza a suscitarse se presenta la estructura y el discurso de los saberes de Alfonso de la Torre en su *Visión deleytable*, desde el modelo teológico que ahora lo verteбра, esto es, la *Suma* de Santo Tomás. La segunda

⁸ El *Cursus Conimbricensis* representaba los empeños del Collegium Conimbricense Societatis Jesu y que se expresaba como: *Commentarii Collegii Conimbricensis*, Coimbra, Lisboa, 1592-1606, 8 vols., además de otras ediciones que a la par se iban publicando fuera de Portugal.

parte⁹, *De Pedro Martínez de Osma (1424-1480) a Melchor Cano (1509-1560)*, presenta brevemente la proyección que este discurso de los saberes, siguiendo a Santo Tomás, tiene en Pedro Martínez de Osma y en Melchor Cano (1509-1560) en su *De locis theologicis* (1563), en pleno siglo XVI y en sintonía con las fidelidades requeridas a *la experiencia de la cristiandad y del imperio* que se está viviendo. Y la tercera parte, con una valoración a modo de conclusión, abre perspectivas y cuestiones que se habrán de suscitar.

II. INICIANDO LA PRIMERA ESCUELA DE SALAMANCA: LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA Y LA EXPERIENCIA DE LA CRISTIANDAD

1. CONSTITUCIONES Y SABERES PARA LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA ANTES DEL CONCILIO DE BASILEA

1. 1. *Unas constituciones antes del Concilio de Basilea*

Las constituciones que Benedicto XIII (1394-1403/23) y Martín V (1417-1431) dan a la Universidad de Salamanca, respectivamente son de 1411 y 1422, esto es, y aunque parezca que no sea necesario recordarlo, son constituciones otorgadas antes del Concilio de Basilea (1431-37 [-1449]), y antes de que comience a verse con claridad la solución del cisma de Aviñón y se reflexione sobre las causas de por qué se llegó a aquella dolorosa situación en la cual todavía en estas fechas estaba sumida la cristiandad.

Y antes de que el monarca de Castilla, Juan II (1406-1474), mandara una delegación de alto rango a dicho concilio en 1434, en cuya comitiva y en representación de Castilla y de la Universidad de Salamanca iba Alonso de Cartagena (1384-1456).

El día 14 de Septiembre de 1434, Alonso de Cartagena pronunciaba su gran Discurso, *Proposición que el muy reverendo padre e señor Don Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos, fiso contra los ingleses, seyendo enbaxador en el Concilio de Basilea, sobre la prehemencia que el Rey nuestro Señor ha sobre el Rey de Inglaterra*¹⁰. Era un discurso que suponía una reflexión moral

9 Cf. J. L. FUERTES, "Pensamiento y Filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo XV, y su proyección en el XVI", en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO – J. L. POLO (eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2011, 203-240. En este estudio se trata de modo extenso el discurso de los saberes de Pedro Martínez de Osma y Melchor Cano, se remite a él.

10 Biblioteca Nacional de España, ms. 9262. Biblioteca General Universitaria de Salamanca, ms. 81, fols. 298r-318v, *Propositio super altercatione sedium inter oratores christianissimi Principis*

sobre Castilla, y sobre España, como comunidad moral, y a cuyo servicio quedaba comprometida la Universidad. Y era, de otra manera, una reflexión sobre la historia en el marco de la cristiandad, sabiendo, además, que Castilla había quedado comprometida en esa construcción moral vinculada a la Universidad de Salamanca. Y esto a pesar de que en el discurso no nombre a la Universidad. Castilla, con su rey al frente, y su Universidad asumían y apostaban claramente por los nuevos tiempos sintiendo con fidelidad a Roma y al papa Eugenio IV (1431-1447).

Tenemos por tanto como momentos, o tiempos, muy distintos en la consideración y efectos que dichas constituciones papales podían dar a esos tiempos tan distintos y de tantas urgencias. Uno antes de Basilea, dos, en torno a Basilea y tres después de Basilea.

Una descripción externa y lineal, quizá muestre los elementos estructurales vertebradores de la constitución de una Universidad que era promovida a la más alta categoría de las Universidades de la cristiandad para impartir títulos válidos para toda ella, y se la colocaba al lado las cuatro exclusivísimas: París, Bolonia, Oxford y Toulouse (Tholosa, en aquellos años). No cabía más.

Las Constituciones que Benedicto XIII da la Universidad de Salamanca en 1411 respondían a una actitud concreta del Pontífice hacia esta Universidad y hacia Castilla, a las que había visitado en 1380 como cardenal y legado *a latere* trayendo un plan de reforma de los estudios universitarios y de unas nuevas Constituciones.

Sin embargo, serían las Constituciones de Martín V, dadas en Roma en 1422, las que eliminando las fisuras que en la práctica despertaban las Constituciones de Benedicto XIII, acabarían transformando a la Universidad de Salamanca en una institución autónoma y autosuficiente, a la par que dotada de una neta relevancia en el conjunto de las universidades europeas al ser promovida a la misma categoría que las de París, Bolonia, Oxford y Toulouse, consiguiendo de esta manera que sus títulos obtuvieran un pleno reconocimiento y sus graduados unas mejores expectativas profesionales. La empresa iniciada por Benedicto XIII quedaba así culminada en unas Constituciones que podían posibilitar desde unos elementos básicos mínimos el Renacimiento y el pensamiento moderno si su desarrollo estatutario en el tiempo fuera acorde con este espíritu.

Quedaban definidas la duración del curso académico, las líneas curriculares de cada Facultad: Artes, Medicina, Leyes, Cánones y Teología; así como el

domini nostri regis Castelle el Legionis et oratores serenissimi Regis Anglie oriebatur: “Discurso de D. Alonso de Cartagena Obispo de Burgos sobre la precedencia del Rey Católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea”, en *Prosistas Castellanos del siglo XV*, edición y estudio preliminar de M. PENNA, Madrid, BAE, 1959, vol. 116.

modo de ganar los grados de bachiller, licenciado, doctor o maestro. Se indicaban los derechos que pesaban sobre cada grado y se alertaba sobre todo lo que pudiera significar soborno en la concesión de grados.

Para ser bachiller en Artes se requería haber cursado durante tres años en la Facultad de Artes, o durante la mayor parte de ellos, el primer año: *Lógica vieja y nueva* (*Logica vetus* que incluía las *Categorías* y *De Interpretatione* de Aristóteles y la *Isagogé* de Porfirio; *Logica nova* que constaba de los *Analíticos primeros*, los *Analíticos segundos*, los *Tópicos* y *Sobre las refutaciones sofísticas*, todas obras de Aristóteles); el segundo: lógica y filosofía natural al mismo tiempo; y el tercero: filosofía natural y moral, también al mismo tiempo, siguiendo fundamentalmente a Aristóteles, al Aristóteles que se iba descubriendo. Se requería, además, haber leído públicamente en las escuelas de Artes tres lecciones de lógica, cuatro de filosofía natural y tres de filosofía moral; y responder, por último, sobre una cuestión determinada a todo aquel que sobre ella le quisiera argüir.

Los estudios de Teología quedaban también claramente definidos, siguiendo las líneas de la bula *Sincerae devotionis* de Benedicto XIII, de 16 de Marzo de 1416. Todo seglar o religioso no mendicante, que deseara acceder al grado de bachiller en Teología, debía ser bachiller en Artes o haber realizado todos los estudios y actos para que se le pudiera conceder dicho grado, haber oído *Los libros de las sentencias* durante cinco años o la mayor parte de ellos, y dos años de *Biblia*, haber leído públicamente diez lecciones y sustentado un principio, respondiendo a los bachilleres, oyentes y arguyentes. Para ser licenciado en Teología se exigirá, además, haber leído durante cuatro años, o durante la mayor parte, lo siguiente: el primer año, *Biblia, Nuevo y Viejo Testamento*; el segundo y el tercer año todo *El libro de las sentencias*, a razón de dos libros por año, y el cuarto, todo *El libro de las sentencias*, haber respondido a la cuestión *tentatoria*, y haber sustentado un principio al comienzo de la lectura de cada libro.

Este era el marco constitucional de Benedicto XIII y Martín V. Eran unos mandatos constitucionales que iban a posibilitar el sentir con una cristiandad renaciente, que quería, además incorporar así a Castilla, en línea con la apuesta ya iniciada, al menos desde 1366 con la *Reformatio omnibus facultatibus Universitatis Parisiensis* de Urbano V para la Universidad de París y con la que Nicolás V nuevamente en 1452 daría, también, a esta Universidad, *Reformatio Universitatis Parisiensis facta per cardinalem legatum Guillelmum de Estouteville*.

Así, con Benedicto XIII y Martín V, la Universidad de Salamanca quedaba erigida en una de las grandes universidades de la cristiandad. La marca cristiana en su extremo más occidental, frontera con el Islam y en los límites de la

cristiandad, podía disponer de un enclave universitario de alto rango, que podía servir de guía y aspirar a ampliar los límites de la cristiandad desde un sentirse insertados plenamente en la experiencia de la cristiandad.

De otra parte, la creación de la Facultad de Teología significaba que se iba más allá de la mera ordenación y servicio a las estructuraciones político religiosas que podían venir desde el cultivo que se había hecho en la Universidad de Salamanca de los estudios jurídicos. Ahora, con esta nueva facultad, se posibilitaba la reflexión de las realidades mundanas y la creación de un pensamiento teológico, que podía discurrir por distintas vías, y se podía aspirar a ordenar la realidad toda. Era la apuesta que se hacía por Castilla a través de Salamanca desde el pequeño gran mundo que era el del siglo XV y que se soñaba como cristiandad renovada del Viejo Mundo.

Y esto iba a venir acompañado, también, de nuevas instalaciones, de nuevas edificaciones. Un nuevo edificio, el de las Escuelas Mayores, 1415-1433, que expresará el nuevo rango de la Universidad, y que pudiera albergar el mayor número de las cátedras de las facultades; un hospital, el hospital del Estudio (Hospital de Santo Tomás, después de 1413); colegios: San Bartolomé, 1401-1417... Y comienza esa etapa de esplendor arquitectónico que se extenderá durante los siglos XV y XVI, que todavía sorprendidos admiramos.

Sobre esta base constitucional es sobre la cual se irá propiciando todo en desarrollo estatutario, que reflejará las inflexiones, o modo, de tender a alcanzar esa meta, y, también, las concreciones doctrinales a las que en el tiempo se irán obligando, así como la conversión de la Universidad en instrumento de otros fines y apuestas de la Monarquía.

La Universidad de Salamanca quedaba constituida en sus saberes y ordenada como un camino que en distintos niveles ofrecía a través de sus facultades el modo de alcanzar como culminación, *robustísimos púgiles y atletas en la fe católica* a través del cultivo de los saberes, principalmente los teológicos. Y el libro que sobre todo en Teología se ofrecía, era *El libro de las sentencias*.

Aristóteles y el viejo *Organon* y las viejas traducciones y copias como base y fundamento de la filosofía y como libro de ayuda y camino para la Teología. Y Pedro Lombardo, y su *Libro de las sentencias* para hacer el camino de fe. Era todo antes de Basilea, y antes que se pusieran en cuestión los distintos fundamentos del orden alcanzado con esto métodos¹¹.

11 Francis Bacon, nueva recomposición, *Instauratio Magna* y *Novum organon* (1620) frente al orden y método antiguo y frente al viejo Aristóteles.

1.2. Pedro Lombardo o Santo Tomás, he ahí el dilema

Los modelos teológicos para afrontar el presente y el tiempo de la historia, y dotar de los cuadros necesarios para ello antes de Basilea era, según el mandato constitucional, el de Pedro Lombardo, pero en torno y después de Basilea quizá esa primacía comenzaba a ser sustituida o preferida por la de Santo Tomás.

El modelo que venía inscrito en el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo, y era el libro que llenaba los estudios de Teología, podía aparecer como una teoría contemplativa, gozosa y trinitaria de la realidad toda. Y en torno y después de Basilea se iría imponiendo Santo Tomás y la *Suma Teológica*, quizá como teoría más dinámica y militante. Eran quizá dos concepciones de teología y de mundo distintas: una teología más contemplativa y trinitaria, la de Pedro Lombardo, frente a la más militante y dinámica de Santo Tomás.

Por ello, más allá de la descripción señalada de las constituciones de la Universidad renaciente con las cuales podía aspirar a ser una institución eficiente en la expedición de títulos válidos para toda la cristiandad y esmerada en su servicio, la Universidad y su entramado constitucional encerraba un modelo teológico o una teoría de la realidad cristiana, orientado a la ordenación y transformación del mundo en cristiandad desde una perspectiva posibilista.

Explicar cuál fuera la causa o causas de esto, posiblemente sea complejo pero lo que sí aparece, tal como veremos, en Alfonso de la Torre y su *Visión delectable*, es que efectivamente se va a dejar a Pedro Lombardo y su ordenación de la materia teológica, así como su horizonte de experiencia y comprensión que a través de ella se suscita, y se comienza a tomar como guía la *Suma* de Santo Tomás. Indudablemente que la arquitectónica de Santo Tomás respondía mejor a las metas de Basilea y del Papado, y sentía mejor también con lo que iban siendo los estados nacionales y la centralización que exigían, dejando la antigua configuración de reinos.

1.3. El Libro de las sentencias de Pedro Lombardo (1100-1160)

El libro para servir de guía que se prescribía en las Constituciones era el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo (1100-1160), y era el libro que podía posibilitar construir un discurso teológico ordenador y configurar el tiempo de la historia.

¿Cuál era la arquitectónica de Pedro Lombardo?

Los principios o supuestos que envuelven el discurso del *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo eran, entre otros, ante todo, la fe, ese indudablemente que es el primer y gran supuesto, atravesada de modo incondicional por

la doctrina del *obsequium rationabile* (Rom 12,1-2 Cor 10,5), la supeditación de lo humano a lo divino, de la razón a la fe, de la filosofía y de la ciencia a la teología.

Nos sitúa en un horizonte de contemplación y una ordenación para una cristiandad desde el *frui et uti*, gozar y usar en pos de la bienaventuranza eterna.

Dirá Pedro Lombardo¹² en la distinción primera “Las cosas y los signos: divisiones de la Teología” del *Libro de las sentencias*:

“*Qué es gozar y usar*:- «Ahora bien, gozar es adherirse con amor a una cosa por ella misma; por otro lado, usar es relacionarse con lo que es útil para obtener aquella de lo que se ha de gozar; si fuera de otro modo, sería abusar, pues el uso ilícito debe llamarse abuso» (San Agustín, *De doct. christ.*, I, 4, 4).

Las cosas de las que hay que gozar:- «En consecuencia, las cosas de las que hay que gozar, son: El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; sin embargo, la misma Trinidad es algo sumo, común a todos los que gozan de ella; pero ¿debe de llamarse cosa, y no causa de todas las realidades? Y con todo, ¿también debe llamarse causa? Pues no es fácil encontrar un nombre que convenga a una excelencia tan grande, a no ser que se diga que esta Trinidad es el solo Dios» (San Agustín, *ibidem*, 5, 5).

Las cosas de las que hay que usar:- Por otra parte, las cosas que se deben usar son el mundo y lo que ha sido creado en él. De ahí que San Agustín en el mismo libro (*De doct. christ.*, I, 4, 4), diga: «No hay que gozar de este mundo, hay que usarlo para que sean contemplados los arcanos de Dios, después de comprenderlos, mediante las cosas que han sido hechas (Rom., 1, 20), esto es, para que partiendo de lo temporal, sean captadas las cosas eternas”.

Radicación de toda su arquitectónica en el misterio de la Santísima Trinidad y modelos de vida trinitaria como principio primero de donde arrancará y quedará fijado todo. La experiencia de sentirse criatura de Dios y éste como fin último, y el gozo de la contemplación en la bienaventuranza eterna.

La materia de las Sentencias se distribuye en cuatro libros: I. Dios Uno y Trino; II. Dios Creador; III. La Encarnación del Verbo y su obra de Redención; IV. Los Sacramentos y la Escatología. Todo ello está organizado en torno a dos núcleos temáticos: Las cosas teologales (los tres primeros libros) y Los signos teologales (libro IV).

12 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. I/1: El misterio de la Trinidad*, edición preparada por Juan Cruz, Pamplona, Eunsa, 2002, 96-97.

¿Cómo centra Pedro Lombardo el orden posible?

Una lectura atenta nos lo muestra y desvela. El esquema del libro primero, *Dios en sí mismo*, es el siguiente:

Dividido en dos partes principales, la Primera Parte trata de la *Unidad divina y Trinidad* (d1-d34). Y la Segunda, *Atributos de Dios como causa de las criaturas* (d35-d48).

La Primera Parte, tras la introducción, d1, *Las cosas y los signos divisiones de la Teología*, ofrecerá 5 secciones.

La *Sección Primera* tratará del misterio de la Trinidad, desarrollada en las siguientes distinciones: d2, *El misterio de la unidad y trinidad divinas*; d3, *vestigios, imágenes y semejanzas de la Trinidad*; d4, *Trinidad y generación*; d5, *Esencia divina y generación*; d6, *La generación del Hijo*; d7, *el Padre en cuanto generante*; d8, *Eternidad, inmutabilidad y simplicidad de Dios*.

La *Sección Segunda*, *La trinidad de personas y su procesiones*, serán las siguientes: 1. Distinción de personas (d9-d18): d9, *El Hijo procede por vía de generación*; d10, *El Espíritu Santo procede por vía de amor*; d11, *El principio del que procede el Espíritu Santo*; d12, *El orden en que se el espíritu Santo procede del Padre y del Hijo*; d13, *Comparación entre procesión y generación*; d14, *La misión o procesión temporal del Espíritu Santo*; d15, *Comparación entre las misiones del Hijo y del Espíritu Santo*; d16, *La misión visible del Espíritu Santo*; d17, *La misión invisible del Espíritu Santo*; d18, *El Espíritu Santo en cuanto es don*. Y 2. Igualdad de personas (d19-d21): d19, *La igualdad de las personas en su grandeza*; d20, *La igualdad de las personas por parte de las personas*; d21, *El vocablo exclusivo “solo”, añadido a un término esencial de Dios*.

La *Sección Tercera* tratará de los *Nombres que designan distinción de personas y unidad de esencia* (d22-25). La *Sección Cuarta*, *Las propiedades de las personas* (d26-d32). Y la *Sección Quinta*, *Las personas divinas comparadas entre sí* (d33-d34).

La Segunda Parte desarrollará, *Los atributos de Dios como causa de las criaturas* (d35-d48), que dividirá en tres secciones. La *Primera* sobre *La ciencia divina* (d35-41); la *Segunda*, *Las potencias divinas* (d42-d44); y la *Tercera*, *La voluntad y la bondad divinas* (d45- 48).

Y tras todo este recorrido, difícil para la razón y para la concordia de las razones, de misterio y vida trinitaria llegaremos al Libro II, *Dios creador*, que comienza de la siguiente manera: “Hemos tratado, aunque sólo en parte y según

nuestras posibilidades, lo que creímos que pertenecía al misterio de la divina Trinidad y Unidad. Pasemos ahora al estudio de las criaturas”¹³.

Para luego pasar a desarrollar las partes: III. La Encarnación del Verbo y su obra de Redención; y IV. Los Sacramentos y la Escatología.

Pero como se viene insistiendo, era todo antes de Basilea, y antes que se pusieran en cuestión los distintos fundamentos del orden alcanzado con estos métodos y se comenzara a preguntar por las causas del estado a que había llegado la cristiandad.

Allí en Basilea, el conciliarismo y las tendencias, inclusive nacionalistas, serían neutralizadas por la doctrina tradicional del papado, esto es, la superioridad del Papa sobre el Concilio y el reconocimiento de su autoridad sobre la Iglesia como Jefe supremo, que se impondría. Tras Basilea saldría definida la necesidad de aunar fuerzas en torno a la Iglesia y al Papado romano. Roma tenía que ser símbolo de la unidad resplandeciente de la cristiandad, tanto en letras, filosofía y teología como en doctrina y en la propia vida cristiana. Había que establecer la unidad y la concordia de los príncipes y de la propia cristiandad, tanto griega como romana.

Había que renovar la cristiandad, tras el dolor que había significado para la cristiandad el Cisma de Aviñón y sus consecuencias, y quizá se percibía que eran menos necesarios los principios de vida trinitaria y más un principio centralizador, tal como aparecía en la *Suma Teológica*.

Había buscar un nuevo modelo teológico que sirviera para vertebrar la nueva cristiandad y había que repensar las filosofías. Por ello, se ofrecerán nuevas vías al conocimiento, nuevas imágenes del hombre y de lo divino, y se nos conducía a soñar la nueva humanidad, que cabía realizar.

1.4. Santo Tomás (1224/5-1274), la *Suma Teológica*

Por su parte, Santo Tomás fija y abre mejor desde Dios una historia de salvación y un relato histórico.

Era un modelo teológico para la cristiandad y para configurar la cotidianidad y los modos de vida, y al que cabía ensamblar una teoría política cristiana, *De monarchia*.

Revalorizaba el conocimiento humano y la razón, señalaba un camino a través de los distintos saberes para llegar a la teología y sabía ensamblar lo

13 Cf. *Ib.*, Vol. II/1. *La creación: Ángeles, seres corpóreos, el hombre*, edición preparada por Juan Cruz, Pamplona, Eunsa, 2005, 73.

divino y humano, y lo humano en lo divino, con una neta revalorización de lo humano y el compromiso de éste en el tiempo de la historia.

Y será el que en el siglo XVI sabrá conjugar los intereses del Imperio (Monarquía hispánica) y de la Iglesia, en una convergencia de intereses de los mismos.

Tomás de Aquino dejaba en segundo lugar la anterior división de Pedro Lombardo de cosas y signos para organizar la teología teniendo a Dios como centro, con todas las cosas a su alrededor según una relación de descenso (proceden de Él como origen) y regreso (vuelven a Él como fin último).

Desde una perspectiva dinámica, y como asequible a la razón humana y al buen método, iniciará Santo Tomás la Primera Parte de la *Suma Teológica*. Tras responder a cerca de la ciencia teológica, centrándose en el *Tratado de Dios*, se preguntará y tratará de probarlo mediante vías adecuadas, *Si Dios existe*, y que irá de q. 2 a la q. 28, antes de abordar el *Tratado de Dios trino*. En este primer tratado acerca de Dios desarrolla los siguientes puntos:

“Existencia, naturaleza de Dios, atributos divinis (simplicidad, perfección, bondad, infinitud, ubicuidad, inmutabilidad, eternidad, unidad, cognoscibilidad) y operaciones divinas, primero las inmanentes (conocimiento, volición, amor, justicia, misericordia y predestinación) y después las transeúntes (omnipotencia divina)”¹⁴.

Tras el tratado de Dios trino pasará a la consideración teológica de Dios como principio eficiente de todas las cosas, q. 44, *Del origen divino de las criaturas y de la causa primera de todos los seres*; q. 45, *Del modo como las cosas proceden del primer principio*; y q. 46, *Del principio de duración de las cosas reales*, y desde aquí abordará la creación en sí misma desde una perspectiva grandiosa y detenida, el tratado de Dios creador, q. 47 – q. 102 (creación del hombre, q. 47 – q. 102), conservador y gobernador de todas las cosas, q. 104-119).

La Segunda parte de la *Suma*, que tiene dos partes principales, la *prima secundae*, primera sección de la segunda parte, y la *secunda secundae*, o segunda sección de la segunda parte.

“Se iniciará esta segunda parte con un hermoso y profundo tratado sobre el fin último del hombre hacia su fin último, q. 1 – q. 5. No podía ser de otra manera. En el movimiento del hombre hacia su fin último, lo primero que se precisa es

14 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos, Madrid, BAC, 1957, vol. I, 5.

saber en qué está cifrado y en qué consiste este fin último. El fin último de la criatura racional es la visión clara de la esencia de Dios”¹⁵.

Y como se ha indicado, se trata ahora de teniendo a Dios como centro, y procediendo de Él como origen, efectuar el regreso sabiendo de Él como fin último.

La *prima secundae* comprende los actos humanos, las virtudes, vicios y pecados en general, la ley la gracia divina, q. 6 – q. 114. Y la *secunda secundae* trata de cada una de las virtudes en particular, de las teologales, fe esperanza y caridad, q. 1 – q. 46, y cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, q. 47 – q. 170, con los vicios a ellas opuestos; así mismo, trata de la vida activa y contemplativa, q. 179 – q. 182, y de los distintos estados o modos de vida y oficios que caben tomar, q. 183 – q. 189.

La Tercera parte estudiará el Verbo encarnado, esto es, Jesucristo, que es camino que nos lleva al Padre. Éste será el primer tratado. El segundo lo dedicará a los sacramentos, sin que pudiera concluirlo Santo Tomás a causa de su muerte; y el tercer tratado que versará sobre la gloria que nos está reservada, siendo conocido este tratado como *De novissimis*.

Como conclusión a lo dicho, ¿por qué se caracterizarían los modelos de cada uno de éstos?

El de Pedro Lombardo aparecía como teología de la contemplación, del que admira la grandeza de los misterios divinos y se adhiere a ellos con amor, y del que no se pregunta ni se cuestiona lo contemplado. Está gozosamente ahí ante lo divino desvelado y tiende a ello, a lo que es llamado, de modo natural. Es la Distinción primera de Pedro Lombardo.

Y comienzo luego en la Distinción segunda:

“*El misterio de la Trinidad y de la unidad.* - Así pues, es necesario mantener con fe verdadera y piadosa lo siguiente: que la Trinidad es un único y solo y verdadero Dios, como dice San Agustín en el libro I de *Trinitate* (2,4): «Se dice, se cree y se entiende que esta Trinidad – el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo – es de una única e idéntica sustancia o esencia: esta Trinidad es el sumo bien, visible a las mentes puras. En efecto, la débil pupila de la mente humana no puede fijarse en luz tan sublime, si no es purificada por la justicia de la fe»”¹⁶.

Por su parte la de Santo Tomás contenía una mejor arquitectónica. Tras mostrar cómo se podía probar la existencia de Dios, centraba todo en él, como causa eficiente y principio primero, y a la par que revalorizaba lo humano y los

¹⁵ *Ib.*, 8.

¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Vol. I/1, o. c., 123.

saberes, y la propia naturaleza, imprimía dinamismo y posibilitaba fácilmente un relato y un orden de existencia claro en la historia. Y admitía en su socorro y ayuda a la filosofía o a cualquier otra ciencia desde la perspectiva del *obsequium rationabile*. Quizás era la doctrina que necesitaba Basilea y las monarquías que se estaban haciendo fuertes en tránsito a los estados nacionales.

¿Pedro Lombardo o Tomás de Aquino? Este era el dilema.

2. SINTIENDO CON LOS NUEVOS TIEMPOS: EL DISCURSO DE LOS SABERES DE ALFONSO DE LA TORRE (ca. 1410?-1460)

En este marco, iniciado ya el siglo XV, tras la experiencia de desgarró del Cisma de Aviñón (1378-1417) y de la cristiandad, y en torno al Concilio de Basilea (1431-37 [-1449]), nos encontramos con una de las obras más significativas e importantes que surgen con la finalidad de ofrecer una guía que sirviera de orientación segura en ese esfuerzo por conseguir, en definitiva, la concordia en la fe y la restauración de la cristiandad. Es la obra de Alfonso de la Torre, *Visión deleytable de la filosofía et de las otras sciencias* (ca.1430-40), a la que ya he acercado en distintas ocasiones y desde perspectivas diversas, pero complementarias¹⁷.

Era esta obra un discurso de los saberes, que de modo admirable se expresaba como una enciclopedia, una suma breve deleitable que sabía compendiar y ordenar los saberes desde una perspectiva teórico práctica, tocando lo más profundo que en estos momentos se podía tocar, el tema de la salvación y del fin último del hombre, desde la inquietud y desasosiego, para poder desde ahí construir un discurso guía de salvación y de esperanza.

17 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión deleytable de la filosofía et de las otras sciencias*, Imprimido en la muy noble et leal çibdad de Tholosa [Toulouse], por los muy discretos maestros Juan Parix et Estevan Clebat, 1489, sigo esta edición en tanto no se indiquen expresamente otras. ALFONSO DE LA TORRE, *Vision delectable de la philosophia et artes liberales, metaphisica, y philosophia moral*, Seuilla, por Jacobo Cromberger alemán et Juan Cromberger. Año del Señor, 1526. Acabose en 16 Junio (Biblioteca Universidad de Salamanca). ALFONSO DE LA TORRE, *Vision delectable de la philosophia et artes liberales, metaphisica, y philosophia moral*, Seuilla, en casa de Juan Cromberger. Año de 1538. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión deleytable*, edición crítica y estudio de J. GARCÍA LÓPEZ, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, 2 vols. L. M. GIRÓN-NEGRÓN, *Alfonso de la Torre's Visión deleytable: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 2000. Cf. mis trabajos: J. L. FUERTES, “El Renacimiento”, en A. SEGURA (coord.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, vol. III: “Historia del Pensamiento en la Modernidad”, 89-166; ID., “Lógica y Filosofía”, o. c., 491-586; ID., “Una ruptura en la ordenación del saber de las enciclopedias medievales. El *Inventionario* (1474) de Alfonso de Toledo”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2 (1995), 19-41; ID., “Imágenes para la virtud”, en M. R. N. COSTA – L. A. DE BONI (orgs.), *A Ética Medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004, 679-697.

Nos sitúa en estos tiempos concretos que creyendo en la pasión del conocer, el entendimiento aspira plenamente a la verdad y se deja conducir a ella por la Sabiduría. Era un programa que como *vademécum* se ofrecía para realizarlo. Retomaba lo mejor de la tradición enciclopédica antiguo medieval y con otros ecos y filosofías, sintiendo con este tiempo complejo de múltiples direcciones ofrecía su bello y rico discurso como una nueva *Guía de perplejos*, pero siendo esta la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

Este discurso, *Visión deleytable de la filosofía et de las otras sciencias*, enciclopedia de los saberes era un libro de bitácora donde quedaron registradas las trazas de la existencia de un tiempo dado y la ruta a seguir, o un libro de viaje, del camino que señalaba la guía segura por donde discurrir para llegar venturoso a la meta dentro del nuevo clima que estaba propiciando el recién inaugurado Concilio de Basilea (1431) como medio de cerrar las consecuencias del Cisma de Aviñón, y en el deseo, también, de neutralizar el nominalismo, el aristotelismo, de vivificar la escolástica y la vida de la cristiandad.

Es el Concilio de Basilea el gran acontecimiento, que está marcando este siglo, por el conjunto de implicaciones que tenía tanto desde una perspectiva eclesial como filosófica y teológica para la cristiandad. En él se congregarán destacados miembros de la intelectualidad europea. Sintiendo con la cristiandad, y como manifestación de la preeminencia de Castilla y de la voz de su Universidad, la de Salamanca, en el concierto de la cristiandad europea, la delegación a la que antes me referí, que Juan II de Castilla enviaría a Basilea llegaría a contar a partir de 1434 con 130 representantes, entre los cuales estarían Alonso de Madrigal (1401-55), Juan de Torquemada (1388-1468), Alfonso (Alonso) de Cartagena (1384-1456), Juan de Segovia (1393/95-1458), y Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-70), y de otros lugares asistirán, entre otros, Nicolás de Cusa (1401-64), Eneas Silvio Piccolomini (1405-64), luego Pío II (1458-64), Jorge Gemisto Plethon (ca. 1355-1452), Juan Bessarión (1395-14729), Jorge Scholarios (Gennadio, +1464/68), Jorge de Trebizonda (1396-1486), Teodoro de Gaza (1398/1400-78), que llegarían al de Florencia. Este era el tiempo que había que restaurar y la concordia en la fe que había que suscitar, y ahí aparecía la *Visión deleytable*.

2.1. Ante la existencia y su ordenación

Alfonso de la Torre (ca. 1410?-1460), quizá un judío converso, que había nacido en tierras del obispado de Burgos, debió de escribir esta obra entre 1430 y 1440, probablemente sobre 1437-40, (1437?), al calor de la Universidad de Salamanca y del Colegio mayor de San Bartolomé, por encargo de Don Juan de Beamonte, prior de San Juan en Navarra, para el príncipe Carlos de Viana. Lo escribiría en castellano, pero la edición impresa primera, 1484, sería una

traducción que se hizo al catalán, y en castellano lo sería en 1485 en Burgos, dando lugar a la que comienza a denominarse edición vulgata, Tholosa 1489, y seguida por la de Sevilla 1526.

La *Visión deleytable* está construida en forma alegórica, muy al gusto de la edad media y de estos tiempos renacientes, y queriendo discurrir en todo momento a manera de diálogo, está estructurada como una enciclopedia del saber. Se inicia con un breve proemio y continúa con dos partes principales. La primera, trata de las artes liberales, de la metafísica y de la filosofía natural. Y la segunda, de la filosofía moral, de cómo las virtudes moderan las pasiones y cómo nos enderezan para alcanzar la verdadera Sabiduría y la bienaventuranza eterna, que es la contemplación de Dios.

Comienza su discurso, que al final será *Visión deleytable*, situándonos en la edad de hierro, en donde no había ni hoces ni arados, ni podaderas, sino espadas y lanzas, inquietud y desconsuelo, y recreándolo con imágenes potentes de la tradición clásica. Ese era el tiempo que había que restaurar y la concordia en la fe que había que suscitar.

Y este era el motivo de la obra, tal como en el propio “Proemio”, se ponía de manifiesto. Era Don Juan de Beamonte el que se interrogaba en la turbación de su presente, “hallada en los modernos tiempos”¹⁸. Y era Alfonso de la Torre el que respondía.

Obra a manera de diálogo cercano, preguntas y respuestas en alegoría para una fácil recordación y resplandeciente guía. Doncella y niño, camino y moradas diversas que se visitan y a través de ellas el camino seguro se va encontrando y haciendo. Saberes en imágenes, ascenso y revelación que acontece allá en lo alto, y gozo encontrado frente al desconsuelo, e inicio de un nuevo caminar en la esperanza, en la concordia y en la paz de la fe.

La *Visión deleytable de la filosofía et de las otras sciencias* era “visión en la qual pohéticamente et por figuras declaran los males y turbaciones del mundo”¹⁹.

“E quando supe que teníades afeción et voluntad por saber cuál era la manera de tratar de la filosofía et de las otras sciencias brevemente, e qué deletación era hallada en aquellos... De otra parte veíades el mundo tener vuelta la cara a las utilidades et mundanos provechos, et non solamente menospreciar et increpar el investigar de las sciencias, mas abhominarlas y perseguirlas; e por esta causa queríades que por mí vos fuese hecho un breve compendio de cada sciencia, que cuasi proemialmente conteniase la essencia de aquello que en las sciencias es tratado... E éstas son las cosas en suma que se notificavan ser deseadas por

18 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión deleytable de la filosofía et de las otras sciencias*, fol. 3v.

19 *Ib.* fol. 4r.

vos afectuosamente; las cuales no creo que sin señalado conocimiento et profunda investigación de muchas señaladas cosas ser por vos previstas, venistes a limitación de inquirir pasos tan señalados como hayáis tocado en la turbación del mundo, et ignorancia et abominación de las ciencias que es fallada en los modernos tiempos, de que proceden todas las viciosas costumbres”²⁰.

Y cae el autor en un profundo sueño, en el que tiene una visión, “en la qual pohéticamente et por figuras se declaran los males y turbaciones del mundo”, pero donde también se le ofrecerá la solución a los mismos, “... E estando en aqueste debate de voluntad y entendimiento, los sentidos corporales se amargaron et fueron vencidos de un muy pesado et muy vigoroso sueño, do me pareció claramente haber visto todas las siguientes cosas”²¹.

Contempla como los vientos de las cavernas de Eolo, que permanecían cerradas, son abiertas y comienzan a inundar la tierra con innumerables opiniones y dudas, forman “fumosas” nubes de grand oscuridad y tiniebla, comenzando a hacer imposible el uso de la razón de las criaturas. El ejercicio recto de la razón se torna difícil. La verdad se oscurece, aparece la fuerza de Vulcano en el mundo, surge la discordia, el oficio de la Sibila, entran en crisis los valores, las aguas de la fuente de Castalia son vendidas a cualquier precio, se llenan de creyentes las casas de los sofistas, estoicos, pitagóricos, peripatéticos y académicos, aparecen multitud de malicias y escándalos, y la poesía cae turbada bajo el yugo de la barbarie. Retornan los espantables monstruos, que hasta entonces habían sido dominados por la célica mano de Alcides. El cielo amenaza con su caída total al no haber ya hombres capaces de sostenerlo con sus alas de verdad, y domina la prevaricación universal²².

En esta situación de angustia y confusión, Alfonso de Torre, en un como despertar en sueño, es transportado al pie de un altísimo monte, donde se junta el cielo y la tierra,

“E a mí pareció súbitamente estas diformidades et abominaciones vistas ser llevado al pié de un altíssimo monte, la cabeça del qual parecía juntar et igualarse con el globo o altura primera”²³, *[de la luna, e súbita mente oyé una çelica boz que dezía las palabras syguientes: «Fuid la abitaçion de Babilonya, ca confusión es, e los que han sed beberán agua de sabieza saludable, e los que están en tiniebla verán luz e claridad infinita. El que viniere a mí verná a la perpetua e bien aventuranda vida». E vi que era dificultoso e quasy ynposible de sobir a omne alguno, e las fureças sensuales no bastavan a fazer tal asçensyón e puyada, e rogué al Entendimiento e Natural Yngenio que quisiesen proveerse a tomar cargo de aqueste, maguer trabajoso, tan bien aventurado camino. E luego vi el*

20 *Ib.* fols. 3r-3v.

21 *Ib.* fol. 4r.

22 *Ib.* fols. 4v-5r.

23 *Ib.* fol. 4r.

*Entendimyento en forma de fuego de la cantidad de un pequeño niño, e el Yngenio Natural asý como una claridad de candela*²⁴.

Y así el autor como el niño, que aparecerá transfigurado en entendimiento, “el cual niño había nombre Entendimiento”, y el ingenio natural del propio niño/autor emprenderán su camino de presentación de las distintas artes, a la par que de crecimiento y maduración en el saber.

La tarea que le Alfonso de la Torre va asignar a nuestros caminantes (entendimiento e ingenio natural), y que cabía en este momento, era la de mostrar el orden del mundo y el de sus seguridades en una completa visión y salvación cristiana que debía concitar la concordia en la fe, elaborando un discurso de los saberes seguro para estos tiempos. Pero sin dejar por ello de mostrar también desde el “Proemio” los caminos que a la libertad le podían caber o soluciones distintas que se podían dar desde una renuncia a continuar el camino de salvación que se le iba a ofrecer:

“Y eso mesmo vos plazería mucho saber si posible era qué entendieron los naturales, y que se podía alcanzar por razón del fin postrimero del hombre, y que dijeron los tales de la bienaventuranza, si por ventura la pusieron ser en este mundo o en el otro. E si en éste, en qué cosas consiste, cómo veamos cuán diversos son los fines de los hombres, et cuasi infinitos los modos de vivir. E como todos no trabajen por un fin ni por haber una manera de bienes et de sciencia, paresçía vos la tal bienaventuranza non ser en este mundo”²⁵.

En los afanes de encontrar el verdadero camino, y el que de modo seguro podía conducir a la salvación y bienaventuranza, van a iniciar el camino, que será camino siempre de ascenso a la verdad plena, visitando las distintas moradas de los saberes y siendo recibidos por sus dueñas, doncellas que vestidas con sus mejores galas, mostraban a la par la limitación de su condición y estado, para señalar y apuntar siempre a lo alto, a la verdadera Sabiduría.

Y seguirán la ruta segura del cuadro de la ordenación de los saberes, que marcaba una línea de clara de continuidad y de perfeccionamiento en la elaboración y preeminencia de los saberes teológicos y de las realidades divinas sobre los saberes filosóficos, sobre las artes liberales, serviles o mecánicas, y sobre las realidades mundanas. Corriente y tradición que se había ido confor-

24 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Comença lo libre appellat Visio delectable, compost a instancia del molt noble senyor don Iohan de Beamunt ... / compilat per Alfõço dela Torra Bachaller del senyor Prínceps*, impressa en la ciutat d[e] Barçelona a despeses de Matheu Vendrell ..., xvij abril 1484, fols. 4r-4v; o si se toma la edición crítica antes citada de J. GARCÍA, ALFONSO DE LA TORRE, *Visión delectable*, ed. J. GARCÍA LÓPEZ, 105§ 44 - 107 § 23. El texto que se aporta se efectúa por la dicha edición crítica, que tiene en cuenta los diversos manuscritos en castellano. El texto entre [] no aparece en la edición de Tholosa, por eso lo he remarcado en cursiva, como luego se dirá.

25 *Ib.* fol. 2v.

mando y que pasaba, entre otros, por San Agustín, Boecio, Marciano Capella, Casiodoro, San Isidoro, Ricardo de San Victor, Alano de Lille, Bartolomé de Glanville (Bartholomeus Anglicus), Santo Tomás, Ramón Llull, ... hasta llegar a Alfonso de la Torre, y que continuarán en este mismo siglo, Rodrigo Sánchez de Arévalo y Pico de la Mirándola o, como lo hará de otra manera, Pedro Martínez de Osma, para sufrir otras inflexiones y giros.

2.2. *Para hacer el camino: Saberes del trivium y quadrivium, filosofía natural y metafísica*

Así se inicia el camino haciendo parada y visitando cada una de las artes: Artes del *trivium* y del *quadrivium*, Filosofía natural y Metafísica, Filosofía moral y política, Cánones y Teología. Cada uno de las artes aparecerá representada y simbolizada bajo imágenes de mujer, tal como esto ya había sido tratado, entre otros, en Boecio *Consolación de la filosofía*, (524-525), en Marciano Capella (ca. 410-470), *De Nuptiis philologiae et mercurii et de septem artibus liberalibus*, y en Alano de Lille (1114/29-1203), *Anticlaudianus*.

Las distintas dueñas/doncellas de cada una de las moradas de los saberes se aprestarán a enseñar cada una su casa. Primeramente lo harán las artes del *trivium*, gramática, lógica y retórica, y luego, las artes del *quadrivium*, aritmética, geometría, música y astronomía, pero señalando todas el camino de ascenso a la verdad y al bien que continuaba y debía seguir, acorde con la condición del hombre.

Llegados a la morada de la *gramática* se presentará, enseñando al hombre el dominio del lenguaje, y precediendo a la lógica, que mostrará cómo distinguir la verdad del error, y a la retórica que embellecerá la expresión. La *gramática* aparecerá como “una asaz honesta doncella, en la mano derecha de la cual estaba un título escrito de letras latinas, las cuales decían en esta manera: *Vox literata et articulata debito modo pronunciata*, y en la siniestra mano tenía una palmatoria con azotes”²⁶.

La *lógica*, por su parte:

“era una doncella que bien parecía en su disposición de cara que había gastado velando grand multitud de candelas, y esto demostraban los ojos, et la blancura et amarillos de su gesto en la faz,... y en la mano derecha tenía un manojo de flores et un título en letras griegas, que dezían así: *Verum et falsum*; en la siniestra tenía un muy ponçoñoso scorpión”²⁷.

26 *Ib.* fols. 5v-13; fol. 4r.

27 *Ib.*, fol. 7v.

Y la *retórica* aparecía, por contra:

“una doncella, la cual maguer non fuese de tanta profundidad ni sotileza como la segunda, era infinitamente muy más aparente, así en el gesto de la cara et façiones et proporçiones de la propia persona, como en el sumpto et precio de las vestidura a primera faz,... En la mano diestra tenía un añafil, en la siniestra tenía un libro cerrado, y en somo de las vestiduras tenía unas letras griegas et latinas en que dezía: *Ornatus persuasio*”²⁸.

Recibidos los conocimientos del *trivium*, como instrumentos básicos para posibilitar el descubrimiento y ascenso a la verdad, se describirán las artes del *quadrivium*, como saberes más profundos acerca de la realidad, aunque tocados siempre de una cierta exterioridad, al igual que les acontecía a los del *trivium*.

La *aritmética* será propuesta como raíz y fundamento principal de todos los saberes, ya que todas las cosas han sido hechas “en cuento y medida”. La *geometría* aparecerá como explicitación de la aritmética, descubriendo las secretas leyes que rigen en la configuración de los cuerpos: líneas, ángulos, superficies, proporciones, colores, maneras de ver, imágenes y arte de los espejos. La *música* descubrirá el encadenamiento y la ligazón de la armonía reinante entre las cosas del mundo, a través del artificio de las proporciones. Y la *astronomía* considerará la altura, el movimiento y la cantidad de los cielos y las estrellas²⁹.

La *aritmética* era:

“una muy sagaçíssima et muy profunda doncella de sciencia; la cual maguer los miembros cubriese con hábito feminil, paresçia debaxo aquél asconder corazón de muy penetrante et muy ingenioso varón. En la mano diestra tenía un grifio de fierro, en la siniestra una tabla emblanquida, y en somo de las vestiduras unas letras griegas, en las cuales dezía: *Par et impar*”³⁰.

La *geometría* era “una muy apuesta doncella, que quanto a las naturales façiones de la propia persona, no podía naturaleza añadir perfeçión alguna. En la mano derecha tenía un cordel delgado con una pieza de plomo, en la siniestra tenía un compás muy conçertado”³¹.

La *música* era “una doncella con tanta excellencia de alegría en la cara, que bien representaba el lugar de donde venía. Aquesta doncella era clavera de una puerta por la cual entraban al sagrado monte. E la célica doncella tenía en la

28 *Ib.*, fol. 11v.

29 *Ib.*, fols. 13v-17v.

30 *Ib.*, fol. 14r.

31 *Ib.*, fol. 15v.

mano una vihuela, et en la otra mano unos órganos manuales”³². Y por último, la *astrología* “era una doncella, la cual maguer parescía de las hermanas pasadas, mucho más moraba dentro de la cerca que de fuera”³³.

Este caminar a través de las artes liberales permite a nuestros interlocutores el señalar la verdad, que en sus límites desde las artes puede ser percibida. Es por este motivo, por el que el ascenso que había iniciado el entendimiento parece detenerse al desvelar la astronomía sus últimos misterios.

Ya no es permitido a nuestros celosos caminantes el continuar su andadura sin un permiso especial, como don gratuito, que será dado al hombre, si todavía persiste en su actitud de indagación sincera de la verdad.

Aparecen y se reúnen la Verdad, la Sabiduría, la Naturaleza y la Razón, también en figuras de mujer, para deliberar si conceden o no la revelación de la Verdad al entendimiento, no con mucho de apariencia, tal como era mostrado en las artes liberales, sino en la diafanidad, claridad y unidad de su ser.

Se hace por ello necesario que se ofrezca al hombre una revelación. Revelación que no va a venir del esfuerzo del hombre, ni de las artes, sino de la Sabiduría, como saber que ilumina todo el conjunto de la realidad, que llena de sentido la vida del hombre, que explica sus contradicciones, que muestra la verdad de todo el universo y que señala la certidumbre de “haber Dios”³⁴.

Desde esta perspectiva la Razón y la Verdad llevarán al entendimiento al palacio de la Sabiduría donde como filosofía natural y metafísica, desvelando sus misterios, hablarán de Dios, lo probarán siguiendo las vías de la existencia de Dios de Santo Tomás, hablarán de la creación, de la inmortalidad del alma, de la providencia, de la fortuna, del orden del universo, de todo lo que impide al hombre conocer la verdad y la certidumbre de las cosas. Así, irán conduciendo y preparando a nuestro entendimiento para estar en condiciones de recibir la verdad. Con esta atenta revelación se cerrará la primera parte de la *Visión deleytable*³⁵.

A mi modo de ver, este es el momento crucial de la obra. Las artes liberales y el entendimiento se mueven entre imposibles, fantásticas, vanas o abominables opiniones, que el mismo mundo en el tiempo se encarga de difamar por mentirosas³⁶. Opiniones acostumbradas en las cuales el hombre “fue nascido y criado”, aunque en algunas ocasiones pueda llegar a descubrir algunas piedras

32 *Ib.*, fol. 16r.

33 *Ib.*, fol. 17r.

34 *Ib.*, fol. 26r.

35 *Ib.*, fols. 23r-60r.

36 *Ib.*, fol. 21r.

preciosas. La Verdad, por su parte, aparece como señalando los límites del poder del entendimiento y portando la verdad de la realidad³⁷.

Santo Tomás iba aparecer ahí.

2.3. Tomando como guía la *Suma Teológica* de Santo Tomás

Quizá lo que voy a señalar no se haya podido determinar antes por la suerte aciaga que sufrió la edición castellana de la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre, que efectuó Fadrique de Basilea en Burgos 1485 y luego la de Tholosa en 1489 y todas las que posteriormente vinieron y que han sido muchas en el tiempo, puesto que la composición del libro, la que ahora se puede llamar edición vulgata, se había hecho con un manuscrito al que posiblemente le faltaba un folio o que en la propia preparación de la caja de tipos se saltaron dicho folio.

Lo que ahora se ofrece toma en cuenta esta perspectiva como se verá.

2.3.1. Y el niño (entendimiento) se fue haciendo adulto

Cuál sea el significado de toda esta primera parte, o primera *estoria*, nos viene resuelto al final de la misma, “la primera estoria e parte especulativa de las artes liberales e de la metafísica e de la natura”³⁸, es dada para en la segunda conducirnos a desvelarnos la verdad revelada, la Sabiduría: Trinidad divina, contemplación de Dios, eternidad gozosa, y la vida virtuosa que habría que llevar para merecerla.

Todo ha sido una preparación para robustecer el entendimiento y estar preparado en mejores condiciones para recibir la Revelación que gratuitamente se nos dará.

Aquí, en esta situación y momento, es donde reverberan los ecos que efectivamente suscita y que nos llevan a mirar la q.1 de la primera parte de la *Suma*: “*Cuál sea la doctrina sagrada y a qué cosas se extiende*”, tal como Santo Tomás se preguntará, y tal como iniciará el tratamiento: “Para encuadrar nuestro intento dentro de algunos límites, se impone en primer término averiguar qué sea y a que se extiende la doctrina sagrada... Primera de la necesidad de esta doctrina... Cuarta: *si es especulativa o práctica*”³⁹, a lo que responderá:

37 *Ib.*, fols. 17v-8r; 22v-23r.

38 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión deleytable*, ed. J. GARCÍA LÓPEZ, Vol. I, 245, § 280-283. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión deleytable de la filosofía et de las otras sciencias*, impreso en la muy noble et leal çibdad de Tholosa [Toulouse], por los muy discretos maestros Juan Parix et Estevan Clebat, 1489, fol. 60v.

39 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q1, 58: “De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat”. El artículo 4, a4, 64-65, se preguntará y responderá a esta cuestión.

“Es, sin embargo más especulativa que práctica, porque trata de las cosas divinas con preferencia a los actos humanos, de los que sólo se ocupa en cuanto que por ellos se encamina el hombre al perfecto conocimiento de Dios, en el cual consiste su felicidad eterna”⁴⁰.

Y será la solución que Santo Tomás en el a. 6 de esta q. 1 dictaminará, “La doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna ciencia humana, sino de la ciencia divina, de la que asimismo, en cuanto sabiduría suprema, toma su orden todos nuestros conocimientos... ya que el conocimiento propio de esta ciencia es el obtenido por revelación y no el forjado por natural discurso”⁴¹.

Y así lo tenemos en el propio texto completo de la *editio princeps* de la *Visión deleytable*.

La página que falta en la edición vulgata de la *Visión deleytable*, y que clarifica y explica más esta sintonía con Santo Tomás y la *Suma Teológica*, con su método y con el valor asignado a la razón, nos clarifica esta presencia de Santo Tomás.

Por otra parte, como se verá, se está en sintonía fidelísima con el espíritu que marcaban las Constituciones dadas a la Universidad y el papel asignado a los saberes, “in fidei catholicae robustissimos pugiles et athletas”⁴², expresión que será recreada en imágenes ahora en la *Visión deleytable*.

El entendimiento humano, que aparece como tierno niño necesitado, mediante los distintos saberes se irá fortaleciendo y constituyendo como varón adulto, que libremente puede iniciar su transformación en varón de fe, si toma el camino que se le ofrecerá en la segunda parte de la *Visión deleytable*.

40 *Ib.*

41 *Ib.* 69, q. 1 a. 6.

42 Cf. BENEDICTO XIII, *Constitutiones*, “Preámbulo”: “Benedictus episcopus servus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam. Sedis apostolicae clementia moderata suae largifluae bonitatis in subditos gratiose dona diffundens, illos propensius gratiarum ulnis amplectitur qui litterarum studiis mancipati, incomparabilis thesauri divinarum rerum et humanarum notionem apprehendere satagunt, in quos Deus artifex et ancilla natura bonorum morum et optimarum artium plantavere radices, quosque mater ecclesia continue parturiendo parit, pariendo fovet tandemque producit in fidei catholicae robustissimos pugiles et athletas”. Cf. V. BELTRÁN, “Constituciones de Benedicto XIII para la Universidad de Salamanca.- Peñíscola 26 de julio 1411”, en *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1966-67, Vol. II, 24. Esto mismo aparecerá en las Constituciones que Martín V dará a la Universidad de Salamanca en 1422. MARTÍN V, *Constituciones de Martín V*, edición y estudio al cuidado de P. VALERO – M. PÉREZ, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, 115: “El obispo Martín, siervo de los siervos de Dios, para eterno recuerdo del acto. La moderada clemencia de la sede apostólica difundiendo graciosamente los dones de su generosa bondad a sus súbditos, acoge con mayor benevolencia en los brazos de sus gracias a aquellos, que, dedicados al ejercicio de las letras, se preocupan de penetrar el conocimiento del incomparable tesoro de las cosas divinas y humanas, en quienes el divino autor y la sierva naturaleza plantaron las raíces de las buenas costumbres y de las bellas artes y la madre iglesia concibiendo con continuo dolor alumbrando favorece y finalmente saca fortísimos combatientes y atletas en la fe”.

Es una consideración hermosa de la razón y del ser humano, distinguido precisamente por esto, perfectible y apeteciendo siempre la verdad, yendo tras los saberes y las últimas preguntas, esas que se hallan en el límite de su alcance y que por lo tanto marcan las delimitaciones tanto de la propia razón como de la teología. Y como no podía ser de otra manera, en estos momentos, practicando el *obsequium rationalibile* paulino, “in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi” (2 Cor 10.5), tal como lo señala Santo Tomás al comienzo de la propia *Suma Teológica*⁴³.

Veamos este crecimiento y maduración del niño – entendimiento en imágenes, y que en las ediciones impresas se puede percibir si se toma la *editio princeps* de 1484, *Visio delectable*⁴⁴, y que se había hecho traduciéndola al catalán.

Termina así el texto donde se interrumpe la redacción *princeps*:

“... E a my paresció, súbita mente estas diformidades e abominaciones vistas, ser levado al pie de un altísimo monte, la cabeça del qual paresçia juntar e igualarse con el globo e altura primera

[// de la luna, e súbita mente oyé una çelica boz que dezía las palabras syguientes: «Fuid la abitación de Babilonya, ca confusión es, e los que han sed beberán agua de sabieza saludable, e los que están en tiniebla verán luz e claridad infinita. El que viniere a mí verná a la perpetua e bien aventurada vida». E vi que era dificultoso e quasy ynposible de sobir a omne alguno, e las fureças sensuales no bastavan a fazer tal asçensyón e puyada, e rogué al Entendimiento e Natural Yngenio que quisiesen proveerse a tomar cargo de aqueste, maguer trabajoso, tan bien aventurado camino. E luego vi el Entendimyento en forma de fuego de la cantidad de un pequeño niño, e el Yngenio Natural asý como una claridad de candela, la qual le estava círcuyendo toda la cara, e él con cobdiçia grande quisiera súbita mente sobir, mas de un cabo lo espantava la inmensa altura del monte e el non saber del ynnoto camyno, de la otra parte avía temor falleçerle las pequñas e débiles fuerças suyas. El Yngenio estava enbiando rayos e quasy descubriendo e *alunbrando* las primeras partes del monte, en las quales vieron una cadena muy fuerte e una muy espantable bestia, la qual era obstáculo e ynpedimyento a los camynantes, pero ellos con fortaleza de coraçon quebrantaron la sobre dicha cadena e mataron aquella muy espantable fiera bestia.

Aquí començaron la primera jornada.

43 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1 a. 8, 74.

44 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Comença lo libre appellat Visio delectable, compost a instancia del molt noble senyor don Iohan de Beamunt ... / compilat per Alfonso dela Torra Bachaller del senyor Princeps*, impressa en la ciutat d[e] Barçelona a despeses de Matheu Vendrell ..., xvij abril 1484, fols. 4r-4v; o si se toma la edición crítica antes citada de ALFONSO DE LA TORRE, *Visión deleytable*, ed. J. GARCÍA LÓPEZ, 105§ 44 - 107 § 23. Este texto que se aporta, tal como se indicó antes, se efectúa por la dicha edición crítica, que tiene en cuenta los diversos manuscritos en castellano. Entre [] el importante texto perdido en las ediciones impresas castellanas.

[3] Fabla de la Gramatica e dize *quienes* fallaron las letras e por qué son las diversidades de las lenguas en el mundo, e por qué Adam fabló más ebrayco que otra lengua e declara sy es al omne más neçesaria una fabla que otra.

Vençidos ya los sobredichos peligros e ronpidos estos obstáculos e cadena, el natural deseo de su principal fyn guyó al Entendimyento por un camino muy fraguoso e carrera asaz áspera de la cual absentes eran todas las delectable cosas e avía grande abundancia de las cosa contrarias a la agradable vida. E en fin de la primera jornada llegaron a un valle que se fazía en una grande altura del monte, en el qual avía árboles de muy amargosas rayzes, maguer sus frutos fuesen muy suaves al gusto. E el natural deseo e el Entendimiento umano, asý por la fatigación de la trabajosa jornada como por la *ynorançia de la fabla* de aquesta tierra, estaban puestos en congoxa çercana a desesperaçion, e aunque la acostunbrada niebla, maguer non fuese tanta como primero era, mas aun era tanta cantidad que les vedava la mayor parte del *siguiente* camino, e eso mismo les proybía la vista de las abitaçiones, las quales eran en aquel valle hedeficadas; pero finalmente con voluntad del soberano e postrimero bien, entraron en una muy antygua e asz bien hedeficada casa, //]

en la qual abitava una asaz honesta doncella, en la mano de derecha de la qual estaba un týtulo escrito de letras latynas las cuales dezían en esta manera: «*Vox literata et articulata debito modo pronunciata*»; e en la siniestra mano tenía una palmatoria con açotes”.

Y son los ecos y paralelismos que nos llevan a mirar más atentamente el “Prólogo” y la q.1 de la Primera Parte de la *Suma* y a ponerla en relación con la *Visión deleytable*.

En efecto, Santo Tomás en el inicio del “Prólogo” de la *Suma* evoca la imagen del niño, de la siguiente manera:

“Como el doctor de la verdad católica debe no solo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que empiezan, según aquello del Apóstol: «Como a niños en Cristo os di a beber leche, no comida», nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes”⁴⁵.

E instando al entendimiento a iniciar el camino para que más allá de lo que excede sus límites, le sea mostrada la verdad,

“Si bien el hombre no debe esforzarse en averiguar por medio del entendimiento lo que excede a su capacidad, debe, no obstante, aceptar por la fe lo que Dios le ha revelado, y por esto allí mismo se añade: «Te han sido mostradas muchas cosas superiores al pensamiento de los hombre», y en éstas consiste la doctrina cristiana”⁴⁶.

45 *Ib.*, I, “Prólogo”, 57.

46 *Ib.*, I, q. 1 a. 1, p. 60.

¿Acaso no será la *Visión deleytable* la visión gozosa de la doctrina verdadera a la que ascendiendo es llevado de la mano el niño – entendimiento, y que va creciendo mediante el conocimiento adquirido al ir visitando los distintos saberes, a través del camino de ascenso que señalan las disciplinas del *trivium* y del *quadrivium* como servidoras de la Verdad? Es lo que filtra Santo Tomás, y está siendo recogido en las imágenes potentes de esta tradición enciclopédica:

“Si la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias... A las otras ciencias se las llama servidoras de ésta, según leemos en los Proverbios: «Envío a sus sirvas a llamar desde el castillo»”⁴⁷... “Pero, no obstante que tome algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y sirvientes, cosa que también hacen las ciencias arquitectónicas, que emplean a las auxiliares, y así la ciencia civil utiliza la militar. Pero la ciencia sagrada no lo hace porque haya en ella defecto o insuficiencia alguna, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, el cual, mediante lo que conoce por la razón natural [yngenio] (de la cual proceden las otras ciencias), camina con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia enseña”⁴⁸.

Para llevarnos e indicarnos, lo que le será dado y contemplará al final del camino, o lo que será mostrado al que dejo de ser niño: la doctrina sagrada, la revelación, el sentido de todo o creado, Dios, “todo cuanto se estudia en la doctrina sagrada está comprendido en Dios, aunque no como partes, especies o accidentes, sino en cuanto que de algún modo está ordenado a Él”⁴⁹.

Pero tomemos al niño – entendimiento que habíamos dejado visitando la morada de la *Gramática* y en donde iba a recibir los nutrimentos proporcionados por ella, y que está a punto de partir movido por la acuciante pasión del conocer y fidelidad constitucional en desarrollarse como robusto atleta en la fe, tras la guía de la *Suma Teológica*:

“El Entendymiento, con lo que que avía oýdo de la boca de la doncella e con aquello que avía visto pintado, ya era contento quanto a la congruidad de la fabla, e el Natural Yngenio lo aquexava que siguiese su camino conmençado e non quisies perder más tiempo. E tomando con omildad omyll mente liçençia de la doncella e ryndiéndole gracias por el benefício resçevido, el Yngenio Natural, el qual ya era en mayor cantidad que primero de lumbre, e el Entendimiento, [que] ya era más robusto, començaron la segunda jornada, no menos áspera pero fácil más que la primera”⁵⁰.

47 *Ib.*, I, q. 1 a. 5, p. 65.

48 *Ib.*, 67.

49 *Ib.*, I, q. 1 a. 7, p. 71.

50 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión deleytable*, ed. J. GARCÍA LÓPEZ, 114§ 132 - 115 § 240. Ed. Tholosa, fols. 7r-7v.

De aquí partieron y andada la primera jornada llegaron a casa de la *Lógica*, y allí el niño – entendimiento fue adiestrado en este arte, y así fortalecido, y siguiendo las propias indicaciones de la dueña, “e ya tiempo es que continúes el camino comenzado, ca nosotros somos como los labradores, que con grant trabajo syenbran el pan... E con tanto el Entendimiento tomó *comiat* (licença), e el Yngenio ya tenía grant lumbre, que paresçia día claro, synon paresçia sol”⁵¹. Y así en este caminar y recibir los diversos saberes como nutrimentos adecuados en las distintas moradas de las disciplinas que visitaban, la retórica, la aritmética, la geometría y la música, el Entendimiento fue alcanzando su mayoría de edad y fortaleza, y fueron llegando a la cumbre de este monte. En esto, el camino se había ido haciendo más fácil y luminoso por la propia luz que irradiaban. Y así llegaron a cumbre:

“a la séptima mansyón, ya no avía cosa de subir del monte, sino sólo que la donzella que ý esteva quisiese abrir la puerta, la qual paresçia de las hermanas pasadas mucho más fermosa... ella le dixo cómo a ella dezían Astrología, e que su ofício era conssyderar la altura en el movimiento, la quantía de los çielos e estrellas, más sus secretos non podían bien ver los de fuera, e por ende que espere-se la entrada”⁵².

Y, resumiendo, será aquí donde termina el camino, en este límite de la razón, que marca la astrología, siguiendo las indicaciones de Santo Tomás, y donde habrá que esperar por fe que sea mostrada la verdad, que ya no será por vías de la razón sino de la revelación. Efectivamente, como decía Santo Tomás, el entendimiento – niño ha caminado “con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón, que es lo que esta ciencia (la ciencia sagrada) enseña”⁵³. Y ahí nos quedamos atentos.

2.3.2. Y se pregunta y responde por la existencia de Dios por las vías de Santo Tomás

Alfonso de la Torre probará la existencia de Dios en un capítulo específicamente dedicado a ello. Es el capítulo XI de esta Primera parte, “De cómo la Sabiduría probó al entendimiento que había Dios, y que era uno, et que no tenía cuerpo”⁵⁴, y donde va a seguir y tomar las pruebas de la existencia de la *Suma Teológica* de Santo Tomás⁵⁵ para probarlo.

51 Cf. *Ib.*, 123§ 237-238. Ed. THOLOSA, fol. 11r.

52 *Ib.*, 137 § 3-27. Ed. THOLOSA, fol. 17v-18r.

53 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 1 a. 5, p. 67.

54 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión delectable*, (BAE), XI, 353b-357b. Ed. Tholosa, fols. 24r-26v.

55 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 2 a. 3, pp. 118-121: 1ª Vía: “Todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto

Tras visitar las distintas artes, siendo a última la Astrología, es invitado a entrar en el monte sagrado. Abierta la puerta, donde el Entendimiento, (así se llamaba el niño) fue recibido por dos doncellas, la Verdad y la Razón, fue conducido por el “el huerto de la delectación”⁵⁶ le preguntaron la causa de su venida. Él les dijo: “que tenía muy gran gana et deseo sin comparación de saber cuál era la causa final para que el hombre había sido hecho”⁵⁷, ya que según su juicio “tantas eran las diformidades et las abominaciones que en los hombre eran halladas y que aunque le habían dicho que había Dios, et retribución de bien et mal, que esto no lo creía como viese lo contrario”⁵⁸.

Alfonso de la Torre, al igual que Santo Tomás en la *Suma Teológica*, planteará el tema de la existencia de Dios, también desde el comienzo, tras el recorrido primero de los saberes, en el capítulo 8, *De cómo habla la Razón con el Entendimiento* (el niño):

“... y preguntado por la causa de su venida, el Entendimiento le respondió que la causa de su venida era por saber la verdad de todo el universo, mayormente la certidumbre de haber Dios, y eso mesmo saber la verdad del fin postrimero del hombre; y la Razón le respondió: «Deseo de las tales cosas natural es al hombre, saber aquello por qué su natura es complida; ca sin saber el hombre es así como el cuerpo sin alma. Ca así como el alma es perfección final del cuerpo, así el saber es perfección final del alma, y bienaventurados son aquellos que conocen su fin y lo alcanzan»”⁵⁹.

La respuesta, o mejor la pregunta, que Alfonso de la Torre, ha efectuado es la petición de explicación o teoría general de la realidad, y la configuración de

a aquello para lo se mueve... Es pues imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil... Más no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor... Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios”. 2ª Vía: “La segunda vía se basa en la causa eficiente. Hallamos que en este mundo hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de causas eficientes porque siempre hay causas eficientes subordinadas... Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios”. 3ª Vía: “Considera el posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir... es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llamamos Dios”.

56 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión delytable*, cap. IX, “De cómo el Entendimiento entró en el monte sagrado, y qué son las cosas que allí vido”, 352a. Ed. Tholosa, fol. 21r.

57 *Ib.*, p. 352b. Ed. Tholosa, fol. 22r.

58 *Ib.*, p. 352b. Ed. Tholosa, fol. 22v.

59 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión delytable*, (BAE), VIII, 350b. Ed. Tholosa, fol. 19r-19v. Transcribo por la esta edición de BAE en las notas siguientes al objeto de que sea más fácilmente leído el texto, y se indica su lugar en la edición de Tholosa.

un orden posible de acuerdo a esa teoría y principio fundador y vertebrador de la misma.

¡Y qué mejor que la *Suma Teológica* de Santo Tomás!

Efectivamente así es y así se va a desarrollar, rompiendo con lo que hubiera cabido esperar, dado que estamos en un marco en el cual el libro para abrir y dejar abierta la puerta de una explicación general y de los misterios era el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo. Libro que no arranca de la interrogación sobre la existencia de Dios, sino de la recreación y contemplación de la Santísima Trinidad.

El libro guía que seguirá Alfonso de la Torre va a ser la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

Que esto es así aparece claramente y se ve que Alfonso de la Torre en su escritura está teniendo delante la *Suma*.

Efectivamente, en el capítulo XI, *De cómo la Sabiduría probó al Entendimiento que había Dios, y que era uno, et que no tenía cuerpo*, tomará las tres primeras pruebas de la existencia de Dios de la *Suma Teológica* de Santo Tomás (*S Th I q. 2 a. 3*), y hará una adaptación según lo está exigiendo el ritmo de la obra, diálogo cercano persuasivo, tras haber presentado en el capítulo X, *De veinte y seis principios que la Verdad puso verdaderos et infalibles, los cuales otorgó el Entendimiento et todos los que ahí estaban, para probar que había Dios, y que era uno, y que no era cuerpo*⁶⁰, y que están haciendo referencia a la q. 2 a. 3 de la *Suma*. Entre otros, dirá así:

“Décimoséptima: Que toda cosa que se mueve tiene movedor... Decimooctava: Toda cosa que viene de potencia en acto et de no ser a ser, ha menester cosa que la saque de la tal potencia et le dé tal ser; et si tiene impedimento, se dice sacarlo de potencia en acto. Decimonona: Toda cosa que tiene su ser es posible, et toda cosa que es posible tiene causa. Vicésima: Toda cosa que es necesaria de ser absoluto, no tiene causa de su ser... Vicésimaquinta: Que toda sustancia singular que es compuesta de materia et de forma, conviénele haber necesario movedor...”⁶¹.

Así, en el capítulo XI dirá:

“Dijo la Sabiduría: «Ya habemos oído lo que dijo la Verdad, y ella no puede mentir, et tú ya lo has otorgado». «Verdad es», dijo el Entendimiento. Dijo la sabiduría: «Ya has visto como todas las cosas engendrables et corruptibles tienen movedor, por la proposición vicésimaquinta... y esto no procede de infinito...

60 *Ib.*, X, 353a. Ed. Tholosa, fol. 23r. Estos 26 principios parecen ser apuntes de clase muy bien elaborados y tomados.

61 *Ib.*, X, 353b. Ed. Tholosa, fols. 23v-24r.

Pues luego es necesario que haya movedor primero, el cual no sea virtud en cuerpo, ni haya en él movimiento sustancial ni accidental, ni sea partible ni mudable en alguna manera. E síguese que no pueden ser dos los movedores primeros... Y esta especulación nos ha traído a otorgar de necesario que hay movedor del cielo, el cual es uno que no es virtud en cuerpo; este decimos Dios glorioso bendito... Así que nos hallamos cosa compuesta de movimiento et movedor; hallamos que es cosa movida et no mueve otra, y esto es los postrimero movable; síguese necesario que sea movedor et no sea movido, y este es Dios glorioso bendito, el cual es sempiterno et bienaventurado”⁶².

Y esto es lo que decía Santo Tomás en la primera vía:

“Todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo se mueve... Es pues imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil... Más no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor... Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios”.

Al igual que en la segunda vía:

“La segunda vía se basa en la causa eficiente. Hallamos que en este mundo hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de causas eficientes porque siempre hay causas eficientes subordinadas... Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios”.

Con respecto a la tercera prueba que propondrá Alfonso de la Torre, dirá lo siguiente:

“Tercera prueba, dijo la Sabiduría: Nos vemos muchas cosas salir de potencia en acto et de ser a no ser, et vemos algunas cosas engendrarse et corromperse, y esto es porque tiene potencia para ello; et toda potencia es de parte de la materia; et cierto es que toda potencia es reducida en acto en algún tiempo; si no, sería en vano la tal potencia como aquella. E pues manifiesto es que toda cosa que sale de potencia en acto es menester quien la faga salir, y esto no procede en infinito, así como habemos dicho; síguese que haya un movedor et dador de formas et seres et perfecciones, el cual nunca fallezca, mas el su ser sea necesario en todas maneras: este es Dios glorioso et bendito”⁶³.

62 *Ib.*, XI, 354a-b. Ed. Tholosa, fols. 24r-25r.

63 *Ib.*, 354b. Ed. Tholosa, fol. 25r.

Y que hasta en su numeración tiene su correlato en la tercera vía de Santo Tomás:

“Considera el posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir... es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llamamos Dios”.

Alfonso de la Torre en el capítulo XII, *De cómo mostraron al Entendimiento el poder de Dios... De la bondad de Dios, et dice cosas muy singulares, por qué Dios no hizo las cosas mejores de lo que son*, seguirá la cuarta vía de Santo Tomás, y que

“considera los grados de perfección que hay en los seres”, para acabar su desarrollo diciendo: “«... e ya has visto cómo la bondad de Dios es a las cosas comunicada por la largueza et magnificencia suya». Entonces dijo el Entendimiento: «Alabado sea y ensalzado por siempre jamás el glorioso Dador de todas las perfecciones et bondades»”⁶⁴.

Y el capítulo XIII, *De la providencia, fado y fortuna, et declara maravillosos secretos*⁶⁵ lo pondrá en correspondencia con la quinta vía de Santo Tomás, en la cual se “toma el gobierno del mundo”, para hablar extensamente de la Providencia de Dios y del cuidado de lo creado no sólo en este capítulo sino también en el XIV, *Que declara la opinión verdadera en la providencia de Dios*⁶⁶, en el XV, también, *De una cuestión maravillosa*⁶⁷, para acabar como recapitulación y apertura nueva hablando de la creación, será el XVI, *De una cuestión maravillosa: cómo el mundo comenzó*⁶⁸.

Así de esta manera Alfonso de la Torre sabe unir, para mejor responder, yendo a Santo Tomás y no a Pedro Lombardo y su *Libro de las sentencias*, la existencia de Dios, mediante la primera de las pruebas, con la creación por parte de Dios del mundo para abrir todo el tema del fin último del hombre. Así el camino a recorrer en la segunda parte de esta *Visión deleytable* será un discurso de una arquitectónica admirable. Dice así:

“Dijo el Entendimiento: «Ya me habeis dicho que Dios es movedor et ordenador de las cosas; veamos si este mundo fue siempre como agora es; conviene a saber, si hobo siempre casas, ciudades, hombres, animales como lo son hoy, o comenzaron de nuevo...». A esto respondió la sabiduría... empero yo te he

64 *Ib.*, 355b-357b. Ed. Tholosa, fols., 26v-29v.

65 *Ib.*, 357b-359a. Ed. Tholosa, fols. 29v-32v.

66 *Ib.*, 359a-361b. Ed. Tholosa, fols. 32v-36r.

67 *Ib.*, 361b-362b. Ed. Tholosa, fols. 36r-37v.

68 *Ib.*, 362b-364a. Ed. Tholosa, fols. 37v-40v. Aquí está mal la numeración, se ha saltado el impresor el fol. número 38r y 38v, pasando del fol. 37v al 39r.

dicho en las proposiciones pasadas, si bien te recuerdas de ellas, que no podía haber más de una cosa la cual fuese necesaria de ser absolutamente, y que todas las otras cosas eran posibles de ser, pues cierto es que toda cosa posible tiene causa por la cual es, et sin aquella no sería así, como es la luz en el aire, que es en efecto producido por el sol, y dura durante la causa eficiente et perseverante. Así el mundo en respecto de Dios glorioso, et todas las cosas que en el son, que es efecto y cosa producida, o obra de Dios sacada de su no ser a su ser, y su perfección, después que no era, de Dios recibe la perfección todas y el ser que tiene... vió el ser del mundo ser bueno”⁶⁹.

Todo fue creado para que todo vuelva a Dios, para que “todas las cosas se tornen a él”⁷⁰.

2.4. La revelación acaecida: Saberes teológico-jurídico y morales

La segunda parte de esta suma deleitable, se va a centrar en desvelar la verdad plena para mover a ese retorno a Dios. En primer lugar presentará la filosofía moral, para en segundo lugar conducirnos a descubrir la verdad revelada, la Sabiduría: Trinidad divina, contemplación de Dios, eternidad gozosa.

Con respecto a la filosofía moral hablará desde una óptica teológica de las virtudes y de cómo éstas moderan las pasiones. Señalará las desordenaciones y engaños que anidan en el hombre; de las maneras de vivir en el hombre “según ángel o hombre o animal”, donde se le enseñará esta vida humana de acuerdo a su último fin.

Nos mostrará las virtudes, entre éstas, las “quatro principales y más necesarias”, esto es, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la temperanza, que aparecerán bajo imágenes, también, de mujeres.

“Era la *prudencia* vestida del paño y del traje y vestiduras de las otras hermanas, porque por ventura si sobre excediera, cayera en odio de las otras, y no traía aparato menor por no venir en menosprecio. Tal era el vestido cual convenía a la edad y al estado y al tiempo. Tenía acutísimo el entendimiento et grand aplicación a lo particular, y eso mesmo tenía grand memoria de lo passado et grand providencia en lo porvenir. E había visto muchas esperiencias en el mundo e había fecho conclusiones a las contingentes cosas”⁷¹.

La *justicia* era mujer con voz pero sin rostro. No la describe Alfonso de la Torre, pero habla y se percibe su noble porte⁷². La *fortaleza* era doncella que “a

69 *Ib.*, XVI, 362b-363a. Ed. Tholosa, fols. 38v-39v.

70 *Ib.*, XVII, 367a. Ed. Tholosa, “Questión de la causa final del mundo”, fol. 45r.

71 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión deleytable*, Tholosa 1489, fols. 78r-78v.

72 *Ib.*, fol. 80r.

72 *b.*, fol. 81v.

los pies de la cual yazía un león grande, y ella, puesto que de cuerpo fuese delicada, tenía el corazón muy fuerte et muy robusto”⁷³. Y la *temperança* era una doncella, “el gesto de la cual era en una manera media, así en el aparato como en la fabla y en el movimiento y en todos los gestos”⁷⁴.

Tras esta primera parte, se centrará en la segunda. Se mostrará cuál debería ser la ordenación de la vida desde presupuestos teológicos y desde el fin último del hombre, que es la visión de Dios, la bienaventuranza, haciéndonos contemplarla y paladearla, y haciéndonos apetecer el modo de vida más ajustado para alcanzar ese gozo de la visión de Dios⁷⁵.

Y será en ese contexto de vida bienaventurada, y contemplación de Dios, donde se presentara el misterio trinitario como desvelación de la vida divina, ya casi concluyendo la obra, y como compilación de la Verdad plena, la fe tal como es confesada por la Iglesia en el *Simbolum quicumque*, como *credo* de la Iglesia, que había que proclamar y creer,

“*Declaración de la fe católica santa e verdadera e la que es neçesaria a la salud*. Dixo la Verdat: «Ya has visto en casa de la *Sabieza* la prueba de la credulidad verdadera de nuestro señor dios glorioso, escepto que al poderío e sabiduría e bondad *suya* llaman algunos Trenidad en personas, maguer [puesto que] la esençia sea una... E mostroles cómo Dios padre produzía e engendrva eternal mente de sy mesmo a Dios Fijo, e de aquéstos dos era inspirado Dios Espíritu Santo, que eran tres personas en un solo Dios verdadero»”⁷⁶.

Y señalará que esta “fe cathólica santa y verdadera” es necesaria para la salvación y hará un llamada de atención sobre las formas y deberes sociales y el comportamiento político⁷⁷.

Tras la contemplación de estas imágenes y experiencia recibida, “e vees aquí – dixo la Razón – la bien aventurança de los omnes e su mal aventurança las cuales consisten en llegarse a Dios glorioso o partirse dél en este mundo o en el otro”⁷⁸, y no queriendo dejar este lugar de bienaventuranza, se invitará a nuestro caminante a volver de nuevo al mundo a empeñarse, tras lo visto y experimentado, y una vez liberado de todas sus inquietudes a que de modo decidido se aplique emprender una nueva vida, una vida virtuosa:

“Entonçes el Entendmiento dixo: «Alabado se e bendicho dios glorioso por syenpre, que me troxo al lugar donde viese la concordia e amiatat de aquello que

73 *Ib.*, fol. 84v.

74 . Cf. *Ib.*, fols. 96r-100r: “Declaración de los presupuestos en que se prueba la visión de Dios el fin del ombre”

75 Cf. ALFONSO DE LA TORRE, *Visión deleytable*, ed. J. GARCÍA LÓPEZ, 327 § 1-6 – 329 § 73-75; Ed. Tholosa, fol. 92r-93r

76 *Ib.*, fols. 96r-100r.

77 Cf. *Ib.*, 345 § 362-365; Ed. Tholosa, fol. 100r.

la triste gente piensa que es discorde, e agora sé lo que se puede alcançar sino por aquellos alos quales Dios da graçia. E visto los secretos escondidos de Dios e de Natura. E andado los pasos que pocos *omnes* pisaron. E nunca Dios me lieve a la tierra, ca sabed que aquí quiero vivir con vosotros. E sean por ello al rey de los syglos gracias inmensa e loores infinitos por los syglos de los syglos. Amén»⁷⁹.

Así quedaba articulada la obra de Alfonso de la Torre, como un viaje en imágenes, discurso de persuasión retórica en imágenes y palabra viva, configurando una arquitectura del saber y una ordenación de las artes y de los saberes teológicos en su vertiente teórico-práctica, tomando como guía a Santo Tomás.

¿Dónde queda Pedro Lombardo y su *Libro de las sentencias*?

Efectivamente Santo Tomás y la *Suma Teológica* se habían hecho presentes.

Lo que había sido revelado ahora al entendimiento, lo había sido siguiendo a Santo Tomás y no a Pedro Lombardo,

“Lo primero, le provaremos como ay Dios, e de aquí se provará cómo Él es regidor del mundo, e destruyrse ha la opinión del caso, fado e fortuna. E después le mostraremos cómo Dios, así como es comienço, que así es fyn de todas las cosas, e cómo el omne fue fecho para la bien aventurança, e qual es aquella, e cómo no puede ser synon después de *muerto* la verdadera”⁸⁰.

Efectivamente, Pedro Lombardo quedaba demasiado lejos. El guía ahora era Santo Tomás en este propio texto de Alfonso de la Torre y en las aulas de Salamanca.

2.5. El hombre concreto en su existencia y en el tiempo de la historia

Ahora se comprende como la enciclopedia de Alfonso de la Torre, con marcado acento pedagógico moral, tenía como finalidad primera el ofrecer, a requerimientos personales del prior de San Juan en Navarra, Don Juan de Beamonte, tal como se señalaba en el “Proemio”⁸¹:

“vn breve compendio de fin de cada sciencia, que quasi prohemialmente conteniase la essencia de aquello que en las sciencias es tratado”. Motivado por “la turbacion del mundo, et ignorancia et abhominacion de las sciencias que es fallada *en los modernos tiempos*, de que proceden todas las vijosias costumbres”; y por el descarrío acontecido en el hombre que tiene “buelta la cara a las utilidades et mundanos prouechos”, que ya no se contenta con “menospreçiar et increpar el investigar de las siencias mas abhominarlas et perseguirlas”⁸².

79 Cf. *Ib.*, 347 § 25-31 – 348 § 1-4; Tholosa, fol. 100v.

80 Cf. *Ib.*, “De cómo la Sabieza fabló, e reçita la orden que se ha de tener en el proçeso del disputar”, 155 § 10-14; Ed. Tholosa, “De cómo la Razón y la Verdad fablaron al entendimiento”, fol. 23r.

81 *Ib.*, fol. 2v, “Proemio”.

82 *Ib.*

¡Qué descripción y percepción tan certera tenía Alfonso de la Torre de lo que estaba anunciando el Renacimiento iniciado y de la mutación que se estaba produciendo en esos *modernos tiempos*, tiempos de crisis y turbación!

Había que ofrecer, al hombre concreto, frente a las novedades de los *modernos*, la doctrina segura, y frente a la fragmentación y autonomía que los saberes pretendían. Había que salvar, aunque fuera “proemialmente” la esencia de cada ciencia desde el fin ordenado que debían pretender.

Por eso, y como finalidad segunda, y este es el significado profundo que encierra la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre, había no sólo que compendiar los saberes sino ordenarlos desde la finalidad trascendente a que los propios saberes estaban llamados al igual que el propio hombre. Había que recordar al hombre su fin “postrimero para el qual fue criado”, pues “grand verguença es a la criatura rrazonal, pues dios le ha apartado de los otros animales, querer poner su fin que sea semejante al de aquellos”⁸³, haciéndoselo ver en imágenes deleitables. Había que ofrecerle una ordenación segura de los saberes acorde con dicho fin y señalar el camino a seguir en ese, en definitiva, camino de salvación, que no era otra cosa que la experiencia salvífica del camino, y que ponía a Santo Tomás como guía para hacer el camino en estos tiempos en torno al Concilio de Basilea y en la Salamanca de la primera Escuela.

Este era al final el discurso de los saberes que se había ido tejiendo a través de los diálogos cercanos del camino, de estos peregrinos de la verdad hacia la Sabiduría para reconstituir un orden de existencia. Era la experiencia, que en jornadas diversas a través de las distintas moradas de los saberes era participada y paladeada en esa búsqueda y esperanza de revelación de la total Sabiduría como anticipo de la gloria eterna.

III. DE PEDRO MARTÍNEZ DE OSMÁ (1424-1480) A MELCHOR CANO (1509-1560)

Para completar lo señalado con respecto al discurso de los saberes en la primera Escuela de Salamanca⁸⁴ y su proyección me voy a referir ya brevemente a Pedro Martínez de Osma (1424-1480) y a Melchor Cano (1509-1560).

Son dos momentos muy distintos. El primero, estaría representado por el discurso de los saberes que a través de su rica obra va a elaborar Pedro Martínez de Osma (1424-1480) en la segunda mitad del siglo XV, y el segundo,

⁸³ *Ib.*, fol. 2v.

⁸⁴ Cf. J. L. FUERTES, “Pensamiento y Filosofía”, *o. c.*, 203-240. En este estudio se trata de modo extenso el discurso de los saberes de Pedro Martínez de Osma y Melchor Cano, se remite a él.

por el que queda expresado en el *De locis theologicis* (Salamanca 1563) de Melchor Cano (1509-1560) como experiencia que llegaba desde los tiempos de Francisco de Vitoria.

El *primer momento*, se sitúa y abarcaría los tiempos posteriores al Concilio de Basilea (1431-37 [-1449]) en ese sentir con él en la Universidad de Salamanca.

Y Pedro de Osma sería uno de sus maestros más notables en buscar y hallar el camino adecuado. Desempeñaría la cátedra de Filosofía Moral (1457-63) y en 1463 accedía a la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca, sucediendo en la misma a los dominicos que le habían precedido, Lope de Barrientos (1416-¿36?) y Álvaro de Osorio (¿1436?-63). Pedro de Osma permanecería en dicha cátedra hasta el 30 de abril 1479.

El supuesto principal, que envuelve la obra de Pedro de Osma, para discernir y orientar los nuevos tiempos es el de la fe, la preeminencia de la fe, y el relato que desde ella emerge como ordenador de sentido e inteligibilidad. Es el discurso, que tal como ya había acontecido con San Agustín, al transfigurar la realidad y colocarnos en un ámbito distinto de significaciones y sentido, mostraba las insuficiencias de los otros discursos o filosofías. La fe, tal como es confesada por la Iglesia en el *Simbolum quicumque*, el credo de la Iglesia universal, y sobre el que publicará un importante comentario, *In symbolum quicumque* (¿1472/73-1474?).

Y los demás supuestos, como fuentes y ríos, al igual como ocurrirá en el segundo momento, con Melchor Cano en *De locis theologicis* (1563), que de alguna manera se derivan y son necesarios para venir en socorro y ayudar a la fe: *obsequium rationabile* de la razón a la fe, el valor de la tradición y de los *doctores antiqui*, no a las novedades y a las cosas no necesarias o superfluas, retórica en vez de dialéctica, existencia en su finitud y contingencia, concordia y mejor república desde sus comentarios a Aristóteles. Son, en definitiva, los contenidos de sus obras, que fue exponiendo, y la dirección que claramente fue marcando para la Universidad de Salamanca en las cátedras que ocupó, y que la orden dominicana se encargaría de seguir.

Santo Tomás era el mejor guía, que se ofrecía. La *Suma Teológica* como discurso disponía de los elementos necesarios. Sólo había que tomarlo y sacar, como de una fuente, el agua viva para que fecundara en su comentario el presente que debía ser de Iglesia y cristiandad resplandeciente.

Y así en Salamanca desde la segunda mitad del siglo XV se fue centrando el pensamiento en torno a lo que podía ser un núcleo de elementos seguros y fundamentales para servir de guía en esa etapa del Renacimiento.

Se emprendía un camino, en la nave de un discurso perfectamente blindado en la fe y ensamblado en Santo Tomás y Aristóteles, con el que pretendía navegar antes del Descubrimiento de América en el tiempo de la historia hacia la eternidad, tal como en estos mismos años, desde otra perspectiva, señalaba Wernerius Rolewinck (1425-1502) en su *Fasciculus temporum* (Colonia 1474), con muchos ecos de contemplación que, ahora, comenzaban a ser insuficientes.

En este primer momento le seguirán a Pedro de Martínez de Osma en la cátedra de Prima de Teología, Diego de Deza O.P. (1480-1486), Fernando de Roa (1494-1497), Juan de Santo Domingo O.P. (1497-1507) y Pedro de León O.P. (1507-1526).

Un *segundo momento* se puede considerar que acontece en torno a las tres primeras décadas del siglo XVI.

En éste parecía que el ámbito espiritual de la cristiandad se sentía conmovido. Era la recuperación de la antigüedad clásica, la transformación del mundo por la ciencia, la técnica y el arte, el descubrimiento de nuevos mundos y el impacto de nuevos modelos de racionalidad, la pujanza de las nacionalidades, las propuestas de reforma para la cristiandad y para la vida cristiana, la puesta en circulación de renovadas filosofías, de valores distintos, y de tantas esperanzas.

Eran tiempos de efervescencia, de pujanza y de novedad, tiempos, que en expresión de muchos, se fueron haciendo recios después de estas tres primera décadas conforme se fueron produciendo los sucesivos desgarros en la cristiandad por las reformas, pero eran también, si así se los quiere contemplar, tiempos de generosidad y de pasión. Había que pensar y repensar, ordenar y reordenar, nacer y renacer, y, en medio de todo ello, apostar, con el peligro de equivocarse. Había que encontrar el camino, y hacer el camino para ir a la verdad y no *Ad Narragoniam* con los locos y necios de Sebastián Brant (1457-1521) y Erasmo de Rotterdam (1467-1536). Y restaurar la cristiandad en esta que parecía nueva Edad de oro.

Los frentes de reflexión para la Escuela de Salamanca y el magisterio que desde ella se iría ejerciendo a partir de este momento van a ser dos principales, y que van a la par: el de la cristiandad europea en el contexto de la Monarquía hispánica y la reforma protestante, y la elaboración de una nueva teoría unificadora de la historia y de la comunidad humana que fuera capaz de integrar en ella a todas las gentes y pueblos recién descubiertos desde la consideración de una igual dignidad para todos los seres humanos⁸⁵, al igual que se elaboraba

85 Cf. J. L. FUERTES, “Relatos sobre el hombre en torno al *De indis prior* de Francisco de Vitoria”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003), 371-384.

una nueva teoría económica como medio de llevar una nueva gestión del planeta y administrar sus recursos a favor de sus moradores.

En este nuevo contexto, y con nuevos impulsos renovadores, aparece Francisco de Vitoria [(1483-1546), 1526-1546] en la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca, que toma decididamente la *Suma Teológica* de Santo Tomás en 1526, siendo avalado por los Estatutos de 1529 y sancionado por los de 1538. Ya todo estaba claro. Santo Tomás era el guía.

Melchor Cano [(1509-1560), 1546-1551], por su parte, sabrá elaborar un discurso de los saberes en sintonía con el de Francisco de Vitoria, pero en un contexto distinto al anterior, desde el sentir salmantino, ahora con Trento. Era el juicio que la fe, la teología, hacía a la razón desde la preeminencia de la fe.

Pero es un discurso que presenta una diferencia radical. Mientras que el discurso de los modernos comienza con el juicio a la razón, el de Melchor Cano lo hace con el juicio que la fe, la teología, efectúa a la razón desde la preeminencia de la fe⁸⁶.

Melchor Cano sintiendo con los nuevos tiempos que se abrían a impulsos del Concilio de Trento, elaborará y perfeccionará un discurso de los saberes, *De locis theologicis* (1563), que la Orden dominicana, a través del control ininterrumpido que ejercerá en torno a dicha cátedra de Prima de Teología será la valedora de dicho discurso de los saberes que se expresará en la *Apología* (1595) de Domingo Báñez, confrontado al nuevo discurso que la Compañía de Jesús iba poniendo en circulación y que estaba suscitando la polémica *De auxiliis*.

Es un discurso en el cual a través de los lugares teológicos se muestra la preeminencia del orden de los saberes desde la cual están expresados esos lugares o dimanar esas fuentes⁸⁷. A través de ellos se crea un sistema de orden desde el cual los saberes son expresión, en definitiva, de ordenación de la realidad. Es el discurso de la preeminencia de la fe sobre la razón, y del método científico para mejor lograr con método este cometido.

Discurso que, tras las huellas de Francisco de Vitoria y de la mano de Santo Tomás, es elaborado desde la preeminencia de la fe, y la fe desde la fidelidad a la Iglesia y con una permanente inquietud, la extensión de la herejía. Trata de

86 Cf. MELCHOR CANO, *De locis theologicis*, edición preparada por J. BELDA Madrid, BAC, 2006, especialmente los libros IX, "Argumentos de la razón natural", 491; X, "La autoridad de los filósofos", 524; XI, "La autoridad de la historia humana", 551.

87 Cf. MELCHOR CANO, *De locis*, II, "Prólogo", 14: "Nada, en efecto, se puede enseñar de mayor provecho en una *Escuela* de teólogos que el aprender cuál es el lugar [teológico] que proporciona argumentos firmes, y cuál por el contrario débiles. De esta manera, sobre todo los nervios y articulaciones de la Teología adquieren consistencia, tensión y solidez".

centrar los estudios en lo auténticamente esencial e importante y aligerarlos de todo lo que se considera superfluo y que, inclusive, pudiera haber sido dañino. Dialéctica sí, pero no lo que considera sofística. Y pretende hacer del teólogo un auténtico *miles Christi* de acuerdo a las nuevas necesidades, en la esperanza de concordia y república cristiana.

Y era el discurso que con matices diversos estará presente en Domingo de Soto [(1495-1560), 1552-1560] Pedro de Sotomayor [(1511-1564), 1560-1564], Mancio de Corpus Christi O.P. [(1507-1576), 1564-1577] y Bartolomé de Medina O.P. [(1527-1580), 1577-1580] hasta llegar a Domingo Báñez O.P. (1528-1604), [1580-1604].

La doctrina de Santo Tomás era la que parecía más segura, o al menos así aparecía hasta finales de este siglo XVI, cuando Francisco Suárez terminaba en 1597, aquí en Salamanca, en el viejo colegio de la Compañía, las *Disputationes Metaphysicae*, después de haber permanecido varios años en Roma, entre 1580-85, en el Colegio Romano, tras percatarse por donde iba la ciencia y el mundo moderno, y contemplar el distanciamiento que se estaba produciendo con respecto a aquel sistema filosófico y teológico, a la par que la filosofía escéptica, con actitudes netamente pirrónicas, se estaba abriendo camino, y se expresaba en los *Ensayos* (1580-88) de Montaigne, o en el *Que nada se sabe* (1581) de Francisco Sánchez.

Luis de Molina (1535-1600) con su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praesdestinatione et reprobatione*⁸⁸, que publicaba en Lisboa 1588, había tejido nuevos caminos en filosofía y teología⁸⁹. Y Francisco Suárez (1548-1617) con sus *Disputationes Metaphysicae* y su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612) trazaba otros caminos y perspectivas.

Aquí se abriría el que podía ser el tercer momento en la segunda escolástica y Escuela de Salamanca, y que con direcciones y discursos muy diversos se adentraría en el siglo XVII, en diálogo o confrontación con la filosofía y la ciencia moderna.

88 Cf. LUIS DE MOLINA, *Concordia*, o.c.

89 Cf. DOMINGO BÁÑEZ, *Apología*, o.c.

IV. CONCLUSIÓN

He ofrecido el discurso de los saberes en la primera Escuela de Salamanca en el siglo XV, y su proyección en el siglo XVI como modelo posible para la ordenación y comprensión de la realidad toda, que arranca en la Salamanca de las primeras décadas del siglo XV hasta llegar a esa fecha de 1563, mostrando un núcleo de elementos seguros y fundamentales que podían servir de guía en esa etapa del Renacimiento⁹⁰.

Y he pretendido incidir en la importancia de la Universidad de Salamanca y de su filosofía en el siglo XV, desde el discurso de los saberes de Alfonso de la Torre y que nos han llevado a descubrir a Santo Tomás, que comienza a sustituir al modelo y discurso de Pedro Lombardo que contenía su *Libro de las Sentencias*. La *Suma Teológica* ya en estas fechas se hallará presente como modelo y propuesta de ordenación teológica de la realidad, y era el guía para afrontar los nuevos tiempos en torno al concilio de Basilea.

He señalado brevemente cómo queda, también, expresado este discurso y guía de Santo Tomás en Pedro Martínez de Osma, y se ha indicado su proyección en siglo XVI, en concreto hasta llegar a Melchor Cano (1509-1560), y quedando abierta al siglo XVII.

Eran los nuevos caminos por los cuales, en torno a Santo Tomás, la Universidad de Salamanca desde esta primera Escuela se iría constituyendo como Escuela de Salamanca, y sería repensada la modernidad naciente que se erigiría en el Viejo y Nuevo mundo en su compleja y variada problemática, tal como significativamente comenzaría a hacerlo Francisco de Vitoria ya iniciado el siglo XVI.

90 Soy consciente de que dejo muchos temas, y que en un horizonte de sucesos más concretos merecerían una atención específica, tales son por ejemplo entre otros, la recepción de Aristóteles en este horizonte del XV al XVI, en sintonía con lo que en su día realizaron C. B. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass. – London, Oberlin College – Harvard University Press, 1983; ID., *Aristóteles y el aristotelismo*, prólogo de F. BERTELLONI, traducción de S. MANZO, epílogo de S. RUS, León, Universidad de León, 2004; F. E. CRANZ, *A Bibliography of Aristotle Editions: 1501-1600*, Baden-Baden, Valentin Koerner, ²1984.

SCHOLASTICA COLONIALIS: EL CONTEXTO CURRICULAR DE LOS MISIONEROS FRANCISCANOS EXTREMEÑOS

MANUEL LÁZARO PULIDO
GFM – Universidade do Porto

RESUMEN

Una de las regiones que más contribuyó humanamente al encuentro de los europeos con el llamado Nuevo Mundo fueron los extremeños y en especial los religiosos franciscanos. El estudio pretende indicar el contexto formativo de la acción misionera. Pretendemos señalar cómo la acción misionera fue una correa de transmisión indirecta del pensamiento escolástico, describiendo la formación y el contexto intelectual que recibieron los misioneros. Señalamos algunos de los misioneros que fueron y lo que los frailes estudiaban en la época.

Palabras clave: misioneros extremeños, orden franciscana, mística, teología, filosofía, historia, san Buenaventura, Duns Escoto

ABSTRACT

Missionaries from Extremadura, and especially Franciscan monks, made the greatest humane contribution to the encounter between Europeans and the so called New World. This study aims at highlighting the formative context in missionary activities. It will be pointed out how missionary action worked was a vehicle for the indirect spread of scholastic thought through the description of the intellectual formation of the missionaries as well as of their context. Also, the names of some of the missionaries who travelled to the New World will be mentioned and the curriculum used to educate friars will be dealt with.

Keywords: missionaries from Extremadura, Franciscan Order, mysticism, theology, philosophy, history, St. Buenaventure, Duns Scotus

I. EL *HUMUS* MISIONERO DE LA *SCHOLASTICA COLONIALIS* EN EXTREMADURA

1. MOVIMIENTO MISIONERO

El descubrimiento de América para la sociedad europea supuso la inclusión de una reflexión sobre la forma de abordar un amplio mundo que desbordaba las fronteras espacio-temporales y los parámetros conceptuales. En buena lógica tendemos a pensar que esto supuso un esfuerzo de asimilación y comprensión vital y existencial del europeo, que se vio desbordado por la exuberante nueva realidad, y eso es cierto; pero no podemos olvidar que los protagonistas del encuentro fueron tanto los europeos, como los habitantes del, para nosotros, nuevo continente y, para ellos, la tierra de siempre que ya no volvería a ser igual. Creo que esta conciencia del protagonismo compartido, aunque siendo muy moderna, fue vislumbrada, especialmente, a la hora de realizar la valoración moral de la población indígena, a pesar de los límites que podamos o queramos señalar. La novedad del encuentro afectó a los europeos¹ y transformó las vidas de los habitantes “encontrados”. La fascinación de la novedad vivida por el europeo es también la fascinación ante lo novedoso experimentada por el indio: la diferente fisionomía, la “extraña” cultura, la apariencia física, las nuevas actitudes... constituyen una conmoción mutua.

El impacto del descubrimiento es extenso y radical en la configuración de la Europa moderna y va a suponer, lógicamente, un enorme caudal literario y de pensamiento filosófico y teológico a lo largo de los siglos siguientes. El conocido pensamiento escolástico, que ya vislumbraba un cambio en las formas metodológicas y en los contenidos durante el siglo XV, alimentado por el “diálogo” con el humanismo y la cultura del Renacimiento, y, en ello, de la discusión refinada (filológica) sobre las fuentes clásicas del pensamiento filosófico y teológico, se ve definitivamente impulsado en el análisis de la naturaleza humana y de las acciones ético-políticas que nutren las estrategias de las acciones de los europeos en el continente americano: las nacidas de las primeras actuaciones de los conquistadores, del quehacer de los funcionarios, de la interacción de los comerciantes, pero, sobre todo, de las estrategias pastorales (humanas, espirituales, teológicas...) de los religiosos, a la postre los grandes teóricos de las instituciones de enseñanza (universidades) que formaban y asesoraban en los fundamentos de dichas acciones, a saber, teología, derecho, o teoría económica. Efectivamente, siguiendo el caso de Castilla, una vez que las Indias pasan a pertenecer a la Corona, los nuevos territorios prolongarán el

1 Cf. M. BALLESTEROS, *La novedad indiana, Noticias, informaciones y testimonios del Nuevo Mundo*, Madrid, Alhambra, 1987.

reino al que pertenecen. Este hecho se vio reflejado en todo lo referente al sistema de formación.

Uno de los elementos en los que la labor misionera se fue desarrollando fue la intrínseca al oficio y la pastoral y, por lo tanto, a la propia formación del clero. En este sentido fue clave, sin duda, la influencia de la Universidad de Salamanca en el proceso de transmisión de los contenidos filosófico-teológicos. Es algo que lo podemos ver a diversos niveles y que ha sido estudiado en profundidad². Así, por ejemplo, el influjo salmantino se dejó notar hasta en los aspectos normativos. El régimen jurídico de las nuevas universidades hispanoamericanas como las de Lima, una vez que dejó la tutela de la Orden de Predicadores, y tras de ella la de México (1597), siguen el espíritu de la universidad salmantina, aunque con lógicas novedades y particularidades. El caso estudiado de la legislación sobre el oficio de Rector muestra que, especialmente estas dos universidades eran “hijas predilectas de Salamanca”, si bien no fueron las únicas que siguieron su estela en estos asuntos, como puede verse en los privilegios de la elección rectoral concedido en 1686 para la Universidad de Guatemala³. Con el paso del tiempo otras universidades van reflejando su estilo ampliando el marco semántico y metodológico de la renovación de la escolástica en el nacimiento de la era moderna más allá de la propia forma universitaria salmantina. Así, a finales del siglo XV, casi coincidente con la llegada del Nuevo Mundo, aires nuevos se introducen desde el campo universitario bajo el impulso del cardenal Cisneros quien instituyó la Universidad de Alcalá (Universidad Complutense de Cisneros), a partir del Estudio de Escuelas Generales de Alcalá creado el 20 de mayo de 1293 por el rey Sancho IV de Castilla. La universidad se crea a partir de la Bula Pontificia concedida por el papa Alejandro VI, el 13 de abril de 1499. Las facultades de Artes y Filosofía, Teología, Derecho Canónico, Letras y Medicina ya funcionan en el curso 1509-1510, la Universidad de Alcalá se convirtió en el gran centro de excelencia académica. Inmediatamente se prestigiaron sus estudios, los mejores estudiantes fueron becados a seguir sus aulas, y sus maestros fueron un referente que sirvió como modelo de las nuevas universidades en América, especialmente, al decir de Águeda Rodríguez en aquellas universidades en las que intervenían colegios asociados a órdenes religiosas o seminarios⁴. La nómina de alumnos y profe-

2 M.^a A. RODRÍGUEZ, *La Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

3 M.^a A. RODRÍGUEZ, *El oficio de rector en la Universidad de Salamanca y en las universidades Hispanoamericanas (Desde sus orígenes hasta principios del siglo XIX)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1979, 57.

4 M.^a A. RODRÍGUEZ, “Proyección de la universidad complutense en universidades americanas”, en L. JIMÉNEZ (Coord.), *La Universidad Complutense Cisneriana: impulso filosófico, científico y literario, siglos XVI y XVII*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, 86.

sores abrumba especialmente en el siglo XVI, todo ello sumado a la movilidad peninsular. No menos importante fue la Universidad de Coimbra especialmente desde que en 1537, por orden del rey João III (Juan III de Portugal) la Universidad vuelve a Coimbra, donde los jesuitas se responsabilizarán de las clases de humanidades y teología. La universidad de Coimbra no sólo alimentó espiritualmente a maestros y alumnos que fueron para América, sino que atrajo, con el paso del tiempo, un número considerable de alumnos, por ejemplo, de Brasil a Coimbra. Se han contabilizado en un periodo que va de 1573 a 1730 de 587 alumnos brasileños estudiantes de Coimbra⁵.

La idea de misión es intrínseca al proceso de descubrimiento y de lo que llamamos colonización. Es dentro del contexto general de este esfuerzo misionero donde podemos situar, sin duda, la aportación extremeña a lo que llamamos *Scholastica colonialis*. Y para situar el punto de partida contamos con una obra escrita en ocasión del V Centenario del descubrimiento de América, publicada por la BAC y promovida por las Diócesis de Extremadura titulada *Misioneros extremeños en Hispanoamérica y Filipinas*. Una obra coordinada por Melquiades Andrés Martín, quien fue profesor de Historia Moderna de la Universidad de Extremadura, y en la que participaron veintitrés especialistas para la realización de este *Diccionario biográfico y bibliográfico*, que así reza el subtítulo del volumen⁶, donde se muestra la gran riqueza humana en este empeño, en el que los extremeños fueron protagonistas en muchos de sus ámbitos, en el religioso, también. Y entre ellos la pujante Orden franciscana. Así, pues, desde que en el segundo viaje de Colón, dos hermanos menores legos de la Orden franciscana del convento de Ath (fray Juan de Daule y fray Juan de Cosin) junto al ex-benedictino fray Bernardo Boyl y el jerónimo fray Ramón Pané llegaron al Nuevo Mundo, más tarde cinco hermanos franciscanos entre ellos el extremeño fray Diego Altamirano (junto a los flamencos fray Juan de Tecto, fray Juan de Aora y fray Pedro de Gante y el español fray Pedro Melgarejo) y, especialmente, cuando el 13 de mayo de 1524 doce religiosos franciscanos venidos de Extremadura llegan a las costas de México, el catálogo de los misioneros se extiende de forma significativa como a la par fue extensa la presencia de extremeños en el Nuevo Mundo; cabe citar que el 8% de la población extremeña emigró a América, entre ellos podemos contabilizar, según Pedro

5 F. T. DA FONSECA, "História da Universidade de Coimbra. Estado da questão", en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO – J. L. POLO, *Universidades clásicas de la Europa mediterránea: Bolonia, Coimbra y Alcalá. Miscelánea Alfonso IX*, 2005, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, 122.

6 Cf. M. ANDRÉS (ed.), *Misioneros extremeños en Hispanoamérica y Filipinas. Diccionario biográfico y bibliográfico*, Madrid, BAC, 1994. Utilizamos los datos de este libro para referirnos a la biografía de autores franciscanos extremeños, de modo que las próximas citas de este libro serán ME seguido del número de página.

Borges hasta 115 de la Orden de los Menores, a los que añade 191 “relacionados con esta región por residir en ella en el momento en que se alistaron para las misiones americanas (140), por pertenecer a la Provincia franciscana de San Miguel (45) o por estar incardinados en la de San Gabriel (6), ambas eminentemente extremeñas”⁷. Tengamos en cuenta que, en el siglo XVI, 2613 de los 6039 religiosos que fueron a América eran franciscanos⁸.

Más allá de la imagen de la misión como empeño apocalíptico y milenarista señalado por algunos autores, no se puede dudar de la carga misionera que los franciscanos trasladaron al Nuevo Mundo imbuidos por un nuevo impulso apostólico⁹. Esto les llevó a poner un empeño que hizo que la *Misión de América* se formara y desarrollara con la aportación de todas las Provincias franciscano-españolas, dando lugar a la creación y erección de 17 nuevas Provincias y 4 Custodias. El impulso misionero franciscano llevaba implícito una empatía propia de lo que hoy llamaríamos enculturación; de esta forma existe una apertura a la mentalidad de los indios que fueron comprendidos como seres humanos prontos a recibir el mensaje evangélico. Esta consideración de la mentalidad indígena se abre a la otra orden mendicante desde su inicio.

Así se puede ver desde el principio en otras “religiones”, por ejemplo, en la Orden de Predicadores. Los dominicos tardaron en entrar en la dinámica misionera americana. No será hasta 1510 que cuatro frailes dominicos llegaran a la isla de Santo Domingo¹⁰, establecida ya la administración territorial eclesiástica vinculadas desde 1504 a Sevilla, cuya sede episcopal estaba ocupada por el dominico Diego de Deza. Ahora bien, una vez establecidos en esta isla “La Española”, convertida en auténtica plataforma de entrada al continente, desplegarán a su manera una escuela de formación y de preparación a la evangeliza-

7 P. BORGES, “Perfil sociológico de los misioneros extremeños en América”, en S. GARCÍA, (ed.) *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo. Actas y Estudios*, Madrid, Turner – Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1990, 180. Cf. *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.

8 A. GIL, “Estrategias espaciales de las Órdenes mendicantes”, en *Scripta Nova*, X/218(2006). Revista electrónica, disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-45.htm>. Consultado el 30 de abril de 2011.

9 Phelan señaló sobre este aspecto: “La imagen del Apocalipsis fascinó a muchos conquistadores espirituales del nuevo mundo. Cuando Fray Francisco de los Ángeles, ministro general de la orden franciscana, despidió a los doce frailes que iban a convertir a los aztecas, se refirió a su misión como el principio de la última predica del evangelio, en vísperas del fin del mundo” (J. L. PHELAN, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, 41-42). Al respecto existe extensa bibliografía. Las referencias y un análisis de la misma en A. DE ZABALLA, “La discusión conceptual sobre el milenarismo y el mesianismo en Latinoamérica”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, X (2001), 353-362.

10 Cf. V. RUBIO, “Fecha de llegada de los primeros frailes de la Orden de Predicadores al Nuevo Mundo”, en *Communio*, 14 (1981), 111-145.

ción en América. A partir de esta primera “base evangelizadora”, la Orden de Predicadores no puede sino hacerse cargo de su carisma y acompañar la fundación de sus conventos de un nutrido arsenal de formación teológica dispuesta para la evangelización. Se inicia desde un primer momento un intenso debate intelectual al constatar las dificultades que los nativos tienen para ser receptores de una evangelización humanizadora cuando la relación que se impone entre los foráneos y los nativos no es de libertad, sino de sometimiento. Así, más allá de cualquier otra circunstancia, surge la pregunta que exigirá una respuesta filosófico-teológica desde el inicio de la llegada de los frailes dominicos a La Española:

“¿Estos nos son hombres? ¿No tienen animas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tende por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar”¹¹.

Las palabras del predicador fray Antón Montesquino, siendo de corte moral, traslucen las cuestiones fundamentales que se han de trasladar a las aulas para ser prontas a su estudio. Tiempo más tarde, ante la polémica suscitada sobre la formación en latín y teología de los indios, no faltarán voces autorizadas escolásticas, especialmente la del teólogo franciscano observante Alfonso de Castro, acompañado en la petición por el dominico Francisco de Vitoria, junto a Francisco Castillo, Andrés Vega, Constantino de la Fuente, J. Egido y Luis de Carbajal, que indicarán no solo la conveniencia de que los indios tengan acceso al estudio de las artes liberales, sino también se les enseñe la Teología y los misterios revelados por la fe¹². La enseñanza fue realizada como atestigua la obra inédita de Federico Gómez de Orozco *Indígenas escritores de los siglos XVI, XVII y XVIII*¹³, tuvo frutos que enriquecieron tanto a los indios como a los misioneros, realizando una auténtica labor de aprendizaje, como puede verse en la obra que Juan Badiano y Martín de la Cruz –indios Xochimilco– realizaron en latín sobre plantas medicinales¹⁴.

11 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957, 76.

12 Cf. IGNACIO OSORIO – PABLO NAZAREO – ALFONSO DE CASTRO, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990.

13 Cf. J. F. RAMÍREZ – E. DE LA TORRE, *Obras históricas*, México, UNAM, 2001, vol. 1, 379. Un trabajo en la que muestra esta faceta de la literatura indígena el prof. Gómez de Orozco es “Dos escritores indígenas del siglo XVI”, en *Universidad de México*, 1/2 (1930), 128-130.

14 *The Badianus Manuscript: An Aztec Herbal of 1552*, intr., trad., not. por E. WALCOTT, Baltimore, Johns Hopkins University, 1940. También: MARTÍN DE LA CRUZ, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis, manuscrito azteca de 1552, según traducción latina de Juan Badiano*, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, México, IMSS, 1964; 2ª ed.: 2 vols., México, FCE – IMSS, 1991. La finalidad última, amén del enriquecimiento, era remitirlo al rey de España, como

Siendo plausible la vocación milenarista y profética de la labor de los misioneros franciscanos extremeños en América, especialmente bajo el influjo de la espiritualidad de la provincia de san Gabriel y su primer provincial fray Martín de Valencia, y toda vez que la Orden vive en un momento de reclamo de espiritualidad y radicalidad de ciertos valores franciscanos, no es menos cierto que no se puede reducir la labor misionera ni la carga de los misioneros a dicha visión. Efectivamente, la actividad pastoral fue, sin duda, animada especialmente por el deseo de una nueva misión evangelizadora, una renovada acción apostólica, un deseo de una era espiritual, siendo evidente cierto joaquinismo afirmado (aunque deba ser matizado por el propio efecto de hablar de “joaquinismo” que se ha convertido en un lugar común en sus ecos franciscanos que precisa de explicitación y ha sido matizada ya en su supuesta primera adopción¹⁵); este ardor no depende expresamente de esta mirada cuasi-apocalíptica o de acontecimiento histórico-salvífico como única premisa explicativa de dicha acción. De hecho, otras órdenes religiosas responden con energía a la llamada de la misión y de la búsqueda de una auténtica reforma espiritual, sin caer en el milenarismo. Así, podemos ver reformas en el siglo XIV en los jerónimos (1373) y los benedictinos de Valladolid (1390). Y junto a la afirmación de la observancia franciscana del siglo XV que culminan con la renovación descalza de Pedro de Alcántara, los dominicos también realizaron un incesante movimiento de renovación, baste citar personajes como Luis de Valladolid, el beato Álvaro de Córdoba, o el P. Juan de Hurtado. No podemos olvidar las reformas de la Orden del Cister (Martín de Vargas), de San Agustín (Juan de Alarcón) o la de los trinitarios (Alfonso de la Puebla). En fin, se trata de un espíritu de reforma y renovación que fue impulsado por la propia monarquía y animada por el franciscano cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, culminando de una forma lo más ordenada posible la renovación religiosa de España en el siglo XVI.

Podemos imaginar que el impulso misionero anima a los religiosos a realizar una construcción del nuevo espíritu en las tierras de Misión como la oportunidad de poder llevar a cabo una nueva evangelización apostólica liberada de peajes institucionales, y que este ardor en tiempos de reformas (espirituales, pero también intelectuales y cambios geo-políticos) conoce en la Orden de los Menores un color especial a partir de una tradición del desarrollo del tiempo trinitario en la historia, como su *lugar común*. Pero más allá de esto, los misioneros recibían una formación y vivían en un contexto intelectual determinado,

prueba de las actividades académicas que se estaban realizando en el claustro tlatelolca (Colegio de la Santa Cruz en Santiago Tlatelolco), donde se educaba a los hijos de la nobleza indígena.

15 Al respecto cf. G. L. POTESTÀ (ed.), *Il profetismo gioachimita fra Quattrocento e Cinquecento*, Genova, Marietti, 1991.

recibían un estudios, de modo que toda su actividad no puede reducirse a una explicación que en lenguaje actual podríamos decir, reducida a su “currículum oculto”, entiéndase como una especie de normas, valores y creencias que acompañaban a los contenidos educativos formales, y que son las que se reducen a los elementos del ambiente espiritual. Efectivamente, la reforma vivida afecta el pulso de la vida franciscana, de forma ambiental, y también en el impulso del propio sistema educativo franciscano, pero no lo elimina.

Existe otra circunstancia, que vamos a ver a continuación y que ya hemos apuntado en su ardor pedagógico, y es la actividad intelectual desarrollada por los franciscanos en América. En lo que se refiere a los que a nosotros nos interesa, es decir la elaboración de tratados filosófico-teológicos, no parece que especialmente los misioneros franciscanos extremeños, destacaran por la producción teológica, de modo que, a primera vista, no destacarían como transmisores de un pensamiento escolástico en el espacio colonial. Pero no creemos que fuera inexistente, toda vez que el pensamiento escolástico no se reduce a las grandes cátedras sino que se hace presente en las actividades concretas: a saber la elaboración de sermones, la construcción de un sistema de educación... De esta forma pensamos que puede ser interesante recordar cuál era el armazón intelectual escolástico que los misioneros llevaban a América y que, sin duda, alimentó todas sus apuestas pastorales y misioneras.

Piénsese que los religiosos llegados a la Española en 1502 traían en sus “maletas” material básico para la “evangelización, catequesis y evangelización” y la “formación”. Los testimonios de la época señalan envíos de libros como, por ejemplo una colección de libros, entre los cuales, “una Biblia, una Doctrina de san Buenaventura en romance, un *Comptemptus Mundi*, también en romance, un Sacramental, un mamotreto, una Angélica, dos libros del Arte de Gramática, un libro de los Evangelios en romance, dos breviarios, etc.”. En 1508 fray Antonio de Jaén lleva a Santo Domingo varios libros encuadernados entre ellos “una «Prima Secundae» y una «Secunda Secundae», un Sexto y Clementinas, unas Decretales, un Decreto, unas Concordancias de la Biblia, una Biblia sin glosa”¹⁶. En 1511, el rey Fernando alaba a los franciscanos por la buena instrucción que dan “a los muchachos que crían”¹⁷. La imagen de fray Pedro de Gante aleccionando a los indios, la citada petición de enseñanza del latín y la teología o la inmersión lingüística efectuada en un proceso de enculturación sin parangón¹⁸ —baste recordar el testimonio del franciscano extremeño

16 Datos tomados de M. ERRASTI, *América franciscana. I. Evangelizadores e indigenistas franciscanos del siglo XVI*, Santiago de Chile, Cefepal, 1986, 39.

17 *Ib.*

18 M. DE CASTRO, “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”, en *Archivo Ibero-Americano*, 48 (1988) (Ejemplar dedicado a: Congreso Internacional sobre

Alonso de Badajoz, llegado a Nueva España en 1548 de quien sabemos aprendió la lengua hablada en Michoacán¹⁹, o de Juan Bastida quien aprendió las lenguas habladas en México al llegar a América en 1550– suponen una mentalidad humanística y renacentista arraigada en el espíritu de los franciscanos extremeños que precisa de un acervo cultural de importancia.

Se trata, pues, de un esfuerzo que fue seguido por diversos autores como es el caso también de Pedro de Cáceres, quien escribió un escrito titulado *Artecilla de la lengua Otomí*²⁰, ejemplo de las composiciones gramaticales con un fin de evangelización y muestra de la formación intelectual al servicio de la misión, como señalarán las palabras del franciscano Alonso de Molina (autor de obras como *Doctrina xristiana breve traducida en lengua mexicana*, 1546 y *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 1555), llegado siendo niño a Nueva España, cuando afirma en la dedicatoria de su vocabulario náhuatl, que se trata de un escrito “para los ministros que desean muy de veras aprender y saber esta lengua: y ayudar a salvar a estos naturales”²¹. Este autor muestra, a su vez, otra circunstancia: el reflejo de la formación peninsular en la formación americana, toda vez que en palabras de Melquiades Andrés refiriéndose a Molina, “los superiores le concedieron tiempo y recursos necesarios para perfeccionar el estudio de la lengua mexicana y escribir algunas obras en ellas”²².

Al hilo de nuestro razonamiento señalamos, en un primer lugar, algunas actividades intelectuales llevadas a cabo por los misioneros, realizaciones que ya van señalando una formación en la que nos fijaremos, en un segundo lugar, para ir dando algunas pinceladas sobre el itinerario formativo intelectual que pudieran haber estudiado los hermanos menores que se trasladaban a tierras de misión. Estos dos momentos pueden servir para ver la posibilidad de una actividad escolástica en tierras de misión, y ayudarnos a explicar la actividad de la escolástica en la América colonial de un Barroco más desarrollado que no podía reducirse a un espíritu meramente profético. No puede reducirse de forma entera la perspectiva de los estudios al cambio de orientación operado

Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI) (2. 1987. La Rábida), 485-572. Cf. ID., “Lenguas indígenas transmitidas por los franciscanos del S. XVII”, en *Archivo Ibero-Americano*, 50 (1990) (Ejemplar dedicado a: Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVII (3º. 1989. La Rábida), 431-472; ID., “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos en el siglo XVIII”, en *Archivo Ibero-Americano*, 52 (1992) (Ejemplar dedicado a: Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVIII (4º. 1991. Cholula-Puebla), 585-628.

19 ME, 46.

20 *Ib.*, 71.

21 *Ib.*, 227-228. Cf. F. MORALES, “Los franciscanos y el primer arte para la lengua náhuatl”, en *Estudios de la lengua Nahuatl*, 23 (1992), 53-81; A. HERNÁNDEZ, “Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la Orden Seráfica”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 36 (2007), 63-81.

22 ME, 227.

por los franciscanos a mitad del siglo XVII, porque no daría explicación de las ediciones de obras de teología escotista en tiempo anterior; una actividad que, como podemos ver en otros trabajos presentes en los estudios que se recogen aquí sobre *Scholastica colonialis*, fueron de gran intensidad, pensemos en la obra impresa de Alfonso Briceño, o en lo recogido por los trabajos de Celina A. Lértora Mendoza²³.

2. ALGUNOS MOMENTOS INTELECTUALES

Desde el inicio –acabamos de señalar– los frailes franciscanos se preocuparon por una formación básica, fundamental para la evangelización del Nuevo Mundo –por ejemplo el caso de Sebastián de Baeza²⁴, de quien sabemos que abrió una escuela para niños en el siglo XVI en México–, acompañada de una mínima referencia bibliográfica científica (filosófica y teológica). Se trata de una apuesta por la formación humana, que se refleja, por ejemplo en la apuesta por la formación a través de la representación teatral²⁵, donde las formas rígidas son sustituidas por una apuesta por la iniciativa individual y en las que el medio de evangelización se basaba en la formación: en fin apuesta por la teología práctica, por la búsqueda del bien, desde el optimismo antropológico, y la afirmación de la libertad. O lo que es lo mismo, tradición franciscana en contexto de Renacimiento. Y esto es necesario, tanto como la *Suma teológica*, que también es Segunda Escolástica y necesita de formación humanista y teoló-

23 Cf. Los trabajos que se presentan aquí: M. P. CENCI, “Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño”; A. S. CULLETON, “Antecedentes a la investigación filosófico-historiográfica de la Escolástica colonial. La contribución de Celina Lértora Mendoza”;

24 ME, 47.

25 Como señala Mónica Ruiz Bañuls en el resumen de su artículo “El drama didáctico en el teatro evangelizador novohispano: La educación de los hijos”, en *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 47 (2011), disponible on-line <http://www.ucm.es/info/especulo/numero47/teatevan.html>: “El teatro llevado a cabo por los franciscanos en Nueva España durante siglo XVI obedeció a objetivos muy concretos de adaptación del cristianismo a un entorno del todo nuevo y, por tanto, quedó determinado por los planteamientos y problemas propios de la llamada «conquista espiritual». En este sentido, las implicaciones no sólo religiosas sino también culturales e ideológicas de esta dramaturgia se presentan como un elemento destacado en el complejo proceso de aculturación que supuso todo el proceso evangelizador”. Cf. M. R. PAZOS, “El teatro franciscano en México durante el siglo XVI”, en *Archivo Ibero-Americano*, 11(1951), 129-189. Algunos asocian estas representaciones al tema del milenarismo: R. E. SURTZ, “Pastores judíos y Reyes Magos gentiles: teatro franciscano y milenarismo en Nueva España”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 36 (1988), 333-344. Cf. también: R. C. TREXLER, “We Think, They Act: Clerical Readings of the Missionary Theatre in 16th Century New Spain”, en *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages in the Nineteenth Century*, intr. D. HALL. Berlín, Mouton, 1984, 189-227; A. VERSNYI, *Theatre in Latin America. Religion, Politics, and Culture from Cortés to the 1980s*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ver especialmente el capítulo: “I. Religion, politics and theatre: Corts greets the Twelve Franciscans”, 1-35.

gica de primer orden. Pero no sólo se trata de un espíritu, sino también existen realizaciones.

Un recuerdo de los franciscanos que escribieron en el Nuevo Mundo y de las temáticas nos ayuda a situar un panorama en el que el esfuerzo teológico existió al servicio del pastoral. Recordamos datos extraídos del trabajo de Hermenegildo Zamora, sobre los “Escritores extremeños en Indias”²⁶ en el que se nos presenta una actividad literaria en torno a los sermonarios (20 % de los escritos), seguido de temática jurídica, epistolar, teológica, escriturística, filosófica, de gramática y vocabularios, ciencias naturales: botánica e historia natural y farmacia, para terminar con tratados de política y de música. Lo expuesto por el investigador franciscano, respecto a la escolástica, no es, en principio, muy halagüeña, si tomamos como referente de un pensamiento escolástico el que se hace de forma directa. Es decir, tratados específicos de teología dogmática y sistemática y filosofía. De hecho, no se encuentran tratadistas filosóficos entre los extremeños de la Orden franciscana, ni de otras “religiones”. Apenas cabe mencionar el *Curso de Artes* del jesuita Pedro López Parra, nacido en la primera mitad del siglo XVI, quien había recibido su formación en la Universidad de Coimbra siendo discípulo del valenciano Pedro Juan Manzón y el francés Nicolás Groueche, siendo el primer jesuita en enseñar Artes (filosofía) en el colegio de San Ildefonso en Nueva España²⁷, curso filosófico dictado a partir del 19 de octubre de 1575 y seguido por maestros posteriores, al decir de José Mariano Beristáin de Souza²⁸, quien por otra parte señala en su obra, entre otros fines para mostrar la rica actividad cultural de España en América contra las críticas ilustradas europeizantes, una importante actividad bibliográfica de los franciscanos en Nueva España en el periodo que va de 1521-1850: aparecen 474 obras de los Franciscanos Observantes; 68 de los Franciscanos Descalzos; y 6 de los Franciscanos Capuchinos²⁹.

Revisando la biografía de los misioneros extremeños franciscanos que pasaron por América tenemos testimonios de frailes que pasaron por las universidades fundamentales de la Península Ibérica y los Colegios Mayores, eviden-

26 H. ZAMORA, “Escritores extremeños en Indias” en S. GARCÍA, (ed.) *Extremadura en la evangelización*, o. c., 131-166.

27 D. MAYAGOITIA, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Ed. Jus, 1945, 141.

28 J. M. BERISTÁIN DE SOUZA, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional o Catálogo y noticias de los literatos que o nacidos o educados en la América Septentrional Española, han dado a luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa, 1521-1850*, México, Ed. Fuente Cultural, 1947, vol. IV, p. 110 (1ª ed. México, D. Alejandro Valdés, 1816-1821, ed de Fuente Cultural 1883). Sobre la actividad filosófica en México cf. J. R. SANABRIA – M. BEUCHOT, *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

29 F. G. BRITO – L. B. BRITO, “La obra bibliográfica de Don José Mariano Beristáin de Souza”, en *Biblioteca universitaria*, 5 (2002), 27.

ciando lo que Francisco Morales afirma de que “Hay evidencias, desde luego, de que algunos franciscanos habían establecido contactos con las inquietudes humanistas y renacentistas de la España pre-reformista”³⁰.

Por las aulas salmantinas pasaron no pocos frailes, algunos de ellos marcharon a las misiones. Desde el inicio, como hemos dicho, existieron franciscanos extremeños por tierras americanas. El testimonio de Diego Altamirano, es claro de las dos circunstancias³¹. De este pionero fraile de gran protagonismo histórico, sabemos que en su retorno a España residió en el convento de San Francisco de Salamanca. No es extraño que su personalidad acusada, junto al clima intelectual de la casa de formación franciscana diera frutos en la labor misionera. Tenemos también noticia de Diego de Almonte³², superior de los Doce Apóstoles de México que estudió en Salamanca y de Alonso de Alcocer³³ quien estudió filosofía y teología en Salamanca pasando a Perú el año 1565. Destaca, por su cultura explícita, Rodrigo de Bienvenida, testimonio directo de la cultura aprendida en Salamanca al servicio del apostolado directo a los indios. Su formación latina, en la que sobresalía, influyó, sin duda, en su facilidad para aprender la lengua hablada en la tierra de México.

Otros frailes pasaron durante el siglo XVI por Alcalá y no es de extrañar que el ambiente complutense rondara por las mentes de los misioneros, toda vez que la Universidad de Alcalá se convirtió en el lugar de formación de una Iglesia en tiempo de reformas, por lo que “no es extraño –afirma José Luis Peset– que la Universidad se convirtiese en un mundo teológico y canónico nuevo y abierto”³⁴. Pensemos en el místico fray Juan de los Ángeles quien realizó el noviciado en San Miguel de Plasencia, pasando a los descalzos de la provincia de San José, y profesó antes de 1562. Había estudiado en las aulas complutenses y después pasó por las aulas salmantinas. Desde luego era un fraile de alta formación que ocupó responsabilidades y cargos dentro de la orden, entre ellas la de formador y profesor de teología. Su itinerario es ejemplo de lo que podía ser un lugar de intelectualidad dentro del impulso no escolástico, pero no ajeno a la formación de la época (escolástica-humanística).

30 F. MORALES, “Evangelización y culturas indígenas. Reflexiones en torno a la actividad misionera de los franciscanos en la Nueva España”, en *Archivum franciscanum*, 85 (1992), 129.

31 ME, 32-34.

32 *Ib.*, 31.

33 *Ib.*, 21.

34 J. L. PESET, “La Universidad clásica de Alcalá de Henares. Estudio y estadio de la cuestión”, en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, J. L. POLO (eds.), *Universidades clásicas de la Europa mediterránea: Bolonia, Coimbra y Alcalá (Miscelánea Alfonso IX, 2005)*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2006, 201.

II. EL “CURRICULUM”: ESTUDIOS Y FORMACIÓN ESCOLÁSTICA DE LOS MISIONEROS FRANCISCANOS

En primer lugar, hemos de recordar el mapa franciscano que existía en Extremadura³⁵ durante el siglo XVI en los primeros años del descubrimiento americano, donde la Observancia se impone a la Conventualidad, especialmente, a partir de la separación explícita operada en el Capítulo General de Roma, celebrado en 1517 y sancionado después por el pontífice León X con su bula *Ite et vos in vineam meam*, de 29 de mayo del referido año 1517. La Observancia había vigilado a los Descalzos. En Extremadura los hermanos descalzos de la Custodia del Santo Evangelio se habían refugiado en Portugal (Custodia de la Luz) durante un tiempo y regresaron a Extremadura habitando los conventos que tenían la Provincia Seráfica de Santiago, en su seno constituyen en 1514 la Custodia de Extremadura³⁶. Tras 1517 la Custodia de Extremadura obtiene el título de Provincia de San Gabriel³⁷ con una nómina considerable de conventos³⁸. La creación de la provincia supone una liberación jurisdiccional de la provincia de Santiago de Compostela, que no anula su actividad sino que la impulsa³⁹.

35 Cf. S. GARCÍA, “San Francisco de Asís y la Orden Franciscana en Extremadura”, en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium (16. 2008. San Lorenzo de El Escorial)*, El Escorial, Ediciones Escorialenses – Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2008, 759-780. Las fuentes en: J. B. MOLES, *Memorial de la Provincia de San Gabriel de la Orden de Frailes Menores de la Observancia*, Madrid, 1592; A. DE GUADALUPE, *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles de la Regular Observancia, y Orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, Madrid, 1662; J. DE LA SANTA CRUZ, *Chronica de la Santa Provincia de San Miguel del Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, 1671; J. TRINIDAD, *Crónica de la Provincia de San Gabriel*, Sevilla, 1692; A. DE TRUJILLO, *Varones Heróycos en virtud y santidad, que desde el año de mil seiscientos y cincuenta y dos, hasta el de noventa y uno ha producido la Santa Provincia de San Gabriel*, Madrid, 1693; A. DE SAN FRANCISCO MEMBRÍO, *Chrónica de la Provincia de San Gabriel de los franciscanos descalzos. Tercera Parte*, Salamanca 1759.

36 Pertenecían los conventos: Santa Margarita en Jerez de los Caballeros (1506), Santa María de los Majarretes, en Valencia de Alcántara (1508), Nuestra Señora de Rocamador, en Almendral (1512) y San Marcos de Altamira, en Casar de Palomero (1488)

37 Capítulo de la Provincia Observante de Santiago (Benavente, 1519), ratificado por el papa León X en 1523.

38 Junto a los que ya se tenían se le suman: Nuestra Señora de los Ángeles en Robledillo, Nuestra Señora de Monteceli del Hoyo, San Onofre de la Lapa (1447) en Gata, Nuestra Señora de la Luz, Moncarche (1500), Santa Madre de Dios de Albuquerque, (1506), Santa María de Jesús, en Salvatierra de los Barros (1507) y San Francisco, en Belvis de Monroy (1508).

39 En el siglo XVI se ampliaron los conventos: San Gabriel, en Badajoz (1519), San Miguel, en Plasencia (1519), San Gabriel de Alconchel (1526), Nuestra Señora de la Esperanza, en Valencia del Fresno (1538), Santa Cruz de Tabladilla, en Navaconcejo (1540), Madre de Dios, en Valverde (1540), Nuestra Señora de la Luz en Brozas (1554), Sancti Spiritus de Valderrago, en Robledillo (1556), San Francisco, en Coria (1561), Nuestra Señora de Montevirgen, en Villalba de los Barros (1568), San Francisco de las Llagas, en Burguillos del Cerro (1571), Nuestra Señora de Aguas Santas, en Jerez de los Caballeros (1577), San Bartolomé, en Valencia de Alcántara, (1585), San Diego en Fuente de

De la Observancia en Extremadura también tenemos, desde 1517, la Provincia Observante de los Ángeles (anteriormente Custodia desde su fundación por fray Juan de la Puebla en 1489). Esta provincia contaba en tierras extremeñas con tres conventos⁴⁰.

A mediados del siglo XVI (1548) se hace presente en Extremadura la Provincia de San Miguel, a partir de los conventos que la Provincia de Santiago tenía en Extremadura (breve de Pablo III, *Cum accepimus*, del 8 de noviembre) y a los que se la añadieron conventos fundados con posterioridad y de los Terceros Regulares (Tercera Orden Regular de San Francisco) una veintena de conventos que durante los siglos que siguen ejercerán una gran influencia⁴¹. El primer provincial era un religioso docto que destacó por su predicación llamado Francisco Pacheco.

Los franciscanos extremeños que misionarán en América no tienen una formación especialmente marcada por algo que pudiera ser una teología misionera, ni sobre acción pastoral específica, sino que están formados en el ambiente intelectual (teológico y filosófico) de lo que conocemos como escolástica, en este sentido, podríamos decir que con conceptos propios de la tradición grecolatina y apegado a la interpretación europea. Ya hemos señalado algunos casos de frailes extremeños que conocen el pensamiento salmantino y humanista. Por lo tanto, podría decirse que conocen un contexto intelectual marcado por cierto eclecticismo. Es verdad que durante la Baja Edad Media sobresalieron maestros franciscanos de gran renombre. También es verdad

Cantos (1594), San Sebastián, en Llerena (1594). Como señala el franciscano Sebastián García, en los últimos años del siglo XVI se amplía la nómina por realizarse un intercambio de conventos con la Provincia de San José, los de la reforma alcantarina, de forma que se añaden a Extremadura los conventos de San Isidro de Lorian, en la Nava de Santiago (1551), Purísima Concepción del Palancar (1557), San Juan Bautista de la Viciosa, en Deleitosa (1561), San Francisco, en Arroyo de la Luz (1574), Nuestra Señora de la Antigua, en Mérida (1574) y San Bartolomé, en Villanueva de la Serena (1575). Cf. S. GARCÍA, "San Francisco de Asís y la Orden Franciscana en Extremadura", en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium (16. 2008. San Lorenzo de El Escorial)*, El Escorial, Ediciones Escorialenses – Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2008, 759-780.

40 Santo Domingo, en Jarandilla, Nuestra Señora de la Concepción, en Herrera del Duque (1517) y Nuestra Señora de la Paz, en Puebla de Alcocer (1543).

41 San Francisco, en Badajoz (1380 y 1567), San Buenaventura, en Llerena (1400), San Martín, en Trevejo (1452), San Francisco, en Cáceres (1473), San Benito, en Segura de León (1477), San Antonio de Padua, en Garrovillas (1476), San Benito, en Zafra (1480), Nuestra Señora de los Ángeles, en Moheda (1492 y 1587), San Francisco, en Trujillo (1500), San Francisco, en Olivenza (1500 y 1587), San Francisco, en Medellín (1508), Santiago, en Acebo (1517 y 1587), San Francisco, en Mérida (1528), San Ildefonso, en Hornachos (1530), Nuestra Señora de los Ángeles, en Zalamea de la Serena (1548), Espíritu Santo, en Hoyos (1558). San Antonio, en Tejeda (1561), San Francisco, en Fregenal de la Sierra (1563), Santiago, en Lobón (1564), San Francisco, en Plasencia (1567), San Diego, en Fuentes de León (1598), Nuestra Señora de los Ángeles, en Abadía (1609).

que la forma de pensar franciscana va construyéndose en torno a lo que podría llamarse una Escuela o Tradición. Por una parte, la libertad de pensamiento y perspectivas de la Orden franciscana no llevó a la adopción de un único maestro; pero, por otra parte, había elementos del quehacer teológico y la conciencia común de los maestros de la Orden (especialmente san Buenaventura y Duns Escoto) que llevaba a los frailes menores a tomar conciencia de una forma propia teológica (y filosófica) de pensar. Esto provocó que en las instituciones universitarias fueran adoptando perspectivas más arraigadas, más uniformes, como es el caso de la adopción en la Edad Moderna del tomismo en las cátedras universitarias, así como del nominalismo como proyecto filosófico propio. En esta época la Observancia franciscana recelaba del estudio como una de las principales causa de la relajación de la vida religiosa de la Orden, pero esta sensación no impidió que en el Capítulo General de 1565 se declara la obligación de estudiar como una forma adecuada de seguir las indicaciones de la Regla de san Francisco, tarea que era ensalzada en la misma norma. De esta forma, los frailes franciscanos no sólo debían formarse en sus Estudios Generales, sino también debían enviarse hermanos competentes a formarse a las aulas universitarias. A partir de este momento especialmente la alternativa de la *via scoti* se inserta en la Orden como el lugar apropiado en el que asentar los estudios teológicos desde el modo franciscano, lo que supuso un impulso de su presencia en los centros de la Orden y fuera, en los lugares donde los hermanos franciscanos dedicados a la Teología debían de ocupar sus responsabilidades. El impulso se verá reforzado a partir del siglo XVII, sobre todo, a partir de la Congregación General Ultramontana (Toledo, 1673).

Es verdad que lo que podemos observar es que la tradición franciscana no se perfila de forma similar a como lo harán los dominicos, primero, o los jesuitas, después, o a lo que otras órdenes habían experimentado de una forma menos definida, pero decidida. No obstante, no podemos olvidar las estadísticas de lo que suponen más de diez mil frailes franciscanos, la mayor parte (tres cuartas partes) con estudios, y un entramado de bibliotecas bien dotadas⁴². Y aunque en las provincias franciscanas de la Observancia, donde las experiencias eremíticas y descalzas tenían más fuerza, la educación se redujo a su mínima expresión, sin embargo la apuesta de la Observancia por la formación se mantuvo y esto supone un cuadro importante de elementos armados culturalmente para afrontar un protagonismo cultural donde estuvieran presentes. No solo en la Península Ibérica, sino de forma sustancial en aquellos lugares donde la fuerza de la evangelización necesitaba exteriorizar más allá de las

42 Cf. J. GARCÍA, *Los Franciscanos en España. Historia de un itinerario Religioso*, Santiago de Compostela, Eco Franciscano, 2006, 224.

experiencias internas de una religiosidad eremítica. Y esto supuso que en América la formación asimilada tuviera que tener mayor explosión, no tanto en las cátedras como en el ambiente pastoral, aunque no siempre esto sea tan fácil de visualizarse.

La formación de los frailes franciscanos que fueron a América tenía una estructuración que dependía de dos factores que se relacionaban entre sí: el sujeto que estudiaba y el grado de estudios. No todos los frailes realizaban un currículo de estudios completo. Era una realidad, nacida de la propia idiosincrasia de la Orden y de la naturaleza antropológica, que había hermanos que estudiaban con el fin de ser sacerdotes y otros que no. Y dentro de los primeros religiosos que iban a ser ordenados sacerdotes los había con mayor capacidad para recibir una educación y formación más superior y otros que, menos hábiles, no recibían ninguna especialización. Hubo frailes misioneros, legos, sacerdotes y de estos, con mayor o menor formación que verían reflejados en el continente americano su valía en las diferentes responsabilidades.

Sea como fuere, la enseñanza de los primeros siglos de la Orden franciscana, hasta el siglo XVI⁴³, aquella que influyó en el espíritu de los primeros misioneros se caracterizaba, lógicamente, por un estudio progresivo de descubrimiento de la ciencia teológica. Se parte de la Gramática para pasar a la enseñanza de los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Con frecuencia se pasaba de la Gramática al estudio universitario de la Filosofía y la Teología. En la Provincia de Santiago a partir del siglo XVI “los estudiantes proceden gradualmente. En los colegios de Salamanca, Santiago y Oviedo los estudios iban a la par que en sus universidades, como incorporados que estaban a ellas, y los estudiantes religiosos, o bien asistían a las aulas universitarias, o bien sus estudios dentro del convento tenían validez oficial. Solamente para la obtención de grados debían practicar las funciones rituales anejas a la colación de títulos académicos”⁴⁴. El itinerario de los frailes nacía, tras profesar, en los Colegios de Gramática y Humanidades, pasaba tras examen riguroso por los de Filosofía (tres años) y Teología (tras examen excluyente, tres años) para allí estudiar, tras realizar una dificultosa oposición, bien en los de Moral, bien en los de Teología. Del primero salían predicadores y confesores; del segundo, además, lectores y frailes con grados universitarios entre los cuales catedráticos universitarios. Ambos, los que estudiaban en los Colegios de moral y los de teología, formaban normalmente los cuadros de responsabilidad de la Orden.

43 Al respecto seguimos las indicaciones de M. RODRÍGUEZ PAZOS en *Los estudios en la provincia franciscana de Santiago (Tratado histórico)*, Madrid, Ed. Escuelas profesionales Sagrado Corazón de Jesús, 1967.

44 *Ib.*, 16-17.

Este itinerario se refleja legislativamente en el capítulo de Valladolid de 1593 que insta a las Provincias Seráficas para que mantengan los colegios de Humanidades; Lógica; Física y Metafísica; y Teología y Sagrada Escritura⁴⁵.

Como hemos visto algunos frailes franciscanos extremeños pasaron por Salamanca, es decir recibieron una sólida formación escolástica, toda vez que Estudios como el de Salamanca siempre tuvo una vocación formativa convirtiéndose pronto en colegio incorporado a la universidad, un centro de gran significación, tal como atestiguan ya testimonios durante el siglo XV⁴⁶. Salamanca, a pesar de la guerra contra los grados académicos vividos en el siglo XV en el seno de la Orden franciscana fue, sin duda, un semillero de doctores para provincias en las que influía, a saber, las de Santiago y Castilla. Como señala Isaac Vázquez Janeiro, mientras que al inicio del siglo XV en el convento de Sevilla había ocho doctores (1402-1403) y, posteriormente diez (1417), en Salamanca, a partir de fuentes fiables, se multiplica por tres, la cantidad⁴⁷.

Pero a parte de los lugares de éxito de los estudios, de los centros más específicos de educación superior, la formación pasaba por los Colegios de Gramática y los de Filosofía. Estando la Observancia separada se constata la existencia de colegios de Filosofía, amén de que, como se establece en el Capítulo general celebrado en 1500, se señala que se enseñe Lógica y Metafísica en los Colegios provinciales⁴⁸, hecho confirmado en el capítulo general de 1553 al ordenar que las Provincias tengan Colegios de Gramática, Filosofía y Teología⁴⁹.

Los lectores (profesores) debían seguir las tradiciones principales de la Orden franciscana y de la Iglesia en la enseñanza de filosofía y teología, es decir, el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo se constituye en el texto base, al menos hasta el siglo XVI, comentados desde una autoridad que además de ser maestro reconocido de la Iglesia era jurídicamente maestro de la Orden seráfica: la *Suma* de Alejandro de Hales. En 1500 las constituciones alejandrinas proclaman doctor principal a Juan Duns Escoto, variando la orientación del comentario. Junto a las *Sentencias* y sus comentarios (Alejandro de Hales, primero y Duns Escoto, después) se sigue el estudio de los doctores de la orden:

45 M. A. DE NÁPOLES, *Chronologia historico-legalis seraphici Ordinis Fratrum Minorum I*, Nápoles, 1650, 362.

46 Cf. M. DE CASTRO – J. GARCÍA – M. J. PORTELA, *San Francisco de Salamanca y su Studium Generale. Felipe II y la Universidad de Salamanca*, Burgos, Aldecoa, Ediciones, 1998. Se trata de dos trabajos en uno, el primero, la que hacemos referencia de M. de Castro ocupa las páginas 9-271.

47 I. VÁZQUEZ, “El convento y estudio de San Francisco”, en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, *Historia de la Universidad de Salamanca: Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, 618-625.

48 M. A. DE NÁPOLES, *Chronologia historico-legalis*, o. c., 163.

49 *Ib.*, 294.

Francisco de Mayrone, Ricardo de Mediavilla y, especialmente, san Buenaventura⁵⁰.

La decisión de tomar como maestro a Duns Escoto supone un cambio de perspectiva en la visualización del magisterio de las tradiciones y en la óptica de la enseñanza. No es una novedad total, pues la doctrina escotista era enseñada en Salamanca de forma ordinaria y la presencia del Colegio de San Francisco tenía influencia, sin duda, en la Universidad, además ya en el siglo XV existía una cátedra de doctrina escotista⁵¹. Pero el cambio de perspectiva de la enseñanza teológica se refuerza con la erección de la Universidad de Alcalá de Henares donde se dispuso que se impartiera la enseñanza de la doctrina franciscana de Escoto, a partir de la *Reportata*, lo que constituyó un impulso para la enseñanza del pensamiento escotista en los diversos Estudios y Centros franciscanos, y con ello se reforzó su difusión. Con esta decisión y con los cambios de orientación en la lectura de la obra de Pedro Lombardo añadiendo elementos de los maestros de las órdenes, ¿podría extrañar a alguien que los dominicos den un paso al frente en la sustitución del manual clásico por la *Suma* de Tomás de Aquino, más aún en un contexto de competencia con la nueva universidad complutense que urgía a la renovación de la metodología salmantina? La extensión de la doctrina escotista se hace presente en otras universidades y afecta la sistema de estudio, como el de Murcia. Documentado está la enseñanza escotista en los centros franciscanos, y lo que es más interesante, para nuestro propósito y que sirve de modelo explicativo, el hecho de poder rastrear la huella escotista en la formación de los territorios de misión como Lima, Méjico o Manila⁵². Un traslado que se efectúa y culmina con su presencia en las enseñanzas de la Universidad de Coimbra, sobre todo a partir 1562, cuando la cátedra de Nona se reservó a la lectura de los *Comentarios a las Sentencias* de Duns Escoto⁵³.

Pero la fortaleza teológica del pensamiento del Sutil, no empaña, al contrario, la extensión permanente del la impronta de San Buenaventura, sin duda perspectiva imprescindible en los planes de estudio y de la formación franciscana. La opción por Escoto no hace olvidar la enseñanza universitaria de Buenaventura. Ejemplo de ello lo encontramos en la promoción dentro de la Uni-

50 M. DE CASTRO, *San Francisco de Salamanca*, o. c., 57-58.

51 M. RODRÍGUEZ PAZOS, *Los estudios en la provincia*, o. c., 171.

52 D. CARBAJO, "Escotismo en la provincia de Cartagena", en C. BÉRUBÉ (ed.), *Homo et Mundus*. Acta Quinti Congressus Scolastici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1984, 478-479.

53 M. C. FREITAS, "Escotismo em Portugal", en *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, Lisboa 1990, vol. II, col. 184-189. Cf. F. F. LOPES, "O ensino das doutrinas de Escoto na Universidade de Coimbra", *Itinerarium*, 12 (1966), 193-264.

versidad de la fiesta de san Buenaventura a finales del siglo XVI (1596)⁵⁴. Su presencia se hace notar tanto en las universidades, con alguna ausencia, como en los centros franciscanos: “tienen, todas quantas Universidades ay Ilustres en la Christiandad, con que, aunque la Religión Seráfica enseñara la doctrina, y publicara en sus claustros, las opiniones de tan Clásico Doctor”, señalará Francisco Díaz de San Buenaventura⁵⁵. Siglos más tarde, en 1713, el mandato del Ministro Provincial de Santiago de Compostela P. José Gil Taboada de lectura “a los Padres guardianes y lectores de nuestro Padre San Buenaventura, de modo que no se pueda alegar ignorancia”, muestra la importancia mantenida de la impronta del Seráfico⁵⁶.

La presencia de san Buenaventura en el alma franciscana se comprende en la presencia universitaria, pero especialmente se refleja en los estudios colegiales y en su existencia en la vida de los conventos, como muestra el hecho de la extensión de su lectura en las bibliotecas de los conventos de la Orden debido a una profusión digna de señalar de su obra y las traducciones de las mismas⁵⁷. En el siglo XVI, en la provincia de San Rafael, la obra bonaventuriana estaba presente en la mayoría de los conventos, e, incluso, en “algunos conventos se puede decir que estaba todo lo que corría bajo el nombre de S. Buenaventura”⁵⁸. Presencia que se extendía a las casas de oración de Observantes y Descalzos, constituyéndose en el referente incuestionable de la búsqueda franciscana de Dios desde la oración⁵⁹. Incluso en aquellos conventos más reacios a la enseñanza escolástica o a un sistema de educación más pegado a la práctica recoleta, el estudio de las herramientas básicas contaban con nociones elementales de latín y teología, la Regla, y lecciones de mística y moral, como aparece refe-

54 E. ESPERABÉ, *Historia interna y pragmática de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Imprenta y Librería de Francisco Núñez, 1914-1917, vol. 1, 610; 791.

55 F. DÍAZ DE SAN BUENAVENTURA, *Luz clara en la que la religión seráfica manifiesta al mundo las razones que le asisten para desear servir a la militante Iglesia con maestros graduados en la insigne Universidad de Salamanca*, Gregorio Ortiz Gallardo, Salamanca 1682, 26, n. 44, publicado en M. A. PENA, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC, Madrid 2009, 572. Cf. M. DE CASTRO, “La enseñanza de San Buenaventura en las universidades españolas”, en M. DE CASTRO – Á. HUERGA – M. ANDRÉS, *San Buenaventura. Conferencias pronunciadas en la Fundación Universitaria Española los días 4 de febrero y 11 y 13 de marzo de 1975 con motivo del centenario del gran teólogo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, 7-68.

56 *Archivo de la Provincia de Santiago*, Convento de San Francisco de Santiago, carp. 57, , núm. 2, citado en M. R. PAZOS en *Los estudios*, o. c., 32.

57 Cf. A. LÓPEZ, *San Buenaventura en la bibliografía española*, Madrid, Imp. de la viuda de López del Horno, 1921, a partir de un estudio bajo el mismo título publicado en *Archivo Iberoamericano*, 16 (1921), 342-349.

58 I. VÁZQUEZ, “Libros y lectores de S. Buenaventura en España y Portugal durante la Edad Media y el Renacimiento”, in F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, Antonianum, Roma, Antonianum, 1988, vol. 1, 141.

59 R. SANZ (ed.), *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, Madrid, BAC, 1996, 197.

rido en el *Memorial histórico* del lector de teología del convento San Antonio de Padua de Sevilla al hablar de los de la provincia de San Gabriel, de modo que del de Santo Domingo de Jarandilla afirma: “En este convento ai lección de theologia moral y mística y de explicación de Regla”⁶⁰. Si la teología moral y mística –y en ello con certeza la obra bonaventuriana, aunque no fuera la teológica– es conocida incluso en estos conventos de forma de vida más recoleta, más aún en lo que respecta al resto de los conventos. El ánimo de lectura no desapareció y como señala Isaac Janeiro, incluso en los tiempos del origen de la misión en los que no había una apuesta por el estudio en la provincia de los Ángeles de los 20 conventos, 15 poseían entre una biblioteca de temática franciscana más amplia, obras de san Buenaventura. Y si bien san Buenaventura no llega a América sino a partir de 1519, en un envío realizado a 20 misioneros franciscanos para Cunamá en el que se envía un ejemplar de la *Opuscula* de san Buenaventura, junto a 5 *Comptentus mundi*, 5 *Estímulos de amor* y 5 *Façiculus mirre*⁶¹, ejemplos de esta huella indirecta especialmente en el terreno de la teología mística conocemos varios. Sin duda, en la estela de la acción desde la formación mística cabe señalar a Lorenzo de Barcarrota⁶², quien fue el sucesor de san Pedro de Alcántara como guardián en Santa María de Los Ángeles.

Humanidades, Gramática, rudimentos de Teología en los maestros clásicos (Alejandro de Hales, primero, Duns Escoto, después), Mística y Moral (san Buenaventura siempre)... es el contexto curricular básico que los frailes franciscanos llevan en su mochila intelectual. Algunos más formados cumplirán con su destino de adecuar los planes de estudio y dirigir la Orden en tierras de misión. Todos llevan la escolástica al mundo de la colonia, porque aunque sea indirectamente, están mostrando un cambio de perspectiva de la forma teológica. Incluso, podríamos decir que los empeños propios de la misión abren en algunos casos aspectos de metodología humanista y científica a lugares que la encorsetada metodología de la Universidad académica no permitía expresar. Recordamos los mencionados esfuerzos en lenguas indígenas, esfuerzos de predicación, construcción del pensamiento e, incluso, también formación farmacológica, como la realizada por el franciscano lego extremeño Lucas de Almodóvar (*Famacopea proutuaria*)⁶³.

La escolástica en las colonias es el empeño de la práctica de la formación teórica mantenida en las universidades como lugares de la estructuración del

60 F. VELÁZQUEZ, *Memorial histórico de la fundación y progreso de la sancta providencia de los Ángeles...*, Roma, Archivo de San Isidoro, MS 2/8, fol. 55r., citado en I. VÁZQUEZ, “Libros y lectores de S. Buenaventura”, o. c., 141.

61 *Ib.*, 155.

62 ME, 48.

63 H. ZAMORA, “Escritores extremeños en Indias”, o. c., 142.

saber y en los centros de formación propias de las órdenes que se nutrían a su vez de la enseñanza universitaria. Supone una labor de los investigadores el ir trazando este camino indirecto en las fuentes diseminadas por las bibliotecas de los diferentes conventos, más allá incluso de las obras sobresalientes de instituciones señeras como son las Universidades, pues es el esfuerzo misionero (pastoral) el lugar común de toda enseñanza teológica.

NOTAS SOBRE JERÓNIMO VALERA E SUAS OBRAS SOBRE LÓGICA

ROBERTO HOFMEISTER PICH

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS

RESUMEN / RESUMO

Jerónimo Valera (1568-1625) ocupa um lugar fundamental na história do pensamento filosófico colonial. A sua obra “*Commentarii ac quaestiones in universam (...) logicam*” foi a primeira obra de filosofia impressa na América do Sul. A obra, em si, é de grande valor para os temas da lógica e da filosofia da linguagem. Neste estudo, após fazer uma apresentação do autor, três apontamentos se destacam: a novidade de ser uma “*logica in via Scoti*”, a consideração de que o volume até aqui conhecido da lógica de Jerónimo Valera é só o primeiro de uma obra dividida em dois volumes e, finalmente, a organização de um sumário da obra, a qual, ela mesma, tal como foi catalogada até aqui, não apresenta.

Palabras clave: Jerónimo Valera, escolástica colonial, história da lógica, scotismo.

ABSTRACT

Jerónimo Valera (1568-1625) occupies a fundamental place in the history of colonial philosophical thought. His work “*Commentarii ac quaestiones in universam (...) logicam*” was the first philosophical work to be printed in South America. It is as such of great value for the themes of logics and philosophy of language. In this study, after making a presentation of the author, three aspects are highlighted: the novelty of being a “*logica in via Scoti*”, the consideration that the volume known up to now of Jerónimo Valera’s logic is just the first one of a work divided in (at least) two volumes, and finally

the organization of a table of contents of the work, not to be found in it as it has been catalogued until now.

Keywords: Jerónimo Valera, colonial scholasticism, history of logic, scotism.

I. INTRODUÇÃO

Jerónimo Valera, filho de conquistadores da cidade de Chachapoyas, ali nasceu, na localidade de Nieva, em 1568. Em Lima, ele se tornou franciscano – em 21 de agosto de 1588, vestiu o hábito no Convento de São Francisco de Lima, que pertencia, e ainda pertence, à Província Franciscana dos Doze Apóstolos¹. Jerónimo Valera, a propósito, ao que tudo indica, irmão do conhecido cronista jesuíta Blas Valera – esse mesmo mestre de Inca Garcilaso de la Vega –, exerceu funções de guardião do Convento de São Francisco e, posteriormente, foi Provincial (eleito em 02 de agosto de 1614, provavelmente o vigésimo da Província dos Doze Apóstolos). No mesmo Convento de São Francisco, Valera atuou como “leitor” de teologia sagrada e artes, por dezesseis anos, ao que tudo indica *dentro do* período que se estende de 1590 a 1607. Em Lima, chegou a atuar como qualificador do Santo Ofício em 1621². Foi também nessa cidade, no Convento de São Francisco, que Jerónimo faleceu. Guillermo Furlong, em especial, salienta que Jerónimo Valera teve atuação como professor de filosofia em outros conventos da Ordem Franciscana, a saber, Potosí e Chuquisaca³. As crônicas franciscanas o caracterizam como pregador destacado e erudito, conhecedor e entusiasta do pensamento de João Duns Scotus. A obra principal de Jerónimo Valera é ao mesmo tempo um testemunho vibrante do estudo, do ensino e da escritura da filosofia, no caso, da lógica filosófica, no início do século 17, e um monumento à recepção, à influência e ao desenvolvimento do pensamento de Duns Scotus nas instituições do Peru colonial⁴.

1 Cf. FRAY DIEGO CÓRDOVA SALINAS, *Crónica de La Provincia de los Doce Apóstoles (1651)*, Washington, Edición de Lino Canedo, 1957, 623.

2 Hoje, o melhor parecer biográfico sobre Jerónimo de Valera é, por certo, V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568-1625)”, em J. C. BALLÓN VARGAS (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Lima, Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Ediciones del Vicerrectorado Académico, 2011, 437-443.

3 Cf. G. FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de La filosofía en el Rio de La Plata 1536-1810*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada (Publicaciones de La Fundación Vitoria y Suárez), 1952, 137.

4 Assim, por exemplo, G. FURLONG, *Nacimiento y desarrollo, o. c.*, 137-138, fala da introdução do scotismo, em pontos teológicos sobretudo (em especial o tópico da imaculada concepção de Maria), na Universidade de Córdoba, fundada pelos jesuítas, no século 17, como coincidindo com a chegada ali da obra de JERÓNIMO VALERA. Segundo V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista”, *o. c.*, 480sq., o quinto provincial da “Província de los Doce Apóstolos”, Juan del Campo, introduziu o

A obra filosófica de Jerónimo Valera que chegou aos dias de hoje, a saber, “*Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*”, publicada em 1610, foi a primeira obra de filosofia impressa no Vice-Reino do Peru e na América do Sul, aparentemente também a primeira a ser escrita por um “*criollo*”, isto é, um filho de colonizadores espanhóis nascido no território “descoberto”⁵. Ao que tudo indica, ela foi preparada para os estudos de artes e lógica dos franciscanos conventuais, não tendo sido esboçada e apresentada por ocasião de cursos universitários, formalmente. É provável que Jerónimo Valera não tenha sido professor na Universidade de San Marcos, onde os franciscanos, a propósito, só teriam cátedras específicas sobre João Duns Scotus no início do século 18, e “sem renda”. É claro que, se “universidade” significa o contexto acadêmico mais amplo de escolas, colégios e casas das diversas Ordens, cujos membros, para obtenção de graus, dependiam da aprovação da instituição universitária (San Marcos), pode-se dizer que Valera foi professor na universidade⁶. Segundo Córdova Salinas, os cronistas franciscanos não fizeram registro dos diversos “leitores” que ensinaram as matérias do sistema educacional dos conventos no Peru, mas só registravam leitores jubilados, como Valera⁷. De todo modo, nas casas de estudo da Ordem, no século 16, em regra havia um leitor de Scotus e um de Boaventura. O Convento de São Francisco de Lima teve três cátedras de teologia, sendo a terceira dedicada a Tomás de Aquino. Havia três cátedras de lógica e filosofia (incluindo toda a lógica, a filosofia da natureza e a metafísica), ainda que, olhando o Convento em Lima *junto com* os seus “colégios” de formação, houvesse um número maior de cátedras, seis de teologia escolástica, três de lógica e filosofia, uma de gramática e uma de teologia moral, e ainda outros cursos, segundo Córdova Salinas⁸. O seguidor de Valera na “doutrina scotista” foi Fray Miguel Ribera, e Alfonso Briceño, por certo, foi aluno de Valera na primeira década do século 17⁹.

Dito isso, no que segue três são as direções de orientação desse estudo. Primeiramente, quer-se circunstanciar o auto-entendimento da obra de Jerónimo Valera como uma “*logica in via Scoti*”, aspecto esse que, em termos de consideração da escritura filosófica e recepção do pensamento scotista, apre-

pensamento scotista no Peru. Cf. também F. BARREDA LAOS, *Vida Intelectual del Virreinato del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, 73.

5 A qualificação de Valera como “*criollo*”, e não como “mestiço”, parece ser a mais assegurada pelas fontes; cf. também A. TIBESAR, *Comienzos de los franciscanos del Perú*, Iquitos, CETA, 1991, 174-175, 182, 185.

6 Cf. V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista”, *o. c.*, 482.

7 Cf. DIEGO CÓRDOVA SALINAS, *Crónica de La Provincia*, *o. c.*, 1012-1013.

8 *Ib.*

9 Cf. V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista”, *o. c.*, 481, também nota 182.

senta uma novidade. Em segundo lugar, dando destaque ao projeto de escritos de Valera, quer-se insistir na constatação de que o volume até aqui conhecido da lógica de Jerónimo Valera é só o primeiro de uma obra dividida em dois volumes. Finalmente, uma vez que o volume individual que serviu de base ao estudo, como virtualmente todos os demais volumes individuais conhecidos ou encontrados até aqui da mesma obra de Valera, não contém nem sumário nem índice, apresenta-se um sumário para o volume, adotando a sua paginação original.

II. UMA “*LOGICA IN VIA SCOTI*”

É reconhecido que a filosofia colonial foi essencialmente realizada por membros das Ordens religiosas, seja nos conventos, mosteiros e seminários, seja nas cátedras universitárias. Está já bem documentado que foram produzidos pelos professores, em especial e comumente no século 17, manuais (muitas vezes na forma de “*cursus*” ou “*summae*”) e tratados, muitos sobrevivendo em forma impressa, alguns sobrevivendo em documento manuscrito. Quase todos os professores-autores, como de resto também ocorria no modelo ibérico, faziam uso de obras aristotélicas como base, descrevendo, explicando e contribuindo, a partir daí, para os assuntos atuais e os debates correntes. Segundo Walter B. Redmond, a lógica terminista e a *logica vetus* eram estudadas continuamente. Nesse quadro, fazia-se uso de uma lógica “formal”, ou “menor”, também chamada de “*summulae*”, justamente por terem como pano de fundo as *Summulae logicales* de Pedro Hispano; além disso, o estudo da lógica “maior” seguia comumente o roteiro da *Eisagogé* de Porfírio, tratando dos “universais” e “predicáveis”, bem como das *Categorias* e dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles, e ainda com frequência os *Tópicos* e os *Sofismas*¹⁰ – podendo inserir no roteiro, conforme a alocação ou não nas *Summulae*, a obra *Sobre a interpretação* e também os *Primeiros analíticos*¹¹.

A obra filosófica de Jerónimo Valera se encaixa perfeitamente dentro do quadro geral oferecido por Redmond. Afinal, os volumes singulares existentes testemunham a dupla estrutura de seu “curso” de lógica – ele não é intitulado assim por Valera, constando, antes (cf. abaixo sob III), as “*Summulae dialecticae*” ou a lógica formal menor, e as “questões”, ou melhor, “*Commentarii*

10 Cf. W. B. REDMOND, “Latin America, Colonial Thought in”, en E. CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York, Routledge, Vol. 5, 1998, 421-426. Cf. também L. F. RESTREPO, “Colonial Thought”, en S. NUCCETELLI – O. SCHUTTE – O. BUENO (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, 36-37.

11 Cf. abaixo a nota 36.

ac quaestiones...”, sobre as obras lógicas ou a lógica maior de Aristóteles. De todo modo, essa estrutura, com algumas especificidades, fora verificada por Redmond, como pelos estudos de Beuchot, nos trabalhos marcantes e importantes de lógicos como o agostiniano Fray Alonso de la Vera Cruz (1507/Espanha-1584/México), o primeiro a ensinar filosofia no Novo Mundo e que escreveu a *Recognitio summularum* (1554) e a *Dialectica resolutio* (1554), seguindo um modelo adotado na Universidade de Salamanca, bem como o jesuíta Antonio de la Rueda Rubio (1548-1615), em sua obra sobre lógica, *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam* (1603) – a propósito, Valera parece inspirar-se nesse título e na estrutura da exposição da lógica aristotélica que os comentários amplos de Rubio traziam. Ora, uma mesma ordem expositiva foi planejada por Valera, conforme o Proêmio do Livro I de seus *Commentarii ac quaestiones...* (cf. o texto abaixo, sob III)¹².

De todo modo, chama a atenção, de forma especial, o fato de que, mesmo sob uma estrutura comum, a obra de Valera é uma “lógica scotista”. O título geral o assume, a saber, “*Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*” (“Comentários e questões sobre a lógica inteira de Aristóteles e do Sutilíssimo João Duns Scotus”). Valera propõe expor, através de comentários articulados em artigos e questões – em que, sem dúvida, as “questões” são a estrutura mais importante –, a lógica aristotélica e a lógica scotista, mais exatamente, as obras aristotélicas sobre lógica com o auxílio das obras e, portanto, das opiniões scotistas sobre lógica (ou sobre lógica aristotélica). A lógica scotista é assumida para ser um instrumento de interpretação da lógica aristotélica; ao mesmo tempo, Valera elabora, nos comentários de cada distinção, questões próprias sobre os temas da lógica, ainda que sempre na *via* scotista. Como seria de se esperar, Scotus é de fato o autor mais citado, não só as suas obras de lógica, mas também as demais obras de seu *corpus*.

Ao que tudo indica, Valera estava consciente dessa novidade em termos de escritura filosófica sobre lógica, e também os seus confrades peruanos. Ora, a sua publicação, por um dos editores ativos em Lima, a saber, Franciscus del Canto¹³, só seria possível com autorizações diversas, a saber, as “Aprobaciones”: (i) de Fray Diego de Pineda (em espanhol, 13 de março de 1608), (ii) de Fray Benedictus de Huertas Diffini (em espanhol, 17 de março de 1608, por comissão do Rev. Pe. Comissário Geral Fray Juan Venedo), (iii) de Fray

12 Cf. M. BEUCHOT, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1996, 143-145. Cf. W. B. REDMOND, “La *Logica mexicana* de Antonio Rubio – Una nota histórica”, em *Diánoia* (UNAM), 28 (1982), 309-330.

13 Como é conhecido, o outro e virtualmente primeiro editor de livros da cidade de Lima, ali atuante desde 1584, era o italiano Antonio Ricardo (1532-1605/1606).

Antonius de Aguillar (em latim, 26 de abril de 1608, esse mesmo preletor ou “*lector primarius*” de teologia sagrada no Convento de São Francisco de Lima, também por comissão do Rev. Pe. Comissário Geral Fray Juan Venedo). Consta ainda (iv) a aprovação impressa, em latim, do próprio Fray Juan Venedo, “*Commissarius Generalis*”, aliás, Comissário Geral de todas as Províncias e Custódias dos frades menores no Peru. Juan Venedo (ou: Ioannes Venido) menciona o nome do Fray Franciscus de Sosa, o Ministro Geral de toda a Ordem dos Franciscanos de então, responsável máximo pela instituição das províncias e custódias franciscanas do Vice-Reino do Peru. Juan Venedo e os três outros confrades saúdam enfaticamente a realização da obra e destacam a sua importância *para a compreensão de Scotus*, salientando que ela foi ditada no Convento de São Francisco de Lima, com a anuência e para o benefício de todos. É visível que Juan Venedo entende que a sua aprovação foi dada partindo do pressuposto das outras três opiniões, oriundas de irmãos da Ordem¹⁴.

Os dados levam a crer que o processo de aprovação de publicação era burocrático. Após as aprovações internas à Ordem, aparece no texto (v) a aprovação por incumbência do Régio Senado (“*Approbatio de mandato regii senatus*”), Nesse caso, a aprovação foi emitida em 23 de abril de 1608 – curiosamente, pois, anterior à aprovação emitida pelo Fray Antonius de Aguillar –, pelo “*Magister Didacus Ramirez*”, em Lima, e em latim. Todas as aprovações, inclusive essa última, fazem questão de referir a enorme *erudição e competência* de Jerónimo Valera no que diz respeito ao entendimento e à exposição do Doutor Sutil. É digno de nota que esse último revisor por certo não era franciscano ou scotista, visto que ele faz pesar, como motivo de aprovação, o aspecto importante de que a obra terá grande utilidade para entender as afirmações tomísticas (sic!): “*Et non dubito quin ad assertiones thomisticas intelligendas magnam utilitatem adducant*”¹⁵.

Em seguida, tem-se (vi) a aprovação do Rei, Dom Felipe, Rei de Castilla, Leão, Aragão, Sicílias, Jerusalém, Navarra, Granada, Toledo, Valência, Galícia, Mallorcas, Sevilla, Sardenha, Córdoba, Córsega, Múrcia, Jaén, Algarves de Aljezira, Gibraltar, Ilhas Canárias, Índias Orientais, Ilhas Ocidentais e da “*Tierrafirme Del Mar Oceano*” – mencionando-se então diversos de seus títulos de nobreza. É dito que Valera fez conhecer que, com ordem dos seus prelados, compora e escrevera um “curso de artes”, com “*Súmulas*”, “*Lógica*” e “*Filosofia*”, tendo no presente as “*Súmulas*” e a “*Lógica*” prontas para imprimir e con-

14 Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...* (Lima, apud Franciscum a Canto, 1610), Aprobaciones.

15 Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...*, Aprobaciones.

tando com a licença dos prelados para tanto. Pediu que se fosse permitido fazer a impressão com o “impressor de libros” Franciscus Del Canto¹⁶.

Essa expedição de “El Rey”, em espanhol, revela aspectos interessantes da aprovação. O material para publicação foi visto pelo “presidente” e pelos “ouvidores” da “Audiência” e da “Chancelaria Real”, a quem competia o governo, estando vacante o vice-reinado, bem como as licenças e aprovações respectivas. A aprovação foi feita por ordem a mandado ao Mestre Diego Ramirez, cate-drático de Artes na universidade da cidade de Lima, e esse, como dito acima, atesta decisivamente a utilidade da impressão. Foi acordado que seria enviada esta “Carta e Provisão Real” em favor da publicação. Por ela é concedido a Jerónimo Valera “licença e privilégio”, para que no tempo de dez anos, desde a data adiante, Valera ou Franciscus Del Canto, o impressor, possam imprimir as *Súmulas* e a *Lógica*, sem que qualquer outra pessoa possa fazê-lo sem sua “licença e faculdade”, sob anúncio de penalidades materiais, em espécie e em dinheiro, segundo processos cabíveis. Está assim comissionando o governo local, em sua qualidade jurídica, a fazer cumprir a sua “Carta” e “privilégio”. Depois de feita a impressão, ela será levada ao governo mencionado com o original, rubricado por um secretário (infra-subscrito), para que seja corrigida e seja taxada cada folha de papel (“*pliego*”). A carta e o privilégio são dados em Lima, “Ciudad de los Reyes”, em 26 de abril de 1608. Face a tantas datas, parece correta a interpretação de Céspedes Agüero: em fins de 1607, a obra estava pronta para impressão, recebeu aprovações entre 13 de março e 26 de abril de 1608, foi então impressa em 1609, sendo depois corrigida, como solicitado, constando, a propósito, duas páginas de erratas (duas colunas em cada)¹⁷.

Depois da “Carta” de “El Rey”, constam os nomes: (i) “o licenciado Boan”, (ii) o Doutor Juan Fernandez de Recalde”, (iii) “o Doutor Juan Ximenez de Montalvo”, (iv) “o licenciado Dom Ioan de Billela”, (v) o “Doutor Arias de Ugarte”, (vi) “o licenciado Juan Paez de Laguna”. Ao que parece, esses compõem, ao menos parcialmente, o grupo de presidente e ouvidores da “Audiência” e “Chancelaria Real”. Ora, o referido secretário subscreve o procedimento: “Eu, Dom Alonso Fernandez de Córdoba, Secretário de Câmara e superior da Governância nestes Reinos e Províncias do Peru, pelo Rei, nosso Senhor, a fiz escrever [a “Carta”? A “licença”?] por seu mandado, com acordo do presidente e dos ouvidores”, constando depois o nome impresso, novamente, de Dom Alonso Fernandez de Córdoba. Finalmente, com confirmação de registro (da “obra impressa”?) e taxação de cada folha de papel do livro, consta o nome de

16 Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...*, El Rey.

17 Cf. V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista”, *o. c.*, 445. Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...*, Errata.

Diego Gonzalez Casaprima, “chanceler”. Provavelmente, na composição, essas informações são adicionadas somente depois de cumpridos todos os passos do processo solicitado¹⁸.

A obra é seguida de uma dedicatória, impressa, de Valera ao Doutor Arias de Ugarte, que anos depois seria arcebispo de Lima. Arias de Ugarte era então senador do Senado de Lima, conselheiro régio, assessor do Pró-Rei Marquês de Montes Claros. Os detalhes desse texto não serão explorados aqui, deixando apenas indicado que essa bela peça escrita em latim traz um apanhado de motivações pessoais e religiosas para a presente publicação, com consideração sobre as missões da Igreja no Novo Mundo e a condição de seus povos¹⁹. Em seguida, o volume traz um “Prefácio ao Leitor”, também em latim, que novamente pode ser considerado uma “obra a parte”, pois traz reflexões sobre o sentido dessa realização acadêmico-literária e algumas confissões autobiográficas, com elementos estruturais da retórica barroca²⁰. Há de novo pensamentos sobre motivações para escrever a obra filosófica em seu contexto, para conventuais em uma casa religiosa no Vice-Reino do Peru. Valera fala com entusiasmo sobre o seu amor por Duns Scotus e agradece aos mestres do Colégio San Martín, dos jesuítas, em Lima, a sua primeira e excelente formação – no período de 1583 a 1587, ali estudou gramática latina, retórica, lógica e demais disciplinas das artes²¹. Ele considera ser um enorme desafio estudar a obra de Scotus e pôr a si a meta de explicá-la – à qual se dedicou com todo o empenho de sua alma, após ingressar no Convento de São Francisco de Lima. Ali, a dedicação só fez crescer a admiração e o entusiasmo pelo Doutor Sutil. O Prefácio chega a conter elementos de defesa de Scotus, sobretudo face a opiniões que desestimulam e tiram razões para penetrar em suas obras. Ainda assim, Valera parece crer que há larga aceitação do pensamento scotista em seu tempo, sob o prisma da verdade e da força argumentativa de suas concepções. O resultado de estudos e esforços de Valera tem como alvo os estudantes. Escrever foi um pedido de estudantes e amigos, dado que Valera por dezesseis anos foi professor, além de teologia sagrada, de lógica, filosofia da natureza e metafísica. A publicação tem em mira as escolas de formação dos franciscanos, no intuito de ser, sobretudo, um elemento facilitador para estudantes e mestres. Valera termina pedindo a

18 Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...*, El Rey.

19 Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...*, Praeclarissimo ac sapientissimo D. Doctori Arias de Ugarte, Huius celeberrimi senatus Limensis senatorii integerrimo, Regioque Consiliario Excellentissimique Proregis Marquionis de Montes Claros Accessori dignissimo Fr. Hieronimus de Valera.

20 Cf. V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista”, *o. c.*, 446-447.

21 *Ib.*, 438.

benignidade do leitor, reconhecendo a quantidade elevada de erratas, dadas as condições precárias da tipografia em seu tempo e lugar²².

Para a caracterização da “*logica in via Scoti*” de Valera, há em especial um texto das “Aprobaciones” que quero destacar, a saber, a aprovação de Fray Diego de Pineda:

“Por comission de nuestro muy Reverendo fray Juan Venido Commissario General de todas las Provincias, y Custodias Del Piru, vi las Summulas y Logica compuesta por El muy docto Padre fray Hieronymo Valera Lector de Theologia jubilado, y Guardian deste Convento de Sant Francisco de Lima, y estan muy docta, y subtilmente tratadas todas las difficultades dela dicha Logica, y Sumulas, y assi seran de mucha utilidad para todas las Escuelas, y en particular para los estudios de nuestra Orden, por ser esta obra la primera que sale a luz en ella *in via Scoti*. Por lo qual me parece se deve imprimir, para que venga a manos de todos por el bien que resultara a los que le leyeren. Dada em este Convento de Sant Francisco de Lima em treze de março de 1608. Fray Diego de Pineda”²³.

Ora, essa menção conscientemente chama a obra de Jerónimo Valera de a primeira lógica que sai à luz dentro da Ordem Franciscana “*in via Scoti*”. Em absoluto ou da Ordem Franciscana no Peru e nos vice-reinos americanos? Céspedes Agüero acredita que foi a primeira lógica *in via Scoti* fora da Europa²⁴, mas não prova a afirmação. A afirmação de Fray Diego de Pineda é, sem dúvida, feita em caráter geral, não local, mas a hipótese (ingênu?) de que a lógica de Jerónimo Valera foi a primeira *in via Scoti* absolutamente, de resto um tópico relevante para a história das idéias e da recepção do pensamento scotista, deve ainda ganhar confirmação ou reprovação em sentido preciso.

A propósito, em que sentido trata-se de uma lógica “*in via Scoti*”? (a) Efetivamente, pode-se constatar que isso já diz respeito à lógica “menor”, às “*Summulae dialecticae*”. Embora Scotus não tenha escrito obra alguma nesse gênero literário em filosofia, Valera, ali, faz uso constante das obras “scotistas” (autênticas ou não, e não sobre lógica), na exposição da doutrina dos termos, das proposições e das consequências. (b) Por óbvio, é uma lógica scotista no sentido de orientar-se, para o entendimento da obra aristotélica, nas obras lógicas de Scotus, como conhecidas por Valera no fim do século 16 (desde 1588, quando ingressa na Ordem Franciscana) e início do século 17, em particular no tratamento da lógica “maior”. Ali, a obra de Valera sobre a lógica aristotélica é scotista por acompanhar efetivamente as questões e mesmo repetir conclusões ou outras formulações textuais de Scotus, tiradas sistematicamente das obras

22 Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...*, Ad Lectorem Praefacio.

23 Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...*, Aprobaciones.

24 Cf. V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista”, *o. c.*, 493-496.

lógicas de Scotus, invocando por ocasião e contexto as demais obras. Por certo, isso gera uma forma própria de escrever. Assim, no início de uma distinção, com as quais Valera divide os Livros I e II, pode-se começar a mesma com o texto resumido de Aristóteles (ou Porfírio, no caso da “*Introductio*”) e o de Scotus, algumas vezes só com o texto de Scotus, raras vezes só com o texto de Aristóteles, diversas vezes sem resumo nenhum de textos. Nos casos mais claros, de Scotus são citadas as questões respectivas – por exemplo, das *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge* –, cuja exposição ou reprodução abreviada diz respeito sobretudo às conclusões. O uso da obra scotista é uma orientação de interpretação e de construção teórica, porque, a partir do “Comentário” (cf. abaixo sob IV), a formulação de artigos e em especial de questões é totalmente independente, por Valera, colocando os problemas no horizonte de seu interesse²⁵. (c) Trata-se de uma “*logica in via Scoti*”, ademais, também no sentido de que pressupõe, discute e expande opiniões de Scotus, não só em sua *logicalia*, mas assimilando aos problemas lógicos dessa literatura os temas, as teses e as doutrinas de outras partes da obra scotista. Desse modo, uma lógica scotista, se inicialmente orientada nas obras lógicas de Scotus, pode ser significativamente refeita com o privilégio do ponto de vista do restante de suas *opera*. Valera, por exemplo, explicitamente se refere à *Ordinatio*, às *Reportationes* e mesmo às *Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis*²⁶, a partir das edições que lhe eram disponíveis. Sem dúvida, Scotus, e depois Aristóteles, são os autores mais citados, dos aproximadamente 56, segundo Céspedes Agüero. O mesmo autor destaca que Antonio Rubio é o terceiro autor mais citado, algo notável, levando em conta que os seus *Commentarii* tinham saído à luz, em Alcalá, em 1603, sendo reeditados pouco depois em 1605, no México, e em 1607, em Valência. O quarto autor mais citado é Francisco Murcia de la Lana, autor de *Selecta circa Aristotelis dialecticam subtilioris doctrinae quae in Complutensi academia versatur, miro quodam ordine disposita, et in dilucidam methodum redacta*, impressa em Madri, em 1604. Essas últimas são, pois, publicações de lógica contemporâneas a Valera²⁷. (d) De todo modo, como os autores das “aprovações” testemunham, a obra de Valera “*in via Scoti*” vai além de uma obra de lógica. Valera expõe e explora teses filosóficas de Scotus como um todo, em lógica, linguagem e metafísica. E nessa ótica a obra foi vista pelos contemporâneos do autor.

Mas, quais são as obras lógicas de Scotus que Valera tem em vista? Provavelmente, ele teve acesso a obras lógicas scotistas a partir de alguma(s) das

25 Cf. também HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...*, I, Prooemium.

26 Cf., respectivamente, HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...*, I d. 2 a. 2 q. 6; I d. 1 q. 3; I d. 2 a. 1 q. 4.

27 Cf. V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista”, *o. c.*, 448.

edições respectivas anteriores a 1639, a saber, anteriores à edição referencial de Wadding²⁸. Hoje, no que tange a obras sobre a lógica aristotélica, a edição crítica das *Ioannis Duns Scoti opera philosophica* reconhece como obras autênticas as seguintes: (a) *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, (b) *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, (c) *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis* e (d) *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis* (cf. abaixo a Bibliografia, Fontes). No caso das *opera philosophica*, a edição crítica moderna corrigiu várias atribuições equivocadas. Claramente, Valera adotou como scotistas algumas obras que, no catálogo atual, são inautênticas. Dada a condição de edições que tinha à disposição, é o caso, e é justificável, que Valera construiu a sua *logica in via Scoti* sobre material não scotista²⁹.

Mencionadas as obras lógicas autênticas, quais são as inautênticas que essas edições antigas, e com efeito ainda Wadding e Vivès, conservam no *corpus scoticum* e foram, ao que tudo indica, utilizadas por Valera? Há que se falar, aqui, de obras sobre os *Primeiros analíticos*, os *Segundos analíticos* e os *Tópicos* (cf. abaixo sob III). Assim, edições antigas, Wadding I 273-341 e Vivès II 81-197 publicaram como scotista uma *In librum primum et secundum Priorum Analyticorum Aristotelis Quaestiones*, hoje atribuída ao Pseudo-Scotus, embora William Courtenay a tenha atribuído a João de Cornwall, escrita originalmente em meados do século 14³⁰. Ademais, o que edições antigas, Wadding I 342-430 e Vivès II 199-347 têm como *In librum primum et secundum Posteriorum Analyticorum Aristotelis Quaestiones* é na verdade obra de João de Cornúbia, do início do século 14³¹. Sobre os *Tópicos*, contudo, não se tem conhecimento de edições antigas, tampouco Wadding e Vivès editam alguma obra supostamente scotista respectiva. É preciso dizer, porém, que no fim dos anos 1990 surgiu um debate em torno da descoberta de *Notabilia Scoti in libros Topicorum*, a saber, um comentário literal na forma de *notabilia* sobre os *Tópicos*,

28 Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, ed. L. WADDING, 12 Vols., Lyon, 1639 [reimpressão: Hildesheim, 1968–1969]. Cf. também R. ANDREWS ET ALII, “Introduction”, en IOANNES DUNS SCOTUS, *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica I – Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, St. Bonaventure – Washington D. C., The Franciscan Institut – The Catholic University of America, 1999, xxiii, também nota 46; R. ANDREWS ET ALII, “Introduction”, en IOANNES DUNS SCOTUS, *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica II – Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis*, St. Bonaventure – Washington D. C., The Franciscan Institute – The Catholic University of America, 2004, 21; R. ANDREWS ET ALII, “Introduction”, en IOANNES DUNS SCOTUS, *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica II – Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*, St. Bonaventure – Washington D. C., The Franciscan Institute – The Catholic University of America, 2004, 259-260.

29 Sobre as edições críticas da obra de Scotus, cf. L. HONNEFELDER, *Duns Scotus*, München, Beck, 2005, Capítulo I; cf., sobretudo, A. VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, 103-147.

30 *Id. ib.*, 112-113.

31 *Id. ib.*, 113.

até então desconhecido pela historiografia. O debate sobre a sua legítima atribuição a Scotus segue em aberto – havendo posições contra e a favor, respectivamente, dos dois principais pesquisadores envolvidos, isto é, R. Andrews³² e Giorgio Pini³³. Por certo, a possível consideração de uma obra sobre os *Tópicos* como scotista e, portanto, passível de uma “*logica in via Scoti*” projetada por Valera, só pode ser avaliada na base dos textos editados ou manuscritos que lhe serviram de base. Mas, é improvável que o caminho percorrido por Valera aos *Tópicos* tenha qualquer relação com os *Notabilia Scoti in libros Topicorum* que chegou à pesquisa moderna, em 1998, a saber, preservado em um único manuscrito, sem edição e até então desconhecido, a saber, o *Codex Ottobonianus Latinus* 318, da Biblioteca do Vaticano, escrito no final do século 15³⁴.

De toda maneira, e curiosamente, é forçoso notar que o volume existente de Valera, e que parece ser unanimemente aquele referido nas bibliotecas atuais, acaba tendo relação só com obras scotistas autênticas, mesmo que não críticas em termos de edição. Por quê? Ora, o volume de Valera existente está dividido em três partes: *Summulae*, *Liber Primus* e *Liber Secundus*, em que o *Liber Primus* se estrutura em torno de uma obra scotista autêntica, as *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, e o *Liber Secundus* se estrutura em torno de outra obra scotista autêntica, as *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*. A folha de rosto do volume anuncia que essa é a primeira parte de uma *Lógica inteira* dividida em duas partes. Porém, parte do conteúdo da *pars secunda* indicada ali se monta sobre obras espúrias. Contudo, sequer é o caso que se sabe com clareza da existência da segunda parte da *Lógica inteira*. Cabe, a seguir, averiguar qual é a “*logica in via Scoti*” de Valera que chegou aos dias de hoje, qual é a estrutura que ela anuncia e quais partes indicam quais trabalhos sobre a lógica aristotélica e a scotista.

32 Cf. R. ANDREWS, “The *Notabilia Scoti in libros Topicorum*. An Assessment of Authenticity”, em *Franciscan Studies*, 56 (1998), 65-75.

33 Cf. G. PINI, “Duns Scotus’s Commentary on the Topics: New Light on his Philosophical Teaching”, em *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Âge*, 66 (1999), 225-243; C. MARMO, “Scotus’ Commentary on Aristotle’s Topics”, em F. FIORENTINO (cura), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d’Italia. Atti del congresso Internazionale*, Porto, FIDEM, 2010, 153-170, também é a favor da autenticidade.

34 Segundo C. MARMO, “Scotus’ Commentary”, *o. c.*, 154, o colofon da terceira parte do manuscrito afirma que o copista, trabalhando para o abade do mosteiro Beneditino de San Gregorio de Roma, terminou a sua obra em 14 de abril de 1495, dois séculos depois da provável composição dos *Notabilia*. O Códex, nas primeiras duas partes, possui questões de vários autores, sobretudo da Universidade de Bolonha, na primeira metade do século 14.

III. UMA LÓGICA EM DUAS PARTES, COM *SUMMULAE DIALECTICAE* E SETE LIVROS SOBRE LÓGICA MAIOR

A folha de rosto dos *Commentarii ac quaestiones...* de Valera traz uma informação objetiva sobre o conteúdo total da “*logica in via Scoti*” do autor, afinal esse é o seu subtítulo, dividido em dois cabeçalhos: “*Totum hoc opus in duas partes distributum offertur: prima continet breve quoddam Logicae Compendium quod vulgo solet Summa seu Summulae Dialecticae nuncupari, Quaestiones Prolegomenales, Praedicabilia Porphyrii, et Aristotelis Antepredicamenta, Praedicamenta et post Praedicamenta*”. Tradução: “Apresenta-se toda esta obra distribuída em duas partes: a primeira contém um breve compêndio de lógica, que em geral costuma ser chamado de *Suma* ou *Súmulas dialéticas*, *Questões introdutórias*, os *Predicáveis* de Porfírio, os *Antepredicamentos*, os *Predicamentos* e os *Pós-Predicamentos* de Aristóteles”.

Como fica claro através do *Discursus prolegomenus* das *Summulae* e dos Prefácios dos Livros I e II dos *Commentarii ac quaestiones...* (cf. abaixo), quer-se dizer com isso que nas três seções da primeira parte da obra os seguintes assuntos são contemplados: nas (I) *Summulae dialecticae* (p. 1-36), tem-se o breve compêndio de lógica, depois de um *Discursus prolegomenus* em dois capítulos, que apresentam a “dialética”, o objetivo e a natureza das “*Summulae*” (p. 1-5). As súmulas são expostas em três breves livros (p. 5-36). (II) Na seção seguinte, tem-se o *Liber Primus*, que trata de uma “Introdução” (“*Eisagogé*”) à lógica aristotélica, escrita por Porfírio (e explanada a modo de questões por Scotus). Ali estão as “questões introdutórias”, a saber, nas Distinções I e II (p. 2-105), que contemplam a “natureza dos predicáveis” e as “suas propriedades”, bem como a “natureza do universal em comum”, de forma que nas distinções seguintes (III-VIII, p. 105-202) os cinco “universais” chamados “gênero”, “espécie”, “diferença”, “próprio” e “acidente” são tratados³⁵. (III) Na seção seguinte, última da primeira parte dos *Commentarii ac quaestiones...*, são elucidados os “antepredicamentos” (Distinções I-II, p. 204-227), isto é, os modos principais de predicação dos termos significativos, a saber, univocidade, equivocidade, analogia e denominação, os “predicamentos” (Distinções III-VII, p. 227-378) de Aristóteles, isto é, as suas dez categorias, e ainda os “pós-predicamentos” (Distinção VIII, p. 378-384), ou seja, as diversas relações que as

35 V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista”, o. c., 452 deu atenção particular à concepção de universais em Valera, a quem depois Espinosa Medrano se referirá como “scotista”, nessa matéria, ao passo que Ildelfonso Peñafiel é tido como nominalista. Espinosa Medrano, a propósito, parece apreciar o trabalho de Valera. Céspedes Agüero analisa o tema dos universais em Valera de 454-474, e traduziu a Distinção Segunda, Sobre a natureza do universal em comum, Artigo Primeiro, Do universal pelo material, Questões I-IV, 497-514.

categorias têm entre si, como anterioridade, simultaneidade e, em especial para Valera, “oposição”³⁶. Nas seções (II) e (III), Jerónimo Valera, como já foi apontado, vale-se, para elucidar as diversas questões lógico-filosóficas, das obras de Duns Scotus *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge* e *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*.

Em seguida, no segundo cabeçalho abaixo do título da folha de rosto, consta que a segunda parte da obra inteira é a seguinte: “Secunda pars libros *Perihermeniarum* seu *De interpretatione*, libros *Priorum*, *Posteriorum*, *Topicorum* & *Elenchorum* comprehendit”. Tradução: “A segunda parte compreende os livros do *Perihermeneias* ou *Sobre a interpretação*, os livros dos *Primeiros analíticos*, dos *Segundos analíticos*, dos *Tópicos* e das *Refutações sofisticas*”. Ora, certamente quer-se dizer, com essas indicações, o seguinte: a segunda parte compraz os Livros III-VII (cf. abaixo *Commentarii ac quaestiones...* I Proêmio), em que o *Liber Tertius* contempla a obra *De interpretatione*, o *Liber Quartus* contempla os *Analytica priora*, o *Liber Quintus* os *Analytica posteriora*, o *Liber Sextus* os *Topicorum* e o *Liber Septimus* os *Elenchorum*. Valera, assim, perfazeria um curso-comentário completa sobre a lógica aristotélica, a saber, a lógica maior ou material, e ao mesmo tempo um curso-comentário *scotista*, supostamente, e salvo melhor juízo, sob a convicção de que obras editadas como scotistas desde fins do século 15 até o início do século 17 continham exposições, como já dito acima, sobre *Primeiros analíticos*, *Segundos analíticos* e *Tópicos* (menos provavelmente) entendidas como scotistas, mas hoje sabidamente inautênticas. No *Liber Tertius* e no *Liber Septimus*, pode-se supor, Valera lidaria com edições não-críticas, mas de obras autênticas, de Scotus, hoje editadas como *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis* (transmitidas, em realidade, como *Quaestiones in Primum Librum Perihermenias Aristotelis* e *Quaestiones in duos Libros Perihermenias Aristotelis*) e ainda *Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis*. Sobre o plano e a execução dessa segunda parte, como continuação e realização de uma completa “*logica in via Scoti*”, testemunha literalmente Valera no Prefácio a *Commentarii ac quaestiones...* I (a grafia já aparece atualizada e, quando necessário, corrigida; erratas foram conferidas):

36 Também aqui Valera está seguindo uma divisão tradicional da lógica maior, verificável, retrospectivamente, em Alonso de la Vera Cruz, por exemplo. Cf. W. B. REDMOND – M. BEUCHOT, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, Ciudad de México, UNAM, 1987, 109sqq.

“LIBER PRIMUS DE *INTRODUCTIONE AD LOGICAM*, UBI DE NATURA PRAEDICABILIIUM, ET DE EORUM PROPRIETATIBUS EX PORPHYRIO UNA CUM QUAESTIONIBUS SUBTILISSIMI D. SCOTI.

Per R. ad modum Patrem Fratrem Hieronimum a Valera Sacrae Theologiae Lectorem emeritum, et in Conventu Sancti Francisci de Lima Guardianum

Prooemium

Totam Dialecticae artem brevi quadam manu contractam nostris tyronibus in *Summularum* tractatu proposuimus, ut inde facilius fieret aditus, ad ea quae fustiori methodo sunt a nobis enodanda in his Logicae commentariis, in quibus tradendis hunc ordinem observabimus, quod totum hoc opus in septem libros diuidemus. In primo, librum quem Porphyrius de quinque universalibus, ut introductionem ad perfectam Logicae Aristotelis intelligentiam conscripsit, elucidabimus. In secundo agemus, de his, quae pertinent ad primam operationem intellectus, ex quibus tamquam ex partibus materialibus sunt compositae propositiones. In tertio agemus de propositionibus ex quibus syllogismi conficiuntur, in quo duos libros quos Aristoteles *De interpretatione* tradidit, comprehendemus. In quarto de syllogismo in communi, et forma syllogismorum, in quo duos libros *Priorum* ab Aristoteli tradditos, aperiemus. In quinto de materia necessaria, ex qua syllogismus demonstrativus conficitur disseremus, in quo duos libros, quos de posteriori resolutione edidit Aristoteles explanabimus. In sexto agemus de syllogismo topico, et probabili, qui continebit octo libros *Topicorum* Aristotelis. In septimo de syllogismo sophistico, qui elucidabit duos libros *Elenchorum*: sic que totam Aristotelis Logicam pro nostro tenui captu absolvemus”³⁷.

Essa é a tradução:

“LIVRO PRIMEIRO SOBRE A *INTRODUÇÃO À LÓGICA*, ONDE SE TRATA DA NATUREZA DOS PREDICÁVEIS E DAS SUAS PROPRIEDADES, POR PORFÍRIO, JUNTAMENTE COM AS QUESTÕES DO SUTILÍSSIMO DOUTOR SCOTUS.

Pelo Reverendo, conforme a maneira, Padre Frei Jerônimo de Valera, leitor emérito de teologia sagrada e guardião no Convento de São Francisco de Lima

Proêmio

No tratado das *Súmulas*, propusemos a arte inteira da dialética, abreviada com certo estilo aos nossos iniciantes, para que se fizesse mais fácil o acesso

37 Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...* I Prooemium, 1.

àquelas coisas que devem ser esclarecidas por nós, por um método detalhado, nestes comentários à Lógica, nos quais observaremos, para as coisas que devem ser transmitidas, esta ordem, tal que dividiremos toda esta obra em sete livros. No Primeiro, elucidaremos o Livro que Porfirio escreveu sobre os cinco universais, como *Introdução* à perfeita compreensão da Lógica de Aristóteles. No Segundo, trataremos destas coisas que pertencem à primeira operação do intelecto, a partir das quais como a partir de partes materiais as proposições são compostas. No Terceiro, trataremos das proposições a partir das quais os silogismos são feitos, no qual compreenderemos os dois livros que Aristóteles transmitiu em *Sobre a interpretação*. No Quarto, dilucidaremos sobre o silogismo em comum e a forma dos silogismos, no qual trataremos os dois livros dos *Primeiros analíticos* transmitidos por Aristóteles. No Quinto, dissertaremos sobre a matéria necessária a partir da qual o silogismo demonstrativo é realizado, no qual explanaremos os dois livros que Aristóteles produziu sobre a resolução posterior [a saber, os *Segundos analíticos*]. No Sexto, trataremos do silogismo tópico e provável, que conterà os oito livros dos *Tópicos* de Aristóteles. No Sétimo, trataremos do silogismo sofístico, e esse Livro elucidará os dois livros das *Refutações sofísticas*, de maneira que completaremos a lógica inteira de Aristóteles conforme a nossa tênue capacidade”.

Afirmo enfaticamente que o (virtualmente único) volume primeiro, existente em diversas bibliotecas (cf. Bibliografia, Fontes) e aparentemente feito base única para se investigar a obra filosófica de Valera não contém *nada* dessa segunda parte. O volume segundo, ao que parece, não está registrado em listas e catálogos de bibliotecas. Ora, além de anunciar na folha de rosto mais Livros, lê-se explicitamente, no capítulo programático do *Liber Primus*, em que a obra inteira é anunciada, o plano de mais cinco Livros, e os mesmos, como os dois primeiros, são dados como escritos – todo o plano desses Livros é anunciado “no futuro”, mas igualmente no sentido de indicar, ao leitor que acompanha as páginas impressas até ali, o roteiro de uma obra já realizada. Não há, no volume primeiro, nenhuma indicação daquilo que Beuchot anota como um costume da época, nos materiais de lógica do século 16 (e, supostamente, do século 17), em que a Dialética inteira continha essa ordem de livros aristotélicos, mas consideravam-se os *Primeiros analíticos* e, às vezes, a obra *Sobre a interpretação* como já vistos nas *Súmulas* – dado que elas de fato tratavam das proposições e das consequências válidas. Beuchot lembra ainda que os *Tópicos* e os *Elenchos* eram algumas vezes postos como apêndices, como foi o caso em Alonso de la Vera Cruz, ainda que ele tenha incluído, em sua lógica, além de *Eisagogé* e *Categorias*, também os *Segundos analíticos*³⁸. A propósito, fala ainda a favor

38 Cf. W. B. REDMOND – M. BEUCHOT, *Pensamiento y realidad*, o. c., 109sqq.

da existência da segunda parte em um segundo volume separado, por Valera, o fato de o impresso conhecido não ter Sumário (de todo modo, feito e trazido abaixo, sob IV), que possivelmente ficara reservado para o volume conclusivo. Finalmente, que não se pode confundir ou pensar ingenuamente que os conteúdos dos Livros III-VII aparecem em algum lugar dos Livros I e II, isso pode ser ratificado, ainda, a partir do Prefácio do *Liber Secundus*, que deixa textualmente explícito os objetivos teóricos a serem buscados em oito distinções. Eis o texto latino:

“LIBER SECUNDUS IN QUO PRAEDICAMENTA ARISTOTELIS STAGIRITAE EXPENDUNTUR, UNA CUM QUAESTIONIBUS SUBTILISSIMI DOCTORIS SCOTI

Auctore R. P. Fratris Hieronimo Valera,
S. Francisci de Lima Guardiano, Sacrae Theologiae
Lectore emerito

Expedita iam Porphyriana introductione, aggredimur dilucidandam doctrinam Aristotelis, quem communis antiquorum consensus auctorem fuisse istius libri testatur. Inscribitur autem opus hoc *Praedicamentorum*, seu *Categoriarum*, et quid praedicamentum seu categoria sit statim explanabitur. Finis illius est, res omnes ad certa quaedam capita revocare, ut facile quae et quot sint quae praedicari et subiici possunt in propositionibus, dignosci possint, quia ut bene admonet noster Subtilis Doctor, id de quo hic disseritur, est per se pars obiecti, quod in libris *Periermenia* consideratur, et hoc item pars obiecti libri *Priorum*, quod syllogismus est. Ex quo illius utilitas innotescit, et quidem non solum ad omnes logicae partes, verum enim vero ad caeteras scientias capescendas, simplicium cognitionem perficiendo. Insuper et illius proportio, ad totam enim logicam erit partis ad totum, ad alias vero partes, ianuae ad interiora domus. Modus procedendi facilis et introductorius, per exempla, diffinitiones, rationesque probabiles, potius quam per demonstrationes. Ordo illi debitus tam doctrinae quam naturae; primum locum exposcit (praemisso quidem introductorio praedicabilium tractatu, quippe qui generum, specierum, differentiarum quibus praedicamenta coalescunt, cognitionem praestat). Tum quia caeterarum partium logicae intelligentia ex praedicamentorum cognitione dependet, tum etiam quia de simplicibus disserit, primisque aliorum elementis a quibus initium sumit natura. Divisio huius operis est in tres partes, in antepaedicamenta scilicet, quae praeludia quaedam ad praedicamenta continet necessaria, et in ipsa praedicamenta, et tandem in post praedicamenta. Nos autem claritatis gratia totum hunc librum in octo distinctiones secabimus, in prima agemus de terminis significantibus res simplices. In secunda de praedicamento in communi. In tertia de primo praedicamento substantiae. In quarta de quantitate. In quinta

de relatione. In sexta de qualitate. In septima de sex ultimis praedicamentis. In octava de oppositione, aliisque rerum simplicium affectionibus”³⁹.

E essa é a tradução para o português:

“LIVRO SEGUNDO, NO QUAL SÃO EXAMINADOS OS PREDICAMENTOS DE ARISTÓTELES, O ESTAGIRITA, JUNTAMENTE COM AS QUESTÕES DO SUTILÍSSIMO DOUTOR SCOTUS

Pelo Autor, Reverendo Padre Frei Jerónimo Valera, guardião de São Francisco de Lima, leitor emérito de teologia sagrada

“Já realizada a introdução porfiriana, nós nos esforçamos para dilucidar a doutrina de Aristóteles, a quem o consenso comum dos antigos atesta que tenha sido o autor desse livro. Intitula-se, porém, esta obra de *Predicamentos* ou de *Categorias*, e o que é predicamento ou categoria será sem demora explanado. O fim dela é reconduzir todas as coisas a certos determinados cabeçalhos, para que possam ser distinguidas facilmente quais e quantas sejam as coisas que podem ser predicadas e ficar como sujeitos em proposições, porque, como bem adverte o nosso Doutor Sutil, aquilo sobre o que aqui é dissertado é por si parte do objeto que é considerado nos Livros *Sobre a interpretação*, e isto novamente [é] parte do objeto do Livro dos *Primeiros analíticos*, que é o silogismo. A partir disso torna-se conhecida a utilidade dele, e com efeito não só para todas as partes da lógica, mas também, sem dúvida, para as outras ciências que devem ser compreendidas, aperfeiçoando o conhecimento das coisas simples. Além disso, também a proporção dele, com respeito, pois, à lógica toda, será como que da parte para com o todo, contudo, para as demais partes como portas para os quartos interiores da casa. O modo de proceder [será] fácil e introdutório, por exemplos, definições e razões prováveis, antes que por demonstrações. A ordem devida a ele, tanto a da doutrina quanto a da natureza, reclama o primeiro lugar (por certo, tendo sido anteriormente remetido o tratado introdutório dos predicáveis, o qual serve, com efeito, ao conhecimento de gêneros, espécies, diferenças, pelas quais reúnem-se os predicamentos). Tanto porque das demais partes da lógica a compreensão depende do entendimento dos predicamentos, quanto também porque ele disserta sobre os simples e os primeiros elementos dos outros, a partir dos quais a natureza toma o início. A divisão desta obra é em três partes, a saber, em antepredicamentos, que contêm determinados prelúdios necessários aos predicamentos, nos próprios predicamentos e, enfim, em pós-predicamentos. Nós, porém, em função da clareza dividiremos todo

39 Cf. HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones...* II [Proemium], 203.

este Livro em oito distinções, na primeira trataremos dos termos que significam as coisas simples. Na segunda, do predicamento em comum. Na terceira, do primeiro predicamento da substância. Na quarta, da quantidade. Na quinta, da relação. Na sexta, da qualidade. Na sétima, dos seis últimos predicamentos. Na oitava, da oposição e de outras disposições das coisas simples”.

Diante disso, parece possível concluir que Valera se vale de uma edição em que as seguintes obras, hoje tidas por inautênticas, aparecem como scotistas: *In librum primum et secundum Priorum Analyticorum Aristotelis Quaestiones* e *In librum primum et secundum Posteriorum Analyticorum Aristotelis Quaestiones* (cf. acima, sob 1), permanecendo totalmente em aberto sobre que base textual Valera construiu os seus alegados comentários aos *Tópicos*. De toda maneira, as bases textuais estudadas são um atestado explícito de que os comentários respectivos – os demais cinco comentários respectivos – foram escritos. Onde se encontram? Acham-se impressas? Em manuscrito? Ao que tudo indica, isso ainda não foi descoberto e precisa ser investigado.

IV. SUMÁRIO

A seguir, apresenta-se um sumário das duas grandes divisões do volume de Valera, como encontrado na Biblioteca Nacional del Perú, a saber, as *Summulae* e os Livros sobre a lógica aristotélica, cuja estrutura e conteúdo são influenciados pelas obras lógicas de Scotus. A grafia latina já aparece atualizada e, quando necessário, corrigida.

1 SUMÁRIO DAS *SUMMULAE DIALECTICAE* (1610), DE JERÓNIMO VALERA

*Artis dialecticae compendium vulgo Summulae dialecticae
Auctore R. Patre Fratre Hyeronimo Valera, peruano, Ordinis
Minorum regularis observantiae, Provinciae Duodecim Apos-
tolorum, Sacrae Theologiae praelectore emerito et in Con-
ventu Limensi S. Francisci Guardiano*

Discursus prolegomenus: p. 1-2

Caput I: De nominibus ac variis dialecticae descriptionibus: p. 2-3

Caput I (II?): A quo inchoandum sit: p. 3-5

Liber Primus Summularum – De his quae ad primam intellectus operationem spectant: p. 5-17

Caput I: De termino in communi: p. 5-6

- Caput II: De divisione terminorum a parte subiecti: p. 7
 Caput III: De divisione terminorum ex parte rei significatae, et modi significandi: p. 7-11
 Caput IV: De nomine et verbo: p. 11-12
 Caput V: De suppositione et alienatione terminorum: p. 12-14
 Dubium incidens de resolutione harum suppositionum: p. 14-15
 Caput VI: De appellatione et diminutione: p. 15-16
 Caput VII: De statu ampliatione et restrictione: p. 16-17

 Liber secundus – De his quae ad secundam intellectus operationem spectant: p. 17-30
 Caput I: De oratione et illius divisione: p. 17-18
 Caput II: De divisione: p. 18-19
 Caput III: De diffinitione: p. 19-20
 Caput IV: De oratione perfecta et potissime de propositione: p. 20-22
 Caput V: De oppositione simplicium enunciationum: p. 22-24
 Caput VI: De conversione et aequipollentia earundem: p. 24-25
 Caput VII: De propositione hypotetica: p. 25-26
 Caput VIII: De propositione modali: p. 26-28
 Caput IX: De enunciatione exponibili: p. 28-30

 Liber Tertius Summularum – De his quae ad tertiam intellectus operationem spectant: p. 30-36
 Caput I: De consequentia, argumentatione et syllogismo: p. 30-32
 Caput II: De forma seu figura syllogismi et de modis illius: p. 32-33
 Caput III: De modis utilibus cuiusque figurae: p. 33-35
 Caput IV: De syllogismo expository, et de aliis argumentationis speciebus: p. 35-36
 Finis – Ad maiorem Dei gloriam: p. 36

2. SUMÁRIO DOS LIVROS SOBRE A LÓGICA DE ARISTÓTELES “*IN VIA SCOTI*”

Liber Primus de introductione ad logicam Aristotelis, ubi de natura praedicabilium, et de eorum proprietatibus ex Porphyrio una cum quaestionibus subtilissimi D. Scoti Per R. ad modum Patrem Fratrem Hyeronimum a Valera Sacrae Theologiae Lectorem emeritum, et in Conventu Sancti Francisci de Lima Guardianum

- Prooemium: p. 1-2
 Distinctio prima de natura, et proprietatibus logicae: p. 2-32

Littera Doctoris Scoti: p. 2-3

Utrum logica sit scientia: p. 2

Utrum logica sit scientia communis: p. 2

Utrum subiectum logicae sit syllogismus: p. 3

Commentarium: p. 3-32

Quaestio I – Utrum dialectica sit in rerum natura: p. 3-4

Quaestio II – Utrum recte dialectica in docentem et utentem dividatur: p. 4-7

Quaestio III – Quod ens sit obiectum logicae: an reale vel rationis? p. 8-10

Quaestio IV – Quod ens rationis sit obiectum logicae: p. 10-17

Quaestio V – Utrum logica scientifice procedat in cognitioni sui obiecti: p. 17-19

Quaestio VI – Utrum logica sit scientia simpliciter, et scientia communis: p. 19-20

Quaestio VII – Utrum logica sit unus simplex habitus, et una scientia specie: p. 20-23

Quaestio VIII – Utrum logica speculativa sit scientia speculativa, vel practica: p. 23-27

Quaestio IX – Utrum logica sit ante omnes alias scientias prius addiscenda, et an sit pars philosophiae: p. 27-29

Quaestio X – Utrum logica sit necessario prius addiscenda ad alias scientias comparandas: p. 29-32

Et haec de hac prima distinctione, et de prohaemialibus quaestionibus: p. 32

Distinctio secunda de natura universalis in communi: p. 33-105

Quaestio I – Utrum universale sit ens: p. 33

Quaestio II – An universale sit per se intelligibile: p. 33

Quaestio III – Utrum universale habeat aliquas proprietates: p. 33

Quaestio IV – Utrum universale sit univocum ad quinque praedicabilia: p. 33

Quaestio V – An universale sit obiectum istius libri Porphyrii: p. 33

Quaestio VI – In quo sit universale tanquam in subiecto: p. 33-34

Quaestio VII – An sit vera propositio in qua secundae intentiones praedicantur de primis: p. 34

Quaestio VIII – An talis praedicatio sit per se? p. 34

Quaestio IX – Utrum universalalia sint tantum quinque: p. 34

Commentarium: p. 34-105

Articulus I – De universali pro materiali: p. 34-52

Quaestio I – Utrum detur in rebus universale pro materiali, et quid illud sit: p. 34-36

Quaestio II – Num naturae quae universales denominantur sint aliquo modo a singularibus in quibus sunt distincta: p. 36-37

Quaestio III – Utrum natura in re habeat unitatem formalem minorem unitati numerali: p. 38-39

Quaestio IV – Utrum in natura prout est in re sit fundamentum universalitatis: p. 39-41

Quaestio V – Quod sit hoc fundamentum universalitatis: p. 41-45

Quaestio VI – Num natura in re actu sit ac formaliter universalis: p. 45-50

Quaestio VII – Quae natu sit capax universalitatis: p. 50-51

Quaestio VIII – Quem modum essendi debeat habere in rebus ut fiat universales: p. 51-52

Articulus II – De forma universalitatis, seu de universali pro formali: p. 52-75

Quaestio I – Quid ens rationis sit? p. 52-56

Quaestio II – Quid sit prima, et secunda intentio: p. 56-59

Quaestio III – Quid sit universalitas: p. 59-62

Quaestio IV – Quomodo natura sit subiectum universalitatis: p. 62-64

Quaestio V – Utrum secunda intentio universalitatis fiat per abstractionem intellectus agentis vel possibilis: p. 64-70

Quaestio VI – An forma universalitatis per actionem comparativam fiat: p. 70-73

Quaestio VII – Utrum universalitas sit per se intelligibilis: p. 73-75

Articulus III – De universali in concreto: p. 75-92

Quaestio I – Quae sit diffinitio essentialis universalis logici: p. 75-78

Quaestio II – Quid sit diffinitum in diffinitione universalis: p. 78-82

Quaestio III – Utrum substractum immediatum, et adaequatum universalis sit aliqua una natura: p. 82-84

Quaestio IV – Utrum universale habeat rationem totius respectu inferiorum, et actu illa contineat: p. 84-87

Quaestio V – Utrum universale unica relatione universalitatis respiciat omnia sua inferiora: p. 87-88

Quaestio VI – Habeat ne universale in communi aliquas proprietates: p. 88-91

Quaestio VII – Utrum universale sit obiectum istius libri: p. 91-92

Articulus IV – De universalitatis extremo, quod subiicibile dicitur: p. 92-98

Quaestio I – Quid sit subiicibilitas, et an formaliter detur a parte rei: p. 92-94

Quaestio II – Utrum universali, una tantum subiicibilitas correspondeat in inferioribus: p. 94-95

Quaestio III – Per quam operationem intellectus fiat secunda intentio subiicibilitatis: p. 95-96

Quaestio IV – Utrum in subiicibilibitate duplex aptitudo reperiatur in ordine ad superius: p. 96-98

Articulus V – De praedicatione quae est actus universalis: p. 98-105

Quaestio I – Quae praedicatio sit actus universalis: p. 98-99

Quaestio II – Utrum abstractum de concreto, vel concretum de abstracto possit praedicari: p. 99-100

Quaestio III – Praedicentur ne abstracta de abstractis? p. 100-104

Quaestio IV – Quomodo secundae intentiones de secundis, et primis intentionibus praedicentur: p. 104-105

Distinctio tertia de prima specie universalis scilicet genere: p. 105-131

Summa litterae Porphyrii: p. 105

Littera Doctoris: p. 105-107

Quaestio I – An locus sit generationis principium sicut et patet: p. 105-106

Quaestio II – Quid diffiniatur in diffinitione generis: p. 106

Quaestio III – An diffinitio generis sit convenienter data: p. 106

Quaestio IV – An genus praedicetur de specie: p. 106

Quaestio V – Utrum illa particula differentibus specie sit recte posita: p. 106

Quaestio VI – An genus necessario requirat multas species: p. 106

Quaestio VII – An convenienter ponatur illa particula in quid: p. 106-107

Quaestio VIII – Utrum genus sit principium speciei: p. 107

Commentarium: p. 107-131

Articulus I – De genere pro materiali: p. 107-114

Quaestio I – Quae natura sit capax secundae intentionis genereitatis: p. 107-108

Quaestio II – Sumatur ne gradus iste genericus a materia: p. 108-109

Quaestio III – Utrum gradus genericus sit extra rationem gradus differentialis: p. 109-110

Quaestio IV – Quomodo gradus genericus a differentiali distinguatur: p. 110-114

Articulus II – De genere formaliter sumpto: p. 114-125

Quaestio I – Quid sit genus, exacte ne et quidditative a Porphyrio diffiniatur: p. 114-116

Quaestio II – Ponatur ne convenienter illa particula (in quid) in diffinitione generis: p. 116-118

Quaestio III – Utrum genus in quantum pars sit totum respectu speciei: p. 118-120

Quaestio IV – Praedicetur ne genus de speciei in quantum totum, vel in quantum pars est: p. 120-123

Quaestio V – Distinguantur ne essentialiter aut solo numero omnes secundae intentiones genereitatis: p. 123-125

Articulus III – De subiicibili generis: p. 125-131

Quaestio I – Quid sit subiicibile generis: p. 125-127

Quaestio II – Utrum sola species subiicibilis sit primus, et adaequatus terminus generis formaliter sumpti: p. 127-129

Quaestio III – Utrum species subiicibilis generis in quantum subiicibilis sit universalis: p. 129-131

Distinctio quarta – De secundo praedicabili nempe de specie, et eius subiicibili: p. 131-151

Littera Porphyrii: p. 131-132

Littera Doctoris: p. 132

Quaestio I – An haec diffinitio speciei praedicabilis sit convenienter data: p. 132

Quaestio II – Quomodo sit verum quod plures homines sint unus homo: p. 132

Commentarium: p. 132-151

Articulus I – De speciei praedicabilis natura, et de eius proprietatibus: p. 132-143

Quaestio I – Num speciei diffinitio exacta sit: p. 133-135

Quaestio II – An omnis species praedicabilis sit subiicibilis: p. 135-136

Quaestio III – An omnis species subiicibilis infima sit praedicabilis: p. 136-137

Quaestio IV – Utrum species in quantum praedicabilis, et universalis sit subiicibilis: p. 138

Quaestio V – Quae ex his rationibus, prius natura, speciei conveniat praedicabilitas ne? An subiicibilitas? p. 138-140

Quaestio VI – Possint ne genus in una specie, et species in uno individuo conservari: p. 140-143

Articulus II – De subiicibili speciei praedicabilis, nempe de individuo: p. 143-151

Quaestio I – An exacta diffinitione Porphyrii individuum diffinierit: p. 143-145

Quaestio II – Utrum individuum eadem relatione subiicibilitatis respiciat speciem et genus: p. 145-146

Quaestio III – Dentur ne individua, quae immediate generi subiiciantur: p. 147-150

Quaestio IV – Quid sit individuum vaguum: p. 150-151

Distinctio quinta – De differentia: p. 151-180

Littera Porphyrii: p. 151-152

Littera Doctoris: p. 152

Quaestio I – An primo divisio differentiae in communem, propriam, et magis propriam conveniens sit: p. 152

Quaestio II – An sit haec vera “Sortes senex differt a se ipso puero”: p. 152

Quaestio III – An sit convenienter data diffinitio illa, differentia est, qua species abundat a genere: p. 152

Quaestio IV – An differentia possit diffiniri: p. 152

Quaestio V – An diffinitio haec differentia praedicatur de pluribus, etc., exacta sit: p. 152-153

Quaestio VI – An convenienter ponatur illa particula in quale quid: p. 153

Commentarium: p. 153-180

Articulus I – De natura, quae fundamentum est universalitatis tertii praedicabilis: p. 153-170

Quaestio I – Sufficenter ne processerit Porphyrius in tradendis divisionibus differentiae: p. 153-155

Quaestio II – Simples ne sint omnes propriissimae differentiae: p. 155-158

Quaestio III – Utrum detur differentia infimi generis constitutiva: p. 158-159

Quaestio IV – Sit ne omnis differentia propriissima alicuius generis divisiva, et speciei constitutiva, et realiter distinctiva: p. 159-161

Quaestio V – Possit ne eadem differentia duorum generum esse divisiva: p. 161-164

Quaestio VI – Num quae vis differentia divisiva perfectior sit genere, quod dividit: p. 164-166

Quaestio VII – Claudatur ne differentia superior in inferiori: p. 166-168

Quaestio VIII – Quomodo intelligendum sit differentiam esse, qua species abundat a genere: p. 168-170

Quaestio IX – Quibus rebus compositio haec generis, et differentiae conveniat: p. 170

Articulus II – De differentia secunde intentionaliter sumpta: p. 170-180

Quaestio I – Num differentia diffiniri possit? p. 170-172

Quaestio II – Quod sit subiicibile differentiae: p. 172-175

Quaestio III – Num differentia diffinito a Porphyrio tradita, apta sit omni differentiae: p. 175-177

Quaestio IV – Quo pacto differentia in quale quid praedicetur: p. 177-178

Quaestio V – Num de se mutuo praedicentur genus et differentia: p. 178-179

Quaestio VI – Num differentia ad aliqua comparata generis, vel speciei rationem fortiat: p. 179-180

Distinctio sexta – De proprio quarto praedicabili: p. 181-186

Littera Porphyrii: p. 181

Littera Doctoris: p. 181-182

Quaestio I – Utrum proprium sit universale: p. 181

Quaestio II – An diffinitio proprii quod scilicet accidit omni, soli et semper exacta sit: p. 181

Quaestio III – An proprium sit distinctum universale ab accidenti: p. 181

Quaestio IV – Utrum proprium necessario semper insit: p. 181-182

Commentarium: p. 182-186

Quaestio I – Quid sit materiale substratum ve istius quarti praedicabilis: p. 182-183

Quaestio II – Sit ne proprium essentialiter universale, et quod illius subiicibile: p. 184-186

Quaestio III – Quae sit diffinitio ut est quartum praedicabile: p. 186

Distinctio septima – De accidenti quinto praedicabili: p. 186-195

Littera Porphyrii: p. 187

Littera Doctoris: p. 187

Quaestio I – Utrum accidens sit de numero universa: p. 187

Quaestio II – Utrum diffinitio accidentis a Porphyrio traddita sit conveniens: p. 187

Quaestio III – Utrum ratio proprii et accidentis eidem, convenire possit: p. 187

Commentarium: p. 187-195

Quaestio I – Quod sit materiale et substractum istius quinti praedicabilis: p. 187-188

Quaestio II – In quibus differat accidens quintum a quarto praedicabili: p. 188-190

Quaestio III – Num accidens sit essentialiter universale, et quod illius subiicibile: p. 190-193

Quaestio IV – Num Porphyrius apte accidens diffinierit: p. 193-194

Quaestio V – Num idem proprii et accidentis ratio non habere possit: p. 194-195

Distinctio octava – De comparatione universalium inter se: p. 195-202

Littera Porphyrii: p. 195-196

Littera Doctoris: p. 196

Quaestio I – Utrum universale univocum sit et genus ad haec quinque: p. 196

Quaestio II – Utrum sint tantum quinque universalia: p. 196-197

[Commentarium: p. 197-202]

Quaestio I – Sint ne universalia quinario numero comprehensa: p. 197-198

Quaestio II – Num divisio universalis seu praedicabilis in haec quinque praedicabilia sit univoca, et generis in species infimas: p. 198-201

Quaestio III – Num divisio haec praedicabilis in communi in quinque praedicabilia immediata sit: p. 201-202

Quaestio IV – De cognitionis praedicabilium necessitate: p. 202

Et haec de Porphyriano Praedicabilium Libro: p. 202

*Liber Secundus in quo praedicamenta Aristotelis Stagiritae
expenduntur, una cum quaestionibus subtilissimi Doctoris Scoti*

*Auctore R. P. Fratre Hyeronimo Valera, S. Francisci de Lima
Guardiano, Sacraeque Theologiae Lectore emerito*

[Prooemium: p. 203]

Distinctio prima – De terminis significantibus res simplices: p. 204-214

Summa litterae Aristotelis in I et II Capitulis: p. 204

Summa litterae Doctoris: p. 204-205

Quaestio I – Utrum liber Praedicamentorum sit de decem vocibus: p. 204

Quaestio II – Utrum iste liber sit de decem praedicamentis, ut de subiecto: p. 204

Quaestio III – Utrum diffinitio aequivocorum sit conveniens? p. 204

Quaestio IV: An univocorum diffinitio sit conveniens: p. 204-205

Quaestio III [V?] – Utrum genus sit univocum speciebus: p. 205

Quaestio III [VI?] – Utrum diffinitio de nominativorum exacta sit: p. 205

[Commentarium: p. 205-214]

Quaestio I – Utrum liber Praedicamentorum sit de decem vocibus, aut decem praedicamentis: p. 205-206

Quaestio II – Quid sit terminus univocus: p. 206-208

Quaestio III – De aequivocis et analogis: p. 208-210

Quaestio IV – Num verum sit denominativa solo casu differre an etiam in significato: p. 210-214

Quaestio V – Quid sit terminus complexus et incomplexus et de rebus quas significant: p. 214

Distinctio secunda – De rerum simplicium ordinatione in communi: p. 215-227

Littera Aristotelis c. 3 et 4: p. 214

Littera Doctoris: p. 214-216

Quaestio [I?] – An aliquod praedicamentum intentionale sit istis univocum: p. 215

Quaestio V [II?] – Num ens sit decem praedicamentis aequivocum: p. 215-216

Quaestio [III?] – Quaestio *De veritate* 2, regulae diversorum generum et non subalternatim positorum: p. 216

Quaestio V [IV?] – Sint ne tantum decem generalissima: p. 216

[Commentarium: p. 216-227]

Quaestio I – Quid et quotplex praedicamentum sit: p. 216-218

Quaestio II – Quae ponantur in praedicamentis: p. 218-222

Quaestio III – Num res in concreto an in abstracto seriem praedicamentalem constituent: p. 222-227

Distinctio tertia – De ordinatione primi praedicamenti substantiae: p. 227-242

Littera Aristotelis c. 5: p. 227

Littera Doctoris: p. 227-228

Quaestio I – Utrum aliquis homo sit prima substantia: p. 227

Quaestio II – De bonitate istius consequentiae, “Animal praedicatur de homine et de aliquo homine, color est in corpore”: p. 227-228

Quaestio III – An differentia de genere substantiae sit substantia: p. 228

Quaestio IV – Utrum partes substantiae sint substantiae: p. 228

[Commentarium: p. 228-242]

Quaestio I – Quo pacto substantia constituat hoc praedicamentum: p. 228-230

Quaestio II – Quid sit prima et secunda substantia: p. 230-233

Quaestio III – Cur prima substantia sit magis substantia quam secunda et species quam genus: p. 233-235

Quaestio IV – Quod sit divisum in divisione substantiae in primam et secundam: p. 236-238

Quaestio V – Qualis sit divisio haec num realis vel rationis, univoca an analogica: p. 238-241

Quaestio VI – Sicut ne proprietates substantiae a Philosopho convenienter numeratae: p. 241-242

Distinctio quarta – De secunda ordinatione quantitatis: p. 242-280

Littera Aristotelis: p. 242

Littera Doctoris: p. 242-243

Quaestio I – An quantitas sit genus: p. 242-243

Quaestio II – Utrum quantitas sit genus unum: p. 243

Quaestio III – An oratio sit quantitas: p. 243

Quaestio IV – An oratio sit quantitas discreta: p. 243

Quaestio V – An Aristoteles sufficienter numeraverit species quantitatis: p. 243

Quaestio VI – An locus sit quantitas: p. 243

Quaestio VII – An locus sit quantitas continua: p. 243

Quaestio VIII – An partes corporis et loci copulentur ad eundem terminum: p. 243

Quaestio IX – An quantitati sit aliquid contrarium: p. 243

[Commentarium: p. 244-280]

Quaestio I – Detur ne quantitas realiter distincta a re quanta peculiariter hoc praedicamentum constituens: p. 244-245

Quaestio II – Habeat ne substantia materialis partes integrantes praecisa quantitate: p. 245-253

Quaestio III – Quae sit ratio formalis quantitatis: p. 253-257

Quaestio IV – Num quantitas quae genus est istius praedicamenti sit quae univoce in continuam et discretam ut in proprias species partitur: p. 257-265

Quaestio V – Num quantitas continua istius praedicamenti, in permanentem et successivam ut in proprias species dividatur: p. 265-268

Quaestio VI – Num linea superficiei et corpus sint species quantitatis continuae: p. 268-271

Quaestio VII – Dentur ne aliae species quantitatis continuae: p. 272-275

Quaestio VIII – Quo pacto sit constituenda coordinatio istius praedicamenti quantitatis: p. 275-276

Quaestio IX – Quae sint quantitatis proprietates: p. 276-280

Distinctio quinta – De ordinatione tertii praedicamenti relationis: p. 280-347

Littera Aristotelis: p. 280

Littera nostri Doctoris: p. 280-281

Quaestio I – An genus relationis sit unum: p. 280-281

Quaestio II – An secunda relativorum notificatio sit convenienter traddita ab Aristoteli: p. 281

Quaestio III – Num relativa sint simul natura: p. 281

Quaestio IV – Utrum in diffinitione unius relativi necessarium sit ponere suum correlativum: p. 281

Quaestio V – Utrum idem relativum possit ad diversa referri: p. 281

Commentarium: p. 281-347

Articulus I – De acceptionibus divisionibus ac essentia relationis in communi: p. 281-295

Quaestio I – De variis acceptionibus et divisionibus relationum: p. 281-286

Quaestio II – Quae relatio sit quae hoc praedicamentum constituit: p. 286-287

Quaestio III – Quae sit essentia relationis: p. 287-292

Quaestio IV – Num essentia relationis in actu consistat, num in aptitudine: p. 292-295

Articulus II – De subiecto, extremo, fundamento et ratione fundandi relationem: p. 295-324

Quaestio I – Quid sit subiectum extremum et fundamentum relationis: p. 295-298

Quaestio II – Quod genus entis fundamentum esse possit relationis realis: p. 298-301

Quaestio III – Quo pacto relatio a suo fundamento distinguatur: p. 301-306

Quaestio IV – Sint ne plures numero relationes solo numero distinctae in eodem subiecto: p. 306-310

Quaestio V – Quid sit ratio fundandi quotplex num ab illa essentialis ratio relationis desumatur: p. 310-312

Quaestio VI – Quo pacto primum genus relationis in unitate fundetur, num omnes sub illo contentae sint mutuae ac reales: p. 312-317

Quaestio VII – Num relationes secundi generis in potentia fundentur an in actione: p. 317-320

Quaestio VIII – Quo pacto relationes tertii generis in mensura fundentur, et an omnes sint non mutuae: p. 320-322

Quaestio IX – Referatur ne Deus relatione reali ad creaturas: p. 322-324

Articulus III – De termino et correlativo relationis: p. 324-341

Quaestio I – Quid sit terminus et correlativum relationis et quo pacto eam specificet et diffiniat: p. 324-326

Quaestio II – Quae sit ratio formalis terminandi num absoluta aut relativa: p. 326-334

Quaestio III – Num terminus relationis realis necessario debeat esse actu existens et realiter distinctus: p. 334-337

Quaestio IV – Quo pacto constitui debeat istius praedicamenti sub uno supremo capite coordinatio: p. 337-341

Articulus IV – De proprietatibus relativorum: p. 341-347

Quaestio I – De contrarietate et oppositione relativorum: p. 341-342

Quaestio II – Num proprium sit relationum suscipere, magis et minus: p. 342-345

Quaestio III – De similitudine naturae cognitionis et diffinitionis relativorum ac de eorum convertentia: p. 345-347

Distinctio sexta – De ordine quarti praedicamenti qualitatis: p. 347-365

Littera Aristotelis: p. 347-348

Littera Doctoris: p. 348

Quaestio I – Utrum species qualitatis convenienter assignentur: p. 348

Quaestio II – An prima species qualitatis sit habitus et dispositio: p. 348

Quaestio III – An secunda species qualitatis sit naturalis potentia vel impotentia: p. 348

Quaestio IV – An tertia species qualitatis sit passibilis qualitas: p. 348

Quaestio V – An forma et figura sit quarta species qualitatis: p. 348

Quaestio VI – An istae quatuor species convenienter ordinentur: p. 348

Quaestio VII – An species qualitatis sufficienter enumerentur: p. 348

Commentarium: p. 348-365

Quaestio I – Exacte ne sit qualitas quae hoc praedicamentum constituit ab Aristoteli diffinita: p. 349-351

Quaestio II – Quo pacto habitus et dispositio primam speciem qualitatis constituent: p. 351-355

Quaestio III – Quid sit potentia et impotentia quae secundam speciem constituit et quo pacto differant inter se: p. 355-357

Quaestio IV – Quo pacto passio et passibilis qualitas tertiam hanc speciem constituent, et differant inter se: p. 358-360

Quaestio V – Quo pacto forma et figura quartam speciem qualitatis constituent: p. 360-362

Quaestio VI – Num divisio praefacta qualitatis univocae sit generis in species realiter distinctas et sufficiens: p. 362-364

Quaestio VII – Quae et quot sint qualitatis proprietates: p. 364-365

Distinctio septima – De sex ultimis praedicamentis: p. 365-378

Littera Aristotelis: p. 365

[Commentarium: p. 365-378]

Quaestio I – Sint ne sex ultima praedicamenta relationes extrinsecus advenientes: p. 365-369[371]

Quaestio II – De quinto et sexto praedicamento actionis et passionis: p. 371[369]-374[372]

Quaestio III – De septimo praedicamento ubi: p. 374[372]-376[374]

Quaestio IV – De octavo praedicamento situs seu positionis: p. 375

Quaestio V – De praedicamento quando: p. 375-378

Quaestio VI – De ultimo praedicamento habitus: p. 378

Distinctio octava – De post praedicamentis: p. 378-384

Quaestio I – Quid sit oppositio in communi? Num illius divisio conveniens sit et sufficiens: p. 379-381

Quaestio II – Utrum a privatione ad habitum possit fieri regressio: p. 381-383

Quaestio III – Num contradictoria oppositio omnium maxima sit: p. 383

Quaestio IV – De priori simul motu et habere: p. 383-384

Et haec dicta sufficiunt de hoc libro.

Ad maiorem Dei omnipotentis gloriam et immaculae conceptionis Virginis Mariae, et SS. Patris mei Antoni de Padua et seraphici Patris nostri Francisci.

Limae

Francisci a Canto, Anno 1609: p. 384⁴⁰

40 De fato, se o colofon tem a data de 1609, e a folha de rosto o ano de 1610, folha de rosto feita, pois, por último, isso se explica pela fato de a impressão ter exigido mais tempo do que o esperado; V. S. CÉSPEDES AGÜERO, “La filosofía escotista”, *o. c.*, 445.

V. BIBLIOGRAFIA

Fontes

HYERONIMUS VALERA, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, Lima, Apud Franciscum a Canto, 1610.

— “De la naturaleza de los predicables, de sus propiedades según Porfirio, junto con las cuestiones del sutilísimo D. Escoto [Lima, 1610], Prefacio al lector”, traducción, selección de textos y notas de Víctor Santiago Céspedes Agüero, “La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568-1625)”, en José Carlos Ballón Vargas (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios*, Lima, Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, 2011, 493-496.

— “Introducción a la lógica de Aristóteles Libro Primero, Distinción Segunda – Sobre la naturaleza de lo universal en lo común, Artículo Primero – De lo universal por lo material, Cuestiones primera, secunda, tercera y quarta”, traducción, selección de textos y notas de Víctor Santiago Céspedes Agüero, “La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568-1625)”, en José Carlos Ballón Vargas (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios*, Lima, Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, 2011, 497-514.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, ed. L. Wadding, 12 Vols., Lyon, 1639, [Reimpressão: Hildesheim, 1968–1969].

IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, ed. L. Vivès, 26 Vols., Paris, 1891–1895.

IOANNES DUNS SCOTUS, *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica I – Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicaamenta Aristotelis*, St. Bonaventure – Washington D. C. / The Franciscan Institute, The Catholic University of America, 1999.

— *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica II – Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis, Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis et Theoremata*, St. Bonaventure – Washington D. C. / The Franciscan Institute, The Catholic University of America, 2004.

Literatura secundaria

- AGÜERO, Víctor Santiago Céspedes, “Lógica *in via scoti* de Jerónimo de Valera (1568-1625)”, en *Logos Latinoamericano*, 5 (2000), 157-171.
- “Jerónimo de Valera, padre Del criollismo”, en *San Marcos*, 24 (2006), 281-292.
- “La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568-1625)”, en BALLÓN VARGAS, José Carlos (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Lima, Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, 2011, 435-514.
- ANDREWS, R., “The *Notabilia Scoti in libros Topicorum*. An Assessment of Authenticity”, en *Franciscan Studies* 56 (1998), 65-75.
- ANDREWS, R.; ETZKORN, G; GÁL, G.; GREEN, R.; NOONE, T.; WOOD, R., “Introduction”, en B. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica I – Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, St. Bonaventure – Washington D. C. / The Franciscan Institute, The Catholic University of America, 1999, vii-xliii.
- ANDREWS, R.; ETZKORN, G; GÁL, G.; GREEN, R.; NOONE, T.; PLEVANO, R.; TRAVER, A.; WOOD, R., “Introduction”, en B. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica II – Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis*. St. Bonaventure – Washington D. C. / The Franciscan Institute: The Catholic University of America, 2004, 9-35.
- ANDREWS, R.; BYCHKOV, O.; EBBESEN, S; ETZKORN, G.; GÁL, G.; GREEN, R.; NOONE, T.; PLEVANO, R.; TRAVER, A., “Introduction”, en B. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica II – Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*, St. Bonaventure – Washington D.C.: The Franciscan Institute-The Catholic University of America, 2004, 257-266.
- BALLÓN VARGAS, “Introducción”, en BALLÓN VARGAS, José Carlos (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Lima, Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, 2011, 13-137.
- BALLÓN VARGAS, José Carlos (ed. y coord.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Lima, Universidad Científica del Sur – Universidad

- Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, Tomos I-II (671 e 767 páginas, respectivamente), 2011.
- BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1996.
- CÓRDOVA SALINAS, Fray Diego, *Crónica de La Provincia de los Doce Apóstoles (1651)*, Washington, Edición de Lino Canedo, 1957.
- FURLONG, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata 1536-1810*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada (Publicaciones de La Fundación Vitoria y Suárez), 1952.
- HONNEFELDER, Ludger, *Duns Scotus*, München, Beck, 2005.
- LAOS, Felipe Barrera, *Vida Intelectual del Virreinato del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ³1964.
- MARMO, Constantino, “Scotus’ Commentary on Aristotle’s Topics”, en FIORENTINO, F. (cura), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d’Italia*, Atti Del congresso Internazionale, Porto, FIDEM, 2010, 153-170.
- PINI, Giorgio, “Duns Scotus’s Commentary on the Topics: New Light on his Philosophical Teaching”, en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 66 (1999), 225-243.
- *Categories and Logic in Duns Scotus*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2002.
- REDMOND, Walter B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Nijhoff, 1972.
- “La *Logica mexicana* de Antonio Rubio – Una nota histórica”, en *Diánoia* (UNAM), 28 (1982), 309-330.
- “Latin America, Colonial Thought”, en CRAIG, Edward (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York: Routledge, Vol. 5, 1998, 421-426.
- REDMOND, Walter y BEUCHOT, Mauricio, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, Ciudad de México, UNAM, 1987.
- RESTREPO, Luis Fernando, “Colonial Thought”, en NUCCETELLI, Susana – SCHUTTE, Ofelia – BUENO, Otávio (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, 36-52.
- VOS, Antonie, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- TIBESAR, A., *Comienzos de los franciscanos del Perú*, Iquitos, CETA, 1991.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE ALFONSO BRICEÑO

MARCIO PAULO CENCI

Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS

RESUMEN / RESUMO

O artigo oferece uma descrição dos livros impressos do franciscano Frei Alfonso Briceño e a apresentação do estado dos exemplares localizados na Biblioteca Nacional do Chile e no Arquivo Franciscano de Santiago do Chile. Fez-se a compilação da bibliografia mais relevante sobre tais volumes e a discussão de pontos vagos e das informações inconsistentes.

Palabras clave / Palavras-chave: Alfonso Briceño, escolástica colonial, pensamento franciscano.

ABSTRACT

The paper presents a description of printed books by the Franciscan Friar Alfonso Briceño, and a presentation of the conditions of the copies located in the National Library of Chile and in the Franciscan Archive, in Santiago de Chile. We make a compilation of the most relevant literature on these volumes and a discussion about some vague points and inconsistent informations about them.

Keywords: Alfonso Briceño, colonial scholasticism, Franciscan thought.

I. APRESENTAÇÃO

O interesse desse artigo não é fazer uma discussão estritamente filosófica; pretende-se, antes, que tenha utilidade positiva, no formato de aparato, para o desenvolvimento da pesquisa em filosofia, especificamente no caso da filosofia produzida no período colonial dos países latino-americanos. Como é necessário estabelecer um ponto de partida para realizar essa tarefa, tomou-se para ser descrita, de forma alguma aleatória ou casual, a obra impressa de Alfonso Briceño (1587-1668). As razões para essa escolha têm certa evidência, e algumas delas foram indicadas por diversos outros autores interessados na publicidade de autores e na investigação em temas escolásticos. Uma razão é a atuação vigorosa de Frei Alfonso Briceño¹ (1587-1668) na produção filosófico-teológica, que o faz ser considerado por alguns² como o primeiro filósofo americano, mesmo que seja um ponto passível de disputa³. Nascido em Santiago de Chile, formado no Peru, teve a obra publicada em Madri, fato bastante notório para a época. Outra razão é que esse estudo serve para que se tenha um instrumental para avaliar o alcance da escola scotista nas colônias. Além disso, Hanish⁴ aponta que Briceño é o primeiro chileno a fazer história da filosofia, pois, como se verá, há uma parte do Tomo I dedicado à vida e à obra de Scotus. A terceira razão, e mais própria desse trabalho, é oferecer mais informações acerca do estado e da localização de exemplares, com uma descrição detalhada dos mesmos, e analisar algumas das publicações atuais acerca das obras de Briceño.

Os *loci* da pesquisa foram a Biblioteca Nacional e o Arquivo dos Franciscanos de Santiago do Chile, donde se tinha a informação da existência de exemplares dos livros de Briceño. A delimitação deve-se ao ensejo de contribuir para a história da filosofia do Chile e por conseqüência da América Colonial. Outro ponto também se refere a suspeita de que Briceño não tivesse sido estudado nos Colégios de sua cidade natal, principalmente no Colégio San Diego de Alcalá, da Ordem Franciscana.

1 Cf. M. SKARICA, “Alonso Briceño. Apuntes para una historia de la filosofía en Chile”, en *La Cañada*, 1 (2010), 6-21. Esse artigo de Skarica é bastante informativo sobre Briceño, pois recolhe boa parte das publicações e faz um comentário específico a cada umas das bibliografias citadas por ele.

2 Urdaneta sustenta essa posição; cf. R. URDANETA, *Alonso Briceño. Primer Filósofo de América*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1973. Cf. também A. MUÑOZ, “Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América”, en *Patio de Letras*, II (2004), 115-130.

3 Cf. I. MANZANO, “Alonso Briceño (1587-1668): Franciscano, Pensador, Obispo”, en *Archivum Franciscanum Historicum*, 85 (1992), 339.

4 Cf. R. URDANETA, *Alonso Briceño, o. c.*, 27.

Assumiu-se como ponto de partida a indicação feita por Redmond⁵ da localização dos exemplares. A partir dali, fomos para a bibliografia associada ao tema e que descreve a obra de Briceño, tal como García Bacca, Hanisch, Urdaneta, Manzano, Iturriaga, Skarica e García. As informações consultadas foram consonantes na maior parte dos pontos, mas foram encontradas certas incongruências quanto à descrição da obra, que serão, se não esclarecidas, ao menos explicitadas. Seguindo a pista de Redmond, confirmamos a existência do exemplar catalogado e encontramos mais exemplares em Santiago. Redmond cataloga somente um livro de Briceño, na Biblioteca Nacional do Chile (BNChile)⁶, na Sala Medina. Esses exemplares, considerados nos dois tomos, estão disponíveis na Sala Medina, localizados na chamada II-78(98-99). A designação “98” refere-se ao Tomo I e, respectivamente, “99” ao Tomo II. Outros exemplares foram encontrados na mesma Biblioteca Nacional: dois na Sala Barros Arana, onde o Tomo I está localizado em I-38-4(4), e o Tomo II localizado em I-38-4(3). Há outro exemplar do Tomo II no Fondo General – Bóveda, com a localização 8:(782-3). Outros dois exemplares, não catalogados, estão no Arquivo Franciscano, no Convento São Francisco em Santiago de Chile. O Arquivo é dirigido pelo Frei. Pe. Rigoberto Iturriaga, que ofereceu todo o apoio e material necessário. Até o momento, esses foram os exemplares encontrados.

II. DESCRIÇÃO EM DETALHES DAS OBRAS E DO ESTADO FÍSICO DOS EXEMPLARES CONSULTADOS

O exemplar da Sala Medina (BNChile II-78(98)) apresenta a encadernação de pergaminhos com leves indícios de ajustes posteriores na capa, sem alteração na costura da encadernação original. No pergaminho está a indicação manuscrita em letra do tipo gótico, onde se lê: “BRIZEÑO [não legível] t. 1”. Por ser o exemplar que sofreu o menor número de alterações posteriores, nós o tomamos como base para a descrição, mesmo que a portada não seja a que está em melhor estado. Faremos a descrição geral do Tomo I e, depois disso, marcaremos cada diferença, distinguindo os exemplares consultados.

A portada (cf. Figura 01) possui a caixa de texto centralizada. Na parte superior da portada está representada a Virgem Maria, no lado direito Duns Scotus e, no lado esquerdo, Briceño. As laterais estão ornadas com autoridades

5 Cf. W. B. REDMOND, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.

6 Indicarei sempre a Biblioteca Nacional do Chile por BNChile. A numeração é a mesma que está também disponível no catálogo online, no site <http://www.bncatalogo.cl/>.

da Ordem Franciscana Menor: São Boaventura, Alexandre de Hales, Francisco Maironis, Pedro Auréolo, João Bassolis, Guilherme Rubião. Abaixo, acha-se a representação do Servo de Deus Francisco Solano, cercado de indígenas⁷.

Essa é a transcrição⁸ da portada:

“PRIMA PARS / CELEBRIORVM CONTROVERSIARVM / In Primum Sententiarum IOANNIS / SCOTI Doctoris Subtilis Theologorum / facilè Principis./ Excitatis saepe e[t] re Theologica Metaphysicis dis-/ sertationibus, ex quibus adeo absoluta Meta-/ physices exaratio conflatur, ut vice perpetui / commentarij, apud Scotistarum Schola[m], haberi / queat; cum proprio Indice Metaphysico./ Authore Patre. F. ILDEPHONSO BRIZEÑO / Chilensi apud Limanos Primario Sacrae / Theologiae Professore bis iubilato, et Peruani/ Regni Oratore ad Sanctissimum Dominum/ nostrum Romanum Pontificem, in causa/ Canonizationis Venerabilis Serui Dei F. / FRANCISCI SOLANI Peruanorum Apostoli. / Matri-ti, ex Typographia Regia. An[n]o. 1638./

Essa portada refere-se ao Tomo I da *Primeira parte das Célebres controvérsias acerca do Primeiro Livro das Sentenças de João Scotus*; de agora em diante, nós nos referiremos simplesmente como Tomo I das *Controvérsias*. No próximo fôlio, Briceño inicia a dedicatória ao Rei Felipe IV com 11 páginas enquadradas, nos fôlios, não paginados, de 01 até 06, segue a transcrição do título: “PHILIPPO / QVARTO, / HISPANIARVM, ET / Indiarum Monarchae Catholico, a- / pud Supremum suum Indiarum Se- / natum, Religione, Integritate, [et] / Sapientiae clarum, atque spe- / ctatissimum. /”. Depois disso, há uma página em branco, e no fôlio 07 consta sob o título de “ADDITIO IN TOMO I” uma seqüência de texto que deve ser acrescida à página 410 do presente tomo, na segunda coluna, no final da questão após o texto: “Oppositum ab Scoto expresse sustineri”.

No fôlio 08, consta a taxação do livro, intitulada por “TASSA” escrita em espanhol e assinado sob o nome de Pedro Fernandez Herran, que define a que preço os dois volumes deveriam ser vendidos. Há a alusão expressa da quantidade de folhas de papel (*pliego*) que contém e qual o preço, no caso, quatro *maravedis* e meio cada uma. Cada folha de papel forma dois fôlios, no caso, 4 páginas, e quatro folhas ligadas formam um caderno. Todos estão ordenados e numerados. O primeiro volume, sem as entradas e tabelas, deve conter 184 folhas de papel e meia, ou seja, 738 páginas. O segundo, 141 folhas e meia, portanto, 566 páginas. A taxação do livro está datada em Madri, no dia 15 de

7 Cf. I. MANZANO, “Alonso Briceño”, *o. c.*, 344, apresenta alguns comentários sobre a portada.

8 A transcrição será feita obedecendo o máximo possível ao original. Marcar-se-á a com letra capital quando corresponder com a letra capital da impressão, independentemente das possíveis diferenças de tamanho. As letras como “u” e “v”, “i” e “j”, reproduzimos tal qual. As abreviaturas e nasalizações foram transcritas e estão entre colchetes.

dezembro de 1642. Essa é a mais recente data que está registrada no Tomo I. Segue a transcrição:

“TASSA / Yo, Pedro Fernandez Herran, Secratrio de Camara del Rey / nuestro Señor, de los que residen en su Consejo, certifico, y / doy fe, que auindose presentado ante los Señores del por Fray Alon- / so Brizeño, de la Orden de Señor San Francisco, Lector dos vezes / jubilado, y Padre de la Provincia de Lima, un libro en dos cuerpos, in- / titulados, Controversias sobre el primer de las Sentencias de Scoto, que / con Licencia, y Privilegio ha sido impressos, y compuestos por el dicho / Fray Alonso Brizeño. Los Señores del Consejo, tassaron cada pliego de los dichos dos Tomos à quatro maravedis y medio, sin Princi- / pios, ni Tablas, y el primer tomo tiene ciento y ochentas y quatro pliegos y médio, y el segundo ciento y cuarenta y un pliegos y medio; que todo viene à montar mil y quatrocentos y sesenta y siete maravedis, en que se deba vender en papel; y dieron licencia, para que al dicho precio se puedan vender; y mandaron, que esta tassa se ponga al principio, y no se pueda vender sin ella. Y para que dello conste, di el presente. En Madrid a quinze de Diziembre de mil y seiscentos y quarenta y dos años. / Pedro Fernandez Herran. /”.

Dois pontos devem ser observados. O primeiro é que os dois volumes são considerados como um livro: “un libro en dos cuerpos”. Portanto, dá-se a entender que seria somente a primeira parte das *Controvérsias* de Briceño. O segundo ponto é que o livro não poderia ser vendido sem essa taxa acrescida. Ora, isso significa que o livro não pôde ser publicado antes de 1642, mesmo que já estivesse impresso e composto desde 1638. Além disso, essa informação se ajusta à promessa no último fôlio do Tomo II, que descreveremos abaixo.

No fôlio 08, na outra página, consta a “PRAEMONITIO AD/ Lectorem/”, que diz respeito às “Erratas” que deverão ser incluídas em determinados locais do Tomo I, e algumas farão parte do Tomo II. Segue-se a carta do censor da obra, em 5 páginas não numeradas, Doutor Pedro de Ortega Sotomayor, professor de teologia de Lima, e certamente muito próximo a Briceño. Ele é quem diz: “Menimi ego coaetaneus [sic], authorem ab adolescentia pro ingenij acumine, [et] acritate, primum Scotulum, deinde Scotum, fausto semper omine [sic], foelici vaticinio, [et] foeliciori progressu vocitatum”. Essa passagem pode dar luz à maneira como Briceño foi chamado de “pequeno Scotus” e, depois, de “segundo Scotus”. A carta está datada em Lima, mês de abril de 1636. No fôlio 11, tem-se a Aprovação de Frei Ambrósio Romano, da Ordem dos Frades Menores, datada em Madri, dia 28 de Maio de 1637. A “Licencia del Ordinário” está na parte superior da página 12, assinada em Madrid, dia 05 de junho de 1637. E abaixo está a aprovação do Agostiniano Frei Francisco Suárez, do Convento de São Felipe, em Madri, no dia 13 de Agosto de 1637. Segue a aprovação do Ministro Geral da Ordem, Frei João Batista da Campanha (*Campanea*), do Convento de São Francisco, em Madri, dia 05 de abril de 1637. No

final da página, tem-se o privilégio da dedicatória ao Rei da Espanha, indicando que a obra foi enviada ao prelo, constando a assinatura de Francisco Gómez de Lasprilla. Está datada em Madri, em 04 de Outubro de 1637. Depois disso, temos um fôlio com o “INDEX ERRATORUM”, assinado pelo Licenciado Francisco Murcia de la Llana, datada em Madri, em 14 de fevereiro de 1639. Essa é uma outra indicação de data superior à da portada. Na sequência, consta a carta do Conde de Chinchon, de 1636, para apresentação de Briceño como “uno de los sujetos de maior y letras”, para interceder no processo de canonização do Servo de Deus Francisco Solano. Essa carta inclui uma carta enviada pelo mesmo conde ao Rei, em 21 de Maio de 1631, a resposta do Rei em 1633, tendo agora o objetivo de, com Briceño, “hazer recuerdo a V. Magestad en lo mesmo”. A carta vai traduzida ao latim em fonte menor. Há uma citação do Jesuíta Jacob Alvarez de Paz, sobre a vida de Francisco de Solano, escrita para o ritual fúnebre. E há uma citação de Lucas Wadding, que se refere a Francisco Solano, como apóstolo do Império no Perú⁹. Todo esse bloco soma quatro fôlios.

Depois disso, inicia-se o “APPARATVS / HISTORICVS / SAPIENS APOLOGIAM, DE / Vita, [et] doctrina Ioannis Scoti Doctoris/ subtilis, Conceptionis Immaculae / propugnatoris praecipui. /”. Nesse bloco, além de escrever a biografia de Scotus, ele comenta as autoridades que aparecem na portada e a sua relação com Scotus, em numerais romanos de I até CXCVI. Nas páginas CXCVII e CXCVIII, consta: “TABVLA VITAE SCOTI / IN VINGTIDVOS PA- / ragraphos, seu capita distributae. /”. Na página CXC-VIII, consta: “ERRATA IN APPATARAVS HISTORICO DE VITA / Scoti sic castiganda. /”. Na sequência, segue o “PROAEMIVM, / SEV PROLVSIONIS AUTHORIS AD CON- / trouersias Theologicas /”. No Proêmio, a paginação começa em algarismos arábicos, a saber, com “1”. Na página “3”, inicia a “PROLVSION I / DE INTRINSECA RATIONE FORMAE / Supernaturalis /”, agora em duas colunas. Esse será o padrão da edição: uma introdução sem colunas separadas, tanto para as controvérsias, e o desenvolvimento em colunas duplas enquadradas. Seguem os treze prelúdios (*Prolusio*) às controvérsias, até a página¹⁰ 147. Na p. 148, sem número, está a “TABVLA PROLVSINUM / praecedentis proemij”. Na sequência, reinicia-se em “1”, com numeração em algarismo arábico, a contagem das páginas: “CONTROVERSIA / PRIMA / DE ESSENTIA, ET SIMPLICITATE DIVINAE / NATURAE. /”. Na p. 106, inicia a “CONTROVERSIA / SECVNDA/ DE VNITATE/ DEI /”. Na p. 203, inicia

9 I. MANZANO, “Alonso Briceño”, *o. c.*, 352-355, põe em dúvida a efetiva participação de Briceño no processo de canonização de Francisco Solano.

10 De agora em diante, para designar “página” utilizar-se-á somente “p.”.

a “CONTROVERSIA / TERTIA/ DE VERITATE DEI / IN ESSENDO /”. Na p. 243, inicia a “CONTROVERSIA / QUARTA/ DE / BONITATE/ DEI /”. Na p. 253, inicia a “CONTROVERSIA / QUINTA/ DE / INFINITATE/ DEI /”. Na p. 292, está a “CONTROVERSIA / SEXTA / DE / IMENSITATE/ DEI /”. Na p. 338, inicia a “CONTROVERSIA / SEPTIMA / DE IMMVTABILITATE / DEI /”. Há um erro de cabeçalho na p. 340, onde consta “Controu. 6. De immutabilitate Dei” em vez de “Controu. 7. De immutabilitate Dei”. Na p. 361, está a “CONTROVERSIA / OCTAVA / DE / AETERNITATE / DEI /”. Na p. 388, está a “CONTROVERSIA / NONA / GENERALIS DE / COGNOSCIBILITATE / DEI A NOBIS /”. Na p. 713, está a “CONTROVERSIA / DECIMA / DE INCOMPREHEN- / SIBILITATE / DEI /”. A “CONTROVERSIA DECIMA” termina na p. 738. Assim, o bloco das *Controvérsias* com 738 páginas confere com a quantidade de páginas do Tomo I segundo a informação na página de taxação ou “TASSA”. No fólio seguinte à p. 738, em que as folhas de papel são marcadas com a ordem de “a” até “a4” (e sem paginação), inicia-se o “INDEX / CONTROVERSIARVM, / Distinctionum, & Articulorum cum illorum Summarijs, Vbi numerus non / paginae, sed margines res- / pondet /”, com oito fólhos. Na sequência final, com os fólhos ordenados em b e b2, em quatro fólhos, está o “INDEX / METAPHYSICVS, VBI / etiam numeri citati marginis, vel late- / rales sunt, non paginae, sed margini / respondentes /”. Termina com o explícito “FINIS”.

III. FIGURA 2: TOMO I, DISPONÍVEL NA SALA BARROS ARANA, NA BIBLIOTECA NACIONAL DO CHILE



A obra apresenta enquadramento de texto e de colunas na parte de desenvolvimento das *Controvérsias*; nos trechos relativos às cartas ou introduções às *Controvérsias*, o texto não está dividido, mas está enquadrado. Algo importante para a leitura do texto é o aparato lateral, que oferece informações sobre a temática em questão, autores citados e problemas a resolver. Há um indicador especial para os textos de Duns Scotus – sem contar importantes índices para as controvérsias e outros muitos acerca de temas metafísicos, com função de glosário. De modo geral, não há erros na edição, além dos indicados nas “Erratas”. Nota-se erro de paginação só na página após a 566, onde deveria constar 567 e tem-se 565.

O estado físico do exemplar da Sala Medina (BNChile II-78(98)) está legível e completo. A p. 33 do volume referente à parte das *Controvérsias* está solta na borda ligada e amassada; contudo, o texto pode ser lido, dado que o enquadramento não está afetado com a mutilação. Há marcas de assinaturas não legíveis na p. 186, na borda superior esquerda. Há anotações no lado esquerdo da página, fora do enquadramento, na p. 324, e algumas marcas manuscritas ilegíveis. Contudo, nenhuma delas afeta a leitura do texto. Cabe ainda assinalar que o exemplar apresenta alterações em função da umidade, com certo grau de deterioração e escurecimento nas bordas. A encadernação em pergaminho leva o carimbo de “R. Villena ENCUADERNADOR”. Contudo, não se sabe se esse encadernador fez a encadernação original, ou fez os reparos, provavelmente o último caso, dada a legibilidade da tinta do carimbo e dado que o livro não possui maiores dados de origem, a não ser que foi doação à Biblioteca Nacional de Chile, por José Toríbio Medina, conforme informação tomada com funcionários da Sala Medina.

O exemplar da Sala Barros Arana (I-38-4(4)) está em melhor estado de conservação e sem maiores danos. A sua encadernação foi restaurada e substituída por uma capa ladeada em papel marmoreado e couro marrom, com a impressão do título, nome de Briceño e número do volume. Contudo, há um erro na numeração da capa, pois o número 2 da capa refere-se ao Tomo I.

No Arquivo Franciscano, sob a direção de Frei Rigoberto Iturriaga, OFM., existe outro exemplar do Tomo I. Esse volume passou por uma restauração. Não possui mais a portada, e o segundo e terceiro fôlios estão mutilados. Atrás do terceiro fôlio, restaurado e acrescido sem impressão, tem-se uma inscrição manuscrita que diz: “Escrituras” e “Convento Máximo”. O prefácio de Briceño não está completo, pois parte das duas primeiras páginas e da terceira se perderam. Depois disso, há a indicação de pé de página “ADDI-”, mas a próxima página está em branco, o que indica a falta de quatro páginas impressas e indica a falta de dois fôlios. Assim, falta a página “ADDITIO IN TOMO I” e também a página da “TASSA” e do “PRAEMONITIO AD Lectorem”. A p. 09 está

rasgada, com dano para leitura da nota da coluna. Faltam as páginas 723 até a 738, da “CONTROVERSIA DECIMA”, que, por certo, estavam perdidas no momento da encadernação. Os quatro fólhos finais foram restaurados.

O exemplar do Tomo II das *Controvérsias* utilizado como base para descrição também se encontra na Sala Medina (BNChile II-78(99) e assim foi tomado pelas mesmas razões indicadas no caso do Tomo I. A portada é mais simples, sem os adornos que acompanham a portada do Tomo I, somente com o enquadramento com arabescos (cf. Figura 02).

“PARTIS PRIMAE / CELEBRIORVM / CONTROVERSIA- / RVM IN
PRIMVM / SENTENTIARVM IOANNIS / SCOTI DOCTORIS SVBTILIS
TOMVS / ALTER, QVI EST DE SCIENTIA / DEI, ET IDEIS. / AUTHORE
FRAY ALPHONSO / Brizeño Chilensi Sacrae Theologiae professore Bis iubilato,
/ [et] Patre Prouintiae Limensis Ordinis Minorum / regulares obseruantiae. /
MATRITI, / EX TIPOGRAPHIA REGIA. / ANNO M.DC.XXXIX. /”.

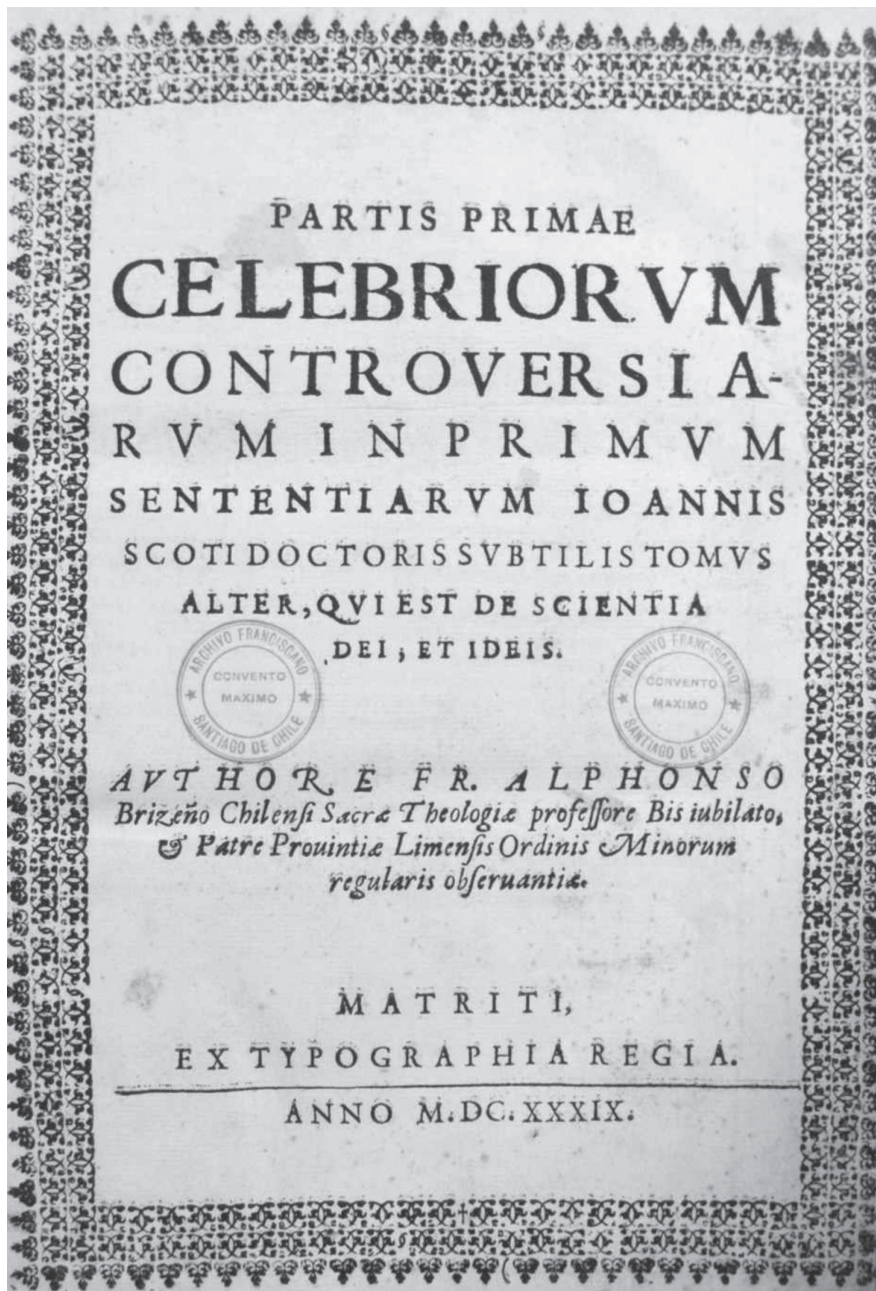
Conforme esta portada, a edição é a de 1639. Uma versão do título fica assim: “Outro volume da primeira parte das célebres controvérsias acerca do primeiro livro das sentenças de João Scotus, Doutor Sutil”. A expressão “Tomus alter” indica ser o outro tomo, contudo, não indica se segundo ou não, o que pode significar equivocadamente que há outro volume que não o segundo. Mas, se considerarmos a “TASSA” e a “PRAEMONITIO AD Lectorem” do Tomo I e o último fólho do Tomo II, a dúvida se desfaz. O segundo fólho contém o “INDEX / ERRATORUM / Tomi Secundi. /”, datado de 14 de fevereiro de 1639, assinado por “Licenciatus Murcia de la Llana”, que também avaliou o Tomo I. Na seqüência, em três fólhos, tem-se o mesmo Prefácio presente no Tomo I de Pedro de Ortega Sotomayor, de 1636. Como também segue a aprovação de Ambrósio Romano em 28 de Maio de 1637. Segue-se a mesma aprovação que consta no Primeiro Volume com a aprovação do Agostiniano Frei Francisco Suárez de 1637. E também consta a licença do Ordinário, de 1637. E, na outra página, está a aprovação do Ministro Geral da Ordem Franciscana, Frei João Batista da Campanha, de 1637. Aqui consta também o privilégio de citar o nome do Rei. Abaixo consta a “Errata alia, quae in hoc secundo tomo primam Corre- / ctoris castigationem effugerant /”. Contudo, mesmo que o texto seja o mesmo, a configuração das letras é distinta do Tomo I, o que mostra que não se utilizou a mesma chapa, do contrário seria um indício de que as impressões ocorreram ao mesmo tempo. Após esses cinco fólhos, inicia a “CONTROVER-
SIA / UNDECIMA / GENERALIS, DE SCIENTIA / DEI. /”, com a paginação em “1”, isto é, com numerais arábicos para as *Controvérsias*. Na p. 445, consta a “CONTROVERSIA / DVODECIMA / DE IDEIS, / SIVE EXEMPLARIBVS / INTELLECTVS / DIVINI. /”. As *Controvérsias* terminam na p. 565.

Após seguem-se sete fólhos com o “INDEX / CONTROVERSIARVUM / Tomi secundi cum summarijs Articulo- / rum; Vbi numerus non paginae, / sed margini respondet. /”. O “INDEX / RERVUM/ LOCUPRESTISSIMVS / vtrusque Tomi; vbi numeri non paginam, sed marginem indi- / gitant. /” possui 105 fólhos. E a “AVCTARIVM, ET INDEX AD APPA- / ratum Historicum de Vita Scoti. /” possui 14 fólhos. E há 3 fólhos em que consta a “TABVLA / LOCORVM / SACRAE / SCRIPTURAE / VTRIVSQVE / TOMI. /”. No penúltimo fólho do volume, consta a “Emmendatio erratorum ustriusque Tomi, quae a Correcto- / re praetermissa sunt; ex postrema castigatione/ acurata. /”. Diferentemente do Tomo I, esse não traz o Índice de temas metafísicos, mas inclui um aparato para a *Vita Scoti* do Tomo I, uma tabela com as citações da Sagrada Escritura e um índice dos temas tratados. Esses índices são facilitadores importantes para buscar as informações no corpo de texto dos volumes. Portanto, percebe-se que é uma edição completa e que mantém a unidade editorial nos dois tomos. Os erros de paginação são: depois da 29, em vez de 22 deve ser 30; depois da 358, em vez de 159 deve ser 359.

No último fólho consta a promessa do próximo volume, com a datação de 1642, que é a mais recente e que coincide com a da taxa do Tomo I, que transcrevo na íntegra:

“Ad Capitulum General Ordinis Minoru[m] Rome [sic] / celebratu[m] Vocatus; deinde in Hispania Capitulo / Generali Ordinis Cisticercie[n]sis interesse Iussus cu[m] Reue / rendissimo Episcopo Gaditano Authoritate Aposto / lica eiusdem Capituli Praeside ex propositione Regis / Catholici, alijsque grauidus negotijs interceptus, & distractus, Opus antea finire non valui; quare nunc primò prodit anno 1642. Tertius vero Tomus de Volu[n] / tatae & Potentia Dei [sic], de Prae-destinatione, & Trinitate complectens caeteras Controuersias ad Primum Sen- / tentiarum atinentes extat praelo paratus, qui breui, / (dante Deo) lucem videbit. / MATRITI. / EX TYPOGRAPHIA REGIA. / ANNO M.DC.XLII”.

IV. FIGURA 2: TOMO II, IMAGEM ENQUADRADA PELO FORMATO DO LIVRO, DISPONÍVEL NO *ARCHIVO FRANCISCANO* DE SANTIAGO DO CHILE



O exemplar da Sala Medina (BNChile II-78(99)) está, de modo geral, legível e em estado razoável. Contudo, não está com a capa em pergaminho bem presa, e as costuras estão soltando-se. Há falhas por desgaste no corpo de texto da p. 72. Há um furo de 1cm² no canto superior esquerdo, na caixa de texto, da p. 249. Há marcas com “x” no lado direito da p. 253 e no canto superior esquerdo da p. 306. Os fólios das páginas 423-424, 427-428, têm rasgo do lado esquerdo. E as p. 513-514 apresentam com rasgo na parte superior. Há duas assinaturas manuscritas na última folha e na contracapa, onde se lê: “Gallegos” e “Ilhno Gallegos”.

O exemplar da Sala Barros Arana (BNChile I-38-4(3)) tem uma encadernação restaurada e com capa moderna em couro marrom e papel marmoreado. Há um erro na numeração da capa, que no caso do Tomo II leva o número “1”. Esse mesmo apresenta apenas alguns detalhes de leves desgastes. Apresenta uma falha de impressão no canto superior esquerdo da p. 180. E possui impressa, no segundo fólio, depois da portada própria do Tomo II, a portada do Tomo I datada em 1638; como esse fato não se repete nos outros exemplares, concluímos ser um erro. Afora isso, está em ótimo estado. Na portada, há inscrições manuscritas, interessantemente em português, motivo pelo qual foi possível ler: “Coll[égi]o de S[ão] P[edro] de Coimbra da 3^a. Ordem”. A segunda inscrição não foi de todo decifrada, contém o nome: “[ilegível] Fr. Francisco da Natividade”. Na última página, há uma assinatura manuscrita onde se lê: “Fr. Fran[cis]co de Araneta”.

O exemplar do Fondo General, Seção Bóveda (BNChile 8;(782-3)), possui encadernação em pergaminho com rabiscos e palavras escritas, mas ilegíveis. Há alguns sinais de que o livro sofreu ataque de roedores. No interior da capa, está um número manuscrito “-189-”. Acima, uma assinatura ilegível com um risco. Abaixo, antes da designação da cidade e tipografia está o texto manuscrito: “Della Libreria del Colle[gio] S[an Miguel] de la Compa[nia] de IHS de S[an]tiago de Chile”. As páginas 119-122 estão soltas. O último fólio está colado na capa.

O exemplar no Archivo Franciscano que está em bom estado também tem a sua encadernação restaurada; conforme carimbo na capa, sabe-se de uma “Encuadernación Europea”. Está em bom estado e bem legível; contudo, tem algumas poucas manchas causadas, provavelmente por umidade, e alguns fólios amarelados.

V. BIBLIOGRAFIA SOBRE AS OBRAS DE BRICEÑO

Como já se disse, Redmond¹¹ é o ponto de partida para este trabalho de busca das obras impressas de Briceño. Ele, em seu catálogo, transcreve a portada do Tomo I das *Controvérsias* datada em 1638. Contudo, deixa claro que há datas no interior da obra de 1636 até 1642, apresentando como a data de publicação 1642, mesmo que diferente da portada. Ele cita os três volumes da obra, dos quais somente 2 foram impressos e que, pelo número de páginas (p. 738 e 565), conferem com as obras descritas aqui. Novamente dito, ele compila os exemplares do Peru, em Cuzco (cinco volumes), e um na Biblioteca Nacional do Chile. É muito provável que Redmond tenha tomado de Hanish as informações sobre o volume do Chile¹².

García Bacca¹³, que traduziu para o castelhano algumas *Disputas Metafísicas*, em seu prólogo transcreve a portada do Tomo I e afirma ter sido a data de 1638 a data da publicação em Madri, dos dois volumes. De fato, ele não se dedica a descrever a obra, pois objetiva a tradução. Mas, já fica explícito aqui que há certa dúvida sobre a data precisa da publicação.

Hanish¹⁴ apresenta os dois tomos e traduz para o castelhano as respectivas portadas. E sobre o Tomo I decide sobre a publicação: “En este primer Volume hallamos muchas fechas; en la portada disse 1638, y en el interior hay fechas desde 1636 a 1642; esta última fecha corresponde a la publicación del volumen en el mismo año del segundo tomo”¹⁵. A quantidade de datas pode ser entendida, se considerarmos que, como Hanish afirma, Briceño, no ano de 1637, estava com todos os três volumes prontos, quando foi para a Europa. Urdaneta¹⁶ e García¹⁷ corroboram essa informação, somente Manzano ergue suspeitas¹⁸. Entretanto, não há maiores informações a respeito, mas é provável que se deva ao fato de que Briceño levava consigo as cartas de aprovação e de apresentação datadas desde 1636, portanto, o texto das *Controvérsias* deveria ser conhecido e o manuscrito pronto para ser editado. Entretanto, as outras cartas e informações foram redigidas em Madri, quase todas em 1637. Além disso, há um “INDEX” de 1639 e, a taxação do livro, onde consta a última data impressa no Tomo I

11 Cf. W. B. REDMOND, *Bibliography*, o. c., 20.

12 Cf. W. HANISH, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Santiago de Chile, 1963, 24-28.

13 Cf. de J. D. GARCÍA BACCA “Prefácio e a introdução”, em A. BRICEÑO, *Disputaciones metafísicas (1638)*, texto em espanhol traduzido do original latino e editado com uma introdução de J. D. GARCÍA BACCA, Caracas, Faculdade de Humanidades, 1955.

14 Cf. W. HANISH, *En torno*, o. c., 24-28.

15 *Ib.*, 25.

16 Cf. R. URDANETA, *Alonso Briceño*, o. c., 99-105.

17 Cf. A. MUÑOZ, “Alonso Briceño”, o. c., 120.

18 Cf. I. MANZANO, “Alonso Briceño”, o. c., 346.

de 1642. Antes disso, mesmo que editados, os Tomos não teriam sido tornados públicos, ao menos não seriam vendidos, dado que o texto da taxaço exige que o livro não deve ser vendido sem tal “TASSA”. Por essa razão, a decisão sobre o ano da publicação de Hanish tem de ser a correta. Assim, propõe-se que o Tomo I tenha como data de edição o ano de 1638, e de publicação 1642¹⁹.

Ramón Urdaneta traz uma informação dissonante com toda a bibliografia citada, aqui, sobre a quantidade de volumes que foram editados e impressos por Briceño: “Los dos primeros volumenenes de las Controversias (1638-1639) los consultamos en la Biblioteca Nacional de Madrid. El impresso en 1642, que viene a ser en realidade un segundo volumen, separado, lo obtuvimos en la Biblioteca Universitaria de Salamanca”²⁰. Em nota: “Los dos volúmenes sobre las controversias filosóficas en el pensamiento de Juan Duns Escoto fueron publicados, como se dijo, en Madrid, el primero en año 1638, en la Imprenta Real; y el segundo, en la misma ciudad, el año de 1642, en casa de Antonio Bello, al regressar Briceño de Roma”²¹. Ele mostra²² uma imagem da portada, que é surpreendentemente semelhante à portada da edição de 1638 (cf. Figura 01). Somente há uma modificação na última linha da caixa de texto, que transcrevo: “Matriti apud Antonium Bellerum, An[n]o 1642 /”.

Conforme essa informação de Urdaneta, teríamos três volumes impressos, o que contraria todos os catálogos consultados. Para buscar a obra com a data na portada de 1642, recorremos ao catálogo online da Biblioteca Nacional da Espanha, com a entrada “Alonso Briceño” no “Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español”, encontra-se descrita no código (CCPB000664733-2). Contudo, a descrição do catálogo confere exatamente com a descrição do Tomo I de 1638 que fizemos. Essa é uma razão para colocar em dúvida a afirmação de que são obras distintas, pelo menos quanto ao conteúdo. Poderá ser ou uma reimpressão feita por Antônio Belo, ou mesmo outra edição. Esse ponto não nos foi possível averiguar, dado que só encontramos em Santiago de Chile os exemplares impressos pela tipografia real; no caso do exemplar do Arquivo Franciscano, que está sem a portada, ele equivale aos outros exemplares. Somente Manzano, além de Urdaneta, cita o tomo publicado por Antônio

19 Contudo, poder-se-ia levantar a hipótese de que alguns exemplares de impressão tenham sido distribuídos sem a “TASSA” e gratuitamente para Conventos da Ordem Franciscana, como talvez seja o caso do exemplar do Arquivo Franciscano do Chile. Mas, os indícios mais fortes indicam que realmente faltem os fôlios 7 e 8 relativos à “ADDITIO IN TOMO I” e a “TASSA”, dado que a contagem dos fôlios e os indicadores para a montagem do livro mostram que o primeiro caderno era formado pelas folhas de papel numeradas por “*”, “*2”, “*3” e “*4” e justamente as duas primeiras folhas (*, *2), que dobradas equivalem respectivas aos fôlios 7 e 8, foram perdidas em razão da deterioração.

20 Cf. R. URDANETA, *Alonso Briceño, o. c.*, 105.

21 *Ib.*

22 *Ib.*, 111.

Belo: “(...) portando el quadro de protada del primer volumen de Madrid y, además, cambiando bastante el título. Este disse simplemente: “Celebrorum Controversiarum in primum Sententiarum Joannis Scoti (sic, con mayúscula) doctoris Subtilis Theologorum facile Principis”. Se trata, sin duda, de una *edición* diversa”²³. Se for esse o texto da portada, temos outra edição²⁴, pois aquela apresentada por Urdaneta possui o mesmo título que o Tomo I de 1638.

Outro fator é que no Tomo I, onde consta a taxação no fôlio da “TASSA”, refere-se a dois volumes e à quantidade de folhas de papel que a soma equivale, como já foi dito, à quantidade de fôlios dos dois volumes das *Controvérsias*. Assim, não parece possível que o outro volume de conteúdo distinto tenha sido impresso no mesmo ano de 1638. Até mesmo o “INDEX ERRATORUM” assinado por Francisco de Murcia indica que a obra não veio a público em 1638, pois está datado em 1639. Além disso, no último fôlio do Tomo II, Briceño cita, como transcrevemos acima, as dificuldades e atividades que teve de exercer, cita ainda o título do terceiro volume e diz que esse está pronto e logo virá à luz²⁵. Ele marca também a data final da publicação do Tomo II, pois aparece a data de 1642. Assim, uma conclusão a partir disso é que não existe um terceiro volume com temas diferentes. E conclui-se ainda que é muito provável que os dois volumes tenham sido publicados em 1642, mesmo que mantendo as datas anteriores nas portadas. É possível que Antônio Belo tenha feito outra edição ou impressão e tenha corrigido esse ponto.

O Tomo III, prometido no final do Tomo II, não foi publicado e não se tem notícia dos manuscritos. Mas, o próprio Redmond cita um manuscrito intitulado “*Controversiae*”, que trata da vontade e potência de Deus, da predestinação e da Trindade, mas não dá maiores informações sobre a localização desse material. Segundo Urdaneta²⁶, após a morte de Briceño, em 02 de dezembro de 1668, entre os seus bens estava uma biblioteca de mais de mil peças. Essa biblioteca foi inventariada, e o inventário está no “Archivo Episcopal de Caracas”, com cópia na “Academia Franciscana de História”, de Washington. As peças foram reclamadas pelo Convento Franciscano ainda na época. Contudo, dos manuscritos de Briceño, a que também García²⁷ refere-se nominados como “Brizeno in Scotum” e “Brizeno in Sententiis”, além de uma “Apologia de vita

23 Cf. I. MANZANO, “Alonso Briceño”, *o. c.*, 348.

24 Contudo, a numeração 1/25835 do catálogo da Biblioteca Universitária de Salamanca é a mesma citada pelos dois autores.

25 Ángel Muñoz García e Isidoro Manzano comentam as atividades que teriam atrasado a publicação.

26 Cf. R. URDANETA, *Alonso Briceño*, *o. c.*, 99.

27 Cf. A. MUÑOZ, “Alonso Briceño”, *o. c.*, 126.

et doctrina Iohannis Dunsii Scoti”, não se tem notícia, e estão “quizás perdidos para siempre”.

Durante a vida de Briceño, a obra teve o impacto positivo e boa repercussão na sua Ordem, mas sem parecer ter criado uma escola de interpretação de Scotus²⁸. Nesse ponto, cabe uma questão: dado que Briceño é chileno, há algum indício de que a sua obra foi utilizada, como livro texto, para o ensino de Filosofia, principalmente, no *Colégio de San Diego de Alcalá*, da Ordem dos Franciscanos em Santiago do Chile? O primeiro indício para que a resposta seja positiva é a existência dos exemplares no *Arquivo Franciscano* de Santiago, mesmo que não se tenha notícia precisa se esses exemplares descritos são os que estão em Santiago desde o século 18 ou se são posteriores. Entretanto, um fato relevante para complementar a informação é que os dois exemplares da obra estavam citados no Inventário²⁹ dos livros da *Biblioteca da Casa Grande Nossa Senhora do Socorro*, realizados por Frei Jayme Esteve e Frei Gregório Vazquez, no ano de 1799. Os livros respondem ao registro 175, no caso do Tomo I, e 176 no caso do Tomo II, na página XXXVII.

Mas, a informação mais importante e decisiva está no manuscrito de João de Fuica, no *Arquivo Franciscano* do Chile, intitulado:

“Commenta / ria Philosophica ad mentem / D[octori]s Sub[tilissi]mi P[atris] F[ratri]s Joannis Duns / Scoti Sacratissimi Ordinis / Minorum, et Theologorum / Principis. P[er] P[atrem] F[ratrem] JOANNEM / de Fuica ordinis eiusdem Re / gularis observantiae Prou[inci]ae Chilensis / Professorem, Olim Mag[istru]m Stu / dentium; nunc autem in Ma / gno B[eatae] M[ari]ae de Succursu / Ciuitatis S[anc]ti Jacobi / Artium Cathedrae / Moderatore. / Auditorus adderit F[rater] Francis / cus de Morales, eiusdem instituti Alumnus et / tanti lectoris discipulus. Anno Domini / 1687. Die 12 Aprilis.

De João de Fuica sabe-se somente que foi mestre dos estudantes desde 1685, Leitor de Artes em 1689 e de Teologia de 1696 até pelo menos 1699, conforme os dados presentes nas “Tablas Capitulares”³⁰. Sendo assim, um professor de filosofia e teologia da Ordem Franciscana, principalmente no *Colégio San Diego de Alcalá*, fato que torna relevante seu estudo para a história do pensamento no Chile.

Uma prova contundente e explícita do uso das obras de Briceño para o estudo e ensino da filosofia no Chile extrai-se desse manuscrito. Fuica faz

28 Cf. I. MANZANO, “Alonso Briceño”, *o. c.*, 347.

29 Uma cópia desse catálogo está disponível no *Archivo Franciscano* e o original está no *Fondo Varios* do *Archivo Nacional* do Chile.

30 FR. R. ITURRIAGA (transc.), *Tablas capitulares de la Provincia Franciscana de Chile* (s. XVII), Santiago de Chile, Publicaciones del Archivo Franciscano, 2001.

referência a Briceño, em vários momentos, como, por exemplo, no final da *Quaestio* Quarta, *Distinctio II* do *Liber Physicorum in quo de Principijs Entis naturalis disseritur* aparece a citação “Sapientissimus Brizeño”. No início da *Quaestio* Segunda da *Distinctio V*, a referência se repete, e duas páginas adiante a expressão é “Ilustrissimus Brizeño”. “Ilustrissimus” é expressão que se referia aos bispos, portanto, pode-se dizer com certeza que João de Fuica estava se referindo ao Bispo Alfonso Briceño e que possuía acesso às suas *Controvérsias*, provavelmente, àquelas referidas no Catálogo citado acima, de 1799. Disso se deduz claramente que Alfonso Briceño não é importante para a filosofia do Chile por ser santiaguense de nascimento, mas, principalmente, por ter sido utilizado como referência nos estudos de filosofia no período colonial.

Contudo, deve-se ter cuidado com alguns dados. Houve vários “Briceños”³¹ que faziam parte da Ordem dos Frades Menores no século 17. Um deles, a propósito, era homônimo a Alfonso Briceño, segundo o que consta nas “Tablas Capitulares”³² transcritas pelo Frei Rigoberto Iturriaga, e era da *Provincia de la Santísima Trinidad de Chile*, da Ordem Franciscana Menor e, foi professor de teologia no Convento de Nossa Senhora do Socorro, no registro do Capítulo de 13 de fevereiro de 1672³³.

Nem seria necessário dizer que está “tudo por fazer” quanto à obra de Briceño. Afinal, falta uma edição crítica, e traduzidos só há alguns trechos sobre temas filosóficos, por García Bacca em 1955, intitulados “Disputationes Metafísicas”³⁴, bem como excertos por Skarica, que recentemente tem se dedicado à tradução de Briceño³⁵.

VI. FICHAS DESCRITIVAS DOS TOMOS DA OBRA DE BRICEÑO

TOMO I:

BRICEÑO, Alfonso, 1587-1668, OFM.

Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis Theologorum facile Principis... / Authore Patre. F. ILDEPHONSO BRIZEÑO Chilensi apud Limanos Primario Sacrae Theologiae

31 Cf., I. MANZANO, “Alonso Briceño”, *o. c.*, 334-335.

32 Cf. FR. R. ITURRIAGA (transc.), *Tablas capitulares*, *o. c.*

33 Para maiores informações, consultar *Ib.*

34 Cf. A. BRICEÑO, *Disputationes metafísicas* (1638).

35 As referências citadas dizem respeito a M. SKARICA, “Predeterminación y libertad en fray Alonso Briceño”, em *Philosophica*, 16 (1993), 57-63, e à tradução de Briceño (1955) por Juan David García Bacca (A. BRICEÑO, *Disputationes metafísicas* (1638)).

Professore bis iubilato, ... – Matriti: ex Typographia Regia, 1638 (1642). [34], I-CXCVIX, 148, 738, [24]; 8°. (30 cm) Rosto.

- Licenças.: §§3 [17], §§3a[18] §§4 [19], §§4a [20]. - f. de rosto com xilogravura com autoridades e caixa de texto centralizada. Variantes: BNCH-SM: II-78(98) - Enc. em pergaminho, lombada com inscrição manuscrita. - f. Manchados e com bordas deterioradas. p. 33 rasgada, mas sem afetar texto. Anotações manuscritas nas p. 186, 324. - Carimbo na capa: Encuadernador R. Villena. BNCH-BA: I-38-4(4). – Encadernação moderna em couro marrom e papel marmoreado. – Erro na numeração do tomo na capa. - ARCFRA. -s.c.-. Encadernação moderna em couro e papel marmoreado. Falta f. de rosto. Faltam f. [8,9]. Faltam p. [723-738]. Sofreu restauração, f. [1,2] deteriorados. Folhas manchadas e amareladas. - Inclui: Índices temáticos e Glossário, *Apparatus historicus sapiens apologiam, de vita, [et] doctrina Ioannis Scoti Doctoris Subtilis...*/p. em num. romanos. - Redmond 142. – Hanish 9. – Urdaneta, 1973. – García, 2004. – BN Chile, BN Espanha.

TOMO II:

BRICEÑO, Alfonso, 1587-1668, OFM.

Partis Primae Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis Tomus Alter, Qui est De Scientia Dei, et Ideis. Authore Fray Alphonso Brizeño: Matriti: ex Tipographia Regia, 1639 (1642). [12], 565, [262]; 8°. (30 cm) Rosto.

- Licenças.: §§3 [7], §§3a [8] §§4 [9], §§4a [10]. - f. de rosto com encadernada com arabescos. Erros de p. 22/30, 159/359. Variantes: BNCH-SM: II-78(99). - Enc. em pergaminho, lombada com inscrição manuscrita. Está se desprendendo. - f. Manchados e com bordas deterioradas. P. 72 falha no texto; p. 249, furada. f. com rasgos: 423-424, 427-428, 513-514. - Anot. man. último f. e contra capa: “Gallegos”, “Ilhno Gallegos”. BNCH-BA: I-38-4(3). – Encadernação moderna em couro marrom e papel marmoreado. – Erro na numeração do tomo na capa. Inclui por erro a portada da impressão de 1638 no f.[2].- Anot. man., em português na f. de Rosto: Coll° de S. P°. de Coimbra da 3ª. Ordem; [ilegível]... Fr. Fran° da Natividade; no último f., Fr. Fran° de Araneta. – BNCH- FG-BV- 8;(782-3)). – Encadernação em pergaminho. – f. laterais deterioradas e sinais de ataque de roedores. – f. 119-122 soltas. Anot. man. interior da capa -189-, na portada: Della Librerie del Colle. [SM] de la Compa. De IHS de S.tiago de Chile. Último f. colado na capa. - ARCFRA. -s.c.- Encadernação moderna em couro e papel marmoreado. Folhas manchadas e amare-

ladas. - Inclui: Índices das Controvérsias, índice temático f. [8-105], índice do aparato histórico da Vida de Scotus, tábuas das citações da Sagrada Escritura e inclui data de publicação último f. (1642) e promessa de novo volume.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- BRICEÑO, Alonso, *Disputaciones metafísicas (1638)*, texto traduzido em espanhol do original latino e editado com uma introdução por Juan David García Bacca, Caracas, Facultade de Humanidades, 1955.
- GARCÍA, Ángel Muñoz, “Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América”, en *Patio de Letras*, II (2004):1, 115-130.
- HANISCH, W. *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Santiago de Chile, 1963.
- ITURRIAGA, Frei Rigoberto (transc.), *Tablas capitulares de la Provincia Franciscana de Chile (s. XVII)*, Santiago de Chile, Publicaciones del Archivo Franciscano, 2001.
- MANZANO, Isidoro, “Alonso Briceño (1587-1668): Franciscano, Pensador, Obispo”, en *Archivum Franciscanum Historicum*, Grotaferrata / Roma, 85 (1992), 333-366.
- REDMOND, Walter Bernard, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.
- SARANYANA, J. I. (dir.), *Teología en la América Latina*, Madrid, Iberoamericana, Vol. 2, 2005.
- SKARICA, Mirko, “Alonso Briceño. Apuntes para una historia de la filosofía en Chile”, en *La Cañada*, 1 (2010), 6-21.
- “Predeterminación y libertad en fray Alonso Briceño”, en *Philosophica*, 16 (1993), 57-63.
- URDANETA, Ramón, *Alonso Briceño: primer filósofo de América*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1973.

APROXIMAÇÕES ENTRE FRANCISCO DE VITORIA E A SUA CRÍTICA AO PACIFISMO DE LUTERO

HELIO APARECIDO TEIXEIRA
Faculdades EST

RESUMEN / RESUMO

Francisco de Vitoria é conhecido como um dos baluartes da moderna concepção a respeito do direito internacional, e o seu período de produção é formado por aquela concepção que ficou conhecida como Segunda Escolástica, retomando-se as concepções de São Tomás de Aquino, na tentativa de enfrentar as questões postas pela Reforma Protestante e pelos achamentos no Novo Mundo. Dentro desse universo de discussões a respeito da legitimidade dos títulos de guerra, Vitoria atacou a visão supostamente pacifista protestante. O objetivo do texto que segue é investigar a interpretação que Vitoria faz de Lutero com respeito à guerra aos turcos.

Palabras clave / Palavras-chave: Francisco de Vitoria, Martinho Lutero, guerra justa, razão natural.

ABSTRACT

Francisco de Vitoria is known as one of the bulwarks of the modern conception of international law, and his period of production is characterized by the idea that became known as Second Scholasticism, turning back to Thomas Aquinas' ideas, in an attempt of addressing questions put forward by the Protestant Reformation and the Finding of the New World. Within this universe of discussions about the legitimacy of war titles, Vitoria criticized the alleged pacifist Protestant vision. The purpose of this study is to investigate Vitoria's interpretation about Luther regarding the war against the Turks.

Keywords: Francisco de Vitoria, Martin Luther, just war, natural reason.

I. INTRODUÇÃO

Na breve apreciação, a seguir, intentar-se-á colocar em evidência a crítica feita por Francisco de Vitoria à posição supostamente pacifista de Martinho Lutero, alocada na introdução à sua *Relectio posterior*¹. Conforme se verá, trata-se de um debate que está inserido dentro de toda uma discussão que dividiu a cristandade durante muito tempo, especialmente no período que compreende os séculos 14 ao século 17, melhor dizendo, as distinções entre o poder temporal e espiritual e as suas consequentes implicações na separação dos poderes que insistiam forjar as tramitações de poder em uma parceria indiscriminada.

O intuito é trazer aspectos do pensamento de ambos os autores e procurar verificar, nos enunciados concernentes ao teólogo espanhol, se a sua crítica encontrou-se fundamentada em uma percepção coerente da obra do teólogo alemão, ou se tratou-se de mera digladição da imagem alheia por meio da injúria, obscurecendo, assim, os seus postulados mais complexos e consequentes. Além disso, quer-se considerar o pano de fundo no qual a discussão a respeito da racionalidade analógica se desenvolveu, permitindo o surgimento de uma divisão grosseira entre a concepção de razão natural e a sua negação, o que concatena o debate supracitado na esteira da própria discussão sobre os poderes. Nesse caso, ver-se-ia em Vitoria um postulante de uma razão natural que permite restringir as ações humanas pela correta distinção entre esferas relacionadas ao papado e ao poder temporal; e ver-se-ia em Lutero um postulante de uma negação da razão natural, que é escrava do pecado.

Em verdade, Vitoria e Lutero, mesmo bebendo em algumas fontes comuns, acabam por dar ênfase em aspectos muito distintos a respeito do tema da guerra justa. Em suma, procurar-se-á perceber no texto de Vitoria se o reformador espanhol concede ao reformador alemão a justeza de seu argumento, elencando-o de forma coerente, ou se o desmerece, vulgarizando a sua opinião e interpretação.

II. A CONCEPÇÃO DE GUERRA JUSTA EM FRANCISCO DE VITORIA

Desde a cátedra na Universidade de Salamanca, Vitoria passa a redigir as suas concepções a respeito do que estava acontecendo nas novas terras. Em 1534, em carta ao superior Miguel de Arcos (1454-1564), ele condena os abu-

1 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, “Relecciones teológicas”, em ID., *Obras de Francisco de Vitoria*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el T. URDANOZ, O. P., Madrid, BAC, 1960, 811.

sos contra os índios por parte dos soldados espanhóis. Passa a formular questões complexas e aventurar juízos de valor e diretrizes políticas sobre a legitimidade da ação espanhola e a sua belicosidade. A partir desse período, Vitoria começou a dar aulas e a escrever tendo sempre em seu horizonte as questões que lhe chegavam de além mar, isto é, a violência com que o reino espanhol tomava conta do Peru. Na conferência de 1537, aborda em larga digressão os direitos dos habitantes do Novo Mundo e o direito da coroa espanhola em intervir na vida dos mesmos. No ano de 1539, apresenta a sua *Relectio de indis*. Esse tipo de preleção era feito na presença de toda a universidade. Dentre os ouvintes, estavam os seus discípulos Melchor Cano (1509-1560) e o próprio prior dominicano Domingo de Soto (1494-1560). Considera-se esse período, em que Vitoria chega a uma maturação rigorosa a respeito da política internacional de Espanha, um momento no qual começa a haver mudanças na maneira de se lidar com os povos indígenas² – embora a solução tenha sido tão desumana quanto à problemática. Melhor dizendo: a básica solução à questão dos povos “descobertos” foi a substituição da mão de obra indígena pela africana.

Sabe-se que os textos de Vitoria, muito provavelmente, seriam incluídos no *Índice de livros proibidos*, não fosse o falecimento do Papa Sexto V. O período é conturbado, e o próprio imperador Carlos V, tendo a ameaça dos turcos por um lado e a ameaça protestante por outro, dignou-se somente a escrever ao prior dos dominicanos, Domingo de Soto, indicando que fosse proibida aos clérigos qualquer manifestação de opinião a respeito da política ultramarina do reino³. A preleção de Vitoria foi reproduzida em outros lugares por seus discípulos, em Alcalá por Melchor Cano, e em Coimbra por Martín de Ledesma (?-1574), por exemplo.

As teses de Vitoria têm como objeto desconstruir as teses presentes no *Requerimento*, um documento repleto de perspectivas papistas alexandrinas, que era lido oficialmente perante os grupos indígenas do Novo Mundo. A sua aceitação era exigida, sob a ameaça de se fazerem culpados os negligentes, uma vez que o rei de Espanha estava a conceder-lhes a chance de se fazerem súditos pacificamente. Vitoria buscava demonstrar outro jeito de se fazer as intervenções políticas, e não aquelas que chegavam *de auditu* em Espanha, a saber, as mais atrozes violências contra os povos nativos.

A contribuição de Vitoria sobre a validade dos títulos legítimos de guerra tem sido considerada vanguardista para sua época. Ele se debruçou ante a

2 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de indis*, Madrid, CSIC (Corpus Christianorum de Pace, vol. 5), 1989, 7.

3 Cf. J. B. SCOTT, *The Spanish Origin of International Law*, New Jersey, The Law Book Exchange, 2003, 84-85.

questão e propôs considerações que, se não foram ouvidas, foram pelo menos levadas em grande consideração. Em sua abordagem do direito de guerra dos povos, Vitoria empreendeu uma releitura de Tomás de Aquino. As perspectivas pautadas no conceito de razão natural presentes na obra do Doutor Angélico permitiram aportes com outros pensadores e novas maneiras de aproximação da questão. Em suma, tratava-se de um tipo de hermenêutica que lia a obra de Tomás de Aquino a partir das questões postas, desde o caráter social da situação concreta que conduzia a leitura e considerava os objetos teóricos a partir da Tradição, da Escritura e do Magistério, completando a formação do conceito de *gentes*. Assim, Vitoria buscava substituir na acepção antiga o termo “homines” pelo termo “gentes”, significando assim, segundo a citação que faz do jurisconsulto romano Gaio⁴, que o sujeito de direitos não mais seria o homem individual, mas as nações.

Essa abordagem de Vitoria parecer indicar certa necessidade de apontar o que seria legítimo ou não no estabelecimento de conflitos bélicos. Vitoria quer dar voz aos títulos legítimos a partir da razão natural. Para tanto, reconhece-se certo grau de subjetividade na forma de conceber o direito das gentes. É a partir dos acordos realizados que parte o direito. Porém, os acordos são pautados a partir das inferências que a razão humana realiza, de forma analógica, no âmbito do direito natural. Dessa forma, o direito das gentes seria derivado do direito natural. Michel Villey argumenta que talvez seja o desejo da vontade positiva de generalidade que tenha motivado as assertivas vitorianas, isto é, o desejo que os seres humanos teriam, em muitos momentos da história, de realizar forçadamente a integração social e política⁵. De qualquer forma, o direito internacional deveria reger os títulos legítimos de qualquer conflito bélico para que fosse considerado justo.

Os títulos de guerra exigidos na digressão analítica de Vitoria são bem conhecidos, basta-nos lembrar que, para organizá-los, ele se estende em uma rica argumentação. O fundamental é a sua novidade com respeito aos direitos dos povos indígenas defendidos a partir da correta distinção entre os poderes, uma vez que Vitoria parece ser herdeiro da tradição monástica que defendia a não cooptação das ordens religiosas ao poder temporal. Significa isso um modo hermenêutico de analisar a positividade da existência humana a partir da correta distinção entre as esferas. De todo modo, o que nos interessa aqui, de maneira

4 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, “Relecciones teológicas”, *o. c.*, 706: “Lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes” (“Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium”).

5 Cf. M. VILLEY, *A formação do pensamento jurídico moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 2005, 388.

pontual e exploratória, é a crítica de Vitoria ao pacifismo protestante, especialmente no que diz respeito a Lutero.

1. CRÍTICA AO PACIFISMO DE LUTERO

Vitoria cita Lutero no início de sua segunda argumentação a respeito “Dos índios ou do direito de guerra dos espanhóis contra os bárbaros”⁶. A argumentação de Vitoria é dividida em quatro partes, a saber, (1) se é lícito aos cristãos fazer a guerra; (2) em quem reside a autoridade de declarar a guerra e fazê-la; (3) quais podem e devem ser as causas de uma guerra justa; (4) que coisas podem ser feitas contra os inimigos em uma guerra. É na primeira parte que Vitoria procura criticar Lutero. Ele diz o seguinte:

“Para mayor explicación de la cuestión, es de notar que, si bien entre los católicos hay suficiente conformidad acerca de Ella, sin embargo, Lutero, que nada dejó por contaminar, niega ser lícito a los cristianos tomar las armas contra los turcos, fundándose para ello en los lugares de la Sagrada Escritura ya citados, y en que si los turcos invaden la cristandad es porque ésa es la voluntad de Dios, a la cual no es lícito resistir. En lo cual, sin embargo, no logro imponer su autoridad a las gentes alemanas, nacidas para la guerra, como lo había conseguido con otras enseñanzas suyas. Tertuliano mismo parece que no rechaza esta opinión, pues en su libro *De Corona Militis* disputa si es plenamente lícita la milícia a los cristianos. Inclinandose, por último, más bien a la opinión que sostiene estarles prohibida, ya que, dice, ni aun les está permitido pleitear”⁷.

A citação de Lutero está alocada no primeiro ponto que discute a licitude de cristãos fazerem a guerra. Vitoria argumenta que Lutero não logrou impor esta forma de pensamento ao povo alemão, um povo “nascido para a guerra”. Identifica tal ensino em conhecidos Pais da Igreja Antiga, como Tertuliano. Aqui há outra referência a Lutero, que escrevera um texto a respeito da possibilidade de ser soldado e cristão ao mesmo tempo. Não somente um ou outro dos textos de Lutero tematizam a questão da justeza da guerra, mas vários de seus textos abarcam a temática⁸. Na esteira de alguns pais antigos, Lutero vê na guerra uma “praga”: face à necessidade, a guerra se torna justa quando se caracteriza como um mal menor ou mesmo quando se é em uma situação dada como injusta a quem sofre as injúrias dos inimigos. No excerto acima, Vitoria parece interpretar Lutero equivocadamente, considerando acerca do primeiro

6 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé Editores, S. A., 1946, 215.

7 *Ib.*, 215.

8 Cf. M. LUTERO, *Obras Seleccionadas, Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996.

argumento elencado, a saber, se é lícito aos cristãos fazerem a guerra, que a princípio seria proibido aos cristãos tal coisa, e isso por uma interpretação que não distingue entre o que é preceito e o que é conselho. Para Vitoria, os textos bíblicos a respeito dos conflitos são comumente interpretados como preceitos, quando são, na verdade, conselhos. Tome-se como exemplo os textos de *Romanos* 12.19: “não façais justiça por vossa conta, caríssimos, mas dai lugar à ira, pois está escrito: A mim pertence a vingança, eu é que retribuirei, diz o Senhor”; *Mateus* 5.39: “Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda”; e *Mateus* 26.52: “Mas Jesus lhe disse: guarda tua espada no seu lugar; pois todos os que pegam mão a espada pela espada perecerão”⁹. Vitoria diz que, na história da igreja, e na opinião dos doutores, a guerra é uma necessidade aceita sem maiores problemas, desde que seja “justa”.

Para Vitoria, a guerra é lícita. Ele faz uso de argumentos retirados de Agostinho para defender a sua opinião. Faz uso de argumentos de razão, conforme Tomás de Aquino, e usa textos bíblicos para fundamentá-los, apelando para a razão natural ao dizer que “a lei evangélica não proíbe nada que seja lícito pela lei natural, como elegantemente ensina Santo Tomás, na *Prima Secundae*. Logo, o que era lícito nas leis natural e escrita não deixa de sê-lo na lei evangélica”¹⁰. A guerra é lícita porque defensiva, uma vez que é lícito repelir a força com a força. No entanto, a guerra é lícita também porque ofensiva, uma vez que está pautada em uma injúria recebida. A licitude da guerra é ainda outra vez justa, porque confere um constante regime de alerta contra os inimigos. Aqui, fica evidente a aceitação, por Vitoria, de um regime de constante defensiva, tendendo a uma suposta paz “para o bem de todo o orbe”¹¹.

Vitoria considera a guerra como algo legítimo e tratado na história da cristandade e da igreja como coisa aceita pela opinião dos doutores “e o costume comum da Igreja”. Considera a opinião de Lutero “estranha”, pois não parte de “lugares de autoridade”. O seu modo de perceber as fontes de autoridade para a elaboração teológica postulava o direito de demonstração a partir de fontes positivas, a saber, as Escrituras Sagradas, os Concílios e os Santos Padres. Esse método foi defendido por um discípulo seu, Melchor Cano, na obra *De locis theologicis*¹², na qual o dominicano efetiva a distinção entre lugares próprios e lugares derivados. Daqueles fariam parte a Escritura, a Tradição, a Igreja hierarquizada juntamente ao povo de Deus, os Concílios, Os Papas, os Padres

9 Todas as citações bíblicas serão feitas a partir da *Bíblia de Jerusalém*, nova edição, revista e ampliada, São Paulo, Paulus, 2002.

10 Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *Derecho natural y de gentes*, o. c., 216.

11 *Ib.*, 217.

12 Cf. MELCHOR CANO, *De Locis Theologicis*, edición de J. BELDA PLANS, Madrid, BAC, 2006.

da Igreja Antiga e os teólogos escolásticos e canonistas, e desses fariam parte a razão natural, os filósofos, os juristas e os historiadores. Cano criticava os escolásticos e os reformados, fundamentalmente os seguidores de Lutero, por construírem argumentos teológicos a partir de citações sem que elas fossem dispostas em uma cadeia de autoridade consideradas pela tradição ou pelos concílios, ou mesmo pelo Santo Padre. Tratava-se de uma defesa da maneira mais correta de interpretar a tradição, postulando-se um “lugar de autoridade”.

O método desenvolvido por Vitoria, e levado à sofisticada elaboração por Cano, resulta na interpretação negativa dos postulados de Lutero, a saber, a sua aplicação do princípio da certeza subjetiva, consciência, e a Escritura Sagrada como único lugar positivo. Porém, voltando ao texto de Vitoria, é possível perceber que a interpretação de Lutero é feita *en passant* e de modo distorcido, uma vez que não considera a própria forma metodológica do reformador alemão, isto é, atribui a Lutero certo pacifismo que mais se assemelha à resignação diante das situações sociais do que uma consequente visão teológica que se nega a dar autoridade a qualquer outra potência que não Deus mesmo em sua Palavra. A citação que o grande reformador espanhol faz de Lutero parece infiel ao modo como o mesmo construía os seus argumentos. Por isso, para uma melhor apreciação do texto de Lutero, citado a respeito do direito de guerra, nas linhas seguintes serão enfatizados alguns aspectos a respeito.

III. A CONCEPÇÃO DE GUERRA JUSTA EM MARTINHO LUTERO

Cumprir avaliar, aqui, alguns aspectos do pensamento do reformador alemão a respeito da guerra justa. Tal avaliação escapa a um rigor mais exaustivo, portanto, trata-se de uma breve aproximação. Importante é apontar para a compreensão daquilo que ficou conhecido como antropologia luterana, a forma como Lutero entendia a capacidade de o ser humano conhecer a realidade última das coisas, principalmente no que diz respeito à fé para a salvação. É a partir desse ângulo que o teólogo de Wittenberg analisa o mundo ao seu redor. Trata-se, sobretudo, do conceito concernente ao *Deus absconditus*¹³.

A maneira de Lutero escrever e tratar os problemas passava do campo teológico ao campo prático da vida social, conforme a necessidade o exigia. À medida que o debate acerca das indulgências ganhava terreno e publicidade, o seu pensamento tornava-se cada vez mais complexo e desenvolvia-se de acordo com a necessidade. Poder-se-ia dizer que o pensamento de Lutero passa por

13 Cf. C. E. BRAATEN – R. W. JENSON, *Dogmática Cristã*, Vol. 1, São Leopoldo, Sinodal, 2002, 55-56.

três períodos distintos e interconectados: Dieta de Worms, a publicação de seu texto a respeito da autoridade secular e o episódio da Guerra dos Camponeses. Esses passos permitirão desenvolver a sua teologia da cruz, ou seja, o desenvolvimento do pensamento político de Lutero infunde-se na percepção cada vez mais delineada de que a vida sob a graça se dá entre um constante sim e não, é a dialética da existência sob a fé. Daí que posições rígidas e pautadas na racionalidade que não percebe a dinâmica prática da vida cotidiana acabam por ferir a liberdade cristã, segundo a qual o ser humano é o ser mais livre e, ao mesmo tempo, escravo do próximo, por amor¹⁴.

É nesse episódio que Lutero perceberá e passará a defender, em seguida, a distinção entre o poder temporal e o poder espiritual. Tal se deu porque o Imperador Carlos V o convocou, em 26 de março de 1521, a explicar-se na Dieta de Worms. Para Lutero, o debate acerca das indulgências seria um debate doutrinário e, por isso, algo a ser resolvido entre teólogos. No entanto, nos últimos séculos, houvera uma aproximação intensa entre a cúria eclesiástica, na figura papal, e o poder político. Dessa maneira, a ligação entre as instâncias permitiu que o imperador o decretasse como proscrito em 8 de março de 1521. Fica claro para o monge agostiniano que, em assuntos teológicos, o imperador – representante do poder temporal – irrompia em esfera que não lhe era de competência. Para essa, o poder temporal é limitado. Assim, Lutero considerará a questão em seu escrito “Da autoridade secular e a obediência que lhe é devida”¹⁵. Conforme a tradição agostiniana, o monge vê duas esferas, a temporal e a espiritual. É sobre a temporal que Deus colocou a espada, para que exerça pressão sobre os malfetores, pois a própria índole humana é má. Aqui, a antropologia negativa é muito evidenciada, o ser humano é pecador e não é capaz por si do amor ao próximo e a Deus. Ele sempre optará por si mesmo, é um egoísta incorrigível, restando-lhe somente a graça de Deus, que lhe restitui, por meio dos méritos de Cristo e somente por meio disso, a condição de filho de Deus¹⁶. Aqui aparece a forma de argumentar tão cara a Lutero: ele conduz o leitor à ideia de que se deve obedecer à autoridade secular, porém, conclui que isso somente deve acontecer enquanto essa cumprir com a sua vocação. Dizendo de outro modo: enquanto servir para melhor conduzir a convivência social entre os seres humanos, a submissão à ordem secular será justificada. Porém, quando essa ordem

14 Cf. M. LUTERO, “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, em ID., *Obras Seleccionadas – Volume 2*, São Leopoldo, Sinodal, 2000, 435-463.

15 Cf. M. LUTERO, “Da Autoridade Secular e a obediência que lhe é devida”, em ID., *Obras Seleccionadas, Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996, 79-114.

16 Cf. A. GONZÁLEZ, *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca, Biblioteca de La Caja de Ahorros y M. P. de Salamanca, 1987, 63-87.

resolver se envolver com as questões de consciência religiosa, a necessária resistência a ela se tornará imperiosa¹⁷.

O terceiro evento que talvez explicite melhor a maturação do pensamento político de Lutero é a Guerra dos Camponeses, eclodida a partir de 1524. É um episódio conhecido e muito tratado na historiografia, e qualquer opinião pouco fundamentada pode dar a impressão de vulgaridade, no que diz respeito aos aspectos ideológicos que cercam esse episódio. Por isso, a intenção é somente considerar rapidamente alguns de seus aspectos consequentes.

Na compreensão dos acontecimentos a respeito da Guerra dos Camponeses, Lutero afirma que a revolta é desencadeada pelos próprios príncipes e pelas lideranças religiosas, pois elas não cumpriam com o seu papel de maneira digna. Dessa maneira, a revolta era um efeito da injustiça sofrida pelos camponeses. De outra forma, os camponeses estavam usando de violência extrema, e isso era também um sinal de incapacidade de distinguir os Dois Reinos. Um estava ligado aos cristãos e às cristãs, o outro estava ligado ao exercício da espada contra os maus. De fato, a percepção do que é justo ou injusto não é tão simples, e Lutero tem sido acusado de ter optado em não ir às últimas consequências reformatórias¹⁸. O que é plausível na argumentação do reformador é que as pessoas comprometidas com o evangelho não deveriam optar pela violência, e isso de modo algum implica não perceber e falar das injustiças sociais.

Para o teólogo, o uso do nome de Cristo pelo movimento revolucionário implicaria em injúria ao próprio Cristo, pois a pessoa cristã, em nome de Cristo, só tem a graça de sofrer a violência, e não de praticá-la¹⁹. Toda reivindicação direta e decorrente da experiência de cunho messiânico, ou carismático, se é possível assim colocar, põe em risco a liberdade cristã, pois eleva o indivíduo a critério único de verdade. O que a revolta estava fazendo era reintegrar as duas esferas tão criticadas anteriormente. A não distinção misturaria as esferas ao ponto de haver um retrocesso²⁰. A distinção significa em Lutero a compreensão de que cada coisa se relaciona com outra dialeticamente, nunca se imiscuem ao ponto de uma se sobressair sobre a outra. Nem a lei revogada, mas não abolida, e nem o evangelho proclamado, mas não absoluto, estabeleceriam, dissociados ou misturados, a liberdade cristã; essa se daria pela dialética da liberdade regulada pela necessidade de amor ao próximo.

17 Cf. D. BONHOEFFER, *Resistência e submissão, Cartas e anotações escritas na prisão*, São Leopoldo, Sinodal – Escola Superior de Teologia, 2003, 307.

18 Cf. W. ALTMANN, *Lutero e libertação*, São Leopoldo, Sinodal, 1994, 246-247.

19 *Ib.*, 250.

20 G. EBELING, *O pensamento de Lutero. Uma introdução*, São Leopoldo, Sinodal, 1988, 88.

Lutero condenou os camponeses por três razões: (1) fizeram-se autoridade em nome de Cristo, o que restituía a hierarquização romana; (2) tornaram-se assassinos e ladrões; (3) realizavam as suas ações sob o nome de Cristo, isto é, assassinios e destruições contra todos os que pensavam contrariamente às suas expectativas²¹. É a partir daí que Lutero compreenderá a situação da guerra e de seu direito.

Desde 1529, as campanhas dos exércitos turcos ameaçavam Viena, o que causava certa sensação apocalíptica. Lutero mesmo escreve em estilo literário de “sermão de campanha”, com forte tom apocalíptico. Já um ano antes ele escrevera em carta ao pastor de Zwickau, Nicolau Hausmann (1479[?]-1538), sobre essa situação. Como se sabe, Lutero escrevia e produzia à medida que a necessidade o exigia, não era ele um teólogo sistemático do porte de um João Calvino (1509-1564), que escreveu uma teologia sistemática abordando em pormenores os aspectos principais da doutrina cristã²². Por isso, nesse caso, também Lutero escreve a pedido de amigos preocupados e desejosos de terem uma palavra pastoral sobre a questão que gerava comoção em muitos lugares da Europa naquele momento. Para tanto, três coisas são ressaltadas: primeiramente, assim como os revoltosos de 1524 fizeram, queria-se que também houvesse luta contra os turcos em nome de Cristo, e isso Lutero nega, violentamente, apelando para imagens do Livro do profeta Daniel, no qual ele identificara dois tiranos: um espiritual, o papa, e um temporal, o turco. Conforme Lutero, essa situação era algo que o próprio Deus levantava contra a cristandade, um tipo de flagelo por causa da não vivência evangélica e algo dentro dos próprios planos escatológicos de Deus²³.

Há que se notar que não existem afirmações de que não possa haver a guerra. Há, sim, o entendimento de que não é possível fazer da guerra contra os turcos algo estranhamente vinculado ao nome de Cristo. Lutero argumenta:

“Pois os papas jamais levaram a sério o fato de querer lutar contra os turcos, mas precisavam da guerra turca como uma cartola, sob a qual faziam sua mágica, e roubavam com cartas de indulgência o dinheiro dos territórios alemães tantas vezes quantas quisessem, como todo mundo bem sabia, mas agora esqueceu”²⁴.

21 Cf. S. HEFNER, *A evolução do pensamento político de Lutero à imigração alemã no RG*, Trabalho Semestral em História da Igreja, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1992, 13-14.

22 Cf. M. LUTERO, “Da Guerra contra os Turcos”, em ID., *Obras Seleccionadas, Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996, 410.

23 Cf. W. ALTMANN, *Lutero, o. c.*, 232-234.

24 Cf. M. LUTERO, “Da Guerra contra os Turcos”, em *o. c.*, 413.

O reformador alemão quer que se distinga entre as esferas; para ele, a vocação e o ofício correm conjuntamente, sem se misturarem. A guerra, se necessária, deveria ser feita por pessoas separadas para isso; não se deveria convocar indiscriminadamente padres e monges para a batalha. Diz ele: “Eu, porém, quero, em verdade, distinguir e diferenciar ofício e vocação, a fim de que cada qual perceba para que foi chamado por Deus e exerça esse mesmo ofício fiel e cordialmente: para o serviço, discipulado e satisfação de Deus”²⁵. A guerra não é nunca justa, pois sempre é a expressão mais latente da condição humana pecadora. No entanto, a sua necessidade se faz por conta de uma estrutura posta pelo próprio Deus, na qual dispõe as pessoas vocacionadas a obedecerem ao chamado para a boa ordem social. A guerra, em nome de Cristo, a serviço do papa e sob as ordens do imperador, é injúria ao bom nome de Cristo.

O segundo aspecto a ser ressaltado é: o evento bélico entre cristãos e turcos deveria se encarado como uma forma de arrependimento pela não vivência da vida cristã em conformidade ao evangelho. O turco “é a vara de Deus e servo do diabo, não há dúvida alguma”²⁶.

Em terceiro lugar, e agora de forma mais interessante, Lutero vê na necessidade da guerra contra os turcos uma ocasião para reflexão a respeito da unidade de cristãos e cristãs, da ação política dos governantes que deixam de realizar a sua vocação com dignidade, oprimindo aqueles que estão sob a sua orientação e não cumprindo aquilo que é ordenado por Deus à correspondente vocação. Essa vocação é a de ser uma comunidade na qual o Espírito Santo guia na justiça e na fraternidade, sem que pelo simples e puro arbítrio de algum príncipe o “povo seja traído, levado ao abate no matadouro e que se derrame sangue inocente”²⁷. Dessa forma, diz ainda Lutero: “quero ter preservado minha consciência, pois este livrinho deve ser testemunha a meu respeito, em que medida e de que modo recomendo a guerra contra os turcos”²⁸, pois “queira Deus que o turco não se torne o carrasco a executar tal castigo. Amém”²⁹.

Vê-se nitidamente que Lutero escreve com o intuito de condenar qualquer tipo de guerra, considerando que a guerra deveria ser compreendida como aquela esfera do reino temporal, algo que existe como um gládio a coibir a natureza pecadora do ser humano. A guerra está alocada nessa esfera dos Dois Reinos. A guerra realizada em qualquer situação, ao arbítrio humano, é efeito do pecado; realizada como tragédia, é resultado da ação diabólica que não se

25 *Ib.*, 414.

26 *Ib.*, 417.

27 *Ib.*, 444.

28 *Ib.*, 445.

29 *Ib.*, 442.

furta de estar, em última instância, a serviço de Deus para castigo e correção do povo cristão.

1. CRÍTICA AO BELICISMO CATÓLICO

O belicismo católico resumiu-se nas cruzadas, refletindo-se ainda nos séculos que se seguiram, até a consumação, nos séculos 16 e 17, da figura papal com centralidade até então indefinida, uma vez que até inícios do século 16 havia disputa entre perspectivas papistas e as conciliaristas no seio do catolicismo ocidental³⁰. No entanto, é possível perceber essa linha de raciocínio desde a fundamentação do episcopado monárquico no período da Igreja Antiga e de sua consequente ligação aos postulados estatais, tão exaltados por Eusébio.

Ao que tudo indica, até meados do século 3 d. C., as comunidades cristãs tinham muitos conflitos com o Império Romano, chegando até mesmo a produzir uma imagética apocalíptica, na qual o mesmo desfrutava de lugar privilegiado na caracterização judiciosa da leitura bíblica feita por essas comunidades: é Satã quem se apresenta entre as sete colinas de Roma. A própria origem multifacetada das comunidades cristãs e a perseguição sofrida por grande parte dessas comunidades do Império redundarão em leituras escatológicas e apocalípticas que dificultarão a formação de um cristianismo homogêneo e coeso. Essas múltiplas variações serão reproduzidas durante toda a história das igrejas cristãs, tanto no Ocidente quanto no Oriente³¹.

Os cristianismos surgidos até parte dos três primeiros séculos, segundo muitos historiadores, pareciam comungar de visões mais pessimistas a respeito da situação social para as pessoas agregadas em torno da fé em Jesus³². Segundo muitos pais da Igreja Antiga, postulava-se um tipo de evangelização pacífica³³. O não ingresso no exército parece ter sido uma regra seguida pelos homens que abraçavam a vida cristã³⁴. Talvez a rejeição ao exército tivesse a marca da negação do culto ao imperador e a visão de que a violência fosse incompatível com o seguimento de Jesus. Justino Mártir afirma que os cristãos têm transformado as suas armas de guerra em arados e as suas lanças em instrumentos para

30 Cf. J. A. GOMES MOREIRA, “La Teoría de la ‘guerra justa’ y la conquista de América. 500 años de historia”, en *Revista de Cultura Teológica*, 1/2 (1993), 97-106.

31 Cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, “O nascimento do cristianismo. Discussão crítica das propostas de Burton Mack e Gerd Theissen”, en *Estudios Teológicos*, 40/3 (2000), 74-90.

32 Cf. W. KLAASSEN, *La guerra justa. Un resumen*, Ciudad de Guatemala, Clara-Semilla, 1991, 13-27.

33 Cf. R. H. BAITON, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, New York – Nashville, Abingdon Press, 1960, 66.

34 Cf. R. H. BAITON, *Early Christianity*, Princeton, D. Van Nostrand Company, 1960.

a agricultura³⁵. Orígenes, também fazendo referência a Isaías 2.3-4, argumenta contra Celso que a identidade do cristão se forja no seguimento de Jesus, para transformar as hostilidades e as insolentes espadas em arados³⁶. Tertuliano indaga se o cristão pode se dedicar à espada, quando o Senhor mesmo disse que aquele que usa a espada perecerá pela espada³⁷. Seguem a essa rejeição da vida militar ainda outros Pais da Igreja como Maximiliano, Hipólito, Lactâncio, etc. Porém, tais condenações se davam por conta da presença efetiva de cristãos no exército³⁸.

Com o advento de Constantino e parte dos grupos cristãos se atrelando ao aparato estatal, a situação, como se sabe, foi sendo transformada e a prática acabou sendo teorizada. A partir do século 4, começam a aparecer as teorias a respeito da belicosidade justificada em nome do combate ao paganismo³⁹. Agostinho elevará a questão à sua justeza, transformando a prática em artigos conceituais⁴⁰. Os aportes teológicos foram sendo construídos à medida que as situações eram enfrentadas, e no período de Carlos Magno a consciência de que a nação cristã era uma nação que tinha o dever de defender a Santa Igreja de Cristo ofereceu o contexto social e histórico que redundaria nas cruzadas⁴¹.

Tomás de Aquino trabalhará o tema da guerra justa como o último recurso, que só a autoridade competente possui para assim proceder. As contribuições de Tomás de Aquino não são novas, partem já do que Agostinho havia postulado⁴². A novidade é o período em que escreve o Doutor Angélico, qual seja, o surgimento dos estados de França, Inglaterra e Espanha. A necessidade de tratar da guerra e suas consequências fratricidas eram pujantes. A discussão a respeito da legitimidade dos soberanos aparece na discussão de quem tem a autoridade para convocar a guerra. As temáticas se interpenetram e correm por vias outras que não necessariamente a justeza de um conflito, simplesmente, mas antes de tudo pelas relações entre nobres e grupos sociais que estão se constituindo

35 Cf. JUSTINO, *Selections from Justin Martyr's Dialogue with Trypho, a Jew*, London, Lutterworth Press, 1963.

36 Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, São Paulo, Paulus, 2004, 27.

37 Cf. J. DONALDSON – A. ROBERTS (eds.), *Ante-Nicene Fathers – Volume III: Latin Christianity, its Founder, Tertullian*, New York, Charles Scribner's Sons, 1926, 93-94.

38 Cf. W. KLAASSEN, *La guerra justa, o. c.*, 13-27.

39 Cf. J. FERNÁNDEZ, “Politeísmo y corrupción. Argumentos para la intolerancia en Fírmico Materno”, en G. BRAVO – R. GONZÁLEZ (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, Signifer, 2007.

40 Cf. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, 161.

41 Cf. A. ALBA, *Príncipes y tiranos. Teología política y poder imperial en el siglo IV d. C.*, Madrid, Signifer, 2006.

42 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Volume 5, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980-1981, II, II, q. 40, a. 1, ad 1, 3, 2362.

nesses contextos⁴³. Dentre as questões postas, uma delas é: se uma pessoa deve obedecer a Deus antes que aos homens, então a obediência devida antes a Deus passa pelo devido reconhecimento daquele que está agindo justamente de acordo com as leis de Deus, e isso implica a ideia de que um soberano, sempre quando convocar uma guerra, considerará a mesma justa, mesmo que não seja. Dessa forma, a legitimidade de uma guerra, para ser justa, passa inevitavelmente pela legitimidade de quem a convoca. Tomás de Aquino toca na própria legitimidade do soberano. Isso aponta para outro importante elemento agregado por ele ao tema da guerra justa: o princípio da proporcionalidade.

Esse princípio significa a ação em concordância com os governados. Um governo tirânico é injusto porque já não contribui para o bem-estar dos súditos. Quando isso acontece, é legítima a derrocada violenta desse governo. Isso remete ao argumento usado por Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) no atentado contra Hitler, tomado da hermenêutica luterana, pautado em escritos de Lutero como *Da autoridade secular: até que ponto se lhe deve obediência*⁴⁴. Tal princípio foi defendido por João de Paris, ou João de Quidort (1270-1306), um dos mais célebres discípulos de Tomás de Aquino. Para ele, o verdadeiro poder emana do povo e um governo, para ser verdadeiramente justo, deveria ser exercido com o consentimento do próprio povo⁴⁵. Dentro dessa esfera de consideração estão tanto a legitimidade do poder papal e as suas atribuições quanto o poder temporal dos reis, correspondentemente às suas atribuições. Nessa perspectiva é que se localizará a discussão que tanto marcará o início do século 16, a saber, qual a legitimidade do papa e dos soberanos para declararem guerra contra outros cristãos ou povos, como os americanos, por exemplo?

Dessa forma, o século que precede a época de Lutero e Vitoria, o século 15, comporta questões não resolvidas entre o poder papal e o poder temporal. A marca mais evidente desse conflito poderia ser localizada no impasse franco-inglês, no qual se abriu um espaço grandioso para as discussões e lutas ideológicas e políticas, franqueadas teologicamente como universais tanto pelo papado quanto pelo império, isto é, quem teria a primazia na ordem social. A paradigmática disputa entre o Papa João XXII (1249-1334) e o Imperador da Alemanha, Luis da Baviera (1282-1347), exemplificam bem essas disputas.

43 Cf. J. T. JOHNSON, *Ideology: Reason and the Limitation of War*, Princeton, 1975, 36-37.

44 A respeito de sua leitura da teologia de Lutero, Dietrich Bonhoeffer, op. cit., 307, afirma: “Portanto, os limites entre resistência e submissão não podem ser determinados por princípio; mas ambas as coisas têm de estar presentes e ambas têm de ser assumidas com determinação. A fé exige essa ação viva. Só assim poderemos suportar e tornar fecunda nossa respectiva situação presente”.

45 Cf. A. PIEREZAN, *De regia potestate et papali, O equilíbrio de poderes segundo Johannes de Quidort (1270?-1306)*, Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2008.

Após Luis da Baviera, em campo de batalha, derrotar o partidário papal, a saber, o Habsburgo Frederico, o Papa decretou a excomunhão do Imperador da Alemanha. Tal evento desencadeou uma severa discussão entre os pensadores da época. Dessa discussão surgirá a conhecida e dura querela entre a França e o Papado⁴⁶.

O que chega ao século 16 é uma indigesta disputa, que se estenderá às discussões a respeito do direito do papa fazer a guerra, postulando, assim, facetas importantes do poder temporal, dentre elas a outorgação de bens temporais como terras e jurisdições territoriais, e mesmo a convocação militar e as funções de legitimidade e as limitações da autoridade secular. É nesse ambiente que a discussão com respeito à guerra justa se estenderá, uma vez que se oriunda dos debates sobre a noção de legitimidade do poder e da abrangência de um e outro estamento, conforme a razão natural. Nesse ponto, Lutero se identificará com certa tradição mística, que vê na concepção escolástica, aquela pautada fundamentalmente em Aristóteles, um intuito bastante questionável de, levando à capacidade humana de uso da razão às últimas conseqüências, poder definir conseqüentemente a verdade a respeito da guerra.

Lutero optará pela mística medieval e pela lógica da revelação, baseada na redescoberta das Escrituras como única regra positiva de fé⁴⁷. Ademais, comportando elementos nominalistas que procuravam distinguir corretamente as funções e práticas, dando ao teólogo de Wittenberg a noção dialética da vocação da pessoa cristã no mundo, fará o debate com os adversários a partir da certeza subjetiva, marcada pela fé, única e exclusivamente⁴⁸. A certeza racional, conforme Lutero, é certeza na carne, ou seja, no pecado, na natureza do velho Adão. Sendo assim, da certeza humana saíam somente ações pecaminosas como a guerra, por exemplo. É esse o pano de fundo a partir do qual Lutero desenvolve a sua teologia. Melhor dizendo: é a partir de uma antropologia negativa, a antropologia do servo arbítrio, que ele avalia a guerra e o belicismo até então vigente na tradição proveniente do catolicismo papal⁴⁹.

46 *Ib.*, 206.

47 Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martín Lutero. El fraile hambriento de Dios*, Madrid, 1976, 201-247.

48 Cf. H. JUNGHANS, *Temas da Teologia de Lutero*, São Leopoldo, Sinodal, 2007, 21.

49 Ricardo Garcia-Villoslada diz que quem lê Lutero em latim pode perceber a semelhança entre os seus traços de escrita e as do conhecido conciliarista, e galicista, João Gerson, indicando a forte influência desse em seus aportes políticos. Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martín Lutero*, o. c., 211.

2. CRÍTICA À RAZÃO NATURAL COMO LUGAR DE POSITIVIDADE

Lutero foi um anti-escolástico e lutou com todas as forças contra a capacidade da razão humana de elevar-se ao caminho da salvação. Ele teve várias fontes de influência em sua espiritualidade, desde a mística medieval e alemã, ou a assim conhecida “teologia alemã”, que tinha em João Tauler (1300-1306), discípulo de Mestre Eckart, um dos grandes representantes, até o ockhamismo e muitos aspectos da própria escolástica. É provável que a mística tenha sido o pano de fundo de sua *theologia crucis*, embora haja discordâncias entre pesquisadores a respeito. As suas características fundamentais eram o desestímulo das obras externas da pessoa, a confiança irrestrita na misericórdia divina, o desejo ardente de refugiar-se na transcendência quando das agruras existenciais, trazendo com isso uma atitude passiva diante de Deus e um menosprezo à racionalidade analógica como obra humana. Dessa perspectiva é que a alma passaria pela noite escura até que renascesse para uma nova vida⁵⁰.

Essa perspectiva, negadora da razão natural em questões teológicas, era desenvolvida cada vez mais por Lutero até ao ponto da total incapacitação humana para sua salvação. O monge agostiniano elevava a Sagrada Escritura e o próprio Agostinho como únicas fontes materiais positivas para a elaboração teológica. A *theologia crucis* é tematizada sem sistematização, como outros aspectos de sua teologia, quedando em momentos de determinada aplicação e, em outros, variando a sua concepção; ora, assim como a vida é dinâmica, assim também a realidade diante de Deus, por meio da fé, é dialética. A simultaneidade da vida evangélica, *simul iustus et peccator*, é vivida na fé recebida como gratuidade divina. O próprio Senhor, o *Logos*, a Razão Última, assim concebida pelos Pais da Igreja a título de aproximação metodológica com o mundo circundante, não pode ser, conforme a tradição em que Lutero está inserido, perscrutado. Permanece inacessível. Toda palavra que não seja dialética se torna legalista, e assim a distinção entre a palavra, tornada lógica, e a realidade, da pessoa cristã, misturam-se conduzindo à confusão de igualar-se a Deus, pois somente Deus é quem cria palavras e coisas correspondentes. No entanto, a imagem do ser humano, conforme Lutero aprendera nas *Sentenças* de Pedro Lombardo (d. 16), está pautada na capacidade de interagir socialmente⁵¹. A sua teologia não está imiscuída no puro quietismo. A ação tem no próximo o seu eixo de sentido, como tão bem está mostrado no texto a respeito da liberdade cristã.

50 Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, BAC, 1969, 138-139.

51 Cf. H. JUNGHANS, *Temas*, o. c., 10.

Em um linguajar foucaultiano, poder-se-ia questionar como essa perspectiva da teologia de Lutero, construída no século 16, foi arquivada⁵² e reproduzida em outros momentos, tais como, por exemplo, no Movimento Pietista do século 17⁵³, no Movimento da Missão Interna no século 19⁵⁴, na teologia de Kierkegaard e na filosofia de Nietzsche, e de maneira mais acentuada na teologia de Marburgo, já no último século, como bem expressa Bultmann a respeito da possibilidade de ter a Deus como objeto de observação: “a invisibilidade de Deus exclui todo mito que intente tornar visível a Deus e sua ação; Deus se furta à visão e à observação”⁵⁵. O que está por trás da questão levantada por Lutero e aceita pela tradição, a qual passa por ele, é que a razão analógica natural, envenenada pelo pecado, pode trazer mais injustiças do que justiças. A razão postada como capacidade humana diante de Deus não passa de obra da lei. Isso é retomado por Bultmann em sua discussão a respeito do mito, ao afirmar ele que a ciência feita pelos que acreditam no domínio positivo do objeto tem como referencialidade a própria mitologização do dado, tornando-se o real a palavra final a respeito da existência humana. Contra tal perspectiva, Bultmann afirma que:

“De fato, demitologizar equivale a um empreendimento paralelo aos que levaram a cabo Paulo e Lutero com sua doutrina da justificação pela fé somente, sem as obras da lei. Mais exatamente, a demitologização é a aplicação radical da doutrina da justificação pela fé ao âmbito do conhecimento e do pensamento. Como a doutrina da justificação, a demitologização destrói todo desejo de segurança. Não existe nenhuma diferença entre a segurança baseada nas boas obras e a segurança construída sobre o conhecimento objetivante. O ser humano que deseja crer em Deus deve saber que, por assim dizer, se encontra pendurado no vazio”⁵⁶.

A aplicação radical da doutrina da justificação pela fé ao âmbito do conhecimento e do pensamento rigoroso é, de certa maneira, eminentemente epistêmica, ou seja, concorre nas sendas da confiança por meio da fé. Não há

52 Cf. M. FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 3^a 1987.

53 Como representante desse período, o pastor e teólogo Philipp Jakob Spener (1635-1705) e o seu livro a respeito da piedade individual, *Pia desideria*, é ilustrativo. Cf. P. J. SPENER, *Pia desideria. Um clássico do pietismo protestante*, São Paulo, Imprensa Metodista, 1985.

54 Missão Interna foi a designação dada a um movimento de caráter sociorreligioso, ocorrido na Alemanha, no século 20, que buscou agir a partir da retomada de uma teologia prática. Cf. W. WACHHOLZ, *Atravessem e ajudem-nos. A atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)*, São Leopoldo, Sinodal – Escola Superior de Teologia, 2003, 104.

55 Cf. R. BULTMANN, “Jesus Cristo e mitologia”, em ID., *Demitologização. Coletânea de ensaios*, São Leopoldo, Sinodal, 1999, 93.

56 *Ib.*, 93.

certezas objetivas. É nesse âmbito que Lutero procurou analisar a guerra. A disseminação do evangelho só é possível na atuação pela proclamação verbal da Boa Nova. Quando sugerido ao reformador que buscasse uma aliança militar com os príncipes para superar as dificuldades, ele afirmou: “Não quero que se lute pelo evangelho por meio da violência ou promovendo um banho de sangue [...]. É pela palavra que o mundo foi vencido, pela palavra a igreja foi mantida e é pela palavra que ela também é estabelecida”⁵⁷.

É óbvio que poderiam ser levantadas questões contraditórias nos discursos de Lutero. No entanto, o que interessa é justamente implodir a imagem pacifista ingênua que o delineia ora como contrário a qualquer uso da força ora como favorável ao uso indiscriminado da mesma. Nem uma nem outra parecem corresponder à sua reflexão e prática consequente.

IV. CONCLUSÃO

A imagem de Vitoria é uma imagem construída ao longo do tempo e não escapa às sutilezas da reificação engendrada pelas obrigações discursivas de um século 20 tão devastado por duas grandes guerras mundiais. Olhar para um autor no tempo passado e dizer que ele realizava algo importante, mesmo sem o saber, é um processo comum nas reconstruções ilustradas que, à maneira evolucionista da modernidade, têm sido feitas de personagens do passado. E a isso estão relacionadas ambas as imagens, tanto a de Vitoria quanto a de Lutero, a saber, em reconstruções reificadoras por parte daqueles que os arquivam. De qualquer forma, os textos de Vitoria são fontes para se entender as dificuldades de um passado trágico para os povos americanos e, ao mesmo tempo, rico para a humanidade em termos de aprendizado, fundamentalmente no que diz respeito à percepção do *outro*. Assim também é com respeito a Lutero. Central é perceber que ambos estavam ligados a tradições poderosas de seu tempo, e essas permearam muitas das considerações políticas e sociais, que foram e vêm sendo reelaboradas desde então.

A aproximação entre a crítica de Vitoria a um suposto pacifismo de Lutero por uma suposta atitude de indiferença em relação à segurança requerida pelos povos aos ataques estrangeiros, o que veio a ser entendido mais tarde como uma forma de pacifismo protestante, parece estar relacionada à opinião que o autor emite a respeito do texto de Lutero sobre a questão da legitimidade da guerra contra os turcos. Ao que tudo indica, a intenção de Vitoria foi mostrar pelo discurso que a elaboração do teólogo alemão conduziria a um tipo de

57 Cf. M. Lutero *apud* Helmar Junghans, *Temas*, o. c., 19.

atitude perniciosa para o próprio povo, que não o seguiu em tais conselhos. Vitoria não se preocupou em citar o reformador de acordo com a lógica de sua teologia, nem mesmo se esforçou em mostrar o contexto em que tal discurso se dá, ou seja, o cerco turco a Viena, considerando-se, ademais, a necessidade política do Imperador de não ter rompida a frágil unidade europeia ocidental na manutenção do regime – algo que Lutero indica em seu texto, a saber, a consideração acerca das indulgências que retiravam verbas importantes dos Estados Alemães.

Posta a discussão concernente à legitimidade da guerra, Vitoria encadeia Lutero na mesma proporção em que estariam outros contrários à guerra, por exemplo, Pedro Waldo (1140-1218) e João Wycliff (1320-1384), os quais foram excomungados em períodos anteriores. Trata-se de uma luta por interpretação que seja melhor e mais útil para a situação. Por isso, a maneira de expor o modo como Lutero considera a questão da guerra, se legítima, passa ainda pela maneira como ele traz a informação. Tem-se a impressão de que o leitor vitoriano conhecesse o texto citado. Isso é possível, pois os textos de Lutero rodavam a Europa como *best-sellers* da época.

De qualquer maneira, fica evidente que Vitoria cita Lutero sem considerá-lo no conjunto de sua obra. Lutero é contrário a qualquer tipo de guerra, porém, isso não quer dizer que ele não considerasse algumas situações como imperiosas, sendo a guerra uma necessidade não somente para resguardo e ação de cuidado misericordioso de Deus para com seus filhos e filhas, mas também tendo um caráter pedagógico, ou seja, com a guerra ficam evidentes as ações pecaminosas dos filhos e das filhas de Deus. Essa é a sua conclusão a respeito do episódio da Guerra dos Camponeses e do cerco turco.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- ALTMANN, Walter, *Lutero e Libertação*, São Leopoldo, Sinodal, 1994.
- BAITON, Roland H., *Christian Attitudes Toward War and Peace*, New York – Nashville, Abingdon Press, 1960.
- *Early Christianity*, Princeton, D. Van Nostrand Company, 1960.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada, São Paulo, Paulus, 2002.
- BONHOEFFER, Bonhoeffer, *Resistência e submissão, Cartas e anotações escritas na prisão*, São Leopoldo, Sinodal, 2003.

- BRAATEN, Carl E. e JENSON, Robert W., *Dogmática Cristã*, São Leopoldo, Sinodal, Vol. 1, 2002.
- BULTMANN, Rudolf, “Jesus Cristo e Mitologia”, em *IDEM*, *Demitologização – Coletânea de ensaios*, São Leopoldo, Sinodal, 1999.
- CANO, Melchor, *De locis theologicis*, edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006.
- DONALDSON, James and ROBERTS, Alexander (eds.), *Ante-Nicene Fathers – Volume III: Latin Christianity, its Founder, Tertullian*, New York, Charles Schribner’s Sons, 1926.
- EBELING, Gerhardt, *O pensamento de Lutero – Uma introdução*, São Leopoldo, Sinodal, 1988.
- FOUCAULT, Michel, *A arqueologia do saber*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, ³1987.
- GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero – El fraile hambriento de Dios*, Madrid, 1976.
- *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- HEPFNER, Shirlei, *A evolução do pensamento político de Lutero à imigração alemã no RG*, Trabalho Semestral em História da Igreja, 49 p., São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 1992.
- JOHNSON, J. T., *Ideology – Reason and the Limitation of War*, Princeton, 1975.
- JUSTINO, *Selections from Justin Martyr’s Dialogue with Trypho, a Jew*, London, Lutterworth Press, 1963.
- KLAASSEN, Walter, *La guerra justa – Un resumen*, Ciudad de Guatemala, Clara-Semilla, 1991, 13-27.
- LÓPEZ, Almudena Alba, *Príncipes y tiranos – Teología política y poder imperial en el siglo IV d. C.*, Madrid, 2006.
- LUTERO, Martinho, “Da Autoridade Secular e a obediência que lhe é devida”, em *IDEM*, *Obras Seleccionadas – Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996.
- “Da Guerra contra os Turcos”, em *IDEM*, *Obras Seleccionadas – Volume 6*, São Leopoldo, Sinodal, 1996.
- “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, em *IDEM*, *Obras Seleccionadas – Volume 2*, São Leopoldo, Sinodal, 2000.
- MONTES, Adolfo Gonzalez, *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca, Biblioteca de La Caja de Ahorros y M. P. de Salamanca, 1987.

- MOREIRA, José Aparecido Gomes, “La Teoria de la ‘guerra justa’ y la conquista de America. 500 años de historia”, en *Revista de Cultura Teológica*, 1 (1993):2, 97-106.
- ORÍGENES, *Contra Celso*, São Paulo, Paulus, 2004.
- PIEREZAN, Alexandre, *De regia potestate et papali, O equilibrio de poderes segundo Johannes de Quidort (1270?-1306)*, Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2008, 232 pp.
- SCOTT, J. B., *The Spanish Origin of International Law*, Francisco de Vitoria and his Law of Nations, New Jersey, The Law Book Exchange, 2003.
- SPENER, Philipp Jakob, *Pia desideria – Um clássico do pietismo protestante*, São Paulo, Imprensa Metodista, 1985.
- STEGEMANN, Ekkehard W. e STEGEMANN, Wolfgang, “O nascimento do cristianismo. Discussão crítica das propostas de Burton Mack e Gerd Theissen”, en *Estudos Teológicos*, 40 (2000):3, 74-90.
- TOMÁS, *Suma teológica – Volume 5*, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980-1981.
- UBIÑA, José Fernández, “Politeísmo y corrupción. Argumentos para la intolerancia en Fírmico Materno”, en BRAVO, Gonzalo y GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, 2007.
- VILLEY, Michel, *A formação do pensamento jurídico moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- VITORIA, Francisco de, *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emecé Editores, S. A., 1946.
- *Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el Teófilo Urdanoz, O. P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- *Relectio de indis*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Corpus Hispanorum de Pace), 1989.
- WACHHOLZ, Wilhelm, *Atravessem e ajudem-nos, A atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia – Sinodal, 2003.

PROYECCIÓN DEL ECLECTICISMO FILOSÓFICO DE LA COLONIA (S. XVIII) A LOS PRIMEROS AÑOS DE VIDA INDEPENDIENTE DE CHILE: EL CASO DE JUAN EGAÑA¹

ANDRÉS VIAL GUENEAU DE MUSSY
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN

Juan Egaña Risco (1768-1836) no solo tuvo un rol político significativo durante el período de la Independencia de Chile (1810), sino también ha sido reconocido como uno de los intelectuales más relevantes de aquel período. Entre sus obras filosóficas, escribió un tratado de lógica dirigido a los estudiantes del *Instituto Nacional*, que él mismo había fundado previamente. Dicha obra, la primera en ser publicada en Chile después de su Independencia, fue escrita en latín, y contiene tanto ideas modernas como escolásticas. Mostramos en este artículo que el *Tractatus de re logica* de Egaña forma parte de una tradición filosófica *eclectica* desarrollada en Hispano América durante todo el siglo XVIII y el comienzo del XIX. De ser cierto aquello, se confirmaría la importancia en Chile de lo que ha sido llamado como la *Ilustración Católica*, a través de su influencia sobre uno de los intelectuales más relevantes de aquel período.

Palabras clave: lógica, latín, eclecticismo filosófico, ilustración católica, filosofía colonial hispano americana.

¹ Agradezco a los profesores Manuel Correia y Santiago Orrego, del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, por sus valiosos comentarios.

ABSTRACT

Juan Egaña Risco (1768-1836) did not only play a remarkable political role during the period of the Chilean Independency (1810), but he has been considered also as one of the most significant intellectual of that period. Among his philosophical writings, he wrote a treatise on logic addressed to the students of the *Instituto Nacional*, which he had founded previously too. Such work, the first one to be published in Chile after its Independency, was written in Latin, and contained at the same time modern and scholastic ideas. We show in this article that the *Tractatus de re logica* of Egaña forms part of the *eclectic* philosophical tradition developed in Hispanic America during the 18th century and the beginning of the 19th. In the case of being true, that would confirm the importance in Chile of what has been called as *Catholic Enlightenment*, through its influence on one of the most relevant intellectual of that period.

Keywords: logic, Latin, philosophical eclecticism, catholic enlightenment, Hispanic American colonial philosophy

I. INTRODUCCIÓN

La figura de Juan Egaña Risco (1768-1836) es fundamental y primordial en el proceso de Independencia de Chile a comienzos del siglo XIX. Es fundamental en dos sentidos: por un lado, porque le cupo una participación *activa* en política durante los primeros años de la recién fundada República de Chile y, por el otro, porque fue una pieza fundamental en el desarrollo de nuevas ideas y proyectos, en un país que comenzaba a dar sus primeros pasos y que no contaba con gente preparada para encauzarlo. Como dice el historiador británico Simon Collier² “the distinctive qualities of Juan Egaña’s political outlook made him the great original of the Chilean revolution, and one of the more interesting Latin American theorists of the period of independence”.

Junto con la participación política que le cupo en dicho proceso, Egaña se destacó también por ser una persona muy ilustrada y que escribió mucho sobre diversos temas; entre ellos, por ejemplo, sobre filosofía. Entre las diversas obras de carácter filosófico que escribió durante su vida, cabe destacar un *Tratado de Lógica* que estaba dirigido a los estudiantes del recién fundado *Instituto Nacional*. Dicha obra, escrita en latín y publicada en 1827, lleva por título *Tractatus*

2 S. COLLIER, *Ideas and politics of Chilean independence 1808-1833*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, 285.

*de re logica, metaphisica et morali*³, y es, de acuerdo con el historiador Iván Jaksic⁴, “el primer texto escrito en Chile después de la Independencia”.

Salvo por un comentario de Walter Hanisch⁵ de no más de cuatro páginas, junto con un par de menciones de otros autores, dicha obra ha permanecido en el más absoluto olvido, a pesar de su evidente importancia histórica. El siguiente trabajo busca, en ese sentido, sacar a la *luz* una obra que, junto con su ya mencionada relevancia histórica, puede iluminarnos un poco con respecto a las ideas (filosóficas) que reinaban en Chile al momento de su Independencia. A partir del análisis del texto mismo, intentaremos precisar los rasgos fundamentales de dicha obra de Egaña, y, como veremos y buscaremos mostrar, el *Tractatus de re logica* de Juan Egaña, puede circunscribirse dentro de un movimiento filosófico surgido en Hispanoamérica durante la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX, llamado *eclecticismo*. Nos atreveríamos a decir, en ese sentido, que el *Tractatus* de Juan Egaña formaría parte, junto con las obras de autores tales como Celis (Perú), Gamarra (México), Santa Cruz y Espejo (Ecuador) y Caballero (Cuba), de una cierta tradición filosófica *ecléctica* Hispanoamericana.

A modo de *plan* del artículo, propongo dividirlo en dos grandes partes, y cada una de sus partes, a su vez, en tres secciones. Dado el *estado de la cuestión* en relación con los antecedentes de esta obra de Egaña, creemos necesario aportar ciertos elementos que nos permitan circunscribir el *Tractatus* de Egaña dentro de un contexto más amplio. En ese sentido, el eje central de la primera parte (2) lo constituyen los antecedentes históricos y filosóficos que nos permitan definir un marco, a partir del cual podamos poner a la luz la obra de Egaña. Bajo esa perspectiva, creemos necesario realizar en la primera sección, una pequeña biografía (2.1) acerca de Juan Egaña. Las diversas facetas y rasgos del autor pueden dar algunas luces acerca de determinadas características de la obra. A continuación, en la segunda sección (2.2) de esta primera parte, expondremos el concepto de *Ilustración Católica*, tal como lo ha entendido el historiador chileno Mario Góngora. A partir del análisis de ciertas ideas y obras del autor del *Tractatus*, el historiador plantea que Egaña sería un exponente de dicho movimiento o doctrina. Resulta importante este punto en nuestro análisis, porque creemos que el *Tractatus* de Egaña posee ciertos elementos característicos de la *Ilustración Católica*; confirmando, de ese modo, la tesis de Góngora,

3 J. EGAÑA, *Tractatus de re logica, metaphysica, et morali: pro filiis et alumnis Instituti Jacobo Politanae Erudiendis*, Santiago, Tipus Raymundi Rengifo, 1827.

4 I. JAKSIC, “Racionalismo y fe: la filosofía en Chile en la época de Andrés Bello”, en *Historia*, 29 (1995-1996), 95.

5 W. HANISCH, *La filosofía de don Juan Egaña*, Santiago / Chile, Universidad Católica de Chile – Instituto de Historia, 1964.

y validando en cierto modo nuestra propia interpretación. Por último, en la tercera y última sección (2.3) de esta primera parte, presentaremos algunos rasgos característicos de lo que se ha denominado *Eclecticismo Filosófico*, y que surgió en Hispanoamérica durante el siglo XVIII y a comienzos del XIX. Creemos que el *Tractatus* de Egaña posee características que lo identifican con esa tradición.

Una vez definido y aclarado el marco histórico y filosófico de la obra, llevaremos a cabo en la segunda parte del artículo (3), un análisis detallado del *Tractatus de re logica*. Creemos que a partir del análisis de la obra, quedarán en evidencia los rasgos particulares de ella, poniéndose de manifiesto su relación con el marco definido en la primera parte. Proponemos, en ese sentido, a modo de abarcar la totalidad de la obra de Egaña, dividir esta segunda parte en tres secciones, siguiendo la división del texto que proponemos. En la primera sección (3.1) presentaríamos la *historia de la lógica* que desarrolla Egaña en el *Tractatus* y que se asemeja, como veremos, a la del teólogo y filósofo portugués Luís António Verney. En la segunda sección (3.2), a su vez, presentamos lo que parece ser la parte principal del *Tractatus* de Juan Egaña, y que consiste en la exposición tradicional de los tres actos de la mente (percepción, juicio y razonamiento), junto con la exposición moderna del cuarto acto (método). Sigue, en este sentido Egaña, la estructura y planteamientos empleados en la *Lógica* de Port Royal. Finalmente, en la tercera y última sección (3.3) de la segunda parte, mostraremos como Egaña presenta un conjunto de términos y axiomas escolásticos, siguiendo muy de cerca el modo como el sacerdote jesuita Miguel de Viñas lo hace en su obra *Philosophia scholastica*⁶.

II. PRIMERA PARTE: ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y FILOSÓFICOS

1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE JUAN EGAÑA RISCO

Juan Egaña es “peruano por su nacimiento, por su madre y por sus años de formación intelectual”, señala Hanisch⁷; sin embargo, “el resto de su vida la pasó en Chile, país al que estaba vinculado por su padre, por su matrimonio y por la múltiple y brillante carrera de los años maduros y declinante de su carrera”. Ahora bien, ¿Por qué Egaña, que era una persona con “sobresalientes

6 M. DE VIÑAS, *Philosophia scholastica tribus voluminibus distincta sanctissimæ humane triadi Jesu, Mariæ, Josepho, sacra...*, Genuæ, Typis Antonii Casamaræ In Platea quinq. Lampadum, 1709.

7 W. HANISCH, *o. c.*, 8.

dotes de talento y constancia”, como señala Amunátegui⁸, habría de abandonar la mítica ciudad de los Reyes en Perú, para establecerse en una suerte de villorrio que era Santiago de Chile en aquella época? Sobre este punto los historiadores discrepan un poco. Algunos, como Hanisch y Amunátegui, señalan que Egaña estaba de paso en Chile, en su viaje a España; pues iba en busca de su toga, “único destino reservado a la ambición de los americanos que se distinguían en la literatura, y que no pensaban seguir la carrera eclesiástica”⁹. Otros, como el historiador Raúl Silva Castro¹⁰, piensan que Egaña venía desde un principio con la intención de quedarse; al parece, su madre habría muerto no hace mucho tiempo, y no le quedaban más familiares que su padre, el cual contaba con un cierto reconocimiento en Chile y que podría ayudarlo en los inicios de su carrera profesional. Independiente de la razón, lo cierto es que Juan Egaña se encontraba en Chile a fines de 1789; permaneciendo el resto de su vida en el país.

Durante el período que va desde su llegada a Chile hasta 1810, cuando comienzan a desarrollarse los cambios políticos en América Latina, Egaña se dedica fundamentalmente al ejercicio de la abogacía¹¹. Junto con eso, cumple también un rol importante en el Tribunal de la Minería, llevando a cabo informes que sobrepasaban “con mucho el nivel corriente de los estudios científicos sobre la realidad chilena”, como señala Silva Castro¹². Además de dichas actividades, Egaña se dedica, en un primer momento, a la enseñanza particular y, posteriormente, a la enseñanza del latín y de la retórica en la Universidad de San Felipe.

Con la llegada de los procesos independentistas tanto en América como en Chile, Egaña asume un rol fundamental. Egaña adopta una participación activa en política; siendo elegido, por ejemplo, diputado y senador de la República de Chile en numerosas ocasiones. Participa también en la creación y fundación de las primeras instituciones del Chile republicano, como son las del *Instituto Nacional* y la de la *Biblioteca Nacional*. Participó, a su vez, en proyectos emblemáticos como el primer censo de Chile y en la restauración de la libertad de prensa, una vez que ésta había sido abolida por José Miguel Carrera. Fue tal, al parecer, su compromiso con los ideales independentistas, que le valió un destierro de dos años en la isla Juan Fernández, junto a otros patriotas, durante el período de la Reconquista.

8 D. AMUNÁTEGUI, *Pipiolos y Pelucones*, Santiago / Chile, Universo, 1939, 20.

9 W. HANISCH, *o. c.*, 13.

10 R. SILVA, *Egaña en la Patria Vieja 1810-1814*, Santiago / Chile, Andrés Bello, 1959.

11 Egaña había cursado estudios legales en la Universidad de San Marcos de Lima, obteniendo el grado de bachiller en Cánones y Leyes en Septiembre de 1789.

12 R. SILVA, *o. c.*, 27.

Egaña no solo fue, un político activo en el ámbito de la *praxis*, sino también cumplió un rol importante en el ámbito de las *ideas* durante dicho período independentista donde comenzaba a desarrollarse la *nueva* institucionalidad del país. Participó activamente, por ejemplo, en la creación de un *Plan de Gobierno* encargado por el Conde de la Conquista, don Mateo de Toro y Zambrano¹³. Desarrolló también varios proyectos constitucionales, entre los que se destaca la Constitución de 1823, aprobada por el Congreso de aquella época. La relevancia intelectual de Egaña en estos temas, queda nuevamente reflejada en las palabras de Collier¹⁴, cuando señala que “the exponents of the revolutionary ideology were patriotic propagandists rather than speculative thinkers, but even on this level the Chileans produced nothing to compare with *Common Sense* or *The Federalist*. An exception in some respects to this general tendency – as to so many others – was Juan Egaña”.

Junto con la elaboración de escritos *políticos*, Egaña produjo un número importante de otros escritos (de diversos géneros), que reflejan su carácter dieciochesco¹⁵. Produjo, por ejemplo, dos comedias: *Porfía contra el Desdén* y *El Amor no halla imposibles*. Escribió, asimismo, tres sainetes: *Piliforonte o El Valor Ostensible*, *El Marido y su Sombra* y *Amor y Gravedad*. Junto con dichas obras dramáticas, Egaña produjo diversos textos filosóficos, también: además del *Tractatus de re logica*, escribió, por ejemplo, *Los Ocios poéticos y filosóficos en la Quinta de las Delicias*, *El Chileno consolado en los presidios* y *Cartas pehuenches*, entre otros. Entre estos últimos textos, cabe destacar *El Chileno consolado en los presidios*, porque dicha obra la escribe Egaña durante su destierro en la isla Juan Fernández, recordándonos a aquellos autores como Boecio, fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Cervantes, quienes escribieron obras durante sus respectivos cautiverios.

Después del revés de la Constitución de 1823¹⁶, la participación política de Egaña comienza a declinar rápidamente. Aún cuando después tuvo cierta participación política, se reconoce que ésta no fue, en ningún caso, tan relevante como la anterior. Egaña muere, finalmente, el 29 de Abril de 1836 en la ciudad de Santiago. Con este motivo, se celebró en la capilla del *Instituto Nacional* un conmovedor homenaje a su memoria. Ventura Marín, quien lo había sucedido

13 Cf. D. AMUNÁTEGUI, *o. c.*, 25, donde señala, en relación a esta visión de Egaña, que “el hombre que en aquella época de ignorancia y de preocupación de toda clase se atrevía a manifestar la necesidad de tales reformas, sin duda poseía un espíritu superior”.

14 S. COLLIER, *o. c.*, 130.

15 Cf. W. HANISCH, *o. c.*, 32: Su “fidelidad y constancia con la sabiduría” lo llevan a explorar distintas áreas del arte y del conocimiento.

16 Dicha constitución fue promulgada el 29 de Diciembre de 1823, pero solo duró un año, porque fue declarada nula justo un año después.

en la cátedra de elocuencia, pronunció un cariñoso discurso. Asimismo, José Miguel Infante publicó, a los pocos días del fallecimiento, un sentido elogio en *El Valdiviano Federal*; en el cual, a pesar de las divergencias políticas entre ambos, Infante destaca los servicios prestados por Egaña a las causa de la independencia.

2. EGAÑA Y LA ILUSTRACIÓN CATÓLICA

La *Ilustración Católica* se caracteriza, de acuerdo con Mario Góngora¹⁷ por “una tendencia dentro de la Iglesia, caracterizándola por la continuación del reformismo tridentino en algunos aspectos (cultura bíblica, afán catequístico) y por rasgos nuevos, resultados de la evolución de los siglos XVII y XVIII”. Dichos rasgos, entre otros, son el interés por la liturgia y el desdén de las devociones populares, el sentido histórico-crítico, el cultivo de la historia de la Iglesia, la lucha contra el escolasticismo, la seriedad moralista, la tendencia a usar la lengua vernácula en el culto y en la lectura bíblica, etc. La Ilustración Católica aparece en Italia, Alemania, los dominios austríacos, Portugal, España, y Polonia, entre otros; sin embargo, señala Góngora¹⁸, “la fuente indiscutible de los pensamientos que en ella nacen es la Francia del siglo XVII. La filosofía cartesiana, la crítica de los maurinos, el jansenismo, el galicanismo, son las ideas básicas, luego combinadas según el temperamento y circunstancias nacionales”.

Uno de los antecedentes importantes de este *Illuminismo Católico* es el *galicanismo*. Si bien dicha doctrina religiosa y política es esencialmente de origen francés, señala Góngora, tuvo, sin embargo, influencia en España durante los siglos XVII y XVIII, producto de la propagación de ideas francesas; sobre todo, durante el reinado de Felipe V. Uno de los aspectos relevantes de la doctrina galicana en su versión española, fue su deseo de modificar los estudios universitarios. Tenemos, por ejemplo, el caso de Melchor de Macanaz quien, en 1713, plantea la posibilidad de reformar los estudios teológicos y canonistas, de modo de romper la hegemonía de la teología escolástica. Si bien su intento no llegó a *puerto* en esa ocasión, abrió las puertas, sin embargo, para que más tarde, alrededor del año 1770, se llevaran acabo reformas universitarias significativas en manos de personajes como Tosca, Feijóo, Mayans y Piquer, entre varios otros.

17 M. GÓNGORA, *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Ediciones Universitarias, 1980, 106.

18 *Ib.*, 110.

Diversos autores franceses *galicanos* como Mabillon, Fleury y Rollin, no solamente actuaron directamente en España, a través de sus propias obras, sino también de manera indirecta a través de su influencia sobre autores españoles. Entre estos podemos destacar a autores como Feijóo, Mayans, Campomanes, entre otros. Ahora bien, dicha influencia no solo se produjo sobre autores españoles, sino también abarcó autores lusitanos; siendo el más significativo, entre ellos, Luís António Verney (1713-1792), conocido como el *Barbadiño* y autor de la obra el *Verdadero Método de Estudiar*¹⁹. Tanto los españoles como los lusitanos tienen en mente en esa época la reforma del sistema universitario reinante. Se busca incorporar el estudio de la filosofía y de la ciencia moderna en las aulas. Se comienza, a su vez, a valorar la lengua nacional (vernáculo), el estudio de la Biblia y de la teología positiva, y se abren también al estudio del Derecho Galicano en vez del Canónico.

En Hispanoamérica, al igual que en la península Ibérica, comienzan a producirse también reformas en los sistemas universitarios. Como señala Góngora²⁰, “los planes universitarios americanos son, a fines del siglo XVIII y comienzos del siguiente, una reproducción de los españoles”. Los reformadores americanos, de modo análogo a como lo había hecho Campomanes en España, escogen los textos que son indicados por el *Barbadiño*, Fleury, Mabillon, Mayans y Feijóo. Rodríguez de Mendoza, por ejemplo, en su plan de 1787 para el Convictorio Carolino de Lima, menciona a Rollin como autoridad máxima en temas educacionales. En Quito, a su vez, Santa Cruz y Espejo está inspirado por el *Barbadiño*. Pérez Calama, a su vez, principal propagador de la Ilustración eclesiástica en México, mezcla a Tomás de Aquino, con los clásicos españoles más apreciados del siglo XVIII y con autores extranjeros.

De este modo, se introducen en la América Española algunas ideas galicanas, hasta ese momento, apenas perceptibles en las colonias. Se introducen en las universidades *indianas*, por ejemplo, las cátedras de Historia Eclesiástica, Concilio y Disciplina Antigua; cátedras que buscaban un estudio de la teología más positivo y menos escolástico. Autores típicamente galicanos como Fleury, Noël Alexandre, Gabriel Marie Ducreux y Felix Amat abundan en los distintos manuales de la época. En el caso de Chile, vemos que en las ordenanzas del recién fundado *Instituto Nacional*, desarrolladas por el Pbro. José Francisco Echaurren²¹, se introduce, por ejemplo, un curso de Historia Eclesiástica por

19 L. A. VERNEY, *Verdadero método de estudiar, para ser útil a la República y la Iglesia, proporcionado al estilo, y necesidad de Portugal, expuesto en varias cartas, escrito en idioma Portugués*, Madrid, Joachim Ibarra, 1760.

20 M. GÓNGORA, *o. c.*, 89.

21 Echaurren había introducido cursos de Filosofía Ecléctica en el Convictorio Carolino de Santiago.

Ducreux, y en la cátedra Instituta Canónica se adopta, a su vez, uno de los textos de Selvaggio (su visión histórica coincide con la de Fleury).

Góngora señala que es posible identificar en algunos de los escritos de Juan Egaña, a su vez, ciertos elementos que reflejarían la influencia de la *Ilustración Católica* sobre el autor. Menciona, por ejemplo, que en sus *Reflexiones sobre el mejor sistema de educación que puede darse a la juventud de Chile* (1811), Egaña concibe a la religión no como una teología especulativa, sino más bien como una moral. Este acento moralista, “se marca en la condenación, tan repetida de Pascal, en contra de los teólogos morales laxistas”, señala Góngora²². Otro ejemplo de la influencia de la Ilustración Católica sobre Egaña, es la que se hace evidente en su *Proyecto de Constitución del Estado de Chile* que compuso en 1811, pero que solo fue publicado en 1813. En dicho proyecto, se detallan distintas disposiciones *regalistas* propias de la Ilustración Católica. Los eclesiásticos, señala Egaña, por ejemplo, son ciudadanos y su civismo será calificado por el gobierno. Otorga al episcopado, además, la facultad de *moderar* en ciertas ocasiones, siguiendo de este modo, las tendencias galicanas que el historiador Fleury consideraba acorde con el espíritu de la Iglesia Antigua. Otro ejemplo que menciona también Góngora es *la fundación del Instituto Nacional unido al Seminario de Santiago*. A Egaña le cupo, como vimos, un papel fundamental en la fundación del *Instituto Nacional*, y la unión de ambos establecimientos, refleja, de acuerdo con Góngora²³, el espíritu de Egaña “de que la educación fuese uniforme y no interviniera diferencia alguna entre el sacerdocio y el Estado”. Dicha estructura, continua Góngora, “estaba inspirada en el modelo josefinista de los *Grandes Seminarios*”.

Otro de los rasgos que caracteriza a la *Ilustración Católica*, además de los mencionados recientemente, es el del *eclecticismo* filosófico. Como veremos en la próxima sección (2.3), un número importante de obras filosóficas de aquella época (siglo XVIII y comienzos del XIX), desarrolladas en Hispanoamérica, han sido identificadas con el *eclecticismo*²⁴ filosófico. Junto con dichas obras, creemos a su vez que el *Tractatus de re logica* de Juan Egaña puede ser considerada, ella también, como una obra ecléctica. De ser así y siguiendo el argumento de Góngora, acerca de la influencia de la *Ilustración Católica* sobre Juan Egaña, el *Tractatus de re logica*, al contar con rasgos y características propias de una obra ecléctica, reflejaría la influencia de la *Ilustración Católica* sobre

22 M. GÓNGORA, o. c., 187.

23 *Ib.*, 191.

24 Cf. M. ROVIRA, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, El Colegio de México, 1958.

Juan Egaña, reconfirmando, de ese modo, la tesis propuesta por Mario Góngora.

3. EGAÑA Y EL ECLECTICISMO FILOSÓFICO

El ideal de la filosofía *ecléctica* es buscar la verdad, señalan sus autores, evitando cualquier prejuicio acerca de los distintos modos de pensamiento. Se da el título de ecléctico, señala Rovira²⁵, “o lo que es lo mismo de filósofos libres de sectarismos y prejuicios, a aquellos que querían buscar la verdad y aceptarla allí donde se ofreciera al sano juicio y entendimiento”. Este modo de entender la filosofía, hizo que ella surgiera, a lo largo de la historia, en períodos de cambios o transformaciones ideológicas. Es por eso, podríamos decir, que dicha forma de hacer filosofía se da entre ciertos autores, tanto de la península Ibérica como de Hispanoamérica, durante el siglo XVIII y comienzos del XIX. Dicha época se caracteriza por ser un momento histórico donde se cruzan dos formas de pensamiento: uno más tradicional, y otro más moderno.

Dentro de este movimiento, los eclécticos portugueses cumplieron un rol fundamental; especialmente Luís António Verney. Sus obras traspasaron rápidamente las fronteras lusitanas, difundiéndose alrededor de todo el mundo de habla castellana. Su obra más importante y la que más dio que hablar, fue su *Verdadero método*, publicada en Nápoles el año 1746, y traducida al castellano por el valenciano Maymó y Ribes en 1760. Dicha obra fue, por ejemplo, apadrinada en España por Gregorio Mayans, figura destacada de la Ilustración española. El *Verdadero método*, señala Bravo²⁶, es “una sólida pero descarnada crítica al sistema de enseñanza imperante en su patria. Pero no se limita a criticar; propone, asimismo, una reforma de los estudios”.

Durante el siglo XVIII y comienzos del XIX, los libros circulaban con bastante rapidez en el mundo de habla castellana (entre España e Hispanoamérica). En ese sentido, se tiene constancia, por ejemplo, que la obra de Verney se encontraba en Caracas, ya en 1762. Uno que tuvo bastante influencia del portugués, fue el mexicano Benito Díaz de Gamarra²⁷. En su obra *Elementa recentioris philosophiae*²⁸, Gamarra “transcribe párrafos enteros”, señala

²⁵ *Ib.*, 12.

²⁶ B. BRAVO, “Verney y la ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa”, en *Historia*, 21 (1986), 55-109.

²⁷ Cf. V. JUNCO DE MAYER, *Gamarra, o, El eclecticismo en México*, México, Fondo de la Cultura Económica, 1973.

²⁸ J. B. DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS, *Elementa recentioris philosophiae*, Mexico, apud Lic. A. Jauregui, 1774.

Bravo²⁹, de la *Lógica*³⁰ y de la *Metafísica* del *Barbadiño*. Otro que hace gala de su admiración por Verney, es el quiteño Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo quien, siendo uno de los principales representantes de la Ilustración en América, comparte muchos rasgos con Verney. José Pérez Calama es otro gran difusor en México y Quito. Como señala Bravo³¹, la influencia de Verney en Hispanoamérica es “casi comparable a la de Feijóo”.

Juan Egaña también fue un admirador del portugués; tanto el *Verdadero método* como el *De re logica* de Verney, se encontraban en su biblioteca personal³². La presencia de dichas obras en la biblioteca de Egaña viene a confirmar la influencia del portugués, no tan solo en Hispanoamérica, sino también en Chile. Aquella influencia se hará más evidente aun en la segunda parte del artículo, cuando analicemos en detalle el texto de Egaña y veamos que existen semejanzas considerables entre el *Tractatus* de Egaña y la obra del lusitano. De ser así, tanto por la influencia de Verney, uno de los máximos exponentes del eclecticismo durante el siglo XVIII, como por la estructura y el contenido de la obra, el *Tractatus de re logica* puede ser entendido como una obra evidentemente ecléctica. Y en el caso de verificarse estos supuestos, nos atreveríamos a decir que esta obra de Egaña se asemejaría, en cierto modo, a la de otros autores eclécticos planteados por Rovira³³ y Redmond³⁴, a saber, Díaz de Gamarra en México, Santa Cruz y Espejo en Ecuador, Caballero en Cuba e Isidoro de Celis en Perú. En ese sentido, podríamos decir que Egaña se sumaría, de este modo, a una determinada tradición filosófica *ecléctica* que se dio en Hispanoamérica durante el siglo XVIII y comienzos del XIX.

III. ANÁLISIS DEL *TRACTATUS DE RE LOGICA* DE JUAN EGAÑA

Antes de entrar en detalle en el análisis de la obra propiamente tal, creemos que es necesario entregar una pequeña descripción general del texto. El nombre completo del curso de Juan Egaña es *Tractatus re re logica, metaphysica, et*

29 B. BRAVO, *o. c.*, 103.

30 L. A. VERNEY, *De re logica ad usum lusitanorum adolescentium*, Valentiae Hedetanorum: In officina Viduae Josephi de Orga, 1768.

31 B. BRAVO, *o. c.*, 1986, 107.

32 Cf. C. SALINAS, “La biblioteca de don Mariano Egaña, con especial referencia a sus libros de Derecho”, en *Revista de estudios históricos-jurídicos*, 7 (1982): “La biblioteca de la que fuera propietario Mariano Egaña fue, en su tiempo, la más completa de Chile y una de las mejores de América Hispana;...” Mariano, hijo de Juan Egaña, había heredado la biblioteca de su padre, una vez muerto éste.

33 Cf. M. ROVIRA, *o. c.*, 1958.

34 W. B. REDMOND, *La lógica en el Virreinato del Perú: a través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

morali pro filiis et alumniis Instituti Nacionalis Jacobo Politanae erudiendis. Su traducción al castellano sería más o menos del siguiente modo: *Tratado de lógica, metafísica y moral, para educar a los hijos y alumnos del Instituto Nacional de la ciudad de Santiago*. A primera vista se puede observar que ya en el título de la obra se observa una influencia del *Barbadiño*, puesto que este último titulaba de modo análogo su texto, a saber, como una lógica para el *uso de los adolescentes lusitanos*. A pesar de que en el título se ofrece una metafísica y una moral, este volumen incluye solamente la lógica³⁵. El *Tractatus* fue publicado en Santiago de Chile el año 1827, siendo el editor del texto el señor Raimundo Rengifo. Dicha obra, como señalábamos antes, fue “el primer texto de filosofía escrito en Chile luego de la independencia”³⁶. Está escrito en latín y es relativamente corto; solamente tiene sesenta y una páginas. Fue criticada la obra de Egaña por ciertos historiadores liberales del siglo XIX como, por ejemplo, Amunátegui³⁷, quien señalaba “que no era sino un compendio, estaba escrito en un mal latín, y tenía por base las doctrinas escolásticas”³⁸.

Creemos que el *Tractatus de re logica* de Egaña puede ser dividido en tres grandes secciones, en función de los temas desarrollados. En ese sentido, la primera parte consiste, como era costumbre entre los escritores eclécticos, en una pequeña historia de la lógica. Dicha historia no tiene más de siete páginas y sigue, bastante al pie de la letra, como veremos en la próxima sección (3.1), la historia que realiza Verney en su tratado. En la segunda sección, y en la que parece ser la principal del *Tractatus*, Egaña “pasa a tratar la lógica propiamente dicha”, señala Hanisch³⁹. En ella, como veremos más adelante (3.2), si bien sigue el plan de la *Lógica* de Port Royal⁴⁰, se centra, sin embargo, en el tema del origen de las ideas; tema fundamental para estos autores. Finalmente, en la tercera y última sección (3.3), Egaña introduce un conjunto de definiciones y términos escolásticos “adaptados para el uso de la escuela”, como señala él mismo⁴¹. Como intentaremos mostrar, creemos que un número importante de dichas definiciones y términos, Egaña los obtiene de la obra del sacerdote

35 Cf. W. HANISCH, *o. c.*, 1964, 40, donde señala que al parecer, tanto la metafísica como la moral habrían quedado tan solo como manuscritos.

36 I. JAKSIC, *o. c.*, 1995-6, 95.

37 D. AMUNÁTEGUI, *Los primeros años del Instituto Nacional: 1813-1835*, Chile, Impr. Cervantes, 1889, 378.

38 Creemos que las críticas de Amunátegui son injustificadas o, al menos, un poco apresuradas. Intentaremos, en lo que sigue, mostrar que dichas críticas reflejan, en cierto grado, una falta de conocimiento o de análisis de la obra. Además, con respecto a las opiniones de Amunátegui, véase R. SILVA, *o. c.*, 1959.

39 W. HANISCH, *o. c.*, 1964, 41.

40 A. ARNAULD – P. NICOLE, *La Logique de Port Royal*, Gallimard, 1992.

41 J. EGAÑA, *o. c.*, 1827, 36.

jesuita Miguel de Viñas (1642-1718), *Philosophia scholastica*. Ahora bien, aun cuando después de leer esta sección, como señala Hanisch⁴² “uno queda con la sensación de que Egaña es un escolástico”, no hay que olvidar que el pensamiento ecléctico se bate, en el fondo, entre la filosofía moderna y la antigua.

1. SECCIÓN PRIMERA: HISTORIA DE LA LÓGICA

Para los eclécticos, señala Rovira⁴³, “todo libro de filosofía, todo escrito que tratara de algún género de estudio, debía llevar en sus primeras páginas, como necesaria introducción, una anotación histórica de la materia que se trataba”. Muchos de los errores provenían, según ellos, de la ignorancia que se tenía tanto de la historia antigua como de la moderna. Verney⁴⁴ señala, por ejemplo, que “el mejor modo de desengañar a esta gente y manifestarles sus errores es ponerles a la vista una breve historia de la materia, que este es el más necesario prólogo en todas las ciencias”.

Siguiendo esta idea, Egaña comienza su tratado, al igual que el lusitano Verney, con una pequeña historia de la lógica. Dicha historia está dividida en dos capítulos; el primero se llama *Breve Historia de Lógica (Brevis Historia Logicae)*, y el segundo, *Lógica de los Árabes y de los Cristianos (De logica arabum et christianorum)*. La primera parte trata, básicamente, acerca de la lógica o dialéctica griega; la cual no ocupa más de dos páginas y media. En ella, se menciona a los Sofistas, Zenón, Sócrates, Académicos, Megáricos, Cirenaicos, Peripatéticos, entre otros. Quizás lo más significativo en esta primera parte sea la crítica, como veremos un poco más adelante, que le hace Egaña, siguiendo a Verney, a Aristóteles. En la segunda parte de esta historia, Egaña comienza mencionando a los Padres de la Iglesia y a los filósofos escolásticos; pero lo hace de un modo muy tangencial. Se detiene mucho más tiempo, en cambio, en algunos autores renacentistas, como Valla, Agrícola, el español Vives y el italiano Nizolius; ya que ellos, señala Egaña⁴⁵, “condenaron las ineptitudes de los escolásticos” (*scholasticorum ineptias comdemnarunt*). Luego menciona al francés Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), a quien rescata por haber impugnado a Aristóteles. Nombra luego a Bacon, Gassendi y al *clarissimus* Descartes. Alude también a la escuela de Port Royal y su famoso tratado de *Lógica*, a Malebranche y al inglés John Locke. Pero es al francés Condillac, sobre todo, a quien Egaña destina más elogios. Para dicho elogio, Egaña pareciera dejar de

42 W. HANISCH, *o. c.*, 1964, 44.

43 M. ROVIRA, *o. c.*, 1958, 91.

44 L. A. VERNEY, *o. c.*, 1760, tomo II, 245.

45 J. Egaña, *o. c.*, 1827, p. 4.

lado a su fuente principal, Verney, para basarse, como intentaremos mostrar, en la Enciclopedia Francesa.

En la primera parte de la Historia de la Lógica del *Tractatus* de Egaña, la referencia a las distintas escuelas filosóficas de los griegos, parece ser tomado directamente del *De re logica* de Verney. Veremos como cita en el mismo orden, a partir de Sócrates, las diferentes escuelas filosóficas. Si bien Egaña es más sintético, se ve que el sentido de las afirmaciones es el mismo. En ambos casos, por ejemplo, queda en evidencia la idea de que dichas escuelas surgen, en el fondo, a partir de la figura de Sócrates.

Verney, <i>De Re Logica</i> , p. 8:	Egaña, <i>Tractatus de Re Logica</i> , p. 1:
^a <i>Ab Socrate plurimae Philosophorum familiae profectae sunt: nam illius discipuli aliis et aliis in locis scholas aperuerunt. Nos eos tantum commemorabimus, qui artem Logicam excoluerunt, ut ^bAcademici, Megarici, Cyrenaici, Peripatetici, Stoici.</i>	^a <i>A Socrate,</i> ^b <i>Academici, Megarici, Cirenaici, Peripathetici, et Stoici prodiderunt.</i>

En el siguiente extracto, que tanto Egaña como Verney ponen a continuación del de Sócrates, ambos hacen mención a Platón como príncipe (principio) o padre de los Académicos. Luego, ambos explican de modo similar el método dialéctico utilizado por Platón, a saber que la verdad se obtiene después de dividir una cosa en sus partes, junto con definir y nombrar cada una de ellas adecuadamente.

Verney, <i>De re logica</i> , p. 8:	Egaña, <i>Tractatus de re logica</i> , p. 1:
^a <i>Academicorum princeps fuit Plato Atheniensis, Socratis auditor. Platonis autem Dialectiae haec ratio est. ^bDividere rem, de qua disputatur: tum definire, ac nomina imponere: postremo inductione quaedam inferre.</i>	^a <i>Plato fuit Academicorum Parens,</i> ^b <i>qui res dividebat, definiebat et exacte nominabat ad deducendam veritatem.</i>

A pesar de que resulta bastante evidente la influencia del lusitano, Egaña no copia, sin embargo, *literalmente* los distintos fragmentos que va extrayendo de Verney; un hábito más común de lo que se hubiera imaginado en aquella época. A diferencia de lo que hace Díaz de Gamarra, por ejemplo, quien copia párrafos completos del lusitano⁴⁶, Egaña va realizando ciertas modificaciones y ciertas síntesis del *De re logica* de Verney, con miras a producir un compendio adecuado para los alumnos del *Instituto Nacional*. A continuación presentamos, a modo de ejemplo, un paralelo entre un fragmento de la obra de Gamarra y uno de Verney. Como se verá, el mexicano, en su obra *Elementa recentioris philosophiae*, sigue casi literalmente al lusitano.

Verney, <i>De re logica</i> , Lib. III. Cap. IV, p. 73:	Gamarra, <i>Elementa recentioris philosophiae</i> , Lib. I, Cap. IV, p. 13:
^a <i>Lignum quadratum est res quae seorsum a figura quadrata potest existere: nam fieri potest rotundum (vel triangulare) et id vocamus substantiam. Contra quadratura et rotunditas a nullo corpore esse potest, aut considerari separata. Sed est aliquid, quod adiungitur corpori seu substantiae, et cuius gratia ipsa dicitur vel quadrata, vel rotunda. ^bId autem vocamus accidens seu modum substantiae.</i>	Totum claret exemplo: ^a <i>lignum quadratum est res, quae seorsum a figura quadrata potest existere: nam fieri potest rotundum et id vocamus substantiam. Contra quadraturam et rotunditatem nusquam in corporis naturalibus invenies separatim,</i> ^b <i>id autem vocamus accidens seu modum substantiae.</i>

Volviendo a Egaña y a su *Tractatus de re logica*, Egaña continúa su Historia de la Lógica refiriéndose a Aristóteles. En este caso, al igual que en los casos anteriores, Egaña sigue muy de cerca al *Barbadiño*. Lo que resulta llamativo en este caso, es que Egaña hace una fuerte crítica al Estagirita. Ahora bien, dicha crítica, a pesar de que está dirigida hacia el fundador del Peripato, quizás deba ser entendida más bien en contra de los discípulos o intérpretes de éste. Pues estos últimos, señala Rovira⁴⁷, citando a Verney, “habían entendido mal los textos de la lógica aristotélica, pues el filósofo griego al escribir sobre silogismos, no les quiso enseñar a hacer silogismos; porque esto lo hacemos nosotros sin *reflexión* ni *estudio alguno*: quiso solamente demostrarnos en qué se fundaba la verdad de nuestros conocimientos discursivos; y cómo procedía el entendimiento cuando consentía en algún objeto”. En este sentido, el silogismo

46 Cf. M. ROVIRA, o. c., 1958, 183-195.

47 *Ib.*, 156.

se entendería más desde una perspectiva *especulativa* y no tanto de una perspectiva *práctica*.

Frente a la lógica peripatética, aparece una nueva lógica basada en la razón *natural*. Dicha razón permitiría conocer la conexión de las ideas en su orden natural, sin necesidad de recurrir a los artificios del silogismo. “Nuestra mente tiene por naturaleza la facilidad de conocer la conexión de estas ideas y ponerlas en buen orden y deducir de ellas conclusiones justas sin que para esto la preparen con artificio alguno”, señala Verney⁴⁸. En el fondo, el alma humana podría conocer por sí misma con más facilidad que valiéndose de cualquier forma silogística. “¿No se habían encontrado hombres en América y África que sin educación alguna, discurrían con gran sutileza y sabían perfectamente presentar razones apropiadas para defender sus posiciones?”, señala Rovira⁴⁹. De este modo, la lógica se alejaba de su vertiente peripatética, para identificarse más con una teoría del conocimiento y una metodología. Para discurrir bien ahora, era necesario conocer y saber cómo el alma forma sus ideas, de qué modo realiza sus juicios y cómo puede preservarse del error. En este sentido, de modo análogo a como lo hace Rovira⁵⁰ con Verney, nosotros podríamos decir que Egaña se identifica, más bien, con una lógica que se asemeja a una teoría del conocimiento cuya base es puramente psicológica, o incluso “fisiológica”.

Continuando con su Historia de la Lógica, Egaña menciona, al igual que el lusitano, a los Padres de la Iglesia y a los escolásticos. Con respecto a los primeros indica que si bien siguieron la lógica aristotélica, la mezclaron con la platónica y la estoica. Acerca de los escolásticos o filósofos cristianos de Occidente, como él los llama, señala que aceptaron a Aristóteles, pero que la excesiva dialéctica y metafísica crearon una lógica oscura que ni siquiera el mismísimo Aristóteles había pensado. Sobre los árabes señala, finalmente, que ellos fueron los que vertieron a una lengua vernácula los escritos de Aristóteles, pero que ignorantes del griego, lo hicieron incorrectamente (*quem saeculo octavo Arabes in vernaculum sermonem verterunt: sed ignari Graecorum litterarum, improbe fecerunt*).

Una vez concluida esa pequeña referencia a autores medievales, Egaña al igual que Verney, se centra en diversos autores modernos. Son rescatados, por ejemplo, ciertos autores renacentistas que tuvieron influencia en esa época. Tanto Verney como Egaña, hacen mención a autores como Valla, Agrícola, Vives y Nizolius, filósofos que, según ambos autores, “condenaron las ineptitudes de los escolásticos” (*scholasticorum ineptias condemnarunt*). Junto con

48 L. A. VERNEY, *o. c.*, 1760, t. II, 291.

49 M. ROVIRA, *o. c.*, 1958, 157.

50 *Ib.*, p. 158.

los filósofos anteriores, Egaña destaca por sobre el resto, el trabajo del humanista francés Petrus Ramus, quien en su obra *Aristotelicae Animadversiones*, impugno las doctrinas aristotélicas.

Siguiendo con la influencia de Verney sobre Egaña, este último menciona a continuación a los grandes filósofos modernos del siglo XVII. Bacon, Gassendi, Hobbes, Descartes, Malebranche y Locke; ellos son, a diferencia de lo que ha sucedido hasta ahora, elogiados por el autor. Resulta interesante detenerse en este punto un momento, pues la historiografía chilena ha cuestionado un poco la modernidad de Egaña en este texto. Habíamos visto, por ejemplo, que Amunátegui⁵¹ señalaba, con respecto al texto, que solamente “tenía por base las doctrinas escolásticas”. A su vez Hanisch⁵², ante el glosario de términos escolásticos que se dan al final del texto, se pregunta con respecto a Egaña, “¿dónde queda su decantada modernidad?” A lo que responde él mismo: “Podríamos aceptar que en los temas políticos, donde maneja autores con profusión”. Discrepamos en este punto con Hanisch y Amunátegui, porque nos parece que la mención a dichos autores refleja, en cierta medida, una determinada modernidad en temas epistemológicos. De no ser así, ¿por qué habría Egaña de incluir en su Historia de la Lógica autores modernos por los cuales no sintiera ninguna afinidad? Creemos que ha sido la *mezcla* en Egaña de doctrinas antiguas con modernas, lo que ha apresurado ciertos juicios en torno a las afinidades filosóficas del autor del *Tractatus*. Egaña, siendo heredero de la *Ilustración Católica*, como lo muestra Góngora, debe ser estudiado a la luz del *eclecticismo* filosófico.

Otro autor relevante en esta Historia es Descartes; a quien Egaña, en este punto, también vuelve a acoger el pensamiento de Verney. Si bien acepta ciertas cosas del cartesianismo, va a criticar otras. Debía estar al tanto de las críticas que habían realizado los nuevos científicos a muchos de los aspectos de la doctrina de Descartes. Egaña pareciera rescatar, en este sentido, el tema de la duda metódica, no así su teoría de las ideas innatas. Se valora, a su vez, la crítica a la autoridad y el énfasis en la búsqueda de la verdad, junto con la utilización de ideas y términos claros, pero se rechaza la excesiva racionalidad o el poder que se le asigna a la mente.

51 D. AMUNÁTEGUI, *o. c.*, 1889, 378.

52 W. HANISCH, *o. c.*, 1964, 45.

Verney, <i>De re logica</i> , pp. 23-24:	Egaña, <i>Tractatus de re logica</i> , pp. 4-5:
^a<i>Renatus Cartesius, vir clarissimus. (...) Scripsit, praeter Physicam, libellum de ^bmethodo rationis recte dirigendae, et inquirendae in scientiis veritatis. Haec sunt quae laudantur in Cartesio. I. Quod, ^creiectus prae iudiciis auctoritates et vetustatiis, ad veritatem investigandam tota seratur: nec aliorum iudicio, sed suo, res explicet et finiat. 2. Primus docuit, verba illa, quibus potestas nulla subiecta est, respondere: ^det tum vocabulis, tum ideis clarioribus uti, et ordine rationari.</i>	^a<i>Sed clarissimus Renatus Carthesius</i> ^b<i>in libro de methodo rationis recte dirigendae,</i> ^c<i>Veritatem per se ipsam inquit omni auctoritate rejecta;</i> ^d<i>clarioribus ideis, et vocabulis uti docet : Logicam illustrat ; verum nimium tribuit menti,</i>

La crítica de Descartes, abre paso en esta Historia de la Lógica, al empirismo de Locke. De modo análogo a como lo hace Rovira⁵³ con respecto a Díaz de Gamarra, podríamos afirmar que el empirismo llega a Chile a través de Luís António Verney. Egaña conoce las ideas de Locke, en su comienzo, a través de la obra del lusitano. Solo gracias a la validez, podríamos decir, que le otorga el portugués a las ideas del inglés, es que Egaña las acepta. Es por ello que en este punto, Egaña sigue a Verney, de igual modo a como lo ha hecho hasta ahora con los otros autores que hemos citado.

Verney, <i>De re logica</i> , pp. 26-27:	Egaña, <i>Tractatus de re logica</i> , p. 5:
Primo libro ^adocet, <i>ideas omnes vel per sensus haberi, vel meditatione ex iis, quae sensibus adquiruntur, derivari (...) 3. ^bDe vocibus, earumque proprietatibus disputat, ubi criticem diligenter exponit. 4. ^cDe humana cognitione generatim, et particulatim; de veritate, ratione, fide, ethis similibus, fuse pertractat.</i>	^a<i>omnes ideas vel a sensibus, vel a meditatione derivari:</i> ^b<i>ostendit earum compositionem de vocibus, earumque proprietatibus disputat, criticemque statuit:</i> ^c<i>de humana cognitione; de veritate, ratione, et fide, fuse pertractat:</i>

Concluido el párrafo relativo a John Locke, Egaña menciona, siempre siguiendo a Verney, a un conjunto de autores, a los que no presta mucha atención. Entre ellos se encuentran autores como Mariotte, Jean Le Clerc, Christian Thomasen, Gravesande, etc. No cabe duda de que Egaña extrae de la Lógica

53 M. ROVIRA, *o. c.*, 1958, 183.

del portugués a dichos autores. Existe uno, sin embargo, que no ha sido sacado de la obra del lusitano, y por el cual Egaña tiene máxima estima; nos referimos al filósofo galo Condillac. Creemos que Egaña se ha basado, en este caso, en la *Enciclopedia Francesa* de Diderot y D'Alembert. No es extraño que Egaña se haya basado en dicha obra; en el mismo *Tractatus* de Egaña⁵⁴ se hace referencia a la Enciclopedia, en relación a la lógica de Christian Wolff: “Wolffius optimam Logicam, sed geometricam et difficilem scripsit, quam expurgavit Fornei, et praecipue in *Diccionario Enciclopédico*”.

Cabe preguntarse, con respecto al cambio de *fuentes* que realiza Egaña al final de su *Historia de la Lógica*, a qué se debe. ¿Por qué si hasta ahora había seguido en gran medida a Verney, decide de un momento a otro abandonarlo? Una posible razón es que la historia del portugués haya estado, en la época en que Egaña escribe la suya, ya un poco obsoleta. Ciertos autores contemporáneos a Verney, como Condillac, no habían sido incluidos en la historia del *De re logica* del lusitano. Las principales obras del francés recién serían publicadas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, por lo tanto, Verney no tenía conocimiento de ellas al momento de escribir su historia. Junto con ello, como se sabe, la obra del francés en Hispanoamérica, a principios del siglo XIX tenía varios seguidores gracias a su participación en la Enciclopedia. Egaña poseía además, en su biblioteca personal, las *Oeuvres Complètes*.

2. SECCIÓN SEGUNDA: PARTE PRINCIPAL DEL TRATADO

Esta sección del *Tratado de Lógica* de Egaña pareciera ser la parte principal del texto o compendio; a pesar de ello, el número de páginas no pasa las veinte. La división general de esta sección sigue el plan de la *Lógica* de Port Royal, a saber, que además de los tres capítulos (que tradicionalmente se desarrollaban) correspondientes a los tres actos de la mente (percepción, juicio y razonamiento), se agrega un cuarto capítulo acerca del *método*. Fuera de la división formal de esta sección, basado en los cuatro actos del entendimiento, Egaña pareciera no seguir de manera literal, como era en el caso anterior, a ningún autor en particular. Ahora bien, a pesar de la no existencia de una influencia clara y precisa en esta sección, creemos, sin embargo, que existen semejanzas significativas entre la obra de Egaña y la de otros autores hispanoamericanos de aquella época, como por ejemplo con la obra del peruano Isidoro de Celis⁵⁵. La existencia de dichas similitudes con aquellos autores hispanoamericanos, reco-

54 J. EGAÑA, o. c., 1827, 6.

55 I. DE CELIS, *Elementa philosophiae, quibus accedunt principia mathematica verae physicae prorsus necessaria, ad usus academicos scholaris, ac religiosae juventutis collegii Limani Sanctae*

nocidamente eclécticos, junto con la influencia de autores tan disímiles como Descartes, por un lado, y Condillac, por el otro, confirman, una vez más, nuestra tesis acerca del eclecticismo de don Juan Egaña en su *Tractatus de re logica*.

De los cuatro actos del entendimiento que desarrolla Egaña, siguiendo la estructura de *La logique ou l'art de penser* de Antoine Arnauld y Pierre Nicole, nos centraremos fundamentalmente en el primero, a saber, en la *percepción*, dada su relevancia para la época. Como mencionábamos anteriormente, los cambios en la filosofía *natural* trajo consigo cambios inmediatos en el campo de la lógica. Las especulaciones lógicas tomaban un nuevo giro o una nueva dirección. Su carácter se transformaba en el de una teoría del conocimiento; es decir, para “discurrir bien era necesario conocer y saber como el alma forma sus ideas, de que modo realiza sus juicios, <y> cómo puede preservarse del error”, señala Rovira⁵⁶. Por eso, el principal estudio por el cual tenía que comenzar la lógica, era por el estudio de la mente humana y de sus distintas operaciones. De este modo, la lógica no era simplemente una guía para conducir a la razón, sino también un estudio de la *propia* razón.

Ahora bien, antes de entrar en el tema de la percepción, propiamente tal, Egaña se pregunta acerca de la noción general de la lógica (*De generali logicae notione*). Al igual que sus contemporáneos, Egaña abandona la definición que los antiguos tenían acerca de la lógica. Ve que la lógica no tiene por objetivo el arte silogístico, sino algo bastante distinto. ¿De qué modo la define, entonces? La define, al igual que Celis y el resto de los filósofos de aquella época, como el *arte que contiene las reglas y los principios del pensar bien y correctamente*. Luego, en clara alusión a la *Lógica* de Port Royal, Egaña señala inmediatamente después, que la lógica es el arte de dirigir la razón para el conocimiento de las cosas (*rationem dirigendi, ad cognitionem rerum*). Siempre en relación con el objeto de la lógica, Egaña se pregunta si acaso la lógica es solamente un arte o si es también una ciencia. Y señala, que la *Logica, et scientia et ars est*, ya que la lógica contiene reglas teóricas (*regulas theoricarum*), por un lado, y por el otro, porque dirige, en la práctica, al entendimiento. En este sentido, continúa Egaña, la lógica se divide en artificial y en natural. La primera tiene que ver con las reglas que gobiernan el pensar correcto, en cambio la segunda, con la capacidad natural que tiene el hombre para razonar.

Finalizada la introducción, donde abarca la noción general de la lógica, Egaña se enfoca al estudio de las distintas operaciones ya mencionadas. Comienza, en el *Caput secundum*, con la primera operación del entendimiento,

Mariae Bonae Mortis, Matriti [Madrid]: Apud Isidorum a Hernández Pacheco, Typogr. Et Bibliop in via vulgo de los Tudescos, 1787.

⁵⁶ M. ROVIRA, *o. c.*, 1958, 158.

a saber, con la operación que trata sobre la percepción o de la idea (*De perceptione, sive idea*). Creemos que, en términos generales, Egaña se aleja en este punto del modo como la *Lógica* de Port Royal presenta esta primera operación. Los franceses Arnauld y Nicole, siguiendo a Descartes, no hablan de percepción, sino más bien de *concebir* una idea. Concebir es una operación más amplia que la percepción, ya que en ella se incluyen otras fuentes de ideas, como por ejemplo las ideas innatas. En este sentido, a pesar de que Egaña siga la estructura planteada por la *Lógica* de Port Royal, el contenido que en ella se plantea se asemeja más a la del empirismo inglés de John Locke o a la del sensualismo francés de Condillac.

“La idea o la percepción es el primer pensamiento de la mente” (*Idea, sive perceptio, est prima cogitatio intellectus*), así comienza Egaña⁵⁷, su comentario acerca de la primera operación del alma. Siguiendo la tradición empirista, la *percepción* es la primera operación de la mente; sin la cual, ningún pensamiento posterior sería posible. Como se observa, Egaña habla, de modo indiferente, o bien de *percepción*, o bien de *idea*. Ahora bien, aun cuando Egaña no haga una distinción entre ellos, debe tenerse presente que la *percepción* corresponde a la acción o facultad del alma que conoce, en cambio la *idea*, corresponde más bien a la representación de lo percibido en la mente o en el intelecto. Celis explica de mejor modo esta diferencia, cuando señala: “Se llama *percepción* todo conocimiento de cualquier cosa, y como el conocimiento expresa y representa la imagen de la cosa percibida, también se llama *idea*. Pero hay una diferencia. *Percepción* conlleva la acción del alma que conoce, e *idea* connota de manera más especial la cosa percibida, pues es *la representación de la cosa en la mente*”⁵⁸. En el párrafo siguiente, Egaña lleva a cabo la distinción entre una idea objetiva (*ex parte objecti*) y una subjetiva (*ex parte subjecti*). De acuerdo a esta definición, una idea tiene una doble relación: por un lado, la idea significa los estados del alma del sujeto que conoce, y por el otro, ella significa la cosa en tanto que esta referida a un objeto. Es por eso que Egaña⁵⁹ señala, que “una idea objetiva es una representación de una especie en el alma”.

En la discusión en torno a la distinción material de las ideas, Egaña sigue un planteamiento muy similar al adoptado por el peruano Isidoro de Celis en sus *Elementa philosophiae*⁶⁰. Egaña distingue, al igual que Celis, tres tipos de ideas, a saber, las *singulares*, las *colectivas* (particulares) y las *universales*. Una idea es *singular*, señala Egaña⁶¹, “si una cosa es percibida simplemente y de un

57 J. EGAÑA, *o. c.*, 1827, 8.

58 W. REDMOND, *o. c.*, 1998, 334.

59 J. EGAÑA, *o. c.*, 1827, 8.

60 I. DE CELIS, *o. c.*, 1787.

61 J. EGAÑA, *o. c.*, 1827, 9-10.

solo modo; como por ejemplo, la idea de Sócrates, la cual representa a un determinado hombre”. De este modo, si una idea incluye los rasgos individuantes de una cosa, dicha idea se llama singular. Celis lo expresa de forma similar cuando afirma que “es singular una idea si representa a un sujeto único y determinado, como Lima o Pedro. La cosa expresada por un término singular suele llamarse individuo”⁶². El segundo tipo de idea corresponde a lo que Egaña llama una idea *colectiva*, a saber, aquella idea que “acoge a muchos objetos bajo una misma especie (*specie*), como por ejemplo, la idea de pueblo”. Finalmente, Egaña plantea su definición acerca de la idea *universal*, como aquella que “conviene a muchos objetos, ya sea por modo o por sustancia, como por ejemplo, la idea de figura tomada de un modo general”. Luego de haber hecho esa triple distinción, Egaña pasa a describir los distintos predicables o los cinco géneros en los que se divide lo significado por el término universal. Menciona al género, la especie, la diferencia, la propiedad y, finalmente, el accidente. Egaña explica cada uno de una manera tradicional, siguiendo de cerca el modo como lo plantean los franceses en su *Lógica* de Port Royal.

Concluida esa parte, y casi al final de este capítulo acerca de la percepción, Egaña⁶³ presenta unos párrafos, en los cuales, a modo de ejercitación, se pregunta acerca de “¿quién produce las ideas en la mente?”. Lo interesante de esto, es que dicha ejercitación se parece mucho a la que realiza Díaz de Gamarra al final de la sección sobre lógica de su obra *Elementa recentioris philosophiae*. En ella se pregunta el mexicano, ¿acaso debe concederse que el origen de todas las ideas sean los sentidos? El punto a remarcar acá es que, al parecer, era característico en los autores *eclécticos* de aquella época, realizar al final del capítulo una suerte de resumen con las distintas posturas de los filósofos con respecto a una pregunta, y una vez presentada la posición de los distintos filósofos, el autor presenta su propia postura. Así lo sugiere Rovira⁶⁴, cuando señala que los autores “exponen sobre dicho punto las opiniones de los filósofos, luego se refutan y, al final, se establece la opinión aceptada por el autor”. Algo similar ocurre en el caso de Egaña, cuando plantea la pregunta, ¿quién produce sin embargo las ideas en la mente? (*¿Quis tamen ideas in mente producit?*).

Egaña parte su resumen con Descartes, para luego seguir, como él mismo lo indica, con los Peripatéticos. Continúa luego con Locke, para terminar con Condillac, a quien trata como un filósofo más reciente. Como señalábamos recién, este modo de presentar, casi al final del capítulo, las distintas doctrinas relativas a las ideas, refleja por un lado el espíritu ecléctico de Egaña, así como

62 W. REDMOND, *o. c.*, 1998, 346.

63 J. EGAÑA, *o. c.*, 1827, 11.

64 M. ROVIRA, *o. c.*, 1958, 193.

también su voluntad educadora. Más que defender un sistema particular, lo que se busca es rescatar lo bueno de cada uno y, eso, transmitírselo a las nuevas generaciones. Y si bien, como hemos señalado e intentado demostrar, creemos que en Egaña prevalece el empirismo y el sensualismo, no obsta eso a que él comparta ciertas posturas racionalistas. Es lo que señala Rovira⁶⁵ cuando afirma que, en general, “el grupo ecléctico de los países ibéricos aparece situado entre dos polos o tendencias opuestas, que se acusan quizás más precisamente en el campo de la lógica: el cartesianismo en la expresión que de él dio la lógica de Port Royal y el empirismo inglés”.

3. SECCIÓN TERCERA: TÉRMINOS Y AXIOMAS ESCOLÁSTICOS

Es un rasgo común, al parecer, entre los autores eclécticos de este período colocar, a continuación de la parte principal del texto, un conjunto de ejercitaciones que podríamos catalogarlas como herederas del escolasticismo. En el caso de Gamarra, por ejemplo, se presentan a continuación de la lógica, cuatro ejercitaciones desarrolladas mediante disputaciones. Lo mismo sucede en el caso del cubano José Agustín Caballero, quien realiza ciertas ejercitaciones al estilo escolástico al final de su obra. Algo similar, señala Redmond⁶⁶, se da en el caso de Celis, quien “reúne bajo este título (ejercitaciones escolásticas) una serie de temas en torno a la lógica, los cuales desarrolla en la manera escolástica”.

Lo mismo sucede, creemos, en el caso de Juan Egaña y su obra *Tractatus de re logica, metaphisica et morali*. Egaña coloca al final de su obra, siguiendo la tradición ecléctica, un conjunto de temas que podríamos denominar escolásticos. Ahora bien, a diferencia de los autores anteriores, Egaña no presenta dichos temas en forma de disputaciones, sino en forma de axiomas y teoremas. Dicha sección la divide Egaña, a su vez, en cuatro sub-secciones, a saber: a) Teoremas lógicos, b) Apéndice sobre términos y definiciones escolásticas, adaptado para el uso de la escuela, c) Glosario o Axiomas de aquellos escolásticos en los cuales se apoya la filosofía y, finalmente, d) Índice de términos que en las escuelas usamos con mayor frecuencia para modificar y distinguir las proposiciones de los argumentos (*Index terminorum quibus in scholis utimur frequentis ad modificandas distinguendasque propositiones argumentorum*).

Hemos considerado para el análisis de la siguiente sección, centrarnos en los puntos c) y d) antes mencionados. La razón es básicamente una: creemos que Egaña se basó en la obra del padre Miguel de Viñas, *Philosophia scholas-*

⁶⁵ *Ib.*, 223.

⁶⁶ W. REDMOND, *o. c.*, 1998, 358.

tica, para desarrollar esta sección de su tratado. Fue a partir de un comentario que hace el sacerdote Hanisch⁶⁷, acerca de la posible semejanza entre ambas secciones, que fuimos a la obra de Viñas, y corroboramos, como veremos a continuación, dicha similitud. Resulta interesante este punto, porque aquello confirmaría, de algún modo, la tesis que plantea Hanisch⁶⁸ sobre el hecho de que la obra de Viñas “gozó de amplio prestigio como lo manifiestan algunos profesores en sus escritos”.

El punto c) constituye un glosario de axiomas escolásticos (*Proloquia sive scholasticorum axiomata in quibus eorum philosophia nititur*); y si bien el de Viñas resulta más extenso que el de Egaña, tanto por el número de axiomas incluidos, así como por la extensión de la explicación de cada uno, lo importante de señalar es que todos los axiomas incorporados por Egaña se encuentran también en la obra de Viñas. Dicho de otro modo, en un glosario de términos, donde existe la *libertad* para colocar aquellos términos que uno considere más significativos, resulta, al menos *sospechoso*, que, frente a dos glosarios que coinciden, uno de los autores no se haya basado en el otro. A eso, ha de sumarse también la semejanza en las explicaciones. Ambos puntos vienen a confirmar la influencia de Viñas sobre Juan Egaña.

Al igual que como hicimos en el caso de Verney con respecto a la Historia de la Lógica, pondremos ambos textos en paralelo, de modo tal que se vea con claridad las semejanzas entre uno y otro autor. Cabe destacar que, a pesar de la semejanza entre ambos textos, Egaña hace un esfuerzo de síntesis importante, lo que implica una asimilación de las ideas que lee. No se limita solamente a transcribir, lo cual no era extraño en esa época, como hemos visto; sino también existe un trabajo de asimilación de los contenidos.

Viñas, <i>Philosophia scholastica</i> , p. 74:	Egaña, <i>Tractatus de re logica</i> , p. 48:
^a <i>Actus activorum sunt in patiente dispositio</i> ; ^b <i>idest, causa efficiens taliter gignit effectum</i> in subiecto, ^c <i>qualis est dispositio</i> in ipso subiecto reperta: v.g. Sol in Caelo gignit solam lucem, in aere vero lucem, et calorem; quia aer susceptivus est caloris, et lucis, non autem caelum.	^a <i>Actus activorum sunt in patiente dispositio</i> , ^b <i>hoc est quod causa talem producit effectum</i> , ^c <i>qualis est dispositio subjecti</i> .

67 W. HANISCH, o. c., 1964.

68 W. HANISCH, *En torno a la filosofía en Chile: 1594-1810*, Santiago, Chile, Universidad Católica, 1963, 43.

Viñas, <i>Philosophia scholastica</i> , p. 77 :	Egaña, <i>Tractatus de re logica</i> , p. 50:
^a <i>Deus, ut causa prima, potest effectus solus producere, quos potest cum causa secunda.</i> Sanctus Thomas I. 2 quaest. 51. art. 4. Hoc Axioma maxime ^b <i>intellige debet de causa efficiente</i> , et de effectibus absolutis, non de relativis, ut sunt aliqui modi ; quia Deus non potest producere unionem sine extremis; nec actionis vitales, et liberae, possunt vitaliter, et libero modo a deo causari, homine v.g. vitaliter non concurrente: quia sequeretur, illas actiones esse vitales, et non vitales, liberae, et non liberae.	^a <i>Deus ut causa prima potest effectus producere, quos producit cum causa secunda,</i> ^b <i>intellige de causa efficiente.</i>

El punto d) de esta sección, y última parte del libro de Egaña, consiste en un índice de términos filosóficos de uso habitual en esa época. Al igual que en el caso anterior, Egaña parece seguir en este punto, bastante al pie de la letra, a Miguel de Viñas. Del total de treinta y cinco términos que explica Viñas, Egaña explica treinta de ellos; es decir, incluye casi todos los términos de Viñas, sin colocar ninguno distinto al de este. Asimismo, en este caso, a diferencia del anterior, los términos no se encuentran ordenados por abecedario y, a pesar de eso, el orden que le asigna Egaña a cada término dentro de su índice es el mismo que emplea Viñas. Eso vuelve a confirmar, creemos, junto con las semejanzas entre los textos, que Egaña ha debido ser influenciado por Viñas en este punto también.

Viñas, <i>Philosophia scholastica</i> , p. 65 :	Egaña, <i>Tractatus de re logica</i> , p. 57:
^a <i>Prius tempore</i> fuit Adamus respectu Evae, et unum instans temporis respectu alterius. ^b <i>Prioritas naturae</i> stricte loquendo, est <i>prioritas dependentiae</i> unius ab alio, <i>ut est inter causam, et effectum</i> , v.g. inter solem et lucem.	^a <i>Prioritas temporis</i> : quod tempore praecedit. ^b <i>Prioritas naturae</i> est <i>prioritas dependentiae</i> , sive originis: v. gr.: <i>inter causam, et efectum simultaneum</i> ,

Viñas, <i>Philosophia scholastica</i> , p. 65 :	Egaña, <i>Tractatus de re logica</i> , p. 57:
^a <i>Necessitas Antecedens</i> est causa rei, et habet <i>essentialem connexionem cum effectui</i> : ut Sol respectu lucis; physice loquendo. <i>Necessitas</i> ^b <i>Consequens</i> , est, quae consequitur <i>operationem liberam</i> ,...	^a <i>Necesitas antecedens</i> , est causa quae habet <i>essentialem</i> , sive <i>necessariam connexionem cum effectui</i> : v. gr.: in Phisicis lux respectu solis. ^b <i>Necesitas consequens</i> , quae sequitur <i>operationem liberam</i> :...

IV. CONCLUSIONES

El *Tractatus* de Egaña, como hemos intentado mostrar, presenta tanto en su estructura como en su contenido, similitudes significativas con los autores eclécticos contemporáneos a él. En general, todos los autores eclécticos hispanoamericanos de aquel período dividían su obra en tres grandes secciones, de modo similar a como lo hace Egaña. En la primera sección incluyen una historia de la lógica, en la segunda, el contenido propiamente tal de la lógica y en la tercera, se incluyen algunas ejercitaciones escolásticas. Gamarra, Celis y Caballero presentan, en general, esta estructura. La historia de la lógica en el caso de Egaña, como vimos, está influida por Verney, principal autor del eclecticismo. En la parte central de la obra, Egaña presenta los mismos temas que el resto de los autores de su época. Todos ellos desarrollan, siguiendo más o menos la estructura de la *Lógica* de Port Royal, las cuatro operaciones de la mente. Finalmente, en la última sección, Egaña incluye ciertos axiomas y términos escolásticos de un modo similar a como lo hicieron el resto de sus contemporáneos. En este sentido se puede observar entonces, que la obra de Egaña se asemeja a la de distintos autores hispanoamericanos. De este modo, creemos, se puede incluir a Egaña dentro de una tradición filosófica *ecléctica* Hispanoamericana; junto a Gamarra, Santa Cruz y Espejo, Celis y Caballero.

Vimos también, que el eclecticismo de Egaña también se constata a través de la influencia del filósofo portugués Luís António Verney. Ya sea a través del *Verdadero método* o mediante el tratado de lógica de éste, *De re logica*, la influencia del lusitano sobre Egaña es significativa, lo que confirma tanto el eclecticismo de Egaña, como la influencia de Verney en Hispanoamérica y en Chile, como sugería Bravo⁶⁹; inscribiéndose nuestra investigación, de este modo, dentro de ciertas tesis históricas. El hecho de haber encontrado la fuente directa en la que se basó Egaña para construir su historia de la lógica, resulta significativa, no tan solo por el hecho mismo, sino también porque esto viene a confirmar la tesis formulada por el historiador Bernardino Bravo. De este modo, nuestra tesis no solo se ve respaldada por el hecho de haber encontrado una influencia directa sobre Egaña, sino también por las tesis sostenidas por distintos historiadores.

A través de la investigación anterior, se confirma también la tesis que sostenía Góngora con respecto a la influencia de la *Ilustración Católica* en Juan Egaña. Como señalábamos antes, Góngora había sostenido que dicha influencia se evidenciaba, básicamente, a través de algunos escritos políticos de Egaña. Ahora bien, podemos decir que junto a aquellos escritos, la influencia de la *Ilustración Católica* en Egaña se aprecia también en su *Tractatus de re logica*.

69 B. BRAVO, *o. c.*, 1986.

Habíamos señalado que uno de los rasgos particulares de dicha Ilustración, además del galicanismo, era el *eclecticismo*. En este sentido, el que Egaña sea un ecléctico, filosóficamente hablando, confirma, en el fondo, lo que postulaba el historiador Mario Góngora. De este modo, creemos, nuestra tesis no es extraña a lo que ha sostenido este autor; al contrario, parece confirmar lo dicho por él.

Si bien este trabajo ha resuelto ciertas interrogantes, como veíamos, muchas más son las que quedan planteadas y por resolver. Creemos que se hace necesario, por ejemplo, una traducción comentada del *Tractatus* de Egaña a la luz de las conclusiones de esta tesis. Existen aspectos filosóficos relevantes en la obra, podríamos decir, que por asuntos prácticos hemos debido obviar. Otros aspectos que quedan por resolver, tienen que ver con la real influencia de otros autores eclécticos hispanoamericanos sobre el *Tractatus*. Si bien nosotros mencionamos la existencia de semejanzas entre Egaña y Celis o Gamarra, queda por realizar un estudio más acabado de la influencia de éstos en la obra de Egaña. Se sabe que hubo influencia entre autores hispanoamericanos, como el caso de Gamarra sobre Caballero⁷⁰, por lo tanto, no sería de extrañar que Egaña mismo hubiera recibido alguna influencia del mexicano o de otro autor hispanoamericano. Queda por resolver, también, la influencia del *Tractatus* de Egaña sobre los *ideólogos* Ventura Marín y José Miguel Varas. Creemos que la obra de Egaña presenta muchos elementos tanto del empirismo inglés como del sensualismo de Condillac, siendo de cierto modo, un antecedente a la Ideología. Por último, creemos que sería interesante ver con mayor profundidad la influencia de Miguel de Viñas y de otros, si lo hubiese, en lo que se refiere a la sección de filosofía escolástica.

Existen dos aspectos, creemos, que podrían ayudar a clarificar el pensamiento filosófico de Juan Egaña. El primero tiene que ver con la recuperación y el estudio de las otras dos partes de esta obra, que quedan de manifiesto en el título pero que, sin embargo, no lograron ser publicadas; nos referimos a su metafísica y a su ética. El análisis de dichas secciones permitiría formarse una idea más detallada del pensamiento filosófico de Egaña. Sería posible, entre otras cosas, verificar el eclecticismo de Egaña en estas materias. El otro aspecto que puede servir para aclarar el pensamiento de Egaña, creemos que sería el estudio de los apuntes de filosofía ecléctica⁷¹ de don José Francisco Echaurren, primer rector del *Instituto Nacional*. Acordémonos que Egaña junto con Cienfuegos y Echaurren fueron los fundadores de dicho colegio, por lo tanto, es muy posible que no solamente discutieran acerca de los programas de estudios, sino también de sus propias afinidades filosóficas.

70 M. ROVIRA, *o. c.*, 1958, 218.

71 Cf. W. HANISCH, *o. c.*, 1963.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AMUNATEGUI, D., *Los primeros años del Instituto Nacional: 1813-1835*, Santiago / Chile, Impr. Cervantes, 1889.
- *Pipiolos y pelucones*, Santiago / Chile, Universo, 1939.
- ARNAULD, A. y NICOLE, P., *La Logique de Port-Royal*, Paris, Gallimard, 1992.
- BRAVO, B., “Verney y la ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa”, en *Historia*, 21 (1986), 55-109.
- CASSIRER, E., *Filosofía de la ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- CELIS, I., *Elementa philosophiæ, quibus accedunt principia mathematica veræ physicæ prorsus necessaria, ad usus academicos scholaris, ac religiosæ juventutis collegii Limani Sanctæ Mariæ Bonæ Mortis*, Matriti [Madrid], Apud Isidorum a Hernandez Pacheco, Typogr. et Bibliop. in via vulgo de los Tudescos, 1787.
- COLLIER, S., *Ideas and Politics of Chilean Independence 1808-1833*, Cambridge, University Press, 1967.
- CONDILLAC, E. B., *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Ch. Houel, Imprimeur, 1798.
- EGAÑA, J., *Tractatus de re logica, metaphysica, et morali: pro filiis et alumnis Instituti Nationalis Jacobo Politanæ Erudiendis*, Santiago, Tipus Raymundi Rengifo, 1827.
- DIAZ DE GAMARRA Y DAVALOS, J. B., *Elementa recentioris philosophiæ*, Mexico, apud Lic. D. Joseph A Jauregui, 1774.
- GONGORA, M., *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1980.
- HANISCH, W., *En torno a la filosofía en Chile: (1594-1810)*, Santiago / Chile, Universidad Católica, 1963.
- *La filosofía de don Juan Egaña*, Santiago / Chile, Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, 1964.
- JAKSIC, I., “Racionalismo y fe: la filosofía chilena en la época de Andrés Bello”, en *Historia*, 29 (1995 – 1996), 89-123.
- JUNCO DE MAYER, V., *Gamarrá, o, El eclecticismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Collier Macmillan, 1965.

- REDMOND, W., *La lógica en el Virreinato del Perú: a través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- ROVIRA, M., *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, El Colegio de México, 1958.
- SALINAS, C., “La biblioteca de don Mariano Egaña, con especial referencia a sus libros de Derecho”, en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 7 (1982).
- SILVA, R., *Egaña en la Patria Vieja 1810-1814*, Santiago / Chile, A. Bello, 1959.
- VERNEY, L. A., *Verdadero método de estudiar, para ser útil a la República y la Iglesia, proporcionado al estilo, y necesidad de Portugal, expuesto en varias cartas, escrito en idioma Portugués*, Madrid, por Joachim Ibarra, calle de las Urosas, 1760.
- *De re logica ad usum lusitanorum adolescentium*, Valentiae Hedetanorum, In officina Viduae Josephi de Orga, 1768.

AS “LIVRARIAS” DOS JESUÍTAS NO BRASIL COLONIAL, SEGUNDO OS DOCUMENTOS DO ARCHIVUM ROMANO SOCIETATIS IESU

LUIZ FERNANDO MEDEIROS RODRIGUES
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos

RESUMEN / RESUMO

O presente artigo propõe-se apresentar uma breve panorâmica das livrarias mantidas pelos jesuítas durante o período colonial no Brasil. Tendo como base os documentos do *Archivum Romanum Societatis Iesu* e as informações recolhidas pelo historiador da Companhia de Jesus, Serafim Leite, buscar-se-á ressaltar a importância de um aprofundado estudo sobre as livrarias jesuítas no Brasil e seus respectivos acervos. Fica por fazer uma análise quantitativa dos acervos jesuíticos e o esboço interpretativo sobre os leitores e leituras, sobretudo, no que diz respeito à filosofia e à teologia escolástica deste período nas províncias jesuíticas brasileiras.

Palabras clave / Palavras-chave: Bibliotecas jesuíticas, Livrarias, Jesuítas, Brasil Colonial-

ABSTRACT

This article intends to present a brief overview of the libraries kept by the Jesuits during the colonial period in Brazil. Based on the *Archivum Romanum Societatis Iesu* documents and information gathered by the historian of the Society of Jesus, Serafim Leite, will seek to highlight the importance of a thorough study of the Jesuits in Brazil libraries and their collections. It will be to done a quantitative analysis of the Jesuit collections and interpretive sketch on readers and reading, especially with regard to scholastic philosophy and theology of this period the Jesuit provinces in Brazil.

Keywords: Jesuits libraries, Libraries, Jesuits, Colonial Brazil.

INTRODUÇÃO: A HISTORIOGRAFIA DO LIVRO NO BRASIL COLONIAL

A grande maioria dos especialistas que se ocuparam da história do livro no Brasil Colonial concordam na existência sobre os inúmeros silêncios e lacunas da historiografia no que tange os livros, às bibliotecas e às práticas de leitura. No seu trabalho, *Bibliotecas Privadas e Práticas de leitura no Brasil Colonial*, Luiz Carlos Villalta traça um perfil da historiografia sobre o livro no Brasil Colonial, que apresentaremos resumidamente a seguir¹. Segundo o autor apenas citado, os pesquisadores que se ocuparam com as bibliotecas neste período não fundamentaram suficientemente as suas pesquisas numa análise quantitativa sólida². Outros, mesmo se servindo, em maior ou menor escala, da quantificação e esboçando uma tentativa de interpretação sobre a leitura e a recepção dos livros, não visualizaram a sociedade mais ampla, o Brasil como um todo, concentrando-se nas bibliotecas de particulares, de grupos, de instituições ou de determinadas localidades da colônia³, ou ainda, detendo-se sobre a circulação de livros em circunscrições geográficas bem delimitadas⁴. Há ainda um outro grupo de pesquisadores, que não procurou estabelecer conexões mais estreitas

1 L. C. VILLALTA, “Bibliotecas Privadas e Práticas de Leitura no Brasil Colonial”, disponível eletronicamente em: <http://www.caminhosdoromance.iel.unicamp.br/estudos/ensaios/index.htm>, <texto acessado em: 12 Setembro de 2011>. “Bibliothèques privées et pratiques de lecture au Brésil Colonial”, en K. DE QUEIRÓS MATTOSO – I. MUZART, F. DOS SANTOS – D. ROLLAND [Org.], *Naissance du Brésil Moderne, Actes du Colloque “Aux Temps Modernes: Naissance du Brésil”*, Sorbonne, Mars 1997, Paris, Presses de l’Université de Paris – Sorbonne, 1998.

2 Por exemplo: J. DE SOUZA ARAÚJO, *Perfil do Leitor Colonial* [Tese de Doutorado], Rio de Janeiro, UFRJ, 1988; R. BORBA DE MORAES, *Livros e Bibliotecas no Brasil Colonial*, São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1979; C. RIZZINI, *O Livro, o Jornal e a Tipografia no Brasil, 1500-1822: com um breve estudo geral sobre a informação*, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1988, e C. RIBEIRO DE LESSA, “As bibliotecas brasileiras dos tempos coloniais: apontamentos para um estudo histórico”, en *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 191 (1946), 339-345.

3 Veja: L. C. VILLALTA, “O Diabo na livraria dos Inconfidentes”, en A. NOVAES (org.), *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras-Secretaria Municipal de Cultura, 1992, 367- 395; ID., “Os clérigos e os livros nas Minas Gerais da segunda metade do século XVIII”, en *Acervo, Revista do Arquivo Nacional*, 8 (1995), 19-52; P. GOMES LEITE, “Revolução e Heresia na Biblioteca de um Advogado de Mariana”, en *Acervo, Revista do Arquivo Nacional*, 8, (1995), 153-166; E. FRIEIRO, *O Diabo na Livraria do Cônego*, São Paulo – Belo Horizonte, Edusp – Itatiaia, 1981; e E. ARAÚJO, *O Teatro dos Vícios: Transgressão e Transigência na Sociedade Urbana Colonial*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.

4 São exemplos: L. COLLOR JOBIM, “O Santo Ofício da Inquisição no Brasil Setecentista: Estudo de uma Denúncia”, en *Revista Estudos Ibero-Americanos*, 2 (1987), 195-213; M. B. NIZZA DA SILVA, *Cultura e Sociedade no Rio de Janeiro (1808-1821)*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978; S. G. DINIZ, “Um livreiro em Vila Rica no meado do século XVIII”, en *Kriterion*, 47/48 (1959), 180-198; e L. C. VILLALTA, “A ‘América’, a Ilustração e os Inconfidentes Mineiros (apontamentos de pesquisa)”, en *Registro: Informativo do Centro Nacional de Referência Historiográfica*, 2, 4 (set., 1995-fev., 1996), 15-17.

entre os livros e os leitores: uns focando sua análise do conteúdo dos livros⁵, enquanto outros, exploraram quase exclusivamente as ideias expressas pelos autores ou dos conteúdos dos livros para as ideias dos respectivos autores sem se deterem nas mediações existentes entre os primeiros e as últimas⁶. Fazem exceção as pesquisas de Luís Henrique Dias Tavares e Katia Queirós Mattoso, referentes as relações entre os textos e os conjurados da Bahia⁷. Finalmente, há um último grupo que apenas descreve quanto encontra nas fontes⁸.

Por falta de espaço, o presente artigo não abordará a problemática historiográfica sobre a posse de livros e as práticas de leitura na Colônia, mas à medida que a documentação o permita, procurar-se-á indicar os poucos dados quantitativos e qualitativos que se dispõe.

As primeiras instituições a constituírem bibliotecas no Brasil Colonial a partir da metade do século XVI foram a Companhia de Jesus, a Ordem dos Frades Menores, a Ordem de São Bento, a Ordem Carmelita e, posteriormente, a Congregação do Oratório. Poucos se conhece ainda sobre o conteúdo das bibliotecas mantidas por estas instituições. Mas, dentre estas, as bibliotecas dos jesuítas são as que mais informações se encontram nas fontes primárias.

O primeiro grupo de missionários da Companhia chegou ao Brasil em 1549, acompanhando o segundo governador-geral Tomé de Souza. Tratava-se de um pequeno grupo composto por apenas seis religiosos, cujo superior era o padre Manoel da Nóbrega (1517-1570). Nos dois séculos seguintes, a Companhia de Jesus estaria presente em todo o Brasil, formando a Província do Brasil e a Vice-Província do Maranhão e Grão-Pará. Em 1759, os jesuítas seriam expulsos do Brasil e de todo o império colonial português e desterrados para Lisboa, onde muitos ficariam encarcerados até o final do governo pombalino.

5 Se enquadram neste grupo: L. L. DA GAMA LIMA, “Aprisionando o Desejo: Confissão e Sexualidade”, em R. VAINFAS (org.), *História e Sexualidade no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1986, 67-88; e A. MENDES DE ALMEIDA, *O Gosto do Pecado: Casamento e Sexualidade nos Manuais de Confessores dos séculos XVI e XVII*, Rio de Janeiro, Rocco, 1992.

6 Deste grupo fazem parte: A. F. MARQUES DOS SANTOS, *No Rascunho da Nação: Inconfidência no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes – Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1992; S. P. ROUANET, “As Minas Iluminadas: A Ilustração e a Inconfidência”, em A. NOVAES (org.), *o. c.*, 329-345; e C. G. MOTA, *Idéia de Revolução no Brasil (1789-1801)*, Petrópolis, Vozes, 1979.

7 L. H. DIAS TAVARES, *Introdução ao Estudo das Idéias do Movimento Revolucionário de 1798*, Salvador, Livraria Progresso – União Baiana dos Escritores, 1959; ID., *História da Sedição Intentada na Bahia em 1798*, São Paulo, Pioneira, 1975; e K. DE QUEIROZ MATTOSO, *Presença Francesa no Movimento Democrático Baiano de 1798*, Salvador, Editora Itapua – Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia, 1969.

8 Neste grupo, pode-se enquadrar o trabalho de M. ÉLLIS, “Documentos sobre a primeira biblioteca pública oficial de São Paulo”, em *Revista de História*, 30 (1957), 387-447.

Mas, durante o tempo em que os jesuítas atuaram no Brasil, dedicaram-se a todo tipo de atividades missionárias. Sem deixarem de evangelizar diretamente colonos e índios, através de atividades catequéticas e missões, dedicaram-se também as atividades da educação e do ensino tanto dos filhos dos colonos, como na formação dos seus próprios quadros missionários. E se nas suas missões, fundaram aldeias e todas a infraestrutura necessária para mantê-las, nas cidades, construíram igrejas, residências, escolas e seminários. No total, até meados do século XVIII, a Companhia tinha fundado 19 colégios. Estes colégios e seminários eram regidos pelo método pedagógico próprio dos jesuítas, o *Ratio Studiorum*. A aplicação dos princípios pedagógicos fixados no *Ratio*, fizeram destes colégios autênticos centros de formação intelectual e cultural, cujos títulos eram equiparados aos das universidades jesuítas lusitanas.

I. A ORIGEM DAS LIVRARIAS JESUÍTICAS

Uma das principais preocupações desde a instalação dos primeiros missionários jesuítas foi providenciar os meios necessários para o desempenho das suas atividades missionárias. Entre estes estavam os livros. À assistência aos indígenas e ao ensino e educação dos filhos dos colonos, bem como à formação nos primeiros seminários da própria Companhia, faltavam livros. Seja na missão direta com os indígenas, seja na evangelização e educação dos colonos e seus filhos, os livros eram fundamentais tanto para a fundamentação jurídica das aldeias, como a educação dos jovens nas vilas e cidades. Desta forma, uma das primeiras preocupações dos superiores foi de promover a instalação de livrarias em todas as residências, desde as mais importantes, situadas juntos aos colégios e às sedes das duas províncias. Mesmo o mais isolado missionário atuante junto aos indígenas deveria poder contar com o necessário para a sua missão: breviário e livros para os sacramentos. No norte, segundo o historiador da Companhia de Jesus no Brasil, Serafim Leite, “não havia aldeia, por mais recuada que fosse na profundidade dos sertões e rios, que a não iluminasse ao menos uma estante de livros”⁹. Esta preocupação com os livros datava de época distante.

Na organização missionária da Companhia no Brasil, as missões e os missionários que atuavam diretamente junto aos índios se apoiavam nas residências já bem estabelecidas, localizadas na cidades principais. Assim, as principais livrarias foram constituídas juntos aos colégios que a Companhia

9 S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. IV, Rio de Janeiro – Lisboa, Inst. Nac. do Livro – Livr. Portugália, 1943, 289.

mantinha nas principais capitais das capitanias, e que tiveram seu apogeu entre o século XVII e até a expulsão dos jesuítas. Estas funcionavam como fontes de abastecimentos para os jesuítas das várias residências menores ou dependentes, como foi o caso do colégio da Bahia. Em 1597, ficou determinado que, quando algum padre falecesse em alguma residência, os livros e cartapácios que se achassem no seu cubículo fossem inventariados. Ficava ao critério do provincial o destino dos mesmos, podendo deixá-los para o uso dos demais membros da comunidade ou incorporá-los na livraria do colégio¹⁰.

A infraestrutura dos colégios da Bahia, do Rio de Janeiro, do Pará e Maranhão, servia a todos os jesuítas que atuassem nas respectivas regiões. Desta forma, já que em alguns destes se mantinham boticas para atender tanto aos colonos, como aos índios, era natural que as mesmas contassem com suas próprias livrarias, cujos livros se relacionavam à saúde e à medicina em geral. O inventário da farmácia e laboratório do Colégio do Maranhão, por exemplo, na primeira metade do século XVIII, contava com “30 tomos de medicina e botica”; além de 5 tomos que se encontravam na casa do cirurgião Manuel de Souza¹¹.

Uma das grandes discussões internas na Companhia a respeito das missões foi se os jesuítas deveriam ser volantes ou fixos nas residências e colégios. Uma vez aceita a missão volante, os missionários que recebiam o encargo de fundarem missões junto aos índios, ou que iam fundar residências em vilas mais distantes da sede da capitania, levavam consigo os livros necessários. Em 1586, cinco missionários jesuítas (cujo superior era o P. Manuel Ortega) foram enviados ao Paraguai para lá fundarem uma missão, os quais levaram consigo “muitos livros”. Quando a expedição já se encontrava na foz do Rio da Prata, foi atacada por corsários ingleses¹² liderados pelo pirata inglês Robert Withrington, que saqueou os navios de quanto levavam: das roupas, livros e ornamentos¹³.

A falta de livros numa residência ou numa missão era considerada como um meio que limitava notavelmente a ação dos missionários. No último trimestre de 1552, quando Manuel da Nóbrega fazia a sua visita provincial ao Espírito Santo, encontrou já em funcionamento uma Confraria dos Meninos de Jesus, à semelhança da Bahia e de S. Vicente. Esta confraria era frequentada por meninos mamelucos e índios, cujas condições eram precárias. Toda biblioteca do

10 ARSI, Bras. 2, f. 132r.

11 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 288.

12 *Ib.*, t. II, 542.

13 *Ib.*, t. I, 347.

jesuíta que ali estava (o padre Braz Lourenço) constava apenas de um livro, a *Vita Christi*¹⁴.

Por outro lado, o colégio que possuísse uma boa coleção de livros tinha grande prestígio e o credenciava para a criação de novos cursos, muitos dos quais, equiparados aos das universidades jesuítas em Portugal. Em 21 de março de 1661, para receber a aprovação do Geral da Companhia para a instalação de estudos no Maranhão, Antônio Vieira argumentava que a livraria que tinham era muito boa¹⁵.

II. OS PRIMEIROS LIVROS E O PROCESSO DE FORMAÇÃO DOS ACERVOS

Os primeiros livros que se têm notícia vieram na bagagem dos primeiros missionários jesuítas. A livraria do Colégio da Bahia foi, a seu tempo, a mais importante de todas as bibliotecas da Companhia no Brasil. Sua organização data de 1549 com os livros trazidos pelo próprio Manuel da Nóbrega. Logo que tinha chegado ao Brasil começara a pedi-los, “porque nos fazem muita míngua para as dúvidas que cá há, que todas se perguntam a mim”¹⁶, dizia Nóbrega. A livraria do Colégio do Maranhão começou a ser formada com os livros que tinham sido trazidos de Portugal pelo próprio Antônio Vieira. A livraria que já “era muito boa”, deveria ter começado modestamente com o padre Luiz Figueira, e com as primeiras aulas de latim, e desta forma, teriam principiado as demais livrarias do Pará e da residências mais importantes da nova missão¹⁷.

Desta maneira, cada nova expedição de jesuítas que chegavam ao Brasil era uma oportunidade para a entrada de novos livros. Em 1583, chegou ao Brasil o P. Fernão Cardim, o qual ocupou os cargos de reitor dos colégios da Bahia e do Rio de Janeiro. Eleito procurador da província do Brasil na congregação dos procuradores de 1598, em Roma, na viagem de volta de Lisboa, a nau em que estava foi atacada e capturada por corsários ingleses, ainda nas costas portuguesas, liderados por Sir John Gilbert, no dia 25 de setembro de 1601. Os

14 ARSI, Bras. 3(1), f. 109r. Tratava-se da obra de Ludolfo de Saxónia, O. Cart. (ca. 1295-1377), *Vita Christi* que teve uma tradução portuguesa feita por Nicolau Vieira e Bernardo de Alcobaca, impressa em Lisboa na oficina de Nicolau de Saxónia e Valentim Fernandes, em 1495.

15 A. VIEIRA, “Ao padre geral, Goswin Nickel”. Rio das Amazonas, 21 de março de 1661, em S. LEITE, *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940, 295.

16 “Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. Bahia, 9 de agosto de 1549”, em S. LEITE, (ed.), *Monumenta Brasiliae, I (1538-1553)*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, 131.

17 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 288.

piratas logo se apossaram de todos os bens de valores que a nau e os seus passageiros transportavam consigo, inclusive os “muitos livros” e os “manuscritos em português e latim, sermões, vidas de Cristo e comentários teológicos” que o P. Cardim trazia para o Brasil na sua bagagem e que pedia a sua devolução¹⁸. Libertado em 1604, Cardim voltou ao Brasil, mas não se tem notícia dos livros e manuscritos, nem se trouxe consigo novos livros.

A procura das missões em Lisboa, às vezes, era encarregada de enviar livros da Europa para o Brasil, atendendo aos pedidos que os missionários e professores da colônia faziam aos seus superiores e ao próprio rei português. Para os alunos do Colégio dos Meninos de Jesus, a primeira instituição de educação dos jesuítas no Brasil, fundada por Manuel da Nóbrega, em Salvador, após a chegada dos órfãos, o monarca D. João III enviou livros, panos para camisas, sapatos, sobeiros e outros bens necessários¹⁹. Como era de se esperar, no período de implantação da missão, as solicitações feitas pelos missionários eram constante e frequentes. A catequese e o ensino de gramática não podiam ser feitos sem os livros necessários.

Pela formação que tinham, e pelas carências na colônia, os jesuítas rapidamente se transformaram em ponto de referimento para as questões mais complexas e delicadas da vida moral colonial. Por isso, não é estranho que o padre Nóbrega pedisse livros logo nos primeiros meses após a sua chegada, pois os jesuítas, enquanto praticamente os únicos letrados, aparte alguns poucos funcionários do governo, eram tidos como únicas fontes de consulta acessíveis²⁰.

Outra solicitação de livros referia-se ao ensino de latim do curso de gramática que os padres davam no Colégio dos Meninos de Jesus. Em carta de 6 de janeiro de 1550, Nobrega acusa o recebimento de duas caixas de livros e ornamentos necessários para a celebração dos sacramentos²¹. Em 21 de dezembro de 1555, o segundo provincial do Brasil, o padre Luiz da Grã, pede ao geral livros de texto para os alunos principiantes e adiantados do Colégio da Bahia²². Alguns anos mais tarde, tem-se o registro de outros pedidos de livros. O padre João Vicente Yate, que tinha missionado na Bahia, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, pedia, em 1593, várias obras em inglês, latim e espanhol. Da mesma

18 “Carta do P. Fernão Cardim a Sir Robert Cecil, (Conde de Salisbury). Prisão de Gatehouse, 4 de fevereiro de 1602”, citada por S. LEITE, *o. c.*, t. VIII, Rio de Janeiro, Inst. Nacional do Livro, 1949, 135-136.

19 “Carta do P. Pero Doménech ao P. Inácio de Loyola. Almeirim, 17 de fevereiro de 1551”, em S. LEITE, *o. c.*, t. I, 215. *Id.*, *o. c.*, t. I, 37.

20 “Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. Bahia, 9 de agosto de 1549”, em S. LEITE, *o. c.*, t. I, 131.

21 S. LEITE, *o. c.*, t. II, 541.

22 ARSI, Bras. 3(1), f. 145v.

forma, já em 1553, o irmão Pedro Correia, um dos primeiros *linguas* jesuíta a trabalhar diretamente com os índios, pedia livros “em linguagem”. Estes eram os de um “chamado Doutor Constantino”, de Sevilha, e intitulava-se: “Confissão de um pecador; Doutrina Cristã; Exposição do Primeiro Salmo de David *Beatus vir*; Suma de doutrina cristã; e o Catecismo cristão para instruir os meninos”. Pedro Correia tinha visto um deles, o que tratava da primeira parte dos artigos da fé e o considerava “coisa mui santa”. Por isso, pedia que se estivessem à venda em Lisboa, lhos mandassem todos os cinco. Caso contrário, tentassem compra-los em Sevilha. E explicava a razão do seu insistente pedido: “porque não sou latino”, isto é, porque não compreendendo a língua, não podia servir-se dos livros em latim²³.

A forma de suprir a carência de livros fazia com que os jesuítas providenciassem textos para as suas escolas. Ao começar o Colégio de São Paulo de Piratininga, não havia artes nem livros para todos. Assim, o José de Anchieta foi obrigado a escrever os apontamentos necessários às suas classes e distribuí-los aos seus alunos²⁴.

As esmolas reais ou a ajuda dos governadores e particulares não era suficiente para suprir as necessidades de livros nas escolas da Companhia. Havia que comprá-los. Mas isto só foi possível quando as fundações estavam consolidadas e a infraestrutura que os mantinham auferiam rendas suficientes. Eram os padres provinciais a encarregarem o procurador das missões em Lisboa de comprar os livros que os colégios necessitavam. O padre Marçal Beliarte, que foi provincial de 1587 a 1594, por exemplo, mandou comprar de uma só vez 15\$000 réis deles. E, em outra ocasião, enviou âmbar para a Europa, cuja venda em Lisboa rendeu o valor de 40\$000 réis, aplicados em mais outra compra de livros²⁵.

A aquisição foi constante, em proporção das possibilidades das rendas disponíveis. Em 1597, para impedir que a falta de curiosidade pelos estudos e a preguiça diminuíssem o interesse pela cultura geral, e para animar os estudos, o padre Pero Rodrigues, que foi provincial do Brasil de 1594 a 1603, escrevendo ao assistente lusitano, o padre João Álvares, dizia que tinha mandado comprar muitos livros para o Colégio da Bahia²⁶.

Outra fonte importante a qual os jesuítas recorriam para adquirir livros na própria colônia era a compra dos livros das pessoas que voltavam ao reino. Para estes, saía mais em conta vendê-los no Brasil do que pagar o frete e os impostos

23 ARSI, Bras. 3(1), f. 85r.

24 S. LEITE, *o. c.*, t. II, 542.

25 ARSI, Bras. 3(2), ff. 358r-359r.

26 ARSI, Bras. 15, f. 428r.

de saída dos portos coloniais e entrada nos portos do reino. No Pará, em 1720, os jesuítas adquiriam mais de 100 volumes, por 600\$000 réis, do ouvidor-geral, que voltava para Lisboa²⁷. Também no Pará, o vice-provincial remetia dinheiro para o procurador das missões em Lisboa para a compra de livros, sobretudo, dos mais necessários, como o *Instituto* da Companhia, do qual se pediam vários exemplares, e outros, de toda espécie²⁸.

O dinheiro necessário para a aquisição destes livros provinha da rendas oriundas das estruturas de manutenção dos respectivos colégios. O Colégio de Santo Alexandre, na Vice-província do Grão-Pará e Maranhão, entre outras formas de rendimento, mantinha uma botica que vendia medicamentos para os colonos mais ricos de Belém. Em 1732, o vice-provincial, com aprovação do geral, determinou que os rendimentos obtidos com a venda dos remédios fossem empregados na aquisição de livros tanto para a livreria do colégio, como para a própria botica²⁹. Outra fonte de renda empregada para a compra dos livros provinha da venda dos gêneros agrícolas. No Maranhão, por exemplo, o cravo e o cacau coletados no sertão eram vendidos em Belém e em Lisboa, também para este fim³⁰.

Havia também a possibilidade de que alguns professores conseguissem recursos para a compra dos livros das matérias que lecionavam. No Colégio do Rio de Janeiro, por exemplo, alguns professores “por amor a seus estudos privados tinham ‘cem cruzados’ de livros”³¹.

A ampliação das bibliotecas dos jesuítas também se deu através da doação de livros por parte de alguns ilustres dignitários. O bispo D. Pedro Leitão legou ao Colégio da Bahia a sua biblioteca, que era “muito boa”³². Já o administrador eclesiástico do Rio de Janeiro, o padre Bartolomeu Simões Pereira, além dos livros “de um e outro direito” (civil e canônico), que já tinha doado ao colégio, ao morrer, deixou-lhe também metade da sua biblioteca³³. Já no Colégio do Recife, em 1717, além da normal compra de obras, entraram vários volumes, doados por “um homem nobre e erudito”³⁴.

27 APP, Pasta 177, doc. 21.

28 ARSI, Bras. 26, f. 150r.

29 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 288.

30 *Ib.*, 288.

31 ARSI, Bras. 3(1), ff. 217r, 218v.

32 S. LEITE, *o. c.*, t. II, 542.

33 ARSI, Bras. 8, f. 43v.

34 ARSI, Bras. 10, f. 177r.

III. ORDENAÇÃO E CONSERVAÇÃO DOS ACERVOS

Às vezes, os livros saíam para fora dos colégios e, até mesmo, para fora das capitâneas. Como já se assinalou acima, os missionários encarregados da expedição de fundação de uma missão no Paraguai levaram consigo muitos livros que caíram em mãos dos piratas ingleses. Tais perdas eram contingentes e inevitáveis, comuns. Mas estas não eram as únicas perdas das bibliotecas. Havia o perigo dos empréstimos e dos roubos. Os jesuítas procuraram defender os acervos das suas bibliotecas dos fáceis empréstimos. Em 1589, ordenou-se que todos os livros fossem colocados por ordem e numerados em ordem sequencial marcados na lombada. Desta forma, além da ordenação da biblioteca, exercia-se um maior controle sobre os livros do acervo, facilitando a imediata identificação do livro que por ventura faltasse³⁵.

A organização do acervo das livrarias também foi feita por assuntos. A livraria do Colégio de Santo Alexandre, no Pará, situava-se num corredor, do lado do poente. Tinha as suas estantes encaixilhadas e com entalhes na parte superior para as etiquetadas que indicavam as respectivas matérias³⁶.

A biblioteca do Colégio da Bahia foi, no seu tempo, a mais importante do Brasil. O seu acervo nunca deixou de crescer. Apesar de ter sido bastante desfalcada com a invasão e ocupação de Salvador pelos holandeses em 1624, foi recuperada na reconstrução do colégio, sendo-lhe destinada um dos mais suntuosos salões do Brasil. A biblioteca chegou a ter um catálogo de autores e matérias organizado pelo irmão Antônio da Costa. Diligente e hábil, segundo a informação de 1694, o Ir. Costa era natural de Lion, um dos grandes centros livreiros daquela época. Além de bibliotecário, era encadernador e tipógrafo, sabia latim e organizou o índice da biblioteca por matérias e autores³⁷.

Outro aspecto importante é o que diz respeito à conservação dos livros: encadernação e combate às pragas (sobretudo, a cupins, roedores e insetos vários). Muito embora a ação nociva que os cupins podiam exercer sobre o papel fosse conhecida pelos europeus, o mesmo não acontecia com muitas outras pragas e insetos. Nos princípios do século XVIII, quando a biblioteca do Colégio do Rio de Janeiro foi restaurada, iniciou-se uma campanha contra os estragos provocados pela ação dos cupins e pelas traças³⁸.

35 ARSI, Fondo Ges., Colleg. 13.

36 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 289.

37 ARSI, Bras. 10 (2), f. 263r.

38 ARSI, Bras. 10, f. 220r.

Entre os vários ofícios necessários para o bom funcionamento das missões e autonomia dos missionários estava aquele que trabalhava o couro, como a curtição e encadernação³⁹.

A livraria do Colégio de Santo Alexandre, de Belém do Pará, possuía uma oficina de encadernação própria⁴⁰. E o inventário da expulsão, de 1760, da Casa dos Exercícios e religiosa recreação de Nossa Senhora Madre de Deus do Maranhão informava que quase todos os 1.000 volumes encontrados na sua livraria estavam encadernados⁴¹.

IV. A INFRAESTRUTURA E OS MÓVEIS

As livrarias dos colégios mais importantes, como o da Bahia, estavam localizadas em setores de destaque. O salão que abrigava a biblioteca do colégio baiano foi ricamente ornamentado. Tratava-se de um amplo salão com o teto pintado e uma entrada azulejada com alegorias ao saber. As bibliotecas dos colégios Santo Alexandre de Belém do Pará e do Rio de Janeiro eram igualmente imponentes. Conserva-se hoje apenas a do Pará, uma vez que a biblioteca do colégio do Rio foi destruída por jatos de água na destruição do complexo do colégio do Morro do Castelo, em 1921, na busca de imaginários tesouros escondidos nos muros do colégio.

As descrições das estantes nos inventários atestam a imponência do mobiliário. Os irmãos artesões fabricaram as estantes servindo-se de madeiras nobres. A livraria do Colégio do Rio de Janeiro, por exemplo, restaurada nos inícios do século XVIII, recebeu novas estantes feitas de jacarandá e vinhático. Em 22 de setembro de 1721, o reitor Manuel Dias escrevia ao geral dizendo que elas não tinham sido “lavradas de qualquer modo, mas com tal primor que no dizer dos que a viam e admiravam, assim deviam ficar, nuas na arte de entalhe e polimento, sem mais pintura nem dourados, por belos que fossem”⁴². De igual forma, o registro sobre as livrarias dos colégios do Maranhão e de Belém do Pará. A de Belém, fora o mobiliário de madeira *coatiaria*, era ornada por uma imagem de Nossa Senhora, grande, com o menino nos braços, a *Sedes Sapientiae*, e um quadro de dois palmos de S. Jerônimo⁴³. Já a do Maranhão ficava paralela à igreja do colégio, com janelas rasgadas para o pátio interno.

39 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 164.

40 ARSI, Bras. 28, f. 10r.

41 ARSI, Bras. 28, f. 36r.

42 ARSI, Bras. 4, f. 219r.

43 ARSI, Bras. 28, f. 10r.

No meio da sala, uma mesa grande de consulta, À roda, estantes, onde acomodavam “até 5.000 volumes”⁴⁴.

V. AS LIVRARIAS E TIPOGRAFIAS

A questão sobre a existência de tipografias nos colégios da Companhia no Brasil ainda não ficou suficientemente esclarecida. Se por um lado, Serafim Leite não tenha deixado nenhum indício documental que atestasse a sua existência, por outro, Rubens Moraes afirma que Leite vagamente acena à existência de uma tipografia junto ao Colégio do Rio de Janeiro⁴⁵. Isto porque, no Rio havia dois irmãos que exerciam a atividade de tipógrafos. No colégio do Rio de Janeiro, por ocasião da restauração da biblioteca, enfileiraram-se nas suas estantes livros recentes, “alguns impressos na própria casa, por volta de 1724, para uso privado do colégio e dos padres”⁴⁶. Na Bahia constava outro irmão com o ofício de impressor. Ao que parece, ambos foram encadernadores e bibliotecários. Todas estas atividades não deixam de levantar a hipótese da existência de uma atividade tipográfica junto a alguns colégios da Companhia, pelo menos na impressão de pequenos impressos⁴⁷. Para muitos historiadores, a existência de irmão *typographus* poderia levar a supor a utilização de tipos, pelo menos para a confecção de títulos nas lombadas e capas dos exemplares encadernados⁴⁸.

VI. LEITORES, REGULAMENTOS E EXPURGOS

As livrarias se formaram fundamentalmente para atender as necessidades pastorais dos missionários, dos professores dos colégios e dos alunos da Companhia. Mas este público não era exclusivo, pois havia a possibilidade de consulta por parte de usuários externos, principalmente por parte das autoridades civis e eclesiásticas locais. D. Francisco Manuel de Melo, grande escritor português, ex-aluno dos jesuítas, frequentava a biblioteca do Colégio da Bahia⁴⁹. Na biblioteca do Colégio da Bahia, no tempo de provincialado do

44 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 289.

45 R. BORBA DE MORAES, “Tentativas de estabelecimento de tipografias”, em Id., *Livros e bibliotecas no Brasil colonial*, Brasília, Briquet de Lemos, 2006, 68.

46 S. LEITE, *o. c.*, t. VI, 26.

47 ARSI, Bras. 10 (2), f. 263r.

48 Faz parte deste grupo L. A. GONÇALVES DA SILVA, “As bibliotecas dos Jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite”, em *Perspectivas em Ciência da Informação*, 13 (2008), 219-237.

49 S. LEITE, *o. c.*, t. V, 101.

P. Pero Rodrigues, parece que se destinou ao público alguma sala de leitura⁵⁰. Segundo Serafim Leite, esta biblioteca chegou a intitular-se *pública* porque na folha de rosto do livro *A Vida do Padre Joam d’Almeida, da Companhia de Iesu*, do Padre Simão de Vasconcelos, de 1658, estava escrito, a tinta: *Liur. publ. do Coll. da Bahia*⁵¹. Da mesma forma a biblioteca do Colégio do Rio de Janeiro, a qual estava à disposição dos estudantes e do público: *Publica Collegii Bibliotheca*⁵². No frontispício de alguns livros, existentes no palácio de S. Joaquim, Serafim Leite encontrou escrito à mão, pelo antigo bibliotecário do colégio da Companhia, a seguinte inscrição: “Pertence à Livraria Publica do Coll^o Do Rio de Janr^o”⁵³. Tratava-se do primeiro tomo do *Cursus Theologicus* do padre jesuíta Jozepho de Azambuja, professor de prima do Colégio de S. Antão de Lisboa (ed. de 1734). A conclusão do historiador da Companhia é que tais inscrições comprovam que os jesuítas colocavam a livraria à disposição de estudiosos da cidade, fazendo-a, de fato, a primeira livraria pública do Rio de Janeiro⁵⁴.

Como acima tratamos, um dos problemas mais comuns das bibliotecas era o empréstimo, embora de forma controlada. A fim de evitar a perda das obras, num certo momento, o empréstimo chegou a ser proibido. Inácio de Azevedo, durante a sua visitação em 1556, recomendou no seu memorial que não se emprestassem os livros⁵⁵. O seguinte visitador, o padre Gouveia, suavizou a proibição, sugerindo que a proibição de empréstimo dos livros seria aplicada apenas para aqueles que fossem únicos, e, mesmo assim, excetuando-se a “pessoa do Prelado ou de maior qualidade”⁵⁶. Chegou-se inclusive a dar e repartir livros entre os moradores, “principalmente aos mais entendidos, grande quantidade de livros”⁵⁷.

Quanto à natureza dos livros que se emprestavam, a Biblioteca do Colégio de Santo Alexandre além de emprestar devocionários e catecismos, nas palavras de Vieira, emprestava também outros que tratavam de “coisas do espírito”⁵⁸. Além disto, era corrente emprestar os “cartapácios” escolares, de distribuição gratuita. Emprestavam-se também aos profissionais da cidade. No inventário da farmácia do Colégio do Maranhão, há o registro de cinco tomos

50 ARSI, Bras. 15, f. 428v.

51 Serafim Leite localizou este livro no acervo da Biblioteca do Porto. Veja-se em S. LEITE, *o. c.*, t. II, 544, nota 5.

52 ARSI, Bras. 10 (1), f. 253v.

53 S. LEITE, *o. c.*, t. VI, 28.

54 *Ib.*, 28, nota 3.

55 ARSI, Bras. 2, f. 138v.

56 ARSI, Bras. 2, f. 140r.

57 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 228.

58 *Ib.*, 228-229.

que tinha levado de empréstimo o cirurgião Manuel de Sousa⁵⁹, como empréstimo especial.

Os jesuítas distribuíam gratuitamente livros de conteúdo religioso e edificante, sobretudo vida de santos e varões ilustres da Companhia. A carta ânua da Província do Brasil de 1602-1603 registrou o caso de um morador de Porto Seguro, Bahia, chamado Manuel da Cunha, que aflito com tentações do demônio, viu-se livre destas, após ter lido a vida do fundador da Companhia, Inácio de Loyola, emprestada ou dada pelos padres do colégio. Em 1601, havia cinco anos que o fato ocorrera⁶⁰.

Um exemplo de regulamento sobre a utilização dos livros pode ser visto nas *Ordens para o Seminário de Belém conforme ao que mandou Nosso Revendo Padre em uma sua de 28 de Janeiro de 1696, e em outra antecedente de 16 de Janeiro de 1694 ao Padre Provincial*⁶¹. Este regulamento é dividido em três partes e composto de 44 parágrafos. A primeira trata dos fins do Seminário, gênero dos estudos, regime econômico e financeiro, e normas gerais de funcionamento. A segunda se refere às atribuições dos mestres e superiores; e, finalmente, a terceira, diz respeito aos horários, estudos, práticas de devoção, recreios e disciplina escolar. O parágrafo 10 das normas desta terceira parte, intitulado *Ordem que se deve guardar no Seminário de Belém*, trata sobre o uso e o cuidado que os seminaristas deveriam ter com os livros. O seminarista que “riscar o livro ou parede, será castigado” e ainda recomendava: “tratem os livros com asseio, como convém a meninos bem criados”⁶².

Seguindo a pedagogia inaciana traçada pelo *Ratio Studiorum*, o hábito da leitura foi incentivado. O Colégio de Pernambuco, em Olinda, ficou famoso pela solenidade das festas de abertura dos anos acadêmicos de 1593 e 1574, nos dias 2 e 3 de fevereiro. Nestes dias, os alunos eram chamados a participarem de exercícios escolares, declamações e representações teatrais. Aos alunos que se distinguiram, os professores distribuíam prêmios, pecuniários ou em livros⁶³. A prática destas sessões acadêmicas solenes era seguida em todos os principais colégios da Companhia, especialmente nos dias de festa de primeira classe ou por ocasião da tomada de posse de um novo bispo ou governador.

Naturalmente, praticava-se a seleção de leituras e livros, antes que estas fossem propostas à leitura ou consulta dos alunos e seculares. Quando chegavam da Europa, os livros não passavam indistintamente à consulta dos leito-

59 *Ib.*, 228.

60 ARSI, Bras. 8, f. 42r-43r.

61 ARSI, Fondo Ges., Colleg. 15.

62 ARSI, Fondo Ges., Colleg. 15, 3a. parte, # 10.

63 ARSI, Bras. 15, f. 304r.

res. Determinou-se que cada livro passasse por um exame prévio e, se fosse oportuno, se corrigisse o que eventualmente pudesse contrariar a edificação e os bons costumes⁶⁴. Assim determinava o geral Cláudio Acquaviva em 13 de fevereiro de 1596. Mas esta instrução generalícia já se encontrava nas instruções do fundador da Companhia, na legislação geral, na parte que tratava sobre livros obscenos e heréticos (os primeiros totalmente proibidos, os outros admitidos com cautelas)⁶⁵. De igual maneira, havia restrições para os “livros poéticos”. Distinguiam-se os livros escritos em latim e os romances, em vernáculo. A estes últimos, o exame era mais rigoroso, não somente porque podiam provocar certos devaneios nos mais jovens, mas sobretudo porque representavam um sério obstáculo ao estudo sério do latim. Em outra instrução do geral Acquaviva ao provincial Cristóvão de Gouveia, de 13 de Janeiro de 1587, o geral se mostra contrário ao costume de celebrar festas com sonetos e coplas espirituais, proibindo tal uso, uma vez que este costume podia incentivar a leitura de livros profanos⁶⁶. Nem mesmo os clássicos latinos escaparam de certas restrições. Um postulado da Congregação Provincial da Bahia, de 1583, propunha que se fizesse expurgos em textos de alguns autores latinos, tais como: Plauto, Terêncio, Horácio, Marcial e Ovídio. Tal prática seguia o costumeiro do Colégio Romano, onde se “adaptavam” os clássicos para a leitura nas classes inferiores⁶⁷.

VII. BIBLIOTHECAE PRAEFECTUS

O funcionamento diário da biblioteca dependia normalmente de um padre bibliotecário e de algum irmão coadjutor encarregado dos serviços auxiliares e de limpeza da biblioteca e da boa conservação dos livros. Nas livrarias da Companhia no Brasil sabe-se que havia oficialmente cerca de nove jesuítas com o ofício de bibliotecários: um no séc. XVII e os demais no séc. XVIII⁶⁸. Os catálogos não indicam mais jesuítas adscritos aos ofícios de bibliotecário. E isto não deixa de ser curioso, pois pelo número de residências e obras que

64 ARSI, Bras. 2, f. 91r.

65 S. LEITE, *o. c.*, t. II, 543.

66 ARSI, Bras. 2, f. 57v.

67 ARSI, Cong. 95, f. 160v. Deste 1564, a Companhia no Brasil obtivera licença do Cardeal Infante, enquanto legado a latere e inquisidor geral, para expurgar nos livros o que atentasse aos decretos do Concílio de Trento. Veja-se a *licença do Cardeal pera emendar e usar dos liuros defessos*, dada em Lisboa, a 20 de novembro de 1564. C. GOMEZ RODELES [ed.], *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu, quae primam Rationem Studiorum anno 1586 editam praecessere*, Matriti, Typis A. Avrial, 1901, 698-699.

68 S. LEITE, *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*, Lisboa, Brotéria, 1953.

a Companhia mantinha no Brasil, o número de padres e irmãos bibliotecários deveria ser bem maior.

Contudo, nos catálogos estão registradas denominações diversas para os que exerciam os ofícios nas livrarias da Companhia: *bibliothecae custos* (conservador da biblioteca); *bibliothecae praefectus* (prefeito da biblioteca); *bibliothecarius* (bibliotecário); *bibliopola*, *librarius* (livreiro); *librorum instaurador*, *bibliopegus* (encadernador); *typographus* (tipógrafo) e, finalmente, *impressor* (impressor).

Em geral, o ofício de encarregado das livrarias não era exclusivo. Muitos dos jesuítas que trabalhavam nas livrarias exerciam outras atividades paralelas na comunidade, como por exemplo, aqueles que além de serem bibliotecários exerciam o ofício de enfermeiros, mestres nas primeiras classes de meninos, administradores da olaria e coadjutores do procurador do colégio. E, se um jesuíta desempenhava o seu ofício na livraria do colégio, ao ser transferido para outra obra ou residência, podia exercitar um novo, deixando de ser bibliotecário, uma vez que este ofício não era vitalício, como qualquer outro cargo na Companhia, com exceção do cargo de Geral.

No Colégio de Santo Alexandre, em Belém do Pará, a biblioteca contava com os serviços do jesuíta encarregado da livraria e com o auxílio de um secular, certo *cafiús* Lourenço, (“que faleceu de um corisco”), que além de livreiro era também alfaiate no colégio⁶⁹.

O próprio padre Antônio Vieira exerceu o ofício de bibliotecário. Segundo as suas palavras, sempre fora bibliotecário em todos os colégios⁷⁰ (portanto, no Brasil, no do Maranhão, no do Pará e no da Bahia; e, em Portugal, no de Lisboa, Porto e Coimbra). Para a livraria do Colégio de Coimbra, Vieira mandou fazer, à sua custa, estantes novas⁷¹. Contudo, nem a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tampouco no livro *Artes e ofícios dos jesuítas*, Serafim Leite menciona a Vieira como bibliotecário.

Outro jesuíta bibliotecário sobre o qual se encontram algumas informações a seu respeito é o irmão coadjutor Antônio da Costa. Era natural de Lion (França) e fora admitido na Companhia, na Bahia, a 23 de julho de 1677, com 33 anos. E morreu a 17 de outubro de 1722⁷². Dele a *informação de 1694* se referia como bibliotecário “diligente e hábil”. Era bibliotecário, encadernador e tipógrafo, e sabia latim⁷³.

69 S. LEITE, *o. c.*, t. III, 216, n. 4.

70 S. LEITE, *o. c.*, t. V, 93.

71 *Ib.*, 93.

72 ARSI, Bras. 6, f. 40v; Hist. Soc. 51, 33r.

73 ARSI, Bras. 10 (2), f. 263r

VIII. AS LIVRARIAS MAIS IMPORTANTES

A biblioteca do Colégio da Bahia era a mais importante que a Companhia mantinha no Brasil. Sua origem data de 1549, com os primeiros livros trazidos pelo próprio Manuel da Nóbrega⁷⁴. Com o restauro do Colégio e da Igreja, em 1624, após a invasão holandesa, a biblioteca foi colocada num suntuoso salão com o teto ricamente ornamentado. Ainda hoje, este salão é existente. Para acessar a biblioteca, passava-se por uma escadaria cujas paredes laterais eram revestidas por azulejos fabricados em Lisboa (entre 1730 e 1740). As extremidades dos painéis de azulejos reproduziam figuras masculinas em tamanho natural. O salão era precedido por um vestíbulo igualmente revestido por painéis de azulejos, mas com figuras alegóricas que representavam a Eloquência, a Filosofia e a Ótica, também fabricados sob medida em Lisboa. O teto do salão era recoberto por um painel monumental pintado na primeira metade do século XVIII, tendo em seu centro a alegoria da Sabedoria. Em 1624, o catálogo da biblioteca contava com cerca de 3.000 obras, “de todo gênero de escritores que se podem desejar e se renova e guarda por um diligente livreiro”⁷⁵ (que era o Ir. Antônio da Costa). Serafim Leite estimava que a biblioteca chegou a conter um acervo de cerca 15.000 até o momento da expulsão da Companhia⁷⁶. Além disto, a botica, como acima já relatamos, contava com a sua própria biblioteca especializada.

O Seminário de Belém da Cachoeira, fundado por Alexandre de Gusmão, começou a ser construído em 1687 no Recôncavo Baiano e também possuía uma sua biblioteca. Enquanto seminário menor, é considerado o primeiro colégio para internos da Companhia no Brasil. Nos seus 72 anos de atividade, cerca de 1.500 meninos foram alunos no seminário⁷⁷. Assim como o número de alunos aumentava com os anos, também a biblioteca do seminário estava em constante aumento. Em 1735, o acervo já contava com 70 obras catalogadas⁷⁸.

No Estado do Maranhão, o Colégio Nossa Senhora da Luz possuía uma das mais importantes bibliotecas das casas da Companhia no norte do Brasil, por ser também o Colégio Máximo da Vice-Província. Antônio Vieira, como salientamos, quando lá chegou, em 1652, exerceu o ofício de bibliotecário, encontrando um colégio formado por um corredor com quatro cubículos no primeiro andar e seis no segundo, um dos quais reservados à biblioteca⁷⁹. A ele

74 S. LEITE, *o. c.*, t. V, p. 92; e, *Id.*, *o. c.*, t. II, 541.

75 ARSI, Bras. 5(2), f. 137r.

76 S. LEITE, *o. c.*, t. V, 94.

77 *Ib.*, 177.

78 ARSI, Bras. 5(2), f. 363v.

79 S. LEITE, *o. c.*, t. II, 118.

se deve a ampliação dos espaços reservados à livraria. Em pouco tempo, ao seu acervo, foram incorporados os livros para uso pessoal que trazia consigo de Portugal⁸⁰. No momento da expulsão da Companhia, conforme o *inventário* de 1760, a livraria tinha no seu acervo cerca de 5.000 volumes de especializados (*especiais*), de acordo com as ciências e letras ensinadas no colégio. Estava localizada paralela à planta do colégio e igreja, num corredor, para o lado do poente, com amplas janelas que se abriam para o pátio interno. No cubículo destinado à livraria havia, no centro, grande mesa de consulta com estantes dispostas ao seu redor⁸¹.

A Casa dos Exercícios e religiosa recreação de Nossa Senhora Madre de Deus, dependente do Colégio do Maranhão, também possuía uma biblioteca, cujas estantes abrigavam cerca de 1.000 volumes, quase todos encadernados “de novo em pasta”⁸².

O Seminário do Maranhão dispunha também de uma estante de livros, “pela maior parte de línguas estrangeiras”⁸³. Ainda havia uma outra pequena livraria pertencente à Fazenda de Anidiba⁸⁴. Também os Seminários das Aldeias Alta e de Parnaíba⁸⁵, bem com a Casa-Colégio de Tapuitapera, tinham a sua pequena livraria.

Em Belém do Pará, o catálogo do Colégio de Santo Alexandre (de cerca de 1718)⁸⁶, situava a livraria num corredor do lado do poente com cerca de 1.263 volumes, uma sala de consulta e uma oficina de encadernação. Já o *inventário* de 1760 inventaria cerca de 2000 volumes. Estava ricamente ornada com uma escultura de Nossa Senhora com o menino Jesus nos braços, a *Sede Sapientiae*, e um quadro de S. Jerônimo⁸⁷.

Também as demais casas da Companhia no Pará possuíam livros. A casa-Colégio da Vigia, por exemplo, possuía um acervo de 1.010 volumes⁸⁸. O seu catálogo foi publicado na íntegra por Serafim Leite⁸⁹. A residência da Fazenda de Ibirajuba também possuía alguns livros. Entre eles, estava um exemplar

80 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 288.

81 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 289.

82 ARSI, Bras. 28, ff. 35v-36r.

83 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 289.

84 ARSI, Bras. 28, ff. 29v-30v.

85 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 289.

86 APP, Pasta 177, doc. 21.

87 ARSI, Bras. 28, f. 10r.

88 ARSI, Bras. 28, f. 19r-23r.

89 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 399-409.

da *Crônica do Brasil*, de Simão de Vasconcelos⁹⁰. Já o Seminário de Nossa Senhora das Missões do Pará tinha um acervo com algumas centenas de livros⁹¹.

A livraria do real Colégio de Olinda, em Pernambuco, fundado no século XVI e reconstruído após a expulsão dos holandeses, era “excelente, e não pequena”⁹². E o Colégio de Jesus, em Recife, que começara as suas classes em 1 de novembro de 1678, tinha uma biblioteca numa sala com oito janelas, localizada sobre a sacristia da igreja⁹³. O colégio era dotado de uma boa biblioteca, que de tanto em tanto aumentava o seu acervo, comprando livros ou recebendo-os em doação, como ficou registrado em 1717⁹⁴.

No Colégio do Rio de Janeiro, a livraria começou a ser organizada desde o século XVI, quando foi fundado o próprio colégio e a cidade do Arraial de Estácio de Sá⁹⁵. Em 1643, a biblioteca já estava bem provida e alguns jesuítas aumentavam o acervo graças aos rendimentos de suas aulas privadas. No século XVIII, a livraria foi restaurada, passando a ocupar uma sala com estantes novas. O acervo era anualmente renovado, graças aos jesuítas que a cada frota chegavam de Portugal e do outros países da Europa⁹⁶. Em 1734, o catálogo da livraria indicava 92 obras⁹⁷. Estes volumes encontravam-se dispostos em fileiras nas estantes ao lado de alguns impressos no próprio colégio, para uso privado dos mestres e professores. E, como acima já vimos, a biblioteca estava também aberta aos estudantes e ao público.

Quanto ao conteúdo destas livrarias, infelizmente, conservaram-se apenas os inventários: do Colégio da Vigia, no Pará, e do Rio de Janeiro. Ambos foram feitos no ato de sequestro de bens da Companhia pelas autoridades portuguesas, no período sucessivo à expulsão dos jesuítas. A ordem real que intimava o sequestros dos bens da Companhia no Brasil também previa o exato inventário dos mesmos. Com certeza, estes foram feitos, mas, salvo os citados inventários, os demais ou foram perdidos, ou ainda não foram localizados nos arquivos luso-brasileiros.

O *Inventarium Maragnonense* registra 1.010 livros que se acharam na livraria da Casa da Vigia, quando o superior, o P. Caetano Xavier, foi preso⁹⁸. A maioria deles era de teologia, direito, moral, ascética, escriturística, apologia,

90 S. LEITE, *o. c.*, t. III, 304.

91 S. LEITE, *o. c.*, t. 289.

92 ARSI, Bras. 6, f. 28r.

93 ARSI, Bras. 5(2), f. 87r.

94 ARSI, Bras. 10, f. 177r.

95 S. LEITE, *o. c.*, t. V, 25.

96 ARSI, Bras. 10, f. 220r.

97 ARSI, Bras. 10, f. 177v; 355r.

98 ARSI, Bras. 28, ff. 18v-23r.

liturgia e filosofia. Mas como era típico na Companhia, as ciências sagradas se complementavam com as ciências e letras profanas. Entre estes havia alguns exemplares de livros que tratavam de engenharia, medicina e matemática. Na literatura clássica, em grego, os dois poemas de Homero; e em latim, Virgílio, Horácio, Marcial, Ovídio, Terêncio, para a poesia e o teatro. Para a prosa, a *opera omnia* de Cícero. Entre os autores portugueses, encontrava-se as obras completas de Camões e Antônio Vieira. A *Arte* do P. Manuel Álvares; a *Arte da língua brasílica*, de Luiz Figueira; os *Epigramas* de John Owen (que estavam no *Index*); o poeta dramático Cáncer y Velasco; a *Nova Floresta*, a *Arte de Orar*; e os *Trabalhos de Jesus*, clássico da literatura mística portuguesa.

No sermonário apareciam os melhores nomes da oratória sacra, portuguesa e estrangeira. Além da *Prosódia* e das *Regras da língua portuguesa*, uma *Orthografia portuguesa*.

A geografia contava com La Condamine, dicionários e atlas; e a história com os *Anais* de Barreto, vidas e crônicas dos reis de Portugal.

Aquela livraria possuía um pouco de tudo.

O acervo da livraria do Colégio do Rio de Janeiro foi inventariado somente 15 anos após a expulsão dos jesuítas, quando muitos livros já tinham sido vendidos como peso de papel pelos mercados da cidade, ou destruídos pelas intempéries, ou simplesmente roubados. Sendo o colégio um dos principais que a Companhia mantinha no Brasil, o acervo da livraria era composto por milhares de obras tanto de ciências sacras, como profanas. O catálogo regista autores como: Aristóteles, Platão, Plínio, Virgílio e os famosos “Conimbricenses”, além de Newton e Boschovich. Dos autores portugueses de ciências, história, direito, oratória, biografias e letras, praticamente nenhum faltava. E entre o rol dos livros a serem remetidos ao juiz da inconfidência, há 84 tomos de Francisco Soares Lusitano, talvez usado como livro de texto nos classes do colégio. Naturalmente, mais numerosos eram os livros das matérias ensinadas: humanidades, matemática, filosofia e teologia, além de direito civil e história.

A análise dos dois inventários revela que os acervos das bibliotecas dos colégios que a Companhia mantinha no Brasil Colônia eram livrarias “especializadas”. Eram voltadas às necessidades missionárias e, acima de tudo, às disciplinas ministradas nos vários cursos que os jesuítas ministravam.

IX. O DESTINO DAS LIVRARIAS APÓS A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS

Em 3 de setembro de 1759, D. José I, rei de Portugal, proclamou a lei de extermínio, proscricção e expulsão dos seus reinos e domínios ultramarinos dos regulares da Companhia de Jesus, com o imediato sequestro geral das suas

casas e bens. O rei declarava os jesuítas, incorridos no seu desagrado e, portanto, *Notorios Rebeldes, Traidores, Adversarios, e Aggressores*.

O confisco dos bens da Companhia foi imediato. No que dizia respeito às bibliotecas e seus acervos, estas foram literalmente desmanteladas e os livros, colecionados ao longo dos 200 anos da presença da Companhia no Brasil, tiveram destinos vários. Uma boa parte foi vendida como papel de peso. Outra alimentou o leilão dos bens dos jesuítas. Outra, ainda, foi enviada para Lisboa ou doada para os prelados diocesanos locais que, com eles, formaram as bibliotecas dos seus seminários. Por fim, até mesmo particulares receberam livros que tinham pertencido às bibliotecas dos jesuítas. Infelizmente, uma grande parte simplesmente foi abandonada em péssimas condições de conservação, sendo parcial ou totalmente destruída pela ação das intempéries e dos insetos.

No momento da expulsão dos jesuítas do Grão-Pará, os acervos de suas bibliotecas (Colégio de Santo Alexandre, Casa da Vigia e o Seminário de Nossa Senhora das Missões) somavam cerca de 4.000 volumes. Em 1760, as autoridades locais decidiram não colocá-los em hasta pública, mas os exemplares duplicados foram remetidos para Lisboa para serem vendidos “com melhor reputação” e o restante dos livros das três bibliotecas seriam reunidos para formarem o acervo da biblioteca pública de Belém do Pará. Entretanto, isto não aconteceu, e os livros continuaram no antigo Colégio de Santo Alexandre. A carta régia de 11 de junho de 1761, sob a vigilância da Câmara do Pará, fazia doação destes livros à fundação do futuro Colégio dos Nobres, que nunca chegou a ser efetivamente fundado. O dado certo é que o Bispo D. João de São José e Queirós, OSB, entre 1760 e 1763, enviou dez caixões de livros das antigas bibliotecas dos jesuítas para os seus confrades em Lisboa⁹⁹. Alguns livros do acervo da biblioteca do Colégio Santo Alexandre foram encontrados em Portugal por Serafim Leite (*Arte da Língua Brasílica*, de Luiz Figueira). Sabe-se também que Borba de Moraes encontrou exemplares pertencentes a esta mesma biblioteca na Biblioteca Nacional de Lisboa e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Quanto aos livros das casas no Maranhão (Colégio Nossa Senhora da Luz, Madre de Deus, Seminários e Alcântara), pela carta régia de 11 de junho de 1761, passaram à custódia do bispo diocesano. E, segundo informa César Marques, autor do *Dicionário do Maranhão*, os livros foram dispersos¹⁰⁰.

Relatórios posteriores sobre o estado das bibliotecas do Estado do Maranhão dão notícias sobre o estado em que se encontravam cerca de 1.000 volu-

99 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 289-290.

100 C. A. MARQUES, *Diccionario Historico-Geographico da Provincia do Maranhão*, Maranhão, Typ. do Frias, 1870, 105, 514.

mes do antigo acervo dos jesuítas. Muitos tinham sido extraviados. Já não havia mais uma coleção que fosse completa e a traça e o cupim tinham destruído grande parte deles. Deste modo, de nada mais serviam do que para serem jogados ao fogo.

No seu inquérito sobre os arquivos dos mosteiros e repartições públicas do Maranhão, de 1851, Gonçalves Dias informava que nada mais tinha encontrado¹⁰¹.

Serafim Leite estimava que ao ser extinta a Companhia no Brasil, o Colégio da Bahia possuía uma biblioteca com cerca de 15.000 volumes. As ordens e congregações religiosas atuantes na Bahia mostraram interesse em comprar as melhores coleções. Todavia o chanceler da relação foi de parecer contrário o que levou à nomeação de um depositário para o acervo. Ora, ao chegar para tomar posse da arquidiocese, o novo arcebispo, D. Joaquim Borges de Figueiroa, solicitou, sem obtê-la, a posse do acervo porque pretendia continuar com os estudos, interrompidos pela expulsão dos jesuítas.

Nas suas *Cartas*, Luiz dos Santos Vilhena, um professor de grego, contratado pela administração pombalina na *reforma dos estudos* provida por Sebastião José de Carvalho e Melo, informa que achou a biblioteca abandonada e que os livros *bons* tinham sido ou roubados ou vendidos por quem os furtara, a boticários e tendeiros, para embrulhar adubos e unguentos. Outros, todavia, estavam ornamentando as estantes de particulares.

O que restou da biblioteca do colégio, juntamente com doações de particulares, serviu para iniciar o acervo da biblioteca pública da Bahia, aberta em 13 de maio de 1811, no Palácio do Governo, e que continha não mais de 7.000 volumes. Mas, em 1829, o acervo desta biblioteca era de apenas 6.000 volumes¹⁰².

O colégio dos jesuítas no Espírito Santo contava com uma boa biblioteca. Com a expulsão dos padres do colégio, os livros foram dispersos por particulares. Mas em 1771, foram recolhidos e enviados para Lisboa¹⁰³.

O *Auto de inventário* de 1775 relata com particulares o que aconteceu com o acervo da biblioteca do Colégio do Rio de Janeiro¹⁰⁴. Depois do desterro dos jesuítas do colégio, o acervo ficou numa “casa” do próprio colégio até 1775. Muitos volumes “andavam por fora” em casas de particulares. Mas a biblio-

101 S. LEITE, *o. c.*, t. IV, 290.

102 S. LEITE, *o. c.*, t. V, 94.

103 S. LEITE, *o. c.*, t. VI, 141-142.

104 “Auto de inventário e avaliação dos livros achados no Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro e sequestrados em 1775”, em *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 301 (1973), 212-259; Arquivo do IHGB, L.58-D. 8.

teca continuava a servir aos mestres de escolas da reforma pombalina da educação¹⁰⁵.

Em 22 de julho de 1775, reuniu-se, no colégio, uma comissão encarregada de fazer uma avaliação dos livros. Devido ao mau estado de conservação do acervo, o vice-rei Marquês do Lavradio determinou que os mesmos fossem reunidos em três lotes: os de doutrina e disciplina seriam entregues ao bispo do Rio de Janeiro; os que estavam no index, proibidos, seriam enviados para o Juízo da Inconfidência, em Lisboa; e o restante seria distribuído pelas casas de alguns ministros e letrados que tivessem a cultura suficiente para tomar conta deles e aproveitá-los¹⁰⁶.

A comissão também discriminou cada volume, anotando ao lado, em réis, o seu valor. No final, sobraram 734 livros de vários autores e sobre várias matérias, porque muito arruinados, podres e destruídos, e, portanto, sem valor comercial. O relatório ainda inventariou outros volumes totalmente comido pelos bichos e em avançado estado de deterioração que não foram avaliados.

Por fim, o inventário avaliava 4.001 volumes, cujo valor chegava a quantia de 1.125\$590 rs.

Em 28 de agosto de 1777, a porção dos livros destinados ao bispo foi entregue ao procurador da mitra, enquanto depositário legal.

X. CONCLUSÃO

Ainda não há estudos quantitativos sobre a posse dos livros no Brasil no século XVI. As fontes para este período não permitem uma quantificação, apenas possibilitam concluir que havia poucos proprietários de livros na colônia e que o número de leitores reduzia-se a poucos dignitários do governo e do clero diocesano e aos missionários e comunidades religiosas.

A partir do século XVIII, observa-se uma mudança na propriedade dos livros, sempre escassa, mas mais disseminada que nos séculos anteriores. As livrarias, especialmente dos religiosos da Companhia, abriu espaço para novas ciência e saberes. Contudo, as obras filosófico-teológicas e as devocionais continuaram a predominar.

Em geral, a distribuição e posse de livros se diferenciava conforme a categoria profissional e posição social, além dos indivíduos que tiveram acesso a uma educação mais esmerada, favorecidos pelo estabelecimentos dos colégios

105 S. LEITE, *o. c.*, t. VI, 26-27.

106 *Ib.*, 27.

dos religiosos, especialmente pelos da Companhia. E mesmo contanto com uma civilização mais urbanizada, que possibilitava a compra de livros no reino, os proprietários de livros eram poucos, representado uma pequena parcela da sociedade colonial.

Como vimos para o caso das livrarias da Companhia, o tamanho dos acervos era diverso. As livrarias dos particulares não se determinavam tanto pela riqueza, mas mais pelo grau de refinamento intelectual e pela escolaridade dos proprietários. Em geral, possuíam livros os estudantes e mestres, advogados, clérigos seculares, médicos, navegadores, nobreza e, sobretudo, os religiosos. Aqueles que se dedicavam a ofícios, possuíam livros “especiais”, relacionados às suas carreiras. Da mesma forma, as livrarias das residências, seminários e colégios da Companhia. Nelas, como se pode ver pelos dois inventários ainda existentes, os livros dos jesuítas abrangiam todas as áreas dos saberes da época. Mas os de teologia, filosofia, moral, direito, liturgia, homilética, letras clássicas e medicina constituíam a parte mais consistente das livrarias nos colégios. A proibição à Companhia no reino de estudar e ensinar os “experimentais” não impediu, contudo, que os jesuítas tivessem exemplares das obras deste autores nas suas bibliotecas, mesmo que fosse para estudo estritamente privado.

Instrumentos imprescindíveis para o projeto de evangelização e civilização, os livros além de representarem um acesso ao saber, e por extensão, ao sagrado, eram também objetos de deleite, ócio, e, sobretudo, poder. A posse e leitura de livros inscritos do *Index* constituía privilégio de poucos, mesmo nas congregações religiosas, motivo de concessão régia, obtidas com solicitações à *Real Mesa Censória*, os quais, na maior das vezes, eram expurgados das passagens mais atentatórias aos costumes e à religião.

Para além da leitura individual e silenciosa do estudo privado, os livros alimentavam as aulas e festividades literárias públicas nos colégios da Companhia.

Por fim, os inventários que dispomos das bibliotecas da Companhia no Brasil colonial refletem uma panorâmica, ainda que geral, de como teria sido o uso do livro e o funcionamento das livrarias neste período. Oferecem uma boa base para a pesquisa moderna sobre o desenvolvimento da filosofia escolástica barroca no Brasil colonial, reflexo do pensamento filosófico barroco peninsular ibérico, em especial das universidades da Companhia em Portugal (Coimbra e Évora).

XI. DOCUMENTOS CONSULTADOS

ARCHIVUM ROMANO SOCIETATIS IESU, ROMA

ARSI, Bras. 2, f. 57v. 91r.132r. 138v.140r.
ARSI, Bras. 3(1), f. 85r.109r. 145v. 217r. 218v.
ARSI, Bras. 4, f. 219r.
ARSI, Bras. 3(2), ff. 358r-359r.
ARSI, Bras. 5(2), f. 87r.363v.
ARSI, Bras. 6, f. . 28r.40v.
ARSI, Bras. 8, f. 42r-43r.43v.
ARSI, Bras. 10, f. 177r-v. 220r. 355r.
ARSI, Bras. 10 (1), f. 253v.
ARSI, Bras. 10 (2), f. 263r.
ARSI, Bras. 15, f. 428r. 304r.
ARSI, Bras. 26, f. 150r.
ARSI, Bras. 28, f. 10r. 18v .19r-23r. 29v-30v.35v-36r.36r.
ARSI, Cong. 95, f. 160v.
ARSI, Fondo Ges., Colleg. 13.
ARSI, Fondo Ges., Colleg. 15.
ARSI, Hist. Soc. 51, 33r.

ARQUIVO DA PROVÍNCIA PORTUGUESA (BROTÉRIA), LISBOA

APP, Pasta 177, doc. 21.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Ângela Mendes de, *O Gosto do Pecado: Casamento e Sexualidade nos Manuais de Confessores dos séculos XVI e XVII*, Rocco, Rio de Janeiro, 1992.
- “Auto de inventário e avaliação dos livros achados no Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro e sequestrados em 1775”, em *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 301 (out./dez., 1973), 212-259: Arquivo do IHGB, L.58-D. 8.
- ARAÚJO, Emanuel, *O Teatro dos Vícios: Transgressão e Transigência na Sociedade Urbana Colonial*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.
- ARAÚJO, Jorge de Souza, *Perfil do Leitor Colonial*. [Tese de Doutorado] Rio de Janeiro, UFRJ, 1988.

- “Bibliothèques privées et pratiques de lecture au Brésil Colonial”, en Katia de Queirós Mattoso, Idelette Muzart, Fonseca dos Santos et Denis Rolland [Org.], *Naissance du Brésil Moderne, Actes du Colloque “Aux Temps Modernes: Naissance du Brésil”*, Sorbonne, Mars 1997, Paris, Presses de l’Université de Paris - Sorbonne, 1998.
- DINIZ, Sílvio Gabriel, “Um livreiro em Vila Rica no meado do século XVIII”, en *Kriterion*, Belo Horizonte, 47/48 (jan.-jun., 1959), 180-198.
- ÉLLIS, Myriams, “Documentos sobre a primeira biblioteca pública oficial de São Paulo”, en *Revista de História*, São Paulo, 30 (abr.-jun., 1957), 387-447.
- FRIEIRO, Eduardo, *O Diabo na Livraria do Cônego*, 2a ed. São Paulo, Edusp; Belo Horizonte, Itatiaia, 1981.
- JOBIM, Leopoldo Collor, “O Santo Ofício da Inquisição no Brasil Setecentista: Estudo de uma Denúncia”, en *Revista Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, 2, 13 (dez., 1987), 195-213.
- LEITE, Paulo Gomes, “Revolução e Heresia na Biblioteca de um Advogado de Mariana”, en *Acervo, Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, 8, 1-2 (jan./ dez., 1995), 153-166.
- LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. X T. Rio de Janeiro, Inst. Nac. do Livro; Lisboa, Livr. Portugália, 1943-1950.
- *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*, Lisboa, Brotéria, 1953.
- [Ed.], *Monumenta Brasiliae, I (1538-1553)*. *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Roma, 1956, p. 131.
- LESSA, Clado Ribeiro de, “As bibliotecas brasileiras dos tempos coloniais: apontamentos para um estudo histórico”, en *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 191 (1946), 339-345.
- LIMA, Lana Lage da Gama, “Aprisionando o Desejo: Confissão e Sexualidade”, en Ronaldo Vainfas (org.), *História e Sexualidade no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1986, 67-88.
- MATTOSO, Katia de Queiroz, *Presença Francesa no Movimento Democrático Baiano de 1798*, Salvador, Editora Itapuã – Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia, 1969.
- MARQUES, Cesar Augusto, *Diccionario Historico-Geographico da Provincia do Maranhão*, Maranhão, Typ. do Frias, 1870, 105, 514.
- MORAES, Rubens Borba de, *Livros e Bibliotecas no Brasil Colonial*, São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1979.

- MORAES, Rubens Borba de, “Tentativas de estabelecimento de tipografias”, em *Livros e bibliotecas no Brasil colonial*. 2^a. ed., Brasília, Briquet de Lemos, 2006, 68.
- RIZZINI, Carlos, *O Livro, o Jornal e a Tipografia no Brasil, 1500-1822: com um breve estudo geral sobre a informação*, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1988.
- RODELES, Caecilius Gomez [ed.], *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu, quae primam Rationem Studiorum anno 1586 editam praecessere*, Matriti, Typis A. Avrial, 1901.
- ROUANET, Sérgio Paulo, “As Minas Iluminadas: A Ilustração e a Inconfidência”, em Adauto Novaes (org.), *o. c.*, 329-345; e Carlos Guilherme Mota, *Idéia de Revolução no Brasil (1789-1801)*, Petrópolis, Vozes, 1979.
- SANTOS, Afonso Carlos Marques dos, *No Rascunho da Nação: Inconfidência no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1992.
- SILVA, Luiz Antonio Gonçalves da, “As bibliotecas dos Jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite”, em *Perspectivas em Ciência da Informação*, 13, n. 12 (maio/ago., 2008), 219-237.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da, *Cultura e Sociedade no Rio de Janeiro (1808-1821)*, 2a. ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.
- TAVARES, Luís Henrique Dias, *Introdução ao Estudo das Idéias do Movimento Revolucionário de 1798*, Salvador, Livraria Progresso – União Baiana dos Escritores, 1959.
- *História da Sedição Intentada na Bahia em 1798*, São Paulo, Pioneira, 1975.
- VIEIRA, Antônio, “Ao padre geral, Goswin Nickel”. *Rio das Amazonas, 21 de março de 1661*, em Serafim Leite, *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940, 295.
- VILLALTA, Luiz Carlos, *Bibliotecas Privadas e Práticas de Leitura no Brasil Colonial*. Disponível eletronicamente em: <http://www.caminhosdoromance.iel.unicamp.br/estudos/ensaios/index.htm>, <texto acessado em: 12 Setembro de 2011>.
- “A ‘América’, a Ilustração e os Inconfidentes Mineiros (apontamentos de pesquisa)”, em *Registro: Informativo do Centro Nacional de Referência Historiográfica*, Mariana, 2, 4 (set., 1995-fev., 1996), 15-17.

- “O Diabo na livraria dos Inconfidentes”, en Adauto Novaes (org.), *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras-Secretaria Municipal de Cultura, 1992, 367- 395.
- “Os clérigos e os livros nas Minas Gerais da segunda metade do século XVIII”, en *Acervo, Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, 8, 1/2 (jan./dez., 1995), 19-52.

ESTUDIOS

II. MISCELÁNEA

MASCULINIDAD-FEMINIDAD, HOY

JOSÉ M^a MORA MONTES
Neurólogo y psiquiatra (Cáceres)

RESUMEN

Este trabajo trata el tema de la masculinidad-feminidad sobre el fondo de los nuevos conceptos que la ideología de género ha establecido. Se rechaza la idea de una personalidad sexuada independiente de un cuerpo sexuado, en razón a la armonía psicofísica que debe existir entre ambos componentes de la persona. La teoría constitucionista de E. Kretschmer que estableció la coordinación que se da entre temperamento y tipología corporal es punto de referencia, y asimismo se exponen los hallazgos neuroanatómicos que muestran importantes diferencias entre el cerebro del hombre y de la mujer. Se describen las investigaciones que señalan una psicología diferenciada entre los dos sexos en niños muy pequeños e incluso en recién nacidos. E igualmente se afirma la influencia ambiental en la configuración de la personalidad sexuada. Se razona acerca de los rasgos principales que definen la personalidad masculina y femenina. Finalmente, se argumenta a favor de la existencia, en la personalidad, de un núcleo sexuado innato, de acuerdo con la biología, sobre el que se superpondrían otros caracteres psíquicos bajo la influencia cultural y educacional.

Palabras clave: Ideología de género. Masculinidad. Feminidad. Kretschmer. Cerebros femenino y masculino. Impronta. Personalidad sexuada innata.

ABSTRACT

This study deals with the masculinity-femininity issue against the background of the new concepts that gender ideology has established. The idea of a sexed personality independent of a sexed body is rejected, because of the psychophysical harmony that

must exist between both components of the person. The E. Kretschmer's theory of constitutional groups, that established the association between temperament and body typology, is a benchmark and, in the same way, the neuroanatomical discoveries that show significant differences between the brain of the man and that of the woman are exposed. Researches that indicate a differentiated psychology between both sexes in very small children and even in newborn children are described. And likewise, the environmental influence in the configuration of the sexed personality is asserted. The main features that define masculine and feminine personalities are reasoned about. Finally, it is argued in favour of the existence, in the personality, of a sexed innate core, in accordance with Biology, over which other psychic characters would be superposed under the cultural and educational influence

Keywords: Gender ideology. Masculinity. Femininity. Kretschmer. Female and male brain. Footprint. Sexed innate personality.

I. INTRODUCCIÓN

La diferenciación sexual, el dimorfismo sexual, va marcándose a medida que ascendemos por las especies, y alcanza su máximo desarrollo en los mamíferos superiores. Por tanto, como dice un autor reciente, *todo intento de la naturaleza o de la cultura para borrar la diferencia entre lo específicamente masculino y lo específicamente femenino, tiene que considerarse como un atentado al progreso biológico de la humanidad* (Bloch)

MARANÓN

La ideología de género pretende que se considere normal que un hombre o mujer presenten una personalidad, masculina o femenina, con independencia de sus caracteres sexuales primarios y demás caracteres corporales propios del sexo genético.

Es innegable que las nuevas corrientes historicistas, existencialistas y ambientalistas, que se despliegan a todo lo largo del pasado siglo, han aportado una nueva visión del hombre, más auténtica, más real y completa. Sin embargo es de lamentar que de estas corrientes haya surgido como derivación indeseada la *ideología de género* que por simple sentido común ha de ser rechazada, aún sin entrar de pleno en todas sus implicaciones y sin pensar en el derrotero tan nefasto al que podría ir abocada la humanidad de seguir sus postulados. Afirman los ideólogos de género, entre otras cosas, que la feminidad y la masculinidad son productos exclusivos de la cultura; que el hecho de que una persona tenga un cuerpo femenino no tiene por qué acompañarse de una personalidad

femenina; ni siquiera en lo mas hondo y universal que abriga el alma de toda mujer, como es la vocación a la procreación y educación de los hijos. Hombre y masculino puede significar tanto un cuerpo femenino como uno masculino; mujer y femenino tanto un cuerpo masculino como uno femenino (Butler, 1990). A la persistencia, a lo largo de la historia de la humanidad, de diferencias en el comportamiento de hombres y mujeres se responde con el argumento del sometimiento tradicional de la mujer a la voluntad del hombre-macho. Éste, se nos dice, ha querido que la mujer desempeñe unas funciones y actúe de una determinada manera desde tiempos inmemoriales. Shulamith Firestone (1970) fiel seguidora de esta ideología, como se demuestra en su discurso, da un paso adelante que permite vislumbrar su alcance: Reconoce que los marxistas fracasaron porque se afanaron en las soluciones económicas, sin atacar a la familia, que era la verdadera causa de la existencia de clases sociales. Para esta ideóloga es necesario destruir las diferencias de clases, pero más necesario aún es terminar con las diferencias de sexos:

“...La meta definitiva de la revolución feminista debe ser igualmente –a diferencia del primer movimiento feminista– no simplemente acabar con el privilegio masculino sino con la distinción de sexos misma: las diferencias genitales entre los seres humanos ya no importarían culturalmente (...) Lo ‘natural’ no es necesariamente un valor ‘humano’. La humanidad ha comenzado a sobrepasar a la naturaleza; ya no podemos justificar la continuación de un sistema discriminatorio de clases por sexos sobre la base de sus orígenes en la Naturaleza”.

Estas posturas de considerar la personalidad, con sus reacciones psíquicas propias, intereses, inclinaciones, vocación, etc., por un lado, y el sexo genético-biológico por otro, resultan muy difíciles de aceptar por cualquier persona libre de prejuicios ideológicos, pero para sus defensores, empeñados en cambiar la realidad, no hay argumentos válidos para rebatir sus teorías, que con ciego empecinamiento sostienen. Ignoran que, desde el campo de la Medicina se cuenta con evidencias científicas, aportadas por medio de modernas técnicas de imagen cerebral, que apoyan la idea de que sexo genético y personalidad corren juntos. Y que, igualmente, desde la Psicología Experimental llegan valiosas investigaciones, que contradicen la ideología de género, aunque tampoco estén reconocidas en su verdadero valor.

Hay acuerdo generalizado en reconocer que determinados roles adoptados por el hombre y la mujer dependen del momento histórico cultural, e igualmente que ciertas conductas y hasta rasgos caracteriales son inducidos a través de la educación desde la más tierna infancia. Por todo esto, el problema planteado no es pequeño, y tiene distintos perfiles. 1º: ¿Se deben considerar como independientes, sin interconexión alguna, el cuerpo y la personalidad? 2º: La masculinidad y la feminidad ¿son innatas, o producto exclusivo de la educación

y el ambiente cultural? 3º: ¿Qué rasgos del carácter son consustanciales al hombre y a la mujer como seres sexuados y cuales no? 4º: Cualquier afirmación al respecto, sea en un sentido o en otro ¿se puede demostrar?

II. LA ARMONÍA CUERPO-PSIQUISMO

1. LA PERSONA COMO UNIDAD PSICO-FÍSICA

Sobre la existencia de una real vinculación masculinidad-feminidad y cuerpo hombre-mujer no debe existir la menor duda, si partimos de la consideración del hombre como una unidad psico-física, según clásica expresión utilizada en Medicina. Y aunque este trabajo está hecho desde una perspectiva psiquiátrica, parece oportuno recordar que desde otros muy distintos campos del saber, como puedan ser la Psicología, Filosofía y la Teología, se comparte este mismo criterio unitario, y se habla de “*unidad en la dualidad*”, o bien como se dice en la GS,¹ “*el hombre es uno en cuerpo y alma*”. Esta unidad de la naturaleza humana, admitida por las diversas disciplinas antropológicas, supone, o debe suponer, una armonía, coordinación, interrelación entre el psiquismo y la morfología corporal.

Son antiguos, pero en el momento actual recuperan su primigenia lozanía los estudios constitucionalistas realizados en Alemania por el psiquiatra Ernst Kretschmer en la primera mitad del siglo XX, muy similares a los que en fechas parecidas realizaba Scheldon en los EEUU. Estos trabajos vinieron a ser la versión moderna de la teoría clásica de los temperamentos que desde Hipócrates y Galeno fue aceptada a través de los siglos hasta casi nuestros tiempos. La clasificación que presentó Kretschmer estaba basada en una concepción somatopsíquica de la totalidad humana. Él encontró una relación significativa cierta entre el temperamento esquizotímico con el tipo corporal leptosomo; el temperamento ciclotímico con el tipo pícnico y el temperamento viscoso con el tipo atlético. Pero, a pesar de ser cierto que no siempre es posible encontrar una relación entre esos tres tipos morfológicos y los respectivos temperamentos, el indiscutible mérito del autor alemán fue demostrar la correlación entre psique y soma, como su hijo Wolfgang reconocía:

“Kretschmer confirmó la correlación somato psíquica en un triple círculo cerrado: 1, imagen física propia de la imagen psíquica enferma; 2, imagen psíquica sana propia de la imagen física; 3, comparación y nexo entre las imágenes psíquicas enferma y sana. Así pudo adoptar en parte (del todo es imposible) la

1 Constitución *Gaudium et Spes* (1965).

premisa idealista de la primacía del alma, porque casi todo está en el plano de *formas y reacciones objetivamente concebibles*; lo psíquico y lo somático se corresponden en el espacio biótico, y se explican y se apoyan recíprocamente”.

En la relación que existe entre el sexo biológico y la psicología sexuada de las personas existen claras similitudes con la relación descrita por Kretschmer entre los tipos corporales y los temperamentos, si se acepta que la masculinidad y la feminidad, al menos en parte, está vinculada con la biología. Por tal motivo el psiquiatra alemán es punto de referencia en este trabajo, especialmente en las cuestiones más polémicas y obtusas. ¿Podemos imaginar un cuerpo velludo, musculoso, atlético, varonil en definitiva, expresándose muy femeninamente? Sí, por supuesto, podemos imaginarlo perfectamente, porque raro será quien no haya tenido ocasión de presenciar algo parecido. Pero siempre la impresión que queda en la retina es la de una auténtica falta de armonía entre el cuerpo y su manifestación anímica. Por eso, estas personalidades que de hecho se dan, tendrían que ser llamadas *inarmónicas*, porque de alguna forma habrán de ser designadas, y por simple necesidad de destacar algo fundamental y anormal en ellas. Este tipo de personalidad engloba varios subtipos, algunos, reconocidos como trastornos psíquicos por la APA (Asociación de Psiquiatría Americana) y la OMS (Organización Mundial de la Salud), y catalogados en el DSM-IV y CIE 10 respectivamente. Pues bien, en ellos están recogidos los *trastornos de identidad sexual* (transexualismo, transvestismo no fetichista, y otros), en los que, junto a una falta de identificación con el sexo propio, se une el malestar por no pertenecer al sexo contrario. Otras veces, se trata de personalidades con sentimientos de inadecuación por la actitud adoptada con respecto al papel sexual, o simplemente no se manifiestan identificadas con el propio sexo. En muchos de estos casos, en opinión de destacados psicoterapeutas, (Van Den Aardweg, 1997, Cohen, 2004, Nicolosi, 2009, etc.), asienta una conducta homosexual o lésbica.

2. BASES BIOLÓGICAS DE LA MASCULINIDAD-FEMINIDAD

En el momento actual hay pruebas científicas, basadas en las diferencias estructurales encontradas en el cerebro del hombre y de la mujer, que nos hablan de dos psiquismos diferentes, según el sexo. Sin pretender realizar una exposición exhaustiva, que exigiría todo un amplísimo capítulo, en este trabajo se mencionan, a modo de ejemplo, algunas de estas diferencias.

El neurólogo español Hugo Liaño, (1998), tiene recogidas una buena serie de investigaciones de diferentes autores sobre las diferencias neuroanatómicas entre el cerebro masculino y femenino y lo que ello supone en el terreno de la

neuropsicología. Aunque es difícil sintetizar en unas pocas conclusiones tan amplio trabajo es posible destacar las siguientes, utilizando sus propias palabras:

“El cerebro masculino está más lateralizado que el femenino, tiene más definido el hemisferio izquierdo para el lenguaje y la preferencia manual, y el hemisferio derecho para el procesamiento visuo-espacial. Por eso en él, la parte posterior de la cisura de Silvio o área parieto-temporal posterior es mayor en el lado izquierdo que en el derecho y tiene el istmo del cuerpo calloso más delgado que el de la mujer, debido a que existe un contingente menor de fibras conectando las áreas cerebrales citadas. El cerebro femenino es más simétrico, sus dos hemisferios están más conectados y menos especializados en lo verbal uno y en lo visuo-espacial el otro. Por eso tiene menos desarrollada la parte posterior de la cisura silviana izquierda y es más grueso el istmo del cuerpo calloso (...) El lenguaje en el cerebro masculino escasea de las matizaciones y complementos aportados por el otro hemisferio cerebral. Sin embargo, el hemisferio derecho está más especializado en las tareas visuo-espaciales y el izquierdo en las verbales. En las mujeres se cumple aquella deducción ya antigua de Lansdell, según la cual sus hemisferios cerebrales se dedican de forma menos específica a las dos tareas, la verbal y la no verbal”.

Otros y posteriores estudios neurológicos de los hemisferios cerebrales de niños y niñas, de hombres y de mujeres, han puesto de manifiesto las diferencias existentes entre los dos sexos. Cabe citar al respecto el libro “Cerebro de mujer y cerebro de varón” de Natalia López Moratalla (2007), y los hallazgos más importantes que han ido surgiendo en los últimos años. Así por ejemplo, Goldstein² y otros han mostrado que la amígdala es más grande en los hombres que en las mujeres. Kathrina Braun y otros, en Alemania, se propusieron comprobar si era cierto que la amígdala de machos y hembras responde de igual manera al estrés, y para ello midieron las concentraciones de receptores de serotonina, (neurotransmisor clave para medir la conducta emocional), en varias regiones del cerebro de ratoncitos Degu. Aceptando que la extrapolación de lo observado en los animales al hombre es siempre problemática, todo indicaría que la angustia de separación es distinta en los niños que en las niñas, y habría que seguir investigando, pues hay motivos sobrados para ello, que ayuden a explicar por qué los trastornos de ansiedad son más prevalentes en las niñas que en los niños.

Investigaciones realizadas por Janice M. Juraska, en la Universidad de Illinois, apuntan a que las neuronas del hipocampo, en las ratas hembras, ante los estímulos del entorno reaccionan con un aumento de las ramificaciones de

2 Estas investigaciones, al igual que otras que se nombran a continuación, está recogidas en un trabajo de Lawrence Cahill (2005).

los árboles dendríticos, pero en las ratas machos, todo al contrario, el entorno estimulante o bien no tenía ningún efecto a nivel neuronal o hacía que algunos de los árboles dendríticos perdieran algunas conexiones. Como bien se observa, nos encontramos ante un campo abierto a la investigación, en el que se demuestran diferencias cerebrales hereditarias, en ratas, según los sexos, que orientan mucho sobre lo que ocurre en el cerebro de los humanos.

La investigación en este terreno está en auge y es posible que cuando se publique este artículo interesantes y nuevas informaciones hayan sido publicadas. Hace tan solo unos meses un estudio publicado en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, (2009)³, afirma que hombres y mujeres perciben de manera diferente la belleza, según investigaciones del CSIC y la Universidad de las Islas Baleares, cuyo primer autor es Camilo Jose Cela-Conde. El trabajo muestra que la actividad neuronal diferencial que provocan los estímulos estéticos afecta solo al hemisferio derecho en el caso de los hombres y a los dos hemisferios en el caso de las mujeres. Se registró la actividad cerebral de diez hombres y diez mujeres, sometidos a estímulos tanto artísticos como naturales, ante los que debían decidir si los consideraban bellos o no. Se utilizó la magnetoencefalografía, una técnica que permite detectar los cambios producidos en los campos magnéticos generados por la actividad postsináptica de las neuronas piramidales de la corteza cerebral. La actividad cerebral en las regiones parietales resultó ser bilateral en las mujeres, y se mostró lateralizada, circunscrita al hemisferio derecho, en los hombres. El equipo investigador interpretó otras diferencias observadas entre hombres y mujeres como resultados de dos formas distintas de abordar la relación espacial con los objetos. De acuerdo con esta hipótesis las mujeres mantienen una relación con los objetos más categórica, (encima, debajo, detrás, enfrente, etc.) mientras que los hombres mantienen una relación topográfica, con más precisión en cuanto a las distancias.

A estas investigaciones que hablan de unas claras diferencias psicológicas entre los sexos, con base biológica, es decir que confirman la interrelación cuerpo y psiquismo, hay que añadir otros trabajos que a continuación se exponen que, no solo confirman esta estrecha vinculación, sino que la muestran desde el primer día del nacimiento, como algo innato, sin influencia alguna del ambiente.

3 Información recogida en “*Diario Médico*”, del 24 de Febrero del 2009.

III. LA PERSONALIDAD SEXUADA, ¿BIOLOGISMO O AMBIENTALISMO?

1. DATOS A FAVOR DE LO INNATO

Sobre la debatida cuestión de si la personalidad sexuada es innata, (en íntima relación con lo genético y biológico), o producto exclusivo de las experiencias vividas bajo influencias ambientales, ¿qué pensar? Desde principios del siglo XX y por los trabajos de insignes genetistas, se ha valorado el medio ambiente con similar importancia al factor genético, en relación a la aparición de la enfermedad psíquica. ¿Sería posible mantener una relación equivalente entre lo genético y lo ambiental, en la configuración de la personalidad sexuada?

Hay razones de peso, que brevemente se exponen, para afirmar que el individuo nace con una muy determinada disposición para desarrollar su personalidad⁴ masculina o femenina de acuerdo con el sexo genético. Por ello hay que poner en entredicho la famosa frase de Simone de Beauvoir (1908-1986): *“la mujer no nace, se hace”*, expuesta en su principal obra *“El segundo sexo”* (1949); creo que mejor sería decir: nace y se hace mujer. Otra afirmación igualmente errónea sustentada por muchos homosexuales (gays y lesbianas) es que *han nacido así* y por ello han de aceptar su personalidad y su orientación sexual tal como son, y en consecuencia, todo intento de tratar de modificarlos sería inútil. Si bien se observa, este segundo aserto que está en flagrante contradicción con el primero, es una muestra de que el lobby de homosexuales gays y lesbianas no es identificable con la ideología de género, sobre todo en cuanto a objetivos se refiere. De todas formas, ambas afirmaciones obligan a importantes correcciones.

Es un hecho comprobado por cualquier educador que los niños y las niñas, desde los primeros años de la vida, tienen preferencias por juguetes distintos. Gerianne Alexander (2003), de la Universidad de Texas, junto a Melissa Hines, de la Universidad de Londres, investigaron sobre la posible base biológica innata de este hecho, frente a un proceso de simple socialización. Estudiaron el comportamiento de monos, machos y hembras, con juguetes diversos, como

4 En este trabajo me referiré en múltiples ocasiones a conceptos que se prestan a confusión, tales como *temperamento*, *carácter* y *personalidad*, por ser términos sobre los que no hay en Psiquiatría unidad de criterio entre los autores, para su definición. Por eso, aún reconociendo los inconvenientes de toda simplificación, para una mayor claridad expositiva me referiré al *temperamento* para indicar los rasgos de una determinada personalidad estrechamente relacionados con la herencia, la neuroquímica y la biología en general. Al *carácter* para indicar aquellos otros desarrollados a través de las influencias ambientales, (familiares, educacionales, culturales, etc.). Y la *personalidad* en general como la suma o resultante de los rasgos psíquicos temperamentales más los del carácter

camiones, pelotas, muñecas y libros con fotos, y observaron que los monitos macho permanecían más tiempo entretenidos con los camiones y las pelotas, mientras que las monitas lo hacían con las muñecas. Sacaron la conclusión de que los machos, tanto los humanos como los primates, prefieren juguetes que pueden ser lanzados al espacio y promueven juegos fuertes, a modo de entrenamiento para actividades futuras propias de su sexo, mientras que las monitas y las niñas, como hembras, seleccionan juguetes aptos para desarrollar habilidades que, pasado un tiempo, necesitarán para el cuidado de sus pequeños.

Lawrence Cahill (2005) en un artículo publicado en *Scientific American*, ha reunido varios trabajos que concuerdan en apoyar la teoría de la feminidad-masculinidad como dependiente de lo genético-biológico. Uno de ellos se debe a Simon Baron-Cohen y colaboradores, de la Universidad de Cambridge, que diseñaron un experimento para explorar las influencias ambientales y las innatas con respecto a las diferencias sexuales. Estos investigadores encontraron que las niñas de un año pasaban más tiempo mirando a sus madres que los niños de la misma edad. Cuando a esos bebés se les ofrecía la posibilidad de qué película ver, las niñas pasaban más tiempo mirando una película con una cara, mientras que los niños se inclinaban por una película que mostraba coches. Para eliminar toda posibilidad de sugestión por influencia familiar los investigadores, ayudados por varios estudiantes, trabajaron sin conocer el sexo de los bebés y realizaron un nuevo experimento, para estudiar en el hospital de neonatos las preferencias de los recién nacidos en el primer día de su vida. Se les presentó la cara amable de una estudiante femenina viva, o un juguete colgado por encima de la cuna que tenía varios hilos de los que colgaban imágenes parecidas en color, tamaño y forma a los de la cara de la estudiante. Posteriormente, al analizar las cintas de vídeo en que habían grabado el experimento, se observó que las niñas miraban mucho a la estudiante viva, mientras que los varones pasaban más tiempo mirando el objeto mecánico. Concluyeron entonces, que las diferencias en el interés social son evidentes desde el primer día de la vida, y según Cahill, ya desde el primer momento del nacimiento las diferencias cognitivas entre los sexos, quedan demostradas.

Los resultados de estas investigaciones, aunque parcelares, son válidos y contradicen la ideología de género, pero los datos que la genética nos muestra son muy interesantes, como asimismo los que llegan de diversas fuentes, y no vamos a omitir los más llamativos aunque no sean concluyentes:

Se conoce la existencia del gen SRY en el feto de sexo masculino (Rodolfo Rey, 2001), es decir, cuando la fecundación ha tenido lugar por un espermatozoide que contenga el cromosoma Y. Sin embargo, han de pasar varias semanas durante la embriogénesis para que surjan los primeros cambios que establezcan diferencias evidentes entre un feto masculino y un feto femenino.

Al gen SRY se le atribuye hoy la masculinización del cuerpo, pero no lo hace directamente sino activando otro gen, llamado SOX9, sobre el que recae todo el trabajo activando y desactivando a otros genes, que a su vez activan y desactivan la producción de hormonas, que influyen en el cuerpo y a su vez afectan la expresión de otros genes. Tras el nacimiento y durante el desarrollo muchos de estos genes se muestran sensibles a experiencias externas, dieta, situación social y cultura. El proceso de la masculinización en su totalidad psico-física, en absoluto es simple, intervienen muchos genes, hormonas, educación, factores ambientales y en última instancia y como gen principal del que parte todo el proceso el gen SRY. Poco se sabe sobre los mecanismos que inducen a las gónadas a diferenciarse en ovarios en el feto XX, pero la falta de hormonas testiculares sí influye en la configuración de los genitales externos.

Otros datos muy distintos a los anteriores, dignos de ser tenidos en cuenta sobre este interesante debate, se exponen, empezando con una breve descripción de lo acontecido con los gemelos Reimer, que constituye una prueba irrefutable de qué forma se quiso enfatizar la influencia de la educación sobre la personalidad sexuada de la persona. El hecho, del que hay varias versiones⁵, con algunas diferencias entre sí pero iguales en lo fundamental, ocurrió así: John Money, doctor de la universidad de Johns Hopkins de Baltimore, en 1950 conoció a los gemelos univitelinos Reimer (Brian y Bruce) poco después de habérseles practicado la circuncisión, en cuya operación uno de ellos, (Brian) accidentalmente sufrió, (por el mal uso del cauterizador eléctrico) la amputación del pene. Por consejo de este doctor, afamado sexólogo progresista, fue educado como niña, con el nombre de Brenda, mientras que el otro gemelo recibió una educación de niño. Money (el primero en utilizar el término “género”, hasta ahora de uso exclusivo gramatical), para referirse a la “identidad de género” o conciencia individual que tiene una persona de ser hombre o mujer, sostuvo, como prueba científica de gran valor, que el gemelo castrado y educado como mujer vivió feliz, adaptando la identidad femenina, con lo cual demostraba que cada persona tiene libre capacidad para adoptar el rol que desee por encima de lo que su propia biología indique. Esta experiencia que fue aceptada y aplaudida por el feminismo más radical fue, sin embargo, uno de los fraudes más notables que se hayan cometido en Medicina. El Dr. Diamond, que nunca creyó la tesis de Money, buscó y localizó al gemelo que sufrió la amputación y descubrió que el experimento fue un total fracaso. Supo que el niño, en ningún momento aceptó ni se adaptó a su papel de niña. Le pusieron de nombre Brenda, le vistieron con ropas de niña y fue llevado a un centro escolar

5 La versión aquí expuesta está recogida de la obra “*La revolución silenciosa*” de Jesús Trillo-Figueroa, (2007), completado con un reportaje del diario “*El Mundo*” del 21-V-2004.

femenino. Pero estos vestidos no le gustaban y se sintió rechazado en la escuela por casi todas las niñas. Muy pronto mostró tendencias lesbianas (según el sexo asignado) y viviendo en un mar de confusiones a los 14 años tuvo intentos de suicidio. Los padres, siguiendo el consejo de un médico que supo captar el conflicto, le revelaron la verdad sobre su identidad sexual biológica. Tras conocer el fatídico hecho, el joven decidió vivir como hombre; de nuevo se cambió de nombre, tomando ahora el de David, se sometió a complicada intervención quirúrgica reconstructiva, tratamiento hormonal y psicoterapia, y más tarde se casó con una mujer, (Jane). Ganó mucho dinero con la publicación de un libro sobre su vida que escribió John Colapinto, en el 2000. Pero su matrimonio fracasó y terminó en divorcio, y para mayores males, desafortunadas operaciones financieras acarrearón su ruina, acentuando una depresión que venía arrastrando desde su infancia y que se acentuaría aún más, con el suicidio de su hermano Bruce. El mismo pondría fin a su vida en el año 2004. Conclusión: el caso de los gemelos Reimer no sirvió para mantener la tesis del influjo ambiental en la configuración de la personalidad sexuada, tal y como el Dr. Money hubiera deseado, aunque quizás, por tratarse de un solo caso, tampoco sea suficiente para desmontarla.

2. INFLUENCIA AMBIENTAL

Por otra parte, los hechos que hablan de la influencia medioambiental son insoslayables, en apariencia, capaces por sí solos de anular las disposiciones innatas para desarrollar una personalidad acorde con toda una anatomofisiología. Así por ejemplo, la importancia de la relación del niño pequeño con los padres para la configuración del carácter es sobradamente conocida desde las publicaciones de Freud, confirmadas posteriormente con las afirmaciones de otros muchos psicoterapeutas de muy distintas orientaciones doctrinales. Especialmente interesantes, al tiempo que coincidentes, son las observaciones hechas, en el transcurso de sesiones con homosexuales, por Nicolosi (2009), Fitzgibbons (1997), Van Den Aardweg, (1997), entre otros. Allí se habla de padres que, como hombres, no han sabido atraerse a sus hijos, de tal manera que no han ejercido influencia alguna sobre ellos, que tan solo han tenido como modelo para identificarse a su propia madre. Algunos de estos padres han llegado incluso a mostrar franca hostilidad hacia el hijo, y otros, sin llegar a ese extremo, simplemente se han mostrado pasivos, emocionalmente distantes y en todo caso inapropiados para ejercer su función de padres. Otro tanto se ha observado con la actitud de ciertas madres que no han sabido servir de modelo para la hija, y han provocado una inadecuada identificación con el padre. Según esto, Richard Fitzgibbons (1997) escribe:

“La autoestima se basa principalmente en la aceptación de un modelo de conducta en la primera infancia, el niño de su padre y la niña de su madre. Todo niño pequeño añora recibir la aceptación, el apoyo y el ánimo de su padre, de esta forma establece un sentido positivo y un grado de bienestar consigo mismo. Aunque el amor de una madre es esencial para los niños, no es tan importante como el amor y la afirmación del padre para la formación de una sana identidad masculina. La falta de reacciones positivas de un padre produce una serie de debilidades en la imagen masculina y una falta de autoaceptación. Muchos de los que sufren inclinaciones homosexuales crecieron de niños pensando que nunca podrían agradecer a sus padres”.

En esta misma línea, Richard Cohen (2004) afirma, en relación con la importancia de los factores familiares de la primera infancia en la formación de su identidad sexual, que una relación del niño anormalmente estrecha con su madre y un distanciamiento con respecto del padre conduce a que el niño se “*sobreidentifique*” con su madre y con la feminidad y se “*desidentifique*” con el padre y con la masculinidad. Ocurre al revés en el caso de la niña.

Otras investigaciones de distinta índole apoyan la idea de la influencia ambiental en la configuración de la personalidad. Aunque no se haya demostrado en el hombre hay que pensar en fenómenos similares al de *la impronta*, (*imprinting*), bien estudiado en los animales, como importantes factores perturbadores en la configuración de una personalidad normal, en los primeros años de la vida. Fue allá por 1909, en un poblado cerca de Altenberg, (Sajonia), cuando Konrad Lorenz, de 6 años de edad, y su amiga Gretl recibieron como regalo un par de patitos recién nacidos. A partir de ese momento los niños observaron como los patitos les seguían a todas partes como si fueran sus padres. Años después, Lorenz recordaría este hecho y estudiaría los patrones de conducta de los gansos grises silvestres y encontró que las crías nacen con el instinto de seguir a sus madres. Descubrió que si los gansos eran empollados en incubadoras, una vez nacidos seguirían a la primera cosa (una caja, por ejemplo), animal o a cualquier hombre, en movimiento que vieran, como si fuera su madre. Sesenta años antes que Lorenz, el naturalista inglés Douglas A. Spalding (fallecido en 1877), por sus experiencias con pollitos recién nacidos, había afirmado que una experiencia temprana *queda grabada* en el cerebro de un animal y afecta su conducta hasta el resto de la vida. Lorenz describiría el fenómeno de la *impronta* como un *periodo crítico* (*periodo sensible*, para otros etólogos) o ventana en el tiempo durante la cual el entorno actúa de forma irreversible en el desarrollo de la conducta, y explica igualmente que en muchísimos casos el aprendizaje está programado genéticamente de tal forma que los animales pueden aprender en determinado momento de su vida (*periodo sensible*), pasado el cual el animal ya no aprenderá nunca.

La *impronta* también se ha observado en otros círculos funcionales de los animales, como la conducta sexual en los grajos (Eibl-Eibesfeldt, 1974). Un grajo criado por el hombre se reunirá con una bandada de su propia especie si, cuando ya puede volar, se le da la oportunidad para hacerlo. Pero al año siguiente, en la época de cortejo, cortejará al hombre aunque encuentre otros grajos. Quiere esto decir que ha recibido la *impronta* del hombre en el área del comportamiento sexual y por ello prefiere al hombre a sus congéneres. Lo mismo ocurre con la tórtola de Indias cuando ha experimentado la *impronta* del hombre y se la ve cómo corteja la mano humana con los mismos patrones de conducta con que normalmente cortejaría a una tórtola hembra.

¿Es posible que el fenómeno de la *impronta* observado en los animales se pueda aplicar al hombre, y de forma específica, en el campo de la sexualidad? Evidentemente no, “sin una investigación crítica, el etólogo no aplica a otras especies los datos obtenidos en el estudio de una especie animal” (Eibl-Eibesfeldt). Y además, la conducta automática, guiada por el instinto de cualquier animal no es aplicable al hombre, que actúa conscientemente según la razón y usando de su libertad. Sin embargo, como todos los conocimientos que la etología aporta, estas experiencias ayudan a comprender mejor el comportamiento humano y proporcionan datos ciertos sobre la influencia de los factores ambientales sobre aquellos otros determinados por los genes. Hay que admitir que aún queda mucho por investigar para saber de qué forma una determinada experiencia “*deja marcada*”, como se dice en el lenguaje popular, a una persona, sobre todo en los primeros años de su vida, y contribuye al modelado de su personalidad. Muy concretamente en el terreno de la sexualidad habría que estudiar hasta qué punto conductas homosexuales en la infancia, en el periodo de latencia y en la pubertad, no suponen algo similar a la “*impronta*” de los animales para la orientación sexual de edades posteriores.

IV. PERSONALIDAD SEXUADA

1. PERSONALIDAD SEXUADA PRIMIGENIA

¿Los datos aportados por investigaciones ambientalistas podrían desechar teorías constitucionalistas de inspiración kretschmeriana? ¿No será cierto que la personalidad se forja solo y exclusivamente en el contacto de la persona con el mundo circundante? ¿Cómo es posible que la unidad psico-física de cada persona pueda quebrarse hasta el extremo de configurar personalidades inarmónicas? Quizás aún falten datos que permitan afirmaciones categóricas y definitivas, pero por el momento me inclino a mantener la tesis de la existencia en cada uno de los hombres y mujeres de una disposición innata para desarro-

llar una personalidad acorde con el sexo genético. Algo más que una simple disposición: un núcleo sexuado, con el que se nace y se muere, sobre el que van a superponerse otras muy diversas estructuras psíquicas adquiridas, fruto de las experiencias vitales. Feuerbach⁶ en el s. XIX aún fue más radical en estas ideas:

“La carne y la sangre son nada sin el oxígeno de la diferencia sexual. La diferencia sexual no es ninguna diferencia superficial o simplemente limitada a determinadas partes del cuerpo. Es una diferencia esencial y penetra hasta los tuétanos. La esencia del varón es la masculinidad y la esencia de la mujer, la feminidad. Por muy espiritual e hiperfísico que sea el varón, éste permanece siempre varón. Y, lo mismo la mujer, permanece siempre mujer (...) La personalidad es, por lo tanto, nada sin diferencia de sexo; la personalidad se diferencia esencialmente en personalidad masculina y femenina”.

Lo normal es la coincidencia de los rasgos innatos propios del sexo masculino o femenino con esos otros sobreañadidos, que, acentúen o no los primeros en su signo sexual, en todo caso le añaden matices importantes a la personalidad de base. De forma anormal puede ocurrir que un determinado individuo, por causas por ahora desconocidas, por un proceso de equívoca identificación u otras circunstancias adversas, inhiba o reprima su personalidad sexuada primigenia y adopte rasgos de carácter del sexo contrario, y, posiblemente, estos rasgos sean tan llamativos que tengan capacidad para eclipsar a los primeros, de tal forma que él mismo y las personas de su entorno lo juzguen como poseedor de una *personalidad inarmónica*. En los casos extremos, el interesado llega a la convicción de que sus caracteres sexuales primarios y secundarios no son los que deberían ser, por error de la naturaleza, y por considerar que tiene un sexo distinto al que señalan sus genes acude a la cirugía en busca de una complicada intervención quirúrgica, que le confiera el aspecto físico externo propio del sexo al que cree pertenecer.

2. LO DEFINITORIO EN LA PERSONALIDAD SEXUADA

Antes de seguir avanzando sobre lo innato y lo adquirido en la personalidad sexuada de cada cual, para argumentar a favor de la hipótesis anunciada, es ineludible distinguir, aquellos rasgos que definen la feminidad y esos otros propios de la masculinidad. Realmente este es un tema apasionante, que constituye por sí solo un amplio capítulo de la Psicología, y aunque no sea objeto de este trabajo profundizar en él, no por ello vamos a prescindir de algunas ideas fundamentales al respecto.

6 Citado por Blanca Castilla y Cortázar, en conferencia pronunciada en Zayas en el año 2000.

Primera observación: Es un error pensar que existen rasgos específicos, propios, capaces de definir por sí solos a una personalidad sexuada, cuando lo razonable es admitir, siguiendo a Kretschmer, que son una constelación de rasgos los que dibujan el perfil psicológico de hombres y mujeres. Así por ejemplo en el temperamento esquizotímico nos encontramos a un hombre retraído socialmente, con apariencia de vivir ensimismado en su mundo interior, con un aspecto frío a sus semejantes o de cerrado hermetismo; que aparenta carecer de vivas emociones pero sorprende con frecuencia por la intensidad de las mismas y por estar dotados de una fina sensibilidad; cuyas tendencias volitivas son duraderas y es clara la tenacidad hasta la realización. ¿Quiere esto decir que para designar a alguien con este temperamento deba reunir todos estos caracteres? En absoluto, bastará el predominio de ellos sobre otros, correspondientes a temperamentos distintos, o simplemente la marcada intensidad de uno, o de dos, concretamente. Pues de igual forma, una mujer podrá ser considerada femenina si en ella dominan los rasgos propios de la feminidad sobre los de la masculinidad, y a la inversa diremos del hombre.

Segunda observación: los roles y caracteres que culturalmente, de forma convencional se han asignado a hombres y mujeres son excluidos de la relación que a continuación se expone, porque en modo alguno forman parte de la personalidad sexuada. Trabajos, como la limpieza del hogar, jardinería, cocina, y otros muchos más, asignados tradicionalmente a la mujer, en modo alguno desdichan de la masculinidad de un hombre por su desempeño. Y de igual forma, mujeres que trabajan con eficacia en tareas, otras veces exclusivas del hombre, no por ello dejan de ser femeninas. Por ejemplo, la conducción de vehículos públicos, el ordenamiento urbano, el gobierno de municipios, autonomías y de naciones, la investigación científica, el cultivo del arte, etc., etc.

Tercera observación. Precisamente por ser conscientes de tratarse de roles culturales, actualmente caemos en la confusión y hacemos el juego a los ideólogos de género, y parece que caminamos hacia la desaparición de los sexos, como propugna Sumanith Firestone. ¿Por qué al niño se le pide en el colegio que lleve un canastillo de costura? ¿No sería más propio que llevara un cajón de herramientas? ¿Por qué la moda en el vestir unisex? ¿Por qué la ropa gris en las jovencitas? ¿Eso va con su personalidad? Y sobre todo, lo peor e incomprensible ¿por qué tantas mujeres se empeñan en imitar los malos hábitos del hombre? Quienes así se comportan están renunciando a la singular y maravillosa realidad de su propia personalidad femenina.

Los rasgos que se van a enumerar son propios de uno de los dos sexos, pero, aclaremos una vez mas, no son específicos de ninguno de ellos y pueden darse indistintamente en los dos. No se trata de una relación extensa, sino de algo elemental que nos permita el entendimiento para lo que tratamos. Como

punto de partida observamos aquellos caracteres que de siempre y de forma casi unánime se han asignado a la mujer o al hombre.

En el capítulo “*Género*” del “*Tratado de los trastornos de personalidad*” escrito por Morey, Alexander y Bogas (2007) se puede leer la siguiente relación de rasgos propios de personalidad sexuada, masculina y femenina, de acuerdo con una investigación de cinco factores de la personalidad. Los hombres obtienen puntuaciones más altas en las dimensiones de “*extraversión*”, mientras que las mujeres obtienen puntuaciones más altas en las dimensiones de “*simpatía*” y “*neuroticismo*”. En concordancia con estos datos los hombres son más activos en comparación con las mujeres (Cambell y Eaton, 1999), más agresivos físicamente, (Archer, 1991), refieren niveles más elevados de deseo sexual (Baldwin y Baldwin, 1997), prefieren el juego duro activo, (Di Pietro, 1981), y típicamente refieren sentirse más asertivos y menos dependientes de los demás, (Feingol, 1994). También hay diferencias en las enfermedades cognitivas. Los hombres tienden a sobresalir en las tareas espaciales, como la rotación mental o la navegación espacial, (Lynn y Petersen, 1974). Las mujeres destacan en las tareas verbales, (Hyde y Linn, 1988) y en la memoria espacial, (Alexander et al. 2002) y saben procesar mejor las expresiones faciales (McClure, 2000). Este trabajo en el que se han seleccionado interesantes investigaciones, cae, sin embargo en el error de juzgar estas diferencias entre sexos como fruto del proceso socializador.

Según John Gray (1993), afamado psicólogo gracias a su libro “*Los hombres son de Marte; las mujeres de Venus*”, conocido internacionalmente, la personalidad masculina y femenina viene definidas por:

- El hombre muestra su interés por objetos y cosas, a diferencia de la mujer que está orientada hacia las relaciones humanas.
- El hombre ante los problemas busca soluciones, en tanto la mujer reacciona hablando.
- El hombre aspira y quiere ser valorado por su eficacia y capacidad para afrontar la subsistencia, mientras que la mujer necesita sentirse querida.
- El hombre se siente bien con poder, fuerza y dignidad. La mujer se siente bien ante los gestos de ser aceptada y aprobada., además es sensible a las necesidades de los demás y atendíéndolas se siente satisfecha.
- El hombre antes de expresar lo que siente lo rumia, lo medita. La mujer en cambio es espontánea y expresa los sentimientos con facilidad; piensa incluso en voz alta.

- El hombre necesita motivos para hablar, a diferencia de la mujer que habla para comunicarse.

Por enumeración de otros autores, el listado de diferencias de rasgos sexuados de la personalidad aún se podría aumentar: la preocupación por la forma o aspecto externo de cualquier cosa, en la mujer, así como su capacidad para expresar ternura, su intuición, etc. etc. Sin embargo, prolongar el listado de diferencias entre los sexos no nos lleva a ninguna parte, porque siempre caerá sobre él la sospecha cuando no la rotunda afirmación de ser rasgos debidos a la influencia cultural, que desde el primer momento del nacimiento experimenta el ser humano según sea niño o niña, y el objeto de este trabajo es exactamente el contrario: apuntar al menos, aunque lo deseable sería demostrar, que hay un núcleo en la personalidad sexuada que es innato y no dependiente de ninguna influencia ambiental.

La enumeración de los anteriores rasgos de personalidad es útil en cuanto nos muestra una coincidencia general entre distintos autores al distinguir aquellos que son propios de la mujer, de los que corresponden al hombre, pero nada más. Por otra parte estos rasgos se nos muestran, por lo general, como independientes entre sí, sin una estructura básica que los relacione, y sin más fundamento que la simple observación empírica, acompañados o no de trabajos de investigación de acuerdo con las exigencias epistemológicas al uso.

Volviendo a Kretschmer, que supo ejemplarmente relacionar la tipología con el temperamento, ante la contemplación del cuerpo femenino, ¿cuál es la lectura que se debe hacer de él? ¿A esos caracteres físicos sexuales primarios y secundarios, qué rasgos temperamentales sexuados le corresponden, para que exista la debida armonía en la unidad psico-física personal? Atendiendo a estas cuestiones, uno no puede por menos que reparar en la existencia de las mamas y en las caderas anchas. Estamos ante un cuerpo especialmente diseñado para la procreación y la crianza de los hijos. En correspondencia lógica, la psicología femenina ha de estar definida por una vocación indeclinable a la maternidad, tal y como múltiples autores de distinta procedencia han señalado y ciertas investigaciones con rigor científico han comprobado. Sin embargo, si nos distanciamos de este hecho puntual para una conceptualización mayor, se puede observar que estamos ante algo mucho más amplio que engloba la maternidad, pero que no se reduce a ella: La mujer es el ser que encuentra el sentido de su existencia en la vida humana en su totalidad considerada.

Ella no solo va a sentir la vocación a la procreación y crianza de los hijos, sino también a su crecimiento, desarrollo físico y mental, promoción social y profesional, noviazgo, matrimonio y descendencia, y todo lo que de alguna forma se relaciona con estas cuestiones, empezando por su propio matrimonio. Ella, nacida para la vida familiar ha de sentirse segura y protegida, querida,

por el hombre con el que comparte la existencia. Sus sentidos están siempre alerta y agudizados para captar aquellos signos que le hablan del interior de las personas, y descubrir las necesidades, anhelos, angustias, de los demás antes de que digan nada. Los psicólogos han detectado siempre una especial emotividad (“sensibilidad”) en la mujer, que no es general sino sectorizada para las relaciones humanas y muy especialmente a las que a ella más le afectan: la del marido y los hijos.

Pero además, cualquier mujer no solo se preocupará de una forma muy especial por su familia, sino que extenderá su interés por cualquier persona conocida y sus emociones surgirán en torno a estos temas. ¿Quién podrá negar que los argumentos “*rosa*” son los preferidos por la mujer en novelas, cine, teatro o televisión? El “*cotilleo*” como tema de conversación, ¿no es usual en las reuniones femeninas? Cualquier mujer tan preocupada por cualquier cuestión humana, ahí es donde, con más facilidad, debe y puede manifestar la bondad o maldad de su persona, según acoja, por “*com-pasión*” las necesidades de los hombres y haciéndolas suyas trate de remediarlas, o manifestando indiferencia pase de largo ante ellas.

Los genitales externos de la mujer señalan claramente una actividad sexual genital marcada por la pasividad y la receptividad, porque no puede ser de otra forma. Reciben al miembro viril y acogen su producto-simiente de vida. Pero hay que preguntarse, ¿nos hablan también de la personalidad de la mujer? Por supuesto que sí; son expresivos de la actitud que toda mujer adopta frente al hombre, en cuanto se siente poseedora de un atractivo específico de carácter sexual. Ella se muestra pasiva y receptiva, en tanto acepta ser foco de atención de la mirada del hombre. De una mirada cargada de complacencia y erotismo. A ella le gusta igualmente que el hombre la mire y la admire; sufre si observa que pasa desapercibida ante las miradas masculinas.

Pero toda mujer es consciente de que es observada y valorada según su aspecto externo por cualquier persona, con independencia del sexo que tenga, de ahí que cuide mucho esta faceta de su personalidad (vestimenta, peinados, gestos y movimientos). Con frecuencia se ha dicho que la mujer es narcisista, coqueta, presumida, y es cierto, ella debe de gustarse así misma, porque de esta manera se siente segura, pensando que por su belleza y demás atractivos también va a ser aceptada por los demás. Es propio de la mujer usar vestidos de rico colorido y alegres tonos, adecuados para atraer las miradas, de análoga forma como las flores disponen de pétalos coloristas para atraer los insectos. La mujer que se aparta del mundo para vivir con recogimiento cambiará radicalmente su vestimenta.

A través de las miradas de la gente, la mujer siente su cuerpo como la presentación de su persona, como la tarjeta de visita de un desconocido. Esa

forma en que aparece ante los ojos de los demás se convierte para ella en algo de importancia primordial, porque según sea vista, bien lo sabe, será aceptada o rechazada, querida o despreciada, deseada o no. Por eso, a través de una generalización hacia todas las cosas, ella cuida con esmero el aspecto externo de cualquier asunto, como algo de importancia primordial. Con frecuencia, la mujer es tachada de ser muy “*detallista*”, por el interés que pone en la presentación de las cosas. Este detallismo, esta especial sensibilidad estética ante lo más insignificante, encuentra de esta forma su explicación, pero, ¿no será, todo al contrario, este cuidado extremoso de los detalles consecuencia de una especial sensibilidad estética innata?

La mujer siente la atracción hacia el hombre, la necesidad de compartir la vida, la huida de la soledad; querrá amar y ser amada. Ella se sabe con un gran potencial para seducir al hombre. ¿Cómo administrará este potencial? Ella tiene una gran vocación por la vida; el hombre es una pieza insustituible para que la vida surja, y ella, como mujer reconoce que es apetecida por el hombre. Estas son las claves, fijas e inmovibles desde el comienzo de la humanidad, sobre las que se ha desarrollado la relación hombre-mujer. Las muy diversas culturas sobre las que se despliega la vida humana han ido estableciendo las reglas, en forma de costumbres, de este juego eterno. Pero algo permanece constante en esta relación de sexos: La mujer, sean las circunstancias que sean en las que se produzca esta relación, como mínimo pedirá comprensión, afecto, cariño, aceptación, amor, y la práctica sexual muy difícilmente se va a producir si no está arropada por estos sentimientos.

Descritas las coordenadas fundamentales por las que se mueve la vida de toda mujer, quizás resulte obvio recordar que ello en modo alguno es incompatible con aptitudes e inclinaciones vocacionales sobre los aspectos más diversos de la vida humana. Ejemplos sobrados hay de mujeres sobresalientes en los diversos campos del saber, de las artes, de la literatura, de la política, etc. Por ello es muy razonable que en nuestra sociedad tenga abiertas las puertas a cualquier actividad a la que desee dedicarse. Unas, por supuesto, más propias a su condición femenina que otras, porque realmente ¿es fácil imaginar a la mujer-soldado en una acción de guerra? En toda guerra sí, por supuesto, pero cumpliendo labores humanitarias.

El hombre tiene un cuerpo muy distinto al de la mujer, no solo en su morfología sino también en su fortaleza y aspecto. Es un cuerpo de recia osamenta y musculatura, de miembros bien dispuestos para la acción eficaz; piel áspera y velluda. Ya, a partir de la adolescencia cualquier muchacho tiene conciencia de su capacidad y vocación para un determinado trabajo, que llegado el momento desempeñará con diligencia y vendrá a ser el eje de su vida. Con independencia de su aspecto externo, carente de la delicadeza del cuerpo femenino, él se reco-

noce inteligente y quizás por eso atenderá primero al contenido que a la forma en todo aquello que elabora, ¿o está menos dotado biológicamente, al contrario que la mujer, para apreciar y distinguir lo bonito de lo feo? Considerará secundarias muchas cosas que se aparten de los problemas a resolver, por lo que con harta frecuencia su actuación será directa, sin rodeos ni distracciones. También las cuestiones relacionadas con la vida (matrimonio, familia, descendencia, etc.) cuentan para él, pero en un plano muy distinto al de la mujer. Al reparar en la mujer observará en ella la persona poseedora de unos encantos inefables merecedores de toda admiración. Es el ser que nunca habría podido imaginar con tal imán como para desear compartir la existencia con ella. El hombre ante la mujer puede experimentar sentimientos de amor romántico, sentimientos de posesión erótica placentera y sentimientos de pura fisiología genital. Aunque su actividad sexual es muy variada y en ella influyen experiencias sexuales que va acumulando desde la infancia, se diferencia mucho de la mujer: en la fuerza e intensidad de sus impulsos sexuales y en una clara tendencia a deslindar sexo y sentimiento.

Un primer resumen de lo expuesto nos conduce a reconocer en la personalidad sexuada de la mujer un núcleo innato constituido por la dimensión vital, de la que ella participa ampliamente, que se traduce en una vocación primera hacia la procreación, familia e interés por las personas; el cuidado estético de su figura corporal y en general por las demás cosas y una actividad sexual templada, vinculada con el afecto amoroso, sujeta a la voluntad, para ser ejercida con discreción. En el hombre también hay un núcleo en su personalidad sexuada definida por una vocación profesional, con cuyo ejercicio se siente satisfecho, en tanto se ve eficiente para resolver los problemas y adquirir el dominio de las cosas. Su impulsividad sexual, (cerca o lejos de la genitalidad), es fuerte y no siempre bien controlada.

V. ARGUMENTARIO

1. VERDADERAS Y FALSAS PERSONALIDADES INARMÓNICAS

Para mantener la teoría de la existencia de un núcleo sexuada innato en el ser humano no se van a repetir las pruebas neuroanatómicas y de investigación ya mencionadas anteriormente. Es mucho más importante, ahora, observar cómo tal teoría encaja con los hechos que la dura realidad pone ante nuestros ojos: ¿cómo se explica la *personalidad inarmónica*? ¿Por qué se dan hombres “*afeminados*”? ¿Por qué hay mujeres “*marimachos*”? Estas preguntas exigen de inmediato estas otras: ¿Quién es “*afeminado*” y quien “*marimacho*”? Empecemos por el varón. El calificativo de “*afeminado*” se usa a veces injustamente

en hombres que, bien por tener una constitución física débil, bien por poseer algún rasgo caracterial, de los considerados femeninos, tal por ejemplo una pronunciada sensibilidad estética, bien por haberse amanerado en los gestos o en el habla, no poseen, sin embargo, trastorno alguno en su identidad masculina. A un cuerpo frágil y delicado corresponde, en total armonía somato-psíquica, un temperamento especialmente sensible; quizás muy bien dotado para la música, por ejemplo. No obstante, con cierta frecuencia estas personas, de muy niños, pueden haber decepcionado al padre que esperaba tener un hijo fuerte, deportista, y “*peleón*”, y en tal situación, muestra hacia él un trato más o menos hostil que en modo alguno le va beneficiar, sino todo lo contrario, puede dificultar en gran medida su identificación con lo masculino y crearle un gran problema en este sentido.

Hombres sin una adecuada identificación con el propio sexo, existen sin duda alguna. En su variedad, los hay que, para una mejor aceptación social, esconden el déficit de su personalidad y se presentan como “normales”. Otros, por el contrario, se manifiestan y actúan de cara al público haciendo una representación de lo que ellos creen es la expresión femenina. No actúan como mujeres, sino que caricaturizan a las mujeres. Se identifican con las mujeres en aspectos marginales de la personalidad, culturalmente condicionada, como puede ser la afición por las plantas y las flores, la costura, exquisiteces culinarias, etc. En estos hombres se observa un afán por parecer mujeres, tener nombres femeninos y actuar como creen que toda mujer actúa. Pero en el fondo lo que hay en ellos es una total y terrible desorientación en cuanto a su identidad sexual. Viven una situación sumamente ansiógena que les obliga a identificarse con lo que sea. La labor psicoterapéutica ha descubierto para Joseph Nicolosi, (2009), entre otros, que en muchos homosexuales hay una pérdida de la identidad verdadera y de aspectos de la propia fortaleza masculina; un grave trastorno en la propia imagen corporal, que subyace en esa falta de identificación con su sexo; la imagen de un cuerpo frágil, de un cuerpo que, por misteriosa razón, se vive como extraño. “*Está alienado (el homosexual) con su propia anatomía masculina y ve su pene como algo diferente de sí mismo*”.

Algunas mujeres, bajo influencia ambiental y educacional, pueden presentar reacciones bruscas, ásperas y total ausencia de buenos modales. Además pueden haber estado desempeñando durante años trabajos duros en el campo y con el ganado, y por ello usar indumentarias propias de hombre, adecuadas al trabajo que realizan. Y aún más, pueden haber vivido lejos de cualquier influencia verdaderamente femenina. Una contemplación superficial de estas criaturas puede provocar un juicio injusto sobre su verdadera identidad. La experiencia enseña que tales mujeres apartadas de ese ambiente, tan poco adecuado a su naturaleza, en poco tiempo descubren su verdadera esencia femenina encu-

bierta por engañosas apariencias. Ellas constituyen ejemplos que pueden ser legítimamente utilizados para reforzar la tesis propuesta. Otras veces, la mujer de constitución física atlética, bien dotada en su fuerza corporal, puede tender a dirimir cuestiones interpersonales por la vía rápida de acción resolutoria, de una forma muy poco femenina. “*Mari-macho*”, “*mala bestia*” y otros adjetivos similares suelen recaer sobre estas mujeres que en otros aspectos pueden ser muy femeninas. En otras ocasiones, el calificativo peyorativo de “*marimacho*” surge, no por efecto de la educación o del ambiente, sino por reacciones impulsivas, totalmente desproporcionadas al estímulo que las provoca. Estas reacciones pueden constituir parte de las manifestaciones de un trastorno de personalidad, origen de sufrimiento para quien lo padece y de seria perturbación para la convivencia. Sin embargo, ello, por grave que sea, no está reñido con la feminidad. Hay también mujeres que, imbuidas de ideología de género, reprimen todo rasgo femenino, con tal de no traicionar aquellos principios, que sobrevalorados hasta el absurdo, se han convertido, por puro fanatismo, en razón de su existencia. Finalmente, pero sin afán de agotar todos los casos, nos encontramos con mujeres, en las que experiencias tempranas de la niñez, las desconciertan de tal forma, que creen pertenecer al sexo masculino y en su error pueden incluso aspirar a un cambio de sexo, mediante la cirugía más avanzada. Todo indica que son los casos donde realmente una disociación entre el temperamento y el cuerpo ha tenido lugar, pero no caigamos en simplezas: La práctica sexual de estas mujeres (generalmente, lesbianas), y su relación de pareja lleva la marca de la feminidad como a continuación expongo.

2. UN NÚCLEO SEXUADO NORMAL, EN PERSONALIDADES INARMÓNICAS

Aceptada la ausencia de identificación con lo masculino en algunos hombres ¿es posible la existencia en ellos de un núcleo sexuado normal? Por supuesto que sí. Porque existe ese núcleo sexuado es posible alcanzar la rehabilitación viril a través de la labor psicoterapéutica, como es bien sabido. Richard Cohen (2004) nos habla de múltiples casos de “sanaciones”, en su trabajo con homosexuales, y él mismo se cuenta como un caso más, que tras alcanzar la normalidad se casa, tiene hijos y vive feliz. Joseph Nicolosi (2009), en sus libros sobre el tratamiento de homosexuales describe como se establecen falsas identificaciones con el sexo opuesto, a modo de envolturas en hojas de cebolla, que luego hay que ir retirando pacientemente, una a una, hasta alcanzar el auténtico yo que permanecía oculto. En el caso “Charlie”, refiriéndose a la anulación de su identidad masculina afirma:

“Te hicieron vivir una falsa identidad que sacrificó tu autonomía y tu propia identidad masculina –le dije–. La gente no suele darse cuenta de que llevan

viviendo una falsa identidad hasta que empiezan a experimentar cierta libertad en ella. Cuando empieces a vivir tu verdadero yo, tendrás una sensación de liberación, de espontaneidad y de fortaleza interior. El falso yo suele dejar a la persona sentimientos de autoconsciencia, rigidez y de alguna forma un vacío o muerte interior”.

Tanto en hombres como en mujeres en cuya personalidad hay una manifiesta ausencia de identificación con el propio sexo, se demuestra la existencia de un temperamento sexuado normal, cuando se observa su comportamiento sexual y su vida de pareja. Ya está dicho que muchos de estos hombres caen en la práctica homosexual, ahora interesa conocerla de cerca:

- Son hombres de sexualidad impulsiva, que, con otros hombres mantienen una relación, rápida, efímera, sin compromiso alguno, en multitud de ocasiones, y a veces de forma anónima. En determinadas ciudades existen antros (bares y discotecas) dedicados al mundo gay, allí, en los llamados *backrooms*, (habitaciones traseras, con muy escasa luz) se abandonan a una práctica sexual anónima, individual o en grupos; una actividad sexual fácil y barata, donde se satisface el sexo como necesidad fisiológica, al tiempo que se rompen, aunque sea por momentos, sentimientos de aislamiento y soledad. En las mujeres no hay unas prácticas equivalentes; el hecho significativo, digno de ser resaltado es que estamos ante conductas típicamente masculinas, ciertamente degradadas por ausencia del factor femenino, en hombres que tienen dificultades para reconocerse como tales.
- Cuando el homosexual (hombre) forma pareja, no se piense que constituye algo similar a la pareja heterosexual. Nada más lejos de la realidad. La pareja gay, según refiere Marina Castañeda (2005) viene definida por la falta de comunicación, la falta de compromiso y la pluralidad sexual. Los hombres, a diferencia de las mujeres:

“hablan menos de sus sentimientos, se interrumpen más a menudo, se escuchan menos y se pelean con más facilidad (...) Intentan ganar cuando no están de acuerdo, antes que buscar una solución de compromiso, y frente a un problema tienden más al enfrentamiento que a la cooperación”.

Aunque un vínculo afectivo mantiene unida a la pareja, el uso del sexo lo consideran algo independiente de toda relación amorosa o cosa que se le parezca, de ahí que actos sexuales con terceras personas sean muy frecuentes y aceptados como normales.

Las diferencias con las parejas de lesbianas son pues, muy llamativas: a ellas les gusta expresar sus sentimientos, hablar de su relación, con análisis de la misma a veces interminable; la comunicación es fundamental en su relación

y cuando surgen problemas apelan a la cooperación como la mejor forma de solucionarlos. Con frecuencia tienden a vehicular el sexo con el amor. Se enamoran con facilidad tras una relación sexual (Castañeda, 2005), pero en general la mujer prefiere el sexo una vez establecidos firmes lazos de afecto. Son diferencias que hablan por sí solas de dos psicologías muy dispares, masculina y femenina, incluso en aquellos que tienen orientada su sexualidad al mismo sexo y que, en una mayoría de casos, tienen un grave problema con su personalidad sexuada.

VI. CONCLUSIONES

1. Unidad psico-física. Este trabajo se ha inspirado en las investigaciones del psiquiatra alemán Ernst Kretschmer, que a principios del pasado siglo estableció su teoría de los temperamentos, al observar que estaban en íntima relación con la tipología corporal. Hoy tenemos que aceptar, por lógica elemental, que siendo el ser humano una unidad de alma y cuerpo, exista entre los dos principios la normal armonía, y a un cuerpo de mujer corresponda un psiquismo femenino y a un cuerpo de hombre otro masculino. Cuando no se manifieste tal coordinación se hablará de *personalidades inarmónicas*, en las que se incluye el transexualismo y el transvestismo no fetichista, reconocidos como trastornos psíquicos por la psiquiatría actual.

2. Ambientalismo frente a constitucionalismo. La ideología de género mantiene como postulado fundamental que la feminidad y la masculinidad son “*construcciones*” culturales, cuya razón de ser es nula, y en adelante el cuerpo (de hombre o de mujer) y la psicología sexuada podrán ir perfectamente por separado, sin que la educación se afane en lo contrario. En este artículo se reconoce la complejidad del problema sobre el origen de la personalidad sexuada, y no se niega la influencia del ambiente, o de factores hasta ahora desconocidos, que ocasionalmente pueden llegar a distorsionar la personalidad, pero hay una base suficiente para mantener la tesis de la existencia de un núcleo sexuada, que existe desde el primer día de la vida en hombres y mujeres, con carácter innato y para siempre. Por estas razones:

- Investigaciones científicas que muestran diferencias neuroanatómicas entre el cerebro de hombres y de mujeres. Y otras investigaciones que muestran diferencias psicológicas entre el niño y la niña, ya desde el primer día tras el nacimiento, o al año de edad.

3. Se describen los rasgos principales que definen la feminidad y la masculinidad en base a la coordinación que debe haber entre el cuerpo y la psiquis, y se concluye que la psicología femenina viene determinada por su interés hacia

todo lo referente a la vida humana, una sexualidad preferentemente dispuesta a seducir, y una elaboración de las cosas cuidando con exquisitez su aspecto o apariencia. Todo al contrario, la psicología masculina está definida por un interés dirigido hacia las cosas, una actitud para ser seducido y una desatención hacia las “formas” a favor del contenido o “fondo” de cuanto hace.

4. Las personalidades aquí denominadas “*inarmónicas*” no contradicen la tesis de la personalidad sexuada innata, primero, porque una psicoterapia bien conducida es capaz de descubrir la auténtica identidad sexuada, aparentemente inexistente, por las vivencias tenida a lo largo del tiempo. Y segundo, porque aún en estos casos el núcleo sexuada primigenio persiste, como se demuestra al observar el “*comportamiento de la pareja homosexual*”, y la actividad sexual individualizada de tales personas, en franca contradicción con la personalidad que aparentan tener.

BIBLIOGRAFIA.

- ALEXANDER, G., (2003) “An Evolutionary Perspective of Sex-Typed Toy Preference: Pink, Blue, and the Brain”, en *Archives of Sexual Behavior*, vol. 32, 1, Febrero de 2003, pp. 7-14.
- ALEXANDER, G., PACKARD MG., PETERSON, BS. (2002) “Sex and Spatial position effects on object location memory following intentional learning of object identities”. *Neuropsychologia*, 40, 1516-1522.
- ARCHER, J. (1991) “The influence of testosterone on human aggression”. *Br. J. Psychol.* 82:1-28.
- BALDWIN JD, BALDWIN JI., (1997) “Gender differences in sexual interest.” *Arch Sex Behav.* 26:181-210.
- BEAUVOIR, S. (1949) “*El Segundo sexo*”. Cátedra. Madrid.
- BUTLER, J. (1990) “*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*”. Routledge, New York. p. 6.
- CASTAÑEDA, M., (2005) “*La experiencia homosexual*”. Paidós. Barcelona. pp. 60, 61.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, B. (2000) “Persona femenina, persona masculina”. Conferencia pronunciada en Zayas, el 18, de Marzo de 2000.
- (1993) “La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis”. Documento del Inst. de Cienc. para la Fam. Rialp. Madrid, pp. 23-26.
- CAMPBELL, DW., EATON, WO, (1999) “Sex differences in de activity level of infants”. *In fant and Child Development.* 8:1-17.

- COHEN, R. (2004) “*Comprender y sanar la homosexualidad*”. Libroslibres. Madrid.
- COHILL, L. (2005) “His brain, her brain”. *Scientific American*, 292 (5): 40-47.
- FEINGOLD, A. (1994) “Gender differences in personality: a meta-analysis.” *Psychol Bull* 116:429-456
- FITZGIBBONS, R. P., (1997) “Factores Causantes de la homosexualidad”. *Digesto Familiar*, 223-224. Montevideo (Uruguay)
- FREUD, S. (1927). “*Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*. Obras completas. (1968). Vol. II. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.
- “*La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*”. Obras completas. (1968). Vol. II. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.
- GRAY, J. (1993) “*Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*”. Ed. Random House Mondadori. Barcelona.
- HYDE, JS., LINN, MC., (1988) “Gender differences in verbal ability: a meta-analysis”. *Psicol. Bull* 104: 53-69.
- JASPERS, K. (3^a Ed. de 1966) “*Psicopatología General*”. Ed. Beta. Buenos Aires ,Argentina. P 309.
- KRETSCHMER, W (4^a edic. de 1967) “*Prólogo a la 25^a edición alemana. Constitución y carácter*”. Labor. Barcelona.
- LINN, MC., PETERSEN, AC., (1974) “Emergente and characterization of sex differences in spatial hability: a meta-analysis”. *Child Dev* 56:1479-1498.
- LERSCH, P. (1966) “*La estructura de la personalidad*”. Scientia. Barcelona.
- LIAÑO, H. (1998). “*Cerebro de hombre, cerebro de mujer*”. Ed. B. Barcelona. pp. 191-204.
- LÓPEZ MORATALLA, N (2007) “*Cerebro de mujer y cerebro de varón*”. Rialp. Madrid.
- McCLURE, EB., (2000) “A meta-analytic review of sex differences in facial expression processing and their development in infants, children, and adolescents”. *Psychol Bull* 126: 424-453.
- MOREY, L. C., ALEXANDER, G. M., BOGGS, C. (2007) “*Género*” (Capítulo 34 del *Tratado de los Trastornos de la Personalidad*). Masson. Barcelona. pp. 551-552.
- NICOLOSI, J. (2009) “*Quiero dejar de ser homosexual*”. Encuentro. Madrid. pp. 32, 34, 69, 107, 109.
- OLDHAM, J. M., SKODOL, A. E., BENDER, D. S. (2007) “*Tratado de los Trastornos de la Personalidad*”. Masson. Barcelona.

- REY, R., “Diferenciación sexual embrio-fetal: de las moléculas a la anatomía”.
Revista Chil. Anat. V.19, nº 1. Abril, 2001. Temuco.
- SOLE-SAGARRA, J y LEONHARD, K. (1957) “*Manual de Psiquiatría*”.
Morata. Madrid.
- TRILLO-FIGUEROA, J. (2007). “*La revolución silenciosa*”. Libroslibres.
Madrid
- VAN DEN AARDWEG, G. J. M. (1997) “*Homosexualidad y esperanza*”. Ed.
EUNSA. Navarra.

ACEDIA Y TRABAJO. EL JUSTO EQUILIBRIO

RUBÉN PERETÓ RIVAS

Universidad de Cuyo – CONICET

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es discutir el concepto occidental de la acedia tal como fue desarrollado por la espiritualidad cristiana, en relación con el trabajo. Se analizan, en este sentido, dos aspectos: la acedia como defecto de trabajo, y su identificación con la pereza, y la acedia como exceso de trabajo. La virtud contraria, entonces, a este vicio consistiría en un equilibrio de la actividad laboral del hombre.

En el análisis se tienen en cuenta a los autores más representativos de literatura espiritual de Oriente y Occidente que trataron el tema, de modo particular Evagrio Pónico, pero también se discute con estudiosos contemporáneos como M.-D. Chenú y Ernst Jünger.

Palabras clave: acedia, trabajo, Evagrio Pónico, Pecados capitales.

ABSTRACT

The Author discusses the western concept of the “acedia” as it was developed by the Christian spirituality, in its relation with the work. The paper focused in two aspects: the acedia as deficiency of work, and then its identification with sloth, and the acedia as over work or immoderation of work. The virtue against this vice would be the balance of the men work activity.

The A. take account of the Christian spirituality most representatives Eastern and Western writers, particularly Evagrius Ponticus, but also discuss with contemporary scholars like M.-D. Chenú and Ernsy Jünger.

Keywords: acedia, work, Evagrius Ponticus, capital sins.

I. ACEDIA Y PEREZA

Evagrio Póntico, que bien puede ser calificado como el fundador de la literatura espiritual,¹ otorga un papel protagónico a la *acedia* en la vía de retorno del hombre a Dios. Dentro de un octonario, ella es el *logismoi* o pensamiento malvado más poderoso pues es quien permite que el resto de los pensamientos puedan ingresar en el alma del hombre “despedazándola”. Sin embargo, este puesto central dentro de la ascesis cristiana, se pierde cuando el monacato occidental comienza a establecerse y cuando sus fundadores escriben las obras espirituales sobre las que se fundará.

Resulta paradójico que la misma persona a quien debemos la difusión de la obra de Evagrio en el cristianismo occidental haya sido también el responsable del ocultamiento de su doctrina sobre la *acedia*. Me refiero a Casiano quien, en el libro X de sus *Institutiones* dedicado a este vicio, lo relaciona de un modo exagerado con la pereza. En realidad, la mayor parte del capítulo está dedicada a probar, a partir de la Biblia, que el cristiano y el monje deben trabajar. Si bien los otros aspectos de la *acedia* son indicados puntualmente, sin embargo, el balance final luego de la lectura del capítulo, es que el remedio más importante, y casi único, contra la *acedia* es el trabajo manual.

Adalbert de Vogüé adelanta una explicación para esta situación: la misma provendría del hecho que, en el nacimiento del monacato occidental, se descuidó el trabajo manual como parte de la vida del monje². La *Vida de San Martín* de Sulpicio Severo, y el opúsculo de San Agustín *Sobre el trabajo de los monjes* muestran cómo, en ese momento, los monasterios de la Galia y de África habían comenzado a edificar sus jornadas monásticas con ocupaciones exclusivamente espirituales, tales como oración, lectura y predicación. Probablemente esta variación se debiera a influencias del mesalinismo, movimiento originado en Siria durante el siglo IV, que enseñaba que el único modo de librarse del demonio era a través de la oración, por lo que ésta debía ser la ocupación exclusiva del monje. Casiano, por tanto, advertido de este peligro, reacciona con fuerza recordando el puesto que ocupa el trabajo dentro del cristianismo, particularmente a partir de San Pablo. Sin embargo, al ubicar esta reacción necesaria dentro del tratado sobre la *acedia*, simplificó este vicio exageradamente dando lugar a que, poco tiempo después, se lo identificara en la lista de los siete pecados capitales con la *pereza*, perdiéndose, de ese modo, toda la complejidad espiritual y psicológica de la que Evagrio la había dotado.

1 Cf. G. BUNGE, *Akedia. La doctrine spirituelle d'Evagre le Pontique sur l'acedie*, (Spiritualité Orientale n° 52), Abbaye de Bellefontaine, Brégoles en Mauges, 2007, 19-21.

2 Cf. *Ib.*, *Préface*, 9-12.

Y seguirán la huella de Casiano otros escritores como San Gregorio Magno y San Columbano.

Se entiende, entonces, que la acedia se encuentre prácticamente ausente de las reglas monásticas latinas. San Benito, por ejemplo, solamente habla del “hermano acedioso” que, durante la cuaresma, vaca en la ociosidad y las habladurías, en lugar de hacer las tres horas de lectura prescritas. Es decir, se trata de un perezoso. Luego de San Benito, el otro que incluirá a la acedia en una regla es el español anónimo de la *Regla común* quien, influenciado por Casiano, afirma que el espíritu de la acedia provoca una suerte de “hinchazón” y mueve a abandonar el monasterio. Dos reglas, y una dependiente de la otra, son un testimonio muy pobre e injusto para la acedia que, de ese modo, prácticamente desaparece de la consideración de la literatura espiritual latina.

Otros testimonios de la época, provenientes de diversos ámbitos, son igualmente reveladores. A partir del siglo VII los penitenciales, al establecer el listado de pecados y vicios que los fieles deben confesar, consideran a la acedia como uno de ellos, reconociendo a la somnolencia como una de sus manifestaciones. El texto más antiguo de los escritores carolingios es el *Scarapsus* de San Pirminio, que reduce la acedia a la *otiositas* y utiliza ambos términos como sinónimos³. En el caso de Alcuino y su *De virtutibus et vitiis*, encontramos un mayor desarrollo puesto que en este tratado la acedia es definida como un entorpecimiento por los deseos de la carne por lo que el hombre deja de gozar con las obras espirituales: “no se alegra en los santos deseos ni encuentra regocijo en ayudar a sus hermanos, sino que solamente anhela y desea, y su mente vaga por todo tipo de pensamientos”⁴. Lo más relevante en este caso es que el tratado de Alcuino está dirigido a un laico por lo que asistimos a una suerte de *exclaustración* de la acedia en tanto deja de ser un fenómeno exclusivo de la vida monástica y religiosa, para ser aplicado también a la vida del hombre seglar. Esta misma postura la encontramos en escritos análogos de Jonás de Orleans y Rábano Mauro⁵.

Entre los escritores del siglo XI, quien mayor lugar le otorga a la acedia es San Pedro Damiano, aunque a veces caiga en contradicciones pues, al enumerar los vicios capitales, en algunas ocasiones incluye a la acedia y en otras no lo hace. Sin embargo, considera siempre a la acedia como equiparable a la som-

3 Cf. PIRMINIO, *Scarapsus*, ed. G. Jecker, “Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamanen”, en *Beitrag zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 13 (1927), 45.

4 ALCUINO, *Obras morales. Libro acerca de las virtudes y los vicios para el conde Guido*, ed. Rubén Peretó Rivas, Pamplona, Euns, 2004, 137.

5 Cf. JONÁS DE ORLEANS, *Le métier du roi*, ed. A. Dubreucq, *Sources Chrétiennes* 407, Paris, 1995; RÁBANO MAURO, *De ecclesiastica disciplina*, PL 112, 1251-53.

nolencia. Por ejemplo, en *De institutis* habla de “acedia vel somnolentia”⁶. Se trata de un cansancio físico que el monje debe superar a través de sus prácticas ascéticas de vigilia y oración.

II. ACEDIA Y TRABAJO EN LA EDAD MEDIA Y LA CONTEMPORANEIDAD

Esta es, entonces, la situación que recibe la escolástica de los siglos XII y XIII: la acedia es un modo de denominar a la pereza, o bien, una clase particular de pereza. La conclusión que se desprende necesariamente es que el remedio, o el modo de contrarrestar este vicio, es la actividad o el trabajo.

Y así, a partir del siglo XIII, la acedia comienza a ser relacionada con el trabajo o, incluso, con el exceso de trabajo, lo cual puede ser comprobado en muchos autores medievales. Uno de ellos, Guillermo Peraldus, dedica un largo capítulo de su *Summa de vitiis* a la acedia y comienza explyándose ampliamente acerca de la necesidad y de la obligación que tiene el cristiano de trabajar⁷. Una actitud diversa es la Tomás de Aquino quien, en la definición que propone en la *Summa Theologiae*, indica que es una tristeza espiritual con respecto al bien divino⁸. Si bien encontramos aquí una notable profundidad en el tratamiento de este tema, que no aparece en otros autores contemporáneos, sin embargo, y a pesar de diferenciarla de la pereza, termina relacionándola directamente con ella. En efecto, afirma Tomás que la acedia atenta “contra el precepto de santificar el sábado, el cual, en tanto es un precepto moral, prescribe la quietud de la mente en Dios, la que es contrariada por la tristeza del alma ante el bien divino”⁹. La acedia se convierte entonces en la incapacidad del reposo cultural que, paradójicamente, es un indicio de pereza.

Se observa, además, el corrimiento en la concepción del fenómeno que pierde gran parte de su carácter de desorden de la afectividad para radicarse en un problema estrictamente moral. Y esta situación no sólo se observa en los escritos de Tomás de Aquino y de la mayor de los autores medievales, sino también en muchos de los estudiosos tomistas contemporáneos¹⁰.

6 PEDRO DAMIÁN, *De institutis ordinis eremitarum* 23; PL 145, 355.

7 Cf. GUILLERMO PERALDUS, *Summa de virtutibus et vitiis*, V, I, 1. No hay edición moderna de esta obra de Guillermo Peraldus. He podido acceder, sin embargo, a la transcripción del Ms. Lyons 1668 realizada por Siegfried Wenzel, y publicada en <http://www.unc.edu/~swenzel/acediat.html>.

8 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, 35, 3.

9 S. Th. II-II, 35, 3, ad 1.

10 Es el caso de Mauricio Echeverría que, en un completo artículo lo afirma en repetidas ocasiones, aseverando, por ejemplo, que la “tristeza del alma enfra y corrompe la esencial moral del

Como bien señala Forhomme, este modo de entender la acedia adquiere una mayor vigencia aún en la cultura y en la teología contemporánea, toda vez que piensa como un binomio complementario la incapacidad del reposo espiritual o cultural y el exceso de trabajo que se marida con una desenfrenada celebración del tiempo libre que consiste, también él, en actividad¹¹. Así, lo que adquiere la plenitud de significado es la actividad, mientras que la pasividad es privada totalmente de él. Los totalitarismos del siglo XX fueron ejemplo concreto de esta concepción. Hitler afirmaba: “Cada acto tiene una plenitud de significado, incluso el crimen; por el contrario, toda pasividad es insignificante”¹². Y Stalin, por su parte, expresaba en uno de sus discursos de 1931 que se debe retribuir al trabajador no de acuerdo a sus necesidades, sino por el trabajo realizado. El trabajo deja de ser el medio de ganarse la vida, para convertirse en la esencia del hombre y en su naturaleza transformada.

Sin embargo, esta acentuación del trabajo dentro de la existencia humana no fue exclusiva de los fascismos sino que también fue asumida por cierta teología de la Iglesia de los años '60. Resulta ilustrativo en este sentido detenerse en algunos conceptos propios de uno de los teólogos más representativos de esa década, inspirador, además, de varios documentos del Concilio Vaticano II. Me refiero a Marie-Dominique Chenu que posee varios escritos relacionados directamente con el tema¹³. El dominico francés parte de la curiosa convicción de que la Iglesia tomó conciencia de sí misma durante el Concilio Vaticano II y, la expresión de este hecho, fue el documento *Lumen Gentium*. A su vez, esta toma de conciencia provocó que también se diera cuenta de que su lugar de trabajo es el mundo y, por eso, “la civilización del trabajo es el terreno, la materia de la economía cristiana”¹⁴. Desarrolla, entonces, una “teología del trabajo” según la cual Dios crea continuamente a través del hombre, toda vez que, al ser el acto creador un acto eterno, se da “hoy” y, por tanto, “cuanto más trabajo, más creador es Dios”¹⁵. Notemos que esta original teología puede llevar a que el hombre centralice el objeto de su vida personal y de su vida espiritual en trabajar, puesto que de ese modo es instrumento del acto creador divino y contribuye al progreso de la civilización. Aún más, en palabras de Chenu, el hombre no

ser humano”. Cf. M. ECHEVERRÍA, “La acedia y el bien del hombre en Santo Tomás”, en *E-aquinas* 2 (2004), 21.

11 B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Synthélabo, 2000, 19-48.

12 H. RAUSCHNING, *Gespräche mit Hitler*, Zurich, Europa Verlag, 1940, 124.

13 Cf. por ejemplo, “Travail et création”, en *Perspectives de catholicité* 1 (1966), 21-26; *Spiritualité du travail*, Paris, La pensée catholique, 1947; “Y a-t-il une théologie du travail?”, en *Lumière et vie* 20 (1955), 223-236.

14 M.-D. CHENU, “Travail et creation”..., p. 23.

15 *Ib.*, 24.

debe “posarse espiritualmente en el mundo”, sino transformarlo pues él es la imagen de Dios, el demiurgo de Dios y la conciencia de Dios¹⁶. La figura del demiurgo divino, que siempre se había asociado a la persona del Verbo, ahora es reclamada para el hombre, con el cual la misma divinización del hombre –si tal expresión pudiera ser utilizada en la teología de Chenu– se produce a través del trabajo. Y todavía más, Dios toma conciencia de sí a través del trabajo del hombre. Casi un eco de la doctrina de Scoto Eriúgena, para quien Dios se conocía a sí mismo a través de la creación. En un cierto sentido, mientras más trabaje el hombre, Dios es más Dios.

Esta teología es una novedad que se opone a toda la concepción anterior de la Iglesia. La praxis primera del cristianismo, que se mantendrá hasta bien entrada la Edad Media, no se centraba ni privilegiaba el trabajo. Aún si se exaltaba la obra creadora de Dios y la valorización paulina del trabajo, el corpus neotestamentario permanece casi silencioso con respecto al trabajo de Jesús, quien abandona su oficio e induce a sus discípulos a hacer lo mismo (Mt 4,21). La importancia del trabajo es relativizada como puede verse en las discusiones de Jesús con los fariseos acerca de la observancia del sábado (Mt 12,1-15), o el conocido episodio de Marta y María (Lc 10,38-42). Reveladora de esta tendencia evangélica es la ausencia de representaciones medievales de Jesús como el *Filius fabri*, y el silencio en las numerosas *Vida de Cristo* sobre este tema. La *Historia scholastica* de Pedro Comestor, por ejemplo, no hace ninguna mención a la actividad laboral de Jesús¹⁷. Durante este periodo, las acciones mecánicas son entendidas como *opus servile* y propias de los siervos¹⁸.

El cambio de miradas es notable. Pero, ¿afecta a la concepción de la acedia? Si en la Edad Media ella era considerada como pereza y el remedio era el trabajo, en el mundo contemporáneo que ha canonizado el trabajo, pareciera que ya casi no tendría vigencia y que, incluso, sería un “pecado social”, puesto que no hay ya lugar para los perezosos. Sin embargo, la acedia podría también expresarse en el exceso de trabajo y, de ese modo, el lugar que ésta ocupa en la tensión provocada por el reposo y la actividad debe ser cuidadosamente precisado. La virtud deberá consistir en un equilibrio que refleje su justa proporción. Veamos el caso de San Antonio Abad.

16 *Ib.*

17 Cf. PL 198, 1549ss.

18 Cf. “Opera servilia dicuntur ad quorum exercitum servos deputatos habemus, in quibus debent artes mechanicae dirigere, quae contra liberales dividuntur”. TOMÁS DE AQUINO, *Comm. Sent.* III, dist. 37, a. 5, sol. 2 ad 2.

III. SAN ANTONIO, LA ACEDIA Y EL ÁNGEL TRABAJADOR

Los *Apothegma Patrum* relatan el siguiente caso de *abba* Antonio: “El santo *abba* Antonio, mientras vivía en el desierto, cayó en la acedia y se oscurecieron sus pensamientos. Dijo a Dios: Señor, quiero salvar mi alma, pero los pensamientos no me dejan. ¿Qué he de hacer en mi aflicción? ¿Cómo me salvaré? Poco después, cuando se levantaba para irse, vio Antonio a un hombre como él, trabajando sentado, que se levantaba de su trabajo para orar, y sentábase de nuevo para trenzar una cuerda, y se alzaba para orar, y era un ángel del Señor, enviado para corregir y consolar a Antonio. Y oyó al ángel que le decía: Haz esto y serás salvo. Al oír estas palabras sintió mucha alegría y fuerza, y obrando de esa manera se salvó”¹⁹.

En este relato la acedia es presentada como un paradójico “oscurecimiento”. El espíritu de Antonio se entenebrece al mismo tiempo que se encuentra expuesto a la rutilante luz del sol implacable del desierto de la Tebaida. Se trata de una idea habitual en los Padres: la acedia oscurece la luz divina, y por eso Evagrio entre los orientales y Casiano entre los latinos, afirman que se trata de un demonio que aparece en torno a la hora sexta, cuando el sol cae más duramente sobre las rocas del desierto. Es el *demonio de mediodía*, figura con raíces bíblicas que gozará más adelante de amplia fama literaria.

Uno de los actores que aparece en el texto es un ángel que es “como él”, para expresar de ese modo que Antonio debe hacer lo que hace el ángel, y que consiste en orar y trabajar; sentarse a trenzar, y levantarse para orar. Pero esta presencia del ángel es también significativa por otros motivos. Los seres angélicos son, para los Padres, la imagen de la más perfecta impasibilidad –*apatheia*– a la cual puede aspirar el anacoreta. En este caso, el ángel se encuentra sentado y trabajando en las labores habituales de los monjes del desierto –el trenzado de cestas de mimbre– y, regularmente, deja el trabajo y se levanta a orar. Esta tranquilidad y constancia revelan dos conceptos que pueden ser considerados remedios de la acedia: la *andreia* y la *hypomené*, es decir, la valentía y la paciencia. El ángel no huye de su celda, a pesar de los ataques, sino que permanece en ella resistiendo con valentía los embates del demonio de la acedia. *Esto vir*, dice la Escritura. “Sé hombre”, y resiste las acechanzas del enemigo. Además, el ángel es paciente y persevera en el trabajo y la oración. Hace lo que debe hacer con constancia, porque sabe que ese es el modo de vencer el torbellino de *logismoi* que lo asaltan.

19 *Los dichos de los Padres del Desierto* Letra Alfa, Antonio, I; Martín de Elizalde, osb (ed.), Buenos Aires, Paulinas, 1986, 15.

Otro dato revelador que aparece en el *apoteigma* es que Antonio está “sentado”. Esta postura tiene un profundo sentido pues encontramos una “sabiduría del sentarse” presente en la vida monástica. San Bernardo afirma que es el oficio del monje: *Monachus cuius officium est sedere*²⁰. San Gregorio el Sinaíta aconseja al hesicasta sentarse para la oración, y San Benito considera que es la posición adecuada para calmar una tentación de orgullo. En este caso, el *sentarse* del ángel de Antonio, es un modo de sedación acediosa. Se trata, además, de la postura espiritual propia de la *hesychia*, el recogimiento indispensable para la unión con Dios. El *abba* se encuentra en el momento de la oración, cuando todos sus pensamientos se unifican en uno solo: conocer profundamente a Dios. Y, de pronto, aparece la acedia, que enceguece su espíritu, al mismo tiempo que lo inunda con una multitud de pensamientos orientados a des-trozar o dividir en múltiples fragmentos el pensamiento único de Dios. Se trata, como lo explica Evagrio, de los *logismoi* o pensamientos vagabundos y malvados que, como un torbellino incontrolable, se abalanzan sobre el monje.

Detengámonos en esta imagen que es como una instantánea de la acedia en toda su potencia obrando en el interior del monje, al decir de Luciani-Zidane²¹. Esta particular y cruel fotografía ha sido representada con frecuencia en el arte. Por ejemplo, Martin Schongauer representa al eremita levantado en el aire por horribles criaturas barbadas que le infligen miles de tormentos; Nicolas Deutsch imagina a los demonios golpeando al santo que yace postrado en tierra con bastones, y tirando de su barba. Pero es la pintura de Jérôme Bosch titulada *La tentación de San Antonio*, la que posee una mayor riqueza iconográfica. Se trata de un Antonio agobiado por la luz. Está expuesto a la luz de Dios pero también a la luz del sol en su zenit y, por eso, paradójicamente, es un Antonio rodeado de la oscuridad de las más profundas tinieblas pues en su mente se agolpan por centenares los *logismoi* de la acedia. Antonio está meditando, los ojos puestos en el vacío, apoyado sobre su bastón, con la capucha sobre la cabeza. Su cerdo está acostado junto a él y, a su alrededor, el mundo es inquietante. Aparecen elementos anormales en medio de un paisaje que, pareciera, es pura calma y tranquilidad. El santo es el centro de atención de muchos monstruos que convergen hacia él. Se distingue un demonio con el martillo y el pico en un primer grupo; a su izquierda se encuentra otro que lo amenaza con una jarra que arroja agua, la mirada y las garras de un tercer monstruo se asoman en el río; luego, la navaja afilada de un cuarto y la sonrisa engañosa de un quinto. A lo lejos, minúsculos demonios se organizan y penetran por la puerta abierta de su

20 SAN BERNARDO, *Epistolae* 397, 2.

21 L. LUCIANI-ZIDANE, ‘Acédie. Le vice de forme du christianisme. De Saint Paul à Lacan, Paris, Cerf, 2009, 48.

celda y lanzan la escalera y las palas, instrumentos de su asalto. Un bastón de Damocles se balancea sobre la cabeza de Antonio y un hormigueo de formas se materializan en todas partes²². Antonio, en su tentación, se encuentra asediado por los *logismoi*, representados como entidades físicas de monstruos armados con intenciones bélicas y a punto de perpetrar su asalto. Todo el espacio aparece poblado de amenazas, de fantasmas, de ángeles, de demonios y de bestias, pero el hombre que está sentado en la ribera del río sólo escucha la voz amplificada de sus voces interiores. Abatido, ha transformado al desierto en la cámara de resonancia de su interioridad. Bosch pone en evidencia en esta pintura el mecanismo de los pensamientos obsesivos que asaltan al acedioso. Las amenazas de San Antonio son sus propios monstruos, los *logismoi* que intentan destrozar su alma. El pintor flamenco ha capturado un instante de la crisis acediosa del eremita, cuando se encuentra en reposo y en pleno asedio de sus enemigos.

Pero el ángel, y Antonio, también trabajan. Se trata de un trabajo propuesto como remedio de la acedia, pero es un remedio más entre otros, y un remedio que nunca debe tomar el lugar central en la lucha contra la acedia. No se habla aquí del resultado del trabajo o de la ganancia que proviene de él y, mucho menos, de la categoría social del trabajador. Se trata del *remedio* del trabajo que, como toda medicina, debe ser ingerida en su justa proporción, puesto que, cuando se cae en el desequilibrio, la enfermedad se hace más grave aún. Es el caso de la acedia provocada por el exceso de trabajo.

IV. ACEDIA Y EXCESO DE TRABAJO

Para los monjes del desierto, hacer más de lo que se puede, aún si se trata de obras de bien o de otro tipo, es faltar al discernimiento, porque eso lleva enseguida a la turbación, a la acedia y a la murmuración. Casiano, en la *Conlatio* IX, narra el caso del monje que, ayudado por un etíope —típica figura del demonio—, construye más celdas de las necesarias, porque posee una enfermedad a la que llama *aegritudine laborantis*. “El hermano, cargado de fatiga, quería reposar y poner fin al trabajo. Pero el espíritu maligno lo excita y lo anima. Nada de descanso. Es necesario tomar el martillo *infatigabiliter*”²³.

22 Una descripción detallada de esta obra de Bosch y de otras relevantes para la iconografía de la acedia puede verse en A. LARUE, *L'autre mélancolie. Acedia, ou les chambres de l'esprit*, Paris, Hermann, 2001.

23 JUAN CASIANO, *Conlatio* IX, 6; ed. E. Pichery, (*Sources Chrétiennes* 54), 46-47, Paris, Cerf, 1958.

Es notable, por otro lado, que la crítica de los Padres asocie al exceso de trabajo con la mujer. Se trata de dos tentaciones que están íntimamente relacionadas. Es lo que enseña un apotegma de *abba* Olimpio: “Abba Olimpio de Kellia fue atacado... y el pensamiento le dijo: “Ve, toma mujer”. Se levantó y, haciendo barro, se fabricó una mujer y se dijo: “Aquí tienes a tu mujer. Es necesario que trabajes mucho para que puedas alimentarla”. Y trabajaba esforzándose mucho. Al día siguiente hizo nuevamente barro y fabricóse una hija y dijo a su pensamiento: “Tu mujer dio a luz. Es necesario que trabajes aún más, para poder alimentar y vestir a tu hijo”. Y lo hacía hasta extenuarse. Dijo entonces al pensamiento: “No puedo ya soportar el trabajo”. Y agregó: “Si no puedes soportar el trabajo, tampoco busques mujer”²⁴. Soñar en la mujer es ya soñar en el trabajo, y significa la nostalgia por el mundo de la exterioridad, al que el monje ha renunciado. La mujer es una imagen ambigua entre los Padres. En este caso significa tanto la atracción por la vida profesional como la celda, la vida inmediata del solitario y el lugar esencial de su ascesis, por lo que Evagrio Póntico dice: “Una sola mujer no es suficiente para el hedonista, una sola celda es insuficiente para el monje acedioso”²⁵. Se trata del deseo dionisiaco: el siempre desear para jamás satisfacer el deseo, porque siempre se desea más. Más mujeres o más trabajo; el resultado será, en cualquier caso, el abandono de la *hysechia* y de la razón propia de la vida del monje. Implicará la salida de sí y el extrañamiento a la más íntima condición personal. La tensión que plantea el texto de Olimpio se resuelve en el dilema del monje acerca de la su fidelidad a la mujer o al trabajo, o bien a Cristo.

La acedia, en este caso, se manifiesta en la cara opuesta a la que habíamos encontrado en Antonio: no es ya el monje sentado bajo el sol en la puerta de su celda y atacado por sus monstruos interiores, sino el monje que huye espantado de esos mismos monstruos consagrándose a un activismo sin pausa, sumergiéndose de ese modo en el activismo del trabajo.

Esta nueva manifestación de la acedia aparece con fuerza también, en el mundo moderno, aunque con otra inflexión, como señala Forthomme. No se trata ya, como afirmaba Santo Tomás, de la incapacidad para el reposo dominical o cultural que implica el reposo en Dios, sino que ahora aparece la figura imperial del trabajador y la dominación del trabajo y de la técnica que es implícita a ella. Ernst Jünger define acertadamente el lugar del trabajo en el mundo contemporáneo: “Porque, en el seno de un mundo donde... el trabajo es considerado como la necesidad más íntima, nada es más claro que el hecho de una libertad que se presenta precisamente como la expresión de esta necesidad...

24 *Los dichos de...*, cit. Letra Omicron, Olimpio, 572, 176.

25 EVAGRIO PÓNTICO, *De octo spiritibus* XIII, 13; PG 79, 1158.

Nada puede existir que no sea concebido como trabajo. Trabajo es el ritmo de los brazos, de los pensamientos, del corazón, de la vida del día y de la noche, la ciencia, el amor y el arte, la fe, el culto, la guerra; trabajo es la vibración de los átomos y la fuerza que mueve a las estrellas y los sistemas solares”²⁶. El trabajador adquiere, entonces, una figura dantesca, y es el trabajo, y no el amor, el que hace mover las estrellas. Todo es trabajo: el trabajo manual, el amoroso, el artístico, el guerrero, el científico y el cósmico. No se trata de que el ser trabajador sea un estado entre otros, sino que es el estado soberano y el único que posee legitimación social.

El “trabajador” se ha convertido en el estado permanente de la persona. Dice el mismo Jünger más adelante: “El trabajo no es, por tanto, la actividad en sí, sino la *expresión* de un ser particular que intenta llenar su espacio, su tiempo y su legitimidad. El espacio del trabajo es ilimitado y la jornada de trabajo comprende veinticuatro horas. Lo contrario del trabajo no es el descanso o el ocio, sino que, en esta perspectiva, no hay ninguna actividad que no sea concebida como trabajo...”²⁷. De esta situación no pueden escapar ni siquiera los monjes, porque vivir en el desierto sería, también, trabajar. Por otro lado, esta descripción de Jünger es perfectamente compatible con la teología del trabajo de Chenu que vimos más arriba.

Este contexto propio de la civilización contemporánea debe, necesariamente, considerar como absurda la idea misma de descanso cultural o, incluso, de descanso mismo tal como se entendía en siglos anteriores. Es lo que Schopenhauer califica como el aburrimiento propio del día domingo²⁸. Y poetas, como Jacques Prévert, lo dicen en estos versos: “Ceux qui crèvent d’ennui le dimanche après-midi parce que il voient venir le lundi et le mardi... et le dimanche après-midi”²⁹. El hombre, incapaz de reposo, es asediado por la melancolía del domingo, cuando prevé el aburrimiento de la sucesión de los días de la semana y no descubre, como el medieval, el alivio en la celebración o del día festivo. Este vacío que se produce debe ser llenado necesariamente, debido a la naturaleza religiosa del hombre y, entonces, surgen *festivales* laicos en los que una película o un encuentro deportivo pueden ser observados con una actitud de piedad más profunda que aquella que muchos observan ante un altar.

Incluso, cuando las columnas turísticas contemporáneas visitan iglesias y lugares de culto, su motivo de admiración es el “trabajo” que demandó a los

26 E. JÜNGER, *Le travailleur*, trad. M. Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989, § 19.

27 *Ib.* § 28.

28 Cf. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, § 57.

29 J. PRÉVERT, *Tentatives de description*, en *Paroles*, Paris, Gallimard, 1946.

medievales, por ejemplo, la construcción de tal edificio. No sólo se pierde la posibilidad de una mirada “cultural” del templo en aras de la admiración de la fuerza productiva que lo hizo posible, sino que se pierde también el consuelo propio que ese mismo edificio era capaz de otorgar frente al acedioso o al triste. En efecto, la liturgia y, sobre todo, la Pascua es el consuelo cotidiano del monje y del cristiano. Es en ese acto donde la palabra y el gesto, en la profundidad del significado de ambos, es capaz de *consolar* porque es capaz de otorgar un significado existencial a cada uno de los creyentes. Pero la desaparición de la posibilidad del *vacar* para el culto o, incluso, de la elaboración de un culto mediado por la cultura del trabajo, impide también la posibilidad del consuelo.

Vemos, entonces, que la acedia, según su concepto reducido occidental, es un vicio que tiene relación directa con el trabajo, puesto que puede consistir en su defecto o en su exceso. La virtud que se opondría a este pecado consistiría en el equilibrio entre el reposo y la actividad. Sin embargo, considero que sería simplista pretender que el trabajo es el único remedio de la acedia, y que la “curación” se obraría por las solas fuerzas de la actividad laboral. Afirmar esto sería simplificar aún más el concepto de acedia.

Si el trabajo es remedio de la acedia, y como tal lo proponen lo Padres, es porque él es un modo efectivo de entrar en contacto con la realidad. Es decir, el trabajo es un medio de alejar al hombre de sus propios demonios o *logismoi* que se empeñan en atacarlo y obligarlo a construir una metarealidad en la cual ellos tiene un dominio mucho mayor que él mismo. Trabajar implica salir de sí mismo y encontrarse con el otro, y esto sí obra la curación de la acedia en sentido propio.

LA VISIÓN DE LOS EUROPEOS SOBRE LA LENGUA JAPONESA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

OSAMI TAKIZAWA

*Académico Correspondiente
de la Real Academia de la Historia*

RESUMEN

Para los jesuitas que fueron a evangelizar la tierra nipona en los siglos XVI y XVII, era indispensable el conocimiento de la lengua japonesa. Desde la primera etapa, los jesuitas y otros europeos intentaron aprender el idioma para comunicarse con los japoneses encontrándose con muchas dificultades. No cabe duda que el conocimiento del japonés era un instrumento muy importante para profundizar en las relaciones entre los europeos y los japoneses. En este artículo quisiera analizar las percepciones sobre Japón y el conocimiento que los jesuitas y otros europeos tenían sobre el idioma japonés.

Palabras clave: idioma japonés, jesuitas, Francisco Javier, Melchior Nunes Barreto, Baltasar Gago, Lorenzo Mesia, Alejandro Valignano, Luis Frois, Luis Guzmán, Ávila Jirón, Sicardo Joseph.

ABSTRACT

For the Jesuits who went to evangelize Japan in the Sixteenth and Seventeenth centuries, an understanding of the Japanese language was indispensable. From the beginning, the Jesuits and other Europeans were trying to master the language to communicate with the Japanese although this entailed many difficulties. Without a doubt a Knowledge of the Japanese language was an important tool to deepen the ties between the Europeans and the Japanese. In this article I would like to analyze how the Jesuits and other Europeans perceived Japan and their knowledge of the Japanese language.

Keywords: Japanese language, the Jesuits Francisco Javier, Melchior Nunes Barreto, Baltasar Gago, Lorenzo Mesia, Alejandro Valignano, Luis Frois, Luis Guzmán, Ávila Jirón, Sicardo Joseph.

INTRODUCCIÓN

En el año 2010 escribí dos artículos titulados “Los conocimientos que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII”, I y II, publicados en *Cauriensa* 5 (2010), 23-44 y 45-59¹, respectivamente, en los que analizaba la visión que ofrecieron los europeos de los siglos XVI y XVII acerca de diversas costumbres japonesas. Como una prolongación de ese tema, en este artículo profundizaré en la percepción y el conocimiento del idioma japonés que tuvieron los europeos en el momento de la evangelización del Japón. Para ello, y en primer lugar, expondremos cronológicamente las opiniones de los jesuitas, incorporando, asimismo, las de dos dominicos y la de un comerciante.

I. FRANCISCO JAVIER

Debemos comenzar presentando las impresiones sobre la lengua japonesa y su proceso de aprendizaje expresadas por el jesuita Francisco Javier, por ser éste el primer predicador del Cristianismo en Japón. En diciembre de 1547, Francisco Javier conoció en Malaca a un joven japonés llamado Anjirō y le escuchó muchas historias sobre Japón y su cultura. Antes de llegar a Japón, el 14 de enero de 1549, el Padre Francisco Javier escribió una carta al Padre Ignacio de Loyola, en la ciudad china de Cochín². En dicha carta habla por primera vez acerca de la forma de escribir el japonés:

“Os mando el alfabeto japonés. Los japoneses escriben de forma muy diferente a los demás pueblos, pues comienzan en la parte superior de la página y bajan derecho hasta abajo. Preguntando yo a Paulo (Anjirō), en Japón, por qué no escribían como nosotros, me respondió: ¿Por qué más bien vosotros no escribís al modo nuestro? Porque así como el hombre tiene la cabeza en lo alto y los pies abajo, así también, debería escribir derecho de arriba abajo”³.

1 Publicados también en el libro en M. LÁZARO, (Coord.), *El cristianismo en Japón. Ensayos desde ambas orillas*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (UPSA) – Diócesis de Coria-Cáceres, 2011, 23-44; 45-59.

2 G. TAKASHI, *Nihon Kirisutokyōshi*, Tokio, Yoshikawa Kōbunkan, 1990, 25

3 *Ib.*

F. ZUBILLAGA, *Cartas y Escritos de San Francisco Javier*, Madrid, BAC, 1996, 280.

Así, en un capítulo de la *Vida de Francisco Javier* del documento 3-6846 conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, se describe detalladamente cómo este Padre conocía las características del japonés. La lectura de un fragmento del documento no deja lugar a dudas:

“Siendo en estas islas los reynos tantos, como dezimos, el lenguaje es uno solo por todo ellos: mas tan largo, y vario en si, que mejor diriamos de todos los japoneses, que cada uno habla muchas lenguas, de lo que dezimos, que es una la lengua comun de todos ellos: porque no les quedo pensamiento, ni cosa, para cuya significación no inuentassen palabrasy terminos diferentes; de los quales los que sirven en las platicas graves, no vienen bien en las de pasatiempo y gracia, de unos se á de usar quando se habla a los grandes, de otros totalmente diversos en la conversación de la gente ordinaria. De suerte, que la diferencia que nosotros en esta parte solamente hazemos, hablando a unos por merced, a otros por señoría, o como pide el estado de cada uno, haze los Iapones en todos, y cada uno de los vocablos tan enteramente, como si hablaran con los nobles Castellano, y en Frances con el pueblo. Y passan mas adelante, que ni aun para con los viejos tienen las coías el mismo nombre que en la presencia de los mancebos: ni bien alas mujeres hablar como los hombres. Finalmente nuestro lenguaje, y el de todas las otras gentes, que sabemos, no tiene mas correspondencia; ni mira mas que a las cosas que se dizen, y presentan, mas los Iapones respetan sobre esso en la eleccion de cada palabra las personas que la an de pronunciar, y a que tiempo, y a quien se á de decir. Juzgando, que pues las palabras son lo mas propio, mas noble, y mas ordinario instrumento de todo el trato, y conversación humana, y ya que en otros, que importan menos, tiene tanto lugar la diferencia de las personas, y de los negocios, que ni los principes se visten como el pueblo, ni guardan los mismos estilos en la cortesía, y en el tiempo de los gustos, y de los disgustos, también era razón tuviese el lenguaje su devida variedad. Mucho mayor la tienen aun en el escribir, que en el hablar catorce suertes de letras diferentes, no solamente en la formación de las figuras, mas en la propiedad, y modo de la significación: aprenden en los monasterios de los Bonzos los moços hidalgos a leer, y hazer hasta edad de doze años, que es bien grande prueba de la vieza de su ingenio: pero unas destas les sirven para escribirse con la misma diversidad que deziamos de los lenguajes, porque la letra en que se escribe al Rey, ninguna semejanza tiene con la delas cartas de los particulares; de otras usan en la composición de sus libros, que tienen muchos, assí en prosa, como en verso de toda elegancias y artificio. Quando a los caracteres, todos valen letra por parte, y una por muchas, a semejanza de la China, que viene a ser lo mismo que los antiguos jeroglíficos de Egipto. En suma, a juicio de los notros, que lo puede bien dar de la lengua Latina, y tienen de la de Iapon alguna noticia, esta le haze mucha ventaja, no solo en la grande copia, respetos, y primores dichos, mas en la eficacia, y propiedad con que por ella se declara quanto se entiende, y dessea, y en la suavidad, y elocuencia con que se trata”⁴.

4 B. N. M. 3-6846, 466-467.

II. MELCHIOR NUNES BARRETO

El día 3 de diciembre de 1554, el Provincial Jesuita de la India, Melchior Nunes Barreto, decía lo siguiente en una carta:

“Os que himos pera Iapão avemos de ter grande cuidado de saber mui bem a lin-
goa, porque hé grande meio pera assi nós, como os outros padres, que vierem de
Portugal para Iapão, podermos muito frutificar, dando-nos nosso Senhor aquella
graça e espirito que para empresa a que nos manda”⁵.

III. BALTASAR GAGO

Por su parte, el jesuita Baltasar Gago, en la Carta de Hirado⁶ fechada el 23 de septiembre de 1555, ofrece su opinión sobre los caracteres japoneses e informa a los europeos de que los japoneses tenían dos tipos (*Tipo I* y *Tipo II*) de letras:

LATINO

1. Alma	2. Demonio	3. Sol	4. Luna	5. Cielo	6. Hombre

Tipo I. Kanji (letra china)

1. 「魂」	2. 「畜生」	3. 「日」	4. 「月」	5. 「天」	6. 「人」

Tipo II. Kana (letra japonesa)

1. 「たましい」	2. 「ちくしょう」

3. 「ひ」	4. 「つき」	5. 「ても」	6. 「ひと」

⁵ Carta de Melchior Nunes Barreto (S. J), provincial de India para los compañeros de Portugal (Malaca, 3 Diciembre 1554), Tokio, Universidad de Tokio, 1990, 96. “Los que vamos a ir a Japón tenemos que cuidarnos de saber muy bien la lengua japonesa, porque el idioma es gran remedio para nosotros y otros Padres que vienen de Portugal, para obtener mucho fruto de la evangelización, dándonos nuestro señor la gracia y el espíritu para cumplir la empresa que nos manda”. (Propia traducción del portugués al castellano).

⁶ Hirado es el nombre de una ciudad de la isla de Kyūsyū.

Debemos explicar el ejemplo presentado arriba. En su carta, Baltasar Gago muestra seis palabras en letras latinas (*alma*, *demonio*, *sol*, *luna*, *cielo* y *hombre*). Cada palabra se corresponde a la china, que tiene el mismo sentido. Así, estas palabras se escriben con las letras chinas llamadas *kanji*. Al tiempo, cada palabra china se corresponde a la japonesa, que se escribe con otro tipo de caracteres denominados *kana*. Baltasar Gago dedujo que las personas importantes utilizaban *kanji* y que las masas empleaban *kana*⁷, aunque es muy posible que Baltasar Gago no entendiera bien el japonés en la primera etapa de su evangelización y probablemente intentara pensar los sentidos y los conceptos de las palabras japonesas a través de su experiencia predicadora en Japón. Hay incluso una curiosa descripción suya sobre el origen de las letras japonesas en una carta fechada en Goa el 10 de diciembre de 1562, en la que explica que originalmente en Japón no existía ninguna letra, y cuando se trajeron libros chinos, los japoneses empezaron a utilizar las letras chinas e inventaron, posteriormente, sus propios caracteres⁸.

IV. LORENZO MESIA

En una carta fechada el 26 de enero de 1584, el Padre Lorenzo Mesia explicaba detalladamente lo siguiente:

“A lingoa he a mais grave, & copiosa que creio ha, porque em muitas cousas excede a grega, & latina, ten infinidade de vocabulos, & modos pera declarar a mesma cousa, & ten tanto que fazer [em] se aprender, que não somente os nossos que ha mais de vinte annos que la andão, mas os naturaes aprendem cousas novas. Tem outra cousa (que creio que se não acha em nenhũa lingoa) que se aprende a Reithorica, & boa criação con ella. Não pode ninguem saber Iapão, que não saiba logo como ha de falaraos grandes, & aos pequenos, altos, & baixos, & o decoro que se ha de guardar con todos, & ten particulares ver bos, & nomes, & modos de falar pera hũs, e outros. Ia os nossos ten feito a arte da Gramatica, & Calepino, ou Vocabulario, e començarão o Nisolio, ou tesouro. A lingoagẽ da escritura he mui diferente da practica & asii hũa, como a outra he mui varia, e abundante & eõ ser taõ abundante em poucas palaauras comprehendem muito. Al[e]tra he cousa infinita, nem se acha pessoa que afaiba toda, porque ten duas maneiras de A b c, & cada hũ de mais de corenta letras, e cada letra ten muitas figuras: & alem disto ten letra de figuras como os Chins, que he

7 *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesús escreverão dos Reynos de Japão e China*, I, Evora, 1598, f. 41; M. NAOJIRŌ, “Iezusu kaishi”, *o. c.*, 102; J. RODRÍGUEZ, *Historia de la Iglesia Japonesa*, Tokio, Daikōkai Jidai Sōsho, 1970, 89.

8 *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesús escreverão dos Reynos de Japão e China*, I, Evora, 1598, f. 100; M. NAOJIRŌ, “Iezusu kaishi”, *o. c.*, 300; J. RODRÍGUEZ, “Historia de la Iglesia Japonesa”, *o. c.*, 89-90.

cousa que nunca se acaba de aprender. E asora estas figuras ten outras propias pera as mesmas cousas. Ten no escrever muito engenho, & artificio porque o que se não vâ con muita confideração, & [teto] pers que não seão norados de imprudentes”⁹.

Son interesantes sus finas observaciones sobre el idioma japonés, ya que efectivamente, en el siglo V se introdujeron en Japón los caracteres chinos denominados *kanji*, sinogramas.

V. ALEJANDRO VALIGNANO

Respecto a la lengua japonesa, el jesuita Alejandro Valignano comentaba en su *Sumario de las Cosas sobre Japón* (1598) lo siguiente:

“Tienen todos una lengua, que es la mejor y más elegante y copiosa que se sabe en lo descubierto, porque es más abundante y exprime mejor sus conceptos que la nuestra latina, porque fuera de tener mucha variedad de nombres que significan una misma cosa...”¹⁰.

Y en otro escrito añadía:

“las cosas de Japón son en todo tan extrañas y diferentes de las costumbres y modo de proceder de la India y especialmente de Europa, por la falta de la lengua que no puede en ninguna manera un hombre nuevo por muy sabio y virtuoso que sea luego gobernar [...] en Japón, porque ni se entiende con los hermanos ni con los de fuera ni sabe las costumbres ni el modo de proceder, y como no tenga

9 Carta del Padre Lorenzo Mesia para Miguel de Sousa del Colegio de Coimbra (Macao, 6 de Enero de 1584). M. NAOJIRŌ, *Nihon Nenpō II*, 1969, 98-99. *La lengua es muy grave, y copiosa, porque en muchos asuntos excede a la griega y la latina, tiene infinidad de vocablos y modos para declarar una misma cosa. Es tan complicada, que no solamente nosotros, que hemos vivido en esta tierra más de veinte años, sino también los nativos tienen que estudiar nuevas cosas. Los japoneses aprenden también con la lengua, retórica y buenas maneras (cosa que no sucede en otras lenguas). Si no se sabe la forma de hablar con mayores, pequeños, altos y bajos, y la cortesía para comunicarse con todos, no se puede saber nada sobre Japón. Existen verbos, nombres particulares y modos de hablar para las distintas personas. Nosotros hemos hecho textos de gramática, y un diccionario de vocabulario (Calepino), y comenzamos a redactar el Nisolio o el Tesauro (grandes diccionarios). La lengua para escribir es bastante diferente de la lengua coloquial. Ambas son muy variadas y abundantes. Utilizando pocas palabras, pueden comprender muchas cosas. Las letras son infinitas, no hay nadie que las conozca todas. Porque hay dos tipos de abecedarios y cada tipo tiene más de cuarenta letras, y cada letra tiene muchas figuras. Además, tienen letras de figuras como los Chinos, nunca se acaban de aprender. Aparte de estas letras de figuras, tienen otras propias que se corresponden con las chinas. Tienen mucho ingenio y técnicas de escribir para expresar con letras lo que no pueden expresar con el habla. Cuando escriben cartas lo hacen con mucha consideración, cuidando mucho el vocabulario y el tipo de letra, para no ser tachados de imprudentes. (el texto original es portugués).*

10 ALEJANDRO VALIGNANO, *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), 53.

muchas ayudas queda sin saber lo que ha de hazer y sin se poder dar a entender, y aun yo superior universal que llevo siempre conmigo los padres y los intérpretes mejores que pude allar, al primer año fui siempre como una estatua muda, no sabiendo más que lo que me dezían”¹¹.

VI. LUIS FROIS

Después de comenzar su evangelización en Japón, Luis Frois comentó la importancia de definir la lengua japonesa en los siguientes términos:

“Placerá a Dios nuestro Señor darnos lengua para poder hablar de las cosas de Dios, porque entonces haremos mucho fruto con su ayuda y gracia y favor. Agora somos entre ellos como unas estatuas, que hablan y platican de no muchas cosas, y nosotros, por no entender la lengua, nos callamos; y agora nos cumple ser como niños en aprender la lengua, y pluguiese a Dios que en una simplicidad y pureza de ánimo los imitásemos. Forzado nos es tomar medios y disponernos a ser como ellos, así acerca de aprender la lengua, como acerca de imitar su simplicidad de los niños que carecen en malicia”¹².

Desde entonces, Luis Frois insistió, durante toda su vida, en la importancia del estudio de la lengua japonesa para la evangelización jesuita en aquel país. Cuando habían transcurrido treinta y seis años desde el inicio de las actividades de la evangelización de los jesuitas en aquella tierra, el jesuita Luis Frois escribió su impresión sobre la lengua japonesa comparándola con la europea en un escrito¹³:

1. Nós escrevemos com vinte e duas letras; elles com 48 no abc de kana¹⁴ e com infinitos caracteres em diversas letras¹⁵. [1. Nosotros escribimos con veintidós letras; ellos con 48 en el abecedario de kana y con infinitos caracteres en diversas letras¹⁶].

11 C. LISÓN, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas a Japón de los samuráis 1549-1592*, Madrid, Akal, 2005, 84.

12 *Carta de Francisco Javier a sus compañeros residentes en Goa (Kagoshima 5 e noviembre 1549)*, en F. ZUBILLAGA, “Cartas y Escritos”, o. c., 364-365.

13 LUIS FROIS, *Tratados sobre la Diferencias entre Japón y Europa* (1585). R. A. H. Mss. 9-7236, ff.247-287.

14 En japonés había 48 letras básicas denominadas Kana. En Kana, había dos tipos: Hira-gana y Kata-kana.

15 R. A. H. Mss. 9-7236. f.628r

16 LUIS FROIS, *Tratado sobre las Contradicciones y Diferencias de Costumbres entre los Europeos y Japoneses* (1585), trad. R. de la Fuente Ballesteros, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2003, 97.

2. Nós estudamos diversas artes e scientias por nossos livros; elles toda a vida gastão em conhecer o corasão dos caracteres¹⁷. [2. Nosotros estudiamos diferentes artes y ciencias en nuestros libros; ellos gastan toda la vida en conocer el corazón de los caracteres¹⁸].

3. Nós escrevemos ao través, da mão esquerda pera a direita; elles ao comprido, e sempre da mão direita pera a esquerda¹⁹. [3. Nosotros escribimos en horizontal, de izquierda a derecha; ellos, a lo largo, y siempre de derecha a izquierda²⁰].

25. A nossa letra hé muito peqinina; a sua hé mayor que a nossa de cabidula²¹. [25. Nuestra letra es pequeña; la suya es mayor que la de nuestras mayúsculas²²].

VII. LUIS GUZMÁN

En 1601, el jesuita Luis Guzmán expresa su impresión sobre la lengua japonesa:

“La lengua de los japoneses es muy grave y copiosa, y en muchas cosas haze ventaja a la Griega y Latina: así en la abundancia que tiene de vocablos para decir una misma cosa, como en la propiedad y elegancia dellos. Deprendese con esta lengua, juntamente Rethorica y buena crianza. Porque no se puede hablar con todas personas, aunque sea de una misma cosa, sino con muy diferentes palabras, y assi las tienen para tratar con la gente noble, y para con la gente comun y mas ordinaria, unos vocablos para tratar con los viejos, y otros para los que son de menos edad, y quien los trocese, o mudase, se reyr rian del: y de aquí es, que en sabiendo bien la lengua de Iapon, se sabe el termino y comedimiento con que se ha de tratar con todos. Tienen dos maneras de Abecedarios, uno es de solas letras, y otros de figuras, al modo de los Chinas,: son brevísimos en escribir, porque no ponen letra ni palabra, sino es con mucha consideración, por no ser notados de imprudentes, o menos discretos: y tienen tal ingenio y admirable artificio en el escribir, que declaran muchas vezes con sola la escriptura, lo que no pueden declarar con palabras²³.”

17 R. A. H. Mss. 9-7236. f.628r.

18 LUIS FROIS, “Tratado sobre las Contradicciones”, o. c., 97.

19 R. A. H. Mss. 9-7236. f. 628r.

20 LUIS FROIS, “Tratado sobre las Contradicciones”, o. c., 98.

21 R. A. H. Mss. 9-7236. f. 629r.

22 LUIS FROIS, “Tratado sobre las Contradicciones”, o. c., 100.

23 LUIS GUZMÁN, *Historia de las Misiones*, 1601, B. N. M. R-33058, 392-393.

VIII. ÁVILA JIRÓN

No podemos olvidar un interesante fragmento sobre las letras japonesas escritas por el comerciante del siglo XVIII Ávila Jirón:

“Comenzaron a corromper la lengua y salieron con ello de modo, que como sea china verdadero no la puede pronunciar perfectamente. Usan letras y caracteres casi de China, más los chinos no usan de ellos, ni los entienden más de las letras que llaman Kobito a que no quitaron nada. Y hoy, en el palacio del Dairi está más en su punto la escritura china, y en la corte y los bonzos, que son sus padres, usan mucho estas letras y vocablos Kobito²⁴. Y finalmente, tanto se desviaron de su naturaleza y fueron convirtiendo en otro género de gente, que no hay China que parezca Japón, ni Japón que quiera parecer China”²⁵.

IX. SICARDO JOSEPH

Así se expresaba el dominico Francisco de S. Joseph en 1610 sobre la necesidad de conocer el idioma para predicar:

“Oraciones en que ve se pide a nuestro Dios favor para alcanzar la lengua necesaria para predicar dignamente su doctrina. Dios sapientísimo cuya sabiduría entre otras muchas obras vuestras resplandece en la muchedumbre de las lenguas y en la variedad tan concentrada que todas tienen y en la maravillosa diferencia y dalles conocimiento de vos verdadero criador y padre suyo henchiltes repentinamente de celestial y con ella (recibiendola ellos) vuestro amor y gracia, para después dalles también vuestra bienauenturança; suplico es Señor mio con quanta humildad yo puedo querays ayudar a estas almas destos pobrecitos, para que os conozcan y amen. Vos dispusistes que por el oydo entrasse vuestra saludable doctrina que nos ha de hazer sabios. Pues como entrará por sus oídos sino ay nuestro que se les diga y enseñe? Y como la dira y enseñara quien no sabe lengua en que declaralla? No os pido mi Dios el don de lenguas que a vuestros Apóstoles y otros Santos aueys dado; pues no merezco recibir tan gran don como esse. Verdad es que si a mis méritos mirays, ni aun lo que os pido me dareys: pues nada merezco. Pero mirad Señor los muchos escogidos y predestinados que teneys en estas tierras, y por el amor que les teneys os pido esto: pues es este el medio por donde vos os les quereys comunicar...”²⁶.

24 El significado de la palabra *Kobito* procede de un adjetivo que significa “adulatorio”.

25 B. DE ÁVILA JIRÓN, “Relación del Reino de Nippon”, en *Archivo Ibero-Americano*, 37 (1934), 11.

26 Padre Dominico Francisco de S. Joseph, *Arte y Reglas de la Lengua de Tagala*, B. N. M. Impreso. R-52904 (Islas Filipinas, 1610), Prefacio.

A modo de conclusión, tras escuchar las voces de religiosos y comerciantes podemos concluir que, para algunos, el aprendizaje de la lengua japonesa no parecía entrañar excesivas dificultades. Es cierto que algunos jesuitas se manejaban muy bien en japonés, como los padres Luis Cerquiera y Luis Frois, pero la realidad es que se trataba de un idioma difícil de estudiar, y en el año 1636, cuando los europeos llevaban bastante tiempo en aquella tierra, había religiosos que decían: “*Dicha lengua muy dificultosa de aprender*”²⁷.

Todo ello nos permite entender cómo fue el primer contacto de los europeos con la lengua japonesa, que era completamente diferente de las lenguas europeas. Parece que los europeos sintieron un profundo choque cultural con la lengua japonesa, pero puesto que para los misioneros aprender diversos idiomas era indispensable para avanzar en la evangelización, cada misión intentó analizar detalladamente el idioma en que debían ejercer su ministerio. Para los misioneros, además, los idiomas eran regalos de Dios que les permitían predicar a los descendientes de Adán y Eva, así como entenderse mutuamente. El primer evangelizador del Japón, Francisco Javier, pensaba que conocer la lengua japonesa era indispensable para transmitir la voluntad de Dios y sus sucesores se adhirieron a esta misma idea. Estas impresiones son interesantes desde un punto de vista cognitivista, en tanto que aúnan las nociones de percepción, categorización, lengua y cultura.

CONCLUSIONES

En este artículo he estudiado cómo los europeos conceptualizaron la lengua japonesa. Creo que este artículo resultará de utilidad a quienes deseen entender cómo los jesuitas se valían de la lengua como una herramienta que querían pulir cada vez más para lograr su objetivo evangelizador. Desde el primer momento, los jesuitas intentaron estudiar e investigar la lengua japonesa, completamente desconocida para ellos y muy difícil de aprender.

²⁷ Hernando Guerrero, *Información sobre el Martirio en Japón* (1636), R. A. H. Mss. 9-7239. fol.19r.

LA BIBLIA ORADA Y VIVIDA: *LECTIO DIVINA*

PEDRO BARRADO FERNÁNDEZ

Escuela "Juan XXIII", de Hermandades del Trabajo (Madrid)

RESUMEN

El trabajo pretende un acercamiento a la *lectio divina*, es decir, una aproximación a la Escritura como Palabra de Dios. Después de presentar brevemente el inicio y los principales hitos de esta forma de lectura, el artículo se ocupa de las raíces de este acercamiento: la lectura espiritual de la Escritura que se percibe ya tanto en el judaísmo formativo (rabínico) como en el cristianismo primitivo y los Santos Padres. Al final, el trabajo presenta tres ejemplos de *lectio divina*.

Palabras clave: lectio divina, Biblia, espiritualidad, judaísmo rabínico, cristianismo primitivo, exégesis bíblica.

ABSTRACT

The target of this essay is an approach to the *Lectio Divina*, that is to say, an approximation to the Scriptures as the Word of God. After briefly introducing the beginning and the main milestones of this this kind of reading, the article tackles the root causes of the following approach: a spiritual reading of the Scriptures can already be felt in formative (Rabbinical) Judaism as well as in the primitive forms of Christianity and the Early Church Fathers. Finally, the essay puts forward three instances of *Lectio Divina*.

Keywords: lectio divina, Bible, spirituality, rabbinic judaism, early christianity, biblical exegesis.

Providencialmente, durante los días de preparación de estas páginas se celebró en Madrid el Congreso *La Sagrada Escritura en la Iglesia* (7-9 de febrero de 2011), con motivo de la publicación de la *Sagrada Biblia*, versión oficial del texto bíblico de la Conferencia Episcopal Española. Entre otras ponencias y comunicaciones se pudo escuchar la de la profesora Nuria Calduch-Benages, de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), que versó sobre “La lectura orante o creyente de la Sagrada Escritura (*lectio divina*)”. En diversos momentos del presente texto recurriremos a esta valiosa comunicación de la profesora Calduch¹.

I. UNA ESCALERA AL CIELO

1. UN POCO DE HISTORIA

Fijar el momento histórico preciso de inicio de la *lectio divina* es, en opinión de la profesora Calduch, tarea imposible. Parece claro que son los Padres de la Iglesia, especialmente Orígenes (ca. 185-253), los sistematizadores de dicha práctica. Contamos con testimonios de san Jerónimo, san Ambrosio o san Agustín, por citar solo algunos nombres destacados, instando o recomendando la *lectio divina* de los textos sagrados.

Pero será el monacato el que, desde sus inicios, allá por los siglos IV-V, convierta a la *lectio* en elemento central en la vida de los monjes. En esta corriente hay que mencionar especialmente la figura de Casiano (360-435), que transmitirá a Occidente la tradición de los Padres orientales. Así se llegará hasta la Edad Media, con figuras como Hugo de San Víctor, Guillermo de Saint-Thierry o Bernardo de Claraval.

Dice la profesora Calduch que “después de la Edad Media, el método de la *lectio divina* vivirá un período de oscuridad, quedando relegado prácticamente a las comunidades monásticas. La lectura orante de la Palabra será sustituida por otras prácticas de carácter más intelectual o devocional, introspectivo y psicológico”. En efecto, a partir del siglo XIII, y sin abandonar el claustro, la Biblia pasará –aunque ya de otro modo– al ámbito de las escuelas catedráticas y universidades, con una exégesis más erudita y “científica”, y la *theologia* –término que en la antigüedad era intercambiable con los de *lectio divina* y *sacra pagina*– se independizará en gran medida de la Biblia, dejando a esta prácticamente como cantera de argumentos.

1 El texto de la profesora Calduch puede consultarse en la página web del Congreso: <http://www.sagradabibliacee.com/index.php/ponencias>.

“El «exilio» de la Palabra de Dios –sigue diciendo la profesora Calduch– en la vida de la Iglesia y de los creyentes [...] duró muchos siglos, prácticamente hasta adentrado ya el siglo XX”.

Por eso, en este brevísimo recorrido que estamos haciendo no podía faltar su estación término, que no es otra que el Concilio Vaticano II (estación término que en realidad se convierte para nosotros en estación de partida). En efecto, la constitución *Dei Verbum* afirma:

El Santo Sínodo recomienda insistentemente a todos los fieles, especialmente a los religiosos, la lectura asidua de la Escritura, para que adquieran la ciencia suprema de Jesucristo, pues desconocer la Escritura es desconocer a Cristo [...] Recuerden que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración, para que se realice el diálogo de Dios con el hombre (DV 25).

Después del Vaticano II serán bastantes los documentos oficiales que hablen de la *lectio divina* y la recomienden como práctica. Por citar solo dos: el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (IV, C, 2) y la reciente exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, de Benedicto XVI (nn. 86-87).

2 ¿QUÉ ES LA “LECTIO DIVINA”

La *lectio divina* podría definirse como la lectura individual o comunitaria de un pasaje de la Escritura acogida como Palabra de Dios. Se trata, pues, de una lectura orante de la Biblia. Esto significa que, en la *lectio*, el orante es capaz de conectar con el espíritu con el que fue escrito el texto. Como señala el Concilio Vaticano II:

La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe (*Dei Verbum* 12).

Guigo el Cartujo, noveno prior de la Gran Cartuja de Grenoble (1174-1180), fue el que estableció hacia 1150 los pasos básicos de la *lectio* como método de lectura bíblica. Lo hizo en una obra titulada *Scala claustralium* (“La escalera de los monjes”). Esa escalera constaba de cuatro pasos o peldaños (que hacen “subir [a los monjes] desde la tierra hasta el cielo”): *lectio* (lectura), *meditatio* (meditación), *oratio* (oración) y *contemplatio* (contemplación).

1) La *lectura* tiene como objetivo ver qué dice el texto. Dice Giorgio Zevini² que, en la práctica, leer un texto significa leerlo y releerlo muchas veces, incluso en voz alta. Pero no se trata solo de leer el texto, sino de conocerlo lo más exhaustivamente posible para poder entender lo que dice. Esta etapa correspondería a la de la búsqueda del sentido literal-histórico, para lo cual el orante podrá echar mano de cuantas herramientas considere necesarias (por ejemplo comentarios bíblicos, diccionarios, etc.). En muchos casos, una buena *lectio* supone ya gran parte de *meditatio* y de *oratio*.

2) La *meditación* trata de descubrir qué me dice Dios en ese texto. Es intentar asimilar la Palabra, “rumiarla”, reflexionando sobre los valores permanentes que ofrece el texto bíblico. Evidentemente ya no estamos en la fase del “sentido literal”, sino en otro nivel distinto.

3) La *oración* se ocupa de lo que le digo yo a Dios desde el texto. Se trata, pues, de responder a lo que Dios nos ha sugerido en el pasaje de la Escritura. Porque hay que seguir manteniendo las palabras de san Pablo: “El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, pues nosotros no sabemos orar como es debido” (Rom 8,26).

4) La *contemplación*, finalmente, se produce cuando Dios y el orante se miran o se unen. G. Zevini dice que es mirar con admiración, en silencio, el misterio de Dios. Obviamente, la contemplación no es ninguna técnica (por lo cual será difícil introducir esta fase en la *lectio* habitual), sino un don que Dios nos da.

A estos “peldaños” se añaden a veces dos más: la *operatio* (acción, compromiso), que tiene que ver con una transformación de la vida del orante y su consiguiente cambio de conducta, y la *collatio* (diálogo), la comunicación con los otros, el compartir. En el n. 87 de la exhortación postsinodal *Verbum Domini*, Benedicto XVI habla de la *actio*, “que mueve la vida del creyente a convertirse en don para los demás por la caridad”.

Por su parte, los obispos del País Vasco y Navarra³ han hablado de cuatro claves de lectura de la *lectio divina*:

1) supone en primer lugar una lectura respetuosa de los textos, partiendo siempre de su sentido literal;

2) implica acceder al texto desde la vida y para la vida, huyendo de cualquier connotación “académica” o de erudición estéril;

2 G. ZEVINI / P. G. CABRA (eds.), *Lectio divina para cada día del año*. 1. *Tiempo de Adviento*, Estella, Verbo Divino, 2007, 7ss.

3 OBISPOS DE PAMPLONA Y TUDELA, BILBAO, SAN SEBASTIÁN Y VITORIA, *Acoger y transmitir la Palabra de Dios*. Carta de Cuaresma-Pascua de 2009, nn. 45-48 (accesible en la sección de “Cartas pastorales”, en <http://www.diocesisvitoria.org>).

3) apunta a compartir la Palabra de Dios en la comunidad, lugar natural de la Palabra;

4) conlleva leerla a la luz de la Pascua, es decir, desde el encuentro personal con Cristo resucitado, aquel que es propiamente la Palabra de Dios.

II. EN BUSCA DE SENTIDO

Pero la *lectio divina* posee unas raíces mucho más hondas, ya que tiene en la lectura “espiritual” –entendida en sentido amplio– su origen más remoto y su razón de ser. Por lectura espiritual entendemos aquella lectura del texto bíblico capaz de alimentar el espíritu. Pues bien, esta clase de lectura, cuyo objetivo es buscar el sentido profundo de la Escritura, ya se dio tanto en el ámbito judío como en el del primer cristianismo. Evidentemente, esto solo fue posible cuando hubo textos susceptibles de recibir el nombre de “Sagrada Escritura”, es decir, cuando ya estaban de alguna forma “canonizados” (independientemente de que hubiera o no decisiones formales por parte de las autoridades pertinentes tanto en el judaísmo como en el cristianismo)⁴.

1. EN ÁMBITO JUDÍO

El judaísmo de los rabinos (llamado judaísmo formativo o normativo: el que surge después de la catástrofe del año 70, tras la conquista de Jerusalén por las tropas de Tito) es el que irá estableciendo más o menos formalmente los principios que regirán esa lectura de la Escritura en busca de un sentido –en rigor, sentidos– capaz de conducir y alimentar las diferentes facetas de la vida. A esta clase de exégesis se la suele denominar “derásica”, término que deriva del verbo *darás*, que significa “buscar”, “interpretar”⁵.

Aunque nosotros no haremos distinciones en esta exégesis o interpretación, hay que tener en cuenta que conviene distinguir entre la exégesis de los escribas anteriores al año 70 –*nomológica*, es decir, la Biblia como corpus legal que hay que cumplir– y la de los posteriores –*inspiracional*, o sea, la Biblia como profecía que tiene que cumplirse–. La exégesis inspiracional será la que “descubre multitud de sentidos en la Escritura [...], usa y abusa de la alegoría [...], introduce nuevas y rebuscadas técnicas interpretativas [...] [y] puede

4 Mucho de lo que se dirá a continuación está escrito en P. BARRADO, “Targum y Palabra de Dios”, en *Revista de Espiritualidad*, 237 (2000), 415-441.

5 En el judaísmo medieval se acabará distinguiendo entre *derás* –exégesis que trata de buscar sentidos ocultos– y *pésat*, término que designa la explicación literal de un texto.

prescindir del contexto original del texto para encontrarle su «cumplimiento hoy», que escatologiza al máximo el mensaje bíblico”⁶.

Empezaremos viendo algunos principios que nutren esta exégesis derásica.

1) Un primer principio de interpretación y lectura vendría expresado en un texto que encontramos en la Misná:

El hijo de Bag Bad [discípulo de Hillel] decía: “Vuelve y revuelve [en la Torá = la Escritura], porque todo está en ella; estúdiala, hazte viejo en ella, gástala, no te apartes de ella, ya que no tienes cosa mejor que ella” (*Abot* 5,22).

Es decir, todo lo que hay en el mundo tiene reflejo en la Torá, que por ello debe explicarse desde ella misma (“la Torá desde la Torá”). El aspecto inverso de este principio dará como resultado que “lo que no está en la Torá no tiene existencia”, mediante el cual el autor de la carta a los Hebreos, por ejemplo, “demuestra” la superioridad del sacerdocio de Cristo frente al del sumo sacerdote judío (cf. Heb 7,3)⁷.

2) Un segundo principio afirma que en el texto de la Escritura no hay nada superfluo: en él todo tiene valor y significado. Este principio es el que justificaría en último término el recurso a métodos filológicos que hoy consideramos subjetivos y poco “racionales”, pero que fueron utilizados tanto por parte de los judíos como de los cristianos (de esto hablaremos más adelante). En la tradición judía ha quedado Rabí Aqiba (muerto en el 135 d. C.) como el representante eximio de esta clase exégesis, ya que de él se dice que “sabía deducir montañas de *halakot* [prescripciones] de cada ganchito de la Torá escrita” (Talmud de Babilonia, *Menahot* 29b).

3) Un tercer principio que se podría esgrimir es el del valor permanente de la Palabra de Dios. Expresado en terminología rabínica: “La Torá tiene setenta caras” (*Nm Rabbá* 7,19 [XIII, 15-16]), es decir, plenitud de sentido. Lo que hay que hacer es buscar (*darás*) en ella hasta encontrar el que se necesita o es apropiado para el momento. Evidentemente se trata de una búsqueda costosa, tanto que se dice que se requieren cuarenta y ocho cualidades para abordar la Torá (más que las treinta para adquirir la realeza y las veinticuatro para el sacerdocio, cf. Misná, *Abot* 5,5).

6 M. PÉREZ, “Literatura rabínica”, en G. ARANDA – F. GARCÍA – M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*. Estella, Verbo Divino, 1996, 508.

7 Una aplicación moderna y “laica” de este principio lo encontramos en obras como la de M. DROSIN, *El nuevo código secreto de la Biblia*, Barcelona, Planeta, 2003, cuyo subtítulo anuncia que “la informática descifra el mensaje oculto del Libro sagrado”: “Todo estaba escrito en este texto de tres mil años de antigüedad” (p. 9).

Estos principios se irán plasmando en técnicas concretas que ayudarán a ir decantando ese sentido buscado en la Escritura. Son clásicas a este respecto las siete reglas (*middot*) de Rabí Hillel, famoso maestro de la época de Herodes. En realidad se trata de una recopilación de las reglas de interpretación que estaban en vigor en la época (algunas de ellas, si no la mayoría, sin duda procedentes del ámbito helenístico).

1) *Qal wa-homer*, “ligero y pesado”. Se trata de una especie de argumento *a fortiori*: si algo se dice de lo menor, cuánto más de lo mayor. También se utiliza en sentido contrario (salvo para agravar penas). Por ejemplo, a propósito de cómo resucitarán los muertos, si vestidos o desnudos, así razona el Talmud de Babilonia: “Si el grano de trigo, que es enterrado desnudo, germina vestido, con cuánta más razón ha de esperarse esto de los justos, que son enterrados vestidos” (*Ketubim* 111b).

2) *Gezerá sawá*, “principio equivalente”. Se trata de una argumentación por analogía.

3) *Binyan ab mi-katub ejad*, “construcción de una familia a partir de un solo texto”. Se trataría de agrupar en torno a un texto principal otros que contengan las mismas expresiones. Este texto principal se constituiría así en paradigma o modelo para la interpretación de los otros pasajes.

4) *Binyan ab mi-seney ketumbim*, “construcción de una familia a partir de dos textos”. Semejante a la regla anterior, solo que argumentando desde dos textos bíblicos.

5) *Kelal we-perat, we-perat kelal*, “lo general y lo particular, lo particular y lo general”. Se trata de que lo general queda determinado desde lo particular y viceversa.

6) *Ke-yosé bo be-maqom ajer*, “semejante a ello en otro pasaje”. Se trataría de una regla muy similar a la de la analogía.

7) *Dabar ha-lámed me-inyano*, “la cosa queda ilustrada por su contexto”. Como se ve, se trata de algo muy razonable: para interpretar un pasaje hay que tener en cuenta el contexto.

Junto a estas siete reglas de Hillel se conocen también las trece de Rabí Yismael. Este maestro de la segunda generación de tannaítas (entre el 90 y el 130 d. C.) es conocido por sus polémicas con Rabí Aqiba. A Rabí Yismael se le atribuye un hermoso y célebre dicho: “La Torá habla el lenguaje de los hombres” (citado en *Sifré Nm* 15,31), contra la interpretación rebuscada y excesiva de su rival Aqiba. Estas trece reglas no son sino una versión ampliada de las de Hillel (de hecho, la 5ª de Hillel se desdoble en ocho en la lista de Yismael, mientras que la 3ª y la 4ª de Hillel se funden en la 3ª de Yismael).

Finalmente, también conocemos las treinta y dos reglas de Rabí Eliezer –Eliezer ben Rabí Yosé ha-Gelilí–, un maestro de la tercera generación de tannaítas (entre el 130 y el 160 d. C.). Como en el caso de las reglas de Hillel, parece que, en realidad, nos encontramos con una recopilación atribuida a Rabí Eliezer por su fama de buen *hagadista* o comentador. (En el Talmud se dice que “cuando en la *hagadá* escuches la voz de Eliezer ben Yosé ha-Gelilí, pon las orejas como un embudo” [*Hulin* 80a].) En estas treinta y dos reglas hay que hacer mención especial de dos de ellas, la 29ª y a 30ª, por ser notablemente llamativas y extrañas para nuestra mentalidad.

La regla 29ª de Rabí Eliezer recibe el nombre de *gematría* (no queda claro si se trata de una corrupción de la palabra griega *grammateia* [de *grammateus*, “escriba”] o de *geometría*). Consiste en jugar con el valor numérico de las letras que componen las palabras (hay que recordar que, en algunas lenguas antiguas, como el hebreo, el griego o el latín, no hay signos específicos para los números, sino que las propias letras hacen de cifras).

Un ejemplo de *gematría* lo encontramos en una lectura marginal que ofrece el Targum Neófiti del texto de Gn 14,14, donde se juega con la suma de las letras del nombre Eliezer (que es 318)⁸:

<i>Texto bíblico</i>	<i>Targum Neófiti</i> ⁹
En cuanto Abrán se enteró de que su sobrino [Lot] había caído prisionero, reunió a <i>trescientos dieciocho</i> criados nacidos en su casa, y fue en persecución de los raptos hasta Dan.	Y oyó Abrán que su sobrino Lot había sido hecho prisionero y armó a sus jóvenes, los nacidos en su casa; y no quisieron ir con él, y se escogió entre ellos a <i>Eliezer</i> , que era...

Por su parte, la regla 30ª se denomina *notariqon* (de *notarius*, “de veloz escritura”). Se trata de un procedimiento mediante el cual, o bien las letras de

⁸ En ámbito cristiano, en concreto en la *Carta de Bernabé* 9,7-9 y en Clemente de Alejandría (*Stromata* 6, 278-280), ambos del siglo II, se verá en esta cifra una referencia a la cruz de Jesús, ya que 318 es precisamente la suma de las letras griegas “ΤΗΗ”, siendo la *tau* (“T”) una referencia a la cruz (*crux commissa*) y quedando Jesús aludido en la *iota* y *eta* de las dos primeras letras de su nombre: IHCOYC. Por otra parte, en opinión de L. W. HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 2010, 161, muy probablemente el nombre “Jesús” pasó a ser un *nomen sacrum* debido a que sus dos primeras letras («IH») suman 18, exactamente lo mismo que el término hebreo יָד, “vida”.

⁹ El targum es la traducción aramea del texto hebreo, empleada en la liturgia sinagagal. El Targum Neófiti fue descubierto en 1956 en la Biblioteca Vaticana por el P. Alejandro Díez Macho. Cf. mi artículo ya citado “Targum y Palabra de Dios”.

una palabra se toman como iniciales de otros tantos términos, o bien una palabra se divide en dos o más.

Un ejemplo de *notariqon* lo hallamos en Gn 41,43, donde sirve para iluminar el sentido de un texto en el cual se encontraba una palabra –*abrek*– cuyo significado se había perdido:

<i>Texto bíblico</i>	<i>Targum Neófiti</i>
[El faraón] lo hizo montar [a José] sobre el segundo de sus carros, y ordenó que se gritara a su paso: “¡ <i>Abrek</i> !” [probablemente “¡Gran visir!”].	Y le hizo montar en su segunda carroza y gritaban delante de él: “¡Viva el padre [<i>ab</i>] del rey, que es maestro en la ciencia, aunque joven y tierno [<i>rek</i>] en años!”. Y le constituyó señor y jefe sobre todo el país de Egipto.

Aparte de estas reglas, el rabinismo utilizó otras. Agustín del Agua presenta diez “técnicas” al servicio de lo que él denomina “filología creadora”¹⁰:

- 1) *‘Al tiqrey*, “no leas [así, sino...]”: cambio de vocales en las mismas consonantes (hay que recordar que el texto bíblico hebreo estaba escrito solo con consonantes).
- 2) *Tartey mismá*, “doble sentido”.
- 3) Cambio de negación por interrogación (retórica) para deducir un nuevo sentido afirmativo.
- 4) *Gematría* (cf. la regla 29ª de Rabí Eliezer).
- 5) *Notariqon* (cf. la regla 30ª de Rabí Eliezer).
- 6) Asonancia entre dos términos por proximidad fonética u ortográfica.
- 7) *Gezerá sawá* (cf. la regla 2ª de Hillel).
- 8) Interpretación etimológica de un nombre propio.
- 9) *Rémez* o alusión a un texto, acontecimiento o personaje del pasado¹¹.
- 10) *Sibbus*, mosaico o recamado de palabras de diversa procedencia.

10 A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia, Institución San Jerónimo, 1985, 56-57. D. MUÑOZ, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*. Primera serie. *Derás targúmico y derás neotestamentario*, Madrid, CSIC, 1987, 92-112 también alude a alguna de estas técnicas o procedimientos.

11 Aunque H. L. STRACK – G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, ed. española preparada por M. PÉREZ, Valencia, Institución San Jerónimo, 1988, 67, describen el *rémez* como “paronomasia, juego de palabras con raíces semejantes u homófonas”. Se trataría de la regla 28ª de Rabí Eliezer.

Aunque hoy algunas de ellas nos resulten extravagantes, este conjunto de reglas sin duda sirvió para “contener” y regular algunas lecturas desbocadas y hacer más “razonable” la interpretación. De hecho, como hemos señalado, bastantes de ellas proceden o están tomadas del mundo helenístico, en concreto del ámbito alejandrino, donde Aristarco de Samotracia (ca. 216-144 a. C.), uno de los directores de la famosa biblioteca de Alejandría, desarrolló la tarea de leer e interpretar críticamente los textos de Homero. A él se debe el principio hermenéutico de “Homero por Homero” (recuérdese el principio rabínico de “la Torá desde la Torá”).

El más antiguo e importante monumento literario de Grecia [la obra homérica] debía ser explicada por sí misma y nunca corregida. De ahí su rechazo a la interpretación alegórica que otros defendían. [...] La edición de Homero por parte de Aristarco es, no obstante, la mejor que la antigüedad pudo conocer. Las reglas y equipamientos críticos de este sabio gramático serán retomados por las generaciones siguientes. Los encontraremos en Orígenes, educado junto a los letrados de Alejandría en el otoño terminal del siglo II y la temprana primavera del III. Este intelectual cristiano será el primer artífice de una edición crítica de las Escrituras realizada en gran parte en Cesarea de Palestina, las *Héxapla*¹².

2. EN ÁMBITO CRISTIANO¹³

Lo mismo que sus colegas judíos, también entre los primeros cristianos encontraremos la motivación principal de hacer vivo y actual el sentido del texto bíblico, en primer lugar los textos que más tarde se denominarán Antiguo Testamento. La reflexión y sistematización de la fe cristiana que efectuaron los Padres de la Iglesia se hizo desde el texto bíblico y con la convicción de que este contenía la Palabra de Dios.

En general, para los Padres, la Biblia es fundamentalmente el “libro de Dios”, es decir, Dios es prácticamente su único autor, y el hagiógrafo casi un mero amanuense, como indican las imágenes que emplean para ilustrar la inspiración de la Escritura: la del instrumento musical o de escritura y la del mensajero. Esto es lo que dice san Gregorio Magno al respecto:

Supongamos que recibimos y leemos la carta de un personaje importante y preguntamos qué pluma la ha escrito; sería ridículo que, conociendo al autor y el sentido de la carta, nos pusiéramos a investigar con qué pluma han sido escritas

12 A. PAUL, *La Biblia y Occidente. De la Biblioteca de Alejandría a la cultura europea*. Estella, Verbo Divino, 2008, 91.

13 En este apartado sigo sustancialmente lo dicho en P. BARRADO, *Preguntas clave sobre la Biblia*. Madrid, PPC, 2003, 96ss y 113-117.

las palabras. Así pues, si conocemos el tema y admitimos que su autor es el Espíritu Santo, ¿qué hacemos en definitiva al preguntar por el escritor sino leer la carta y preguntar por la pluma? (*Moralia in Job* IV, 7, 12).

Esto se debe a que la Escritura es comprendida sin atender a su evolución histórica. Probablemente en aquellos tiempos faltaban las condiciones para hacerlo de otra manera. De ahí que lo importante sea buscar en la Biblia, especialmente en el Antiguo Testamento, los elementos que apunten y puedan ayudar a “leer” la realidad de Cristo en la situación actual de los lectores e intérpretes cristianos. Esto es lo que se conoce como método tipológico o alegórico¹⁴. Es más, el famoso filósofo judío Filón de Alejandría (ca. 20 a. C. - 50 d. C.) habría señalado ya que las dificultades u oscuridades del texto eran señal de que había que leerlo alegóricamente para poder “entenderlo” en toda su hondura (el término griego *allêgorein* significa precisamente “decir otra cosa”)¹⁵.

Las “blasfemias” que se encuentran en los poetas [griegos] son un criterio seguro de que esos textos contienen “fisiología” [es decir, doctrina sobre todas las realidades, naturales y sobrenaturales] (*De providentia* II § 40). En consecuencia, cuando una concepción literal del texto bíblico le parece [a Filón] inadmisibles (antropomorfismos en Dios, episodios escabrosos en la vida de los patriarcas), ve en todo ello un reclamo para seguir el camino de la alegoría. Pero no solo le empujan a la alegoría los elementos discordantes e insoportables del texto bíblico, sino lo misterioso. La posibilidad de probar que la religiosidad judía se funda en una sabiduría secreta¹⁶.

Un ejemplo de este modo tipológico de leer la Escritura lo tenemos ya en un texto tan antiguo como 1 Cor 10,1-4:

No quiero que ignoréis, hermanos, que todos nuestros antepasados estuvieron bajo la nube, todos atravesaron el mar, y todos fueron bautizados como seguidores de Moisés, al caminar bajo la nube y al atravesar el mar. Todos comieron el mismo alimento espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual; bebían, en efecto, de la roca espiritual que los acompañaba, y la roca era Cristo.

En este fragmento, Pablo lee los acontecimientos del Éxodo (paso del mar y episodios de la marcha por el desierto) como tipos de la realidad cristiana del

14 Aunque de suyo tipología y alegoría no son totalmente identificables, nosotros las trataremos como realidades equivalentes y *grosso modo* intercambiables.

15 Creo recordar, aunque lamentablemente no dispongo del dato preciso, el caso de un abad medieval que, ante el comienzo del primer libro de Samuel: “Había un hombre [...] que tenía dos mujeres: una se llamaba Ana y la otra Peniná...” (vv. 1-2), pensaba que evidentemente ese texto debía albergar algún tipo de significado oculto, habida cuenta de que lo que literalmente se contaba en él no le servía para nada a sus monjes.

16 R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Estella, Verbo Divino, 2001, 85-86.

bautismo. Incluso parece que, en esta peculiar exégesis, el Apóstol se estaría haciendo eco de algunas tradiciones judías que entendían que la roca que dio de beber a Israel en el desierto seguía a este en su camino por el yermo.

Esta manera de leer el texto del Antiguo Testamento se verá favorecida de forma muy especial en cuanto reacción frente a las tesis de Marción (mediados del siglo II), el cual despreciaba el texto de las Escrituras judías (lo que será más tarde Antiguo Testamento para los cristianos) por mostrar un Dios que, en su opinión, no era el de Jesús. La postura de los Padres y de la Gran Iglesia consistirá no solo en afirmar el valor del Antiguo Testamento, sino la unidad de la Escritura (aunque eso suponga que deba plantearse el problema de las relaciones entre ambos Testamentos). Entonces es cuando la tipología adquirirá pujanza como gran solución: en el Antiguo Testamento, Dios fue preparando el terreno para la venida de su Hijo –consignada en los textos del Nuevo Testamento– en estos tiempos finales. Así pues, habrá que disponerse a leer el Antiguo Testamento con el ojo atento a descubrir los tipos que prefiguran los antitipos neotestamentarios, que a la vez constituyen su cumplimiento.

En efecto, los primeros cristianos y luego los Padres de la Iglesia plasmaron o enunciaron una serie de categorías para conjugar la diversidad de la Escritura con su unidad. Así hablaron de anuncio/cumplimiento, de prefiguración/realización o de tipo/antitipo. Es de san Agustín la conocida frase que resume esta complementaria y ambigua relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, y que se podría traducir así: “El Nuevo Testamento está latente en el Antiguo, y el Antiguo patente en el Nuevo”. Una forma de decir que el Antiguo Testamento apunta al Nuevo, mientras que en el Nuevo resuena el Antiguo.

De esta manera, temas, episodios o personajes del Antiguo Testamento fueron leídos como prefiguraciones y claves del Nuevo. Por ejemplo, si en Gn 22 nos encontramos con el relato del frustrado sacrificio de Isaac, este relato servirá como figura (*typos* en griego) del otro gran sacrificio –esta vez consumado– que procura la salvación: el de Cristo en la cruz. Así, Isaac se convierte en “tipo” de Jesús. Si el pueblo de Israel –como veíamos en san Pablo– alcanza la salvación a través de las aguas del mar de las Cañas, a la vez que también sirven para ahogar a los perseguidores egipcios, entonces esas aguas se convierten, en la lectura cristiana, en el “tipo” de las otras que verdaderamente proporcionan la salvación: las del bautismo, porque nos incorporan a la vida de Cristo (a la vez que también sirven para ahogar a nuestro “hombre viejo”, nuestro pecado). El maná que caía del cielo, con el que los israelitas sobrevivieron durante su marcha por el desierto, se convertirá en “tipo” del verdadero pan que ha bajado del cielo, Cristo, con el que los cristianos se alimentan mientras caminan por esta vida hacia la patria celestial (cf. el discurso del Pan de vida en Jn 6).

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (2001) afirma en el n. 20, dedicado a la “relectura alegórica”:

Los Padres de la Iglesia y los autores medievales, en su afán por ofrecer una interpretación actualizante, rica en aplicaciones para la vida cristiana, hacen un uso sistemático de la alegoría de la Biblia entera, hasta en sus mínimos detalles, tanto del Nuevo Testamento como del Antiguo. Orígenes, por ejemplo, en el trozo de madera de que se sirvió Moisés para volver dulces las aguas amargas (Ex 15,22-25), ve una alusión al madero de la cruz; en el cordón de hilo escarlata con el que Rajab hizo reconocer su casa (Jos 2,18) ve una alusión a la sangre del Salvador. Se aprovechaban todos los detalles susceptibles de aportar un punto de contacto entre el episodio veterotestamentario y las realidades cristianas. Así, se encontraba en cada página del Antiguo Testamento una multitud de alusiones directas y específicas a Cristo y a la vida cristiana, pero se corría el riesgo de separar cada detalle de su contexto y de reducir a nada las relaciones entre el texto bíblico y la realidad concreta de la historia de la salvación. La interpretación se volvía arbitraria¹⁷.

En efecto, en el camino tantas veces espiritualmente fecundo de la tipología o la alegoría también cupieron arbitrariedades y excesos (como ocurría en la interpretación rabínica). Es lo que sucede cuando la alegoría se vuelve tan exuberante que pretende que todos y cada uno de los elementos de un texto, ya sea del Antiguo o del Nuevo Testamento, tienen su correspondiente sentido oculto, su correlato “espiritual”. Un ejemplo clásico de esta alegorización, a todas luces excesiva, es la que hace san Agustín –tomada al parecer de Orígenes– de la parábola del buen samaritano. En su tenor evangélico original, esta parábola simplemente pretende ilustrar la discusión entre Jesús y un maestro de la Ley a propósito de quién es el prójimo. San Agustín, preocupado de que el texto alimente espiritualmente a sus fieles de Hipona, deduce lo siguiente:

Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó: se trata del propio Adán, representante del género humano. *Jerusalén* es la ciudad de la paz celestial, de cuya bienaventuranza se vio privado. *Jericó* es la luna [*yareaj* en hebreo], y significa nuestra mortalidad, porque nace, crece, envejece y muere. Los *ladrones* son el diablo y sus ángeles; los cuales *le despojaron* de la inmortalidad, y *le llenaron de heridas*, tentándole al pecado; *le dejaron medio muerto*, porque el hombre está vivo en cuanto que puede entender y conocer a Dios, y está muerto en cuanto que se ve contagiado y oprimido por los pecados, y de ahí que se diga medio muerto. *El sacerdote y el levita* que le vieron y pasaron de largo se refieren al sacerdocio y ministerio del Antiguo Testamento, incapaces de contribuir a la salvación. Sa-

17 PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Madrid, PPC, 2002.

maritano significa guardián [*samrá* en hebreo], y por ello este nombre designa al Señor. El *vendar las heridas* es la represión de los pecados. El *aceite*, el consuelo de la buena esperanza por la indulgencia conseguida para la reconciliación de la paz. El *vino*, la exhortación para obrar con espíritu ferviente. Su *jumento* es la carne con la que [el Señor] se dignó venir a nosotros. *Colocar sobre el jumento* es creer en la encarnación de Cristo. La *posada* es la Iglesia, donde se confortan los caminantes que peregrinan a la patria eterna. El *día siguiente* es el que sigue a la resurrección del Señor. Los *dos denarios* son los dos preceptos de la caridad que recibieron los apóstoles por el Espíritu Santo para evangelizar a los demás, o bien la promesa de la vida presente y futura. En efecto, la promesa es doble: “Recibirá siete veces más en este mundo y conseguirá la vida eterna en el mundo futuro” [Mt 19,29]. El *posadero* es el Apóstol [Pablo]. *Lo que sobra* es el precepto sobre las vírgenes [1 Cor 7,25] o bien una alusión al trabajo de sus manos [2 Tes 3,8ss] (*Cuestiones sobre los evangelios* II, 19).

Como se aprecia, el sentido original de la parábola ha sido claramente forzado, aunque, evidentemente, siempre habrá que salvar la buena intención del santo obispo de Hipona, que sin duda piensa que la Escritura es la fuente inagotable que proporciona el agua viva que necesita la vida de fe.

Para la búsqueda de esos sentidos ocultos o “espirituales” en la Escritura, la Iglesia antigua también se sirvió a veces de los mismos recursos que los maestros judíos aplicaban a la lectura de la Torá para producir sentido. Sin salir del texto bíblico, es probable que Mt 1,18, con su referencia a las tres series de “catorce generaciones” en la genealogía de Jesús, esté utilizando la *gematría*, ya que catorce es precisamente la suma de las letras de “David”.

Según refiere Larry W. Hurtado¹⁸, Efrén el sirio (ca. 306-373) utiliza la *isopsefia* (de *iso*, “igual”, y *psêfos*, “guijarro”¹⁹), un procedimiento idéntico a la *gematría*, para ver en el conjunto de letras *tau-rho* una verdadera confesión de fe: “En la cruz está la salvación”. Esquemáticamente, el razonamiento seguiría los siguientes pasos:

- 1) las palabras *staurós* y *stauroô*, “cruz” y “crucificar”, son algunos de los *nomina sacra* que se encuentran en papiros cristianos antiguos (a veces incluso con una disposición singular en cuanto a las letras *tau* y *rho*, lo que se conoce como estaurograma);
- 2) en el alfabeto griego, la letra *rho* tiene el valor de 100;
- 3) asimismo, las letras de la palabra *boêthía*, “ayuda, auxilio”, suman 100;

18 L. W. HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, o. c., 160ss.

19 El guijarro o piedrecilla es la primera “unidad de cálculo”. Por cierto, es lo que significa precisamente el término latino *calculus*, de donde procede nuestra palabra “cálculo”.

- 4) por tanto, por *isopsefa*, la “confesión de fe” consiste en ver en la cruz (letra *tau*, “T”) la salvación (valor de la letra *rho*, “P”, intercambiable con el de *boêthía*).

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993)²⁰ afirma:

La exégesis antigua, que evidentemente no podía tomar en consideración las exigencias científicas modernas [a la hora del estudio literario], atribuía a todo texto de la Escritura diferentes niveles de sentido. La distinción más corriente se establecía entre el sentido literal y el sentido espiritual. La exégesis medieval distinguía en el sentido espiritual tres aspectos diferentes, que se relacionan, respectivamente, con la verdad revelada, con la conducta que se debía mantener y con el cumplimiento final. De ahí el célebre dístico de Agustín de Dinamarca (siglo XIII): *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* [“El sentido literal enseña los hechos; el alegórico, lo que has de creer; el moral, lo que has de hacer; y el anagógico (o místico), a lo que has de tender”] (II, B).

Sin embargo, desde santo Tomás –también en el siglo XIII– quedó claro que el sentido literal es no solo legítimo, “sino indispensable [para] procurar definir el sentido preciso de los textos [bíblicos] tal y como han sido producidos por sus autores”²¹. Un sentido literal que, aunque suele ser único, puede ser percibido como distinto porque distintas son también las circunstancias y condiciones desde las que lo perciben sujetos diferentes (algo que subrayan en la actualidad algunas corrientes hermenéuticas).

III. LA LECTIO DIVINA HOY

La profesora Nuria Calduch-Benages, en el artículo citado al principio de estas líneas, habla de que hoy se han desarrollado muchos métodos de lectura que de una forma u otra apelan a la *lectio divina* y siguen más o menos su estructura. Así, por ejemplo, menciona el método de los *Seven Steps* (conocido también como método Lumko), en el que el encuentro con la Biblia se desarrolla siguiendo “siete pasos”: 1) presencia de Dios, 2) lectura, 3) meditación, 4) pausa reflexiva, 5) comunicación, 6) coloquio y 7) oración común.

Resulta interesante constatar cómo, por un lado, casi en ningún sitio se sigue exactamente la misma estructura en cuanto a la oración, con importan-

²⁰ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid, PPC, 2010, 75-76.

²¹ *Ib.*, II, B, 1 (76).

tes variaciones según necesidades o situaciones concretas, mientras que, por otro, es indudable que en todas partes se detecta un florecimiento y un interés extraordinarios por la “lectura espiritual” de la Escritura.

Tras hacer mención de dos experiencias significativas en el ámbito italiano: las llevadas a cabo en la comunidad ecuménica del monasterio de Bose, en el Piamonte, fundada por Enzo Bianchi, y la desarrollada por el carmelita Bruno Secondin en la parroquia de Santa María en Traspontina (Roma), la profesora Calduch ofrece su versión personal de *lectio divina*, un esquema flexible que puede adaptarse a circunstancias y participantes diversos:

- 1) Invocación al Espíritu Santo
- 2) *Lectio*
 - lectura pausada por un lector
 - lectura personal del texto (quince minutos)
- 3) *Meditatio*
 - explicación del texto por parte de la persona que guía el encuentro (diez minutos)
 - silencio que favorezca la meditación (diez minutos)
 - compartir comunitariamente algún punto del texto (diez minutos)
- 4) *Oratio*
 - oraciones espontáneas a partir del texto (diez minutos)
- 5) *Contemplatio*
 - nivel personal (cinco minutos)
- 6) Canto final

Finalmente, a continuación vamos a ofrecer tres ejemplos concretos de *lectio* o lectura espiritual de tres textos bíblicos. Los tres están en forma de guión (especialmente los dos primeros), y evidentemente necesitarían un desarrollo mayor. El último de ellos se ha practicado en un grupo de “lectura orante” que desde hace años se reúne a instancias del Departamento de Pastoral Universitaria de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). El desarrollo de la sesión es como sigue.

1) Después de unos momentos de silencio, roto solo por una música suave y apropiada para crear un clima de recogimiento, alguien lee despacio y en voz alta el texto con el que se va a orar (en el curso 2010-2011 se ha escogido como itinerario el libro del Apocalipsis).

2) Después, la persona que conduce la oración explica brevemente los tres pasos de la *lectio* que se van a dar: “cuando leas”, “cuando medites”, “cuando ores” (a los asistentes se les entrega el guión, más o menos desarrollado, escrito en una hoja). Esto viene a durar unos quince o veinte minutos.

3) Una vez acabada la explicación, los asistentes meditan en silencio el pasaje proclamado (en torno a unos veinte o veinticinco minutos).

4) Por último, el conductor de la oración interviene brevemente recogiendo lo que se ha meditado y orado o invitando a que los asistentes expresen en alta voz aquello que deseen. Al final suele haber algún tipo de oración conjunta.

— El primer ejemplo que ofrecemos tiene como objeto de contemplación el extraño texto de Gn 32,23-33.

“Por la noche se levantó [Jacob], tomó a sus dos mujeres, a sus dos criadas y a sus once hijos y pasó el vado de Yaboc. Los tomó, los hizo pasar el vado y llevó consigo todo lo que tenía. Jacob se quedó solo. Un hombre luchó con él hasta despuntar la aurora. Viendo el hombre que no le podía, le tocó en la articulación del muslo, y se la descoyuntó durante la lucha. Y el hombre le dijo:

—Suéltame, que ya despunta la aurora.

Jacob dijo:

—No te soltaré hasta que no me bendigas.

Él le preguntó:

—¿Cómo te llamas?

Respondió:

—Jacob

El hombre dijo:

—Pues ya no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has luchado contra Dios y contra los hombres, y has vencido.

Jacob, a su vez, le preguntó:

—Dime tu nombre, por favor.

Pero él respondió:

—¿Por qué quieres saber mi nombre?

Y allí mismo lo bendijo.

Jacob llamó a aquel lugar Peniel —es decir, «Cara de Dios»—, pues se dijo: «He visto a Dios cara a cara y he quedado con vida».

Salía el sol cuando pasó por Peniel e iba cojeando del muslo. Por esta razón los israelitas, aún hoy, no comen el tendón de la articulación del muslo, porque Jacob fue herido en dicho tendón”.

1) *Lectio*

- Personajes: Jacob y un hombre (Dios)
- Escenario:
 - vado del río Yaboc, santuario de Peniel (“Cara de Dios”)
 - noche / amanecer
- Jacob está solo (sin familia y sin bienes) y lucha con el hombre (Dios) durante toda la noche
- Jacob entrará en la Tierra prometida cojeando

- Jacob, “el suplantador” (cf. Gn 27,36), queda transformado en Israel, “el luchador”
- El hombre (Dios) tiene que “jugar sucio” para vencer a Jacob
- El hombre (Dios) no revela su nombre: Dios inmanipulable

2) *Meditatio*

- Fragilidad del Dios omnipotente, cuya expresión máxima será la cruz de Jesús (fragilidad y omnipotencia del amor)
- El Dios inmanipulable se hace niño indefenso en la cuna de Belén, se deja “vencer” por el hombre
- Las personas a veces luchamos con Dios, porque no comprendemos sus designios (noche oscura)
- El encuentro cara a cara con el Dios vivo nunca deja indiferente a la persona, que siempre queda transformada (cojera)

3) *Oratio*

- Te pedimos, Señor, que nos ayudes a aceptar tu voluntad y a ponerla en práctica
- Señor, te damos gracias por el amor que nos dispensas y por sentirte cercano en nuestra fragilidad
- Te alabamos, Señor, por el don de tu Hijo, Imagen y Palabra tuya

4) *Contemplatio*

- Las palabras resultan ya inútiles ante la cercanía de la presencia de Dios
- Nuestra lucha inicial se ha convertido en abrazo amoroso y cálido. Las manos del Padre –el Hijo y el Espíritu– nos envuelven

— El segundo ejemplo se centra en el famoso texto de Lc 24,13-35.

Aquel mismo día, dos de los discípulos se dirigían a una aldea llamada Emaús, que dista de Jerusalén unos once kilómetros. Iban hablando de todos estos sucesos. Mientras hablaban y se hacían preguntas, Jesús en persona se acercó y se puso a caminar con ellos. Pero sus ojos estaban ofuscados y no eran capaces de reconocerlo. Él les dijo:

—¿Qué conversación es la que lleváis por el camino?

Ellos se detuvieron entristecidos, y uno de ellos, llamado Cleofás, le respondió:

—¿Eres tú el único en Jerusalén que no sabe lo que ha pasado allí estos días?

Él les preguntó:

—¿Qué ha pasado?

Ellos contestaron:

—Lo de Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo. ¿No sabes que los jefes de los sacerdotes y nuestras autoridades lo entregaron para que lo condenaran a muerte, y lo crucificaron? Nosotros esperábamos que él fuera el libertador de Israel. Y, sin embargo, ya hace tres días que ocurrió esto. Bien es verdad que algunas de nuestras mujeres nos han sobresaltado, porque fueron temprano al sepulcro y no encontraron su cuerpo. Hablaban incluso de que se les habían aparecido unos ángeles que decían que está vivo. Algunos de los nuestros fueron al sepulcro y lo hallaron todo como las mujeres decían, pero a él no lo vieron.

Entonces Jesús les dijo:

—¡Qué torpes sois para comprender, y qué cerrados estáis para creer lo que dijeron los profetas! ¿No era preciso que el Mesías sufriera todo esto para entrar en su gloria?

Y empezando por Moisés y siguiendo por todos los profetas les explicó lo que decían de él las Escrituras. Al llegar a la aldea adonde iban, Jesús hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le insistieron diciendo:

—Quédate con nosotros, porque es tarde y está anocheciendo.

Y entró para quedarse con ellos. Cuando estaba sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero Jesús desapareció de su lado. Y se dijeron uno a otro:

—¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?

En aquel mismo instante se pusieron en camino y regresaron a Jerusalén, donde encontraron reunidos a los Once y a todos los demás, que les dijeron:

—Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón.

Y ellos contaban lo que les había ocurrido cuando iban de camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan.

1) *Lectio*

- Tras unos momentos de silencio leemos el texto con tranquilidad, fijándonos en sus detalles:
 - Los *personajes*: ¿quiénes son?, ¿cuáles son sus actitudes?, ¿experimentan algún cambio desde que empiezan hasta que acaban?, ¿a qué se debe ese cambio?
 - Las *acciones*: ¿qué hacen los personajes?, ¿quién es el sujeto de las acciones?, ¿hay repetición de palabras en el relato?

2) *Meditatio*

- Nos dejamos interpelar por la Palabra de Dios:
 - ¿Quiénes son los compañeros que Dios ha puesto en mi camino?
 - ¿Dónde descubro la presencia del Resucitado?
 - ¿Son la Biblia y la eucaristía lugares habituales de encuentro con él?

3) *Oratio*

- Dejamos que fluyan del corazón nuestras peticiones, acciones de gracias, alabanzas...:
 - Pedimos al Señor que arda nuestro corazón con su Palabra
 - Pedimos que el Señor nos abra los ojos para descubrir su presencia en el camino de la vida
 - Damos gracias a Dios por los compañeros de viaje que nos da y por el banquete que nos conforta
 - Alabamos a Dios por el regalo de su Palabra: el Hijo y la Escritura

4) *Contemplatio*

- Las palabras dejan de brotar de nuestro corazón y nuestros labios, y nos basta con la mirada que Jesús nos dirige al partir el pan para nosotros (“la cena que recrea y enamora” [san Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* 14])
- Sentimos la presencia del Caminante, que reconforta y alienta, como el pastor del Sal 23 (“Tu vara y tu cayado me sosiegan [...] Tu amor y tu bondad me acompañan todos los días de mi vida”)

— Finalmente, el tercer ejemplo está tomado del Apocalipsis: Ap 6,1-17.

“Vi entonces cómo el Cordero rompía el primero de los siete sellos, y vi a uno de los cuatro seres vivientes que decía con una voz como de trueno:

—¡Ven!

Miré y vi aparecer un caballo blanco. El que lo montaba tenía un arco; se le dio una corona y salió como vencedor, dispuesto a vencer.

Cuando el Cordero rompió el segundo sello, oí al segundo ser viviente que decía:

—¡Ven!

Y salió otro caballo de color rojo. Al que lo montaba se le entregó una gran espada con poder para arrancar la paz de la tierra y hacer que los hombres se maten unos a otros.

Cuando el Cordero rompió el tercer sello, oí al tercer ser viviente que decía:

—¡Ven!

Miré y vi aparecer un caballo negro. El que lo montaba tenía una balanza en la mano. Y en medio de los cuatro seres vivientes oí como una especie de voz que decía:

—Por un kilo de trigo, el salario de un día; por tres kilos de cebada, el salario de un día; pero no causes daño al aceite ni al vino.

Cuando el Cordero rompió el cuarto sello, oí la voz del cuarto ser viviente que decía:

—¡Ven!

Miré y vi aparecer un caballo amarillento. El que lo montaba se llamaba Muerte, y el Abismo lo seguía. Y se les dio poder sobre la cuarta parte de la tierra, para causar la muerte por medio de la espada, el hambre, la peste y las fieras terrestres.

Cuando el Cordero rompió el quinto sello, vi debajo del altar, con vida, a los degollados por anunciar la palabra de Dios y por haber dado el testimonio debido. Y gritaban con voz potente diciendo:

–Señor, santo y veraz, ¿cuándo nos harás justicia y vengarás la muerte sangrienta que nos dieron los habitantes de la tierra?

Se les entregó entonces un vestido blanco a cada uno y se les dijo:

–Aguardad un poco todavía. Aguardad hasta que se complete el número de vuestros compañeros y de vuestros hermanos que, como vosotros, van a ser martirizados.

Y cuando el Cordero rompió el sexto sello, vi cómo se producía un formidable terremoto. El sol se tornó negro como un sayo de crin; la luna toda entera se volvió como sangre; las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra, igual que una higuera suelta sus higos verdes cuando es azotada por un viento huracanado; el cielo se replegó como un pergamino que se enrolla y no quedó monte ni isla sin removerse de su sitio. Los reyes de la tierra, los nobles, los grandes jefes militares, los ricos y poderosos, y todos los esclavos o libres, se escondieron en las cavernas y entre las rocas de los montes, diciendo a montes y peñascos:

–Caed sobre nosotros; ocultadnos de la vista del que está sentado en el trono y de la ira del Cordero. Porque ha llegado el gran día de su ira, y ¿quién podrá mantenerse en pie?”

1) *Cuando leas*

- Observa que estamos ante la sección de los siete sellos (aunque en nuestro texto solo se abrirán seis de ellos). Los sellos que cierran el libro simbolizan el sentido de la historia, el plan de Dios: el único que tiene acceso a él es el Cordero.
- Fíjate en los jinetes y caballos que aparecen en los sellos primero al cuarto: van a emprender una expedición de castigo (aunque este no será total). Salvo que el primer jinete sea una alusión irónica al poder político (Roma), no se trata en realidad de cuatro, sino de uno y tres (blanco / rojo-negro-amarillento)
 - blanco: victoria (corona, Cristo), es el color de Dios
 - rojo: sangre (espada, violencia, guerra)
 - negro: injusticia social (balanza, precios, carestía: de 8 a 16 veces más en lo básico [trigo, cebada], que no afecta a los artículos refinados [aceite, vino])
 - amarillento (*chlôros*): es el color del cadáver (Muerte, Abismo: espada, hambre, peste, fieras)

- Date cuenta de lo que hay en el quinto sello:
 - degollados: mártires (testimonio)
 - “debajo del altar”: quizá alusión al sacrificio o a tradiciones rabínicas (bajo el trono)
 - oración de los mártires: venganza (sentimiento muy humano)
 - vestido blanco: signo de triunfo
- Fíjate en el sexto sello: se produce una conmoción cósmica
 - sol, luna, estrellas, montes, islas: elementos típicos de la apocalíptica
 - el sol vestido de luto (“sayo de crin”)
 - el cielo como pergamino (cf. Sal 104; Gn 1)
 - siete categorías de personas: todos los seres humanos
 - el “día de la ira” (préstamo de los profetas, cf. Sof 1,14-15)

2) *Cuando medites*

- Reflexiona sobre los males que aquejan a nuestro mundo: violencia, hambre, injusticias... ¿Crees que forman parte del plan de Dios? ¿En qué sentido? ¿Cómo se puede entender que Dios –a cuya esfera pertenecen los “seres vivientes” que llaman a los jinetes– vaya convocando desgracias y pesares? ¿Acaso no hemos de combatirlos o enfrentarnos a ellos?
- Tómate algún tiempo para meditar a propósito de los “mártires” que, aunque degollados, están vivos bajo el altar de Dios. ¿Crees que tú eres uno de ellos? ¿Por qué? ¿También sientes el anhelo de venganza? ¿En qué situaciones?
- Piensa en el vestido blanco con el que también a ti te viste el Señor. Es el mismo de tu bautismo, por eso quizá esté algo ajado o sucio con el paso del tiempo. ¿Crees que le hace falta un buen lavado (por supuesto no con Ajax o Skip, sino con la sangre del Cordero)?

3) *Cuando ores*

- Da gracias a Dios por ese Cordero capaz de abrir los sellos del libro en que están escritos todos nuestros azares y nuestros gozos, es decir, el que nos revela el sentido profundo de nuestra historia personal y colectiva.
- Pide al Señor que te ayude a descubrir su rostro en medio de un mundo surcado por el mal, que esté a tu lado para que no te deje caer en la tentación de pagar mal por mal.

- Alaba a Dios por tenerte “bajo su altar”, custodiado como su tesoro y posesión más preciados. Disfruta de su presencia junto con todos tus hermanos que están a tu lado.

Acabamos nuestra oración leyendo juntos el siguiente texto del evangelio de san Juan:

Al día siguiente, Juan se encontraba en aquel mismo lugar con dos de sus discípulos. De pronto vio a Jesús que pasaba por allí y dijo:

–Este es el Cordero de Dios.

Los dos discípulos le oyeron decir esto y siguieron a Jesús (Jn 1,35-37).

[El rato de oración personal puede llevarse a cabo teniendo presente –sobre las rodillas, por ejemplo– un pañuelo blanco o un pañuelo de papel, que nos recordará las vestiduras blancas bautismales o de los salvados.]

**DON HONORIO MARÍA SÁNCHEZ DE BUSTAMANTE,
SACERDOTE DE LA DIÓCESIS DE CORIA-CÁCERES:
VIVIÓ EN HUMILDAD ANTE DIOS
Y EN SERVICIO ANTE LOS DEMÁS**

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres
Postulador de la causa

RESUMEN

El estudio pretende recordar algunos momentos históricos y espirituales del sacerdote D. Honorio María Sánchez de Bustamante tales como sus datos biográficos, ministerio pastoral, muerte, espiritualidad, fama de santidad, fechas importantes en su vida y el proceso canónico de la causa de beatificación y canonización como Siervo de Dios, en su fase diocesana.

Palabras clave: canonización, diócesis de Coria-Cáceres, eucaristía, Honorio María Sánchez de Bustamante, Siervo de Dios, Iglesia, espiritualidad.

ABSTRACT

This essay aims at reminiscing some of the historical and spiritual moments experienced by Honorio María Sánchez of Bustamante such as his biographical details, pastoral ministry, death, spirituality, saintliness renown and key life moments. His canonization and beatification process as a Servant of God will also be tackled.

Keywords: canonization, Coria-Cáceres diocese, Eucharist, Honorio María Sánchez of Bustamante, Servant of God, the Church, spirituality

INTRODUCCIÓN

D. Honorio María vivió en humildad ante Dios y en servicio ante los demás.

¡Qué hermosa y buena noticia para todos!

Hablar de D. Honorio es hablar de un hombre –sacerdote de Dios, que caminó en la presencia de Dios todos los días de su vida, que sirvió a la Iglesia y que entregó su vida en ayuda de los demás. Pasó por la vida como memoria viva de Dios y de Jesucristo, haciendo el bien a todos. Realmente fue un hombre de Dios y un hombre para los demás, en la sencillez y humildad de su existencia que a todos los que lo conocimos nos sobrecogió y maravilló y nos transportaba al mundo de Dios.

Como muchas personas, recibí la gracia de Dios de conocer a D. Honorio desde que tenía siete años cuando le ayudaba a Misa, como se decía entonces, en el Convento de la Madre de Dios de las HH. Franciscanas de la TOR de Coria. ¡Bendito aquel día en que mi madre rogó al Sacerdote D. Gregorio Cortijo Álvarez-Cienfuegos, de feliz memoria, que admitiera a su hijo de monaguillo en el Convento de la Madre de Dios, del que él era Capellán! ¡Gracias a Dios porque fue aceptada su petición por este buen sacerdote! Era el mes de enero del año del Señor 1949. Desde entonces hasta hoy han pasado muchos años... ¡Quién iba a decir que aquel niño, estaría un día hablando, escribiendo y promoviendo la causa de beatificación y canonización de D. Honorio María ¡Bendito sea Dios! ¡Hágase su santa voluntad! Para no equivocarme utilizaré las propias palabras de D. Honorio María que él tenía siempre en su corazón y en sus labios y que decía en todo momento: “¡Qué bien! ¡Qué bien! ¡Dios lo ha querido así! ¡Bendito sea!”.

En el inicio de este escrito, quiero dar las gracias al Sr. Obispo de la Diócesis, mons. D. Francisco Cerro Chaves, que me ha nombrado Postulador de la Causa de beatificación y canonización de D. Honorio, a petición del Cabildo Catedral, Parte Actora de la Causa, que me eligió para tal misión. Gracias.

Gracias a los familiares de D. Honorio que con tanto esmero y cariño han guardado y guardan la memoria, los escritos, los acontecimientos de la vida de D. Honorio.

Gracias a los Srs. Obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas por sus testimonios de la persona y santidad de D. Honorio.

Gracias también a los primeros sacerdotes y laicos cristianos que promovieron la beatificación y canonización de D. Honorio. Entre ellos recordamos con afecto a D. José Luis García Rodríguez, a D. Dionisio Paniagua García, que en paz descansen, y a D. Luis Sánchez Arroyo, como representantes del

Cabildo y a los seglares que colaboraron con ellos. Y también a D. Teodoro Fernández Sánchez que ha publicado una preciosa biografía de D. Honorio con el título: ¡Qué bien! ¡qué bien!”¹.

Un particular agradecimiento a todos los corianos y corianas por sus comunicaciones escritas, por el aliento y el apoyo que me han ofrecido y me ofrecen, por la alegría y emoción que me han mostrado, por los testimonios y las fotografías que me han dado... De entre ellos y ellas, hay testigos de su vida y de santidad; ha algunos han compartido la amistad con él; hay quienes han recibido su ayuda espiritual, humana, cultural...

Estoy seguro que a medida que vaya desentrañando brevemente la vida, el ministerio pastoral, la espiritualidad, la santidad... de D. Honorio María lo reconocerán.

Gracias a todos, una vez más.

Este escrito tiene varias partes relacionadas entre sí:

- Datos biográficos
- Ministerio pastoral
- Muerte
- Espiritualidad
- Fama de santidad
- Fechas importantes en su vida.
- Proceso Canónico de la causa de beatificación y canonización de un Siervo de Dios, en su fase diocesana

Ya sé que todos estos capítulos son amplios y no puedo desarrollarlos con la amplitud que ellos merecen y como me gustaría hacerlo. Permítanme que sólo ponga de relieve lo más importante y significativo de lo que conozco personalmente y de aquello que he tomado de los testimonios que nos han enviado y hemos recibido, sobre la persona, la vida, el ministerio de nuestro querido D. Honorio. Estoy convencido de que encontrarán en ellas sus propias vivencias y experiencias. Muchas gracias.

He escrito estas líneas con profundo respeto y veneración, y, al mismo tiempo, las he plasmado desde la mirada contemplativa, amorosa y agradecida de la acción sanadora, santificadora y salvadora de Dios en D. Honorio María. Sí, amigos, al recordar la figura de D. Honorio estamos reconociendo y agradeciendo la victoria de la gracia de Dios en D. Honorio.

1 T. FERNÁNDEZ, *¡Qué bien! ¡Qué bien! Biografía de D. Honorio*, Cáceres, Instituto Teológico de Cáceres – Diócesis de Coria-Cáceres, 2008.

I. DATOS BIOGRÁFICOS

Fechas importantes en la vida de D. Honorio

Nos ha parecido oportuno iniciar el desarrollo de este epígrafe indicando las principales fechas de la existencia de D. Honorio María. De este modo el lector podrá situar su vida en el tiempo y en la historia.

* Nacimiento	21-XI-1886
* Bautismo	23-XI-1886
* Ingreso en el Seminario Conciliar de Coria	1-X-1910
* Ordenación sacerdotal	12-III-1910
* Coadjutor de Garrovillas	1910
* Profesor y Director Espiritual del Seminario	1910
* Organista 2º de la Catedral	1913
* Canónigo de la Catedral	24-XII-1942
* Bodas de oro sacerdotales	12-III-1960
* Nombrado Hijo adoptivo de Coria	14-III-1960
* Fallecimiento en Coria	15-VIII-1965
* Homenaje en la Catedral de Coria	21-VIII-1986

1. NACIMIENTO DE D. HONORIO

“Amor ergo sum”; “soy amado, luego existo” (San Agustín)

“El amor de Dios nada presupone en las criaturas que no haya sido creado por él” (St. Tomás de Aquino).

“El ser humano lleva impresa en su mismo ser la señal del amor de Dios” (J.B.Metz).

Creemos que estos textos de hondura teológica y religiosa pueden aplicarse a D. Honorio María. Dios los amó y lo llamó a la existencia. Dios lo eligió por puro amor y gracia. Dios grabó su sello en su ser.

D. Honorio María Sánchez de Bustamante nació en un hermoso pueblo de la provincia de Cáceres, llamado Ceclavín, de largas calles que lo atraviesan, de gente buena y generosa, rodeado por las sierras de la Solana y Madre Agua, y bañado por las aguas de los ríos Alagón y Fresnedoso. Era el día 21 de noviembre del año del Señor de 1886, fiesta de la Presentación de la Stma. Virgen María en el Templo de Jerusalén. Eran las 4h del amanecer del Domingo, Día del Señor. Sus padres se llamaban Juan y Benita. Sus abuelos paternos fueron:

D. Ignacio Sánchez Bustamante y Da. María Esteban Sande Río. Sus abuelos maternos fueron: D. Raimundo Sánchez Bustamante Claros y Da. Raimunda González Méndez. La madrina fue su abuela materna.

Tuvo varios hermanos cuyos nombres fueron: Fernando, María Lina del Stmo Sacramento, Perfecto, Ignacio, Raimundo, Tomás y María. Formaban una familia numerosa. Dios había bendecido este matrimonio con muchos hijos que, como dice el salmo, “eran como renuevos de olivo en torno a la mesa”. De entre ellos, se distinguieron por su vida cristiana y santa D. Honorio María y su hermana Sor Lina como lo manifiestan las hermanas del Convento del Cristo de Serradilla de cuya comunidad fue miembro, sin olvidarnos del bueno de D. Tomás, a quien tuve el gozo y la alegría de conocer y de tener, durante algún tiempo, de maestro en el Grupo Escolar situado en donde hoy está el Excmo. Ayuntamiento de la Ciudad de Coria.

Me atrevo a decir con sencillez y siempre en comunión eclesial que en D. Honorio María se hizo realidad el designio de Dios: “Bendito sea el Dios y Padre nuestro Señor Jesucristo que nos ha elegido en Cristo antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor” (Ef 1,3-4).

2. EL BAUTISMO DE D. HONORIO

“El nos salvó, no por obras de justicia que hubiéramos hecho nosotros, sino según su misericordia; por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo” (Tt 3,5).

D. Honorio fue bautizado por el Rvd. Sr. D. Manuel González Chamorro, Cura Regente de la Parroquia de Ntra. Sra. del Olmo, única en la localidad de Ceclavín, el día 23 de noviembre del año del Señor 1886, dos días después de su nacimiento. Sus padres le impusieron dos nombres: Honorio y María. Su persona y su vida fueron puestas bajo la protección maternal de la Stma. Virgen. Fue inscrito en el *Libro de Bautismos* (Folio 140; Libro 29; partida 279). Hay una nota marginal en su partida de bautismo que dice: “recibió el Sagrado Orden del presbiterado el 12 de marzo de 1910”. Quedó así injertado en el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo haciéndose como una planta con Cristo, fue incorporado a la Iglesia, Pueblo de sacerdotes, profetas y reyes, y quedó consagrado a la Stma. Trinidad para siempre. Por el bautismo nació a la vida de Dios: pasó de estar en “el hombre viejo dominado por el pecado al hombre nuevo que vive en el Espíritu”. Fue hecho templo vivo donde habita el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. ¡Qué maravilla! Realmente es un misterio de gracia de Dios.

3. LA EDUCACIÓN PRIMERA DE D. HONORIO

“La familia está llamada a ser Iglesia doméstica en la que se transmita la fe, se ore, se haga la experiencia de Dios, se escuche el clamor de los pobres...”

D. Honorio María fue educado en la fe y en la moral cristiana por sus padres que supieron inculcar en su mente y en su corazón, ya desde niño, la fe en Jesucristo y el amor y devoción a la Virgen María, a la que invocan en su pueblo de Ceclavín como “La Virgen del Encinar”, como Patrona del mismo.

Como todos los niños de su pueblo y con ellos, asistió a la Escuela de Ceclavín con notable aprovechamiento. Su mente se fue abriendo cada día más a la verdad de Dios, del hombre y del mundo. De manera especial fue formado en la música por su maestro D. Santiago Blanco. ¡Cómo lo recordaría siempre, teniendo en cuenta que la música, el órgano, el canto a Dios, a la Virgen... ocuparon un puesto importante en su existencia!

4. D. HONORIO INGRESA EN EL SEMINARIO CONCILIAR DE CORIA

“El Señor llamó a los que Él llevaba en el corazón” (Mc 3,13).

Jesús amó a D. Honorio María, puso sus ojos en él y lo eligió para el sacerdocio. Y él, se dejó seducir por Jesús, lo dejó todo y lo siguió por los caminos del Reino, que son las bienaventuranzas... Sus padres, buenos cristianos, secundaron e hicieron realidad el deseo del hijo de ir al Seminario Conciliar de Coria e iniciar así los estudios eclesiásticos.

Ingresó en el Seminario Conciliar de Coria (Cáceres) en octubre de 1897. Tenía 11 años de edad. En el cuaderno de matrículas del Seminario Conciliar de la inmaculada Concepción y de San Pedro de Alcántara de Coria aparece inscrito D. Honorio María como alumno interno en el curso 1897-1898. La página donde aparece el nombre de D. Honorio María lleva por título: “Latinidad. 1º Curso. Internos”. En el Acta figura en tercer lugar y está inscrito así: “Honorio Sánchez Sánchez, 11. Ceclavín. Juan y Benita” que son sus padres como ya hemos escrito. No debe llamarnos nuestra atención estos apellidos ya que sus padres se llamaron: Juan Sánchez Bustamante Sande y su madre Benita Sánchez Bustamante González.

Con el paso del tiempo cursó los cinco cursos de Latín y Humanidades, los tres de Filosofía y los cuatro de Teología. Año tras año, se iba formando en las ciencias humanas, filosóficas y teológicas, bajo la guía del Claustro de Profesores del Seminario. De este modo se iba acercando al sacerdocio, su meta y su

gran ilusión, en compañía de los otros seminaristas y con la atención ponderada y prudente de sus formadores. Todos formaban la gran familia del Seminario anticipo de la íntima fraternidad sacramental del Presbiterio diocesano.

Conservamos algunos títulos teológicos sobre los que D. Honorio María pensó, escribió y disertó. Citemos los siguientes:

- * “Spíritus Sancti gratia illuminat sensus et corda nostra” (7-IV-1903)
- * “Datar missio in divinis” (16-XII-1905)
- * “De Dei existentia” (6-X-1906)
- * “Datur in Deo circummissio personarum”.

5. ORDENADO DE PRESBITERO

“Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia” (Ga 1,15) al apostolado. Como Pablo, D. Honorio fue llamado al Sacerdocio...

El día 12 de marzo de 1910, fue ordenado presbítero por el Obispo de nuestra amada Diócesis de Coria-Cáceres, Mons. Peris Mencheta al que la Ciudad episcopal de Coria le dedicó una calle en su memoria. Quedaba constituido “sacramento de Jesucristo Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia”. Tenía 24 años de edad. Toda una existencia por delante para dedicarla con alma, vida y corazón a la mayor gloria de Dios y al servicio de la Iglesia, sacramento universal de salvación y solidaria con los gozos y esperanzas, las tristezas y sufrimientos de todos los hombres.

Cantó su primera Misa en la Parroquia de su pueblo Ceclavín, el día 6 de abril de 1910, siendo Párroco de la misma el Rvd. Don Francisco Barroso Valerio, de feliz memoria. La alegría inundó a este pueblo y las campanas repicaron a gozo.

El cáliz de su primera Misa fue un regalo de su tío Damián y lo conservamos como preciosa reliquia que un día formará parte del Museo que la Diócesis de Coria-Cáceres y el Ilmo. Cabildo Catedral tienen el proyecto de crear en la ciudad de Coria. Desde aquí rogamos a quienes tengan algún objeto, libro, recuerdo... de D. Honorio María que nos lo entregue para el Museo. Gracias..

II. EL MINISTERIO SACERDOTAL

Conociendo la manera cómo realizó D. Honorio María su ministerio pastoral, estoy seguro de que meditaría con frecuencia la exhortación que san Pedro dirige a los pastores para hacerla suya y convertirla en guía de su quehacer pas-

toral: “apacentad la grey de Dios que os está encomendada, vigilando, no forzados, sino voluntariamente, según Dios; no por mezquino afán de ganancia, sino de corazón; no tiranizando a los que os ha tocado cuidar, sino siendo modelos de la grey” (1 P 5,1-2-3).

Para exponer con claridad y que el lector pueda conocer mejor el ministerio global de D. Honorio María, nos ha parecido oportuno distinguir y describir las funciones básicas y fundamentales del mismo: pastoral, profético y litúrgico-sacramental. De esta manera la figura de D. Honorio María aparecerá con nitidez ante los lectores.

1. MINISTERIO PASTORAL

1.1. *Un Sacerdote de todos y para todos*

Por la imposición de las manos del Obispo y la invocación del Espíritu Santo D. Honorio fue constituido sacerdote y en cuanto tal “sacramento de Jesucristo Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia”, “sacramento de Cristo Mediador”. Dios puso en su corazón y en sus manos el don tan grande y excelente del sacerdocio que él acogió con fe y amor, con humildad y gozo, con agradecimiento y esperanza. Como Pablo, D. Honorio María dijo “todo proviene de Dios... que puso en nuestros labios la palabra de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros” (2 Co 5,18-20).

D. Honorio María entendió, vivió y ejerció su sacerdocio para todos, especialmente para los más necesitados: realmente el sacerdote es un regalo de Dios para la Iglesia y para la humanidad entera. Así fue D. Honorio María. Estaba siempre disponible y presto para escuchar y atender, para ayudar y socorrer, para ofrecer los sacramentos y orar por todos, aun en momentos históricos complejos y difíciles. Nadie se sentía extraño ante él; todos acudían a él con confianza y serenidad. Sabían que encontrarían en D. Honorio María a un sacerdote acogedor y compasivo, humilde y celoso.

Su ministerio sacerdotal consiste en predicar la Palabra de Dios, celebrar la salvación de Dios en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía, perdonar los pecados en el sacramento de la Penitencia y servir a los demás con el amor de Cristo. Como san Pablo, D. Honorio se hizo todo para todos para llevarlos a Cristo, y se gastó y desgastó por el Evangelio y por los demás.

1.2. Lugares donde realizó su ministerio pastoral

1.2.1. En Garrovillas de Alconétar

D. Honorio fue enviado por el Obispo de la Diócesis a realizar su ministerio pastoral como Coadjutor, en la Parroquia de San Pedro, en el pueblo de Garrovillas de Alconétar. Aquí predicó la Palabra de Dios en la homilía, en las catequesis y en otras ocasiones... Presidió la Eucaristía y administró los sacramentos y estuvo siempre atento a las necesidades de todos no sólo dando cosas sino dándose él mismo a los demás. De este modo imitaba a Jesús que “no vino a ser servido sino a servir y dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10,45). Además atendió espiritualmente a la Comunidad de Hermanas Jerónimas cuyo Convento “Nuestra Señora de la Salud” está en este pueblo. También desempeñó la tarea de organista en la parroquia. Estuvo aquí los tres primeros meses de su sacerdocio como refiere el *Boletín Eclesiástico de la Diócesis* (1909-1910; 442).

1.2.2. En Ceclavín

Es verdad que D. Honorio no fue enviado por su Obispo en misión pastoral a su pueblo. Con todo, sabemos por diversos testimonios que en numerosas ocasiones fue invitado y llamado a celebrar la Eucaristía y a predicar en honor de la Stma. Virgen del Encinar, patrona de Ceclavín, a la que tanto amó y a la que profesó una devoción verdaderamente filial a lo largo de toda su vida.

1.2.3. En la Ciudad de Coria

Llamado y enviado por el Obispo de la Diócesis, D. Honorio María vuelve a la ciudad de Coria, en la que realizará su ministerio sacerdotal durante toda su vida: 55 años. En esta ciudad permanecerá siempre, hasta que fue llamado por Dios de este mundo al cielo. Mons. D. Francisco Cerro Chaves, Obispo actual de la Diócesis de Coria-Cáceres, escribe:

“La vida de D. Honorio, sacerdote de nuestra diócesis, está vinculada a la sede catedralicia de la ciudad de Coria. Coria está entre sus grandes amores. Él visitó y vivió entre estas calles. D. Honorio amó a la gente corriente que se encontró en su camino. Le dio todo lo que la gente pide a un sacerdote: a Cristo en su Iglesia. Amó tan profundamente a todos que Coria no le olvidó nunca. La gente sencilla nunca olvida a los que entregaron lo mejor de sus vidas desde la gratuidad”².

2 F. CERRO, “Prólogo”, en T. FERNÁNDEZ, *¡Qué bien! ¡Qué bien! , o. c.*, 10.

Ponemos de relieve las tareas pastorales más significativas que realizó en la Ciudad Episcopal de Coria:

A. Organista en la Santa Iglesia Catedral de Coria

Hizo las oposiciones a Organista de la Santa Iglesia Catedral de Coria el año 1913, obteniendo el Beneficio de Organista segundo (I-II-1913; BE 1913-1914; 36). Tenía 27 años. ¡Cómo alababa a Dios a través del órgano! ¡Cómo ayudaba a los cristianos a cantar las maravillas de Dios! D. Honorio no se quedó en lo externo, en lo exterior...; él mismo se hizo cántico de alabanza al Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Podemos decir que cumplió con creces lo que pedía San Agustín a los cristianos de su tiempo: “Cantad al Señor un cántico nuevo... Sed vosotros mismos el canto que vais a cantar. Vosotros mismos seréis su alabanza, si vivís santamente” (Sermón, 34,6). Así fue D. Honorio. Su sobrino Don Francisco Bustamante Rubio escribe:

“D. Honorio María se distinguió en el desempeño de las tareas que le confió el Cabildo, en el cuidado espiritual de los seminaristas y en todas sus actividades sacerdotales. Confesor de sacerdotes, de monjas, y... de algunos de sus Obispos”³.

Ponemos de relieve que D. Honorio compuso la música de dos himnos muy famosos:

* Himno a la Virgen de Guadalupe, cuya letra es de Adolfo Delgado Aguilar, seminarista de Plasencia.

* Himno del Seminario Conciliar de Coria, cuya letra es del sacerdote D. Marcelo Galapero Bermejo que aún vive entre nosotros, después de una estancia de muchos años en Alemania como Capellán de emigrantes.

B. Moderador Diocesano de la Liga Sacerdotal Eucarística.

El Obispo le confió esta misión pastoral (BE 1913-1914; 36) que D. Honorio desempeñó y realizó con responsabilidad y alegría grandes así como con provecho espiritual de todos. Como diremos más adelante, uno de los grandes amores y devociones de D. Honorio fue la Eucaristía.

Conservamos una carta del Moderador General de las Asociaciones Eucarísticas dirigida a D. Honorio María en la que dice: “saluda al Sr. D. Honorio María Sánchez, su estimado amigo, y habiendo leído en el Boletín de esa Dió-

3 “El himno de la Virgen de Guadalupe y sus autores. Semblanza de D. Honorio María Sánchez de Bustamante” en *Revista Guadalupe*, 808 (2008).

cesis su nombramiento de Moderador Diocesano de la «Liga Sacerdotal Eucarística», se apresura a darle su más cordial enhorabuena, deseándole el celo de un apóstol para honra de Jesús Sacramentado” (Francisco de P. Muñoz Reyna. “Carta”. Málaga, 17-II-1913).

C. En la Curia diocesana.

Dada su discreción, competencia... D. Honorio fue llamado por el Obispo a realizar trabajos en la Curia diocesana, siendo nombrado Vice-Canciller de la Curia y Vice-Secretario de Cámara y Gobierno del Obispado. He aquí el texto de su nombramiento:

“Confiando en la virtud, idoneidad, prudencia y espíritu de rectitud y de justicia del Presbítero D. Honorio María Sánchez de Bustamante, lo nombramos por las presentes Vicecanciller de nuestra Curia y Vicesecretario de Cámara y Gobierno del Obispado, a fin de que en las ausencias del Canciller y Secretario le supla en todos sus derechos y obligaciones en la misma medida que él puede ejercerlos o debe cumplirlos; y para que en las demás ocasiones se le preste ayuda y alivio en sus funciones cuando él lo requiera y Nos o nuestro Vicario General dispongamos. Fray Francisco, Obispo de Coria. Por mandato de S.E.Rvdma. el Obispo mi señor, Bernardo Mestre; 7 de octubre de 1935”.

Entre sus propósitos de Ejercicios Espirituales hay algunos que se refieren a este trabajo curial con estas palabras: “realizaré este trabajo con humildad”; “llevar al día los asuntos de la oficina”; “hacer bien las cosas de cada día”.

D. En el Seminario Conciliar de Coria.

Mons. Peris Mencheta, Obispo de la Diócesis, conocedor de la sólida formación y acendrada virtud del joven sacerdote D. Honorio María Sánchez, lo nombró profesor y director espiritual en el Seminario Conciliar de Coria, verdadero corazón de la Diócesis, desde el mismo año de su ordenación sacerdotal; era el año 1910. Al Seminario estuvo vinculado durante toda su vida sacerdotal y en él ejerció de manera prioritaria el ministerio de la Dirección Espiritual y de la Confesión sacramental. Yo fui testigo de su ministerio sacerdotal en el Seminario en mis primeros cursos (1953-1956), y después en el curso 1964-1965 en que fui formador y profesor en este mismo Seminario Conciliar, de tantos recuerdos hermosos y hondas experiencias vividas en él junto con los formadores, profesores y compañeros de esta gran familia cristiana.

El último Novenario dedicado a la Inmaculada Concepción y celebrado en la Capilla del Seminario Conciliar de Coria, en el que D. Honorio María parti-

ció, fue el celebrado en diciembre de 1964, ya que murió en el mes de agosto del año siguiente.

E. Canónigo de la Sta. Iglesia Catedral

El día 24 de diciembre de 1942, el Excmo. y Revdmo. Fray Francisco Barbado Viejo, OP, Obispo de la Diócesis, previa oposición e informe favorable del Cabildo Catedralicio, lo promovió a Canónigo de la Santa iglesia catedral de Coria (*Boletín oficial del Obispado de Coria-Cáceres*, mayo, 1959, 298). Su confesionario en la Catedral es hoy una reliquia que se venera y se recuerda con inmenso agradecimiento.

Llegado el día de la jubilación de D. Honorio María como canónigo, dirigió unas sencillas palabras a sus hermanos del Cabildo Catedral. Insertamos aquí las más significativas:

“habiéndose cumplido el 1 de este mes de febrero los cuarenta años de aquel señalado día de mi vida, 1 de febrero del año 1913, en que tomé posesión del Beneficio de 2º Organista en esta Santa Iglesia Catedral me parece cumplir un deber, y para mí gratísimo, de expresar ante el Ilmo. Cabildo mis sentimientos. En primer lugar de acción de gracias a Dios nuestro Señor por haberme conservado la vida durante este tiempo (...) Y en segundo lugar para manifestar mi gratitud al Ilmo. Cabildo y a los Srs. Capitulares y Beneficiados por las pruebas de bondad que de todos absolutamente tengo recibidas en tan largo espacio de tiempo (...) Para todos mi gratitud, que no tengo sino motivos de ello. Y aunque, Dios mediante, pida la gracia de la jubilación, esto no ha de aflojar los lazos que me unen a esta Santa Iglesia Catedral, pues siempre han de ser íntimos y cordialísimos hasta que —¡quién hubiera correspondido como debiera a tan señalado favor!— por la misericordia de Dios nuestro Señor y la mediación de la Stma. Virgen María tengamos todos la dicha de cantar en el cielo las divinas alabanzas” (Escrito autógrafo de D. Honorio María).

F. En el Convento de la Madre de Dios de las Madres Franciscanas Isabelinas, TOR.

En estos años, realizaba su ministerio sacerdotal también en este Convento de las Monjas Franciscanas de Clausura, especialmente cuando el Capellán Ordinario, nuestro querido y siempre recordado D. Gregorio Cortijo Álvarez-Cienfuegos, de feliz recuerdo y que en la paz de Dios descansa, se ausentaba por enfermedad o por otros motivos. Allí estaba D. Honorio siempre disponible y atento a atender las necesidades que surgieran. ¡Con que devoción y unción celebraba la Eucaristía! ¡Con que fervor rezaba ante el Señor! Soy testigo de ello, y lo recuerdo hoy con profunda emoción y gratitud al Señor. Era monagui-

llo en este Convento desde pequeño hasta que ingresé en el Seminario Conciliar de Coria, en octubre de 1953.

Conservamos el nombramiento de D. Honorio María como Confesor suplente del Convento de la Madre de Dios de Coria: “Nombramos a D. Honorio María Sánchez de Bustamante, beneficiado, Confesor suplente del Ordinario del Convento de la Madre de Dios de esta ciudad (Coria) por el tiempo de tres años”. Fray Francisco Barbado Viejo, Obispo de Coria; 1 de enero de 1937. Fue nombrado también Confesor suplente del mismo Convento los años 1943-1944-1945. También fue nombrado Capellán de este Convento, según consta en documento (1-enero de 1944).

G. Consiliario de las Hijas de María

Su devoción a la Stma. Virgen María se acrecentó aún más al serle confiada la tarea pastoral de ser Consiliario de las Hijas de María. Alguna de ellas, que aún vive, recuerda con gratitud la atención y el servicio espiritual que D. Honorio María les ofrecía siempre.

H. Capellán de la Adoración Nocturna

D. Honorio María fue un devoto de la Stma. Eucaristía. Por eso no es de extrañar que el Obispo lo nombrara Capellán de los Adoradores Nocturnos del Stmo. Sacramento.

En la Santa Visita Pastoral que realizó Mons. D. Manuel Llopis Ivorra, de feliz recuerdo y que en la paz de Dios descansa, a la parroquia de Santiago Apóstol de Coria, el día 17 de febrero de 1962, hubo un programa de actos, en el que hay uno de especial significado: “a las diez treinta de la noche, Solemne Vigilia de la Adoración Nocturna, en la que actuará el Rvdm. Prelado, y en la que tendrá lugar la imposición de distintivos de VETERANOS al M.I.Sr.D. Honorio María Sánchez de Bustamante, a D. Tomás Uriarte y otros adoradores activos”.

I. En la Venerable y Pontifical Cofradía de la Stma. Virgen Argeme en la que desempeñó las funciones de:

- Secretario: 25-II-1931: primera acta firmada por D. Honorio
26-IV-1945: última acta formada por él.
- Mayordomo: 31-XII-1950: primera acta firmada por D. Honorio
1-V-1961: última acta firmada por él.

Recordemos estas palabras suyas al aceptar el cargo de mayordomo de la Cofradía:

“me ofrezco incondicionalmente a la Cofradía en todo aquello que redunde en honor y gloria de la Stma. Virgen y florecimiento espiritual y material de la misma”. A su ruego, se hace constar en acta su voto de gracia para el compañero que le ha precedido el M.I.Sr. D. Daniel Rubio Hierro⁴.

¡Cómo gozaba D. Honorio yendo a la ermita y acompañando la bendita imagen de la Stma. Virgen de Argeme con cariño y fervor de hijo a través de las calles y plazas de nuestra querida y entrañable ciudad de Coria, adornada con sus mejores galas y exhalando el aroma de tomillo y rosas...!

¡Cuánto tiempo pasaba D. Honorio en la Catedral rezando a la Virgen de Argeme, intercediendo por todos, acogiendo en el sacramento del perdón a quienes a él se acercaban.

Y llegó uno de los momentos más emotivos para D. Honorio María como Mayordomo de esta Cofradía. El acta del día 1 de mayo de 1956, firmada por D. Honorio María como Mayordomo, dice:

“El Sr. Bustamante manifiesta que ha llegado el momento tan deseado de proceder a la Coronación Canónica de nuestra Patrona. El Rvdo. Prelado ha publicado en el Boletín Oficial del Obispado una «comunicación pastoral» para los hijos de Coria y de toda la Diócesis, participando que el día 29 del presente mes, previas las ceremonias, se efectuará su Coronación proyectada; por lo que procede cumplir los Estatutos en su contenidos 14-28 y 29., acordándose ratificar el acuerdo de la Junta Presidencial Pro-Coronación de trasladar la Venerada Imagen de su Santuario a la Ciudad, el próximo día 9, después de las Horas Canónicas de la mañana y con las ceremonias y actos de costumbre”.

2. EL MINISTERIO PROFÉTICO

D. Honorio María dedicó tiempo a la realización de este ministerio haciendo así realidad lo que el Concilio Vaticano II (PO 4) dice: “los presbíteros tienen como obligación principal el anunciar a todos el Evangelio de Cristo, para constituir e incrementar el pueblo de Dios, cumpliendo el mandato del Señor: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15)”. El fue profeta de Dios al servicio de la Iglesia, pueblo profético. Conservamos textos de homilías, sermones, charlas... que nos ha dejado y que dan fe de su dedicación a este ministerio tan importante y de la preparación de sus

4 Acta n. 50 del libro de Actas de la Cofradía de la Stma. Virgen de Argeme.

predicaciones. Estoy seguro que recordaría siempre aquellas palabras de San Juan: "...lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la palabra de vida... damos testimonio" (1 Jn 1,1-2). Ofrecemos a continuación títulos de sus predicaciones.

2.1. Las homilias

D. Honorio participaba en los Ejercicios Espirituales que el Obispado organizaba para los sacerdotes. En cada uno de ellos formulaba una serie de propósitos que muestran los peldaños que quería ascender con la ayuda de la gracia divina en el camino de la santidad.

He aquí algunos relativos a su formación y preparación de la predicación:

- * "Preparar todos los días la plática (homilía) del domingo" (septiembre 1957).
- * "Potenciar la catequesis" (*ib.*).
- * "Estudio diario de la Moral, Dogma..." (septiembre 1957; julio 1961).

Conservamos el texto original de las homilias escritas por él para la práctica totalidad de los domingos del Año Litúrgico en distintos años:

- Tiempo Litúrgico de Adviento.
- Tiempo Litúrgico de Navidad.
- Tiempo Litúrgico de Cuaresma.
- Tiempo Litúrgico de Pasión.
- Tiempo Litúrgico de Pascua.
- Tiempo Litúrgico de después de Pentecostés.

Estos textos han sido debidamente clasificados bajo la guía y atención de su sobrino D. Francisco Bustamante Rubio, a quien agradecemos su trabajo.

2.2. Los Sermones

D. Honorio María predicó muchos sermones que preparaba con sumo cuidado como puede verse al leer el texto de los mismos que guardamos con cuidado y afecto. Destacamos los siguientes:

- Sermones dedicados a Jesucristo
 - "Sermón en la Fiesta del Sagrado Corazón de Jesús" (VI-1920).
 - "Sermón del triduo Eucarístico" (Coria, 11-VI-1946).
 - "¿Reina Cristo en mí?" (26-X-1960).
 - "Sermón en la fiesta de la Sagrada familia" (13-I-1963).

- Sermones dedicados a la Stma. Virgen María
 - “La Inmaculada Concepción de la Stma. Virgen María” (29-XI-1909).
 - “Festividad de la Asunción de la Stma. Virgen” (VIII-1932).
 - “En el IV aniversario de la Coronación Canónica de la Virgen de Argeme” (20-V-1960).
- Sermones dedicados a los Santos
 - “Santo Tomás de Aquino” (7-III-1909).
 - “San Francisco de Asís” (4-X-1935).
 - “Plática para el Septenario del Glorioso San José” (Ceclavín, 30-IV-1924).
- Sermones dedicados a otros temas cristianos
 - “Sermón sobre la muerte” (XI-1912).
 - “La caridad o amor al prójimo” (14-IV-1920).
 - “Motivos y maneras de socorrer a las almas del purgatorio” (20-XI-1960).
- Sermones dedicados a los seminaristas
 - “La purificación del Templo” (27-X-1912).
 - “En torno a la muerte” (1 y 2-XI-1912).
 - “Mes del Rosario” (curso 1944-1945).

3. EL MINISTERIO LITÚRGICO-SACRAMENTAL

No dejamos en olvido el ministerio litúrgico-sacramental de D. Honorio María. Era una gracia poder participar en él.

Todas las personas que lo conocieron quedaban sobrecogidas por el fervor y la atención, por la unción y el amor que mostraba en la celebración de los sacramentos, en la oración, en los ejercicios de piedad. Digamos unas palabras sobre dos sacramentos que D. Honorio María celebró con especial unción, fe y devoción.

3.1. *La celebración de la Eucaristía*

Los que tuvimos la gracia de “ayudarle a Misa”, como se decía entonces, intuíamos algo misterioso en él, sin poder verbalizarlo ni tematizarlo entonces. Hoy podemos decir algo de ese misterio con humildad por saber que el sacerdote es “sacramento de Cristo mediador”.

Las fotografías que tenemos de él nos lo muestran en una clara actitud reverente y humilde, contemplativa y orante, ante el misterio de la Eucaristía

que celebraba. No era un funcionario de lo sagrado; no un ejecutor frío de ritos religiosos. Era el celebrante del misterio de Jesucristo que se hace presente en el santísimo sacramento de la Eucaristía para la humanidad entera.

Recordemos sus palabras:

“El Stmo. Sacramento del Altar es señal y prenda de la gloria que nos está prometida, por encerrar en sí lo más precioso y amado que Dios tiene, cuyo valor es infinito...No pudo el Padre Eterno darnos prenda mas preciosa y amada que a su mismo Hijo...; y pues en este sacramento nos da a su Hijo unigénito Jesucristo por prenda de la gloria, nos dio lo sumo que pudo, no sólo en prenda de ella, sino de todas las demás cosas que nos ha prometido con tanta seguridad, cuanto es de su parte...”⁵.

¡Te damos gracias, Señor, por haber podido participar en la Eucaristía que celebró D. Honorio María y que guardamos en el alma!

3.2. *La administración del sacramento de la Penitencia*

“El ministerio y el oficio de confesor lo ejerció D. Honorio con una paciencia y constancia de la que aún queda memoria entre muchos que lo conocieron y lo estimaron como un vivo y verdadero canal de misericordia y perdón”⁶.

Esta era la experiencia que manifiestan quienes se acercaban a D. Honorio María buscando el perdón de los pecados, la paz con Dios, con uno mismo y con los demás. “Los presbíteros por el sacramento de la penitencia reconcilian a los pecadores con Dios y con la Iglesia” (PO 5).

Aquellas entrañables y sencillas jaculatorias que decía D. Honorio María al exhortar al penitente en el Confesionario han quedado inscritas y grabadas en la mente y en el corazón de todos para siempre.

¡Cuánta gracia y misericordia de Dios pasaron por su mente y su corazón, por sus palabras y sus manos, para todos los que las recibimos de él!.

¡Gracias, Señor, por habernos dado a D. Honorio María!

¡Gracias, Señor, por haber puesto a D. Honorio María en el camino de nuestras vidas y por el bien que nos hiciste a través de él!

5 *Sermón en Triduo Eucarístico*; sin fecha.

6 *Hoja Parroquial de la Diócesis de Coria-Cáceres*, 15-XI-1986.

4. EL MINISTERIO DE LA CARIDAD

El ministerio de D. Honorio María también llegó a los necesitados como expresión viva del servicio de la caridad. La caridad ha de ser traducida en obras si queremos que sea auténtica y verdadera.

D. Nicolás Bustamante, familiar suyo, escribe a este respecto:

“¿Qué recuerdos tengo de su vida? ¿Qué me llamó más la atención de aquel santo? ¿Acaso la sotana y el manteo? La sotana y su manteo; aquel manteo que tantas y tantas veces cubría las limosnas en forma de pan, arroz, alubias...o quizás algunas pesetillas, que se multiplicarían como los panes y los peces en anos de los Apóstoles en aquella santa multiplicación, cuando el Señor vio a la gente con hambre. No sé de dónde podía salir tanto para asistir a los pobres y necesitados...”⁷.

Abundan los testimonios que manifiestan que D. Honorio María tuvo un amor traducido en obras a los necesitados y a los pobres, a los desvalidos y encarcelados. Por su cercanía a los pobres, por su continua ayuda a los necesitados... D. Honorio María es reconocido como “amigo de las Hermanitas de los pobres” de Madrid.

D. Teodoro Fernández, sacerdote, refiere en su libro ya citado lo siguiente:

“confirma la precedente alusión el testimonio de Da. Paula, esposa de D. Cándido, detallista observadora desde su balcón, una calurosa tarde de agosto, quien vio salir a D. Honorio con un abultado fardo de ropa escondido bajo el manteo; iba a visitar y a ayudar a un enfermo necesitado, que estaba en el hospital. También es testigo de lo mismo D. Rodrigo Clemente. Fue esto en aquellos tiempos de la guerra civil en España”⁸.

Terminamos este epígrafe con estas palabras de Mons. D. Francisco Cerro Chaves:

“D. Honorio vivió desviviéndose por los demás para gloria del Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo”⁹.

⁷ *Escrito*, 1986.

⁸ T. FERNÁNDEZ, *¡Qué bien! ¡Qué bien!*, o. c., 60.

⁹ F. CERRO, en F. MUÑOZ, *D. Honorio María Sánchez de Bustamante, sacerdote humilde y misericordioso*, Burgos, Monte Carmelo, 2010, 13.

III. D. HONORIO, NOMBRADO “HIJO ADOPTIVO DE CORIA”

D. Jesús Figueroa Regodón, Secretario del Ayuntamiento de Coria, CERTIFICO que en el libro de actas de las sesiones del pleno correspondiente a mil novecientos sesenta, al folio 60, figura el acuerdo de la del 14 de marzo de 1960...

“El Excmo. Ayuntamiento con su Ilmo. Alcalde-Presidente tomó el acuerdo de nombrar a D. Honorio “hijo adoptivo de Coria”. El acta del acuerdo de la Excmo. Corporación Municipal de Coria dice, entre otras cosas: “las virtudes heroicas de dicho Señor, tan conocidas por todos han sido fuentes de aquel respeto, de aquella admiración, de aquel cariño que la ciudad le profesa (...) Coria debe a D. Honorio muchos bienes materiales en obras de santa caridad e infinitos bienes espirituales de los que se han beneficiado casi todos los vecinos...Y dar su nombra a una de las nuevas vías públicas de la localidad...” Firmado: Jesús Figueroa, Secretario del Ayuntamiento de Coria. Visto bueno del Sr. Alcalde-Presidente en Coria (firma ilegible) (17-XI-1986).

IV. LA MUERTE DE D. HONORIO MARÍA

La muerte no es el final del camino; es el acceso a la eternidad de Dios.

El que vive y muere a la sombra de la cruz de Jesucristo despierta en el regazo del Padre para toda la eternidad.

1. D. HONORIO TUVO PRESENTE EN EL HORIZONTE DE SU VIDA LA MUERTE

Con profundo respeto acerquémonos a la experiencia religiosa de D. Honorio María ante su muerte que nos ha dejado en sus escritos. Nos sentiremos impresionados y agradecidos, nos quedaremos iluminados y en paz. No haremos comentario alguno a estas palabras para dejar así que los textos nos hablen desde el silencio.

“¡Qué dulce es morir después de haber tenido una tierna devoción al Corazón de Aquel que nos ha de juzgar” (Escrito autógrafo, Septiembre 1954).

“Prepararme para la muerte que se la pido preciosa al Señor y a la Stma. Virgen María y a San José Bendito y a todos los santos” (Ejercicios Espirituales, 1956).

“Quisiera morir con Jesucristo crucificado en las manos, en el pecho. Pues procuraré con su divina gracia vivir crucificado con Cristo, para morir con Él crucificado” (...) “Dispongámonos todos los días a morir teniendo un crucifijo

en las manos aunque no sea más que por un momento. No deje el arreglo de mis cuentas para aquella última hora: “iuste iudex ultionis, donum fac remissionis ante diem rationis”. E invoca la protección de María con esta plegaria litúrgica: “María, mater gratiae, mater misericordiae, Tu nos ab hoste proteges, et mortis nostrae hora suscipe!” (Ejercicios Espirituales, 1964).

2. D. HONORIO MARÍA MUERE EL DÍA 15 DE AGOSTO DE 1965

Recibió con inmensa fe y profunda devoción los Santos Sacramentos de la Iglesia y la Bendición de Su Santidad:

“En los últimos años de su vida temporal, me tocó el ministerio de atenderle en la confesión y en lo espiritual. En los escasos días en que ya no podía salir de casa, le llevé la Sagrada Comunión a su domicilio antes de su muerte. También le administré la Santa Unción a petición urgente de sus familiares”¹⁰.

D. Honorio fue llamado por el Padre de este mundo al cielo el día 15 de agosto de 1965, solemnidad de la Asunción gloriosa de la Stma. Virgen a los cielos en cuerpo y alma. Tenía 78 años de edad, y 55 años de sacerdote. La muerte fue para él el paso de este mundo de la finitud y de la contingencia, al mundo de Dios. Su vida estuvo puesta bajo la protección de la Virgen desde su nacimiento hasta su muerte.

Cuando murió, en toda la ciudad de Coria se repetía una misma frase: “¡Ha muerto D. Honorio; era un santo”. “La Virgen se ha llevado al cielo a D. Honorio; era un santo”.

3. LOS FUNERALES RELIGIOSOS DE D. HONORIO

Demos la palabra a los Medios de Comunicación Social y a los testimonios de los testigos que transmitieron la noticia. El comentario general era unánime: “Ha muerto un santo”.

* El *Boletín de la Diócesis* manifiesta:

“Su sepelio tuvo lugar el día 16 en la ciudad episcopal. Presente estuvo el Rvdo. Prelado, que fue desde Cáceres. Y la casi totalidad del clero catedral, interrumpiendo sus vacaciones también estuvo presente como una espléndida corona, llegados desde todos los puntos de la diócesis. La ciudad de Coria hizo honor a su hidalguía, y asistieron autoridades y pueblo. El Rvdo. Prelado concedió indulgencias en la forma acostumbrada. Llegue a sus familiares la expre-

10 Félix Domínguez Vivas, párroco de Santiago Apóstol de Coria; *Escrito*, 15-XI-1986.

sión del profundo dolor de toda la diócesis por la muerte de D. Honorio. Vivas in Corde Jesu! Fue la santidad de toda su vida, la ejemplaridad en todos sus actos, la gracia sobrenatural que, sin destruir la naturaleza, transcendía en todas sus manifestaciones de tal manera que sobre el hombre quedaba siempre flotando el santo. No se puede hablar de las virtudes de D. Honorio, porque las poseía todas y en muy alto grado. Las teologales le tenían siempre en la presencia de Dios, haciéndole ver en todos los acontecimientos la voluntad amorosísima del Padre. Las morales le unían estrechamente a los hombres, sus hermanos, que resultaba el corazón más compasivo, más justo, más humilde y lleno de mansedumbre. Para D. Honorio, la oración era su tarea primordial, y los trabajos los convertía siempre en oración. Era frecuente sorprenderle, vuelto hacia la pared, puesto en oración, satisfaciendo los anhelos de su alma de unirse más al Señor. Era un asceta y era un místico, porque para él no existían separaciones en las vías de la santidad. Podrá parecer estos elogios fruto del afecto que le profesábamos, pero la realidad es que aun nosotros nos quedamos cortos en la manifestación de nuestros sentires, y la prudencia nos hace callar muchas cosas que vimos y palpamos en la vida de este dignísimo sacerdote. Últimamente Dios lo probó con el dolor, que sobrellevó no digo con resignación, sino con verdadera alegría” (*Boletín Oficial del Obispado*, septiembre-1965, 578-579).

* El *Diario Extremadura* de Cáceres escribe:

“Su personalidad tuvo un solo camino: la santidad. Y su estilo fue profundo y constante: humildad, sencillez, bondad. Gracia del cielo y humanidad sobrenaturalizada. La oración evangélica y la presencia de Dios vividas y sentidas. La austeridad y la penitencia domaron sus carnes inocentes. Muchas virtudes elevaron su espíritu y su vida a insospechada contemplación” (16-VIII-1965).

* D. Teodoro Fernández Sánchez manifiesta por su parte:

“Presidió el entierro el Excmo. Prelado Cauriense con todas las autoridades. La multitud acompañaba rezando y llorando. Fue el primer plebiscito popular ferviente y espontáneo que canoniza la extraordinaria santidad del auténtico sacerdote según el Corazón de Dios” (“Voz de pueblo”, en *Diario Extremadura* 8-VII-1982).

* Dña. Guadalupe Juan Clemente escribe:

“En nombre de la Archicofradía de Hijas de María de cuya Asociación era presidente, escribo estas líneas: quiero resaltar los últimos momentos que pasamos a su lado, y del gran desfile que pasó ante el padre bueno y pastor amable; por su benditas manos que tantas veces hicieron bajar a Jesús del cielo a la tierra, las que tantas veces levantara para perdonar, bendecir, para socorrer a los necesitados, acariciar a los niños, por estas manos pasaban rosarios, medallas... envuelto todo ello entre suspiros y lágrimas; bendito pensamiento el que fuera enterrado en la capilla del cementerio. Al depositar su cuerpo en mencionada capilla, se oyó una voz que impresionó a los allí presentes: «Don Honorio, qué-

date con nosotros». La cronista en su despedida te dice: «Tú que pasaste por el mundo haciendo el bien, aunque te ausentes... quédate con nosotros» (“Coria: A la memoria santa de D. Honorio M^a Sánchez de Bustamante”, en *Diario Extremadura*; 24-VIII-1965).

- * Dña. Benedicta, natural de Ceclavín (Cáceres) y vecina de Coria (Cáceres) escribe:

“El día 15 de agosto de 1965, a las ocho de la mañana, día de Nuestra Señora de la Asunción, se produjo el fatal y sentido desenlace. Unánimemente, fueron muchos ayer, muchos hoy, los que exclaman estas palabras: ¡“La Virgen se lo ha llevado”!; “Ha muerto un Santo”; “Dios bendito lo habrá querido así”. Por todos los hombres y mujeres de cualquier clase y condición social, exclaman y hablan con sentimiento, cariño y respeto, a la mínima alusión a este hombre de Dios” (Carta, 5-XII-2008). (Texto mecanografiado por Antonio Chaparro García. Obispado de Coria-Cáceres).

- * D. José Delgado Corrales, que en paz descanse, manifiesta:

“Murió siendo yo un joven de veinte años y con la suficiente madurez para percatarme de que aquel triste acontecimiento se tornaba en Coria en auténtica manifestación de fe, en un verdadero plebiscito de que aquello no era más que un tránsito a la Casa del Padre. Miles de personas desfilaron ante aquel cadáver vestido de ornamentos litúrgicos y que parecía dormido en una dulce sonrisa. La gente se arrodillaba para orar y fueron muchos los que acercaban a su cuerpo rosarios, estampas y pequeños crucifijos. Sólo se oía decir: «La Virgen, en su Asunción, se ha llevado a un santo»” (Escrito: “Yo conocí a un Santo”; Coria, 12-I-2009).

Nuestro mundo es un poco mejor porque en él vivió y por él pasó un hombre bueno y santo: D. Honorio. ¡Gracias, Señor!

Nuestra entrañable y querida Ciudad de Coria es un poquito mejor porque por sus calles y plazas transitó haciendo el bien un hombre enviado por Dios y cuyo nombre fue Honorio María Sánchez de Bustamante

4. EL ENTERRAMIENTO DE D. HONORIO

No pocos en Coria pretendieron que D. Honorio fuera enterrado en la Catedral. Pero no pudo ser. No hubo tiempo para realizar todos los trámites y gestiones exigidos por la ley.

D. Honorio fue enterrado en la Capilla del cementerio Municipal de la Ciudad de Coria. Desde entonces, la tumba de D. Honorio siempre está llena de flores y velas, signo del amor y confianza de tantas personas que buscan en D. Honorio un intercesor ante el Señor. Realmente, D. Honorio sigue predi-

cando con fuerza desde el silencio de su sepultura en espera de la resurrección el último día...cuando Dios nos llame del sepulcro para la vida eterna, como así esperamos de su misericordia infinita.

Mons. D. Francisco Cerro Chaves, Obispo de la Diócesis, escribe:

“La tumba de don Honorio siempre está llena de flores. Después de muchos años, el pueblo llano acude a la persona que sigue predicando, si cabe, con más fuerza, desde el silencio de la tumba. Las personas como don Honorio son las que nos recuerdan volver a lo esencial. Volver a la frescura y sencillez del Evangelio. Dejarnos de complicaciones y que sencillamente entreguemos la vida por amor, desde un servicio a los que sufren y a los que viven sin nada”¹¹.

Da. Guadalupe Juan Clemente escribe: “Coria y su diócesis se congratulan en la santa memoria del que fue Padre de todos, dándole una muestra más de que seguiremos amándolo aunque (él) desde el eterno gozar sigue a nuestro lado intercediendo por los que aún vivimos en el destierro. Salta a mi memoria la última visita que hicimos al cementerio. Al arrodillarnos, nos dimos cuenta de un manojo de claveles blancos gigantes, que en un búcaro de cristal destilaban su perfume a los pies de don Honorio. Me sentí emocionada porque los claveles blancos precisamente, todos blancos, como fue su vida, de pureza angelical y su vida de santidad” (Extremadura, 12-X-1965).

V. ESPIRITUALIDAD DE DON HONORIO: CONTENIDOS DE SU ESPIRITUALIDAD

“La Iglesia necesita sacerdotes santos, ministros que ayuden a los fieles a experimentar el amor misericordioso del Señor y sean sus testigos convencidos” (Benedicto XVI: “Homilía en la inauguración del Año Sacerdotal en el 150 aniversario de la muerte de San Juan María Vianney”, 13-VI-2009).

1. DIOS ESTÁ EN EL CORAZÓN Y EN EL CNETRO DE LA VIDA DE D. HONORIO MARÍA

No queremos ni pretendemos de ninguna forma prejuzgar, condicionar o prevenir el juicio de la Iglesia que aceptamos. Sólo deseamos ofrecer los rasgos más importantes y significativos que configuraron la espiritualidad de D. Honorio María. Estoy convencido de que esto nos permitirá conocerlo mejor, alabar y bendecir a Dios por él y aprender nosotros de él en nuestra peregrinación por este mundo hacia la Casa del Padre.

11 F. CERRO, “Prólogo”, en T. FERNÁNDEZ, *¡Qué bien! ¡Qué bien!*, o. c., 10.

Dejemos que sus palabras, que brotaron de su encuentro con Dios en la oración, nos interpelen y nos lleven a dar gracias a Dios por él.

“Pedir a la divina Majestad encienda en mi pecho la dulce llama de un santo amor, y amor de mi parte correspondido...para ser todo suyo y para que, haciendo en esta vida su Stma. Voluntad con toda la rectitud y perfección que me sea posible, le ame y goce después en la gloria por los siglos de los siglos!” (EE Loyola 1916).

“Quien despreciando riquezas, amores, gloria, sabiduría, busca de veras a Dios, halla la relativa felicidad que en este mundo puede hallarse: la paz del alma en medio de las amarguras de la vida, la alegría a pesar de los dolores, la esperanza que siempre ensancha el corazón” (EE, 1961).

“Inhabitación de la Stma. Trinidad en el alma en estado de gracia. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Un cielo anticipado es nuestra alma. ¡Qué dicha! ¡Qué consuelo! ¡Que nunca os aleje de mí por mi pecado, oh Stma. Trinidad” (EE Cáceres 1963).

1.1. *¿Cómo vivió D. Honorio María su relación con Dios?*

Como cualquier cristiano D. Honorio María se relacionó con Dios a través de las virtudes teologales que expresan al existencia cristiana. Digamos algunas palabras sobre cómo las vivió D. Honorio María.

A.- Su fe en Dios. Su relación desde la fe con el Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo era serena, sencilla, entrañable, filial. En cada momento de su vida, habla de Dios con una familiaridad y una luminosidad que sobrecogen. Fue realmente un hombre creyente. Vivió en la presencia de Dios con humildad y al servicio de los demás. Fue un hombre habitado por un misterio que sólo él conocía: Dios estaba en él. Él vivía en silencio adorante, orante y agradecido este misterio insondable que lo habitaba y lo explicaba. Se sentía en las manos misericordiosas y providentes de Dios y en ellas vivió y murió.

Recordemos estas palabras suyas y meditémoslas:

“Debo vivir vida de fe en todas las circunstancias de mi vida, tanto adversas como favorables, recibéndolas venidas de Dios” (EE. Coria, 1926).

“Viviré vida de fe si amo tiernamente a mi Señor Jesucristo. ¡Cuánto bien hace el Sacerdote a las almas si vive de la fe!” (EE. Coria 1926).

“Trabajaré con la gracia del Señor y de María Stma. Madre de misericordia cuanto pueda por la gloria de Dios Nuestro Señor y Salvación de las almas” (EE. Loyola, 1916).

B.- Su esperanza en Dios. Esta esperanza se traducía en una confianza sin límites y sin condiciones. Como Pablo, diría tantas veces: “Yo sé de quién me he fiado”. Confió siempre en la Divina Providencia.

Sus palabras muestran la gran confianza que tenía en Dios: “¡Qué bien! ¡Qué bien! Dios lo ha querido así. Bendita sea la voluntad de Dios”. Estas eran las palabras que estaban siempre presentes en su corazón y en sus labios, de tal modo que cuando alguien, que lo conoció, las oye hoy, inmediatamente piensa en este santo sacerdote, D. Honorio María, al que tantas veces se las escuchó.

C.- Su caridad. D. Honorio profesó un profundo amor a Dios que le llevó a ver en todas las cosas y acontecimientos de su vida y de la de los demás la voluntad de Dios, y que le conducía a invitar a los penitentes a decir esta jaculatoria: “Oh Jesús mío, quien siempre te hubiera amado, quien nunca te hubiera ofendido!”. Lo decía D. Honorio, y él daba credibilidad a estas sus palabras porque se identificaba con ellas, porque las vivía, porque las había encarnado en sus pensamientos, criterios, afectos, existencia...

“Los santos tan cuidadosos en evitar el pecado venial y yo tan descuidado en ello. Antes morir que pecar. Antes morir que ofender a un Dios tan bueno”.

“Parce mihi, Domine!” (EE Cáceres, julio, 1964).

2. EL AMOR DE D. HONORIO MARÍA A JESUCRISTO

Las siguientes palabras de D. Honorio reflejan con claridad el gran amor que tuvo a Jesucristo.

“El gran secreto de la vida espiritual y el compendio de la más elevada perfección es la íntima unión con Nuestro Señor Jesucristo por medio de oraciones, jaculatorias y del santo ejercicio de la presencia de Dios” (Escrito mecanografiado).

Años más tarde, Juan Pablo II escribirá: “La referencia a Cristo es la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales” (PDV 12).

En esta misma línea, D. Honorio maría formula una serie de propósitos en distintos Ejercicios Espirituales para sacerdotes en los que participa junto con otros hermanos sacerdotes:

Recordemos algunos propósitos que D. Honorio formuló en los Ejercicios Espirituales que realizó:

“Sí, Jesús mío, quiero seguiros como un Sacerdote santo y me ofrezco a seguiros en las injurias, en los vituperios, en la pobreza actual y espiritual” (EE Coria. 1926).

“Jesús mío, que aprenda yo las sublimes lecciones que me dais de pobreza, de sufrimiento, de amor. Virgen Stma, haced que sea un esclavito de vuestro Stmo. Hijo” (*Ib.*).

“Jesús mío, nunca pecaré. ¡Oh quien siempre te hubiera amado; Oh, quien nunca te hubiera ofendido. Sdo. Corazón de Jesús en vos confío. Dulce Corazón de María, sed mi salvación” (EE Cáceres, 1964).

¡Jesús mío, que os ame cada vez más; que os sirva cada vez mejor, que todos mis pensamientos, palabras y obras sean dirigidas a Vos...He ahí mis deseos, mis aspiraciones, mis ansias apostólicas” (*Ib.*).

Dirige su mirada contemplativa y amorosa al Niño Jesús y escribe: “Contemplemos al Niño Jesús tan amable y tan tierno en la Navidad. Vayamos en espíritu a Belén a contemplar las facciones de Nuestro Salvador. ¡Qué espectáculo de inefable amor se presenta ante nuestros ojos!

El Dios criador del universo hecho Niño, despojado de todos los resplandores de su divinidad, para quitarnos todo temor y para atraer a SÍ los corazones. ¡Cuán amable así anonadado por nosotros! Y ¡cuánto nos ama! Mirémosle cómo nos tiende sus manitas y nos dice con el ademán lo que más adelante nos dirá en alta voz: “Venid a Mí todos los que estáis cansado y agobiados y yo os aliviaré” (Mt 11,28) (Homilía, Navidad, 1964).

Es digno de destacar el rezo del Santo Vía-crucis, que dirigía D. Honorio por el claustro de la Catedral con un fervor inmenso y con una devoción grande hasta el punto de derramar lágrimas de amor y de emoción en la contemplación de estos misterios.

He aquí unas palabras suyas que muestran su honda experiencia religiosa: “Meditemos frecuentemente la Pasión de Jesucristo. Tengamos un Crucifijo de nuestra devoción en nuestra vida y estrechemos nuestras manos sobre él en la hora de nuestra muerte” (EE 1930). “Recordaré todos los días la pasión de Cristo, como Santa Teresa” (EE 1949). “Hacer el Vía-Crucis” (EE Loyola 1916).

Se puede decir de D. Honorio lo que decía Pablo de sí mismo: “Juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo” (Flp 3,8).

3. D. HONORIO MARÍA SE DEJÓ GUIAR POR EL ESPÍRITU SANTO

En la espiritualidad de un sacerdote debe estar presente el Espíritu Santo porque es el alma de la espiritualidad, el manantial de la santidad, la fuente

inagotable de la gracia, de los ministerios y de los carismas, el manantial de la caridad pastoral.

Esto aconteció en D. Honorio María a quien el Espíritu Santo guiaba de modo inefable y que fue templo donde habitaba de forma misteriosa pero real la Stma. Trinidad. Recordemos sus propias palabras tomadas de un escrito suyo correspondiente a una novena dedicada al Espíritu Santo, en el año 1961:

“Si deseamos participar ampliamente de la efusión de los dones del Espíritu Santo, es menester que, durante esta novena, pongamos empeño en estar recogidos más que de costumbre; observando mejor el orden, el silencio, la modestia; velando con más exactitud sobre mis sentidos y sobre los movimientos de mi corazón a fin de evitar todo pecado, que es el primer obstáculo a la paz interior y para recibir los dones de Dios. En este novenario, todos debemos ser hombres de oración, esforzándonos en hacer mejor nuestras oraciones ordinarias, y añadiendo algunas especiales dirigidas al Espíritu Santo.

Llamemos también a nuestro favor la mediación de la Santísima Virgen María. Supliquémosle que favorezca nuestros esfuerzos; que esté con nosotros, en medio de nosotros y que presente nuestros votos a su Divino Hijo. Pidámosle nos obtenga la gracia de no perder ninguno de los favores especiales que el Señor en su bondad ha determinado conceder a cada uno de nosotros el día aniversario de la venida del Espíritu Santo”

4. D. HONORIO MARÍA AMÓ A LA IGLESIA

Otro de los grandes rasgos de la espiritualidad cristiana es la eclesialidad. Por el sacramento del Bautismo fuimos injertados en el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, fuimos hechos miembros de la Iglesia, el Pueblo Santo de Dios, y fuimos hechos partícipes del sacerdocio universal de los fieles. Esta inserción en la Iglesia nos ha de llevar a la pertenencia afectiva y efectiva a la Iglesia, y ésta a la participación responsable y gozosa en la vida y misión de la Iglesia.

No podía faltar este rasgo en la espiritualidad de D. Honorio María. Se es sacerdote en la propia Iglesia Particular, presidida por el Obispo, sucesor de los Apóstoles, en comunión con el Sumo Pontífice y la Colegialidad Episcopal. D. Honorio María vivió con gozo y alegría, con amor y entrega, su inserción, integración y pertenencia a la Iglesia diocesana “en que verdaderamente está y obra la iglesia de cristo, que es una, santa, católica y apostólica” (ChD 11).

Los signos básicos de su eclesialidad fueron, entre otros, los siguientes:

- Su fidelidad y adhesión a las enseñanzas del Papa y del Obispo. D. Honorio no enseña su sabiduría, sino el mensaje de la Iglesia como

bien aparece en las muchas homilias y pláticas que nos ha dejado y conservamos gracias al cuidado y solicitud de sus familiares, especialmente D. Francisco Bustamante Rubio que amablemente nos las ha ofrecido y entregado.

- Su unión y colaboración obediente con el Obispo de la Diócesis y a través de él con el Santo Padre y con los demás presbíteros. Su Obispo lo tuvo de confesor hasta el punto de que el Obispo P. Francisco Barbado Viejo OP se confesó con él en su enfermedad última y dijo: “tengo la satisfacción de haberme preparado para morir con una confesión hecha a los pies de un santo”.
- Su proyecto pastoral fue el proyecto pastoral de la Iglesia dioeciana.
- Realizó su ministerio en comunión con el Obispo y los demás presbíteros: “Debo evitar el individualismo y trabajar y hacer cuanto pueda por mis prójimos pues esa es la voluntad de nuestro Señor Jesucristo. Así pues, como en el Cuerpo todos los miembros realizan su misión y atienden al bien de los demás miembros, así debo yo realizar mi misión de miembro vivo, ayudando y sirviendo a mis hermanos como se ayudan unos a otros los miembros del cuerpo” (EE Cáceres 1964).
- Su inserción en la fraternidad presbiteral. ¡Cuántos sacerdotes lo tuvieron por consejero espiritual y confesor! ¡Cuántos sacerdotes dejaban en él sus preocupaciones y problemas! ¡Cuántos sacerdotes lo tuvieron como referente moral y espiritual! El día de su muerte y de su funeral lo acompañaron con respeto, afecto fraterno encomendándolo al Señor...
- Realizó su misión pastoral con celo y amor. En los propósitos que formula en sus Ejercicios Espirituales manifiesta lo siguiente: “Organizar la Adoración Nocturna, la Asociación de Hijas de María” (EE 1953 y 1954). “Prestarme con gusto a oír confesiones promoviendo con la ayuda de Dios el aprovechamiento espiritual de las almas” (EE Coria, 1923). “Conocer por su nombre a todos los seminaristas” (EE 1959). Entonces el Seminario contaba con un número elevado de seminaristas.
- D. Honorio atendió pastoralmente a los laicos que lo tuvieron por consejero espiritual, amigo y padre. ¡Cuántas personas le confiaban sus preocupaciones y problemas! ¡Cuántas personas dejaban en él sus inquietudes y deseos de ser santos!
- D. Honorio también atendió en su ministerio pastoral a las religiosas de Coria, de Serradilla donde estaba su hermana Lina del Stmo. Sacramento...

5. D. HONORIO MARÍA PRACTICÓ OTRAS VIRTUDES

5.1. *Las virtudes cardinales*

El común sentir y parecer de las personas –sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos– que conocieron a D. Honorio es claro: D. Honorio fue un sacerdote que practicó las virtudes cristianas y, en particular, las cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

5.2. *Otras virtudes cristianas*

5.2.1. La humildad, la sencillez, la modestia, la pobreza

Sus gestos, sus formas expresivas, sus palabras, sus modales, sus comportamientos, su estilo de vida, manifestaban siempre un grado muy alto de humildad. D. Honorio María sabía que Dios acoge a los humildes y sencillos, y resiste a los soberbios. ¡Cuántas veces rezaría aquellas palabras de María: “Dios puso sus ojos en la humildad de su esclava”! y ¡Cuántas se dijo a sí mismo: “he de escoger el camino de la humildad para que Dios me acoja”. D. Honorio no buscó el triunfo personal, ni el escalafón sacerdotal, sino que brilló por su sencillez, su humildad, su pobreza, su abnegación, su bondad...

He aquí unas palabras suyas: “Considerarme el último de todos, evitando en consecuencia la murmuración” (EE. Loyola, 1916). “En la Oficina (del Obispado) considerarme como un criadito (...) Dedicando 15 minutos diarios al buen orden de los documentos, cuando menos (...) Obediencia rendida en la oficina” (EE 1939).

5.2.2. La caridad con los pobres, los enfermos, los encarcelados

Sin grandes discursos teológicos, D. Honorio María vivió el mandamiento del amor al prójimo y lo hizo con autenticidad y verdad. Amó con preferencia a los enfermos, a los pobres y a los encarcelados.

Así escribe sobre el amor al prójimo:

“Quien ama al prójimo da gloria a Dios, le manifiesta su obediencia y su amor y atrae a sí los divinos favores; quien ama al prójimo experimenta las dulzuras de la paz y quien hace bien a su prójimo merece el elogio del Espíritu Santo” (Homilía Domingo XVII de Pentecostés, 1936).

D. Honorio maría concretó su amor al prójimo en una atención preferencial a los necesitados:

- Amó y socorrió a los pobres. Poco tenía; y lo que tenía lo compartía con los necesitados con una actitud evangélica: “que no sepa tu mano

izquierda lo que hace la derecha”. Le tocó vivir los tiempos de la guerra civil y los posteriores que fueron tan duros, tan difíciles, tan dolorosos... Ahí, en el corazón de ese mundo, vivió D. Honorio y ejercitó la caridad para todos, sin excluir a nadie. Intentó hacer suyas y vivir aquellas palabras de Pablo que hablan de Cristo: “Siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza” (2 Co 8,9). D. Honorio vive pobremente y comparte con los necesitados lo que tiene. Ha aprendido la pobreza en Jesús que nació pobre en Belén, vivió sin tener donde reclinar la cabeza y murió clavado en una cruz: “Contemplemos al niño Jesús en pobreza y sufrimiento. Siendo rico de todos los tesoros del mundo, se hizo pobre por amor vuestro; pobre hasta la extrema indigencia” (Homilía Navidad 1964).

- Visitó y atendió a los enfermos. En su corazón estaban escritas aquellas palabras de Jesús: “Estuvo enfermo y me visitasteis” (Mt 25,36) y las tradujo en obras, haciéndolas así creíbles para quienes las vieran... Su amor a los demás, lo tradujo también en la atención a los enfermos. Sin ser notado, visitaba a los enfermos llevándoles esperanza y alivio y ofreciéndoles los sacramentos de la Iglesia y la oración fervorosa de intercesión. Además les mostraba su amor cristiano no sólo por medio de sus mejores sentimientos y afectos de amor, sino también dándoles alimentos, vestidos, medicinas, dinero. Llegó incluso D. Honorio a curar las heridas de no pocos enfermos que nada tenían, como bien refieren algunos testigos: llevaba vendas y trozos de ropa para curar las heridas de una persona que nada ni a nadie tenía. Y algo que no debemos olvidar todo esto lo hizo en silencio, sin hacerse notar... Tenía siempre una actitud evangélica: “que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha”.
- Visitó y auxilió a los encarcelados. Hizo realidad en sí mismo las palabras de Jesús hablando del juicio final: “Estaba en la cárcel y me fuisteis a ver” (Mt 25,36). De la mejor manera que podía, procuraba ofrecer ayuda, consuelo y alivio a los encarcelados.

Nunca estuvo lejos de nadie porque siempre estuvo cerca y unido a Dios; y cuando se ama a Dios se ama a los hermanos porque Él siempre nos pregunta: ¿dónde están tus hermanos?, ¿qué has hecho de tus hermanos?

Amó tan profundamente a todos que Coria nunca lo olvidó. La gente sencilla nunca olvida a quienes entregaron a los necesitados lo mejor de ellos mismos y de sus vidas desde la gratuidad que nada pide a cambio, desde el desinterés que nada busca para él, desde la humildad que no busca su propia gloria.

5.2.3. La mansedumbre y la dulzura

Su carácter era afable y acogedor. Sus palabras nunca herían a nadie. Sus gestos nunca fueron violentos ni agresivos. Casi pasaba de puntillas para no ser notado. Nadie sentía temor o miedo de acercarse a D. Honorio. Se sentía tranquilo cuando se estaba con D. Honorio, aunque uno se equivocara.

VI. ESPIRITUALIDAD DE DON HONORIO: LOS MEDIOS DE SU ESPIRITUALIDAD

¿Qué medios empleó D. Honorio para vivir su espiritualidad cristiana y sacerdotal? D. Honorio empleó los medios que propone la Iglesia a sus hijos.

1. LA RECEPCIÓN DE LOS SACRAMENTOS

D. Honorio María predicaba y exhortaba no sólo con su palabra humilde y convincente, cercana y sencilla, pausada e interpelante, sino también con el testimonio de su propia vida.

El Sacramento del perdón. D. Honorio se confesaba con los sacerdotes hermanos con humildad y sencillez.

La Eucaristía. El amor y devoción más grande de D. Honorio fue la Eucaristía. Era impresionante participar en la Eucaristía que él celebraba o ayudarlo a Misa: ¡Con qué fe y devoción decía las oraciones de la Misa! ¡Con qué amor y ternura miraba la Sagrada Forma y el Santo Cáliz! ¡Con qué recogimiento y unción celebraba la Santa Misa! Celebraba la Eucaristía sin caer en la rutina, en el formulismo... Cada Misa era para él como si fuese la primera y la última. Fijaba los ojos en la Hostia Consagrada y no los apartaba de ella. Llegaba incluso a derramar lágrimas contemplando la Sagrada Hostia; y, según cuenta algún testigo, le fue concedida la gracia de levitar durante la elevación de la Sagrada Forma, como queriendo irse con el Señor al cielo.

Actuando como Presidente del Ilmo. Cabildo Catedral en Coria dirige al Excmo. Sr. Obispo de la Diócesis una solicitud pidiéndole la debida autorización para hacer la Exposición Mayor de su Divina Majestad en la Santa Iglesia Catedral en los siete días que siguen a la festividad del SS. Corpus Christi (4-mayo de 1959).

2. LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN MARÍA

Otro de sus grandes amores fue la devoción a la Stma. Virgen María. Toda su persona y su vida estuvieron puestas bajo la protección maternal de María,

desde su nacimiento acontecido el día de la fiesta de la Presentación de María, hasta su muerte acontecida en la fiesta de la Asunción de María. Alimentó su devoción y espiritualidad marianas con ayuda de los libros “las Glorias de María” de S. Alfonso María de Liborio, y del “Tratado de la verdadera devoción a la Virgen” del Beato de G. de Monfort. Podemos afirmar que la devoción a María en sus advocaciones de “El Encinar” (Ceclavín) y de “Argeme” (Coria) estuvo muy presente en su espiritualidad sacerdotal. Portaba, por otra parte, en su nombre el bendito Nombre de María: se llamaba Honorio-María. D. Antonio Conde Basanta, compañero de Cabillo y amigo, dijo en su homilía de la Misa que “D. Honorio María siempre firmó poniendo el nombre de María”.

D. Honorio tiene claro que el mejor modo para alcanzar y tener una buena devoción a la Stma. Virgen es consagrarse del todo a Ella y vivir siempre según el espíritu de esta consagración.

Desde sus entrañas marianas, D. Honorio anuncia una buena noticia a todos los caurienses:

“Viene nuestra Excelsa Patrona la Stma. Virgen de Argeme con las manos llenas de gracia bendiciones para repartir entre sus amadísimos hijos. Entre estas gracias, trae una singularísima, y es que por especial providencia de Dios, coincide el Novenario preparatorio de su festividad litúrgica con la Santa Misión en esta ciudad” (Homilía autógrafa).

Y recordamos también el rezo del Santo Rosario y del “Ángelus” que dedicaba a la Stma. Virgen a la que siempre mostró una devoción filial y emotiva: “Si puedo, rezar todos los días los quince misterios del Rosario” (EE Loyola, 1916).

3. LA ORACIÓN

3.1. *La oración personal*

No faltaba nunca en su vida diaria; esta oración era para él el encuentro con Dios en quien se fundaba como su origen fundante y creador, en cuya presencia vivía, a quien amaba profundamente, en quien confiaba y hacia el cual se dirigía en la esperanza de ser consumado y plenificado en Él. Por eso, podía decir con Pablo: “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28).

“El alma se transfigura en la oración porque la oración es la fragua donde se transforman las almas, el justo se hace apóstol. En la oración el alma se conoce y se convence de cuán viles son las cosas terrenas. En la oración, el alma se convence de que las riquezas, los honores y los placeres de esta vida son un poco de humano que se disipa con la triste realidad de la muerte. Y que no hay verdaderos placeres, honores y riquezas sino los celestiales” (Escrito mecanografiado)

3.2. La oración litúrgica

Rezaba la oración de la Iglesia en la “Liturgia de las Horas”, tal y como se encontraba en el Breviario. Santificaba de este modo las horas y los días de su existencia, alabando a Dios e intercediendo por la humanidad entera. Realmente fue un hombre orante y contemplativo, piadoso y religioso. Buscaba constantemente la voluntad de Dios para mostrarla y ofrecerla a los hombres de forma sencilla y humilde, como solía hacer.

“Consideraré el Oficio Divino como una obligación, y me dispondré para más aprovechamiento con algún comentario de las calendas” (EE 1928).

Quienes lo conocieron y vieron en el Convento de la Madre de Dios de Coria manifiestan que se sentían impresionados por su persona y su presencia. Lo sentían y experimentaban cercano pero distinto. Daba la impresión de que era “como de otro mundo”...

Allí, de rodillas, al lado del confesionario, en silencio, con espíritu contemplativo, oraba.

Allí, confesaba, predicaba, celebraba la Eucaristía... ¡Con qué asiduidad estaba en el confesionario de la Catedral, del Convento de las Monjas... para acoger a los fieles, perdonarles los pecados en nombre y autoridad de Jesucristo, guiarlos por el camino de la santidad, orientarlos en las dudas y ante los problemas de la vida, ayudarles a discernir su vocación en este mundo...!

¡Cómo impresionaba verle rezar e invocar a la Virgen María!

¡Cómo interpelaba, sin palabras, verle, absorto, en oración!

Y siempre en una actitud de humildad inmensa y sincera, sin alardes para la galería... En una actitud filial ante Dios. Realmente, D. Honorio vivió siempre en la presencia de Dios en la humildad” (22-I-2009).

En un mes del año, reemplazaba al Capellán y, cuando terminaba su ayuda y colaboración en este Convento, desaparecía a los ojos de los hombres, dejando tras de sí un reguero de paz y de amor, de gracia y de santidad, de trascendencia y de virtud, de Dios...

4. LA PRÁCTICA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES ANUALES

Era habitual en él participar con los hermanos sacerdotes en los Ejercicios Espirituales. Conservamos los apuntes de las meditaciones y charlas de sus ejercicios espirituales, así como los propósitos que asumía y que formulaba al fin de los mismos. A través de ellos podemos descubrir su itinerario espiritual así como sus trabajos pastorales que realizaba ya que están muy presentes en

los propósitos que formula. D. Honorio entendía que su espiritualidad específica como Sacerdote Secular Diocesano se alimentaba del ministerio pastoral.

5. CONCLUSIÓN

A la luz de su espiritualidad, podemos afirmar que D. Honorio es una de esas personas que nos invitan a volver a lo esencial, a buscar a Dios, ante tantas cosas como el dinero, el poder, la fama... que solicitan nuestra atención y reclaman nuestra adhesión y que, por ser efímeras y pasajeras, no apagan la sed de felicidad que Dios inscribió en nuestros corazones, como dijo S. Agustín: “Señor, nos hiciste para Ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti”.

D. Honorio es de esos hombres que pasan por la vida como testigos del Invisible, como aquellos que han hecho la experiencia del desierto, como aquellos que hablan no desde un libro sino desde la experiencia vivida, por eso se cumplen en él las palabras de Pablo VI y de Juan Pablo: “El hombre de hoy escucha mejor a los testigos que a los maestros, y si escucha a los maestros es porque son testigos” (EN). Realmente D. Honorio fue testigo de Dios en el mundo, memoria viva de Dios y de Cristo entre nosotros. Como María te damos gracias, te alabamos y te bendecimos porque has hecho cosas grandes en D. Honorio y a través de él en nosotros.

VII. FAMA DE SANTIDAD

D. Honorio quiso ser santo. He aquí el propósito que formuló en los Ejercicios Espirituales de 1963: “Procuraré vivir santamente haciendo fervorosamente la santa meditación durante media hora”.

D. Honorio dejó tras de sí un reguero de gracia y de virtud, que llega hasta nosotros, cincuenta años después de su muerte.

D. Honorio dejó en todos “el buen olor de Cristo” porque fue un “evangelio vivo”, que debemos descubrir y desentrañar con emoción y agradecimiento a Dios que suscitó y nos regaló a este santo sacerdote que vivió entre nosotros; porque fue imagen viva de Jesucristo Redentor que debemos contemplar; porque fue como un sacramento, signo e instrumento, de Jesucristo Sacerdote y Pastor que debemos agradecer a Dios.

Seminaristas y sacerdotes, hijas de María y adoradores nocturnos, religiosos y religiosas, familiares y amigos, y otros muchos cristianos pregonan a los cuatro vientos la santidad de D. Honorio.

Todos los sectores sociales manifestaban que D. Honorio era un santo: al verlo descubrían la gloria de Dios y percibían que lo humano había llegado en él a cotas altísimas de dignidad. Por eso muchas personas que lo conocieron y lo trataron en vida lo recuerdan con admiración y gratitud, le rezan implorando su intercesión, rodean su tumba con flores y velas encendidas continuamente... y lo proclaman santo.

Dejemos que la Iglesia diga su palabra sobre la santidad de D. Honorio. Respetemos la advertencia de la Iglesia que dice: “En las Iglesias, y fuera de ellas, es muy importante abstenerse siempre de cualquier acto que pueda inducir a los fieles a pensar sin motivo que el inicio del procedimiento conduce necesariamente a la beatificación y la canonización del Siervo de Dios (por ejemplo, se han de evitar celebraciones litúrgicas y panegíricos en honor de los Siervos de Dios, etc.)” (*Sanctorum Mater*, art. 88; NS art. 36).

Mientras tanto, encomendemos esta causa al Señor que en su providencia dirige los destinos de la humanidad, de la Iglesia y de cada uno de los seres humanos...

VIII. EL INICIO DEL PROCESO DE CANONIZACIÓN DE DON HONORIO MARÍA

1. INICIO DEL PROCESO DE CANONIZACIÓN DE D. HONORIO MARÍA

“Siempre en comunión con las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, manifestamos que queremos agradecer a Dios la obra maravillosa que realizó en D. Honorio y por medio de él en nosotros y en tantas personas y, en segundo lugar, porque entendemos que reconocer y confesar la santidad de D. Honorio es también para nuestra edificación.

La causa de beatificación y canonización de D. Honorio María se ha iniciado por varias razones que en síntesis ofrecemos:

Porque tenemos necesidad de acoger y recibir lo mucho que los santos y, en particular, D. Honorio María nos dejó y nos ofreció en su vida y ministerio sacerdotal.

Porque necesitamos tener ante nuestros ojos la persona de D. Honorio María, arraigado en el misterio inmenso de Dios

Porque no queremos que caiga en el olvido la figura de D. Honorio María que fue un signo vivo de que Dios está presente y actúa en nuestra historia entrelazada de esperanzas y decepciones, de alegrías y sufrimientos, de gozos y tristezas.

Porque necesitamos tener ante nosotros la persona de D. Honorio María como referente humano, moral y espiritual...

Porque tenemos necesidad de recordar a personas, como D. Honorio María, que entendieron su vida como un desvivirse por los demás, especialmente por los más necesitados, desvalidos, pobres...

Porque necesitamos el testimonio de personas, como D. Honorio María, que vivieron injertados en la vida y misión de la Iglesia, sacramento universal de salvación y solidaria con los necesitados.

Este proceso de canonización será un gozo inmenso y un estímulo vida cristiana para todos los fieles que lo han conocido.

Esta causa de canonización será también para los sacerdotes de esta Diócesis que lo recordamos con afecto, respeto y admiración una noticia esperada y anhelada.

Estamos convencidos de que la tramitación de esta Causa dejará sentir su influencia bienhechora en el conjunto de la Diócesis de Coria-Cáceres”.

2. PETICIÓN DEL OBISPO A LA SANTA SEDE PARA INICIAR EL PROCESO DE BEATIFICACIÓN Y CANONIZACIÓN DE D. HONORIO M^a SÁNCHEZ DE BUSTAMANTE

“El Excmo. Sr. Obispo de la Diócesis, en fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia, envía una comunicación a los presbíteros de la Diócesis a los Obispos de la Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz, rogándoles que le manifiesten si es oportuno abrir la Causa de beatificación y canonización del M.I.Sr. D. Honorio María Sánchez de Bustamante. Las respuestas han sido concordes y unánimes: es procedente solicitar a la Congregación de la Causa de los Santos de la Santa Sede la apertura de esta Causa. Cuantas veces se ha consultado al Consejo Presbiteral acerca de si se iniciaba su proceso de canonización, siempre, por mayoría, ha habido una respuesta afirmativa. Realmente D. Honorio vivió y murió con fama de santo. Así lo vio el pueblo sencillo. Así lo han manifestado los sacerdotes que lo vieron entregado de la mañana a la noche, sin más pretensión que la de llevar a los hombres el conocimiento de Dios Amor. Hoy nosotros a distancia de varios años de su vida y de su muerte lo recordamos con afecto y gratitud.

Por todo ello, y a tenor de la normativa vigente en la Iglesia, el Obispo de la Diócesis, el día 30 de diciembre de 2008, solicita de la Santa Sede la debida autorización para iniciar la Causa de beatificación y canonización de D. Honorio, sacerdote de la diócesis de Coria-Cáceres”.

3. RESPUESTA DE LA CONGREGACIÓN PARA LA CAUSA DE LOS SANTOS

La Congregación para la Causa de los Santos ha respondido a la petición que hizo nuestro Obispo así: En la carta de su excelencia a esta Congregación del día 30 del mes de diciembre preguntas si de parte de la Santa Sede haya algún obstáculo a la Causa de Beatificación y Canonización del Siervo de Dios Honorio María Sánchez de Bustamante, sacerdote diocesano que murió en el año 1965.

Examinado este asunto me es grato poner en conocimiento de Tu Excelencia que, por lo que se refiere a la Santa Sede, nada obsta en absoluto a que pueda llevarse a cabo el proceso de Beatificación y Canonización del mismo Siervo de Dios Honorio María Sánchez de Bustamante, observadas las “Normas que se han de observar por los Obispos en las Investigaciones de las Causas de los santos” emanadas de esta Congregación, el día 7 de febrero de 1983.

Roma, 14 de febrero de 2009
De su Excelencia devotísimo en el Señor.
† Ángelus Amato, S.D.B.
Arzobispo tit. De Silensis.
Prefecto.

Michael Di Ruberto Arzobispo tit. De Biccarenensis.
Secretario”.

4. APERTURA SOLEMNE DE LA CAUSA DE BEATIFICACIÓN Y CANONIZACIÓN DE D. HONORIO

Ahora se inicia la investigación diocesana sobre la vida y obra de D. Honorio en un verdadero proceso cuyas actas tienen valor judicial. Nuestro Sr. Obispo ha determinado que el acto solemne de apertura del proceso de beatificación y de canonización del Siervo de Dios D. Honorio María Sánchez de Bustamante tendrá lugar en la Santa Iglesia Catedral de Coria, el día 8 de junio del presente año del Señor a las 19,00, si Dios quiere.

Mientras tanto confiemos en la misericordia de Dios que todo lo hace bien, bien...

Acogemos el juicio y dictamen de la Iglesia, Madre y Maestra nuestra.

5. PROCESO CANÓNICO SEGUIDO HASTA HOY EN LA TRAMITACIÓN DE LA CAUSA DE BEATIFICACIÓN Y CANONIZACIÓN DEL SIERVO DE DIOS, D. HONORIO MARÍA SÁNCHEZ DE BUSTAMANTE, EN LA FASE DIOCESANA.

1.- Mons. D. Francisco Cerro Chaves teniendo en cuenta el parecer positivo del Consejo Presbiteral y del Consejo Episcopal, encarga al Cabildo Cate-

dral que considere si acepta constituirse en Parte Actora de la Causa de Canonización del M.I.Sr. D. Honorio María Sánchez de Bustamante, Sacerdote de esta Diócesis en el siglo pasado.

“La causa de beatificación y canonización se refiere a un fiel católico que en vida, en su muerte y después de su muerte tuvo fama de santidad, viviendo heroicamente todas las virtudes cristianas; o bien goza de fama martirio porque, siguiendo al Señor Jesucristo más de cerca, sacrificó su vida en el acto de martirio” (*Sanctorum Mater*, art.4.2).

“El fin de la causa de beatificación y canonización es «recoger las pruebas para alcanzar certeza moral acerca de las virtudes heroicas o del martirio del Siervo de Dios del que se pide la beatificación y la canonización»” (*Ib.* art. 1. 2).

2.- El Ilmo. Cabildo Catedral reunido en sesión ordinaria en Coria estudia la petición que le ha dirigido el Excmo. Sr. Obispo D. Francisco Cerro Chaves, y decide someterla a votación secreta por parte de los MM.II.Srs. Capitulares. El resultado de esta votación fue favorable a constituirse en Parte Actora por mayoría absoluta.

“El Actor promueve la causa que se instruye sobre las virtudes heroicas o el martirio del Siervo de Dios y asume la responsabilidad moral y económica” (*Ib.* art. 9).

3.- El Ilmo. Cabildo Catedral elige por votación secreta al Postulador de la Causa de Canonización de D. Honorio al M.I.Sr. D. Florentino Muñoz Muñoz, Canónigo Doctoral del Cabildo que acepta.

“El postulador recogerá la documentación que se refiere a la fama de santidad o de martirio y a la fama signorum y la presentará, en nombre del actor, al Obispo competente (*Ib.* art. 8.2).

4.- El Sr. Obispo de la Diócesis realiza los nombramientos preceptivos para la realización de este proceso de canonización: Postulador, Delegado Episcopal (*Ib.* arts. 53-55), Promotor de justicia (*Ib.* arts. 56-58), Notario (*Ib.* art.59), Peritos históricos y archivísticos (*Ib.* arts. 68-70), Censores teólogos (*Ib.* arts. 62-67),

5.- El Sr. Obispo publica el decreto anunciando que pueden enviarse noticias, escritos... sobre D. Honorio al Obispado, al Postulador de la Causa (*Ib.* art. 43).

6.- Mons. D. Francisco Cerro Chaves realiza las consultas preceptivas a los Laicos, a los Religiosos y Religiosas, a los Sacerdotes de la Diócesis de Coria-Cáceres, así como a los Obispos de la Provincia Eclesiástica de Mérida-Badajoz y al Obispo de Albacete, Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos, por

haber sido Obispo de Coria-Cáceres en los años inmediatamente precedentes (cf. *Ib.* art. 41.1).

“El obispo evaluará esa documentación recogida y presentada por el Postulador para cerciorarse de la existencia de la fama de santidad o de martirio, de la fama de gracias y favores y de la importancia eclesial de la causa” (*Ib.* art. 8.2).

Esa misma documentación se incluirá en las actas del procedimiento instructorio” (*Ib.* art. 8.3).

7.- El Sr. Obispo D. Francisco Cerro Chaves envía escrito a la Congregación de la Causa de los Santos pidiendo la debida autorización para abrir el proceso de canonización de D. Honorio en su fase diocesana. Acompaña este escrito con la biografía humana y teológica del M.I.Sr. D. Honorio María Sánchez de Bustamante (cf. *Ib.* art. 45).

8.- La Congregación de la Causa de los Santos después de estudiar el asunto y consultar a la Congregación para la Doctrina de la fe, contesta al Sr. Obispo comunicándole que no existe obstáculo –*Nihil Obstat*– para que se abra el proceso de canonización de D. Honorio (cf. *Ib.* art. 46).

9.- El día 8 de Junio del Año del Señor 2009, si Dios quiere, Mons. D. Francisco Cerro Chaves abre la Causa de beatificación y canonización de D. Honorio María en la Santa Iglesia Catedral de Coria, a las 19,00h.

10.- Desde esta fecha se están realizando las gestiones canónicas preceptivas en la tramitación de esta Causa.

6. ACCIÓN DE GRACIAS

Antes de terminar esta exposición, queremos dar gracias.

Damos gracias a Dios porque aquí y ahora se inicia oficialmente el camino para dar a conocer el triunfo escatológico de la gracia salvadora de Dios en un hombre de nuestra tierra, D. Honorio María y por su respuesta generosa a los dones y gracias que Dios le otorgó en su misericordia infinita.

Damos gracias a Dios por el triunfo de la gracia del Padre en el Siervo de Dios, D. Honorio, por el don de la filiación divina en Cristo Jesús y por la fuerza santificadora del Espíritu que se ha mostrado en D. Honorio.

Damos gracias a Dios porque la Iglesia aparece embellecida por el triunfo de la gracia en uno de sus hijos, D. Honorio, y porque este acontecimiento reaviva y fortalece nuestra esperanza en la acción vivificadora y santificadora del Espíritu Santo que nos ha sido dado.

Damos gracias a Dios porque su pueblo de origen, Ceclavín, y nuestra Ciudad de Coria se han visto habitadas, iluminadas, enriquecidas por el amor, la gracia, la luz y el perdón de Dios que han pasado por el corazón, las manos, las palabras... de este hombre-sacerdote, nuestro querido D. Honorio María Sánchez de Bustamante...

Damos gracias en nombre del Excmo. Sr. Obispo, del Ilmo Cabildo y mío a todas las personas que han ofrecido sus testimonios sobre la santidad y virtudes heroicas de D. Honorio. Sin ello no hubiera sido posible realizar el trabajo hecho hasta hoy mismo.

“¡Qué bien, que bien!”

Gracias sean dadas al Padre por Cristo en el Espíritu Santo!

¡Santa María de Argeme!, ruega por nosotros.

JESÚS, HIJO Y HERMANO¹

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Estudio que revisa la obra de Francisco Martínez Fresneda: *Jesús, hijo y hermano*. El autor repasa su estructura y contenido, y termina su exposición con una lectura crítica de la obra, señalando algunas sugerencias. De esta forma esta revisión supone a su vez una reflexión cristológica en si misma.

Palabras clave: Cristología, Francisco Martínez Fresneda, Jesús de Nazaret, Jesucristo.

ABSTRACT

Essay on the work by Francisco Martínez Fresneda *Jesús, hijo y hermano* (*Jesus, Son and Brother*) The autor revises the structure and the contents. He concludes his account with a critical reading of the work where he makes some suggestions. Thus, this review becomes a Christological reflection in itself.

Keywords: Christology, Francisco Martínez Fresneda, Jesus of Nazaret, Jesus Christ

1 FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús, hijo y hermano*, Madrid, Editorial San Pablo, 2010 (17 x 24 cm; 715pp.).

Siempre me resulta muy grato y entrañable, gozoso y estimulante presentar una obra sobre Jesucristo. ¿Qué mejor palabra puedo pronunciar y escribir que hablar sobre Jesucristo?

Ya tuve la satisfacción de presentar la obra de Francisco Martínez Fresneda, que tiene por título: “Jesús de Nazaret” (2007) y que ha alcanzado ya su segunda edición.

Ahora se me ha pedido que presente también la obra “Jesús, hijo y hermano” de este mismo autor, nuestro buen amigo D. Francisco Martínez Fresneda. Siendo consciente de la dificultad que conlleva esta tarea, he aceptado gustoso. Siempre es hermoso adentrarse en el misterio de Jesucristo que nos desborda siempre pues sus raíces últimas no terminan en la creaturalidad, como las nuestras, sino mucho más allá: en el misterio insondable e inefable de Dios. Por eso con profundo respeto me acerco a esta obra para tomarla en mis manos, leerla sin prisas, meditarla en el corazón y ofrecer a los amables lectores de nuestra Revista “Cauriensa” unas palabras que puedan ayudarles a leerla. Les aconsejo que la lean, si así les parece bien.

Agradecemos ya desde el inicio de este escrito su trabajo y su servicio teológico al Pueblo santo de Dios, y, más en concreto, a sus alumnos y discípulos que siguen sus clases.

Agradecemos ya desde el comienzo esta obra que viene a completar y coronar la primera obra de este autor. Precisamente “la primera parte de la obra –la que presentamos ahora– es un resumen de ella” con las aportaciones habidas en estos últimos años por la exégesis bíblica y las necesarias adaptaciones al plan que hemos seguido en este texto” (p. 10).

Invitamos al lector a leer estas páginas que ofrezco como servicio a la mejor comprensión de la obra que tenemos el gozo y la satisfacción de presentar.

Nuestro autor es ya conocido en el ámbito universitario por ser profesor de Cristología en el Instituto teológico de Murcia, agregado a la Facultad de Teología de la Pontificia Università Antonianum OFM y de Mensaje cristiano en la Facultad de Educación de la universidad de Murcia. Y también es conocido y bien ponderado por sus publicaciones centradas en Jesús de Nazaret y en otros temas de índole moral –la paz, la filosofía– y espiritual.

I. ESTRUCTURA DE LA OBRA

La obra que presentamos está estructurada de forma rigurosa y correcta y con unos contenidos importantes, que exponemos brevemente a continuación:

1. INTRODUCCIÓN

“Pensar y seguir a Jesús lleva consigo narrar y analizar la Escritura, los Padre, los Concilios, las Escuelas teológicas, etc” (p. 5). Así comienza el autor la Introducción a su obra hermosa y actual. La cristología comienza siempre por el “*auditus fidei*” –la escucha de la revelación de Dios–, continúa por la atención debida a los Padres de la Iglesia y la consideración de los Concilios –en este, de manera preferente, los Concilios cristológicos–, para acercarse acto seguido a exponer sin agobios de citas la reflexión teológica realizada hasta nuestros días. Desde aquí, nuestro autor expone con profundidad y competencia sus propias reflexiones realizadas y alcanzadas desde la lucidez intelectual, el sobrecogimiento religioso y el compromiso misionero, con todo lo que esto significa y contiene.

Termina esta introducción con unas palabras que compartimos y nos alegra verlas escritas una vez más: “estamos en condiciones de afirmar que en la actualidad los datos disponibles sobre Jesús poseen un arraigo científico sólido” (p. 9).

II. CONTENIDO DE LA OBRA

1. CAPÍTULO PRIMERO: JESÚS DE NAZARET

Comienza el autor presentando los escritos sobre Jesús de una forma ya clásica distinguiendo las fuentes no cristianas: romanas (pp. 11-13), y judías (pp. 13-15), y las fuentes cristianas: los evangelios, los escritos no canónicos y los escritos canónicos. Dedicar una especial consideración a los Evangelios Sinópticos, al Documento “Q” y al evangelio de Juan. Y concluye así: “hay datos suficientes para que la crítica histórica pueda reconstruir aquellos elementos mínimos que den el “soporte” suficiente para anclar la revelación en la historia” (p. 38).

A continuación aborda el estudio de “criterios de historicidad”: “se trata ahora de la fiabilidad histórica de los evangelios, es decir, de verificar con la realidad lo que dicen. De la crítica literaria pasamos a la crítica histórica. Para ello se han elaborado unos criterios” (p. 38) que el autor expone detallada-

mente: “criterio de semejanza, criterio de coherencia, criterio de testimonio múltiple, criterio de fiabilidad” (pp. 38-41). Y termina diciendo: “no olvidar que la revelación cristiana se fundamenta en la historia de Jesús, la fe hunde sus raíces en la historia, que Dios ha hablado de una forma definitiva por medio de Jesús de Nazaret, confesado después de la Resurrección como el Mesías, el Cristo” (cf. Hb 1,1-3).

Aborda también en este capítulo los temas siguientes:

- Política y religión en Israel. Este párrafo ayuda a entender mejor el mundo político y el ambiente religioso en el que vivió y realizó su misión Jesús de Nazaret.
- La figura de Juan Bautista: vida, doctrina, bautismo, anuncio. No podía faltar Juan Bautista por ser el precursor de Jesús y quien lo bautizó a orillas del río Jordán a petición de Él.

Una vez que ha ofrecido estos temas tan importantes para la Cristología como podemos comprender, el autor aborda ya el tema de “la vida y el ministerio de Jesús de Nazaret” (p. 73).

** El Reino de Dios*

Es un tema básico en el ministerio de Jesús y como tal es tratado por el autor, destacando su llegada y presencia en la persona y en las obras de Jesús entre nosotros, así como sus grandes dimensiones: teológica, cristológica, escatológica, soteriológica así como sus destinatarios: los sencillos, los pobres, los pecadores. “La presencia del reino en la historia proviene de la inmensa bondad divina que abre la salvación a todo el mundo” (p. 118).

Íntimamente unidos al reino están:

- Los Milagros. No podía faltar el tema de los milagros ya que son los signos y el grito del reino de Dios entre nosotros: “Jesús acerca al Reino a los hombres con los milagros, al restituir la libertad y la vida a las personas. Y lo hace con entrañas de misericordia” (p. 111).
- Las Parábolas. Jesús propone parábolas a sus oyentes. Estas nos muestran en qué consiste el reino de Dios, es decir, su naturaleza. “las parábolas que pronuncia Jesús están vinculadas al reino de Dios y a su persona... El mensaje de las parábolas objetiva cómo Jesús experimenta a Dios y lo involucra en los hechos y dichos que remiten a una incipiente presencia renovadora de la creación donde despunta el tiempo final escatológico” (p. 120).
- Los discípulos de Jesús. Jesús no actúa solo sino que elige a unos hombres a los que llevaba en el corazón para que estén con él, enviar-

los a predicar el evangelio y a expulsar a los demonios. Jesús se rodea de ellos, y los envía de dos en dos a las aldeas y pueblos... de Galilea. Con Jesús, ellos son signo visible del reino en este mundo. El estilo de vida de los discípulos de Jesús es claro: el sermón de la montaña, las bienaventuranzas (pp. 172ss). Seducidos por Jesús, dejaron todo –el propio yo, las riquezas, la familia...– para seguir a Jesús y anunciar el reino: todo palidece ante Jesús y el Reino.

- El grupo de mujeres que siguen a Jesús (p. 133).

** Las enseñanzas de Jesús*

Jesús enseñó también. El autor presenta la enseñanza de Jesús del siguiente modo:

A.- La oración. Destaca la oración del “Padrenuestro” del que nos ofrecer una hermosa explicación el autor (pp. 147-160).

B.- La revelación de Dios.

Del Dios de Israel al Dios Padre.

Dos oraciones de Jesús (pp. 166-169).

Dios Abba (pp. 169-172).

Hermoso capítulo que nos descubre el alma orante y contemplativa de Jesús.

C.- Las Bienaventuranzas.”Jesús anuncia que el reino pertenece a los pobres, a los hambrientos y a los que lloran, por eso son dichosos, o bienaventurados” (p. 172).

D.- La ley del amor (pp. 180-187).

** Pasión, muerte y resurrección de Jesús*

Ha llegado el momento de adentrarse en el misterio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Con sumo cuidado y profundo respeto el autor se adentra por los caminos de la pasión del Señor presentando todos y cada uno de los acontecimientos de la misma.

A. Los motivos de la pasión y muerte de Jesús (pp. 190-193).

B. La oración y detención de Jesús en Getseaní (pp. 193-201).

C. El proceso que se le hace a Jesús en el Sanedrín (pp. 201-205) y en el tribunal de Poncio Pilato (pp. 208-212).

D. La flagelación (p. 212), el camino al calvario (pp. 213-216).

E. La crucifixión de Jesús (pp. 217-221).

F. La muerte y sepultura de Jesús (pp. 221-230).

G. La resurrección. Por su importancia expondremos con mayor amplitud el contenido de la exposición del autor:

- Comienza el autor ofreciendo una serie de datos históricos siendo consciente de que “no es tan fácil reconstruir los hechos que rodean la resurrección de Jesús. Con todo...se pueden entresacar los datos que enumeramos a continuación, aunque siempre de una forma indirecta” (p. 231). “lo único que podemos aportar son pruebas indirectas de que tal acontecimiento ha sucedido y forma parte del contenido de la esperanza de Israel para los tiempos finales” (p. 235).
- El testimonio de Pablo: conversión, misión apostólica, doctrina –1 Co 15,3-5)–.
- A continuación, encontramos en esta obra el título: “Los testimonios de Pedro y los Once” (p. 242ss).
- A continuación encontramos el título: “Confesiones de fe” (p. 244) en la resurrección de Jesucristo.
- Finalmente tenemos “las narraciones evangélicas” (p. 246). No podían faltar de ninguna manera. El autor desentraña este título ofreciéndonos estos temas: la tumba vacía (pp. 247-251), las apariciones (p. 251).
- Termina este apartado tan importante con una conclusión (pp. 258-260). “Las apariciones fundan la misión, pero no describen la vida e identidad del Resucitado. Lo que esté en juego en estas narraciones es el acto del poder amoroso de Dios sobre Jesús, del cual los discípulos son testigos y, transformados por su encuentro con Él, reviven su vida y su mensaje desde la perspectiva resucitada. Del mensaje escatológico del Reino proclamado por Jesús se pasa al mensaje escatológico de los discípulos sobre Jesús resucitado, resurrección de la que los bautizados se harán partícipes. Con esto se abren al mundo nuevo que Dios ofrece a la creación. De aquí nace el Pueblo de la nueva alianza que será el ámbito natural donde se crea al Hijo de Dios, se experimente su Señorío y se le ofrezca a los judíos y a los gentiles, es decir, a la creación entera, que se convierte en el nuevo cuerpo del Resucitado participando de su filiación divina gracias a su Espíritu” (p. 260).

2 CAPÍTULO SEGUNDO: LOS TÍTULOS DE JESÚS

Comienza el autor con poner de relieve las tradiciones que se detectan en el NT: la de los predicadores itinerantes (p. 265), la tradición sapiencial (p. 266), la tradición judeocristiana (p. 268) y la tradición helenista (p. 269). “La

confesión de fe en Jesús se enriquece con los títulos que se elaboran en las tradiciones plurales que nacen en la acción misionera de los discípulos y en la recepción de la fe y la doctrina en las diversas culturas donde se evangeliza” (p. 274).

Estas tradiciones tienen en común, al principio de su formación, convencimiento de la cercanía del fin de la historia, de la venida inminente de Jesucristo. Sin embargo de demora la venida salvadora de Jesús... lo cual no crea crisis alguna en las comunidades cristianas primitivas (p. 276).

En un plazo muy breve después de la Resurrección, las comunidades integran su mensaje del reino a la vida de Jesús, en esos momentos, un Jesús resucitado. De forma que de anunciador del reino, pasa a ser el anunciado, y lo hacen por medio de la influencia del Espíritu (p. 277).

En este tiempo es cuando surge la pregunta que Jesús hace a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que soy yo? Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? (Mc 8,27-29). Y las comunidades comienzan a hablar por sus pensadores, sus prácticas religiosas y su estilo de vida sobre Jesús con la pluralidad propia de las primeras tradiciones cristianas (p. 278).

Y surgen los títulos diversos de Jesús: Profeta y Siervo (pp. 278-286), Mesías (pp. 286-299), Hijo del hombre (pp. 299-308), Hijo de Dios (pp. 308-319), Señor, Sacerdote y Logos (pp. 319-329).

Después de explicar estos títulos, el autor nos ofrece unas reflexiones sobre los títulos de Jesús en la que cabe destacar las tres grandes afirmaciones que hace: Revelación del Padre (pp. 332-342), solidaridad de Jesús con los hombres (pp. 342-259), el Crucificado exaltado (pp. 359-365).

Termina el autor con una conclusión de la que resaltamos lo siguiente: “La exaltación de Jesús es muy rápida. Las figuras con las que se explica su misión y su persona se enuncian, unas, y se desarrollan, otras, antes del año 70 d. C. La clave está en la experiencia de los discípulos de la resurrección, con la que recuperan su ministerio pasado y lo incluyen en la centralidad que adquiere su vida para la relación con Dios y con los hombres. Sus palabras, sus obras, sus actos y actitudes, como el acontecimiento de la pasión y crucifixión, son el cimiento sobre el que se fundamentan todas las interpretaciones expuestas, siempre iluminadas por la resurrección. Su función mediadora absoluta de la salvación procedente de Dios al hombre enfrenta a sus discípulos con los judíos de forma que son expulsados de la fe y religión de Israel (cf. Jn 9,22; 10,42) y esto, a su vez, obliga a los cristianos a la descalificación del judaísmo ante Dios (cf. Jn 1,11)” (p. 366).

3. CAPÍTULO TERCERO: LA IDENTIDAD DE JESÚS

“Relatados los datos históricos de Jesús y las interpretaciones de los creyentes cristianos..., abordamos ahora la exposición sistemática de su identidad a partir de la historia de la teología y de los dogmas cristológicos” (p. 367). Nuestro de haber presentado los grandes contenidos de la cristología bíblica, aborda ahora la cristología histórica. Incluye aquí de forma histórica y orgánica lo siguiente:

- * Las herejías cristológicas de todos conocidas.
- * Las enseñanzas de los Santos Padres.
- * Los Concilios cristológicos.

Presta una atención peculiar a las herejías de Arrio, Nestorio, Eutiques, y a los Concilios: Nicea, Éfeso y Calcedonia, sin olvidarse de los Concilios de Constantinopla I, II y III.

Destaquemos también que el autor ofrece un apartado especial en el que aborda “el significado actual de los Concilios” (pp. 447-461).

“En los seis primeros concilios... se corrigen las desviaciones doctrinales que se dan en estos siglos, elaborándose una enseñanza muy rica sobre Jesús y sobre Dios” (p. 448).

“Las verdades proclamadas en los Concilios no intentan crear o recrear la fe, sino interpretar y hacer en comprensibles las verdades vertidas en los escritos que se retienen como palabra revelada por Dios para la salvación del mundo” (pp. 449-450).

“Nicea comprende la salvación como una realidad que procede de Dios. Éfeso y Calcedonia afirman que dicha salvación se lleva a cabo por Jesucristo, Hijo del Padre y Hermano de los hombres en cuanto es «consustancial a Dios» y «consustancial a los hombres». Constantinopla. Él es la única y misma persona del Verbo encarnado, en la que se intercambian las propiedades divinas y humanas y posee dos voluntades, para salvaguardar que el Verbo se ha encarnado en un hombre completo para salvar al hombre por entero (Constantinopolitano I y II)” (p. 450).

A continuación ofrece y desarrollo una serie de enunciados teológicos dignos de consignar en esta breve presentación:

- Hijo de Dios encarnado para la salvación del mundo (pp. 450-453).
- Mediador y hombre nuevo (pp. 453-455).
- La doble solidaridad del Hijo de Dios (pp. 455-457).
- Constitución del Hijo de Dios (pp. 457-458).
- Dios sale al encuentro del hombre por su hijo (p. 458).

Termina este capítulo con una breve conclusión en la que destacamos lo siguiente: “A estas alturas, pregunta de nuevo Jesús: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 9,29). Y la comunidad cristiana responde: «Eres el único Hijo de Dios encarnado» (cf. Jn 1,14), que, sin dejar la naturaleza divina (cf. Hb 1,3), asumes una vida humana menos en el pecado (cf. Hb 4,15), e insertas en nuestra historia la posibilidad de que todos alcancemos la salvación, uniéndonos a Dios como hijos y a los demás como hermanos” (p. 461).

4. CAPÍTULO CUARTO: EL SALVADOR

“Los títulos relatan la vida de Jesús y piensan su identidad como una existencia salvadora” (p. 463). “La fe cristiana mantiene la convicción de Israel de que la salvación parte de dios y no del hombre... Pero la salvación de toda la creación, que nace de la voluntad de Dios, se ofrece ahora por medio de Jesucristo, porque “no hay otro nombre bajo el cielo concedido a los hombres que pueda salvarnos” (Hch 4,12) (pp. 463-464).

El autor presenta este tema teológico tan importante a través de las siguientes proposiciones:

** Dios salvador*

“Las acciones históricas del amor de Dios se orientan hacia:

- la liberación de las situaciones de opresión que sufre Israel (pp. 466-468).
- la redención de sus pecados (pp. 469-472).
- la plena salvación (pp. 472-481).

Juan Bautista. En este momento del escrito, aparece la figura de Juan Bautista que “proclama la llegada inminente de Dios que purificará al pueblo por medio de un juicio” (Lc 3,7-9). “La exigencia de la conversión y del bautismo (cf. Mc 1,4-5) proviene del convencimiento de que la situación de esclavitud se ha producido por las infidelidades del pueblo; sus pecados han originado el distanciamiento de Dios y el hundimiento de Israel” (p. 483).

** Jesús anuncia la cercanía del Reino*

“Ahora comienza un tiempo nuevo, donde se da el gozo y la alegría de vivir (cf. Mc 2,20-22). Dios viene para establecer una relación salvadora con su criatura” (p. 485).

El autor nos presenta a continuación los signos que Jesús realiza y que muestran que la salvación de Dios está actuando ya en este mundo y lo está haciendo en y a través de la persona de Jesús y de sus obras. Estas son sus palabras: “Junto a *la comida* (Mc 6,41), también es un signo de que la salvación comienza a ser real cuando Jesús *restablece la salud* a los enfermos. Es otra prueba de que Dios comienza a rehacer su cercanía (...) Otro de los contenidos esenciales de la presencia de Dios en la historia es el *perdón de los pecados* (cf. Lc 24,47). Dios se revela como un rostro de misericordia en la vida y actividad de Jesús (cf. Lc 7,47). Por lo tanto, Jesús no sólo da pan y devuelve la salud a los enfermos, sino también recrea la vida de las personas aisladas por el pecado al introducirlas de nuevo en el pueblo al que pertenecen, como sucede con Zaqueo (cf. Lc 19,1-10)” (pp. 490-491).

“El reino de Dios lleva consigo, no sólo liberar del hambre y del pecado, sino ofrecer la plenitud de comunión con Dios, comunión que se inicia en la historia y termina cuando ésta alcance su fin último; entonces permanecerá para siempre. Para ello es necesario superar la muerte. Dios, que es la Vida por antonomasia, resucita las vidas que en la historia ha comenzado a unirse a Él por medio de un diálogo de amor” (p. 493).

* *La pasión y la muerte de Jesús*

Jesús prevee su muerte (p. 497), anuncia su muerte (pp. 497-498) y le da un sentido salvador (pp. 498-505). Pero la muerte no es la última palabra sobre la persona y la historia y el ministerio “La resurrección da una vida nueva a Jesús recreándolo de la muerte.... Dios ha actuado sobre Jesús resucitándolo de entre los muertos (Rm 4,17) (...) Si Dios ha salvado a Jesús del abismo de la muerte, “también salvará a los que se identifican con su vida y recorren su camino” (Rm 6,3-4) (p. 505).

* *La salvación continúa*

“La muerte no destruye no destruye la comunión de Jesús con Dios y con sus discípulos (...) Aún más. La unión se aviva por la espera inmediata del reino, que implica la resurrección de todos” (p. 507).

“Todos los hombres son salvados por Dios (cf. Rm 8,29-39) (...) Para el tiempo actual, Dios ha nombrado a Jesús como mediador de su salvación (cf. Hch 5,30-31) (...) Jesús, pues, es el salvador del mundo; esa es su única función (cf. Jn 3,17) (...) Por consiguiente, la salvación se origina en el amor de Dios, pero dicha salvación sale al encuentro del hombre en toda la vida de Jesús...” (p. 509).

¿Cuál es el contenido de la salvación?

- “La salvación lleva consigo la liberación del pecado” (p. 510). “Elegir la salvación es adentrarse en la vida divina con la identidad de hijo de Dios que ha conseguido Jesucristo (cf. Jn 1,12). De esta manera, se vive bajo la iluminación de la luz de Dios, dejando las tinieblas del pecado y de la muerte (cf. Jn 1,8-10; 2.1-2)” (p. 513).
- “Dios salva de la muerte de una manera definitiva al resucitar a Jesús, que es el “primogénito de la creación (y por tanto el) primogénito de los muertos” (Col 1,15.18) (pp. 513-514).
- “Dios Padre es el que libera al hombre, por medio de su Hijo, del dominio de las potencias que lo esclavizan, dándole la dignidad filial que le compete por naturaleza a su Hijo (...) Continúa adelante la nueva familia que Jesús crea cuando predica el reino en Palestina, sustituyendo a la familia natural(cf. Mc 3,33-35) (p. 515).
- “La salvación de Jesús abraza también a toda la creación, porque es solidaria con la humanidad al pertenecerle como si fuera su propia carne” (p. 516).
- ¿Cuáles son las exigencias de la salvación?
 - “Es necesario que el hombre vuelva su rostro a la imagen divina de la humanidad, que es Jesús (cf. 1 Co 11,7), y se arrepienta de sus pecados y se aleje del mal (cf. Lc 13,24). (...) Esto lleva consigo un esfuerzo, que Jesús avisa para que nadie se llame a engaño (cf. Lc 13,24). (...) Dios da el primer paso. Pero el hombre se encuentra con esta propuesta de salvación, si realmente está abierto a ella” (cf. Mt 13,44-46)” (pp. 518-519).

** Los perfiles de la salvación*

“La Escritura y al tradición han elaborado muchas categorías para explicar la relación gratuita de Dios con los hombres para liberarlos del mal y concederles la plenitud de la felicidad” (p. 530). Eran llamados “los modos de la redención”, tesis fuerte en el tratado llamado entonces “De Verbo Incarnato”. El autor analiza los siguientes términos:

- El Sacrificio (pp. 535-544).
- La Solidaridad (pp. 544-556).
- La Reconciliación (pp. 556-568).

Concluye diciendo:

1. “El sacrificio, la solidaridad y la reconciliación explican la salvación cristiana entendida como la plena humanización ofrecida por Dios en Cristo” (p. 568).
2. “Dios demuestra su solidaridad hacia sus criaturas con la misión de Jesús, con su firme decisión de recuperarlas con una relación filial” (p. 569).
3. “Y Jesús consigue no sólo restablecer dicha relación con Dios Padre, sino también rehacer la relación fraterna entre los hombres, la esperanza más ansiada desde la ruptura inicial simbolizada en el homicidio de Caín (cf. Gn 4,1-17). Jesús, además, ha unido y relacionado ambas comuniones (cf. Mc 22,28-34). La comunión con los hombres se hace por la comunión con Dios, y esta máxima aspiración de la humanidad de todos los tiempos pasa por la relación amorosa humana según el estilo de vida de Jesús (cf. 1 Co 3,21-23)” (p. 569-570).

5. CAPÍTULO QUINTO: EL CAMINO DE LA SALVACIÓN

No es suficiente hacer una preciosa y armoniosa síntesis teológica de la salvación cristiana. Es necesario también ofrecer a todos el camino de la salvación y los ejes centrales de la espiritualidad cristiana. Esto es lo que presenta nuestro autor en el capítulo quinto y último de su obra y que se titula, como ya conocemos, “el camino de la salvación”.

Para comprender bien la exposición que hace el autor de este capítulo nos ha parece necesario insertar estas palabras suyas que son como una breve introducción al desarrollo del capítulo:

“En la nueva etapa inaugurada por el don del Espíritu, se establecen nuevos parámetros para el seguimiento de Jesús y la pertenencia a las nuevas comunidades. Se trata de la participación de la salvación de la persona, de la historia y de la creación:

- a) Desarrollamos las relaciones entre Dios y el hombre, y entre los hombres entre sí según la Encarnación del Verbo en la vida de Jesús, y que, por la fuerza del Espíritu, alumbró un mundo nuevo: *creación*.
- b) Las comunidades cristianas se constituyen de acuerdo con la comprensión del mesianismo de Jesús, que nace después de su muerte y resurrección: *historia*.

- c) Se genera un hombre nuevo gracias a la configuración con Cristo que impulsa el Espíritu, dando lugar a la identidad filial divina: *persona*” (p. 173).

A continuación, el autor desarrolla estos enunciados de forma ampliada y acertada. Destaca el autor la persona de San Francisco de Asís en cada uno de estos apartados como referente para todos. Agradecemos al autor que haya tenido a bien insertar y presentar la figura de San Francisco de Asís que llevamos muy dentro del alma desde pequeño cuando contemplaba su imagen en el retablo del Convento de la Madre de Dios en Coria (Cáceres), por ser monaguillo de este Convento de Religiosas Franciscana Isabelinas de la TOR. Desde allí pasé al Seminario Conciliar de Coria; y ahora..., ¡heme aquí, Señor, para hacer tu voluntad!

Invitamos a leer y meditar estos textos con atención. Par facilita la lectura os proponemos este sencillo esquema que es fiel a lo que escribe nuestro autor.

- Vivir en el cosmos (pp. 573-600).

Destacamos en este capítulo lo siguiente:

- Jesucristo y el universo.
- El hombre y el cosmos.
- El modelo: San Francisco de Asís.

- Participando en la historia (pp. 600-633).

Ponemos de relieve lo siguiente:

- La historia de la salvación.
- Jesucristo, imagen de Dios.
- Lectura de San Francisco de Asís.

- El hombre “nuevo” (pp. 633-672).

Subrayamos lo siguiente:

- El camino de la filiación personal.
- Configurarse Cristo.
- El camino de San Francisco de Asís.

6. CONCLUSIÓN

Con buen criterio nuestro autor, antes de terminar y concluir su obra, nos ofrece una sencilla y breve conclusión de sus contenidos fundamentales, que agradecemos (pp. 673-676).

“El universo, la humanidad, la persona están entrelazados y destinados a vivir según la relación filial con Dios que ha proclamado, vivido y ofrecido Jesucristo” (p. 673).

Con estas palabras certeras inicia la conclusión el autor. Vienen a ser como un recordatorio permanente de lo que ha escrito en el capítulo quinto y último.

Y de esas palabras saca unas consecuencias que ofrecemos en apretada síntesis:

“Es necesario, pues, adentrarse en la vida de Jesús para identificarse con él y seguirle en su proyecto vital” (p. 673).

“La percepción del otro como hermano no sólo hace que se funden las relaciones de paz entre los hombres, sino la vocación de recuperar el otro, de perdonarlo” (p. 675).

“Con el poder del amor de Dios el hombre se habilita para abrirse a los otros y a la creación con una relación fraterna” (p. 676).

Por todo ello, termina su obra el autor diciendo:

“Por eso Jesucristo no es una cuestión de hace dos mil años. Él es el futuro de la creación al insertar en ella la dimensión de Dios, porque Dios es el que asegura, por su capacidad de amor, la pervivencia eterna del ser de cada cosa, de toda la humanidad” (p. 676).

7. BIBLIOGRAFÍA

El autor presenta la bibliografía debidamente estructurada con lo que consigue una gran claridad y sistematización. Veremos cómo la forma de presentar la bibliografía está en consonancia y responde a la estructura de la obra ya que está construida en torno a cada capítulo de esta obra.

He aquí los grandes apartados de esta bibliografía:

1. Las fuentes: Escritura y Literatura Antigua. Concilios y Padres de la Iglesia.
2. Textos de Cristología.
3. Literatura: Jesús de Nazaret. Los evangelios. Política y religión en Israel. Vida y ministerio de Jesús.
4. Títulos de Jesús.
5. La identidad de Jesús.
6. El Salvador.
7. El camino de la salvación.
8. Bibliografía informática.

8. SIGLAS Y ABREVIATURAS

No podía faltar este capítulo que facilita la lectura del texto: Bíblicas. San Francisco de Asís: escritos y biografías. Generales, Magisterio, Fuentes y Literatura.

9. ÍNDICE

En este índice claro, conciso y breve, el autor presenta los contenidos de cada capítulo de su obra, debidamente estructurados, ordenados y numerados.

III. ALGUNAS SUGERENCIAS

1. EL TÍTULO DE LA OBRA: “JESÚS, HIJO Y HERMANO”

No sé cuáles han sido las razones que ha tenido el autor (o posiblemente sea más una decisión del editor) para presentar de forma diferente la grafía de las palabras que constituyen el título de su obra. A mi parecer, si hay que destacar alguna palabra del título, ésta no ha de ser la palabra “hermano”, sino la palabra “hijo”. En efecto la identidad más profunda de Jesús es la de ser “Hijo del eterno Padre”, desde toda la eternidad.

2. LA ORACIÓN DE JESÚS (P. 142SS)

Reconociendo los contenidos de este capítulo, me parece que podría haber sido estructurado este capítulo en dos grandes apartados:

Jesús, maestro de oración.

Jesús, orante.

- Jesús rezó.
- ¿Cómo fue la oración de Jesús?
- ¿Dónde rezó Jesús?

En la soledad,

En el camino del servicio al Reino,

En el árbol de la cruz...

3. LAS REALIDADES VINCULADAS CON EL REINO DE DIOS (pp. 102ss; 111ss, 120ss).

Nos parece que sería mejor presentar la oración, los milagros, las bienaventuranzas no de forma aislada, sino en estrecha vinculación con el Reino de Dios.

La oración del Padrenuestro es la oración del Reino de Dios.

Los milagros de Jesús son los signos del Reino de Dios.

Las bienaventuranzas de Jesús son la ley, el espíritu del Reino de Dios.

Las parábolas de Jesús son explicaciones del Reino de Dios.

La Eucaristía es el banquete del Reino de Dios.

El discipulado de Jesús es la familia del Reino de Dios.

4. LAS CITAS DE OTROS AUTORES Y DE SUS OBRAS (CF. PP. 237; 258; 391, 392)

Creemos que no deben ir en el interior del texto, sino a pie de página. Se logran de este modo una claridad y una agilidad mayor del texto.

5. LA SEPULTURA DE JESÚS (P. 240)

Nos parece que la sepultura de Jesús tal y como aparece presentada por San Pablo en su primera Carta a los Corintios 15 tiene un valor histórico en un contexto donde aparecen la muerte con su significado teológico, la resurrección con su significado teológico y las apariciones de Jesús Resucitado.

6. LA TUMBA ABIERTA Y VACÍA DE JESÚS (PP. 247-251)

Podría haberse hecho un análisis más amplio de la “tumba abierta y vacía de Jesús”, en el sentido de poner de relieve su valor de cara a la resurrección de Jesús.

7. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS (PP. 230-260; 265-274)

Es verdad que la resurrección del Señor en su realidad más profunda es un misterio al que sólo la fe nos da acceso pleno y completo. Por eso nos parece que se podría haber escrito algo más sobre su íntima naturaleza y el grado nivel de su historicidad.

8. LAS APARICIONES DE JESUCRISTO RESUCITADO (CF. PP. 251-258).

Nos parece que se podría haber hecho una especial referencia a los elementos que constituyen cada una de las apariciones del resucitado:

La iniciativa del Resucitado al aparecerse a sus discípulos.

El reconocimiento del Resucitado por parte de los destinatarios.

La misión que confía el Resucitado.

9. LA UNIÓN HIPOSTÁTICA (CF. P. 408)

Nos parece que habría que ponerse de relieve que la unión hipostática se realiza “en la Persona del Verbo”, y “según la Persona del Verbo”.

10. “EL COMER Y BEBER DEL RESUCITADO” (P. 255)

Sería bueno explicar de forma más completa el sentido que tiene “las comidas del Resucitado”.

No quiero terminar esta breve presentación de esta obra sin agradecer una vez más al autor su obra, que hemos leído con gozo y esperanza. Siempre nos llena de alegría acercarnos a contemplar la persona y la obra de Jesús de Nazaret, tan entrañable para cuantos creemos en Él y para cuantos lo intentamos seguir de cerca y lo representamos sacramentalmente como Cabeza y Pastor, en el corazón de la Iglesia y del mundo por pura gracia de Dios.

LA BIBLIA EN LA LITURGIA Y LA HOMILÍA

EMILIO VICENTE DE PAZ

Delegación Diocesana de liturgia de la Diócesis de Salamanca

RESUMEN

La relación entre Biblia y Liturgia consiste en algo más que el simple uso que la liturgia hace de determinados textos para ser proclamados. Como ha dicho el papa Benedicto XVI en la exhortación *Verbum Domini*: “Todo acto litúrgico está por su naturaleza empapado de la Sagrada Escritura”, y la liturgia es “el ámbito privilegiado en que Dios nos habla en nuestra vida”. Podría decirse incluso que la liturgia es la misma Biblia transformada en palabra proclamada, orada y actualizada, y rodeada de signos y acciones rituales. Además, la Escritura, junto con la misma liturgia, es la principal fuente de la predicación.

Este artículo, partiendo de las anteriores afirmaciones, expone sintéticamente los diversos modos en que se relacionan Biblia y Liturgia, sobre todo en la misa, pero no sólo en las lecturas de la liturgia de la palabra, sino también en la homilía, en los ritos, los cantos y las oraciones.

Palabras clave: Sagrada Escritura, Palabra de Dios, Liturgia, Leccionario, Liturgia de la Palabra, Homilía, Oración.

ABSTRACT

The relationship between the Bible and the liturgy consists of something more than just the use the liturgy makes of selected texts to be proclaimed. As Pope Benedict XVI said in his exhortation *Verbum Domini*, “every liturgical action is by its very nature steeped in sacred Scripture...”, and the liturgy is “the privileged setting in which God speaks

to us in the midst of our lives". It could even be said that the liturgy is the Bible itself transformed into words proclaimed, prayed and updated, and surrounded by signs and ritual actions. Furthermore, sacred Scripture, along with the liturgy itself, is the main source of preaching.

This article, based on these statements, succinctly exposes the various ways in which Bible and liturgy are related, especially in the Mass, but not only in the readings of the liturgy of the word, but also in the homily, in the rites, songs and prayers.

Keywords: Sacred Scripture, Word of God, Liturgy, Lectionary, Liturgy of the Word, Homily, Prayer.

INTRODUCCIÓN

Las primeras palabras que pronunciamos cada día al levantarnos, "Señor, ábreme los labios, y mi boca proclamará tu alabanza" son Biblia y liturgia al mismo tiempo. Son Biblia porque, como sabemos, esas palabras están tomadas literalmente del versículo 17 del salmo 50. Son liturgia, una acción litúrgica sencilla, consistente en la recitación o canto de ese versículo, con una función determinada: comenzar el día dirigiendo la voluntad a Dios y ofreciéndole nuestra alabanza con el rezo del oficio matutino. Por eso no se dice previamente: "Del salmo 50" ni nada parecido. En este caso no se trata de una proclamación en la que Dios comunica algo por la Palabra, sino que se trata de una pura actualización. Este ejemplo ilustra muy bien lo que vamos a tratar en esta comunicación. Lo podríamos resumir con la siguiente frase del papa Benedicto XVI en la exhortación *Verbum Domini*: "Todo acto litúrgico está por su naturaleza empapado de la Sagrada Escritura"¹. Incluida la homilía, por supuesto, como acto litúrgico que es.

La Sagrada Escritura, gracias al impulso del Concilio Vaticano II, ha aumentado su importancia en la vida de la Iglesia, aunque quizá todavía en grado insuficiente. El capítulo VI de la Constitución sobre la divina revelación *Dei Verbum*, titulado "La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia", pide que la Biblia esté más presente en la predicación y en la teología y que sea mejor traducida y más leída. Por su parte, la Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium* habla de fomentar el amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura y pide que las lecturas de ella que se hacen en las celebraciones sean más abundantes, variadas y apropiadas y que sea la Sagrada Escritura, junto con la misma liturgia, la fuente de la predicación².

¹ *Verbum Domini* [= VD] 52.

² Cf. Constitución sobre la sagrada liturgia del Concilio Vaticano II "*Sacrosanctum Concilium*" [= SC] 24,35,51.

Sin pretender dar aquí una definición exacta de liturgia, cosa que ni siquiera la Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* pretendió hacer, para aclarar conceptos consideraremos en estas páginas como liturgia la prolongación en la Iglesia de la acción salvífica de Jesucristo por medio de la eucaristía y los demás sacramentos y sacramentales, y de la liturgia de las horas, que junto con el año litúrgico y los elementos sensibles, espacio, objetos y la música, expresan o actualizan eficazmente, cada uno a su modo, el misterio pascual de Cristo muerto y resucitado. Naturalmente, dentro de todo el conjunto, la eucaristía tiene la máxima importancia y en la mayoría de las reflexiones y ejemplos nos referiremos a ella.

1. “SAGRADA ESCRITURA” Y “PALABRA DE DIOS”

En la práctica muchas veces se utilizan indistintamente estas dos expresiones, sin que esto implique confusión en cuanto al significado preciso, más amplio, de la expresión “Palabra de Dios”³. Benedicto XVI habla en la exhortación *Verbum Domini* de la “analogía de la Palabra de Dios” para señalar, entre otras cosas, la distinción entre ambos conceptos. La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios atestiguada, divinamente inspirada y puesta por escrito. Contiene la Palabra de Dios pero no se identifica totalmente con ella⁴.

La diferencia se hace patente en la misma proclamación litúrgica de una lectura, cuando se comienza enunciando el libro de la Sagrada Escritura del cual está tomada, y al terminar, se aclama “Palabra de Dios”. El texto *escrito* se ha hecho *palabra* viva y eficaz. Esto tiene consecuencias en la práctica de la proclamación: la aclamación final “Palabra de Dios”, no equivale a decir: “lo que acabamos de escuchar está tomado de la Biblia”, como información para la asamblea. Esto ya lo sabemos por lo que el lector dijo al comienzo: “Lectura de la carta...”. Lo que significa es más bien: “Dios ha hablado, alabémosle”. Dicho con entonación exclamativa, invita a responder “Te alabamos, Señor”. Por esto conviene evitar que los lectores digan “Palabra de Dios” con entonación interrogativa, como hacen con cierta frecuencia. Además, conviene mucho que la aclamación “Palabra de Dios” esté netamente separada de la lectura propiamente dicha, por un silencio que ponga punto final. De esta manera la proclamación gana en autenticidad.

3 Cf. *Prenotandos* del leccionario de la misa, n. 2.

4 Cf. VD 7.

2. LA RELACIÓN MÚLTIPLE ENTRE LA BIBLIA Y LA LITURGIA

Al abordar la cuestión de la relación entre Biblia y Liturgia, en la forma en que la plantea el título de esta ponencia, “La Biblia en la Liturgia”, lo primero que pensamos, lógicamente, es en el uso que la liturgia hace de los textos bíblicos como una especie de “materia prima” que entra en la composición de los textos litúrgicos. La liturgia pone los textos de la Sagrada Escritura en las mejores condiciones para su actualización perfecta en la vida de la Iglesia⁵: escogiendo los más apropiados para cada celebración según el tiempo, las circunstancias, etc., rodeándolos de otros elementos propios de la liturgia y estableciendo los ritos necesarios para que la asamblea viva ese momento como un verdadero encuentro con Dios, en el que escucha su Palabra y le responde con fe, utilizando para esa respuesta a veces incluso palabras tomadas de la misma Biblia.

No pensemos que la relación entre Sagrada Escritura y Sagrada Liturgia se reduce a esto, como si la liturgia, en su gestación y sucesivas reformas y adaptaciones, se hubiera limitado siempre, como ahora, a tomar material de un depósito previamente existente, formado por textos de la Escritura, entre otros, y colocarlos en un orden adecuado. La cuestión de la relación Biblia-Liturgia es mucho más compleja e incluye asuntos como:

- los testimonios sobre la liturgia que aparecen en la Biblia: programas rituales, himnos, plegarias... generalmente de manera fragmentaria.
- el establecimiento del canon bíblico, en el que el uso litúrgico, dentro del conjunto de la Tradición apostólica, jugó un papel capital.
- la relación originaria entre Escritura y liturgia en referencia al acontecimiento salvífico fundante: la Pascua judía y la Pascua de Jesucristo. En relación con el acontecimiento salvador, el misterio pascual, la Escritura es memoria y la liturgia es actualización.

I. LA BIBLIA EN LA LITURGIA

Aunque sería muy interesante, no vamos a abordar los asuntos que acabamos de enunciar y nos centraremos exclusivamente en analizar la presencia de textos bíblicos en la liturgia actual.

⁵ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia (15 de abril de 1993)*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993. Cf. *Enchiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*, ed. C. GRANADOS – L. SÁNCHEZ Madrid, BAC, 2010, n. 1529 [= EB].

1. SIMBIOSIS ENTRE ESCRITURA Y LITURGIA

Recordemos la afirmación de Benedicto XVI en la exhortación *Verbum Domini*, a la que aludíamos inicialmente: “Todo acto litúrgico está por su naturaleza empapado de la Sagrada Escritura”⁶. Es una síntesis de lo que dijo el Concilio Vaticano en la constitución sobre liturgia: de la Sagrada Escritura “se toman las lecturas que se explican en la homilía, y los salmos que se cantan; las preces, oraciones y cantos litúrgicos están impregnados de su aliento y su inspiración; de ella reciben su significado las acciones y los signos” (SC 24).

Teniendo en cuenta el sumo aprecio que tiene la Iglesia por la Biblia⁷, no puede extrañarnos el hecho de que la liturgia esté impregnada de ella, más aún, el que constituya su elemento esencial, hasta el punto de poder considerar que la liturgia es la misma Biblia transformada en palabra proclamada, orada y actualizada. Este “carácter intrínsecamente bíblico” de la liturgia le da a ésta consistencia y garantía de verdad.

Al mismo tiempo, la liturgia es “el ámbito privilegiado en que Dios nos habla en nuestra vida”⁸, el lugar donde la Biblia cumple más perfectamente su cometido en la Iglesia: ser una palabra eficaz de salvación de parte de Dios para los hombres. De ahí que en la liturgia se le reserve a la Escritura un lugar preeminente para su proclamación (el ambón), libros específicos y de aspecto cuidado (el leccionario y el evangeliario) y signos de veneración (el beso, el incienso y el llevarla en procesión). Recibir esta consideración en el uso litúrgico es bueno para la Sagrada Escritura.

Por lo tanto, la relación entre Biblia y liturgia beneficia a ambas, es una “simbiosis”. No podría ser de otra manera, ya que es el mismo Jesucristo quien está en el centro de cada una de ellas. Él es la Palabra del Padre, puesta por escrito y fijada de una vez para siempre, en el caso de la Biblia, y comunicada hoy aquí de modo eficaz en el caso de la liturgia, de modo que “cuando se lee en la Iglesia la Sagrada escritura, es Cristo quien habla”⁹. Los prenotandos del leccionario lo dicen de esta manera:

“Cuanto más profunda es la comprensión de la celebración litúrgica, más alta es la estima de la palabra de Dios, y lo que se afirma de una se puede afirmar de la otra, ya que una y otra recuerdan el misterio de Cristo y lo perpetúan cada una a su manera”¹⁰.

6 VD 52.

7 Cf. *Constitución sobre la divina revelación del Concilio Vaticano II “Dei Verbum”* [= DV] 21.

8 VD 52.

9 SC 7.

10 *Prenotandos del leccionario de la misa*, n. 5.

2. LA LITURGIA DE LA PALABRA

En las celebraciones litúrgicas se reserva una parte a la proclamación de la Palabra de Dios, siguiendo unos esquemas fijos. Es la *liturgia de la palabra*, que no puede faltar en ninguna celebración de la misa ni de los sacramentos.

La Iglesia ha escogido determinados pasajes bíblicos para ser proclamados en voz alta de manera que toda la asamblea los pueda escuchar, meditar, reflexionar y hacer vida, alabanza y esperanza. Generalmente precede a esa proclamación el enunciado del libro “Lectura de...”, para que la asamblea conozca la procedencia del texto que va a escuchar. En algunas ocasiones esto no es necesario, como en las lecturas breves de la liturgia de las horas. Además del enunciado, se añaden otros elementos litúrgicos que dan vida al texto y facilitan el diálogo de la asamblea con Dios: aclamaciones, salmos, acciones simbólicas, etc.

“Las lecturas tomadas de la Sagrada Escritura, con los cantos que se intercalan, constituyen la parte principal de la liturgia de la palabra; la homilía, la profesión de fe y la oración universal u oración de los fieles, la desarrollan y concluyen. Pues en las lecturas, que luego explica la homilía, Dios habla a su pueblo, le descubre el misterio de la redención y salvación, y le ofrece alimento espiritual; y el mismo Cristo, por su palabra, se hace presente en medio de los fieles. Esta palabra divina la hace suya el pueblo con el silencio y los cantos, y muestra su adhesión a ella con la profesión de fe; y una vez nutrido con ella, en la oración universal hace súplicas por las necesidades de la Iglesia entera y por la salvación de todo el mundo” (OGMR³ 55).

“La liturgia de la palabra es un elemento decisivo en la celebración de cada sacramento de la Iglesia. No consiste en una simple sucesión de lecturas, sino que debe incluir igualmente tiempo de silencio y de oración. (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*)”¹¹.

3. FUNCIONES DE LA SAGRADA ESCRITURA EN LA LITURGIA

La letra y el espíritu de la Sagrada Escritura penetran en todas las partes de las celebraciones litúrgicas, cumpliendo funciones diversas, más allá de la proclamación directa. Vamos a ver algunas de esas funciones, tanto en la liturgia de la Palabra, que es el lugar reservado expresamente a los textos bíblicos, como fuera de ella.

11 EB 1533.

3.1. Las lecturas dentro de la liturgia de la Palabra

A. La Biblia como memoria y profecía de las acciones de Dios

Las lecturas exponen los distintos momentos de la historia de la salvación, los acontecimientos centrales relatados en el evangelio, su preparación y anuncio profético en el Antiguo Testamento, y sus consecuencias inmediatas para la Iglesia naciente, en los libros del Nuevo Testamento. Las palabras proféticas tienen también un carácter de promesa en el “hoy” de la celebración: se recuerda lo que Dios dijo por boca del profeta (por ejemplo, “Lectura de la profecía de Ezequiel ... os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo”), pero sobre todo se hace realidad la promesa que Dios hace hoy aquí (aclamación “Palabra de Dios”).

B. La Biblia suscita el diálogo de Dios con su pueblo

“Cuando Dios comunica su palabra, espera siempre una respuesta, respuesta que es audición y adoración «en Espíritu y verdad» (Jn 4,23)”¹². La respuesta del pueblo a la misma Palabra de Dios se da de cuatro formas distintas: aclamaciones, salmo responsorial, profesión de fe y oración universal.

Aclamaciones. El pueblo responde aclamando con sentimiento y asentimiento, confirmando que la palabra ha sido acogida y se completa el proceso de la revelación de Dios¹³. Ejemplos: “Te alabamos, Señor” (liturgia romana), “Gloria a ti, Oh Señor, gloria a ti” (liturgia bizantina), “Amén” (liturgia hispano-mozárabe).

Salmo responsorial: “goza de una gran importancia litúrgica y pastoral, ya que favorece la meditación de la palabra de Dios. El salmo responsorial ha de responder a cada lectura y ha de tomarse, por lo general, del Leccionario”¹⁴.

Profesión de fe. Con ella el pueblo “rememora los grandes misterios de la fe y los confiesa antes de comenzar su celebración en la eucaristía”¹⁵.

Oración universal. Por medio de ella el pueblo “responde de alguna manera a la palabra de Dios acogida en la fe y ejerciendo su sacerdocio bautismal, ofrece a Dios sus peticiones por la salvación de todos”¹⁶.

¹² *Prenotandos del Leccionario de la misa*, 6.

¹³ Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, Madrid, Cristiandad, 2001, 233.

¹⁴ *Ordenación General del Misal Romano. Tercera Edición* [= OGMR³] 61.

¹⁵ OGMR³ 67.

¹⁶ OGMR³ 69.

C. La Biblia misma tomada para responder a Dios

Con la primera lectura y el salmo subsiguiente se cumple lo que dice el profeta Isaías acerca de la palabra de Dios:

“Como bajan la lluvia y la nieve desde el cielo, y no vuelven allá, sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar, para que dé semilla al sembrador y pan al que come, así será la palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que cumplirá mi deseo y llevará a cabo mi encargo” (Is 55,10-11).

Dios comunica al hombre su palabra por medio de la lectura bíblica proclamada en primer lugar y el hombre le responde empleando algún texto inspirado por Dios mismo, generalmente del libro de los Salmos. Se da un cierto paralelismo con la eucaristía, al que alude el *Canon Romano*:

“... te ofrecemos, Dios de gloria y majestad, de los mismos bienes que nos has dado, el sacrificio puro, inmaculado y santo, pan de vida eterna y cáliz de eterna salvación...”.

Los bienes que Dios ha entregado a los fieles son los que pone sobre las “dos mesas”, que son el ambón y el altar: su Palabra y los dones eucarísticos y, en definitiva, su propio Hijo Jesucristo.

3.2. Fuera de las lecturas de la liturgia de la Palabra

A. La Biblia, programa ritual

Algunos pasajes de la Biblia atestiguan, aunque sin entrar en detalles, el modo en que se desarrollaban algunos ritos litúrgicos. Este testimonio bíblico es al mismo tiempo reflejo de la práctica de la Iglesia en el tiempo de composición del texto y normativo para el tiempo posterior. Por ejemplo, los verbos empleados en los relatos de multiplicación de los panes (Mt 14,19, Mt 15,36; Mc 8,6; Mc 6,41; Lc 9,16 y Jn 6,11) y en los relatos de institución de la eucaristía (Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19), en ese mismo orden, forman la secuencia de los ritos de la misa, seguida hasta hoy en todas la tradiciones litúrgicas.

Tomar: la presentación y preparación de los dones de pan y vino.

Pronunciar (bendición, acción de gracias): el prefacio y el resto de la plegaria eucarística.

Partir: el rito de la fracción del pan.

Dar: la distribución de la comunión.

Independientemente de que estas palabras se pronuncien en la consagración, están presentes en la celebración también por medio de las acciones realizadas por el sacerdote durante la liturgia eucarística.

B. La Biblia, inspiradora de los cantos

Las antífonas de entrada y de comunión de la misa suelen ser textos bíblicos o inspirados en la Biblia. La edición típica latina del misal propone estas antífonas para que sean traducidas a las lenguas vernáculas y tomadas como base para los cantos de entrada y de comunión. Aunque esta labor de composición musical apenas se ha realizado en nuestro idioma, estas antífonas pueden servir de modelo para componer los cantos para un día litúrgico determinado o, al menos, para escoger los cantos.

C. La Biblia da sentido a las acciones litúrgicas

Como dice la introducción al leccionario, “las actitudes corporales, los gestos y palabras con que se expresa la acción litúrgica... reciben su significado no sólo de la experiencia humana, de donde son tomados, sino de la palabra de Dios”¹⁷. Por ejemplo, al usar el incienso recordamos el salmo que rezamos en las primeras vísperas del domingo de la primera semana:

“Suba mi oración como incienso en tu presencia, el alzar de mis manos como ofrenda de la tarde” (Sal 140,2).

O bien, en el rito opcional del bautismo de niños, llamado *effetá*, el ministro toca los oídos y los labios del niño, reproduciendo la acción de Jesús en la curación del sordomudo que relata el evangelio de Marcos¹⁸.

D. La Biblia como oración

Las Sagradas Escrituras se escribieron para ser proclamadas, cantadas y rezadas. En las celebraciones litúrgicas se dan las tres acciones. El uso de textos bíblicos como oración es evidente en algunos lugares de la liturgia, y se ha dado desde el principio. En otros se mezclan con composiciones libres de la era patristica o posteriores. Y en otros lugares la inclusión de textos bíblicos es opcional. Veamos algunos ejemplos:

1) *El Padrenuestro*

Se trata de la recitación o canto de las mismas palabras de Jesús en el sermón de la montaña, cuando propone a sus discípulos el modelo de la oración (Mt 6,9-13).

¹⁷ *Prenotandos del Leccionario de la misa*, 6.

¹⁸ Cf. Mc 7,31-37.

2) *En las intenciones de la oración de los fieles*

Les lecturas de cada día suelen aludir a algún aspecto de la vida cristiana y predisponen a los fieles para pedir a Dios algo en relación con ese asunto. Alguna vez conviene aprovechar esta circunstancia para que las intenciones no sean siempre genéricas y acaben siendo rutinarias. Pero, como advierten las *Orientaciones Pastorales* del libro “*La oración de los fieles*”, en su número 13, “no conviene convertir las intenciones en una glosa de las lecturas bíblicas que se han hecho. El que la *Oración de los fieles* sea un modo de respuesta a la Palabra proclamada, ... no quiere decir que las peticiones deban derivarse del contenido de las lecturas”.

3) *En los textos eucológicos*

Son las oraciones colecta, sobre las ofrendas y después de la comunión, los prefacios, las plegarias eucarísticas y otras plegarias sacramentales y las bendiciones. Como ejemplo, tenemos la oración después de la comunión del domingo IX del Tiempo Ordinario:

“Guía, Señor, por medio de tu Espíritu,
a los que has alimentado
con el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo,
y haz que, confesando tu nombre
no sólo de palabra y con los labios,
sino con las obras y el corazón,
merezcamos entrar en el reino de los cielos”.

Una parte de esta oración alude a un texto bíblico: “Hijos míos, no amemos de palabra y de boca, sino de verdad y con obras” (1Jn 3,18).

También el relato de la institución de la eucaristía, aunque es un texto narrativo, está incluido en las plegarias eucarísticas de la misa. Está tomado de 1 Co 11,23-25 y guarda muchas semejanzas con los relatos paralelos de los evangelios sinópticos.

Habría muchos más ejemplos en las celebraciones de los sacramentos y demás acciones litúrgicas. Sólo mencionamos dos, tomados del *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*:

Una de las oraciones de exorcismo dice: “Señor, Dios todopoderoso, que creaste al hombre a tu imagen y semejanza”, en alusión a Gén 1,27¹⁹.

En la bendición del agua: “Oh Dios, cuyo Hijo, al ser bautizado por Juan en el agua del Jordán, fue ungido por el Espíritu Santo; colgado en la cruz,

19 *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* [= RICA], n. 115.

vertió de su costado agua, junto con la sangre...” se alude a Jn 19,34 y a otros textos²⁰.

4. EL LECCIONARIO

Este libro litúrgico, durante siglos desaparecido como libro independiente, se ha convertido en los últimos decenios en el modo típico y normal de recibir la Palabra de Dios por el pueblo cristiano. Antes de la reforma litúrgica estaba integrado en el misal, llamado por esta razón *misal plenario*. Viendo ahora el conjunto completo de los 10 leccionarios existentes, más las lecturas bíblicas de otros libros como el ritual de la penitencia y el bendicional, nos hacemos idea de la enorme riqueza de textos de la Escritura que tenemos a nuestra disposición para las celebraciones.

El leccionario, según Julián López Martín, es “el modo normal, habitual y propio, según el cual la Iglesia lee y proclama en las Escrituras la palabra viva de Dios siguiendo los diferentes hechos y palabras de salvación cumplidos por Cristo, y ordenando en torno a estos hechos y palabras los demás contenidos de la Biblia. El Leccionario aparece como una prueba de la interpretación y profundización en las Escrituras que la Iglesia ha hecho en cada tiempo y lugar, guiada siempre por la luz del Espíritu Santo”²¹.

El leccionario es, por lo tanto, el intermediario principal entre la Biblia y el cristiano, porque la Iglesia hace de aquella una lectura sistemática, pedagógica, al servicio de la celebración de la fe, acompasada al tiempo dentro del año litúrgico, que recorre el misterio de Cristo, tanto en el ciclo temporal (Tiempo Ordinario, Adviento-Navidad, Cuaresma-Pascua), como en el santoral. En resumen, el leccionario representa una síntesis armoniosa de Biblia y Liturgia, que se completa con los libros de la Liturgia de las Horas. Sus índices finales son herramientas valiosísimas para conocer y estudiar el uso que la liturgia hace de los distintos libros de la Biblia, tanto en la eucaristía y la liturgia de las horas a lo largo del año litúrgico, como en los sacramentos.

20 RICA, n. 215.

21 J. LÓPEZ MARTÍN, Mons., *Carta Pastoral ante el curso 2009-2010. La liturgia, lugar privilegiado de la Palabra de Dios que edifica la Iglesia*, León, Diócesis de León, 2009, citado por Jaime Sancho en el Congreso “La Sagrada Escritura en la Iglesia”. Madrid, 7 al 9 de febrero de 2011.

II. LA BIBLIA EN LA HOMILÍA

“En la homilía se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana”²².

La homilía es una de las varias formas de predicación que se dan en la Iglesia, con la peculiaridad de estar en el interior de una acción litúrgica, de ser parte de la liturgia, ya se trate de la misa dominical o ferial, de la celebración de un sacramento o sacramental o incluso del rezo del oficio divino. Por tanto, no se puede tratar la relación de la Biblia con la homilía de manera independiente, como si se pudiera componer una homilía contando únicamente con las citas bíblicas. Hay que tener en cuenta el “entorno litúrgico” en que se encuentra y otras circunstancias.

1. NATURALEZA Y FINALIDAD DE LA HOMILÍA

La homilía no es, por lo tanto, cualquier clase de discurso acerca de unos textos bíblicos: conferencia, sermón temático, lección magistral, panegírico, catequesis, exhortación moral o meditación durante un retiro espiritual. Todos estos géneros de discurso pueden girar también en torno a unos textos bíblicos. Pero la homilía tiene un carácter propio. En el caso de la misa, la homilía es “una explicación de algún aspecto de la liturgia del día o de la celebración de que se trata basándose en algún tema de las lecturas bíblicas, o de otro texto del propio de la misa o, incluso, del *Ordinario*, teniendo en cuenta el misterio que se celebra y las necesidades de los oyentes”²³. Esta definición se puede ampliar fácilmente para incluir las homilías con ocasión de otras acciones litúrgicas distintas de la misa.

La finalidad de la homilía es suscitar la acogida personal y comunitaria de la palabra de Dios, como servicio a esta, para que sea comprendida, actualizada y acogida por la asamblea²⁴, de manera que pueda percibir con claridad la conexión de la palabra proclamada con la acción sacramental²⁵. La homilía es como la bisagra entre la Palabra, que recuerda, anuncia, instruye, promete, exhorta, y el sacramento, que significa y transforma. Debe fortalecer en la fe a los miembros de la asamblea, propiciando que sea creíble lo que sucede invisiblemente en la celebración.

22 Cf. SC 52.

23 COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, *Partir el Pan de la Palabra. Orientaciones sobre el ministerio de la homilía*, 30 de septiembre de 1983, n. 20. Cf. OGMR³ 65.

24 J. RAMOS GUERREIRA, *Teología Pastoral*, Madrid, BAC, 1999, 413.

25 Cf. VD 53.

2. LA FORMACIÓN SOBRE LA HOMILÍA

Dada la importancia de la celebración litúrgica en la vida de la Iglesia, especialmente de la misa dominical, la homilía resulta ser el principal lugar de predicación en la pastoral eclesial. Por eso hay que cuidar especialmente la formación de los sacerdotes y de los seminaristas en este terreno. Ya en el año 1950, la instrucción “La enseñanza de la Sagrada Escritura en los seminarios y colegios”, de la *Pontificia Comisión Bíblica*, decía:

“Los clérigos de teología deberán componer una o dos veces al año una homilía sobre algún pasaje bíblico; trabajo que el maestro ha de dirigir y valorar diligentemente. De esta forma, los alumnos, ya desde el principio de su formación teológica, aprenderán a preparar con un estudio adecuado y con la piadosa meditación, y a escribir cuidadosamente, las homilías que deberán pronunciar los domingos y fiestas, así como a proponer y explicar recta, adaptada y respetuosamente al pueblo cristiano desde el púlpito el sentido verdadero y propio de la Palabra de Dios”²⁶.

Transcurridos 60 años desde aquel documento, quizá hayan cambiados los métodos y el lenguaje, pero no la necesidad de esta formación, tanto teórica como práctica, como precisa la Conferencia Episcopal Española en un documento reciente:

“El ministerio de la Palabra, que incluye la predicación pastoral, la catequesis, la instrucción cristiana y, en puesto privilegiado, la homilía, encuentra en la Sagrada Escritura su principal alimento, a partir del cual está llamado a dar frutos de santidad. También los candidatos al sacerdocio, para poder ser un día buenos pastores de almas, «a ejemplo de Jesucristo, Sacerdote, Maestro y Pastor», deben «buscar a Cristo en la fiel meditación de la palabra de Dios» (OT 4.8)”²⁷.

Se excluye el que los seminaristas, así como los demás no ordenados, tengan la homilía, ni siquiera como una práctica para el futuro ministerio.

“No se puede admitir... la praxis, en ocasiones asumida, por la cual se confía la predicación homilética a seminaristas estudiantes de teología”²⁸.

26 EB 608.

27 *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia. Instrucción Pastoral de la CEE, XCI Asamblea Plenaria*, 7 de marzo de 2008, 7.

28 INSTRUCCIÓN DE VARIAS CONGREGACIONES ROMANAS, *Algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, 1997, art. 3, 1.

3. LA HOMILÍA, INTEGRADORA DE BIBLIA Y LITURGIA

Toda homilía que se tenga en una celebración litúrgica debe considerar, además de los textos bíblicos que se han proclamado en la liturgia de la palabra, los siguientes elementos:

1. La celebración de que se trata: tiempo del año litúrgico, hora, etc.
2. Los demás textos litúrgicos: del propio y del ordinario.
3. Las circunstancias de tiempo y de lugar.
4. Los destinatarios.

El ministro que prepara y dice homilías debe conocer muy bien la Biblia, porque es la norma suprema de fe de la Iglesia y porque con ella se ha de alimentar y regir toda la predicación de la Iglesia²⁹. También debe conocer muy bien la liturgia, porque sus propios ritos y palabras están penetrados de la misma Palabra de Dios, y en ellos se actualiza aquello que las Sagradas Escrituras recuerdan y anuncian. De este modo puede presentar a los fieles toda la riqueza de la Palabra de Dios, que se despliega en cada momento de la celebración.

Una homilía consistente en un discurso brillante pero sin relación con la celebración, una homilía que triunfa ella sola, dejando el resto de la celebración desamparada, en realidad no es una buena homilía. Al contrario, una buena homilía ha de ser capaz de vitalizar y dar sentido a toda la celebración.

Explicar las lecturas no es suficiente. Pero a veces, incluso puede ser innecesario, cuando son lo bastante claras. No se deben agotar los textos bíblicos sin aludir, aunque sea implícitamente, a los textos litúrgicos, al sacramento que se celebra, al aspecto del misterio que se celebra tal día o en tal tiempo litúrgico. La alusión a un texto litúrgico, por ejemplo a un prefacio, conviene que sea implícita, es decir, sin necesidad de mencionar el hecho de que “en el prefacio vamos a oír que...”. Este tipo de alusiones explícitas resta verosimilitud al resto de las palabras de la homilía, porque se sitúan fuera de la celebración, al mirarla como objeto de estudio o análisis más que como algo vivo y vivido.

Tener en cuenta los factores citados permite que una misma lectura proclamada en tiempos litúrgicos distintos sea leída, interpretada y comentada de forma diversa. Por ejemplo, el episodio de las bienaventuranzas, que se proclama el domingo tercero del Tiempo Ordinario en el ciclo A, y en la solemnidad de Todos los santos. Si no se hace así, luego el resto de la celebración corre el peligro de caer “en vacío”, sin conexión con el discurso de la liturgia de la palabra ni de la homilía. Esta debe servir de aglutinante, para dar trabazón,

29 Cf. DV 21.

cohesión y sentido al conjunto de la celebración. Pero más que *dar*, se trata de *mostrar* la trabazón interna, invisible, fundamentada en el misterio de Cristo, que lo traspasa todo, también la homilía.

4. ¿CÓMO EMPLEAR LOS CONOCIMIENTOS BÍBLICOS EN LA ELABORACIÓN DE LA HOMILÍA?

Seguimos literalmente las indicaciones de la Pontificia Comisión Bíblica en su documento “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”:

“Actualmente, este ministerio [de la predicación] se ejerce sobre todo al final de la primera parte de la celebración eucarística mediante la *homilía*, que sigue a la proclamación de la Palabra de Dios.

La explicación que se da de los textos bíblicos durante la homilía no puede entrar en muchos detalles. Conviene, por lo tanto, sacar a la luz las aportaciones principales de estos textos, los que sean más iluminadores para la fe y más estimulantes para el progreso de la vida cristiana, comunitaria o personal. Al presentar estas aportaciones, hay que hacer una obra de actualización e inculturación... A este efecto son necesarios principios hermenéuticos válidos. Una falta de preparación en este campo tiene como consecuencia la tentación de renunciar a profundizar en las lecturas bíblicas y el contentarse con moralizar o hablar de cuestiones actuales sin iluminarlas con la Palabra de Dios”³⁰.

Después, el documento da dos recomendaciones³¹:

- 1) que se extiendan los subsidios litúrgicos, las publicaciones que, con el apoyo de exegetas, ayudan a los pastores a interpretar bien las lecturas y a actualizarlas correctamente para elaborar sus homilías.
- 2) Que las homilías no sean excesivamente moralizantes y que se subraye el carácter principal de buena noticia que tiene el mensaje bíblico.

5. ALGUNAS RECOMENDACIONES FINALES

Tener en cuenta algunos elementos de la celebración menos importantes, sacados de la Biblia o inspirados en ella como los siguientes: los títulos bíblicos (frases-resumen de las lecturas, que figuran en rojo en los leccionarios), el versículo del Aleluya y las antífonas de entrada y de comunión.

No olvidar la oración secreta que se dice inclinado ante el altar, antes de proclamar el evangelio: “Purifica mi corazón...”. Es una apología medie-

³⁰ EB 1543-1544.

³¹ Cf. EB 1545-1546.

val (contra una creencia muy extendida, no todo lo medieval es decadente o nocivo), valiosa para la preparación interna del ministro, para la lectura y autoescucha del evangelio y posterior homilía.

Celebrar la Liturgia de las Horas como preparación y prolongación de la eucaristía³². Es como una lluvia fina permanente de la Palabra de Dios. Recordamos la cita, ya mencionada, del libro de Isaías³³:

Lectura de buenos libros, tratados de teología, comentarios bíblicos, literatura de calidad, etc. Son otra clase de “lluvia fina”. Dan claves de comprensión, pero hay que tener cuidado con el lenguaje que se emplea en la homilía, para no abusar de la jerga teológica, que la asamblea no entiende. Tampoco hay que caer en la vulgaridad ni en el lenguaje coloquial. Hay que adaptar el lenguaje pero con corrección y elegancia en la expresión.

Mantener un equilibrio lecturas-sacramento. En las homilías de la misa hay tendencia a subrayar las lecturas y a olvidar el sacramento. En las homilías de los sacramentos y sacramentales hay tendencia a subrayar estos, olvidando los textos bíblicos. Tenerlo en cuenta para compensar los excesos en ambos casos.

Oración personal. Es imprescindible tener un trato de intimidad con el Señor. Además de recibir luz, y de ponerse en manos de él en la delicada tarea de preparar la “mesa de la palabra” para los fieles, la oración ayuda a tomar una actitud y un tono adecuados en el momento de pronunciar la homilía, a imitación de Cristo cuando predicaba o cuando explicaba las Escrituras a los discípulos.

32 *Ordenación General de la Liturgia de las Horas*, n. 12.

33 Cf. *supra* 444.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

“Prenotandos del Leccionario de la misa”

COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, *Partir el Pan de la Palabra. Orientaciones sobre el ministerio de la homilía*, 30 de septiembre de 1983.

J. LÓPEZ MARTÍN, *La liturgia de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1994, 83-93.

A. M. ARTOLA – J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Estella, Verbo Divino, 1995, 412-416.

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *Verbum Domini. La presencia de Cristo en la palabra proclamada. XXXII Jornadas de la AEPL. León, 27-30 agosto 2007*, Madrid, Sekotia, 2009.

J. SANCHO, *Sagrada Escritura, leccionarios y homilía. Conferencia en el Congreso “La Sagrada Escritura en la Iglesia”*. Madrid, 7 al 9 de febrero de 2011. Disponible en:

<http://www.sagradabibliacee.com/index.php/ponencias/130-sagrada-escritura-leccionarios-y-homilia>

J. RAMOS GUERREIRA, *Teología Pastoral. Capítulo XIX. La pastoral de la palabra*, Madrid, BAC, 1999, 401-421.

R. BLÁZQUEZ, “Sobre la homilía”, en *Phase*, 289 (2009/1), 43-46.

J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, Barcelona, CPL, 2006.

J. RAMOS DOMINGO, *Cómo transmitir hoy la palabra. Indicaciones para la homilía*, Madrid, PPC, 1998.

P. DUMOULIN, *La misa explicada a todos*, Salamanca, Sígueme, 2010.

PROYECTO DE REFORMA DE LOS ESTATUTOS (AÑO 1852) Y ESTATUTOS DE LA SANTA IGLESIA CATEDRAL DE CORIA (AÑO 1893), REFERENTES A LOS MÚSICOS DE LA CAPILLA

ALICIA MARTÍN TERRÓN

Conservatorio Profesional de Música “García Matos” de Plasencia

RESUMEN

El interés de dar a conocer estos documentos es para dar una visión de las costumbres y normas por las que se debían regir los Músicos dentro de la Capilla Musical y fuera de ella; el orden jerárquico establecido en cada uno de sus cargos; las obligaciones impuestas a cada uno de ellos; la evolución de estas normas y obligaciones, según las necesidades que pudieran ir surgiendo, con respecto a sus funciones.

Palabras Clave: Catedral, Coria, Reforma, Estatutos, Músicos, Capilla de Música.

ABSTRACT

The interest to disclose these documents is to give an overview of the customs and rules which should govern the Musicians in the Cathedral Choir and beyond, the hierarchical order in each of their posts; the obligations each of them, the evolution of these rules and obligations, according to emerging needs that may go with respect to their functions.

Keywords: Cathedral, Coria, Reform, Constitution, Musicians, Music Chapel.

I. INTRODUCCIÓN

En el Archivo Capitular de la Catedral de Coria se encuentran los *Estatutos de la Santa Yglesia Catedral de Coria* aprobados por el Obispo de Galarza y el Cabildo el 30 de mayo de 1586¹, un *Proyecto de Reforma de los Estatutos* de Galarza realizado en Cabildo Extraordinario el 17 de Agosto de 1852², y por último los *Estatutos del Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Coria* de 1893³.

De dichos documentos hemos transcrito las partes referentes a la Capilla de Música, es decir, lo que atañe a los Músicos de dicha Capilla.

El interés de dar a conocer estos documentos, es para dar una visión de las costumbres y normas por las que se debían regir los Músicos dentro de la Capilla Musical y fuera de ella; el orden jerárquico establecido en cada uno de sus cargos; las obligaciones impuestas a cada uno de ellos; la evolución de estas normas y obligaciones, según las necesidades que pudieran ir surgiendo, con respecto a sus funciones.

Los Estatutos de la Santa Iglesia Catedral de Coria, aprobados por el Obispo Noroña en 1586, fueron reformados, o al menos hubo un proyecto de reforma, por una Real Cédula que salió el 31 de Julio de 1852, en la que la Reina Isabel II encarga que se reformen los estatutos de sus Iglesias o se hagan otros nuevos, en el tiempo de seis meses.

Aunque todo este asunto se tratará en las Actas Capitulares que a continuación se mostrarán, parece ser que al final no fueron aprobados, puesto que en dichas actas no consta este dato. Lo que sí está claro, es que se establecieron, ya que hubo un proyecto de reforma y tenemos constancia de ello.

Por otra parte, están los Estatutos de 1893, su importancia está en que son un reflejo de los estatutos que se hicieron para el proyecto de reforma de 1852. Esto nos lleva a la conclusión de que en el caso de que no hubieran sido aprobados, sí se tomaron como punto de referencia para crear estos nuevos estatutos de 1893.

Las vicisitudes históricas que pasaron las Catedrales Españolas en el S. XIX, (como la Guerra de Independencia en 1807, la Constitución de 1812, el Trienio Liberal, la Desamortización de Mendizábal y demás Gobiernos que nacieron tras la muerte de Fernando VII, los cuales fueron implacables al expolio de todos los bienes de dichas Catedrales), hicieron que los dependientes y

1 Archivo Capitular de Coria (A.C.Co), legajo 63. Estos fueron transcritos por F. COTANO, "Los Estatutos Capitulares de la Iglesia de Coria (1586)", *Cauriensia*, 4 (2009), 461-532.

2 A.C.Co., Legajo 63.

3 *Ib.*

servidores de la Catedral de Coria, no tuvieran sustento, y menos para poder celebrar el culto divino y las demás solemnidades religiosas. Por tanto, se puede deducir, que la Reforma de los Estatutos de 1852 era necesaria, ya que el panorama del S. XIX no tenía nada que ver con el esplendor vivido en la Catedral de Coria en los siglos XVI y XVII.

Los Estatutos de 1893, nos hacen ver la reducción de algunos cargos dentro de la Capilla Musical, incluso de varios cargos asumidos por una misma persona. Así podemos ver cómo en los Estatutos de 1586, el Maestro de Capilla tenía seis Mozos de Coro, mientras que en los Estatutos de 1852 sólo cuenta con cuatro Mozos de Coro. Otro ejemplo, es que en los Estatutos de 1586, había Organista 1º y Organista 2º, sin embargo en los Estatutos de 1852, el Maestro de Capilla directamente asume el cargo de Organista 1º. Al igual que estos, hay muchos más ejemplos de esta reducción de miembros en la Capilla Musical, que pueden advertirse en los nuevos Estatutos de 1893.

II. NORMAS DE TRANSCRIPCIÓN

En todo momento se ha intentado respetar el texto original y facilitar su lectura. Para ello hemos utilizado las normas modernas para la puntuación y acentuación, la separación de palabras, el uso de la r y rr. La v con valor vocálico se transcribe como u, y la u con valor vocálico consonántico como v. También hemos desarrollado las abreviaturas para una mejor comprensión del texto.

III. APÉNDICE DOCUMENTAL

- *Proyecto de Reforma de los Estatutos de la Santa Yglesia Catedral de Coria, año 1852.*
- Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.), legajo 63.
- Estatutos de la Santa Yglesia Catedral de Coria, año 1893.
- Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.), legajo 63.

Actas Capitulares:

- *Cabildo Ordinario de 16 de Agosto de 1852.*
- Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.), Legajo 68/ 1840-1859, carpeta 1852.
- *Cabildo Extraordinario de 17 de Agosto de 1852.*

- Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.), Legajo 68/ 1840-1859, carpeta 1852.
- *Cabildo Ordinario de 20 de Abril de 1853.*
- Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.), Legajo 68/ 1840-1859, carpeta 1853.
- *Cabildo Ordinario de 28 de Junio de 1853.*
- Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.), Legajo 68/ 1840-1859, carpeta 1853.

IV. LA CAPILLA DE MÚSICA

La Capilla de Música estaba formada por un grupo de cantores e instrumentistas, dirigidos por el Maestro de Capilla.

El Maestro de Capilla

Era el principal responsable del buen funcionamiento de la Capilla de Música. Determinaba el repertorio que se interpretaba, componía las obras musicales que le estaban impuestas en su cargo, realizaba copias de repertorio proveniente de otras Capillas, ensayaba este repertorio y dirigía la Capilla, enseñaba canto y música en general a los Seises y Mozos de Coro, que eran los encargados de realizar las voces superiores. En muchas ocasiones el Maestro de Capilla también era responsable de otros elementos referidos a estos niños, como por ejemplo, el aprendizaje de un instrumento, su instrucción o formación general, y hasta de su manutención, puesto que vivían en su casa.

Por otra parte, dicho Maestro de Capilla también representaba a los músicos ante los responsables de la institución a la que pertenecía la capilla, ya fuese ante el Deán o el Cabildo.

El Sochantre

Era una de las dignidades eclesiásticas, llamado Maestro Cantor, ya que era el principal Cantor de la Capilla, y quien se encargaba de enseñar Canto llano a los Seises y Mozos de Coro. En algunos casos también era el encargado de custodiar los Cantorales.

Mozos de Coro

Eran los niños elegidos para cantar las voces de tiple y contralto dentro de la Capilla de Música. Estos eran examinados por el Maestro de Capilla, el

Sochantre y Organista. Su obligación principal era la de asistir a las lecciones diarias de música, y al Coro.

Organistas

Eran los encargados de tocar el órgano en la Capilla de Música. Generalmente había dos organistas. Algunos de esto eran también tañedores de órganos, llamados *organeros*. Se encargaban de afinar y cuidar los órganos de la Catedral. También realizaban funciones pedagógicas, como la de enseñar a tocar este instrumento a los Mozos de Coro aventajados, o aquellos que lo solicitaban.

Algunos organistas también componían música, e incluso en algunos casos, hacían las funciones de Maestro de Capilla cuando este faltaba.

Ministriles

Los Ministriles eran los músicos instrumentistas de la Capilla de Música. En el S. XVI, eran los instrumentos de viento, constituidos principalmente por chirimías, cornetas, sacabuches y bajones.

Los Ministriles tocaban en los oficios litúrgicos, precedían y daban brillo a las procesiones, anunciaban las fiestas, e incluso marcaban el comienzo de las ventas en los mercados. El uso de estos instrumentos para acompañar la polifonía era muy versátil, hasta el punto de que les permitía doblar y alternar con los cantantes delicadamente, y también competir con el ruido que había en las plazas.

V. PROYECTO DE REFORMA DE LOS ESTATUTOS DE LA SANTA YGLESLIA CATEDRAL DE CORIA AÑO 1852

La comision compuesta de los individuos que subsirven nombrada por el Ilustrisimo Cabildo de esta Santa Iglesia Catedral de Coria, en el estraordinario celebrado el 17 de Agosto de este año, en vista de la Real Cedula de 31 de Julio por la cual Su Magestad (que Dios Guarde) ruega y encarga a todos los Prelados procedan a la reforma de los Estatutos de sus Yglesias, o formacion de otros nuevos, si fuese muy dificil aquella, comunicada por el Señor Gobernador Eclesiastico. Sede vacante en dicho dia, despues de haber esaminado con el mayor determinamiento los Estatutos antiguos de ellas, y lo prevenido por Su Magestad en referida Real Cedula, se ha decidido por la reforma de estos; en atencion a que contienen principios y loables costumbres muy conformes con lo establecido en los Concilios de Trento y Compostelano, y con la Disciplina

general de la Yglesia Española. En su vista la Comision tiene el honor de presentar a Vuestra Señoria Ylustrisima el siguiente proyecto de reforma.

ESTATUTO II

De las Dignidades

Articulo 1º

Las dignidades de esta Santa Yglesia Catedral son en la actualidad con arreglo al Concordato citado, 1º El Dean, 2º El Presidente, 3º el Arcediano, 4º El Chantre y 5º El Maestroescuela, las cuales tienen preeminencia de asiento en el coro y Cabildo como mas adelante se dirá.

Del Chantre

Articulo II

Además de las obligaciones comunes a todo Capitular sera cargo suyo:

1º Diaconar cuando el Obispo celebre de Pontifical.

2º Cuidar que los Sochantres, Salmistas y demas dependientes del coro estén en él durante el oficio divino con el aseo y respeto debidos: les obligara a que canten y reciten con la pausa necesaria a fin de que se invierta el tiempo debido en las horas canonicas, según el ceremonial y constituciones de esta Santa Yglesia, teniendo presente el rito del dia.

3º Procurar se conserben y traten con esmero los cantorales, brebiarios y demas libros y papeles de musica, y que el Sochantre que este de semana tenga con tiempo registrados en el facistol los del rezo del dia.

4º Presidir la Capilla cuando lo juzgue necesario, y obliguen a los que la componen a que ensayen lo que hayan de cantar en cuando se reunan.

5º Manifestar al Cabildo las necesidades que hubiere de componer o adquirir algun cantoral, libro de coro o musica a fin de que se remedien.

6º Obligar a quienes corresponde a que se barra el coro y se limpien sus sillas una vez al menos cada semana.

7º Encargarse de los solemnes y semanas que por turno le correspondan.

Del Maestroescuela

Articulo 12

Además de las obligaciones comunes de todo Capitular estará obligado:

1º A Diaconar cuando el obispo celebre de Pontifical.

2º Cuidar que en los establecimientos publicos de la Diocesis no se enseñen doctrinar que ofendan ala religion ó la moral publica, debiendo poner en conocimiento del Prelado cuanto considere digno de enmienda ó correccion.

3º Cuidar tambien que los mozos de coro, seises y monacillos reciban la educacion que a su clase corresponde.

4º Encargarse de los solemnes y semanas que por turno le correspondan.

Articulo 13

Todas las obligaciones impuestas a los Dignidades son personalisimas, a no hallarse estos impedidos fisica ó moralmente, que en tal caso se encargaran a la estalacion de canonigos por orden riguroso de antigüedad.

ESTATUTO VI

DE LOS BENEFICIADOS DE OFICIO

Del Maestro de Capilla y primer organista

Articulo 48

Además de las obligaciones comunes a los demas Beneficiados lo seran peculiares suyas:

1º Dirigir la Capilla.

2º Enseñar a los niños y mozos de coro una hora diaria, en los dias lectivos el Canto llano y figurado bajo el cuidado del Maestroescuela.

3º Todos los años a de presentar al Cabildo composiciones nuevas, que despues de cantarlas se archivarán y deberán ser una mayor y otra menor, entendiendose por la primera una misa, un miserere, ó un Te deum y por la segunda una salve, una antifona, villancicos ó motetes.

4º Presidir la Capilla y tener los ensayos necesarios cuando haya de cantar que sera en todos los solemnes.

5º Tocar en todos los solemnes.

6º Cuidar del aseo, conservacion y afinacion de los organos.

7º Enseñar a tocar el organo a los mozos y niños de coro, luego que esten instruidos en solfeo.

8º Suplir en ausencias y enfermedades al organista segundo.

Del Sochantre

Articulo 49

Además de las obligaciones comunes a todo Beneficiado lo seran peculiares suyas:

1º Dirigir el canto en todas las solemnes y entonar las antifonas, salmos, y responsorios y demas.

2º Tener preparados y registrados los cantorales antes de principiar el coro, y cuidar que estos estén bien tratados y custodiados.

3º Dirigir a los salmistas, mozos de coro y niños en el canto, enseñándoles practicamente lo que cada uno debe hacer.

4º Cuidar que esten en el coro con el respeto, aseo y compostura debidos, obedecer el ceremonial y cumplan las demas obligaciones anejas a su oficio pudiendoles corregir y castigar siempre que lo crea necesario.

5º Formar la Tabla los Viernes de cada semana con el maestro de ceremonias, y hacer saber a los comprendidos en ella el oficio que cada uno corresponde, y lo mismo hará con los solemnes.

6º Cantar la calenda en los dias solemnes y encomendar las lecciones de los maitines y antifonas cuando no haya caperos.

Del Tenor y Contralto

Articulo 50

Ademas de las obligaciones a todos los Beneficiados, seran peculiares suyas: asistir a los ensayos cuando lo disponga el Maestro de Capilla, cantar en estos desempeñando cada uno el papel que le corresponda para hacerlo luego con perfeccion en los solemnes.

ESTATUTO VII

De los Capellanes

Articulo 51

Ademas de asistir puntualmente a todas las horas canonicas estaran obligados:

1º A cumplir todas las cargas anejas a sus capellanias con arreglo al plan formado por el Señor Sicilia y sus adicciones.

2º Suplir a los Beneficiados cuando el numero de estos no sea bastante a llevar las obligaciones que se les han impuesto.

3º Aceptar las cargas que venian prestando y comisiones que el Cabildo les encomiende en servicio de la Iglesia.

ESTATUTO XV

De los Trages

Artículo 96

Todos los Capitulares, Beneficiados y Ministros de esta Santa Iglesia están obligados a vestir habito clerical honesto y decente fuera de ella.

El traje coral de los capitulares consistira para invierno en roquete de tela de hilo rizado sin mangas, capa de tela de lana con cola postiza, muceta redonda toda cubierta de terciopelo negro y ribeteado de color carmesí con botones adelante del mismo color y el capillo forrado interiormente de tafetan carmesí y bonete toledano de seda.

Para verano roquete con mangas y encage, manteleta y muceta de seda, con vivos bebederos y botonadura de tafetan color carmesí en la misma forma que la de invierno.

Artículo 97

El traje coral de los Beneficiados consistirá para invierno en roquete sin mangas ni encage, capa estameña con cola y capillo cuadrado por adelante y largo por atrás igual en la forma al que gastaban los medios racioneros, bonete toledano.

Para verano sobrepelliz con mangas rizadas y levantadas al hombro segun las gastaban tambien los medios racioneros

El traje de invierno se usara desde las vísperas de todos los Santos hasta las del Corpus y de estas a aquellas el de verano.

VI. ACTAS CAPITULARES

En las siguientes Actas Capitulares se trata todo lo que fue el Proyecto de Reforma de los Estatutos de 1852. Como podrá verse, no queda del todo claro si al final fueron aprobados o no. Lo que sí nos muestran, es que hay constancia de que se hicieron, se estudiaron y se trataron en dichas actas capitulares.

Cabildo Ordinario de 16 de Agosto de 1852⁴

“Reunido el Cabildo apalabra el Sr. Doctoral como Gobernador Ecclesiastico presento una Real Cedula de Su Magestad (que Dios guarde) que le habia sido dirigida por el correo ordinario, para la reforma de Estatutos de esta Sta.

4 Archivo Capitular de Coria (A.C.Co.). Legajo 68 / 1840-1859, carpeta 1852.

Yglesia ó formacion de otros nuevos, y remision de un traslado fehaciente de los que rigen al Gobierno, esto desde luego y aquello en el termino de seis meses. Cuyo asumpto rogó encarecidamente la 1ª al Cabildo, quien enterado acordo que para tratar y resolver lo que sepreviene saliese cita para mañana despues de horas”.

Cabildo Extraordinario de 17 de Agosto de 1852⁵

“En seguida se leyo la cita en virtud de la cual se hallava reunido el Cabildo para acordar el cumplimiento a la Real Cedula que previene la reforma de los Estatutos ó la formacion de otros nuevos, y recibir copia fehaciente al Gobierno de los que ahora rigen. El Cabildo despues de meditado el asunto acordo nombrar y en efecto nombró una comision compuesta de los Señores. Dean, Maestrosescuela, Magistral y Bestivo; pero que en atencion a lo quebrantado que el Señor Magistral tiene resolver queda relevado de asistir hasta que la haya recobrado en el interin lo que se ofrezca, mediante aser el Capitular mas antiguo y mejor enterado; dando cuenta al Cabildo de cuanto la comision adelantare assi en uno en otro caso, para poderlo hacer al Señor Gobernador Eclesiastico”.

Cabildo Ordinario de 20 de Abril de 1853⁶

“Reunido el cabildo a palabra el Señor Presidente manifestó ser la causa haber devuelto el Ilustrisimo Prelado los nuevos Estatutos con su dictamen fiscal del que aparecen algunas objeciones el que leyo el secretario y enterado el cabildo acordó que pasase de la comision de Estatutos para que bien enterado de ello diga lo que le parezca mas conforme y conveniente”.

Cabildo Ordinario de 28 de Junio de 1853⁷

“Enseguida leyo el secretario la cita en virtud de la cual se hallava reunido el Cabildo para resolver el traje que había de usarse provisionalmente en el Coro hasta la aprobacion de los estatutos; para tratar y resolver a donde habia de trasladarse el Coro durante la limpieza de la Iglesia y para tratar y acordar si habian de espedirse nuevos edictos para la provisión de la plaza de organista y tomado en consideración el primer particular teniendo presente el tiempo riguroso de calor y la poca disposición para hacerlo de seda tan pronto como la estación lo exige. Acordó: que por ahora y hasta la aprobacion de citados

⁵ *Ib.*

⁶ A.C.Co, legajo 68 / 1840-1859, capeta 1853.

⁷ *Ib.*

estatutos se use la sobrepeliz segun antes se usaba, desde a visperas el sabado proximo dos de julio y que para que todos la tengan dispuesta se fijase aviso desde luego en el sitio acostumbrado”.

VII. ESTATUTOS DE LA SANTA IGLESIA CATEDRAL DE CORIA, AÑO 1893.

De los Beneficiados ó capellanes asistentes

Advertencias Generales:

Los beneficiados se enteraran de estos estatutos, porque en muchos de sus titulos y articulos se habla explicitamente de ellos y porque les son aplicables algunas de las disposiciones alli consignadas, en primer termino, para los capitulares.

CAPITULO III

Deberes de los Beneficiados de oficio

Advertencias Generales:

1ª Tienen todos las obligaciones de los Beneficiados de gracia que sean compatibles con sus deberes peculiares.

2º aunque los Beneficiados de oficio tienen el derecho de recesit, que marca el concilio, no podran hacer uso de él sin licencia del cabildo que, cuando se le conceda, fijara el tiempo de su duracion. Si se excediesen del tiempo, que abarque la licencia, incurriran en la pena ó multa que acuerde el cabildo.

Art. 97 Sochantre.

Es su primera obligacion entonar y regir el coro en todas las horas canonicas, misas, procesiones y demas funciones del culto, que el cabildo celebre dentro ó fuera de esta Santa Yglesia. En este regimen del coro alternara por semanas con los salmistas; pero lo regira él en todos los solemnes de primera, segunda y tercera clase, cuyos dias cantara tambien la Kalenda ó martirologio. Observara las distinciones de rito con todo rigor en el canto, que en la solemnidad y pausa sera proporcionado á las categorias de primera, de segunda y tercera clase, dobles y semidobles. Sea cualquiera el rito, cantara siempre con la gravedad que el coro reclama, sin permitir jamas que se atropellen los signos ó antifonas ni se mutilen los neumas. Entonaran los salmos por la cuerda correspondiente, sosteniendola hasta el fin. Hara que los himnos se canten segun estan puntuados para cada festividad. Marcara en cada verso la pausa del asterisco y

la final, para que un coro no empiece nunca antes de haber terminado plenamente el otro. Si alguno cantáre en cuerda diferente, de la que lleva el coro, lo advertira al Presidente para que corrija esta falta. Cuidara de que los niños de coro canten lo que les corresponda, y nada mas. Todos los dias antes de empezar el coro inspeccionará si estan bien registrados los cantorales para que desde que empieza el coro no haya ninguna suspension ni cambio en el canto.

Art. 98

Es tambien obligacion del Sochantre –ausente estuviere de semana– encomendar las Lecciones, Profecias y demas cosas que hayan de cantarse individualmente, asi por los capitulares, como por los beneficiados, y ministros inferiores, y formar la tabla de las fiestas y oficios que se celebren en esta Santa Yglesia.

Art. 99

El sochantre tiene toda la autoridad necesaria para hacer que todos los asistentes á coro se sujeten en el canto á su direccion y regimen, y cumplan los oficios que les designare; y, cuando alguno rehusare hacerlo, lo pondra en conocimiento del Presidente del coro.

Art. 100 Organista.

Las obligaciones del beneficiado organista son:

1º tocar el organo en todas las funciones religiosas, asi ordinarias como extraordinarias, que acordare el cabildo.

2º inspeccionar las afinaciones y recomposiciones de los organos, haciendo por si mismo las primeras, si son usuales y sencillas. En las enfermedades y ausencias legitimas hara sus veces el organista segundo, con quien alternara por semanas en el servicio de su cargo, como se dira en su lugar.

Art. 101

El beneficiado organista lleva anejo en esta catedral el cargo de Maestro de capilla, y en concepto de tal tiene por obligacion:

1º ordenar, proveer y regir la capilla de música, asi en la parte de organo y voces, como - en la - instrumental en todas las funciones religiosas, que el cabildo celebre dentro o fuera de la Yglesia.

2º enseñar gratuitamente cantollano y figurado, musica y composicion á los niños de coro, bajo la direccion del Chantre, y en el local que el cabildo le designare; empleando en esta leccion por lo menos una hora todos los dias no festivos.

3º como Maestro de capilla tiene sobre los músicos y los cantores toda la autoridad necesaria para hacerles cumplir sus deberes, y podrá corregir y castigar, al que faltase, con la multa de un día de sueldo, y si eso no fuere suficiente lo pondrá en conocimiento del cabildo.

Art. 102 Tenor y Contralto:

Cantarán los papeles de su respectiva voz, y bajo la dirección del maestro de capilla, en todas las funciones del cabildo, incluidas las que celebre fuera de la Catedral, en que haya orquesta ó canto-figurado. Cuando falten á alguna de ellas, sin causa que lo justifique, sobre la pérdida de distribuciones, serán multados por el Presidente en proporción á la solemnidad del rito. Si el cabildo adopta algún acuerdo, que entrañe el cambio ó aumento de sus obligaciones, aceptarán y cumplirán las que por aquella disposición se les imponga.

TITULO X

Del Oficio Divino-Coro

Advertencia preliminar:

Ynstituidos los cabildos catedrales para hacer con la mayor solemnidad posible los oficios del culto externo, y para cantar las divinas alabanzas, con la ritualidad dispuesta por la Yglesia, es obligación de todos los capitulares y beneficiados cumplir lo que para el coro prescribe la liturgia á estas corporaciones.

CAPITULO I

Canto del coro y obligaciones de cantar

Art. 162

El coro seguirá siempre al sochantre, que dará la entonación, y marcará la pausa correspondiente al rito del día.

Art. 163

Si alguno discrepa de la generalidad del coro, ó por las colas de su canto, ó por la desentonación de su voz, será advertido por el presidente, que podrá hasta multarle si no fuere dócil á sus observaciones.

Art. 164

El presidente de coro cuidará de que, así en la misa como en el oficio, se cante en el facistol todo lo que allí deba cantarse, sin mutilar ni las letras ni las notas musicales, y marcando el compás al sochantre.

Art. 165

Segun lo mandado en el santo Concilio de Trento, en la sesion 24 capitulo 12 de reformatione, y segun la interpretacion dada por la sagrada congregacion del concilio en 18 de septiembre de 1667 y al tenor la enciclica “cum semper oblatas” de Benedicto XIV y su breve "Dibeti fili" de 1748, los capitulares y beneficiados que estan en coro, no cumplen con rezar el oficio divino en voz baja, sino que tienen rigurosa obligacion de cantar en clara y alta voz, de tal manera que, si asi no cantan, no satisfacen a su obligacion.

Art. 166

Todos los del coro mande salmodiar por la misma cuerda dada por el sochantre, y no por octava alta ni baja. Nunca un coro ha de principiar su verso antes que el otro haya terminado totalmente el suyo.

Art. 167

No se puede rezar privadamente en el coro, ni acina en prevision de estar ocupado alguna ó algunas de las horas siguientes: asi vel cuasi no pueden, mientras el coro canta prima, rezar privadamente prima y tercia ni el preste ni los ministros, apoyandose en que para revestirse han de salir del coro al comenzar tercia. En este caso y los demas analogos, mientras esten en coro, cantaran lo que el coro cante; y, si no lo hicieren, incurriran en la falta del articulo anterior.

CAPITULO IV

Entradas, salidas y horas de coro

Art. 171

Todos los adscritos al coro haran al entrar en el genuflexion al Santisimo y venia al presidente.

Art. 172

Cuando entran, empezado ya el coro, si antes de llegar à su silla se canta el gloria patri, se detendran, mientras dura, volviendo la cara al altar, ó en las sillas bajas.

Art. 173

Estando el prelado en el coro, todo el que entre en el, hara á aquel en el plano la pausada y respetuosa inclinacion, que á su Dignidad corresponde, en esta forma: Los capitulares inclinacion profunda, y los beneficiados y demas asistentes genuflexion.

Art. 174

Al llegar cada uno á su silla, saludara con atenta inclinacion de cabeza á sus compañeros de derecha e izquierda. Si estuviere en puertas el Santisimo Sacramento, por respeto a la Magestad Divina, se omitira todo saludo.

Art. 175

Todo el que salga del coro, antes de haber terminado este, hara en la porteruela genuflexion al Santisimo, y una distinguida inclinacion al presidente.

Art. 176

En todo tiempo el coro, asi por la mañana como por la tarde, empezara si las horas prefijadas por la costumbre de esta Santa Yglesia; pudiendo, no obstante, alterarlas el cabildo, cuando lo estime por conveniente. Esta alteracion se hara saber siempre á los capitulares, beneficiados y dependientes de la Yglesia.

TITULO XVI
DEPENDIENTES

CAPITULO I
Cantores

Art. 310

Para el esplendor del culto de esta Santa Yglesia habra el numero de cantores que se juzgue necesario.

Art. 311

Para ser admitidos practicarán los acostumbrados ejercicios de voz y conocimientos musicales. Para elegir los mas aptos se anunciarán las vacantes por edicto con una prudente anticipacion.

Art. 312

Su admision no les da ningun derecho de inadmovilidad; el Cabildo podra despedirlos cuando lo tenga por conveniente, en vista de los motivos que medien para ello.

Art. 313

Sera de su obligacion:

1º asistir á todas las horas canonicas y demas actos del culto divino, y cantar con voz llena todo lo que se cante en el coro.

2º preparar y registrar, por turno de semanas, los cantorales y breviario, antes de empezar el coro, y regir el mismo

3º Cantar, por el mismo turno, la kalenda ó Martirologio en los dias que no sea obligacion del sochantre.

4º cantar en las procesiones publicas, á que asista el Cabildo, asi como en todas las otras funciones que este haga fuera de la Yglesia Catedral.

5º asistir, como se ha dicho, á los entierros de los Capitulares y Beneficiados.

Art. 314

El Apuntador llevara nota de su asistencia. Por faltar á ella perderan la cantidad en que fueren multados por el presidente, la cual se descontara de su sueldo á fin de mes, y sera destinada á la fabrica.

Art. 315

Nunca podran salir de la ciudad sin permiso del Cabildo ó de su Presidente, ni por mas tiempo que el que se les conceda.

El Dean, ó Presidente, podrá conceder licencia por cuatro dias, y, si la necesitaran por mas tiempo, la solicitaran del Cabildo.

En estas ausencias, y en las enfermedades transitorias, no perderan nada de su sueldo. En las enfermedades de caracter permanente acordara el Cabildo lo que juzgue mas oportuno.

CAPITULO VII

Niños de coro

Art. 327

Habra cuatro niños de coro con destino á la capilla de musica y servicio del coro.

Art. 328

Para ser admitidos seran previamente examinados por el Organista y Sochantre y, no siendo favorable su informe, seran rechazados.

Art. 329

Asistiran á la leccion diaria de musica y, en el caso de ser negligentes en su asistencia, ó dar pruebas de ineptitud, seran privados de la plaza á propuesta del Maestro de capilla.

CAPITULO X

Organista segundo

Art. 335

El organista segundo tiene la obligacion de alternar por semanas con el primero en el desempeño de su oficio, supliendole ademas en ausencias y enfermedades, y cuando dirija la capilla.

Art. 336

Cuando la ausencia ó la enfermedad se dilataren, el Cabildo resolvera la remuneracion que, á costa del primer organista, haya de recibir el segundo,

y esta misma disposicion se aplicara cuando el enfermo ó ausente fuere el segundo organista.

Art. 337

Esta plaza se proveera por oposicion en el modo y forma que acordase el Cabildo.

CAPITULO XI

Entonador

Art. 338

Es obligacion del entonador prestar en todas las funciones de la Yglesia el servicio que designa su nombre. Estara á las inmediatas ordenes de los Organistas.

CAPITULO XII

Campanero

Art. 339

Es su obligacion tocar las campanas de la Catedral en la forma recibida para todas las funciones, actos religiosos, y demas de nuestra Yglesia, que tengan toques de campanas.

Para la piadosa devocion de las ave-marias, las tocara todos los dias al romper la aurora, al mediodia y al anochecer. - Tambien hara el toque diario de Animas. - Tocara el cimbaló o esquilon, que anuncia el coro, por la mañana y por la tarde por espacio de media hora.

La vispera de los dias, en que haya sermon, le anunciara con el acostumbrado toque, y segunda dignidad del predicador. Para el toque de los dias, en que se altere la hora de empezar el coro, asi como para lo casos de alguna funcion ó suceso extraordinario, cumplira exactamente las ordenes que reciba del Cabildo.

**“DIMENSIÓN PROFÉTICA Y EVANGELIZADORA:
«LA PALABRA, FUERZA Y ALIMENTO DEL MINISTERIO
SACERDOTAL» *DEI VERBUM 21*”**

**XIII JORNADAS DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE LOS SEMINARIOS
EXTREMEÑOS (CÁCERES, 9-11 DE MARZO DE 2011)**

JESÚS MAYCOL CORRALES PULIDO
DAVID FLORES FLORES
Instituto Teológico de Cáceres

Desde el día 9 al 11 de marzo han concurrido las Jornadas de Estudios Teológicos de los tres Seminarios extremeños en el Seminario Diocesano de Coria – Cáceres. Tres días de gracia profundizando en la última Exhortación Apostólica de nuestro querido Santo Padre Benedicto XVI la “*Verbum Domini*”. Fue el XXIII encuentro. Su permanencia en el tiempo ha sido debido a la fórmula convivencia – formación, puesto que no sólo se acomete el aspecto académico, sino también el contacto lúdico entre los seminaristas, de este modo se conocen y comparten sus ilusiones, ya que serán los protagonistas de la evangelización de los años venideros.

Hemos contado con el apoyo de las instituciones académicas de los respectivos seminarios diocesanos de la provincia eclesiástica de Mérida – Badajoz. Nos han acompañado Monseñor D. Amadeo Rodríguez Magro, obispo de Plasencia; D. Leopoldo Hueso Muñoz, rector del Seminario de Plasencia, y D. Francisco José Andrades Ledo, rector del Seminario de Mérida – Badajoz.

El tema que se abordó fue “La Palabra, fuerza y alimento del ministerio sacerdotal”, parafraseando a la *Dei Verbum 21*, atendiendo a la dimensión profética y evangelizadora del ministerio ordenado como gran reto para el

futuro. La reflexión que se llevó a cabo siguió el esquema de la susodicha Exhortación, siguiendo sus tres partes. Así se ilustró a los seminaristas sobre la “Lectio Divina”, como el Dios cercano que se dirige al hombre que escucha; la vocación como respuesta del hombre al Dios que habla; la Palabra de Dios y la Iglesia; la Palabra de Dios y la misión del sacerdote; la Liturgia como lugar privilegiado de la Palabra de Dios: Biblia, liturgia y homilía; La Palabra de Dios en la vida eclesial: La Palabra de Dios en la vida del cristiano; La Misión de la Iglesia: anunciar la Palabra de Dios en el mundo y nuestro compromiso con los más necesitados de la tierra; Palabra de Dios y Pastoral: diálogo con nuestra cultura.

El Papa ha quedado claro que el tiempo de la Iglesia *«ha de ser cada día más el de una nueva escucha de la Palabra de Dios y de una nueva evangelización»*. En el documento se señala como objetivo de la Iglesia *«descubrir la centralidad de la Palabra de Dios»*; y se llama a la Iglesia a utilizar *«los medios más eficaces para proclamar la Palabra»*

Las conferencias fueron impartidas por grandes especialistas bíblicos, teólogos, liturgos y pastoralistas de talla internacional como D. Francisco José Andrades Ledo, D. Pedro Barrado Fernández, D. Jorge Fernández Sangrador, D. Luis Rubio Morán, D. Emilio Vicente de Paz, D. Florencio Abajo Núñez, D. José Ramón Romo, además de una mesa redonda plagada de experiencias a partir de una repercusión vital de la Palabra de Dios en la vida concreta de personas que la pusieron por obra.

El día 9 tuvimos la gran alegría de tener entre nosotros a D. Francisco José Andrades Ledo. El cual nos enmarcó estas jornadas teológicas con la conferencia : *“Verbum Domini de S.S. Benedicto XVI”*.

Nos habló de cómo Dios a lo largo de la historia se ha comunicado con los hombres mediante su palabra. En esta comunicación recibimos como fruto la alegría que se produce con aquel que es la Palabra, Cristo, que está en medio de nosotros. Esta Palabra que es viva y eficaz ha de ser orada y vivida, en este punto nos ayudó a reflexionar D. PEDRO BARRADO FERNÁNDEZ, Director de la Escuela «Juan XXIII» de Hermandades del Trabajo (Madrid). D. Pedro nos habla acerca del tema *“La Biblia orada y vivida: la Lectio divina”*.

Providencialmente, durante los días anteriores al congreso teológico de Cáceres se celebró en Madrid el Congreso *La Sagrada Escritura en la Iglesia* (7-9 de febrero de 2011), con motivo de la publicación de la *Sagrada Biblia*, versión oficial del texto bíblico de la Conferencia Episcopal Española. Entre otras ponencias y comunicaciones se pudo escuchar la de la profesora Nuria Calduch-Benages, de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), que versó sobre *“La lectura orante o creyente de la Sagrada Escritura (lectio divina)”*. En

diversos momentos del presente texto D. Pedro recurrirá a esta valiosa comunicación de la profesora Calduch. En su ponencia tocó temas tan interesantes como el origen de la Lectio Divina, su sentido, su importancia en el presente, nos habló acerca de la lectura rabínica... con todo ello nos recordó que "desconocer las escrituras es desconocer a Cristo" como decía san Jerónimo.

El primer día no podía terminar todavía sino que faltaba que D. Jorge Fernández Sangrador. Licenciado en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, así como licenciado en Filología por la Universidad Complutense de Madrid, nos presentara la nueva Biblia de la CEE. Después de un día de largo trabajo dimos por finalizada la jornada.

El jueves día 10 nos pusimos manos a la obra y como ponencias tuvimos: "La Biblia en la vida y la misión del Sacerdote", por D. Luis Rubio Morán. Licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico. Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Destacaba que tanto el obispo como los sacerdotes han de poner siempre en primer lugar, la lectura y la meditación de la palabra de Dios, pero antes debe ponerse a la escucha, recordando además que el sacerdote es ministro de la palabra. Al respecto hablo también de la importancia de la homilía.

La segunda ponencia fue impartida por D. Emilio Vicente de Paz. Licenciado en Liturgia. Tesorero de la Asociación española de Profesores de Liturgia, fue acerca de "La Biblia en la liturgia y la homilía". Algunas de las ideas de la ponencia se las exponemos a continuación:

Las primeras palabras que pronunciamos cada día al levantarnos, "Señor, ábreme los labios, y mi boca proclamará tu alabanza" son Biblia y liturgia al mismo tiempo. Son Biblia porque, como sabemos, esas palabras están tomadas literalmente del versículo 17 del salmo 50. Son liturgia, una acción litúrgica sencilla, consistente en la recitación o canto de ese versículo, con una función determinada: comenzar el día dirigiendo la voluntad a Dios y ofreciéndole nuestra alabanza con el rezo del oficio matutino. Por eso no se dice previamente: "Del salmo 50" ni nada parecido. En este caso no se trata de una proclamación en la que Dios comunica algo por la Palabra, sino que se trata de una pura actualización. Este ejemplo ilustra muy bien lo que vamos a tratar en esta comunicación. Lo podríamos resumir en la siguiente frase del papa Benedicto XVI en la exhortación *Verbum Domini*: "Todo acto litúrgico está por su naturaleza empapado de la Sagrada Escritura". Incluida la homilía, por supuesto, como acto litúrgico que es.

La Sagrada Escritura, gracias al impulso del Concilio Vaticano II, ha aumentado su importancia en la vida de la Iglesia, aunque quizá todavía en

grado insuficiente. El capítulo VI de la Constitución sobre la divina revelación *Dei Verbum* titulado “La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia”, pide que la Biblia esté más presente en la predicación y en la teología y que sea mejor traducida y más leída. Por su parte, la Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium* habla de fomentar el amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura y pide que las lecturas de ella que se hacen en las celebraciones sean más abundantes, variadas y apropiadas y que sea la Sagrada Escritura, junto con la misma liturgia, la fuente de la predicación. Sin pretender dar aquí una definición exacta de liturgia, cosa que ni siquiera la Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* pretendió hacer, para aclarar conceptos consideraremos en estas páginas como liturgia la prolongación en la Iglesia de la acción salvífica de Jesucristo por medio de la eucaristía y los demás sacramentos y sacramentales, y de la liturgia de las horas, que junto con el año litúrgico y los elementos sensibles, espacio, objetos y la música, expresan o actualizan eficazmente, cada uno a su modo, el misterio pascual de Cristo muerto y resucitado. Naturalmente, dentro de todo el conjunto, la eucaristía tiene la máxima importancia.

Para terminar la mañana D. Florencio Abajo Núñez. Representante de la CEE en la Federación Bíblica Católica. Director de la Casa de la Biblia. Cerró la mañana con la ponencia “*La Biblia y La Pastoral*”. La Palabra de Dios ocupa un puesto central en la vida de la Iglesia de ahí que tengamos que incrementar la pastoral bíblica, así la animación bíblica debe ser “Una animación bíblica de toda la pastoral”.

Al día siguiente cerraron este enjundioso encuentro teológico: D. José Ramón Romo Sánchez-Heredero que nos habló acerca de “*La Vocación. Respuesta del hombre al Dios que habla*”. y como cierre y asentar bases para el día a día sobre todo lo que habíamos escuchado, cerramos con una Mesa Redonda: “*La Biblia en la vida del Cristiano*”, a modo de una Rueda de experiencias. Estaba presidida por: D^a. Guadalupe Roperó Villalón. D. Isaac Macarro Flores. D. Juan Carlos González del Cerro. D. Tomás González Hernández. D. Príncipe Mauricio Parker.

Como es bien sabido estos encuentros son formativos, pero no se puede olvidar el carácter de convivencia que se fomenta entre los alumnos de los tres seminarios.

Por esto, dentro del apretado programa de las Jornadas, no sin antes recibir la imposición de la ceniza en la Concatedral de Santa María de Cáceres, de manos de nuestro querido obispo, Mons. D. Francisco Cerro, hemos podido disfrutar de una visita guiada por la zona monumental de Cáceres por Ricardo Fernández, seminarista mayor de Coria-Cáceres, Licenciado en Historia del Arte. La visita fue muy amena e instructiva, ya que dentro de las magníficas

explicaciones de los edificios y lugares, se intercalaban historias que no se cuentan en los libros y que solamente algunos privilegiados conocen. Fue estu-penda la convivencia y lo que aprendimos de la hermosa ciudad de Cáceres.

Al siguiente día después de la comida realizamos la *Visita a la fábrica de elaboración del higo “Valcorchero”* (esta fábrica está ubicada en la comarca de mayor producción de España, zona de Montánchez). Nos guiaron por las insta-laciones y pudimos degustar todo tipo de productos de la tierra elaborados con higos: Bombones de higo, barritas energéticas, y las últimas creaciones. Fue un momento realmente dulce para todos.

Continuamos nuestro itinerario cultural del día con la *Visita al Museo Vostell* (El Museo Vostell de Malpartida de Cáceres, fue fundado en octubre de 1976 por Wolf Vostell (Leverkusen 1932- Berlín, 1998), artista hispano-alemán de reconocido prestigio internacional, figura fundamental del arte contemporáneo de posguerra, persona íntimamente vinculada a Extremadura desde su matrimonio con Mercedes Guardado Olivenza). En él disfrutamos de la hermosa colección que creo este artista, que gracias a las magnificas expli-caciones el director de museo, el cual convivió con el artista, comprendimos el significado de esta obra, que constaba de diferentes partes.se transmitía en el ambiente y en la voz y sentimiento del director la ilusión por esa ora y por el autor de la misma.

Terminamos la tarde con la Eucaristía en la Parroquia de la Asunción de Malpartida de Cáceres presidida por Mons. D. Amadeo Rodríguez Magro, Obispo de la Diócesis de Plasencia.

Después de la cena disfrutamos de una estupenda película, también rela-cionada con el tema de las Jornadas, “El libro de Eli” cuyo contenido es el siguiente: El Libro de Eli nos lleva a un futuro no muy lejano, unos 30 años después dela guerra final, un hombre solitario camina obre la desolada tierra que una vez fue los Estados Unidos. Todo a su alrededor denota la catástrofe de la destrucción total. No existe civilización ni ley. Las carreteras están en manos de pandillas que matarían por un par de zapatos o una pizca de agua, o sin razón alguna...

Pero ninguno de ellos está a la altura de este viajero. Un guerrero por nece-sidad, no por elección, Eli (Denzel Washington) solo busca la paz, pero si se le desafía, antes de que sus oponentes tengan tiempo de darse cuenta de su fatal error, Eli termina con ellos. Lo que defiende con tanto empeño no es su vida, sino la esperanza de un futuro; una esperanza con la que ha cargado y protegido durante 30 años. Una misión que ha decidido cumplir. Llevado por su compro-miso y guiado por la fe en algo superior a si mismo, Eli hace lo que sea por sobrevivir y continuar su camino.

Sólo otro hombre en este mundo en ruinas entiende el poder que Eli tiene en sus manos y está dispuesto a arrebatárselo: Carnegie (Gary Olmand), un déspota que se ha autoerigido en jefe en un pueblo de ladrones y pistoleros. Al mismo tiempo la hija adoptiva de Carnegie, Solara, se siente fascinada por Eli, pero por una razón muy diferente: por la visión que ofrece de lo que puede existir más allá del dominio de su padrastro.

Pero no será fácil disuadirlo. Nada, ni nadie se interpondrá en su camino. Eli tiene que seguir avanzando para cumplir con su destino y darle la oportunidad de la salvación a una humanidad desolada. Tiene que entregar la última Biblia del mundo a la primera imprenta que se ha conseguido conservar.

En fin, los asistentes esperan con ilusión la próxima edición de las Jornadas de Estudios Teológicos en Extremadura.

RESEÑAS

REALIDAD DIOCESANA

Manuel LÁZARO PULIDO (Coord.), Domingo BARBOLLA, Osami TAKIZAWA, Mutsuo YAMADA, Miguel Ángel ARAGÓN, *El cristianismo en Japón. Ensayos desde ambas orillas*, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres – Diócesis de Coria-Cáceres (Serie Estudios, n. 4), Cáceres, 2011. 24 x 17 cm, 148 pp. ISBN: 978-84-936987-4-4.

Presentamos la obra publicada por el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (UPSA) – Diócesis de Coria-Cáceres que constituye el número 5 de la Serie Estudios. Una serie de obras que se van publicando y de la que aquí hemos venido dando cuenta. Esta obra está escrita por diversos autores creyentes y no creyentes, europeos y japoneses para abordar el tema del cristianismo en Japón desde una mirada histórica, interdisciplinar y abierta al diálogo. Se trata de un libro que no se aborda solo desde la dialéctica de la teología interreligiosa, sino desde el basamento antropológico y, por lo tanto, sociológico, histórico, etnográfico y, también, cómo no teológico.

Lo que caracteriza metodológicamente esta obra que no es muy amplia es que se ha intentado ser una obra de estudio pero que pueda ser abordada, a su vez, por un número amplio de lectores. Por eso el estilo a veces es paisajístico, es decir, intenta reflejar situaciones históricas o fenomenologías religiosas que puedan ayudar a comprender el trasfondo de la propuesta: el acercamiento desde las “dos orillas”, es decir en un verdadero diálogo en la diversidad y no la homogeneización de posturas, pero, a su vez, desde el convencimiento de que el siglo XXI muestra de forma clara lo que con dificultad se ha visto a lo largo de los tiempos, y es la unión básica, casi esencial de los hombres e una identidad que le es común y que constituye en el siglo de las Comunicaciones una Nueva Civilización. No es de extrañar que la obra conste del apoyo científico de la Fundación Centro de Investigación sobre la Nueva Civilización (en el libro se ha colado la errata de “Estudios” en lugar de “Investigación”) que tiene como algunos de sus fines “Poner en valor, desde el análisis, las sociedades humanas desde el paradigma de la Nueva Civilización como suma de todas las culturas particulares. 2.

Potenciar esta perspectiva holística de la humanidad creando conceptos que nos permitan avanzar en la organización de las sociedades del futuro” (Cf. Fines de la fundación en <http://www.publicacionescinci.es.tl/Fines-de-la-Fundaci%F3n.htm>).

La propuesta, en suma, de la obra viene expuesta en la misma *Introducción* (18): “*Nosotros presentamos en torno a estos puntos cinco trabajos que intentan ahondar en estos aspectos relativos a la entrada y la percepción del cristianismo en Japón, la trayectoria del cristianismo católico y protestante en la isla del pacífico y los aspectos antropológicos y sociológicos que subyacen en este encuentro del cristianismo con las gentes del Japón desde una nueva forma de pensar la realidad social del siglo XXI que afecta a la forma en la que entendemos en diálogo interreligioso. Japón puede ser de gran ayuda como ejemplo del futuro de Occidente vertido al mundo Oriental en la comprensión universal –católica– del mundo*”. Con tal fin el libro expone seis estudios, escritos por dos autores japoneses, dos autores españoles que no han vivido en Japón aunque como reconocen conocen y valoran la cultura nipona y un misionero español del IEME que es en sí paradigma viviente del ensayo propuesto.

Los dos primeros capítulos caen bajo la responsabilidad del profesor Osami Takizawa, quien ha sido profesor del programa oficial de posgrado en Asia oriental – Estudios japoneses de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca. Se trata de dos aspectos del mismo tema, a saber, *El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII*. La primera parte –(I): *Japón lugar de evangelización*, 23-44– incide en la idea general del Japón que se va formando y en los protagonistas fundamentales de la aventura de los primeros misioneros llegados a Japón. Se estudia la situación de la evangelización, las imágenes y proyecciones que los europeos tenían sobre Japón como la Isla de oro, así como la imagen que los primeros protagonistas del esfuerzo misionero van forjándose de los japoneses; se estudia el caso de Francisco Javier, Cosme de Torres, Organtino, Francisco Cabral y Alejandro Valignano, entre otros. El estudio continúa analizando el conocimiento que sobre diversos aspectos culturales de los habitantes de la Isla van teniendo (geografía, sociedad, idioma, festividades, costumbres y vida cotidiana y economía. El segundo analiza los aspectos desde la “otra orilla”, se trata de analizar la gente japonesa, sus estructuras sociales, valores culturales e instituciones. Así en (II): *los japoneses destinatarios de la evangelización* (45-59), el autor fija su atención en los señores feudales y samuráis y los japoneses cristianos

El acontecimiento de la evangelización del Japón atravesó sus dificultades desde el primer momento, y a este tema se dedica el segundo capítulo titulado *Civilización japonesa: la barrera cultural para la aceptación del cristianismo* (61-81) escrito por el profesor, recientemente fallecido, Mutsua Yamada. Quien fue profesor del Museo Nacional de Etnología (1995-2004) de Osaka y de la Graduate School of Advanced Studies perteneciente al museo desde 2004 analiza las reacciones que han provocado en Japón el conocimiento del cristianismo, desde los primeros misioneros católicos hasta el siglo XX, y sus causas. Como escribe el propio autor en un apunte autobiográfico: “*El cristianismo para los japoneses ha sido una religión ajena que se ha aceptado solo por una minoría educada y cosmopolita. Hubo prohibición y persecuciones en la primera etapa, pero en las etapas posteriores ha habido una mayor libertad de culto y, sin embargo, el cristianismo no tuvo éxito entre el pueblo general. Se asume, por tanto,*

que existe una barrera cultural contra su difusión en el espacio religioso. El análisis de esa barrera sería una buena aproximación a la cultura japonesa.

Quiero tomar una posición neutra sobre este tema; no es mi intención obstruir o ayudar la difusión del cristianismo en Japón. Sólo a título de ilustración, quiero decir que hemos estado expuestos al cristianismo en varias formas. Por ejemplo, mi esposa y yo asistíamos a las sesiones dominicales protestantes en la infancia sin llegar a ser bautizados. En mi universidad (Universidad de Tokio, Campus Komaba) asistía a seminarios durante dos semestres sobre la historia del cristianismo antiguo en lengua alemana impartidos por un historiador que pertenecía a una secta protestante sin iglesia. Sucede que una hermana mayor mía es católica cuya familia entera es practicante. Para la mayoría de nosotros, el culto es un asunto particular y en general no causa problemas serios en familia y entre amigos. El Japón de hoy es una sociedad secular” (62). Mutsuo Yamada se bautizó en la Semana Santa de este año 2011 bajo el nombre de Ignacio Mutsuo Yamada. El artículo incide en aspectos en primer lugar etnográfico-culturales como la curiosidad japonesa, la singularidad de la civilización japonesa, su base ecológica y la cristalización de la cultura japonesa: la fusión del animismo con el budismo; más tarde de desarrollo histórico-cultural: la aceptación de la Cultura Ibérica a la prohibición (s. XVI y s. XVII), la segunda oportunidad tras la Restauración de Meiji (1868) y lo que él denomina la tercera oportunidad tras la Segunda Guerra Mundial (1945-hoy)

Sin duda alguna estos dos trabajos son de gran interés porque supone el acercamiento a nosotros de lo que opinan protagonistas de lo que desde aquí podríamos llamar en sintonía con el título del libro “la otra orilla”.

En la propia introducción el coordinador de la obra, Manuel Lázaro Pulido, reconoce que “del lado occidental la contribución es más modesta” (19), pero no por ello deja de ser interesante. Tanto el profesor de la Universidad de Extremadura Domingo Barbolla como el citado Manuel Lázaro son miembros de la citada Fundación CINCI (Centro de Investigación sobre la Nueva Civilización) e intentan en sus trabajos ir aplicando la metodología de esta hermenéutica sociológica y antropológica que afecta a la forma de ver las relaciones humanas en las culturas de un planeta que se siente más unido que nunca y donde las dificultades suponen un nexo. El primero, en *Japón en una Nueva Civilización, desde una primera aproximación al hecho religioso cristiano* (83-92), ofrece una breve reflexión sobre la capacidad de adaptación que tuvieron que mostrar los jesuitas recién llegados al Japón ante la cultura de los samuráis. Y analiza el encuentro desde el parámetro epistemológico de la realidad social que vive constituyendo una Nueva Civilización en torno al concepto de Identidad planetaria, un recurso de la inteligencia del *Homo sapiens sapiens*. Por su parte, el segundo sustenta en *Japón-cristianismo: Dos lógicas diferenciadas, un mismo ser humano. Diálogo interreligioso en la nueva civilización del siglo XXI* (83-131), realizar una apuesta por la construcción de un impulso en el que la huella del cristianismo en Japón se manifieste en sus potencialidades y sus dificultades como un lugar de entendimiento de lo que supone un nuevo paradigma de encuentro en el siglo XXI. Para ello ofrece una constatación de la diferencia de las lógicas implicadas que según el autor no son divergencias. Y esta introducción teórica lo ejemplifica de una forma que pretende ser didáctica con la utilización de una metáfora del carácter humano de asimilación del Japón. De modo

que aprovechando lo que está detrás de un arte marcial como el kárate va analizando el encuentro religiosos cultural que supone para terminar con una propuesta de encuentro entre religiones que supere el modelo intercultural en el punto cuarto cuando habla del cristianismo en Japón y Japón en el cristianismo como un diálogo interreligioso en la nueva civilización del siglo XXI.

Por último el estudio *Claves de la misión (ad gentes) para nuestro momento actual. En torno a Francisco Javier*” (133-141) es la recuperación de un artículo publicado previamente por la revista que publica el mismo Servicio de Publicaciones, *Cauriensa*, en su volumen I (219-226). Un trabajo elaborado por el Miguel Ángel Aragón Moreno, sacerdote de la diócesis de Cuenca y perteneciente al IEME (Instituto Español de Misiones Extranjeras), con una dilatada experiencia en Japón y que diserta, a partir de la experiencia de Francisco Javier sobre las acciones y actitudes que ha de tener la Iglesia en la actividad pastoral misionera, planteando, a su vez, cuestiones directas a partir de la misión eclesial y señalando como el mensaje de Jesucristo constituye la vida del cristiano, de forma que la profundidad vital y existencial de la misión aparece como lugar de confrontación sobre el entusiasmo con el que trasmitimos los valores del Evangelio en nuestro entorno.

Felicitemos al Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (UPSA) y la Diócesis de Coria-Cáceres por esta nueva obra, una nueva contribución con carácter universal salido de una diócesis concreta capaz de congrega diversos estudiosos como viene haciendo en los últimos años. Sabemos que el hecho de la enfermedad de Mutsou Yamada provocó que la edición tuviera que ser acelerada y de ahí que se hayan pasado algunas erratas especialmente en los escritos del coordinador, pero eso no empaña el trabajo realizado y la óptima edición. Esperamos la siguiente entrega de la colección Serie Estudios.

Dionisio Castillo Caballero

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Domingo BARBOLLA CAMARERO (Ed.), *Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad*, Biblioteca Nueva (Colección Libros Singulares), Madrid 2011, 17 x 24, 344 pp. ISBN: 978-84-9940-219-2

No es novedosos que un libro trate de las migraciones latinoamericanas en España, aunque siempre se trate de un tema de actualidad. Hoy en día quizás habría que hablar casi del reingreso de parte de las migraciones latinoamericanas a la tierra de origen, toda vez que los países a donde emigraron, especialmente España, sacudidos por la crisis, difícilmente pueden presentarse ni en su versión imaginaria como un lugar sustentable. Pero esto no impide el hecho fundamental, la hipótesis que pretende presentar el libro, al menos en su intención y en algunos de sus autores: existe una realidad humana que se mueve, que muda, que cambia y no sólo espacialmente, sino en la extensión de sentirse una humanidad que configura su humanidad en una identidad común humana desde sus propios referentes identitarios. Se trata de seres humanos tan anónimos, como

con nombres y apellidos que van conformando una nueva identidad en un contexto de Nueva Civilización.

Esta es la intención de parte de los autores de esta obra colectiva, en la que aparecen estudios de discursos ya antiguos, clásicos, de esos que justifican toda una vida docente y de instituciones caducas que tienen que mantener su estatus, auténticos profesionales de la interculturalidad (que normalmente mantienen instituciones que viven de ello) y estudios de otros autores que simplemente quieren pensar para intentar comprender el presente que forma parte ya “de otra cosa”, de un futuro que se está construyendo, más allá de posicionamientos morales, en la inteligencia de los procesos actuales. En este nuevo proceso se juegan conceptos como los de “Nueva Civilización” e “Identidad planetaria” que en cierta forma aquí han empezado a ser definidos. Como señala el editor del libro, el profesor Titular de Antropología de la Universidad de Extremadura, Domingo Barbolla Camarero, en la *Presentación* (pp. 11-16): “Los migrantes son la muestra de la necesidad de ser ciudadanos de un planeta habitado por una única especie –*homo sapiens sapiens*–, si queremos sobrevivir entre todos” (p. 13)

El libro tiene dos partes diferenciadas que como se explica en la *Presentación* pivotan en torno a dos aproximaciones. La primera parte titulada *Desde un análisis global. Creando conceptos* (pp. 17-171) “busca adentrarse en el término «nueva civilización», romper con el término tan denostado «integración» y crear la definición de «identidad planetaria», ello con el ánimo de dar cobertura al futuro del migrante, sea éste cual fuere en su diáspora planetaria”. La segunda parte bajo el nombre de *Desde la investigación práctica. Reflexiones de campo* (pp. 173-344) “muestra distintas investigaciones con migrantes y su posterior reflexión” (p. 14). De esta forma, el profesor D. Barbolla ha realizado de forma convincente algo, en cierta forma, difícil como es estructurar un grupo de trabajos que tienen su origen en la confluencia del trabajo de investigación proyectados desde la Universidad de Extremadura y el CEXESI (Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica), y que se proyectaron en dos cursos internacionales de verano de la Universidad de Extremadura, realizados los años 2009 y 2010, que aunaron a especialistas de diversos países algunos de los cuales acogieron también acontecimientos, como es el caso de Costa Rica y Santiago de Chile.

Nos vamos a centrar en presentar algunos estudios de la primera parte que es más novedosa, aunque menos empírica que la segunda que entra dentro de un paradigma más convencional, aunque no por ello, al contrario menos interesante y sobre la cual enunciaremos los estudios.

Los diez estudios que componen la primera parte se inicia con la presentación que le editor hace del concepto que quiere reforzar e ir definiendo de “Nueva Civilización”. El estudio *Una Nueva Civilización surge, está ya presente, entre nosotros* (pp. 19-27) intenta dar luz desde la magia de los conceptos, a una magia que es aún mayor: la de la realidad humana, no la que alimenta la inteligencia de la lógica de sentido. Por eso frente a la lógica construida desde una posición de poder (sea intelectual, política...) se pretende “mostrar otra verdad posible, aquella que nos permite comprender mejor –como si de teoría se tratara– la realidad del siglo XXI (pp. 19-20). El autor realiza un intento de definición de la Nueva Civilización que en sus palabras “representa la constatación de la interrelación entre las distintas culturas del planeta generando cercanías evidentes que nos permiten hablar de un único marco civilizatorio para comprender la

cultura real de la humanidad en el comienzo del tercer milenio” (p. 22). Lo que propone D. Barbolla para este tiempo es y no es novedoso. No es novedoso en el sentido en el que en tiempos de crisis siempre ha surgido una Nueva Civilización, especialmente en geografías globales (aunque no abarcaran el planeta ni todas sus tierras, abarcaban una definición de mundo conocido). Piénsese en los albores de la Edad Media o de la Modernidad, dos momentos de definición de una Nueva Civilización que siempre plantean la definición de una nueva identidad: la del hombre cristiano, la del hombre moderno que abre sus fronteras más allá de Europa. En este sentido, las palabras de Juan Pablo II sobre la Nueva Civilización que surge en el Tercer Milenio basadas en una civilización del amor a partir de un amor filial no se aleja en la intuición fundamental de las distintas propuestas y la tematización más conceptual e intelectual de D. Barbolla sobre una civilización que sea capaz de vertebrar una inteligencia sobre el hecho de nuestra existencia común.

Sobre este aspecto, a partir de la crítica a otros escenarios de explicación de la convivencia humana y la necesidad de construcción de un nuevo paradigma a través de experiencias ya vividas, especialmente desde el mundo cristiano, Manuel Lázaro Pulido (Investigador de la Universidade do Porto) en *Ciudadanía universal desde le paradigma de la Nueva Civilización* (pp. 29-62) intenta justificar la necesidad de establecer un nuevo criterio hermenéutico de explicación social y constatación de construcción antropológica a partir de una óptica filosófica y recordando ciertos hitos de la experiencia occidental, especialmente, el cristianismo. De modo que la Nueva Civilización como concepto y lógica de sentido que sustituye a los modelos asimétricos de integración, e interculturalidad quede plenamente enraizada en formas concretas del pensar humano, siendo en su expresión contemporánea un momento totalmente original.

Desde la perspectiva humana, social, inteligente, en lo común que todos tenemos, en la identidad común, planetaria, pero desde la identidad cultural en la que se desenvuelve cada uno, esta vez la que da el contexto de la religión musulmana, El Hassane Arabi Mouzouri (doctor en literatura, escritor, Presidente de la Asociación Solidaria para la Integración Sociolaboral del Inmigrante) en *La Nueva Civilización y la sociedad civil* (pp. 63-72) también profundiza en esta Nueva Civilización, desde la orilla de quien ve una posibilidad hermenéutica como una realidad y una necesidad que nace de la sociedad civil. Desde una perspectiva que pretende nacer del nihilismo de Nietzsche, pero se convierte en una nueva vuelta al Sócrates axiológico al que le obliga el ser presidente de la Fundación ACULCO y de la Confederación de Asociaciones Iberoamericanas, provoca en su pensamiento una mezcla de destrucción de los valores tradicionales (eurocentristas y cristianos) y construcción de unos caducos valores mitad ilustrados, mitad marxistas, es decir, en un pensamiento del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo acepta la idea de Nueva Civilización (bajo esas contaminaciones ideológicas) en su estudio *Los inmigrantes en la construcción de la Nueva Civilización* (pp. 73-85) que extiende tesis en otro posterior titulado *Ciudadanía universal: una oportunidad ante la crisis económica* (pp. 137-145). También en un tono constructivo, a la vez abierto y con ciertos tintes de una formación propia del siglo XX y de difícil acceso al XXI, el profesor Titular de la Universidad de Castilla-La Mancha, Javier García Bresó, bucea en las bases de la crisis que sustentan un momento de inflexión para la Nueva Civilización en el trabajo *Migraciones y globalización ante la crisis* (pp. 87-103). Le sigue otro estudio del citado El Hassane Arabi Mouzouri en la que incide

en *Los impactos de la crisis sobre las sociedades y migraciones* (pp. 105-116), señalando una solución que fundamenta la idea de la Nueva Civilización y es la construcción de una ciudadanía global basada en una identidad planetaria como reacción a las crisis también planetarias. Dando vueltas al tema de la crisis, aunque desde un concepto más geográfico Natalia Moraes Mena, profesora de la Universidad de Murcia, ofrece el estudio *Transnacionalismo político y ciudadanía transnacional en construcción: una reflexión en tiempos de crisis* (pp. 117-136).

La primera parte concluye con un estudio de Domingo Barbolla y Manuel Lázaro, titulado *Migrantes latinoamericanos a España, conformando identidades: planetaria y latinoamericana* (pp. 147-170) en la que aprovechando el *topos* de migración profundiza en el concepto antropológico básico de conformación social de la Nueva Civilización: identidad planetaria, “un paso en el cambio de perspectiva que supone la Nueva Civilización como lugar básico de encuentro con lo común que somos en tensión con lo singular de nuestra existencia” (p. 162).

Como indicamos los seis estudios de la segunda parte constituyen una reflexión específica sobre el fenómeno migratorio desde la experiencia sociológica y geográfica en contextos más empíricos y convencionales. Se trata de los siguientes estudios: *¿Hacia una reforma migratoria? Un análisis de la legislatura y casos legales sobre migraciones en USA hacia hispanos* (pp. 173-190) por el profesor de la University of México-Arlington José Ángel Gutiérrez. Desde Madrid, Tomás Calvo Buezas (Catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid) nos presenta el estudio *Los descendientes mestizos de Cortés y Pizarro vuelven a la tierra de sus antepasados, ¿hospitalidad o racismo?* (pp. 191-235), y de vuelta al continente americano Luis Horacio Franco Gaviria, desde la Universidad Andrés Bello de Santiago de Chile, incide en la migración específicamente americana en: *Hacia una nueva caracterización de la migración en América Latina. Chile como un nuevo referente* (pp. 237-247). *Combinar expectativas. El cuidado de personas mayores por inmigrantes en Madrid, desde la visión de la familia* (pp. 249-277) por los profesores de investigación del CSIC: V. Rodríguez, S. Marcu y S. Ramos, a los que se suman otros estudios concretos en contextos definidos de F. Javier García Castaño y María Rubio Gómez (Laboratorio de Estudios Interculturales, Universidad de Granada) *¿Misma cultura, misma religión, misma lengua?... y también fracasan. El llamado “alumnado latinoamericano” en la escuela* (pp. 279-316). Estos estudios concretos son escenarios propicios para poder verificar la plausibilidad de la primera parte, podríamos decir que son relatos parciales que visualizan la narración propuesta en el libro.

Termina la obra con el estudio reivindicativo del ya citado Tomás Calvo Buezas titulado *Inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos: “¡Obama, escucha, el pueblo está en la lucha!”* (pp. 317-344).

En fin, se trata de una obra sobre un tema clásico que pretende enfocarlo desde la novedad conceptual que surge de la realidad humana (social, cultural, económica y política) del hombre del siglo XXI. Una realidad que surge y se va conformando, como reza el título. Felicidades a los autores, al coordinador por asumir el riesgo del que se tiene que dedicar a pensar y de la editorial Biblioteca nueva por presentar temas actuales con enfoques nuevos.

Dionisio Castillo Caballero

Francesco BOTTIN, *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, Padova, Coop. Libreraria Editrice Università di Padova (Coll. La filosofia e il suo uso passato, 34), 2010. 22 x 14 cm., 275 pp., ISBN: 978-88-6129-555-1.

Francesco Bottin siempre sorprende en los análisis medievales que efectúa, pero no sorprende la originalidad de su enfoque al lector que siga su obra, especialmente en lo referente a sus estudios sobre la lectura que realiza de los problemas filosóficos contemporáneos analizados desde las propuestas efectuadas en la tradición de la filosofía, especialmente en su elaboración medieval. El profesor ordinario de Storia della filosofia medievale en la Università di Padova, es conocido por la dirección del prestigioso Centro Interdipartimentale per Ricerche di Filosofia medievale y la publicación periódica *Medievo*, plataforma de gran elaboración desde la filosofía sistemática y la historia de la filosofía. Esta tarea se proyecta también a su obra, y se trata de un trabajo que no es siempre fácil, baste recordar su libro *Filosofia medievale della mente*, un excelente trabajo en el que el título ya señala y apuntaba lo que en esta obra se aborda: el tratamiento de un problema contemporáneo a través de los autores medievales. El problema que en algún momento hemos señalado (cf. M. Lázaro, “Aportación de San Buenaventura a una «filosofía medieval de la mente”. Reflexiones desde la lectura del *Itinerarium Mentis in Deum*”, p. 504) se cifra en la cuestión sobre la posibilidad de realizar una problematización filosófica extemporánea. Es decir, si se puede imponer un tipo de reflexión a unos autores que no conocieron ciertos problemas filosóficos, toda vez que la historia del pensamiento, filosófico y científico, es en cierta forma la historia de la formación de los conceptos y la estructuración del pensamiento bajo la forma del nacimiento de las diversas problemáticas. Es cierto que existen problemas subyacentes a la filosofía desde su propio nacimiento: ya en Hesíodo vemos prefiguradamente la preocupación crítica por la verdad, la totalidad, y en la analogía de la exposición. Pero no es menos cierto que estos problemas se ven influidos, incluso permaneciendo, de forma radical a través de las diferentes soluciones dadas al respecto, es decir, en una intrahistoria o en un devenir histórico conceptual y problemático del pensar filosófico.

A pesar de las dificultades, el autor afronta el reto al que le lanza la propia colección en la que aparece: *La filosofía e il suo passato*. Creo que desafiar tal aventura intelectual tiene compensaciones y en el balance aparecen más cosas positivas que negativas. Si la lectura se sostiene, entonces se muestra la actualidad de las problemáticas sustentadas por los autores medievales dentro de la historia de la filosofía e incluso en el debate filosófico actual; si no se mantiene, se señalan los límites lógicos, por otra parte, del modo de afrontar los retos filosóficos en un tiempo lejano. Y si la problemática se puede defender aunque con sus diversas diferencias en el tiempo y en los conceptos, entonces nos ayuda a ver mejor el peso justo de la filosofía de la Edad Media en la elaboración de un sentido equilibrado de la historia del pensamiento, en el que la Edad Media aparece en los fundamentos de los pilares de la modernidad, manteniendo su especificidad. El resultado, en última instancia, le toca realizarlo al lector, pero creo honestamente que la Edad Media, su filosofía, no aparece dañada en tal intento y, su imagen, al contrario, tiene mucho que ganar con estos abordajes, que, por otra parte, requieren inteligencia en la comprensión de la óptica propuesta, en la claridad de las ideas y en limpieza en la mirada historiográfica.

El lector encontrará al abrir la obra once capítulos en los que la perspectiva marcada se va abriendo paso, de esta forma como señala F. Bottin en la *Premessa* (pp. 9-14) “intendono sviluppare un’unica metodologia di approccio ad alcuni problemi filosofici” (p. 9). El autor se asienta en su tesis desde el inicio: “La linea comune a tutti i saggi presentati è costituita, pertanto, dalla convinzione che esistano genuini problemi filosofici che si esprimono con linguaggi e con concetti differenti attraverso i tempi” (p. 9). La propuesta gana en el análisis de la modernidad y contemporaneidad de la problemática filosófica expuesta en el medioevo y presentada por los autores medievales, pero pierde, sin duda, en el análisis interno de las problemáticas, como el propio autor reconoce. Se trata de observar una problemática genuinamente filosófica a través de su desarrollo histórico, esta vez, desde el punto de vista de la Edad Media. El libro, que es una recopilación de trabajos anteriores, refleja que la aproximación de F. Bottin no es fruto de una voluntad puntual, sino de un esfuerzo continuado en el tiempo, una forma de hacer filosofía e historia de la filosofía. Con todos los problemas de aproximación que puedan verse es, sin duda, un acierto que el autor considere el pensamiento medieval como un momento propio de la filosofía, de igual forma que otros periodos de desarrollo de las problemáticas filosóficas. Aunque fuera por la apuesta ya valdría la pena comprar el libro y leerlo. Así que antes de describir los capítulos que exteriorizan el empeño de investigación conceptual, ya felicitamos al autor y a la editorial por su publicación. Los capítulos en cuestión desgranar temas filosóficos tocantes a temas como el lenguaje, la individuación, la racionalidad, la ciencia, estableciendo diálogos en autores como Agustín, Boecio, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham con Georg Gadamer, Wittgenstein o Robert Musil. Nos fijamos un poco más detalladamente en los cuatro primeros y señalamos el resto, con ello es suficiente para poder ver el tono del libro.

El primer capítulo, *1. Agostino e Wittgenstein sulla natura del linguaggio* (pp. 15-54), pretende acercar la problemática de los “juegos del lenguaje” en relación a la reflexión sobre el lenguaje de Agustín, especialmente las *Confesiones*, obra citada por el propio L. Wittgenstein. A partir de esta relación crítica sobre la naturaleza del lenguaje se presenta la naturaleza del signo y la palabra en el obispo de Hipona a partir de sus diversas obras. Especialmente interesante resulta su exposición sobre el verbo y el signo agustiniano, desde la apuesta contemporánea de la mostración del ser, por una parte (Gadamer) y de la relación con la cosa (Wittgenstein). El juego del lenguaje en el que Agustín está inmerso no es la de un observador “científico” ni la de un hermeneuta del ser. Eso lo advierte F. Bottin, pero a la luz de su interesante reflexión nos asaltan otras cuestiones: ¿cuál es el “juego del lenguaje” del hiponense, del “maestro interior” que se constituye en sujeto-protagonista del mismo? Más aún, ¿es el “juego del lenguaje” agustiniano un “juego”, un contexto de comprensión válido hoy? Si lo es, ¿es de naturaleza lingüística, hermenéutica o de otra naturaleza? Quizás, ¿no se podría recuperar una relectura del juego del lenguaje agustiniano que comprendiera una tradición de pragmática lingüística más cercana a experiencias presentes en la historia del “modo de decir”?

El segundo estudio titulado *2. Dal lógos al verbum: Tommaso d’Aquino e Georg Gadamer su linguaggio e realtà* (pp. 55-67) apuesta por una lectura a partir de donde lo dejó en el precedente: en el sentido del giro “ontológico” de la hermenéutica Gadame-

riana, en una búsqueda por la verdad del signo lingüístico en su relación con la realidad subyacente. Claro está que los siglos pasados desde Agustín a Tomás de Aquino no pueden soslayarse. Enfrenta el tema desde la lectura de Gadamer en la tercera parte de *Verdad y Método* confrontando el realismo del alemán con el del Aquinate. La tradición asimilada por Tomás de Aquino desde el *logos* griego reproducido de la obra aristotélica a partir del *verbum* latino de fuente agustiniana, reproduce una teoría especular de la palabra humana respecto de la cosa que señala la limitación del hombre. Gadamer interpreta un distanciamiento de la autorreflexión del sujeto en favor de la mostración del ser en el propio lenguaje en Tomás de Aquino, que es fundamental para Gadamer, pero ¿es fundamental para Tomás de Aquino? ¿Lo es para sus críticos medievales, al menos en la palabra humana? F. Bottin concluye que “Forse Tommaso non aveva veramente «tradito» né il realismo di aristotele, né il *verbum cordis* di Agostino. Quindi nemmeno Gadamer, pur accentuando l’aspetto non riflessivo del *verbum* scovato in una operetta apocrifia, ha veramento tradito Tommaso. Si tratta forse –concluye– di «esecuzione» giocate su tonalità differenti di un’unica partitura musicale?” (p. 67). Podríamos preguntarnos, ¿no será, más bien, una partitura transcrita en una notación diversa?

F. Bottin recupera en el tercer estudio 3. *Boezio: nomi propri, essenze individuali ed individuazione* (pp. 69-100), las lecturas que Héctor-Neri Castañeda (“Individuation and Non-Identity. A New Look”, *American Philosophical Quarterly* 12 (1975) 131-140) y Alvin Plantinga (“The Boethian Compromise”, *American Philosophical Quarterly* 15 (1978) 129-138) realizan sobre la individuación a partir de la contestación que Jorge J. E. Gracia realiza en la nota a pie n. 55 (p. 125-126) de su obra *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media* (México, UNAM, 1987, el autor cita la obra original: *Introduction to the problem of individuation in the early Middle Ages*, München, Philosophia Verlag, 1984, p. 119). Estos autores en cierta forma ven en Boecio la oportunidad de reconstruir una teoría de los nombres propios cuyo problema no estriba tanto en la teoría en sí, sino en la extensión a una tradición boeciana de una afirmación que, en principio, sería, para J. J. E. Gracia, una mala interpretación de lo que Boecio expresó, especialmente al afirmar que los nombres propios expresan la esencia. Lo que realizan tanto Castañeda, como especialmente Plantinga, es vincular la teoría de los nombres propios a la explicación resuelta por Frege y Russell, más tarde sobre los nombres propios. J. J. E. Gracia estima que Boecio no hizo ninguna teoría de los nombres propios y si la hubiera hecho esta se inscribiría más en la órbita platónica que en la de los filósofos analíticos. Envueltos en esta problemática, el autor intenta dilucidar la posición boeciana del problema de la individuación a partir de la óptica de la crítica analítica, pero en una reconstrucción, a veces, filológica, a veces, histórica, para señalar en el fondo las razones para que este filósofo que se desenvuelve en la esfera del platonismo, a través de una interpretación equivocada del aristotelismo y de los términos referidos a lo universal. Ello provocan una preocupación lógica del mismo; admitir la común distinción “non significa semplicemente raccogliere in un unico concetto i caratteri che rendono individuale una determinata realtà, in analogia con i termini universali che raccolgono ciò che è comune alle qualità che possono essere predicate di molti, anche se ovviamente non esistono nella realtà” (p. 100), concluye el estudio.

El siguiente capítulo (4. *Tomasso d'Aquino, Duns Scoto ed Edith Stein sulla individuazione*, pp. 101-111) continúa en la estela del anterior en lo referente al problema de la individuación en autores tan significativos como Sto. Tomás de Aquino y Duns Escoto, pero ahora saltando a la esfera de la filosofía continental, de la mano de Edith Stein. La cuestión a dilucidar es la posibilidad de individualizar a partir de una realidad que es intermediada de materia, toda vez que Heidegger denuncia la tradición aristotélica en la que cada ente verdadero y propio es un *hypokeimenon* (ὑποκείμενον) una sustancia en cuanto *subiectum*. Tomás de Aquino encuentra en la diferenciación existente entre materia común y la *materia signata vel individualis* («concreta o individual») la solución al problema de la designación de la materia como principio de individuación. Una solución que desde una apuesta metafísica no soslaya Duns Escoto desde la convicción de la importancia de la naturaleza material en el hombre, y que lleva a considerar su presencia en la esencia humana desde el problema de la individuación, a partir de la designación de la *ultima realitas*. Para ello el autor señala una interpretación de las posibilidades aristotélicas desde el “experimento mental de Avicena”, en una explicación donde la *potencia absoluta divina* capacita la posibilidad de la sustitución de un cuerpo con otro, pero con la limitación de conocimiento individual del mismo a partir de su limitación gnoscitiva (incomunicabilidad) *pro statu isto*. Junto a los medievales dominicano y franciscano, Edith Stein reinterpreta la posición tomista del problema de la individuación a partir del polo metafísico visto en el mismo interior de la posición tomista. Y sostiene con Escoto la limitación cognoscitiva para comprender el carácter propio de la individuación. Para el autor “I seguaci di Duns Scoto hanno voluto elaborare una dottirna dell’individuazione mediante la nozione di *haecceitas*, ma sembrano aver tradito il senso stesso chi il loro maestro intendeva veicolare tramite tale espressione insolita, peraltro raramente reperibile nel suo stesso linguaggio” (p. 110). Esta afirmación la despacha con dos afirmaciones: una sobre la explicación que la filosofía analítica realiza sobre las expresiones “esto” y/o “aquello” (*haec*); y otra a partir de la adopción en el concepto de persona de la definición de Ricardo de San Víctor de la persona (naturaleza incommunicable) sobre la de Boecio (naturaleza racional). Siendo un poco “secuaz”, pero sin dejar de reconocer lo que F. Bottin quiere señalar, quizás podríamos realizar una aproximación a la *haecceitas* desde una posible lectura en la “estidad” como propiedad de entidad sustantiva (*to de esti*) frente a la tentación de un fundamento extrínseco en la sustancia, más allá de una determinación del ente.

Con el resumen más pormenorizado de los primeros estudios podemos ver la dimensión del trabajo del autor referentes al diálogo entre autores medievales y contemporáneos desde la evidencia de los propios problemas filosóficos. Esta tónica continúa en el resto de los trabajos. Tres más dedicados a estudios sobre Duns Escoto y otros tres sobre Guillermo de Ockham terminado con un estudio sobre el tratamiento del alma, que enunciamos a continuación

El ciclo sobre Escoto se completa con estudios referentes a diversas problemáticas como la crítica al determinismo y de la atención hacia el individuo realizada de forma diversa por autores distantes en el tiempo como el maestro franciscano y el filósofo austriaco Robert Musil (se trata del estudio titulado: *Giovanni Duns Scoto e Robert Musil: mondi possibili e irriducibilità dell’esperienza*, pp. 113-124). O el interesante tema de *Ragione pratica e persona in Duns Scoto* (pp. 125-153) a partir de la *affectio commodi*

y la *affecio iustitiae*, sobre la razón práctica ejercida en la naturaleza y el deber desde la categoría individual de la persona, repite en la p. 149 las mismas palabras vertidas en el artículo precedente de la individuación sobre Boecio y R. de San Víctor (p. 111). Termina el periplo sobre Escoto con el estudio *Giovanni Duns Scoto sull'origine della proprietà* (pp. 155-169), un buen estudio ya de ciertos años (publicado en 1997) que aparece citado en no pocos libros (cf. O. Todisco, “Ética y economía”, en J. A. Merino y F. Martínez, *Manual de Filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 2004, p. 249) al que le hubiera venido bien alguna actualización bibliográfica.

El ciclo de estudios sobre G. de Ockham se ocupa de temas referentes a aspectos específicos de su teoría lógica y la racionalidad de su pensamiento desde una aproximación contemporánea, a la par que histórica, que es de agradecer (8. *La razionalità aperta di Ockham*, pp. 171-186); parecida a la del estudio que le sigue: 9. *Linguaggio mentale e atti di pensiero in Guglielmo de Ockham* (pp. 187-204), donde, desde una reconstrucción de la evolución de su doctrina lógica, el maestro franciscano evidencia la actualidad de su crítica al representacionismo desde la perspectiva cognitiva en el sentido que más tarde realizará H. Putnam. Por último, 10. *Il linguaggio della scienza secondo Guglielmo de Ockham* (pp. 205-222) subraya el carácter mental del lenguaje científico, algo que es reconocido por la teoría actual sobre el lenguaje de la ciencia a partir de una posibilidad estructural y formal posibilitada por el lenguaje matemático.

11. *Scientia de anima: indagine naturale e conoecenza di sé nella tradizione medievale del De anima* (pp. 223-270) es, finalmente, el estudio que clausura la obra. Resulta de interés porque en su empeño por señalar las claves de la interpretación del *De anima* aristotélico, señala los aspectos platónicos existentes (sea a través de Agustín o la lectura de Avicena) y el esfuerzo del Doctor Angélico de eliminar el eclecticismo de la lectura de Aristóteles. Rubrica el autor que es necesario poner esto de relevancia para comprender una ciencia del alma en el esfuerzo subjetivo que Heidegger hizo recaer en una psicología a partir de Descartes. El autor tiene razón en recordar los precedentes medievales, y, también, en indicar los precedentes del “genio maligno” ya en el siglo XIV. Nada que objetar, al contrario, todo lo expuesto hace comprender mejor el salto operado con Descartes, pero el hiato aún sigue siendo grande. Los siglos XV, XVI y el inicio del XVII no pueden pasarse por alto, pues es en la reelaboración del pensamiento escolástico –tanto por la escuela dominicana como por los *cursus* de los jesuitas– donde hemos de buscar la huella de una lectura del tratado de Aristóteles desde la libertad del pensamiento, en la tradición de no pocos elementos platónicos, especialmente, a través de Agustín y también Avicena. El contexto es muy complejo, y es comprensible que no se profundice (no se ajustaría a lo aquí analizado), pero haberlo señalado en una línea no hubiera sido una mala idea. Una importancia que ha puesto de manifiesto la reciente publicación de la traducción al portugués del comentario al *De anima* del *Cursus conimbricensis* (cf. *Comentários do colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado da alma de Aristóteles estagirita*, Introdução geral à tradução, Apêndices e Bibliografia de Mário Santiago de Carvalho, tradução do original latino de Maria da Conceição Camps, Lisboa, ed. Sílabo, 2010).

En fin, nos hallamos ante una obra magnífica, de fácil lectura que no desmerece, al contrario, la intensidad del contenido, sino que dice mucho y bien de quien es capaz de redactar temas tan complicados de una forma tan legible. Una obra acabada, den-

tro de ser una reedición de trabajos ya publicados, que quizás por ese motivo termina bruscamente —¿cuál es la conclusión de esta búsqueda dialogada de los problemas filosóficos?—, provocando que sea el lector quien tenga que plantearse las cuestiones de fondo y responderse a la vez. Bien editada, apenas algún fallo tipográfico como el del capítulo 9 donde en el encabezado se puede leer el del capítulo precedente (*La razionalità aperta di Ockham*). Un libro interesante en el contenido, filosófico en sus diversos aspectos, históricos y sistemáticos, de rigor histórico, de cuidada edición, de fácil manejo, escrito con un autor competente... una buena opción de lectura.

Manuel Lázaro Pulido

Ricardo CAMPA (Cur.), *I trattatisi spagnoli del diritto delle genti*, Bologna, il Mulino (Collana dell'Istituto Italo-Latino Americano, Studi), 2010, 21.5 x 13,5 cm., 943 pp., ISBN: 978-88-15-13981-8.

Presentamos un libro que no es estrictamente un libro que atiende a las necesidades de la sociología actual, pero que, sin embargo, es actual, no sólo por que es de reciente factura, sino porque señala de forma sintomática la actualidad en muchos de los campos y áreas del quehacer intelectual que el pensamiento de la época que denominamos Siglo de Oro, o Segunda Escolástica tiene. Asistimos a este despertar a las bases del pensamiento occidental moderno en los terrenos del humanismo y la filosofía, del derecho y de la filosofía y todo ello afecta a la visión que construimos del mundo actual, de la deriva autorreflexiva de la Europa del siglo XXI y de cómo afrontar los retos del presente a partir de lo que somos y hemos ido construyéndonos, cada vez más alejados del sentimiento de autoculpa hacia el análisis que en la practicidad de los hechos abandone la ideología en cualquiera de las direcciones que sea. En este sentido, el abordaje de esta época se torna, liberada de ataduras y preconceptos, con una riqueza inmensa. Es de notar, que fuera de las fronteras de los que fueron protagonistas de esta importante época, se interesen de forma tan apasionada de los logros realizados, como muestra una hojeada a la bibliografía secundaria que se genera.

En este contexto intelectual no es de extrañar que nos llegue desde Italia, de la mano del Istituto Italo-Latino Americano, un estudio sobre el *Derecho de gentes*, una fuente importante de reflexión jurídica-sociológica, alimentada de una sólida reflexión filosófico-práctica y una óptica teológica a la que le acompañaba una fuerte carga metodológica alimentada por las Universidades de la Península Ibérica, tales como Coimbra, Évora o Alcalá posteriormente y que tenían su epicentro en el área de estudios que se generaba en la Universidad de Salamanca y que dio lugar a lo que se conocerá como Escuela de Salamanca, núcleo del rico pensamiento de lo que es la Segunda Escolástica, cada vez más valorizado como lugar de reflexión rico y puntero en diálogo con las cuestiones sociales y políticas de su época capitalizadas por el movimiento de la Reforma y el descubrimiento del Nuevo Mundo, y sostenidos por los cambios de paradigmas que supusieron la aceptación de la obra aristotélica bajo el comentario medieval, por una parte, y la nueva arquitectónica de saberes que se iba imponiendo en diálogo con el humanismo y el nacimiento de la nueva ciencia.

Lo que realiza el profesor Riccardo Campa es una compilación antológica de textos que están inéditos en lengua italiana. Su presentación generalizadora en Italia señala lo que acabamos de mencionar y también nos sirve a nosotros para volver a nuestras fuentes. Y que lo haga un hombre de la valía intelectual del profesor Campa tendría que ser un acicate para nosotros. El profesor Ricardo Campa es profesor de Historia de la filosofía e Historia de las Ideas Políticas y dirige el Centro de la Eccellenza della Ricerca en la Università per Stranieri di Siena, también es director de la colección Biblioteca delle Idee, de la editorial Rizzoli. El autor que compila este libro es autor de libros publicados en Italia, España, Brasil y la Argentina. En su extensa obra hay trabajos sobre autores argentinos, no sólo Borges, sino también Cortázar y Sabato, a quienes frecuentó. En 1962, Campa escribió el primer trabajo sobre Ernesto Sabato publicado en Italia, mostrando su interés por el pensamiento en habla hispana en sus diferentes estrategias. Posiblemente de la mano de su obra *El inca Garcilaso de la Vega*, realiza un acercamiento al análisis que en el siglo XVI se va a efectuar sobre el propio estatuto humano y su profundización en la vinculación del derecho al estudio profundo de la antropología. Así que en esta obra tras el Prefacio (*Prefazione*) de Paulo Bruni (pp. 7-13) nos ofrece un estudio monográfico estructurado en tres capítulos principales que preceden a la Antología y que supone por su extensión (pp. 17-237), en un libro de letra de tamaño pequeño) un ensayo de gran calidad. El análisis propuesto a través de sus tres partes, a saber: I. *L'elegia della rassegna*; II. *I demoni e le premonizioni*, y III: *Il pericolo e la salvezza* ayuda a comprender una lectura externa a la Península Ibérica y el pensamiento estrictamente centrado en los comentarios escolásticos de la reflexión de este periodo, señalando de forma, sin duda magistral, una lectura del fundamento de la modernidad que le es muy querida al autor. Quizás al amante de la época y de las complejidades de su apuesta y conocedor del reflejo historiográfico (se echan de menos algunas referencias a aportaciones muy valiosas de autores del siglo XX) puede quedar abierto a la perplejidad (por ejemplo en cierta repetición de lugares comunes a partir de de Las Casas), pero, creo que con espíritu no académico descubre, al contrario, que esta obra abre, aún más las posibilidades del tiempo estudiado y pone en el centro de la reflexión actual, y de la sociología también, este periodo de la historia de la constitución del mundo moderno.

La antología recoge la obra de los tratadistas españoles del derecho de gentes más significativos a su juicio, y creo que se trata de una selección bien ajustada, donde aparecen autores como Juan Luis Vives, Bertolomé de Las Casas, Juan Roa Dávila, Francisco Suárez, Fray Luis de León, Juan Ginés de Sepúlveda y Martín de Azpilcueta. Básicamente se tratan de los tratados editados y traducidos en la 1ª Serie (1963-1997) del *Corpus Hipanorum de Pace* en los que Luciano Pereña realiza un enfoque centrado en el tema de la paz y la conquista de América y que va más allá del campo estrictamente teológico expresando en la Segunda Escolástica, como mostraba en aquella colección que lo obra inaugural fuera el *De legibus* de fray Luis de León. Un impulso que aquí es subrayado por R. Campa con la inclusión de la obra de Vives. Señalamos las obras traducidas en la antología, simplemente señalar que cada obra va precedida de una breve nota biográfica: Juan Luis Vives, *Della pacificazione* (pp. 241-281); Bartolomé de Las Casas, *Regni del Perú* (pp. 283-467); Juan Roa Dávila, *Della giustizia dei regni* (pp. 469-532); Bartolomé de Las Casas, *Della potestà reale* (pp. 533-574); Fran-

cisco Suárez, *Il principato politico* (pp. 575-679); Luis de León, *Delle leggi* (681-779); Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrate secondo o delle giuste causa della guerra contro gli indios* (pp. 781-873); Martín de Azpilcueta, *Commentario risolutorio in materia di cambi* (pp. 875-929).

Recomendable libro para quien quiera entrar, especialmente desde la sociología, al fenómeno intelectual, social, político y jurídico que supuso el descubrimiento de América y el encuentro con el Indio.

Ignacio Urquijo Valdivieso

Riccardo CAMPA, *La razón instrumental. El mesianismo nostálgico de la contemporaneidad*, Biblioteca Nueva (Colección Libros Singulares), Madrid 2011, 14 x 21, 352 pp. ISBN: 978-84-9940-226-0

Hacer revisión de la biografía de Riccardo Campa –que hemos hecho en otra reseña– ayuda a situar la obra que presentamos, pues en ella se transpira toda la formación académica y existencial del sociólogo, historiador y profesor. Catedrático de Historia de las Doctrinas Políticas, Historia de América y de Filosofía del Derecho en las Universidades de Nápoles, Bolonia y las alemanas de Münster y Bielefeld, es un gran conocedor de la historia del pensamiento, y nos referimos al pensamiento en su extensión semántica. En sus ensayos –y en este se deja ver– no aparecen disciplinas atomizadas, sino una razón occidental que aparece en la unidad del logos y en la pluralidad de sus formas. Su formación histórica, jurídica y política (fue director del Instituto Histórico Político de la Universidad de Nápoles) se compendia actualmente en sus docencia como profesor de la Universidad para Extranjeros de Siena, lugar en el que dirige Centro de Excelencia de la investigación (Centro di Eccellenza della ricerca della Università per Stranieri di Siena). Cercano a la temática, en la extensión conceptual de lo que significa pensar, la literatura hispánica ha sido uno de sus puntos referenciales de acercamiento a la génesis de la modernidad y la idea de la contemporaneidad, especialmente en trabajos sobre autores argentinos, muchos de los cuales conoció: Borges, Cortázar y Sabato, por citar algunos. Literatos que entiende y estudia en sus recursos y universos literarios, y en su contextos políticos iberoamericanos, como recuerdan sus trabajos sobre el pensamiento político de Bolívar y Martí.

La nota biográfica expuesta, creo, que sintetiza muy bien la pretensión y el objetivo de la reflexión sobre *la razón instrumental* que el autor desgrana a través de los tres ensayos que componen la presente obra, precedidos de un *Prólogo* (pp. 9-13) escrito por el profesor de Antropología de la Universidad de Extremadura y presidente de la Fundación CINCI (Centro de Investigación sobre la Nueva Civilización) Domingo Barbolla Camarero, y un *Prefacio* del autor (pp. 15-16). En este prefacio el autor, con su estilo de prosa en el que vierte constantemente ideas, como si fueran *items* escritos con punto y seguido, escribe un párrafo que presenta la hipótesis del libro: “La conexión entre las acreditadas concepciones cognoscitivas y la propensión general hacia la supervivencia vuelve problemática la ética tradicional. La connotación edificante de la aventura humana no encuentra respuesta en la realidad social contemporánea” (p. 15). He aquí –añadimos– el problema de la razón instrumental que nos presenta un mesianismo

nostálgico en la época contemporánea. Una propuesta de una razón que ha perdido el horizonte de la imaginación moderna. Y en este punto se inicia el primer capítulo o ensayo: *La modernidad y la elegía del progreso* (pp. 17-156).

El autor afirma en este primer ensayo el efecto social y cultural que implica el cambio de mentalidad originado por la sustitución del paradigma científico. Como señala el autor “la crisis de las certezas constituye... un proceso liberatorio, en grado de influenciar el sentido crítico y los ámbitos del comportamiento de las generaciones que, a comienzos del siglo XVII, no pueden substraerse a las conjeturas y a las consecuencias que derivan de una visión natural tan anclada en el binomio observación-instrumentación” (p. 29). El autor va desgranando momentos y consecuencias de una razón que se va instrumentalizando y que se constituye en modelo para la sociedad en las diferentes etapas del método científico, de los descubrimientos y de los agentes culturales que afectan la sociedad: la literatura y la filosofía. Y estos *ítems* los va desgranando en *La razón instrumental* (pp. 157-305) incidiendo en el instrumento del *logos* que ha realizado el elogio moderno y desconcentrado la sociedad que ha hecho que el humanismo contemporáneo se manifiesta en la realización de la técnica. La primacía del hacer sobre el ser es sin embargo un falso problema. “De hecho el pensamiento confía desde siempre en la eventualidad de traducirse en acción, aún finalizada a la obtención de objetivos que exaltan la idea a sustento del miguelangelesco «desentrañamiento» de la realidad” (p. 292). En el abigarrado lenguaje y estructura de ideas casi acumulativa *La condición protésica. El desaliento de Parménides* (pp. 307-349) –el tercer ensayo– inicia así “El desaliento de Parménides y de Heráclito se manifiesta como la reacción del observador de la realidad y la constatación del dualismo que la configura: en la permanencia del ser y en la diversidad del devenir... Ya desde el origen de su connotación conceptual, el Logos desempeña una función instrumental”, una instrumentalidad que ha de orientarse en el desvelamiento de la claridad social en la época de la posmodernidad.

Estamos ante un ensayo pensado en voz baja y no leído en voz alta, porque es casi imposible seguirle el hilo. No hay palabras ni pensamientos que sobren, pero resulta algo así como una especie de enumeración de ideas, que el autor las relaciona en su mente pero que las suelta en letras. En ninguno de los ensayos existe un simple epígrafe, esta todo “soltado” de golpe. Pero claro, esto hay que leerlo, y es tal la cantidad de ideas, de autores, de perspectivas, presentadas sin solución de continuidad que, aunque más o menos podemos ir entreviendo en su unidad, resulta un ejercicio casi imposible de lectura, al menos para quien escribe. Podríamos decir que el autor “muere de éxito”. La dificultad en la estructuración del discurso narrativo va acompañado de un estilo tortuoso en la exposición de ideas, escrito con un léxico español culto (casi rezuma cultismo) que no está traducido y que es fruto de su pluma, lo que sonrojaría a no pocos escritores en lengua española. El problema no está en el manejo del vocabulario, de la frescura de las ideas, ni de la tesis subyacente, propia de un hombre que aunque sea un profesional de las letras tiene tras de sí el hecho incontestable de ser de formación matemática (precisamente algo de secuenciación lógica de una demostración matemática tiene este escrito, pero no en el lenguaje de la escolástica), sino en la sucesión de variables en los que al lector le cuesta, o al menos a este lector, encontrar su argumentación lógica, que no la lógica de la argumentación y de la hipótesis. Un libro

recomendable, teniendo en cuenta estas precisiones y asumiendo el riesgo de poder perderse, pero no de tratarse, muy al contrario, de un pensamiento perdido, sino lúcido, muy lúcido, demasiado lúcido.

Ignacio Urquijo Valdivieso

Vicent FERRER, *Quaestio de unitate Universalis*, Latin text and medieval Hebrew version with Catalan and English translations, edited by Alexander Fidora & Mauro Zonta, in collaboration with Josep Batalla & Robert D. Hughes, Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae, vol. 1, Obrador Edèndum, Publicacions UAB, Publicacions URV, Santa Coloma de Queralt, 2010, 21 cm, 366 pp., ISBN: 978-84-937590-3-2.

Con este volumen se inicia la Biblioteca de filósofos medievales de Cataluña, promovida por la Fundación Obrador Edèndum y con la colaboración de la Universitat Autònoma de Barcelona y la Universitat Rovira i Virgili. La colección está dirigida por los investigadores Josep Batalla y Alexander Fidora, y se propone sacar a la luz el rico patrimonio de pensamiento medieval que floreció en la antigua Corona de Aragón durante los siglos XIV y XV. En efecto, a lo largo de esos siglos, tanto las órdenes religiosas como autoridades civiles impulsaron la implantación de diversos *Studia Generalia* y Universidades en donde enseñaron maestros procedentes principalmente de la Universidad de París. De este modo fue madurando un interesante acervo filosófico centrado sobre todo en la lógica, física o filosofía natural, y ontología, aunque con una implícita referencia a la teología del momento: la publicación y estudio de estas obras contribuirá indudablemente a un mejor conocimiento no sólo de la filosofía catalana medieval, sino de la filosofía de Europa medieval, donde todavía en la actualidad se encuentran manuscritos inéditos de notable valor doctrinal.

La colección –a juzgar por el primer volumen publicado– está exquisitamente editada. Se presenta el texto latino críticamente establecido, junto a una cuidadosa traducción al catalán y al inglés abundantemente anotada tanto en sus fuentes como en las explicaciones que facilitan la lectura del texto. Además, la amplia introducción sirve para contextualizar debidamente al autor y a su obra.

La obra elegida para abrir esta nueva colección no podía ser más oportuna: la *Quaestio de unitate Universalis* del santo dominico valenciano Vicente Ferrer, que durante su breve estancia como docente de Lógica en el Estudio General de Lérida compuso además otro opúsculo lógico, el *Tractatus de suppositionibus*. La obra que ahora se edita trata de la cuestión de los universales, y posee la estructura característica de las cuestiones disputadas. En primer lugar se enuncia el problema que se va a tratar: si el universal es algo real o no. Se ha de entender que real viene a ser lo numéricamente distinto: por tanto el problema se plantea en los términos de la unidad real del universal. A continuación se exponen los argumentos a favor del valor real del universal: doce argumentos característicos del realismo exagerado. Le siguen los *sed contra*, catorce argumentos, todos ellos nominalistas, en contra de la unidad real del universal. En un tercer apartado expone Ferrer la solución al problema adoptando una postura

realista moderada, siguiendo principalmente los textos aristotélicos. Por último, en el cuarto apartado, responde a los argumentos realistas exagerados desde la perspectiva moderada que ha adoptado. En su conjunto, el tratado resulta crítico con los realistas exagerados, mientras que los argumentos nominalistas –aunque no sostenidos por el autor–, tampoco tienen una refutación explícita. Sin embargo, Ferrer sigue de cerca la solución tomista según la cual niega la unidad real del universal, aunque no la realidad del universal. Existe realmente el universal pero se encuentra multiplicado en los individuos.

Lo más novedoso de la edición actual –junto a la cuidada introducción, traducción y notas de los editores– es la valiosa aportación del hebraísta Mauro Zonta al texto crítico de la *Quaestio* ferreriana. En efecto, en las dos versiones latinas editadas hasta la fecha (la de Fages en 1909 y la de Trentman de 1982) no se repara en un hecho aparentemente menor pero de gran relevancia histórica. La obra del maestro Ferrer es citada posteriormente por Petrus Nigrus (dominico alemán de finales del XV): pero lo interesante es que el texto ferreriano no se encuentra en la versión latina conocida, sino que se corresponde –como pone de relieve Zonta– con una traducción hebrea más amplia que la versión latina hasta ahora conocida. Según la hipótesis apuntada, el texto hebreo es la traducción de un texto latino que no ha llegado hasta nosotros, cuyo autor es el mismo Vicente Ferrer. En esta edición se presenta por vez primera la versión hebrea en su integridad, junto a una reconstrucción de la versión latina –elaborada a partir del texto hebreo. Además, se añade la traducción catalana e inglesa de esta versión ampliada. La relevancia de dicha aportación textual es notable, y servirá para conocer con más detalle las discusiones medievales sobre el universal, así como para introducirnos en las interesantes relaciones entre el mundo latino y la filosofía hebrea de la época.

Cierran el volumen diversos anexos: un glosario con las correspondencias hebreo-latín, así como un índice de nombres y temas. Sólo queda felicitar a los autores de esta nueva colección por la rigurosa y cuidada edición del texto: sin duda una verdadera contribución al estudio de la filosofía medieval.

José Ángel García Cuadrado

Jacqueline HAMESSE, – José P. MEIRINHOS (Eds.), *Glossaires et lexiques médiévaux inédits. Bilan et perspectives. Actes du Colloque de Paris (7 mai 2010)*, FIDEM (Textes et Études du Moyen Âge, 59), Porto 2011, 16,5 x 24, XII + 291 pp. ISBN: 978-2-503-54175-4.

La colección de la FIDEM publica con frecuencia las Actas de diversos Coloquios de pensamiento medieval. Y este caso no es una excepción, toda vez que las actas que se publican son los de un congreso organizado por la propia FIDEM. El 7 de mayo de 2010 en la “Salle Lacordaire” del *Couvent Saint-Jacques* en París tuvo lugar el 2010 Annual Meeting de la FIDEM. El objetivo del Coloquio y, por extensión del libro que refleja los trabajos, es el de revitalizar el estado de la cuestión que tuvo carta de presentación a partir de forma especial de la obra *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du moyen âge* (Louvain-la-Neuve, FIDEM (Textes et études du moyen âge, 4) 1996), y reflejar los diversos glosarios y léxicos que merece-

rían una publicación o edición. De esta forma, el trabajo refleja el estudio de una serie de estudiosos y equipos de trabajo, combinando el saber de gente de experiencia con el de estudiantes noveles. Los editores de la obra son la presidente y el secretario de la FIDEM, por otra parte, especialmente J. Hamesse, ha dedicado su vida de investigación a estos temas.

Excepto en la introducción (*Avant-Propos*, pp. VII-XII) y las conclusiones, el orden de aparición de los trabajos sigue un criterio alfabético. Se trata de trece estudios iniciado por Franck Cinato doctorando en la École Pratique des Hautes Études. En *Les gloses des grammairiens carolingiens sur les grammaires latines tardoantiques: un apport sous-estimé* (pp. 1-21) estudia la cuestión, a veces controvertida, sobre las obras de los gramáticos tardo-antiguos, subrayando la aportación gramatical que representan. Por su parte, el segundo estudio *Un lexique inédit de la première moitié du XIII^e siècle: Gualterius Esculanos, Speculum artis gramatice avec l'incipit Admiracione inextimabili* (pp. 23-38), versa sobre esta obra del siglo XIII del cual se conservan cinco manuscritos (tres italianos y dos franceses), y que es una obra dedicada a la gramática. El estudio del filólogo Alexandru N. Cizek (*Westfälische Wilhelms-Universität Münster*) recuerda aspectos que hacen que la obra deba ser publicada, especialmente en cuanto que podría rellenar un hueco en la lexicografía medieval respecto de explicaciones gramaticales y el uso de reglas nemotécnicas para el aprendizaje de la gramática y el léxico latinos.

El tercer estudio bucea en una obra que aporta un léxico especializado y de difícil comprensión dentro del campo de la filosofía, se trata de un glosario en lengua vernácula (latín-francés) de gran valor didáctico cuyo objeto parece estar dentro de este contexto pedagógico. De esta forma, la obra de Guy d'Avesnes (s. XIV) es reflejada, por lo tanto, en el estudio del profesor Olivier Collet (Maître d'enseignement et de recherche de langue française médiévale à l'Université de Genève) titulado *Li Ars d'amour de vertu et de boneurté (c. 1300): la constitution du lexique philosophique à l'aube d'une nouvelle tradition vernaculaire* (pp. 39-55).

Seguido a este estudio aparecen una serie de estudios sobre lexicografía médica, algunos de ellos en el entorno de un proyecto de investigación (*Speculum medicinae*) de la Universidad de Valladolid de la que hablamos en otra reseña sobre lexicografía médica (en un volumen publicado también en la FIDEM, y que refleja las buenas relaciones existentes) que aparece en este mismo volumen y al que remitimos. Los trabajos son los siguientes: Alejandro García González titulado *Etimologia nei glossari medici medievali* (pp. 57-70); Ana Isabel Martín Ferreira, *Sinonoma Bartholomei. Structure, sources et lexique d'un glossaire médical* (pp. 93-109); Enrique Montero Cartelle, *Los glosarios médicos de la Edad Media: las deformaciones léxicas y la selección de términos* (pp. 129-157). De estos estudios me resulta curioso la diversidad de las lenguas escritas. Personalmente soy partidario de la "obligación" moral de la publicación en lengua española de textos científicos siempre que no atente el sentido común. En este caso el libro y la colección permiten el uso variado de lenguas, por lo que no vemos la necesidad de no publicar en español. Se puede entender que en un coloquio realizado en París se quiera, por deferencia, escribir en francés, pero ¿en italiano? Podemos entender por su extensión, aunque no sea muy favorable, la redacción de un texto en inglés, pero en otro idioma latino, al menos llama la atención. Esta nota, casi marginal, no reta valor a los trabajos, pero merecían al menos un comentario. Algo que también

acontece en el escrito de carácter filológico de Ana Gómez Rabal (Científica Titular, Institución Milá y Fontanals, CSIC) titulado *L'amour réciproque: du néologisme cicéronien redamare à la survivance médiévale du concept. Le cas du glossaire BAV, Vat. Lat. 1469, ff. 83v-155v* (pp. 71-81).

Elisa Guadagnini y Giulio Vaccaro (Istituto Opera del Vocabolario Italiano, CNR, Firenze) tratan en *Da mi si inzegia la gramatica a buj: un glossaire de la région romaine du XIVe siècle* (pp. 83-91), de un glosario jurídico de carácter didáctico de la zona central de Italia, en el que aparece, como en otro estudio anterior sucedía con el francés, la importancia de la lengua vernácula, añadiéndose a este interés el hecho de conocer la evolución tanto del latín medieval, como del pre-italiano. El ejemplo francés de nuevo es estudiado a través del análisis de *Le lexique de Saint-Omer BM 644 et la famille AALMA* (pp. 111-127) que se refiere a una familia de textos designados con ese nombre por el conocido estudioso Mario Roques y que ha sido traído por Brien Merri-lee (University of Toronto). En línea con los glosarios vernaculares que se presentan, Judith Olszowy-Schlanger (Section des Sciences historiques et philologiques Manuscrits hébreux et judéo-arabes médiévaux, École Pratique des Hautes Études, IRHT) profundiza en los glosarios bilingües de la Biblia (*Glossaires bibliques bilingües hébreu-langues vernaculaires au Moyen Âge (IX^e-XIII^e siècle): la diversité des genres*, pp. 159-179), textos que según el autor merecen ser identificados y editados para poder comprender los métodos y la estructura de los textos y establecer sus relaciones, un interesante campo de investigación de la exégesis que, según creo, resulta vital para comprender el pensamiento hebreo de tanta importancia. Hemos señalado estudios sobre lenguas vernáculas y hebreo, el estudio de Antonio Rollo (Università di Napoli 'L'Orientale') nos acerca al manuscrito Vat. Gr. 877, de origen desconocido que tiene entre otras virtudes, enseñarnos algunas informaciones sobre la pedagogía bizantina a través de la tradición lexicográfica humanística (*Alle origini della lessicografia umanistica: prime ricerche sul Vat. GR. 877*, pp. 181-213).

Terminamos esta presentación con dos estudios. Uno de carácter científico a cargo de Silvia Toniato (Université de Savoie, Chambéry), filóloga, especialista de textos matemáticos medievales y renacentistas (especialmente entre los siglos VII y XVI) titulado *Per un lexique des sciences au Moyen Âge* (pp. 215-225) quien en tono con su tesis doctoral trata sobre el tratamiento informático de la lexicografía científica. Otro a cargo de Giuseppe Ucciardello (Università degli Studi di Messina), miembro del consejo de redacción del Lessico dei Grammatici Greci Antichi, titulado *I 'lessici retorici' dall'antichità all'Umanesimo: nuove acquisizioni e prospettive di ricerca* (pp. 227-270), de gran interés para ver la contribución de la influencia bizantina en el humanismo.

Clausura los trabajos, amén de los *Índices* (*Index manuscriptorum, Index auctorum antiquorum et mediaevalium, Index auctorum modernorum*), las *Conclusiones* (pp. 271-274) redactadas por Louis Holtz (presidente de honor de la FIDEM) donde señala cómo los glosarios reflejan la solidez y la renovación de las grandes lenguas de la cultura (hebreo, griego, latín) enriquecidas con el griego en el Renacimiento. Sus palabras sirven para cerrar esta reseña: "Un leitmotiv a caractérisé toute cette journée, la constatation que l'étude des glossaires n'en est qu'à ses débuts: nombreux sont encore, peut-on penser, les inédits à découvrir et à publier" (p. 274). El esfuerzo de las jornadas son

las del libro y las urgencias las mismas. Felicitamos a la FIDEM por su trabajo en favor del estudio del pensamiento medieval.

Consejo de Redacción

Jamil Ibrahim ISKANDAR, *Compreender Al-fārabi e Avicena*. Editora Vozes. Série Compreender. Petrópolis, 2011, 19,5 x 12 cm., 129 pp., ISBN: 978-85-326-2460-4.

Complace a la Revista *Cauriensia* de forma muy particular la presentación de esta obra, y ello por varios motivos. El primero es por el autor, Jamil Ibrahim Iskandar licenciado en Filosofía en la Pontificia Universidade Católica do Paraná, quien realiza el maestrado (máster) en la Pontificia Universidade Católica de Sao Paulo, doctorándose finalmente en la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Su formación la culminó en Madrid de la mano del profesor Rafael Ramón Guerrero, realizando estudios posdoctorales en la Universidad Complutense de Madrid. Este periodo hispano le ha marcado sin duda en lo personal e intelectual. Se trata, pues, de un autor que representa el espíritu del mundo medieval brasileño, en lo que respecta a su cercanía con la Península Ibérica y también por la revitalización que los autores brasileños ofrecen al mundo del pensamiento medieval. Este es el segundo motivo. En Brasil se están escribiendo bien y mucho sobre filosofía medieval en los últimos tiempos, abriéndose a campos de investigación diversos, combinando líneas y proyectos de gran calado, con apuestas pedagógicas fundamentales para nutrir a los alumnos y futuros medievalistas. Es, precisamente, la apuesta pedagógica, la tercera razón de la complacencia a la hora de presentar el libro del profesor Jamil I. Iskandar.

Hablar de esta obra implica, a su vez, hacer referencia a la Editora Vozes, una apuesta editorial de gran calado, responsable de la edición de revistas como *Concilium* o *Revista Eclesiástica Brasileira*, así como de una amplia línea editorial que en lo tocante a la filosofía ha supuesto un gran estímulo en la creación de filosofía en Brasil y la introducción para el público de lengua portuguesa brasileña de la literatura extranjera. La obra que presentamos está encuadrada en una colección titulada *Série Compreender* que presenta autores significativos de la historia de la filosofía como Kant, Platón, Hegel, Plotino y Proclo o Adorno por citar algunos de los más de los treinta estudios sobre autores que ya lleva publicados.

El tenor de la obra y de la colección es eminentemente pedagógico, es decir, de presentación del autor o autores en cuestión. El lector español puede hacerse una idea de esta obra si tiene en cuenta la colección *Biblioteca Filosófica* de Ediciones del Orto, en la que acaba de publicarse de la mano del colega Bernardo Bayona Aznar, *Marxilio de Padua (¿1278? - 1343)*. Parecida a la colección española se realiza una presentación de los autores seguidos de una selección de textos.

El libro se inicia con una *Tabela de transliteração das letras árabes* (pp. 7-9). Continúa con un *Prefácio. A filosofia em terras do islã* (pp. 11-13), al que inmediatamente le sigue la presentación de *Al-fārabi. O Segundo Mestre entre os árabes*, se trata de una pequeña reseña de su persona (pp. 17-19) y de lo que resulta más sustancioso

la lectura de sus Textos (*Textos de Al-fārābī*, pp. 21-75), precedido de unas líneas que resumen el texto y notas a pie de página ilustrativas, cosa que se repite después: *Respostas a questões as quais foi indagado* (pp. 23-52); *Kitāb al-ḥurūf (o livro das letras)* — Capítulo XV: “*Al-mawjūd*” (pp. 53-71); y *Kitāb al-milla (o livro da religião)* (pp. 72-75).

Avicena (*Ibn Sīnā*) que de igual forma tiene una introducción (pp. 77-83) y una selección de textos (*Textos de Avicena*, pp. 85-129), a saber: *A Filosofia e sua divisão* (pp. 87-88); *A Filosofia e sua divisão em teórica e prática* (pp. 89-90); *Sobre o ser humano* (pp. 91-97); *Sobre os princípios do movimento* (pp. 98-101); *Sobre as questões do céu e do mundo* (pp. 102-103); *Ser necessário e ser possível* (pp. 104-105); *Percepção do ser* (p. 106); *Sobre a Metafísica* (pp. 107-109); *O ser e a Metafísica – O ser como tema da Metafísica* (p. 110); *A Metafísica como Filosofia primeira* (p. 111); *Como ocorre a emanção* (pp. 112-113); Epístola do Trono – *Sobre Sua Unicidade e seus atributos* (pp. 114-121).

Termina esta pedagógica y divulgadora obra con las *Referências* (pp.131-132), al que quizás le faltan algunas obras que pudieran existir en lengua portuguesa y editadas en Brasil o Portugal, o incluso en editoriales de lengua hispana que fueran más accesibles y útiles a los lectores, sin duda alumnos o personas que quieren introducirse en el tema.

Felicitemos a la editorial por la apuesta pedagógica y filosófica, y, especialmente, a Jamil Ibrahim Iskandar por hacer accesibles para el público brasileño textos escogidos de dos autores tan importantes para la historia de la filosofía en general y medieval en particular como Al-fārābī y Avicena.

Consejo de Redacción

Roberto LAMBERTINI – Leonardo SILEO (Eds.), *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Roma, 19-21 settembre 2005, Porto, FIDEM (Textes et Études du Moyen Âge, 55), 2010, 16,5 x 24, XII+367 pp. ISBN: 978-2-503-58391-3.

La teoría y estudio del pensamiento económico de la Edad Media ha sido puesto en valor cada vez con más insistencia. El libro que presentamos, resultado de las intervenciones en el Congreso realizado por la Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) y celebrado en Roma, los días 19-21 de septiembre de 2005), refleja una aproximación filosófico-histórica de la mano de dos especialistas como los profesores Roberto Lambertini y Leonardo Sileo conocidos por sus reflexiones en torno a las doctrinas políticas y socioeconómicas especialmente en la esfera franciscana. Ambos profesores recuerdan en la breve *Premessa* (VII-XII) los distintos acontecimientos académicos relativos al tema del pensamiento económico medieval que han tenido reflejo en iniciativas editoriales editadas por autores como Prodi, Blazek o Parisoli, en fin autores de relieve que van a ir transitando por las páginas de esta obra analizando los distintos aspectos sobre la reflexión del bien en su relación económica

por distintos paisajes medievales y tardomedievales. En total dieciséis intervenciones que tratan reflexiones que van a ir constituyendo un corpus de pensamiento y acción que en la llamada “Escuela de Salamanca” tomará un protagonismo que tendrá como resultado una vasta literatura económica en la que poder ajustar las teorías precedentes con los problemas que se generan en el nuevo contexto socio-político. Esta conjunción crucial de problemas, insinuada en el presente libro en algunos trabajos, permiten ser entendidos mejor en la línea filosófico moral de los autores precedentes y significativos del medievo, especialmente a través de la recepción de la doctrina aristotélica, pero también de nuevas experiencias sobre el bien que van realizando una lectura jurídica reconstituida. Como podemos observar en el título de las diversas contribuciones todas estas circunstancias se toman en consideración de modo que pueda el lector ir tomando conciencia de lo que implica en la Edad Media el *homo oeconomicus* y su trascendencia en la formación del pensamiento occidental moderno.

Por la obra van pasando distintas fuentes como la reflexión bíblica fundamental y su reflejo jurídico-ético (el caso del primer estudio de Paolo Prodi: *VII: Non Rubare. Il decalogo nella genesi del mercato occidentale*, 1-15), la reflexión filosófico-ética en torno al objeto económico respecto de la moneda (Giacomo Todeschini, *Il denaro come fattore di inclusione o di esclusione: da Graziano a Cusano*, 17-36), uno de los conceptos objetivables dentro de lo que supone los valores económicos (Marcin Bułala, *Crucial Scholastic Concepts concerning the Idea of Economic Value*, 349-357) para aterrizar en el territorio ético-económico y los comentarios y reflexiones de los grandes autores medievales de la esfera dominica (Pavel Blažek, *I beni della casa. Temi etico-economici nei trattati medievali di «Oeconomica»*, 67-95 ; Lidia Lanza, *«Ars Acquirendi Pecunias». La crematistica nella «Politica» di Aristotele e nei suoi commenti medievali*, 37-65; ; Sylvain Piron, *Albert le Grand et le concept de valeur*, 131-156; Pietro Palmeri, *Sulla Q. 13 «De avaritia» nella «Quaestio disputata de malo» di Tommaso d'Aquino*, 157-172; Marialucrezia Leone, *Bene comune e bene individuale in Enrico di Gand*, 193-214), así como poner en evidencias los posibles errores en un momento de suspicacia intelectual (Anna Arezzo, *I beni di questo mondo e l'agire morale. Gli articoli 143 e 170 del «Sillabo» di Tempier*, 173-191). La obra también realiza otras contribuciones sobre ejemplos de la Alta Edad Media y su papel en la constitución sobre la reflexión económica como es el caso del trabajo de Renato de Filippis, *Riflessioni sull'economia nell'opera di Raterio, Vescovo di Verona* (97-129); y sobre otros encuadramientos como es la importantísima tradición franciscana (Roberto Lambertini, *«Pecunia adsidua permutatione quodammodo extinguitur». Spunti per una definizione del denaro nel dibattito su usura e povertà francescana*, 215-229) y la transición a la época moderna (Mario Conetti, *Un'etica per i prestiti pubblici. Teologia, canonistica e monti del comune*, 231-252; Stefano Simonetta, *«Che il Re viva del suo». Il tema della royal purveyance nella trattatistica politica dell'Inghilterra tardomedievale*, 253-279; Rudolf Schüssler, Antonino von Florenz als Ökonom. Eine Verteidigung, 281-304; Giovanni Rossi, «La Relectio de Dominio» di Domingo de Soto: una riflessione tra teologia e diritto, 305-326), destacando también el pensamiento judío, de gran valor en el trabajo de Saverio Campanini, *«Meum est argentum et meum est aurum». Beni e valori nella «Qabbalah» primitiva* (327-347).

En fin, nos encontramos ante una nueva contribución valiosa, bien hecha y pensada que señala nuevamente la riqueza intelectual del pensamiento medieval en sí misma y en su contribución en la evolución de las ideas. Así como también es un ejemplo más de la valoración que fuera de nuestras fronteras tiene la Edad Media, apoyados en criterios intelectuales y alejados de prejuicios ideológicos. Felicidades a FIDEM por esta nueva obra y por aglutinar en su esfuerzo editorial los diversos empeños y recursos de calidad en torno a la producción intelectual sobre la época medieval.

Manuel Lázaro Pulido

Ana Isabel MARTÍN (Ed.), *Medicina y filología. Estudios de léxico médico latino en la Edad Media*, 2010, FIDEM (Textes et Études du Moyen Âge, 56), Porto 2010, 16,5 x 24, 258 pp., ISBN: 978-2-503-53895-32.

Desde la Universidad de Valladolid y a bajo el amparo del Proyecto de Investigación de la DGICYT (proyecto de la Junta de Castilla y León) titulado “Diccionario latino de andrología y ginecología: Antigüedad, Edad Media y Renacimiento”, se presenta el presente libro publicado por la Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales. Estudios nacidos del Grupo de Investigación *Speculum medicinae* de la universidad pucelana dirigido por el catedrático de Filología Latina Enrique Montero Cartelle, quien ya en 1983 editó el libro *Constantini Liber de coitu. El tratado menor de andrología de Constantino el Africano* (Santiago de Compostela, Universidad, 1983). Por su parte, la editora del libro, la profesora titular de Filología Latina, se inscribió en la literatura sobre medicina ya desde que realizara su tesis doctoral dirigida por E. Montero titulada *El humanismo médico en la Universidad de Alcalá (Siglo XVI)*.

Este grupo de investigación coordinó tres sesiones especiales bajo el epígrafe *Los textos médicos medievales: formas y contenidos*: en el IVE Congrès européen d’études médiévales: “Coexistence et coopération au Moyen Âge / Coesistenza et cooperazione nel Medioevo”, Palermo, 23-27 juin 2009, parte de los resultados de este encuentro los publican en este libro, añadiendo otros estudios.

El orden de aparición de los estudios sigue el alfabético de los autores, algo que es común y cuando no hay una estructura temática, sino que se trata de la exposición de temas, es el criterio para mí más acertado. De esta forma tras la *Introducción* (pp. 7-14), donde se expone el contexto de la obra (el proyecto, el *arrière plan* de un *Diccionario latino de andrología y ginecología* y un resumen de los estudios), y las *Abreviaturas y fuentes citadas* (pp. 15-31), se van desgranando los nueve estudios que señalamos a continuación.

El primer estudio *Las afecciones de la piel* (pp. 33-53) de José Pablo Barragán Nieto, becario de investigación del equipo que sustenta este libro, realiza un análisis sobre el léxico de las afecciones en un estudio que comprende, como señala el propio autor, en dos partes: “una recopilación del léxico latino utilizado para nombrar las afecciones de la piel y una descripción de las principales características y procedimientos de creación de dicho léxico” (p. 33). Los campos semánticos concretos atañen a “lunares, excrecencias y verrugas; llagas, úlceras, pústulas y dermatitis diversas; fisuras,

grietas y otras lesiones”. El estudio presenta los términos utilizados, su evolución y las influencias o préstamos así como los vulgarismos ayudando al lector a descubrir el dinamismo de la lengua latina utilizada en el contexto médico. Interesa a quien no es filólogo la utilización de “metáforas procedentes del mundo vegetal y del mundo animal”. La utilización de las metáforas unto a la designación de una terminología específica es clave en el desarrollo de los modelos de la ciencia e indicador de una profundización del *logos* racional en la comprensión biológico-médica del hombre que permite desterrar ciertos preconceptos sobre la labor de la medicina medieval, algunas veces centrada en sus resultados.

Desde el contexto literario en los que los problemas médicos se desvelan, el autor del segundo estudio, Alejandro García González (profesor de Filología Latina) muestra en el estudio *Afeminados, viragos y hermafroditas* (pp. 55-86), otro ejemplo de los pasos que el mundo médico va realizando en esta época medieval y renacentista de profundización de las causas de las *anomalías* médicas. Como señala el autor: los textos médicos “basándose en criterios científicos, intentaron no sólo mostrar una descripción de los rasgos físicos y conductas de hombres afeminados y mujeres varoniles, a los que, por su indefinición sexual, se suman también los hermafroditas, sino también un estudio de las causas genéticas que justifican esta naturaleza diferente, no juzgada ni considerada como enfermedad en la mayoría de los casos”. ” (pp. 55-56). El estudio, aunque influido por cierto discurso actual, nos habla desde la perspectiva científica de la época del interés que toda “anomalía”, sea entendida como enfermedad o no, supone y cómo este interés provoca un avance en la comprensión de la naturaleza del hombre. Por otra parte, también habla de una libertad en esta época que hoy sería casi imposible en estos temas. Según el autor los médicos tratan el asunto desde el punto de vista médico sin mirar las cuestiones ajenas, ¿sería esto posible hoy? Con seguridad realizar un tratamiento médico ya sería ideologizado desde el origen. Por otra parte, da la impresión de que el afirmar que la “naturaleza diferente” no es juzgada ni considerada como enfermedad, nace más desde el contexto actual ideológico de la literatura secundaria empleada que del propio contexto real. Da la impresión que el autor no ha sido capaz de “salir del armario” de la ideología reinante (cosa en parte comprensible cuando la cultura actual vive de la subvención puesta en manos de la iniciativa pública con sus intereses ideológicos) y en ello se le escapa explicaciones posibles para sus propias conclusiones como el hecho de que la “riqueza léxica” de la Antigüedad “desaparece por completo de los textos científicos”. La explicación que da es sorprendente, ¿se la creará el autor?, dice así: “La razón fundamental radica en que las relaciones sexuales entre hombres o entre mujeres no son un hecho importante para estos autores, ya que en el plano científico no son consideradas como una patología” (p. 86). ¡O sea que ya habían decidido darle la razón al DSM IV! Surge la pregunta: ¿dónde se explica la “razón fundamental” aludida? Da la impresión al leer el estudio que aquellos científicos eran más libres que estos académicos.

El análisis de estos dos estudios nos ayuda a comprender la naturaleza de la obra, de carácter filológico y literario, y de gran interés para la historia del pensamiento filosófico y científico, y nos trasluce también las limitaciones que una ideología reinante, o mejor, una ideología que subvenciona, efectúa en algunas temáticas. Se evidencia el problema de trasladar y proyectar justificaciones actuales (a veces insoslayables para

financiar los proyectos, otras por convencimiento personal) a una época anterior, ajena absolutamente a nuestras inquietudes, en un mundo que en nada coincidía con nuestro contexto ideológico. Lo que acabamos de decir no menoscaba el valor de este estudio, que es realmente muy bueno en cuanto a la aproximación especialmente de las fuentes primarias, ni del resto de los estudios.

Por no extendernos demasiado señalamos el resto brevemente. Miguel Ángel González Manjarrés, profesor Titular de Filología Latina, muestra en *Las virtudes naturales principales* (pp. 87-104) de contexto galeno en torno a los términos *virtus* y *potentia* acompañados de los adjetivos generativa, formativa, informativa, inmutativa, nutritiva, aumentativa. *De formaciones de términos griegos* (pp. 105-117), de la profesora Titular de Filología Griega María Cruz Herrero Ingelmo, estudia en *Del embrión al niño* (pp. 119-164) los cambios formales y semánticos acaecidos en la operación de verter a términos latinos las palabras griegas, nacidas especialmente en el helenismo, para una mejor comprensión en la época. Formaba todo ello un enriquecido núcleo léxico que se observa en la diversidad terminológica que se utiliza para designar las diferentes etapas de la edad infantil desde que se encuentra en el vientre materno hasta su desarrollo y en diferentes contextos semánticos (1. Términos polivalentes: puer/puella, infans/infantia; 2. Lenguaje afectivo: infantulus/infantula, parvulus, pusillus, novellus, puellula, puellus, puerulus, fiffiola; 3. Seno de la familia: bastardus, filius/filia, liberi, (primo) genitus, natus/nascens/nasciturus, progenies, prognatus, prles, soboles, stirps; 4. Técnico: conceptus, creatura, cyema, embrio, fetus, foetura, genitura, germen, neophytum, non natus, partus, puerperium, abortus (aborsus)/abortivus, fetus, partus, puerperium, colostratus, lactans; 5. Otras denominaciones). La evolución y riqueza semántica de los términos no nacen solo de la evolución del propio latín en su uso o del origen terminológico del léxico proveniente del griego, sino que a las aportaciones de la medicina griega se le suma, a partir del siglo XI el influjo de la medicina árabe. Esta derivación es estudiada en *Deformaciones de términos árabes* (pp. 165-181) por el ya citado Enrique Montero Cartelle. De nuevo, en la riqueza léxico-semántica respecto al tema de la designación de la sexualidad médica, María Jesús Pérez Ibáñez, profesora Titular de Filología Latina, ofrece el estudio *La distinción sexual: hombre y mujer* (pp. 183-206). En el siguiente estudio *La inflamación* (pp. 207-220), la Becaria de investigación Victoria Recio Muñoz, ofrece un interesante estudio en el que se incide nuevamente en un hecho filosóficamente relevante, es decir, la pluralidad léxica. Pluralidad léxica implica riqueza de análisis y conceptual, es decir, profundidad de aproximación científica.

El libro termina con el estudio de Cristina de la Rosa Cubo, profesor Contratado Doctor de Filología Latina, sobre variaciones terminológicas respecto a la sexualidad femenina. *Mujeres y sexualidad: vírgenes, viudas, monjas y prostitutas* es un trabajo que además del interés filológico ayuda a comprender desde la literatura médica la antropología de la época. En fin un reflejo de este libro que tratando de temas filológicos, extiende su interés a lo que la propia filología muestra: la extensión semántica, es decir de realidades humanas (de pensamiento, culturales, sociales...) que acompañan a las palabras.

Consejo de Redacción

Luis Enrique RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES – Juan Luis POLO RODRÍGUEZ (Eds.): *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca (Aquilafuente, 175), 2011. 24 x 17 cm, 453 pp., ISSN: 1886-9475 – ISBN: 978-84-7800-136-1.

La publicación periódica *Miscelánea Alfonso IX* constituye uno de los acontecimientos editoriales para los amantes de la historia de la cultura universitaria salmantina y, por extensión, de la universidad en general y del pensamiento hispano. Se trata de un esfuerzo editorial que conoce su origen en el Centro de Historia Universitaria Alfonso IX (Centro Propio de la Universidad de Salamanca), dirigido por Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y coordinado técnicamente por Juan Luis Polo Rodríguez, ambos editores del libro que presentamos. Dicho Centro se trata de una entidad dedicada a la “investigación en el panorama de la historia y proyecciones culturales de la Universidad de Salamanca, en el marco de las relaciones e influencias con las universidades de los ámbitos castellano, español, peninsular, europeo e iberoamericano”. Uno de sus objetivos (h) es precisamente: “La publicación y coordinación de monografías científicas y obras divulgativas sobre aspectos generales y particulares de la historia universitaria, con una atención prioritaria a la historia de la Universidad de Salamanca, la de las Universidades Hispánicas, y su ámbito cultural” (cf. <http://campus.usal.es/~alfonix/informacion/informacion.htm>).

Este décimo volumen publicado en formato compartido de revista científica y de libro, dentro de la colección Aquilafuente, es el resultado impreso de diversas actividades promovidas en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Salamanca, de las que se dan cumplida información en la presente obra dividida en tres partes. Las dos primeras son de contenido y, para nosotros, las más sustanciosas, especialmente la primera: “XVII Coloquios Alfonso IX. Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV” (pp. 13-342). En esta ocasión los nueve estudios que componen el volumen centran sus análisis, desde un enfoque multidisciplinar, en el siglo que precede la época dorada y central de lo que conocemos como Escuela de Salamanca. Se trata de una época en la que por muchas razones se prepara la eclosión intelectual de la universidad salmantina. Como se señala en el Preámbulo – *Introducción*: “en efecto, en el Cuatrocientos salmantino el humanismo está ya presente en muchas de las manifestaciones culturales de la institución universitaria, y es cuando cambia el paradigma de una Universidad pontificia a una Universidad bajo la órbita monárquica, perceptible con claridad en el reinado de los Reyes Católicos. Por otra parte, la eclosión clásica de la Universidad en su Siglo de Oro no podría entenderse sin la fermentación creativa que tuvo lugar antes, en el silo XV” (p. 9).

Los estudios de esta primera parte están escritos por profesores de diversas áreas de conocimiento de las Universidades salmantinas, sea la civil o la pontificia, cumpliendo con la idea de la interdisciplinariedad anunciada en el citado preámbulo escrito por los editores.

El primer trabajo se titula “Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesianos, humanismo autóctono y discursos políticos”. Se trata de un amplio estudio (pp. 15-91) del profesor de historia medieval en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Salamanca, José M.^a Monsalvo Antón, donde plantea una interesante

contextualización histórica de lectura filosófica, a partir de las coordenadas político-culturales enunciadas en su título, y de la mano de autores intelectuales como Juan de Mena, Alonso de Cartagena o el marqués de Santillana. Desde el punto de vista histórico, que es el abordado en el trabajo, se muestra la raíz regia del diverso planteamiento filosófico y literario entre los intelectuales castellanos, ligados a la monarquía católica y las tesis republicanas y cívicas sostenidas por los intelectuales italianos del Cuatrocientos. Se trata de un interesantísimo estudio sobre el humanismo castellano y su significación para la historia de la filosofía. Retengo unas palabras de la conclusión del trabajo (las últimas, p. 91) que ayudan y motivan al lector a investigar y profundizar en la labor de los intelectuales castellanos a favor de la filosofía y su significación contextualizada y enraizada en la historia humana, en la evolución e historia del pensamiento, muchas veces silenciados: “los intelectuales hispánicos apostaron por la superioridad de la filosofía sobre la filología y de la moral sobre la elocuencia, porque ninguna revisión del pasado y vuelta a la Antigüedad debía poner en riesgo la apología y propaganda de la monarquía castellana de la época (...) era axiomático en los círculos cultos y cortesanos de Castilla la defensa de las tradiciones propias, la lengua vernácula y el orgullo nacional”. El estudio es una invitación a la profundización en el estudio filosófico de las bases humanistas presentes en la idiosincrasia propia de la Península Ibérica y sus significaciones. Algo que aparece en estudios posteriores de este volumen como veremos a continuación.

En un formato más breve y estandarizado (pp. 93-119), José Luis Martín Martín, profesor de Historia Medieval (Universidad de Salamanca), nos presenta el estudio “Universidad y Catedral en el Cuatrocientos salmantino”. Se trata de una temática en la que el autor se desenvuelve con total facilidad, no en vano es especialista en el ámbito clerical medieval y el estudio de fuentes, desde que por 1975 ya publicara su obra *El cabildo de la catedral de Salamanca (siglos XII-XIII)* (Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos). Este interesante estudio histórico sobre las relaciones existentes entre el Cabildo catedralicio y la Universidad en Salamanca nos ayuda a comprender la evolución de las instituciones de enseñanza y la línea de continuidad que existe entre las escuelas catedralicias del siglo XII y las nuevas instituciones universitarias, a partir de los datos que aportan los estudios de la historia concreta de una Institución tan señera como lo es la Universidad de Salamanca.

El tercer estudio bucea en un hecho significativo de la historia institucional de la Universidad de Salamanca. En el último cuarto del siglo XIV, especialmente, a partir del impulso de Benedicto XIII (el papa Luna) a la enseñanza universitaria hispánica, se favorece la universidad salmantina para convertirla junto a la Universidad de París en el centro universitario y faro intelectual de la cristiandad. Tal como reflejan las *Constituciones de 1411* y la bula *Sincerae devotionis affectus* (1416) se regula el funcionamiento de la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca, comenzando a desempeñar la docencia *de facto* (*de iure* existía desde 1255), con dos cátedras (prima y vísperas) junto con las de quienes habían realizado la enseñanza de la teología: los Colegios de los conventos de los dominicos (san Esteban) y de los franciscanos (San Francisco). La filosofía también se ve revitalizada, de hecho no debemos pasar por alto que de entre las veinticinco cátedras de las que Benedicto XIII dotó en 1411 a la universidad salmantina, amén de las de lógica, dos eran de Filosofía Natural y Moral.

Este hecho que será fundamental en el despertar de la enseñanza especulativa de la Universidad de Salamanca y de la filosofía que se va a ir realizando, así como en el cambio metodológico que se operará es analizado en sus justas proporciones por el profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, Miguel Anxo Pena González en el trabajo titulado “Proyecto salmantino de la Universidad pontificia e integración de la Teología en el siglo XV”. El teólogo e historiador, especialista en la Escuela de Salamanca, señala con maestría las interrelaciones histórico-doctrinales que subyacen al proceso universitario en las coordenadas conciliares del siglo XV y la configuración de la monarquía hispánica.

Introducidos en el terreno de los estudios en la universidad del Tormes, el cuarto estudio centra su esfuerzo en el papel determinante del trabajo de sus maestros en la introducción dialogada de la teología con el humanismo de la época. Un trabajo paradigmáticamente ejecutado por el maestro “enciclopédico” y quien fuera obispo de Ávila Alfonso de Madrigal (1401-1455). “La importancia de Alfonso de Madrigal, «el Tostado», maestrescuela en la Universidad de Salamanca” (pp. 161-178), de la mano de la persona que más y mejor conoce este autor y, posiblemente, uno de los que mejor conoce el pensamiento de esta época, el profesor catedrático de Filología Clásica e Indoeuropeo de la Universidad de Salamanca, Emiliano Fernández Vallina, sitúa al personaje dentro del contexto de estudios de su época. Señala el itinerario académico y curricular de Alfonso de Madrigal, así como la profundidad cuantitativa y cualitativa de su extensa obra que abarca diversas áreas de estudio como la teología, la filosofía moral y el derecho natural, la moral teológico-pastoral, la liturgia y devoción, el estudio historiográfico y los comentarios bíblicos. La presentación del protagonista introduce al lector en los rasgos de su pensamiento, de quien es “exponente... del pensamiento cristiano, voluntariamente inmerso en la interpretación eclesial, de cuya ortodoxia no quiere apartarse” (p. 169). El autor del estudio señala, amén de su agudo análisis político, la extensión de su mirada humanística como uno de los epicentros de su labor académica y la contribución de su obra al pensamiento hispánico del siglo XV. Todo ello configura, según E. Fernández, una antropología en la que el Tostado señala la filiación divina del hombre, su estructura pasional, la vocación a la libertad, su constitución biológica (en la que aparece un estudio médico-científico que no desdeña una aproximación de gran finura psicológica), la apertura comunicativa del hombre a partir de la noción de las acciones humanas motivadas por el “amor y la amistad”, comunicación que se vierte en la vida práctica a partir de las virtudes, y que se fundamenta en la participación de Dios en la persona de Cristo. Como E. Fernández resume con la cita de dos textos del *De bono coniugali*, entendimiento y bien distinguen la condición humana de los demás seres vivientes. El autor pasa inmediatamente para concluir su trabajo a las preocupaciones filológicas y exegéticas de Alfonso de Madrigal y, aunque no profundiza en esta conclusión antropológica de gran importancia dentro de la traición filosófica y teológica medieval lo que excedería sin duda la propuesta, sin embargo esta presentación es una nueva invitación para el historiador de la filosofía y una llamada a la profundización de estos aspectos. De nuevo, como en los estudios precedentes, se sugieren temas desde la interdisciplinariedad que ayudan a tomar conciencia a la filosofía del papel fundamental en la construcción de la historia del pensamiento, especial-

mente el peninsular, de este siglo tan fundamental a la hora de asentar las bases de los cimientos de la modernidad hispana.

Los dos siguientes estudios aterrizan de forma más explícita en el esfuerzo especulativo y filosófico de la Universidad de Salamanca en el siglo XV. Los responsables de sendos trabajos son los catedráticos de Filosofía de la Universidad de Salamanca: Cirilo Flórez Miguel y José Luis Fuertes Herreros, dos reconocidos especialistas en los temas que tratan. Efectivamente, el primero, C. Flórez, escribe el artículo “Las Ciencias y la Universidad de Salamanca en el siglo XV” (pp. 179-201), sobre un tema que ya tenía trabajado (cf. *El Humanismo científico*, Caja Duero, Salamanca 1999) y ello se deja notar en un estudio que es preciso y que señala, a partir de diversos protagonistas, aspectos de la ciencia enseñados en las aulas universitarias. Se centra en tres aspectos: la astrología, la medicina-retórica y el humanismo y, por fin, la filosofía natural. El protagonista de la primera consideración lo constituye una “cátedra” —la de Astrología— y su explicitación con la Cosmografía renacentista, a partir de ahí quedan vinculados en la narración y exposición del estudio los dos siguientes autores. Efectivamente, el médico-retórico Núñez de la Yerva publica en 1495 *La Corografía* de Pomponio Mela, signo de la labor geográfica de los cosmógrafos salmantinos quienes, contrariamente a Colón, “desde muy temprano (1498) cuestionaron que las tierras a las que había llegado Colón pudieran ser llamadas Indias”, recuerda el autor (p. 193). A la par, Elio Antonio de Nebrija en 1498 publica su *Introducción a la Cosmografía* (*Introduitorium cosmographiae*), en el que se introduce el “nuevo mundo” en la descripción de la tierra; al decir del profesor C. Flórez, la adopción de las categorías fisico-matemáticas modernas exige una nueva adopción del lenguaje cosmográfico que resulta una preocupación palmaria en Nebrija. Es aquí donde florece la tesis fundamental del estudio: “este cambio de imagen tiene lugar en el proceso de construcción de la cosmografía en el ámbito universitario de la Salamanca del Renacimiento, en los años que van fundamentalmente de 1498 a 1530” (p. 198). Una visión geográfica nueva que acompaña a las nuevas necesidades de los “descubridores”, cuya acción va, a su vez, modificando la imagen del mundo. En este sentido, el estudio termina con la teorización desde la filosofía natural, concretamente las cuestiones físicas, que realiza Pedro de Margalho en su *Phisices compendium* y que visualiza, una vez más, el esfuerzo de adaptación de los profesores salmantinos a la nueva imagen del mundo. José Luis Fuertes, por su parte, hunde sus raíces filosóficas en la vertiente especulativa de la filosofía a partir de tres partes diferenciadas, en aras a exponer lo que el título indica: “Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo V, y su proyección en el XVI” (pp. 203-240). Pero el título describiendo el recorrido propuesto, no define la propuesta: el análisis del hacer filosófico y del pensamiento salmantino en sus propuestas epistemológicas, entendámoslo en su sentido amplio: en la arquitectura del saber. Se trata de la propia esencia de la filosofía como *paideia*, la elección del esquema supone el diseño curricular de la propuesta filosófica de la época; implica una tensión entre el proyecto sustancial de la fundamentación material del saber y la elección formal de la óptica del estudio, así como el camino (*methodos*) que tiene que ser escogido y las herramientas y útiles necesarias para realizarlo. La dialéctica del “discurso” y el “alcance objetivo” del saber supone un dinamismo del propio pensamiento que el profesor José Luis Fuertes nos presenta de forma magistral. El autor incide en un aspecto muy querido por él, al que le

lleva dedicado mucho tiempo y esfuerzo, y que se verá reflejado en breve (en principio, en diciembre de 2011) en forma de libro, precisamente bajo el título *El discurso de los saberes* (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca). De modo que lo que aquí expone es, en cierta manera, dos de los hitos de este discurso, de los diferentes modelos de saber y ordenaciones del mundo desde la perspectiva filosófica. Se trata de un tema que, reconociendo como básico, sin embargo, bajo la pluma del profesor J. L. Fuertes se convierte en realidad histórica, filosófica y modelo historiográfico por primera vez. Y en este tránsito de los modelos del Renacimiento al Barroco se fija el estudio en dos autores que representan este cambio de modelo: “El primero estaría representado por el discurso que a través de su rica obra va a elaborar Pedro Martínez de Osma (1424-1480) en la segunda mitad del siglo XV, y el segundo, por el que queda expresado en el *De locis theologicis* (Salamanca, 1563) de Melchor Cano (1509-1560)” (p. 205), para, seguimos con las propias palabras del autor, pretender “mostrar la relevancia de la Universidad de Salamanca en el siglo XV y de su pensamiento y filosofía” (p. 208). El primero, Pedro Martínez de Osma, fundamenta su acción filosófica-teológica en la preeminencia de la fe como elemento hermenéutico de todo su quehacer, pero ello sin renunciar al diálogo con el humanismo y la lectura renovada de Aristóteles como se puede ver en diversos comentarios, ello supone una apuesta por una modernidad que se aleja de un exceso pensamiento dialéctico y nominal que tiene como exponente de la exageración el verbosismo. Este método supone una nueva herramienta de lectura de santo Tomás de Aquino para fundamentar la concordia y república cristiana, lugar propio de la controversia doctrinal y conciliar de la época (ver el trabajo ya comentado de M. A. Pena). Su esfuerzo prepara la exigible renovación pedagógica que la ampliación de la imagen del mundo, como hemos visto en el estudio anterior, configura el saber del siglo XVI. Se precisa de una nueva arquitectura de pensamiento que J. L. Fuertes ve queda representado en el discurso metodológico de estructuración de los saberes que suponen los doce volúmenes del *De locis theologicis* de Melchor Cano. El autor enfrenta en su obra los principios anunciados por Pedro de Osma, mentados en la Universidad de Salamanca, pero con la pericia propia de insuflar el espíritu necesario que la preeminencia de la fe precisa en tiempos difíciles, de ampliación de perspectivas, de significaciones de fe enfrentadas, de lo que el autor denomina “tiempos recios” (p. 229); momentos que exigen fidelidad a la Iglesia, dialéctica sobria y en búsqueda de la verdad, empeño intelectual (*miles Christi*), un armamento intelectual sólido apoyado en la lectura renovada de santo Tomás de Aquino inaugurada por Francisco de Vitoria, en fin, no tanto ordenar el mundo cristiano (siglo XV), como un nuevo orden cristiano (s. XVI). La transición entre el Viejo y el Nuevo Mundo, se hace pintura en la propia universidad salmantina en la bóveda de la antigua biblioteca, un reflejo visual de lo que los nuevos libros traslucían, un discurso de los saberes centrado en el hombre, es lo que con novedad ha denominado J. L. Fuertes como *la sextina salmantina* que supone, a su vez, una renovada interpretación de la citada pintura.

En todos los trabajos anteriores ha surgido ininterrumpidamente un lugar intelectual que se convierte en común a fuerza de su importancia. Se trata del “humanismo”. El estudio de las profesoras Inmaculada Delgado Jara y Rosa M.^a Herrera García, catedrática de Filología Latina y Profesora Adjunta de Filología Griega de la Universidad Pontificia de Salamanca respectivamente, se sumergen en las herramientas conceptua-

les y metodológicas de los *studia humanitatis* que subyacen a los *Ratio Studiorum* y el currículo universitario de la Universidad de Salamanca, así como de algunos de sus protagonistas principales, algunos de ellos estudiados con anterioridad, a saber: Lope de Barrientos, Alonso García de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alfonso de Madrigal el Tostado, Pedro de Osma, Antonio de Nebrija, Arias Barbosa, Lucio Marineo Sículo y Hernán Núñez de Toledo y Guzmán. En fin, el estudio “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV” (pp. 241-265) pone en evidencia el papel de no pocos profesores salmantinos en la “circulación europea en los siglos XV y XVI” (p. 265).

El siglo XV es una centuria que tiene que abordar el cambio que supone el Renacimiento y el Humanismo con respecto a la tradición medieval. Esto lleva a que soporte grandes tensiones, preparando la fundamentación de un nuevo mundo que se abre en sus fronteras espacio-temporales, desde una nueva configuración geográfica que abarca terrenos nuevos y que más allá de lo que se refleja en un mapa del mundo, implica un nuevo mapa intelectual. No se trata, pues, de cien años de transición, sino de un periodo de constitución, el inicio de la modernidad que se fragua en los que en el trabajo que vamos a presentar en el que se pretende “formular una aproximación” a la primera imagen arquitectónica del Estudio de Salamanca, “la que se corresponde con el Otoño de la Edad Media” (p. 269). A través de un estudio desde la aproximación artística de inscripción de la entrada del primitivo Estudio de Salamanca, la profesora de Historia del Arte de la Universidad de Salamanca realiza un complemento sobre las bases de esta transición del pensamiento y el saber que constituye la base de todo progreso, y lo realiza a partir de un elemento, que se manifiesta fundamental según vamos viendo en el resto de los trabajos: la imagen visual. La Universidad de Salamanca es, sin duda, la universidad de las letras españolas y latinas, pero es, ante todo, la universidad de la imagen, del significado y de la semántica de toda imagen, sea letra, sea elemento decorativo, sea pintura. Es la universidad de la expresión. En “La imagen de la Universidad de Salamanca en el Cuatrocientos” (pp. 267-317), Lucía Lahoz describe la imagen visual de la biblioteca proyectada arquitectónicamente por las resonancias de la acción del Papa Luna, según la autora protagonista en la formulación de la imagen universitaria (p. 272). En este contexto la autora analiza un conjunto de edificaciones muy cercanos en el espacio y el tiempo como son los edificios de las Escuelas Mayores, las Escuelas Menores y el Hospital del Estudio, “plenos de resonancias simbólicas e ideológicas que conformarán la presencia, la presentación y la representación de la Universidad en el Cuatrocientos”. De nuevo surge la bóveda de la biblioteca salmantina con la disposición de los astros, como ya apuntaron los estudios de los profesores C. Flórez y J. L. Fuertes, entre otros elementos artísticos que responden a una creación de la imagen donde aparece “un discurso pleno y claro llamado a ubicar la Universidad de Salamanca entre las primeras del orbe cristiano” (p. 317).

“Documentación medieval en el Archivo universitario salmantino” (pp. 319-342) es el último de los estudios de esta primera parte del libro (revista). Miguel Ángel Jaramillo Guerreira, director del Servicio de Archivos de la Universidad de Salamanca, evidencia en este estudio la importancia intelectual de dicho centro universitario, toda vez que las fuentes documentales, su conservación y archivo, es uno de los instrumentos de medición de la calidad y la trascendencia histórica de una institución. A pesar

de las dificultades del paso del tiempo, y otros imponderables, y gracias al esfuerzo de no pocos investigadores, M. A. Jaramillo destaca la riqueza del fondo del archivo que tienen como procedencia la Universidad, la Notaría, la Secretaría y los Colegios, amén de otras fuentes como los archivos Miguel de Unamuno, Pedro Dorado Montero, José Antonio Valverde o Ricardo Espinosa Maeso, entre otros (p. 328).

La dos siguientes partes del libro, siendo de gran interés, sin embargo se ciñen más a narrar resultados más puntuales de la labor investigadora de la institución que sustenta la publicación. Por lo tanto, vamos a terminar este repaso de la obra, enunciando el resto de los estudios. “Líneas de investigación” (pp. 341-430) consta de tres estudios. El primero titulado “Los albores de la jurisdicción escolástica. Los primeros «pleitos» conservados en el Archivo Catedral de Salamanca” (pp. 345-384) muestra los documentos contenidos de la justicia universitaria con sus diferentes temas: “impagos de alquileres, actitudes de delincuencia, problemas jurisdiccionales, préstamos de libros académicos, juegos y apuestas entre estudiantes, acusaciones de rebeldía en los juicios, etc.” (pp. 349-350). El segundo estudio, “A universidade de Évora (1559-1759): história e historiografia”, es un interesante análisis del profesor de la Universidad de Coimbra Fernando Taveira da Fonseca en el que describe la magnífica trayectoria de la institución fundada por la acción del cardenal D. Henrique de la mano de la Compañía de Jesús, como muestran sus estadísticas. La suerte de la Compañía arrastra a la propia universidad y que tiene su señal decadente con la expulsión de los religiosos el 3 de septiembre de 1759 impulsado por el quien será un personaje de la talla histórica del Marquês de Pombal. El último estudio, finalmente, representa una contribución de la línea de investigación sobre colegios y conventos universitarios que se han ido publicando en volúmenes anteriores (2008 y 2009). “La instrucción pública y la libertad de imprenta en la Constitución de Cádiz” (pp. 419-430) del profesor de la Universidad Autónoma de Madrid Antonio Álvarez de Morales, señala uno de los aspectos fundamentales en la organización pedagógica de la historia moderna en torno a la Constitución de 1812 como lugar de expresión de los postulados ilustrados, con las dificultades que ello conllevó en su tiempo.

Termina el libro, como hemos señalado, con el apartado “Centro de Historia Universitaria Alfonso IX” (pp. 431-453). Se trata de la publicación de la “Memoria anual del Centro de Historia Universitaria Alfonso IX: año 2010” (pp. 433-440) mostrando las conferencias y seminario “Coloquios Alfonso IX”, las diferentes investigaciones, actividad docente, publicaciones, recopilaciones bibliográficas y las consultas e informes especializados; así como las “Donaciones con destino a la Biblioteca del Centro de Historia Universitaria Alfonso IX” (pp. 441-446).

La colección *Miscelánea Alfonso IX* es un referente que todo historiador de la filosofía debe conocer, sin duda, especialmente recomendable para los especialistas en la Historia de la filosofía española. El conjunto de la obra es magnífica, este volumen no desmerece, al contrario, puesto que profundiza en un periodo de tiempo que resulta clave para la comprensión de una época brillante del pensamiento en la Península Ibérica. Felicitamos a los autores y especialmente a los editores por su contribución que, sin duda, será aprovechada por muchos de sus lectores.

Manuel Lázaro Pulido

Pedro ROCHE ARNAS (Coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, 729pp., 17 x 24.

La obra que presentamos recoge el resultado del V Congreso Nacional sobre Pensamiento político en la Edad Media celebrado en la Universidad de Alcalá los días 11, 12 y 13 de diciembre de 2008, organizado por SOFIME (Sociedad de Filosofía Medieval). Publicado por la Fundación Ramón Areces y coordinado por quien fue el organizador del Congreso, el profesor Pedro Rocha Arnas, se trata de un amplio volumen en el que se presentan las diferentes “Ponencias” y “Comunicaciones”. Estamos hablando de 9 ponencias y 44 comunicaciones precedidos por una introducción. Ante tal avalancha de trabajos, quizás hubiera sido práctico para el lector que en la medida de lo posible se hubiera realizado un orden temático o temporal, al menos en las comunicaciones. No obstante el criterio de seguir un orden alfabético también es muy justo. También un índice de nombres (modernos y medievales) hubiera sido, al menos, una herramienta muy útil, sobre todo para un libro que constituye, y esta ya es una conclusión primera, una obra de referencia del pensamiento político medieval en lengua española.

Haremos referencia a las ponencias y simplemente enunciaremos las comunicaciones. La *Presentación* (pp. 11-14) recuerda el evento que justifica la obra y da alguna pincelada de las ponencias presentadas, señalando la importancia del pensamiento medieval y las pertinentes gratitudes.

El primer estudio es del profesor Francisco Bertelloni de la Universidad de Buenos Aires, reconocido especialista en el pensamiento político medieval. El trabajo titulado *La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad* (pp. 17-40), intenta, como su autor reconoce un intento de determinación del lugar “que, a partir del siglo XIII, la teoría política medieval comienza a ocupar entre la teoría política clásica y el pensamiento político moderno. Ello equivale a procurar alcanzar una tipología conceptual del modelo teórico-político medieval comparándolo con otros dos modelos, el clásico y el moderno, respecto de los cuales la teoría política medieval se acerca y al mismo tiempo se distancia”. Las dos tesis sostenidas son –en sus palabras– las siguientes: “La primera sostiene que cuando la teoría política medieval debe fundamentar conceptualmente el nacimiento del orden político –llámese *civitas*, *provincia*, *communitas civitatis*, *regnum*, *civilitas* o *res publica*–, ella se revela deudora de la tradición clásico-aristotélica pero, al mismo tiempo, comienza a separarse de esa tradición clásica. La segunda sostiene que cuando la teoría política medieval procede a esa separación, anuncia novedosas tesis que parecen adelantar ideas políticas protomodernas un intento de determinación del lugar que, a partir del siglo XIII, la teoría política medieval comienza a ocupar entre la teoría política clásica y el pensamiento político moderno. Ello equivale a procurar alcanzar una tipología conceptual del modelo teórico-político medieval comparándolo con otros dos modelos, el clásico y el moderno, respecto de los cuales la teoría política medieval se acerca y al mismo tiempo se distancia” (p. 17). En base a estas dos tesis el autor repasa los hechos históricos referentes al conflicto entre el poder espiritual y temporal recordando la época bizantina, san Agustín, la respuesta Papal-europea... De forma que estos hechos y los dos poderes se transforman en momentos conceptuales de teorías, sustentadas en una reflexión práctica a partir de la ética (teleología de los actos humanos y la felicidad) la política (existencia de las potestades espiritual y temporal). El análisis de la modernidad lo realiza de la mano de

Habermas y su análisis sobre el deterioro del pensamiento político, que el autor muestra a través de Tomás de Aquino, Jean Quidort de París y Marsilio de Padua, con ello mostrar el protomodernismo del pensamiento político que va sustituyendo los parámetros metafísicos por sustitutos fisicalistas. Que eso sea así ya es otra cosa.

El segundo estudio versa sobre *El pensamiento político de San Agustín en su contexto histórico-religioso* (pp. 41-64). De la segura mano de Saturnino Álvarez Turienzo el estudio penetra el pensamiento político del obispo de Hipona a partir de la tensión antropológico-salutaria del orden de la creación y el de la redención. Para tal fin sigue los pasos que parten del hombre en su vida social y sus manifestaciones: el hombre y su naturaleza social, los grados o formas diversas en que se manifiestan esta sociabilidad y sus grandes configuraciones, la religiosa y la civil, distingo que alcanza su lugar teológico en la visualización de las “dos ciudades”, como realidad antropológica, social y política. El acierto del estudio estriba en realizar un estado de la cuestión desde san Agustín y más allá del agustinismo político a tenor del dinamismo contextualizado de su recorrido vital-existencia e intelectual y en la riqueza dialogada de sus fuentes.

Desde la Universitat Autònoma de Barcelona, Josep Manuel Udina, por su parte, profundiza en el llamado “agustinismo político” (“la doctrina según la cual el poder civil está subordinado y sometido al poder de la Iglesia”, p. 67) en su estudio: *De Gelasio (I) a Gelasio (II), o de Iglesia mendigo a Iglesia príncipe* (pp. 65-92). Inspirado en la obra de Mark Twain *Príncipe y mendigo*, el autor reflexiona sobre el significado de la adquisición del poder por parte de la Iglesia encarnada e el poder Papal a partir de Gelasio I. El recorrido por el catálogo de papas determina otro camino doctrinal en a que se diserta sobre el tema de la Iglesia y el poder político y las cuestiones que según el autor se plantean. Se va haciendo pues una caracterización del “agustinismo político” como posibilidad postpaulina, un camino que el autor culmina con la reflexión anselmiana y una cierta contraposición eclesiológica que, quizás, excede al propósito del trabajo y se deja sentir en la articulación.

Siguiendo una línea temporal, tras hablar de Agustín y los siglos posteriores hasta llegar la siglo XII, el profesor de la Universidad de Barcelona Eudaldo Forment, aterriza en pleno siglo XIII de la mano de Sto. Tomás de Aquino. El célebre pensador tomista pone de relieve los fundamentos antropológicos, sociales y civiles del pensamiento político del Aquinate y su actualidad en *Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás* (93-112), focalizando sobre el fundamento natural y personal de la política, la búsqueda del bien común como finalidad política, la amistad civil nacida de la persona y perfección del bien común. Estos fundamentos se complementan como los fundamentos potenciales de la laicidad política, la política y ética y laicidad y laicismo. El principio de laicidad del Estado desde Tomás de Aquino conoce unos fundamentos que participan del principio de tolerancia religiosa e institucional.

El coordinador de la obra, Pedro Roche, profundiza en la obra *De ecclesiastica sive de sumi pontificis potestate* de Egidio Romano en su estudio: *Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano* (113-139). Siguiendo con el orden cronológico, adentrados en el siglo XIV se reaviva de forma especial la teorización sobre la “teoría de las dos espadas” y la subordinación de una a otra, con el incremento conceptual de la distinción de las potencias: potencia absoluta-potencia ordenada y la universalidad o no del poder, que en el caso

del autor al que se refiere el trabajo recae en el poder papal en la universalidad de la Iglesia, de modo que ante los dos poderes existe una sola autoridad, la del Sumo Pontífice.

En el mismo momento apasionante de la reflexión medieval sobre el orden político, Bernardo Bayona Aznar diserta sobre el *Fundamento del poder en Marsilio de Padua* (141-168). El trabajo del profesor de la Universidad de Zaragoza mantiene el tono de los anteriores, aún si cabe en un tono más generalista, casi de manual, situándose por el autor estudiado en las antípodas de Egidio Romano y expone la ajada temática de los dos poderes en sus aspectos más comunes, si bien con una puesta en escena historiográfica que la presenta de forma más novedosa con una conclusión que aparece en no pocas lecturas que confunden la raíz medieval de la problemática occidental moderna con una anticipación imposible de dichas tematizaciones y conceptualizaciones.

Esteban Peña Eguren, del Instituto Teológico Monte Corbán de Santander aterriza de forma inteligente, pertinente y profunda en la filosofía de Guillermo de Ockham en su estudio: *La filosofía política de Guillermo de Ockham en el Dialogus III: relación entre Iglesia y Estado* (169-189). La interpretación de la “vía media” (Marcel Pacaut) de la caracterización de la política en el maestro franciscano dentro de las potestades secular y espiritual son analizadas a partir de la obra señalada en el título. Una vía media purificadora del poder temporal del papado señalando su potestad espiritual que puede servir de protomodelo en un hipotético modelo actual no mediado por ideologías y atento a las realidades sociológicas, en la que la esfera pública no quede reducido a una única presencia civil.

La importancia de la reflexión jurídica y política en los contextos medievales no cristianos son importantes en su valor histórico y necesarios tenerlos en cuenta en la actualidad, no tanto para poder hacer comparativas o interpretaciones actuales de los mismos, como para no decir banalidades a la hora de hablar en el siglo XXI de lo que acaece. Los trabajos como los del profesor Rafael Ramón Guerrero de la Universidad Complutense de Madrid son de agradecer, y deberían difundirse aún a riesgo de no ser entendidos, especialmente entre los periodistas y contetulios actuales. En el *Legislador y poder en la filosofía política del Islam y del judaísmo* (191-213) se revisan los conceptos fundamentales de la comunidad política en el pensamiento de los autores fundamentales del Islam, especialmente de los más conocidos en el mundo latino: desde Abū al-Hasan al-Māwardī (972-1058) hasta Averroes (m. 1198) e Ibn Jaldūn (m. 1406). La visión jurídica de la comunidad islámica se refleja de máxima importancia en la hermenéutica del poder político y sus formas como el califato. La comunidad judía, se expone especialmente el pensamiento de Maimónides, por su parte, realizando una lectura hebraizante de la lectura de la *República* de Platón (lectura referenciada también en el mundo musulmán) llevará a intentar fundar la Ley en las exigencias de la razón.

El último estudio que refleja las ponencias del Congreso es el del profesor de la Università di Padova en Italia, Gegerio Piaia. Una reflexión sobre el cusano en una reflexión interesante sobre la barrera o criterio de demarcación del periodo medieval y el moderno, una cuestión posible si no tenemos en cuenta la Segunda Escolástica ibérica o si los integramos en la modernidad política, lo que no estaría mal. Pero ese tema no es aquí recogido en sí, aunque lo sugiere de forma indirecta el título: *Nicolò Cusano*

pensatore politico: ultimo de medievali o primo dei moderni? (215-229). Más allá de la cuestión espuria al estudio, el autor muestra en su trabajo descubre la modernidad de Nicolás de Cusa en la estructura formal eclesiológico-política del “cuerpo místico”, más que en el contenido platónico-dionisiano, el lugar de la modernidad paradójica de su filosofía.

Lo expuesto hasta ahora es solo una muestra de la riqueza y profundidad de la obra. Las comunicaciones que siguen no desmerecen en nada a los escritos principales, y en no pocos casos las superan con holgura. Solo los extraños vericuetos de la estructura de la organización de un evento (como ocurre en todo lo académico) ha colocado a unos en un lado de la palestra y al inicio del libro y a otros en la otra. Baste solo ver el nombre y los títulos de las comunicaciones para poder comprobar lo que digo. Esto supone, a su vez, un estímulo para la adquisición de la obra y la lectura de aquellas temáticas y autores que creamos conveniente. Una de las ventajas de este tipo de obras es precisamente el constituirse como una especie de enciclopedia temática, un “Companion to...” a la española, en este caso en torno a la Política Medieval. Termino pues esta revisión breve de esta voluminosa obra con la enumeración de los diferentes trabajos, al lector le dejo el elegir el tema y ver si le satisfizo lo que leyó:

Mariano Álvarez Gómez, *Sobre los orígenes de la idea de consenso en la obra de Nicolás de Cusa* (233-239); Victoria Arroche, *Ordinatio y reductio: dos conceptos operativos en la construcción de la argumentación política dantesca* (241-252); Jorge M. Ayala Martínez, *Importancia de los teólogos juristas de Salamanca en el desarrollo de los Derechos Humanos* (253-262); Francisco T. Baciero Ruiz, *Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke* (263-274); Miguel Ángel Belmonte, *La recepción de la prudencia política aristotélica en la síntesis de Santo Tomás* (275-285); Miquel Beltrán, *Maimónides sobre las creencias necesarias en el orden político* (287-296); Manuel Bermúdez Vázquez, *Escepticismo y medicina: la ópera medica de Francisco Sánchez* (297-308); Antoni Bordoy, *En torno a la construcción del marco teórico de la política en las introducciones a la filosofía de la primera mitad del siglo XIII* (309-320); Julia Butiñá, *El Libro de les bèsties de Lull y el comportamiento político* (321-332); Gustavo Cabanillas Fernández, *Tolerancia e intolerancia en la transmisión del conocimiento griego al mundo islámico* (333-342); José Luis Cantón Alonso «Religio una in rituum varietate». *Algunas consideraciones sobre el De pace fidei de Nicolás de Cusa* (343-354); Francisco Castilla Urbano, *La idea del cuerpo místico en Alonso de Cartagena* (355-367); Rui Coimbra Gonçalves, «Et quis est mihi Augustinus» o de la crítica de Orosio de Braga a las herejías (369-377); Carmen Cortés Pacheco, *El tirano y la tiranía en el pensamiento político pactista de Francesc Eiximenis* (379-389); Francesca E. Chimento, *Il Felix e la teoria politica di Raimondo Lullo: spunti di riflessione* (391-401); Fernando Domínguez Reboiras, *Algunas reflexiones sobre el trasfondo geopolítico del pensamiento luliano* (403-417); Santiago Escobar Gómez, *Los conceptos de tiempo y espacio en Ibn Hazm de Córdoba en su relación con Abû Bakr Al-Râzî y Newton* (419-422); Jesús de Garay, *La filosofía política de Proclo* (423-435); Arsenio Ginzo Fernández, *La caída de Constantinopla y la “segunda muerte” de Homero y Platón* (437-449); Martín González Fernández, *Sacerdos, Propheta et Rex. Filosofía, religión y política en Filón de Alejandría* (451-462); Ana Isabel González Manso, *El pensamiento político medieval como referente*

ideológico en la definición del Estado liberal español, 1814-1845 (463-473); Manuel Lázaro Pulido, *El fundamento de la sociedad civil en el pensamiento franciscano. Del «Animal Racional» a la «Persona Libre» en Buenaventura y J. Duns Escoto* (475-485); Francisco León Florido, *Duns Escoto: Cuando la teología se hace razón. (Notas sobre la interpretación “onto-teológica” de Olivier Boulnois)* (487-493); Celina A. Lértora Mendoza, *Maquiavelo: razón de Estado y realismo político* (495-505); Rubén Luzón Díaz, *El ideal de reforma sociopolítica en el Llibre d’Evast e Blaquerna, de Ramon Llull* (507-516); Pedro Mantas España, *La recepción del pensamiento medieval en la enseñanza de la filosofía: ¿Actualizando el pensamiento medieval?* (517-527); María Martín Gómez, *El derecho de gentes. Un concepto fundamental en la filosofía política de San Isidoro de Sevilla y Santo Tomás de Aquino* (529-539); Jaume Mensa i Valls, *Aristóteles y la «mundana philosophia» en el De perlegendis philosophorum libris de Petrus Iohannis [Olivi]* (541-551); Ildefonso Murillo, *El lenguaje sobre Dios en Juan Duns Escoto* (553-567); Juan Fernando Ortega Muñoz, *La fundamentación sagrada del poder civil en Abenhamaz* (569-576); Mariano Pérez Carrasco, *Naturaleza y providencia en el pensamiento político de Dante Alighieri* (577-585); Ángel Poncela González, *Objetividad y Verdad: La interpretación posibilista del ens commune de Avicena realizada por Francisco Suárez* (587-596); Oscar Prieto Domínguez, *Reestructuración de la jerarquía bizantina en el siglo IX a ojos del trono patriarcal: el testimonio de Focio* (599-610); Josep Puig Montada, *Averroes y su lectura del Corán* (611-618); César Raña Dafonte, *De Membris Conspirantibus. Razón y rebelión en el siglo XII* (619-630); António Rocha Martins, *Origem divina e fonte humana do poder civil em Guilherme de Ockham: Emergência da liberdade* (631-642); Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué «De civitate Dei» dio lugar a propuestas hierocráticas en el Medievo* (643-652); Miquel Seguró Mendlewicz, *La onto(teo)logía de la Vía de los Grados de Tomás de Aquino* (653-663); José Maria Silva Rosa, *O ‘augustinismo político’ na génese de Portugal como nação ibérica independente (1143–1179)* (665-676); Francisco Tauste Alcocer, *La carta del monje Adson de Montier Sobre el nacimiento y el tiempo del Anticristo y la Respublica Christiana* (677-688); Iole Turco, *Prolegómenos a una lectura política de La Ciudad de las Damas* (689-696); Julián Vara Martín, *En los orígenes del pensamiento político moderno: De monarchia, de Dante* (697-708); Ignacio Verdú Berganza, *La Ciudad de Dios y La Divina Comedia (I)* (709-719); y Susana Violante, *Política y dialéctica en Otloh de San Emeramo* (721-729).

Consejo de Redacción

TEOLOGÍA

Ignacio JERICÓ BERMEJO, *Desde la infidelidad hasta la justificación. Enseñanzas de Luis de León, Pedro de Aragón y Domingo de Báñez (1569-1584)*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2010. 22 x 15, 612 pp. ISBN: 978-84-92645-04-6.

Ignacio Jericó Bermejo es un autor prolífico, conocidos son sus acercamientos y estudios relacionados con la Escuela de Salamanca, especialmente de los autores de los

que trata en el libro a quien le ha dedicado diversos libros, algunos de ellos publicados en la misma Editorial Agustiniiana, baste recordar: *La fe sobrenatural e infusa en Pedro de Aragón y en Domingo Ibáñez (1584)* (1997), *Fray Luis de León : la teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)* (1997), *Fray Pedro de Aragón, un salmantino del siglo XVI* (1997), *Domingo Báñez, teología de la infidelidad en paganos y herejes (1584)* (2000), *Salvados por la fe en Cristo : teología de Pedro de Aragón y de Domingo Báñez (1548)* (2002). Él mismo se encarga de recordar e incluso apabullar al lector esta trayectoria en una *Bibliografía especial* (587-598), más amplia que la propia *Bibliografía general* (581-586).

La obra consta de dos partes. Una dedicada a la exposición de los textos sobre el tema de la infidelidad dentro de la teología de la justificación en el contexto del tratado de la fe que se extiende en el tiempo “entre 1569 y 1584” (Prólogo, 14). Esta primera parte es, sin duda, la más interesante para los lectores, puesto que siempre que un libro exponen unos textos resulta de gran interés por lo que supone de difusión de un pensamiento, especialmente cuando este es traducido al español. El autor señala que utiliza ediciones latinas impresas, en este caso respecto al texto de *Fray Luis de León* (Capítulo II, 53-99), la versión latina *Divinorum librorum primi apud salmanticensis interpretis opera... T. V* (1893), en cuanto a *Pedro de Aragón* (Capítulo III, 101-282) y *Domingo de Báñez* (Capítulo IV, 283-339) ediciones de 1584. Esta primera parte va precedida por una introducción donde aparecen los presupuestos de los que parte el autor tanto historiográficos como interpretativos. La definición que realiza en su primera línea “en el estudio presente se califica de teólogo salmantino a todo profesor de la Universidad de Salamanca que, en el siglo XVI, expuso la doctrina teológica común mediante los comentarios de la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino († 1274)” (17), creemos merecía una explicación, al menos en la nota a pie de página n. 6 donde simplemente recuerda que es la noción que desde siempre adaptó. Pero, quizás, desde entonces se han desarrollado ciertos criterios de crítica histórica que pudieran variar y merecerían al menos una mención. No tiene porque variar el autor sus opiniones, pero todo “estado de la cuestión”, al definir sus conceptos tiene que hacerlos de forma crítica, ya digo aunque sea en una nota más extensa y actualizada. Lo mismo sucede, en relación a lo anterior, con el capítulo dedicado a la Escuela de Salamanca. Lógicamente las pocas citas de obras justifican dos cosas, una cierta fidelidad a la posición del profesor Barrientos único beneficiario casi del privilegio de ser citado, y una justificación de porque la Bibliografía General es tan escasa. Pero se echa de menos una buena pléyade de obras que hubieran justificado mejor la toma de posición de ciertos presupuestos. Entre las obras que no veo citadas algunas de gran valor no sólo por la vastedad del intento sino por la tesis defendida como la del profesor Miguel Anxo Pena (*La Escuela de Salamanca*, BAC, 2009).

La segunda parte *Historia y teología* (343-571) se compone de cinco capítulos desarrollando la temática de la infidelidad desde la fe hasta la justificación con el fin de desarrollar su tesis doctrinaria sobre la elaboración teológica que realizan estos autores en lo que supone una problemática que pertenece al pasado “dejando dispuesto ordenadamente todo cuanto se vino almacenando poco a poco sobre la infidelidad y la herejía entre el siglo áureo de la Escolástica Medieval, el XIII, y el también siglo de oro de la Escolástica Moderna, cual es el XVI” (13). Pero este enfoque impulsa a un

nuevo enfoque, una exposición que “*viene motivada por un enfoque nuevo o moderno de la infidelidad*” (14) motivado por la teología protestante. De esta forma se suceden los capítulos: *Santo Tomás de Aquino* (Capítulo VI, 343-386); *La problemática antigua. Sobre los infieles* (Capítulo VII, 387-435); *La problemática antigua. Sobre los herejes* (Capítulo VII, 437-501); *La problemática nueva. Fe y justificación* (Capítulo VIII, 503-552); *La advertencia de Domingo Báñez* (Capítulo IX, 553-571). Excepto el capítulo dedicado a Santo Tomás de Aquino, donde aparecen citas de la obra del Angélico, no aparecen más citas ni referencias. Ni cuando se habla de Escoto, ni cuando se pregunta por las motivaciones de otros autores como Alfonso de Castro... nada. No entendemos el cambio de estilo respecto al capítulo I donde sí aparecían esas notas a pie de página aunque existieran algunos olvidos, sobre todo por que el tema del que se está tratando es muy interesante y complejo, de gran trascendencia para la teología, pero también para el pensamiento jurídico y político. La mirada a los antiguos centrada en una lectura a partir del patrón de Tomás de Aquino, lo que no es acertado si no se hace con intransigencia metodológica, da un salto en el tiempo del siglo XIII y XIV al XVI que, sobre todo en lo que respecta al tema de los infieles hubiera sido muy práctico acercarlo al siglo XV. Precisamente un siglo en el que se empiezan a apostar en el tema de las fuentes teológicas a la elaboración desde Santo Tomás de Aquino, como al tema controvertido del infiel que terminará con una política que conocemos muy bien dentro de la Historia. Estos elementos hubieran enriquecido, creemos, la tesis que pretende establecer el autor como criterio hermenéutico de los textos presentados.

A pesar de estas pequeñas discrepancias la obra es útil para los lectores. Como he señalado siempre que parecen textos y traducciones se justifica cualquier obra y habla muy bien de la editorial que las acoge, en este caso la Editorial Agustiniiana que sabe con buen criterio poner en valor el enorme caudal intelectual que le son intrínsecas desde su constitución.

Consejo de Redacción

Francesco FIORENTINO (Ed.), *Lo scotismo nel mezzogiorno d'Italia*. Atti del Congresso Internazionale (Bitonio 25-28 marzo 2008), in occasione del VII Centenario della morte del beato Giovanni Duns Scoto, FIDEM (Textes et Études du Moyen Âge, 52), Porto 2010, 16,5 x 24, 514pp. ISBN: 978-2-503-53448-0.

La colección editada por la FIDEM (Fédérarion Internationale des Instituts d'Études Médiévales) y distribuida por Brepols, Textes et Études du Moyen Âge conoce un largo y exitoso recorrido que merece que sea recordado en una revista com, o esta. Y para empezar a hablar de esta colección nada mejor que comenzar en una revista franciscana que con una obra dedicada al escotismo, la n. 52 de la citada colección de la FIDEM. Se trata de una obra más de las muchas que han salido a la luz en los últimos años, especialmente al albur de la celebración del séptimo centenario de la muerte del Doctor Sutil. La fecundidad intelectual de ese centenario se ha reflejado en la revista *Naturaleza y Gracia* no sólo en el volumen que le dedicó a tal acontecimiento

(n. 1, vol. 55, 2008), sino también en no pocas reseñas de las diferentes obras publicadas. El pensamiento de Escoto ha sido estudiado en su complejidad y riqueza en sus diferentes perspectivas con mayor o menor acierto. Lo que ofrece esta obra de original es que focaliza sus estudios en la trascendencia de la secuela del pensamiento de escoto en una línea propia de pensamiento dentro de la tradición franciscana que conocemos como escotismo de gran importancia en la geografía intelectual que tuvo su reflejo en la esfera universitaria que constituyó la forma de pensar de la Europa occidental moderna. En el caso que nos ocupa se trata de un estudio del escotismo en el *Mezzogiorno d'Italia* lo que implica, de entrada, todo un cuestionamiento sobre el origen propio del escotismo y su significación y extensión conceptual. Es lo que aborda el editor en la Introducción (*Introduzione*, 7-36) señalando las diferentes posiciones historiográficas, especialmente referidos a estudios de carácter interno o doctrinal que adolecen en la totalidad de las expuestas de una lectura histórico-crítica referente a las instituciones privilegiadas en el desarrollo del escotismo y que tenían una evidente carta de presentación. Un punto de referencia importante a tener en cuenta toda vez que todas las posiciones expuestas en sus críticas, contra-críticas y disensiones (Honnefelder, Schmutz, Boulnois, Courtine, Hoenen...) son de carácter general, no ciñéndose a una particularidad geográfica. Esta importante labor es realizada, fuera de especulaciones, y ya señalada al final de la introducción a partir de los estudios de historiadores italianos como Forlivesi o D'Andrea. Esta división programática se ha visto reflejada finalmente en el libro donde los temas generales sobre Escoto no han faltado finalmente, por lo que el libro bien podría haberse titulado "Sobre aspectos fundamentales de la filosofía de Escoto y el escotismo en el Mezzogiorno...".

El libro se divide siguiendo la lógica expuesta en dos partes: *Sezione Generale* y *Sezione Speciale*. El nombre refleja muy bien la etiología congresual de la obra. La primera sesión trata del pensamiento de Escoto en general. El primer trabajo es de Dominique Dèmenge de la École Pratique des Hautes Études, titulado: *Duns Scotto su natura e limiti della ragione umana* (39-58). El autor insiste en una tesis defendida en otros escritos sobre el conocimiento de la verdad humana relacionado a la forma de la evidencia objetiva, según él, "salvando a Agustín del naufragio del ejemplarismo" (57), una tesis no del todo demostrada, pero que se puede tener en cuenta, aunque sus consecuencias especialmente en una obra sobre el escotismo son especiales, sobre todo en cuanto que supone una naturalización de la ciencia divina, puesta en relación con la idea de un mundo inteligible que trasciende al intelecto finito e infinito de modo que aparece un intelecto divino como inerte contemplador en la escolástica moderna (!). El siguiente trabajo de Orlando Todisco (Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura *Seraphicum*) se mueve por los vericuetos más seguros de *La libertà nella contingenza Duns Scotto oltre il platonismo e l'aristotelismo* (59-105). Se trata de un amplio estudio sobre el voluntarismo escotista en el equilibrio entre la racionalidad y la libertad creativa, un binomio que tiene una trascendencia antropológica y salutaria en cuanto que la contingencia constituye lo propio del hombre *in via* y la libertad el empeño del hombre hacia Dios. Una consecuencia que viene dada de una metafísica que sepa combinarse con el dato revelado en una construcción metafísica que refleje caracterizaciones originales del horizonte metafísico platónico y aristotélico. Al conocimiento y la metafísica, le sigue un estudio sobre la cristología escotista en relación a su horizonte

antropológico. En *Il mistero di Cristo nella vita dell'uomo. Riflessi antropologici del Cristocentrismo di Duns Scoto* (107-141), la profesora de la università degli Studi di Perugia, Marcela Serafini, señala una cuestión central dentro del pensamiento escotista, como es el primado de Cristo, un “Cristocentrismo que representa el principio inspirador e el horizonte hermenéutico que califica el pensamiento de Escoto” (138). La autora señala el primado absoluto de Cristo en relación a al *ultima solitudo* humana a partir del misterio de la encarnación en Duns Escoto. Herbert Schneider (Johannes-Duns-Scotus-Akademie) acomete la explicitación de dos conceptos, ya referenciados de forma transversal o más o menos directamente en los estudios anteriores, por ser claves en el pensamiento del Sutil como son el de caridad y univocidad. Por eso en el breve *Univocità e carità in Duns Scoto* (143-151) el autor sostiene a partir del primado de la caridad una dimensión teológica de la univocidad en el amor personal a partir de la teología cristológica y el don de la salvación. Clausura los estudios de esta sesión, el estudio de Costantino Marmo: *Scotus' Commentary on Aristotle's Topics* (153-170), donde el profesor de Bolonia realiza un análisis de un comentario a las *Topica* de Aristóteles (codex Ottonianus Latinus 318, Vat. Lib.), abundando en la autoría del Sutil en concordancia con las conclusiones vertidas en su descubrimiento hace una década por Giorgio Pini.

La *Sezione Speciale* se centra más en la temática propia sobre el escotismo italiano y en el que se puede comprobar el dinamismo de la escuela, toda vez que el periodo estudiado no es breve, y abarca periodos dispares desde el siglo XIV al XIX y por el que pasan autores desde Guglielmo di Alnwick, Landolfo Caracciolo y Pietro d'Aquila a Giovanni Vallone da Giovinazzo, Angelo Volpe, Bonaventura Belluto e Diomedea Scaramuzzi, apareciendo diversas ediciones de textos. Autores y textos que son referenciados en los diez estudios de esta sección y que señalamos a continuación: Antonie Vos (Protestant Theological University): *Scotus' Significance for Western Philosophy and Theology* (173-209); Francesco Fiorentino (Università di Bari): *Gli esordi dello scotismo nel Mezzogiorno d'Italia* (211-244); Chris Schabel (University of Cyprus): *How Landolph Caracciolo, Mezzogiorno Scotist, Deviated from His Master's Teaching on Freedom* [edición de Landolfo Caracciolo *In primum librum Sententiarum*, dist. 1, p. 3, q. 1] (245-268, ed. 258-268); William Duba (Université de Frigour): *What is Actually the Matter with Scotus? Landolfo Caracciolo on Objective Potency and Hylomorphic Unity* [edición de Landolfo Caracciolo *In secundum librum Sententiarum*, dist. 12, qq. 1-2] (269-300, ed. 283-300); Fabrizio Amerini (Università degli studi di Parma): *La dottrina dell'univocità dell'essere nel Commento alle Sentenze di Pietro d'Aquila* (303-328); Luigi De Santis (Deputazione di storia Patria per la Puglia): *Alcune edizioni scotiste dei secc. XVI-XVIII nelle biblioteche francescane di Lecce e di Lequile* (329-347); Luca Parisoli (Università della Calabria): *Formalitates e negazione. L'agenda ontologica dello scotismo e i travagli dello scotismo meridionale* (349-387); Giuseppe Roccaro (Università degli studi di Palermo): *Carlo Belleo, uno scotista siciliano del XVI secolo* (389-418); Roberto Osculati (Università degli studi di Catania): *«Lex humilitatis et mititatis». La legge evangelica nella tradizione teologica francescana* (419-445); Stefano Cecchin (Pontificia Accademia Mariana Internazionale): *La dottrina mariana del beato Giovanni Duns Scoto in alcuni autori francescani del Mezzogiorno d'Italia* (447-490); por último, Giovanni Lauriola (Centro Studi personalisti «Giovanni Duns Scoto», Castellana-Grotte): *Lo scotismo di Diomedea Scaramuzzi (1880-1966)*

(491-499). Concluye la obra, como es norma en la colección donde se inscribe con un *Indice* (Índici) de Manuscritos, Autores hasta 1550 y Autores posteriores a esa fecha (503-514). Felicitamos a FIDEM por esta nueva obra que profundiza en el pensamiento medieval y su proyección en la construcción de la modernidad occidental.

Manuel Lázaro Pulido

Fernando URIBE, *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*, Murcia, Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM - Editorial Espigas, 2010, 2ª ed. amplia, 24 x 17, 656 pp.

La obra que presentamos no es del todo novedosa en el sentido de que se trata de la segunda edición ampliada de un libro que conoce un largo recorrido. Recorrido que tiene su origen en la publicación aún incompleta, en italiano, del pro manuscrito que vio la luz en 1996 [*Introduzione alle agiografie di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)*, Roma] y de forma acabada por la misma editorial que ahora la edita en 1999 (entonces contaba con 591 páginas). La edición española fue, a su vez, ampliada cuando fue traducida al italiano [*Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV). Traduzione dell'edizione spagnola rivista ed ampliata*], Collana Medioevo Franciscano, Ed. Porziuncola, Assisi 2002, XIII + 637 pp.]. Esta sucesión de ediciones se deben, al menos, a dos circunstancias que el propio autor expone en el *Prefacio* (7-10). De una parte, el éxito de la obra; de otra, la evolución constante de los trabajos historiográficos que provoca que una obra nunca pueda estar del todo acabada y tenga que reactualizarse, lo que supone “una demostración de que la hagiografía franciscana sigue con la vivacidad y el dinamismo que la ha caracterizado desde finales del siglo XIX” (14). Aprovechando estas dos importantes circunstancias la edición que presentamos no sólo incorpora nuevos elementos en el discurso y recientes fuentes bibliográficas con respecto a la edición anterior, sino que también se han limado, como es lógico, algunas erratas.

Aunque no hace falta presentar al autor en una revista franciscana, sí que me gustaría señalar la competencia que siempre presenta en sus trabajos el profesor Fernando Uribe, OFM. Un reflejo lo vemos en la estupenda edición española publicada por los Hermanos franciscanos capuchinos sobre la *Leyenda Mayor* de san Buenaventura [*El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*, Col. Escuela Superior de Estudios Franciscanos, El Pardo (Madrid), Ed. Tenacitas, Salamanca 2008]. Quien mantiene en su retina el contenido de ese libro no se verá defraudado en el que presentamos en estas líneas y cuyas virtudes se resumen en profundidad, rigor y actualización, fácil lectura, buena presentación y, en fin, utilidad. La obra la puede leer un estudioso de la historia y la espiritualidad franciscana y, también, un inteligente entusiasta.

Tras las *Siglas y abreviaturas* (15-19), el autor nos propone un “paseo” sobre la ardua “Cuestión franciscana” y eso ya es un logro, porque todas las “cuestiones” implican tortuosos caminos hermenéuticos y de crítica textual, literaria e histórica en la que se envuelven elementos sincrónicos y diacrónicos. De forma clara y sintética se presenta el *Preludio de la controversia* o los elementos que provocaron que la obra de Paul Sabatier, *La Vie de saint François*, llegara a ser un punto de inflexión historiográfico, y, más tarde, de diferentes puntos cruciales de discusión: la *Discusión sobre*

el valor y la prioridad de la 1Cel y del SpecP, *Los problemas de la Leyenda TSoc*, y *Otros descubrimientos* de manuscritos que profundizan en el estudio comparativo de los textos en torno a la *Compilatio Assiensis*. No olvida la *Edición de las Leyendas "oficiales"* y el *Estado actual de la "Cuestión"*. Concluye señalando la fijación de los textos en su tiempo y jerarquización, desde un criterio que abandone ciertas estructuras normativas clásicas en torno a un canon, en virtud de la inclusión de diferentes perspectivas nacidas de la crítica textual y literaria como la historia de las formas. En fin, la aplicación de criterios exegeticos de fuentes contrastados en los que, habría que decir, no podemos olvidar sus límites contrastados. En este sentido, concuerdo con la conjunción de los elementos y abordajes exegeticos, ahora bien nos podemos preguntar, olvidar el criterio canónico (oficial-no oficial) para evitar los intereses subyacentes ¿es conveniente? Creemos que ampliar el abanico de investigación a los criterios exegeticos (histórico-literarios) en el estudio de las fuentes es un criterio inteligente, pero no podemos olvidar –por el hecho de su complicación– los criterios que podemos llamar canónicos, porque parte de la hermenéutica actual también ha señalado la importancia de los elementos tradicionales en la interpretación de los textos, es decir, si la cuestión solo pretende señalar el problema etiológico de las fuentes entonces nos podemos quedar con las herramientas exegeticas, pero si queremos comprender la autenticidad de un texto en su contexto hermenéutico no podemos obviar los elementos tradicionales, sociológicos, institucionales y significativos de las fuentes, a no ser que la autenticidad de una fuente y su posible jerarquización queden reducidos al mero hecho cronológico. En este sentido, nada más cierto que la última afirmación: “tal vez sería demasiado prematuro y temerario decir que hemos llegado a la «verdadera resolución de la Cuestión franciscana»” (51).

A esta interesante e iluminadora (por lo expositiva que es y porque ilumina el resto de la obra) introducción a la “Cuestión franciscana”, le sigue una presentación de *La primitiva hagiografía franciscana en la hagiografía de su tiempo*; en fin, se trata de una pedagógica introducción sobre los elementos fundamentales para el estudio de la hagiografía en general y franciscana en particular (de esta última apenas unas líneas).

Tras esta propedéutica introducción general, el autor va siguiendo las distintas fuentes hagiográficas en los sucesivos capítulos, un capítulo completo de gran valor en la que se van anotando las diferentes circunstancias historiográficas y críticas de san Francisco (caps. 1-9), dedicando el último capítulo (10) a santa Clara: *Cap. 1 La obra hagiográfica de Tomás de Celano* (69-138), *Cap. 2 La primera producción hagiográfica a la 1Cel* [“Officium Rhythmicum”, “Vita sancti Francisci” y “Leyenda versificada de Enrique D’Avranches” y otras leyendas] (141-186), *Cap. 3 El Anonymus Perusinus* (188-208), *Cap. 4 La leyenda Trium Sociorum* (209-242), *Cap. 5 La obra hagiográfica de san Buenaventura* (243-284), *Cap. 6 La Compilatio assiensis y otras compilaciones semejantes* [La Compilación de Avignon, El “Speculum Lemmens”, el Manuscrito Little, el Manuscrito de Upsala] (285-340), *Cap. 7 Speculum perfectionis* (341-368), *Cap. 8 Fuentes hagiográficas menores sobre san Francisco* [Carta encíclica de fray Elías, la bula de canonización de san Francisco, la “Rúbrica” de fray León, el “Liber de laudibus” de Bernardino de Bessa, el “Liber exemplorum Fretrum Minorum”, la “Vita S. Francisci” de Jacobo de Voragine, la “Legenda Monacensis”, el Anónimo reatino y la “Vita del povero et umile servo de Dio Francesco”] (369-432), *Cap. 9 De los Actus*

beati Francisci a los Fioreti (433-470), *Cap. 10 Las fuentes hagiográficas de Santa Clara* [la Bula de canonización, la Leyenda versificada de santa Clara, la “Legenda Sanctae Clarae Virginis”, las Leyendas menores sobre santa Clara, Himnos y textos litúrgicos y Documentos y testimonios complementarios, como los escritos de Francisco y de Clara de Asís, los Testimonios de los “biógrafos” de Francisco de Asís y las cartas y textos normativos] (471-533).

En total diez ricos capítulos a la que se le suma una excelente *Bibliografía* (535-634) con un índice onomástico y general. Reseñas ricas sobre la primera edición se publicaron en muchas revistas como la que Francisco de A. Chavero Blanco hizo en la revista *Carthaginensia* el año 2000 a ellas nos remitimos en sus problemáticas. Señalamos amén de lo dicho que es de agradecer el enriquecimiento del estudio con documentos que no son siempre conocidos para todo el público lector del franciscanismo, traídos a la luz por especialistas recientemente; del mismo modo que la puesta al día de las diferentes circunstancias y contextos interpretativos y de crítica textual que afectan a escritos sobre san Francisco, pero, también, sobre santa Clara.

Presentamos, pues, una obra que tiene la vocación de ser una obra de referencia, un puntal para profundizar en los estudios y tener un completo esquema de la hagiografía sobre san Francisco y santa Clara. Un elemento que ilustra la intención del autor y de su obra y que no es anecdótico, son los dos esquemas o árboles genealógicos que aparecen junto a la contraportada sobre las fuentes, uno para cada una de las fuentes. Agradecemos los que consideramos que es importante reforzar el idioma español y el trabajo editorial y producción científica en nuestro idioma, tanto la intención del autor (“Mi deseo es que esta segunda edición pueda seguir útil a quienes necesiten una primera orientación sobre las primitivas fuentes franciscanas y que, por lo mismo, sea el punto de referencia del trabajo que he hecho en los últimos años sobre dichas fuentes”, 10) como la labor editorial del Instituto Teológico de Murcia OFM – Ed. Espigas, que sigue siendo una referencia –junto al trabajo que está desarrollando la Colección Escuela Superior de Estudios Franciscanos, El Pardo (Madrid) de la Ed. Tenacitas– del quehacer intelectual de la familia franciscana en la Península Ibérica para el mundo.

Consejo de Redacción

Francisco de VITORIA, *De legibus*, intr. y trad. al italiano Simona Langella, trans. y not. J. Barrientos y Simona Langella, trad. al español Pablo García, Ed. Universidad de Salamanca – Università degli Studi di Genova, Salamanca 2010, 24 x 17, 291pp. ISBN: 978-84-7800-214-6

Llega hasta nosotros la edición trilingüe (latín, y traducción italiana y española) de un tratado de suma importancia dentro de la tradición del pensamiento hispano que conoce como epicentro la Universidad de Salamanca tanto por su autor, Francisco de Vitoria, como por su temática, el tratado *de Legibus*. De forma magnífica lo describe el profesor de la Universidad de Salamanca, Cirilo Flórez Miguel en la “Presentación” (pp. 11-13): “José Barrientos y Simona Langella establecieron el texto latino, cuya traducción al castellano ha sido realizada por Pablo García Castillo. Simona Langella ha

preparado un cuidadoso estudio sobre el concepto de ley y de *ius* en Vitoria y la edición italiana del texto” (p. 11).

La tradición del comentario a las leyes conoció un recorrido histórico que se hace presente a lo largo de la historia del pensamiento medieval y los albores de la filosofía moderna. El tratamiento realizado por Cicerón en su *De legibus* en una revisión que no olvida el modo literario del diálogo *Las Leyes* de Platón, constituye una fuente presente y perenne en la literatura teológico-jurídica de la Edad Media y la lectura escolástica en sus diferentes fases. La introducción del contenido revelado, la Biblia, como fuente del derecho constituye, sin duda, una novedad importante dentro de los elementos de reflexión jurídicos y teológicos en la época medieval. Es, especialmente, a partir de la *Summa Halensis*, en la que se hace una lectura sobre la ley teniendo en cuenta la fuente filosófico-jurídica romana (Cicerón) y la lectura teológico-bíblica de las fuentes patristicas (como Clemente de Alejandría), que avanzará las teorizaciones posteriores, capitalizadas por Tomás de Aquino en su *Summa Theologica*, base, a su vez, del comentario realizado por los autores de la época de Francisco de Vitoria, pionero (junto a Melchor Cano) del nuevo método teológico.

El comentario al *De legibus* por parte de Vitoria subraya una nueva relectura del tratado a partir de la interpretación y lectura de Tomás de Aquino que supone, en el contexto especial que se está desarrollando, la consolidación en su momento de la trascendencia y proyección de tales comentarios, de los que son testigos las diversas obras que se redactan al albur de la docencia salmantina y que constituyen caldo de cultivo de una tradición jurídica consagrada al derecho natural y el derecho de gentes en torno a los tratados *De iustitia y iure* –Domingo de Soto (1540), Melchor Cano (1545), Juan de la Peña (1559), Mancio de Corpus Christi (1566), Luis de Molina (1578), Domingo Báñez (1580), Francisco Suárez (1585)–y *De legibus* –fray Luis de León (1571), Bartolomé Medina (1574), Gregorio de Valencia (1603), Gabriel Vázquez (1605), Pedro de Lorca (1609), Francisco Suárez (1612)–.

Lo que nos propone Victoria desde el punto de vista formal y metodológico implica un cambio de mirada respecto de los tratados medievales, en un lenguaje y perspectiva que apoyándose en las fuentes medievales (las ya mencionadas del pensamiento clásico y bíblico-teológicas, a las que se le suman las propias de la ciencia jurídica como el *Decreto* de Graciano, las *Instituciones* o el *Digesto*), sin embargo, enfatizan en la fuente aristotélica, a la par que extiende la investigación del fundamento teológico de la ley, como teólogo, al derecho canónico y no restringiéndose apenas al derecho civil. La búsqueda de la fundamentación de la ley y la perspectiva más omni-comprendensiva del fenómeno jurídico supone un esfuerzo notable en el entendimiento y análisis de la norma del legislador. Este aspecto teológico convive con la perspectiva propia de los juristas que abordan la conceptualización de la ley desde presupuestos de planteamientos práctico-positivos. La convivencia de los diferentes enfoques –teológicos y canónicos– no se oscurecen, al contrario, se complementan como señalará Melchor Cano al afirmar que el espíritu de verdad se extiende a teólogos y canonistas (“Dios derramó su espíritu de verdad no sólo en los teólogos, sino también en los expositores del derecho pontificio”). Así pues, la elaboración de los tratados *De legibus* enriquece el enfoque medieval adecuándose al nuevo momento que se vive del que es reflejo el rico pensamiento jurídico respecto de las exigencias de los retos normativos

del mundo en expansión. Esta variedad de enfoques no se circunscribe sólo al modo de estudio de la ley, sino que se completa, por una parte, *ad extra*, por la entrada en juego de la escena política como elemento primordial de legitimación del legislador, creador y sustentador de la norma; así como, por otra parte, *ad intra*, por la pugna que el propio devenir metodológico-teológico se realiza en torno a la figura de la relevancia del enfoque tomista junto a otras perspectivas teológicas de una gran tradición y fuerza metafísica tales como el escotismo o los modernos.

Este contexto sincrónico y diacrónico apasionante envuelve la obra de Victoria y hubiera merecido, sin duda, una referencia más clara en el “Estudio introductorio: Francisco de Vitoria y su comentario al *De legibus*” (pp. 19-71) que Simona Langella nos presenta. Creemos que es una lástima este “olvido” de la profesora –entendemos que el terreno es muy complicado en todas sus dimensiones y quizás se posterga para un reto posterior– porque hubiera abierto la obra a un campo más amplio de lectores. No sólo señalando aspectos importantes a los especialistas de esta época apasionante en torno a la Escuela de Salamanca, sino también a un nutrido grupo de filósofos medievales que abren sus perspectivas en la influencia del periodo medieval y sus lecturas en la construcción de los fundamentos de la modernidad, en sus aspectos propositivos, tanto como en sus barreras conceptuales. Un estudio que hubiera apasionado a los historiadores de la teología y del derecho. De este modo el pedagógico y magnífico estudio, introductorio centrado en la presentación de la obra en sus coordenadas más inmediatas y en el resumen del propio tratado, hubiera proyectado toda su fuerza argumental, pues como con acierto señala en la “Premessa” (pp. 15-17) el profesor Letterio Mauro, la fijación de este texto, su presentación y traducción supone “un contributo davvero importante alla migliore conoscenza della riflessione teologica e giuridica tra tardo medioevo e prima età moderna” (p. 15). No es menos cierto, por otra parte, que la función principal de la obra es la presentación de la obra a partir de la fijación del texto latino, siendo esta, al fin y al cabo, la labor esencial. Por lo que la impagable donación del instrumento y útil de trabajo que supone lo elaborado por los autores, especialmente aquí por Simona Langella con la supervisión del profesor José Barrientos, justifica, a su vez, sobradamente el estilo introductorio incidiendo más en la perspectiva histórico-filológica y la descripción codicológica a partir del propio texto. En este sentido es de notar en la introducción la inclusión de un interesante “Apéndice”, sobre la “Catalogación de los manuscritos de las *Lectiones* de Francisco de Vitoria a la I-II^{ae} de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Y tras la introducción, la inclusión de una completa “Bibliografía temática” (pp. 73-86) dividida en los apartados: Manuscritos consultados; Instrumentos para el estudio de las fuentes manuscritas: catálogos, diccionarios, fuentes; Estudios sobre la tradición manuscrita salmanticense; Ediciones y principales traducciones de los escritos de Francisco de Vitoria en el siglo XX; Estudios sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria.

A continuación prosigue el libro con el texto *De Lege. Commentarium in primam secundae QQ. 90-108* (pp. 87-285), con una cuidada presentación en la que en la página par (verso) aparece el texto latino y en la impar (recto) en dos columnas y en tamaño de texto menor, la traducción española (columna de la izquierda) y la italiana (columna de la derecha), en un tamaño pequeño pero aceptable para la lectura. La traducción española contiene todos los aspectos de una buena traducción: perfecta sintaxis espa-

ñola, precisión conceptual filosófico-teológica, estilo moderno, y fidelidad al texto y al estilo del texto en latín. Nos hallamos ante un resultado sobresaliente del traductor del texto, el profesor y decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, Pablo García Castillo, filólogo a la par de filósofo, su docencia centrada en la filosofía antigua y su extensión a la filosofía medieval, que domina con maestría, constituyen un marco inigualable que se ha dejado traslucir en las páginas. Sin conocer ni poder juzgar con tanta claridad el italiano, nos parece que la traducción italiana tampoco le va a la zaga, ni mucho menos. Se deja ver, además, que es una obra trabajada en conjunto y en equipo, con una gran complicidad y tiempo, sin precipitación.

Pero lo más interesante es, como hemos señalado, el trabajo de establecimiento del texto del que se habla con mucha claridad en la introducción, realizado a partir de los manuscritos. El estudio codicológico de los diferentes manuscritos (ms. BAV, Ott. Lat. 1000; ms. BAV, Vat. Lat. 4630; ms. BUS 2700 y el ms. RBME, P. III, 28) y las diferencias entre ellos establecen ciertas consecuencias que lleva a los editores a utilizar como base el manuscrito BAV, Ott. Lat 1000, de autoría indudable según muestran, proponiendo un establecimiento diferente al que Beltrán de Heredia propuesto en su edición y basado en BAV, Vat. Lat. 4630. La elección de este manuscrito de estilo académico a diferencia del que sirve de base en la edición anterior sobre un manuscrito extra académico, y, en consecuencia la nueva edición, las resume Simona Langella: “Finalmente, aun habiendo tenido presente la edición de Beltrán de Heredia, se ha considerado necesaria una nueva e íntegra transcripción del texto manuscrito, acompañada por un amplio aparato de notas críticas. Los motivos de esto han sido esencialmente tres: la presencia en ella de algunas lagunas y errores; la carencia de transcripción de las notas en el margen presentes en el códice; la referencia a las cuestiones y a los artículos comentados, no según las indicaciones del manuscrito, sino teniendo en cuenta a la edición leonina”.

En conclusión, nos encontramos ante una obra justificada sobradamente por la importancia del tema en sí, por el autor, tras las consideraciones realizadas por la novedad de la fijación del texto y la ayuda a la mayor fidelidad y por el momento de revitalización de estudios de segunda escolástica que vivimos, donde una cuidada edición seguida de una excelente traducción implica una herramienta de trabajo de gran valía. Por ello hay que felicitar a todos los que han colaborado en esta laboriosa obra, a la Universidad de Salamanca por su edición en colaboración con la Università degli Studi di Genova, esperamos que la riqueza histórica heredada por dicha Universidad siga siendo motivo de inspiración y seña de identidad, en el reconocimiento de su propia identidad y en la proyección a las cuestiones de pensamiento actual.

Consejo de Redacción

PRESENTACIÓN DE AUTORES

PEDRO BARRADO FERNÁNDEZ (Madrid – España, 1960). Director de la Escuela “Juan XXIII”, de Hermandades del Trabajo (Madrid). Secretario de la Asociación Bíblica Española durante los años 2004-2010 y miembro del Consejo de Redacción de la revista *Reseña Bíblica*. Traductor de la colección “Cuadernos Bíblicos” de la editorial Verbo Divino, desde el nº 98 (1996), ha colaborado durante más de quince años como recensionador de obras de temática bíblica en la revista *Vida Nueva*. Dirección: Impresores, 2., Urb. Prado del Espino. E-28660 Boadilla del Monte (Madrid). Teléf.: 91 422 62 65. E-mail: pbarrado@ppc-editorial.com

MARCIO PAULO CENCI (Xavantina, SC, Brasil – 1979). Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, estudante do Doutorado em Filosofia na Univesidad Catolica de Chile, onde realiza um estágio de investigação sobre a produção e a orientação filosófica dos primeiros franciscanos do Chile (sécs. 16 – 18), com Bolsa de Doutorado Sanduíche da CAPES / Programa Geral de Cooperação Internacional, sob o número BEX 4238/11-7, Professor do Centro Universitário Franciscano de Santa Maria/RS – UNIFRA. Dirección: Rua Vale Machado, 1726, apto 405. Santa Maria, Rio Grande do Sul. CEP 97010 530. E-mail: mpcenci@gmail.com

ALFREDO SANTIAGO CULLETON, (Buenos Aires – República de Argentina, 1961). Doctor en Filosofía, con investigación realizada en la Universidad de Oxford y Post-doctorado en el Medieval Institute de la Universidad de Notre Dame, Indiana USA. Profesor de Filosofía de la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Editor de la Revista *Filosofia Unisinos*. Miembro asesor del Bureau de la SIEPM (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale). Dirección: Av Joaquim M. da Silva 17, 91780-220 Porto Alegre – RS Brasil. E-mail: culleton@unisinos.br

JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS (Autol, La Rioja – España, 1948). Catedrático de Filosofía y Director del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética. Facultad de Filosofía, Universidad de Salamanca. Dirección: Campus Miguel de Unamuno. Paseo Tomás y Valiente s/n. E-37007 Salamanca. Tfno. +34 923 294640; Fax: +34 923 294725. E-mail: jfuertes@usal.es

MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona – España, 1970). Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidade do Porto. Director del Servicio de publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: mlazarop@institutocr.com

- ALICIA MARTÍN TERRÓN (Plasencia, 1978). Profesora de Lenguaje Musical, en el Conservatorio Profesional de Música “García Matos” de Plasencia. Doctoranda en la Universidad de Extremadura. Dirección: Avda. de la Vera 14 - 2º. E-10600 Plasencia (Cáceres), Teléf.: 617914570. E-mail: amarpiano@hotmail.com
- JOSÉ MARÍA MORA MONTES (Granada – España, 1941). Médico especialista en Neurología y Psiquiatría. Ha realizado su actividad profesional como Funcionario de Carrera del Centro de Salud Mental de Cáceres y como Médico Estatutario del Servicio de Neuropsiquiatría del Hospital Nuestra Señora de la Montaña. Actualmente, retirado de toda actividad oficial, dedica desinteresadamente su tiempo, estudio e ilusión al servicio de la familia, la persona y la vida en todos sus ámbitos. Es miembro de la Delegación de Pastoral de Familia y Vida y Director del centro de Orientación Familiar (COF) “Sagrada Familia” de la Diócesis de Coria-Cáceres. Dirección: Av. de Hernán Cortés, 5, 8º C. E-10001 Cáceres. Teléf. 927 225 177. E-mail: jomoramona@yahoo.es
- FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ (Coria [Cáceres] – España, 1942). Profesor de Teología Dogmática en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres y en el I. Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: florentinomunoz@gmail.com
- RUBÉN A. PERETÓ RIBAS (San Rafael [Mendoza] – República de Argentina, 1966). Profesor Titular de Filosofía, Director del Centro de Estudios Filosóficos Medievales y del Instituto de Filosofía, Facultad de Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Dirección: c/ Perú 975 4º piso departamento – Mendoza (Argentina). Teléf.: 0261 - 425 8174. E-mail: rpereto@gmail.com
- ROBERTO HOFMEISTER PICH (Pelotas – Brasil, 1972). Doctor en Filosofía por la Universidad de Bonn. Profesor del Programa de Pós-Graduação em Filosofia de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre / RS, Brasil. Dirección: PPG em Filosofia da PUCRS, Av. Ipiranga 6681, Bairro Partenon, CEP: 90.619-900, Porto Alegre / RS, Brasil. E-mail roberto.pich@pucrs.br; roberto.pich@pq.cnpq.br
- ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (Valladolid - España, 1973). Profesor del Dpto. de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca. Dirección: Despacho 523, Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S. Campus Miguel de Unamuno. Paseo Tomás y Valiente s/n. E-37007 Salamanca. Teléf.: 652 521 295. E-mail: aponcela@usal.es
- LUIZ FERNANDO MEDEIROS RODRIGUES (Porto Alegre – Brasil, 1957). Profesor del Programa de Pós-Graduação de História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, miembro del Conselho da Universidade (CONSUN), y consejero del Instituto Anchietano de Pesquisas. E-mail: lmrodrigues@unisinos.br
- EMILIO VICENTE DE PAZ (Salamanca – España, 1996). Delegado Diocesano de liturgia de la Diócesis de Salamanca y párroco. Licenciado en Sagrada Liturgia por el Pontificio Ateneo Sant’ Anselmo de Roma. Dirección: c/ Calzada de San Pedro, 12, bajo izq. E-37100 Ledesma (Salamanca). Teléf.: 923 570 097. E-mail: emilio_vicpaz@hotmail.com
- OSAMI TAKIZAWA (Nagano – Japón, 1969). Doctor en Historia Medieval por la Complutense de Madrid. Ha sido profesor de la Universidad Autónoma de Madrid y del programa oficial de posgrado en Asia oriental-Estudios japoneses de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca. Doctorando en Filosofía en la Universidad de Salamanca, con una tesis intitulada *El conocimiento que sobre el Japón tenían los europeos en los siglos XVI y XVII* (Director: Prof. Dr. José Luis Fuertes Herreros; coordinador: Manuel Lázaro Pulido).

Actualmente es académico correspondiente de la Real Academia de la Historia. E-mail: takizawaosami98@gmail.com

HELIO APARECIDO TEIXEIRA (Londrina [Paraná] –1975). Estudiante de doctorado en teología en las Faculdades EST, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil, financiado por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior / CAPES. E-mail: heliutopia@gmail.com

ANDRÉS VIAL GUENEAU DE MUSSY (Santiago de Chile – Chile, 1975). Estudiante de Doctorado en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Dirección: Instituto de Filosofía, Av. Vicuña Mackenna 4860, Macul, Santiago, Chile. Teléf.: (56-2) 354 1460. E-mail: afvial@uc.cl

ALUMNOS DE TEOLOGÍA. Jesús Maycol Corrales Pulido y Jesús David Flores Flores. Alumnos de 5º Curso de Estudios Eclesiásticos del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400.

INTERCAMBIO DE REVISTAS - JOURNAL EXCHANGES

Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología. Facultad de Teología de Catalunya, Instituto de Teología Fundamental. Barcelona.

Agora. Papeles de Filosofía. Dep. de Filosofía e antropología social y lógica e filosofía moral de la Universidade de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Alcántara. Institución Cultural El Brocense de la Excma. Diputación Provincial de Cáceres. Cáceres.

Almeriensis. Centro de Estudios Eclesiásticos de Almería.

Almogaren. Centro Teológico de Las Palmas. Las Palmas de Gran Canaria.

Analecta Sacra Tarraconensia. Fundación Balmesiana. Barcelona.

Anales Valentinus. Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Sección diócesis). Valencia.

Anuario de Historia de la Iglesia. Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona.

Antigüedad clásica y cristianismo. Facultad de Letras de la Universidad de Murcia.

Archivo Dominicano. Archivo e Instituto histórico de la provincia dominicana de España. Salamanca.

Archivo Teológico Granadino. Facultad de Teología de Granada. Granada.

Ars Brevis. Universitat Ramon Llull. Barcelona.

Ars et Sapientia. Asociación de Amigos de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Cáceres.

Asidonense. Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense de la diócesis de Asidonia-Jerez. Jerez de la Frontera (Cádiz).

Auriensia. Instituto Teológico "Divino Maestro" de Ourense. Orense.

Baetica. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Málaga.

Boletín Millares Carlo. Centro Asociado de la UNED de Las Palmas. Seminario de Humanidades Agustín Millares Carlo. Las Palmas de Gran Canaria.

Boletín Oficial CEE. Vicesecretaría para asuntos generales. Conferencia Episcopal Española. Madrid.

- Bulletin Bibliographique*. Centre de Documentation et d'Archives de Lyon, Œuvres Pontificales Missionnaires (OPM). Lyon (Francia).
- Burgense*. Facultad de Teología del Norte. Burgos.
- Carthaginensia*. Instituto Teológico Franciscano de Murcia. Murcia.
- Collectanea Franciscana*. Istituto Storico dei Cappuccini. Roma (Italia).
- Communio*. Dominicos de la Provincia Bética. Sevilla.
- Compostellanum*. Archidiócesis de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- Contrastes*. *Revista Internacional de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Málaga.
- Δαίμων. *Revista de filosofía*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Murcia.
- Diálogo filosófico*. Familia cordimariana, claretianos. Colmenar Viejo (Madrid).
- Endoxa*. Facultad de filosofía de la UNED. Madrid.
- Ephemerides Mariologicae*. Misioneros claretianos. Madrid.
- Escritos del Vedat*. Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", sección dominicos. Torrent (Valencia).
- Espíritu*. Fundación Balmesiana. Barcelona.
- Estudio Agustiniiano*. Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Valladolid.
- Estudios Eclesiásticos*. Facultades de Teología de la Compañía de Jesús. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- Estudios Filosóficos*. Instituto Superior de Filosofía. Valladolid.
- Estudios Franciscanos*. Provincias capuchinas ibéricas. Barcelona.
- Estudios Mindoniensies*. Diócesis de Mondoñedo-Ferrol (A Coruña-Lugo).
- Estudios Trinitarios*. Secretariado Trinitario. Salamanca.
- Facies Domini*. Revista Alicantina de Estudios Teológicos. Seminario Diocesano de Orihela-Alicante - ISCR San Pablo – Cátedra Arzobispo Loazes (Universidad de Alicante). Alicante.
- Giennium*. Revista de estudios e investigación de la diócesis de Jaén. Jaén.
- Humanística e Teologia*. Faculdade de Teologia. Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional do Porto. Porto (Portugal).
- Il Santo*. Istituto Teologico "S. Antonio Dottore" dei Frati Minori Conventuali. Centro Studi Antoniani di Padova. Padova (Italia).
- Isidorianum*. Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Sevilla.
- La Ciudad de Dios*. Comunidad Agustinos (OSA) de El Escorial. San Lorenzo de El Escorial (Madrid).
- Letras de Deusto*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Deusto. Bilbao.
- Liber Annus*. Studium Biblicum Franciscanum. Jerusalem (Israel).

- Lumen. Revista de síntesis y orientación de ciencias eclesiásticas.* Facultad de Teología del Norte. Sede de Vitoria-Gasteiz. Vitoria.
- Mayéutica.* PP. Agustinos Recoletos. Marcilla (Navarra).
- Mediaevalia.* Gabinete de Filosofía Medieval, Instituto de Filosofía, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto (Portugal)
- Monte Carmelo.* PP. Carmelitas Descalzos. Burgos.
- Naturaleza y Gracia.* Orden de Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Castilla. Salamanca.
- Nivaria Theologica.* Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias “Virgen de Candelaria” (ISTIC). Sede Tenerife. La Laguna (Tenerife).
- Norba Arte.* Universidad de Extremadura. Cáceres.
- Norba Historia.* Universidad de Extremadura. Cáceres.
- Nova et Vetera.* Monasterio de Benedictinas. Zamora.
- Paradoxa [Filosofía en la frontera].* Asociación de Filósofos Extremeños (AFEx). Cáceres.
- Pax et Emerita.* Revista de teología y humanidades de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz. Badajoz.
- Perficit. Revista de estudios humanísticos.* Biblioteca san Estanislao. Colegio San Estanislao de Kotska. Salamanca.
- Phronesis: revista de ética.* Pontifica Universidade Católica de Campinas. Campinas, SP, (Brasil).
- Protestantesimo.* Facoltà Valdese di Teologia. Roma (Italia).
- Przegląd Tomistyczny (Revista Tomista).* Instytut Tomistyczny (Instituto Tomista). Varsovia (Polonia).
- Revista Agustiniiana.* PP. Agustinos. Guadarrama (Madrid).
- Revista Aragonesa de Teología.* Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón. Zaragoza.
- Revista Catalana de Teologia.* Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona.
- Revista de Espiritualidad.* PP. Carmelitas Descalzos. Madrid.
- Revista de Estudios Extremeños.* Centro de estudios extremeños. Departamento de publicaciones de la excelentísima Diputación provincial. Badajoz.
- Revista Española de Filosofía Medieval.* SOFIME: Sociedad de Filosofía Medieval y Universidad de Zaragoza. Zaragoza.
- Revista Española de Teología.* Facultad de Teología San Dámaso. Madrid.
- Revista Iberoamericana de Teología.* Universidad Iberoamericana. México D.F. (México).
- Revista Jurídica de Castilla-La Mancha.* Universidad de Castilla-La Mancha.
- Revista Portuguesa de Filosofia.* Faculdade de Filosofia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).

- Revista Silva*. Departamento de Filología Hispánica y Clásica. Facultad de Filología Hispánica y Clásica. Universidad de León. León.
- Revista Theologica Xaveriana*. Pontificia Universidad Xaveriana. Bogotá (Colombia).
- Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*. Facoltà Teologica dell'emilie-Romagna. Bologna (Italia).
- Salmanticensis*. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.
- San Juan de la Cruz*. PP. Carmelitas Descalzos de Andalucía. Granada.
- Scintilla. Revista de filosofía e mística medieval*. Facultad de Filosofía São Boaventura. Centro Universitário Franciscano do Paraná. Curitiba PR (Brasil)
- Scripta Fulgentina*. Instituto Teológico "San Fulgencio" de Murcia. Murcia.
- Scripta Medievalia*. CEFIM, Centro de Estudios Filosóficos Medievales. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza (Argentina).
- Scripta Theologica*. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona.
- Selecciones de franciscanismo*. Orden de Hermanos Menores. Valencia.
- Selecciones de Teología*. Instituto de Teología Fundamental. Facultad de Teología de Catalunya. San Cugat del Vallès (Barcelona).
- Studi Ecumenici*. Istituto Studi Ecumenici O.F.M. Venezia (Italia).
- Studia Cordubensia: revista de Teología y Ciencias Religiosas de los centros académicos de la Diócesis de Córdoba*. Diócesis de Córdoba. Córdoba.
- Studia Lulliana*. Maiorensis Schola Lullistica. Palma de Mallorca.
- Studia Moralia*. Accademia Alfonsiana. Roma (Italia).
- Studia Patavina*. Facoltà teologica del Triveneto y Università di Padova. Padova (Italia).
- Studia Silensia*. Abadía Santo Domingo de Silos. Burgos.
- Studium*. Convento de San Pedro Mártir de Madrid, Institutos Pontificios de Filosofía y Teología "Santo Tomás". Madrid.
- Studium Legionense*. Centro Superior de Estudios Teológicos, Seminario Mayor de León. León.
- Temes d'avui. Revista de Teologia i Qüestions Actuals*. Associació Cultural Temes d'Avui. Barcelona.
- Teologia*. Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale. Milano (Italia).
- Theologica*. Faculdade de Teologia de Braga. Universidade Católica Portuguesa. Braga (Portugal).
- Toletana. Cuestiones de teología e historia*. Instituto Teológico san Ildefonso. Toledo.
- Trinitarium*. Trinitarios españoles. Córdoba.
- Verdad y Vida*. Orden de Hermanos Menores. Madrid.
- Veritas. Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul*. Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre (Brasil).

CAURIENSIA.

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres (Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca) y la Universidad de Extremadura

“INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES”

“INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS”

Como se señala en la página de créditos de la Revista, *CAURIENSIA* es una revista de periodicidad anual de estudios e investigación en el área de las Ciencias Eclesiásticas (humanidades, filosofía y teología) impartidas en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres, Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiológicos de carácter universal se le suman aquellos propios de la realidad religiosa de la región extremeña, la vida diocesana y del propio Instituto al ser la revista su órgano de expresión cultural y científica.

La publicación se compone de diversas secciones que son las siguientes: *Estudios*: Artículos de investigación de alto rigor científico dotados de un sólido aparato conceptual y crítico. *Notas y Comentarios*: Artículos que sin detrimento del rigor científico de los estudios expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal o estudios breves. *Documentos*: Presentación de documentos escritos o ediciones críticas. *Acontecimiento e In Memoriam*: En este apartado se realizarán las crónicas de acontecimientos importantes en la vida intelectual de la Institución (por ejemplo, Inauguración del curso o la Semana de Encuentro Teológico), acontecimientos de interés en alguna de nuestras secciones que haya organizado la Diócesis (Centenarios, Semana fe-cultura...), seminarios y cursos organizados por la Universidad de Extremadura o en los que hayan participado los profesores del Instituto... Del mismo modo es un lugar para dedicar algunas palabras por la desaparición de aquellas personas que por su cercanía o notoriedad sean dignos de ello, en artículos que lleven por nombre “In memoriam”. *Bibliografía*: En esta sección aparecen reseñas y la lista de libros recibidos en la Biblioteca que no hayan sido analizados. La reseña o recensión consiste en el examen crítico de una obra y tendrá una extensión variable dependiendo de la importancia de los escritos y de los libros a reseñar.

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Los artículos deberán tener en cuenta las siguientes normas a la hora de ser presentados para su posible publicación en la revista:

I. Presentación y envío de artículos

1. Los artículos y escritos presentados deben ser originales e inéditos.
2. La Revista del Instituto Teológico se reserva los derechos sobre los artículos que recibe. Por lo tanto, no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la Revista. Si la Revista comunicara la no publicación de los originales, el autor recuperaría sus derechos.
3. Los originales se enviarán obligatoriamente en soporte informático (diskette, Cd, Dvd o por e-mail), en formato Word, preferentemente acompañado de dos originales en copia impresa.
4. Los *artículos* tendrán una extensión nunca menor de 6.000 palabras (15 páginas) ni mayor de 12.000 palabras (30 páginas), excepto en algunos casos requeridos por la dirección de la revista. Las *notas y comentarios* tendrán una extensión entre 2000 y 6000 palabras (de 5 a 15 páginas). Los *documentos* no tendrán un número fijo, pero pudiera ser, si la extensión es muy grande, que pudieran dividirse. La *bibliografía* y las *crónicas de acontecimientos* no tendrán más de 2000 palabras.
5. En todos los originales deben aparecer el nombre, los apellidos y la filiación institucional de cada autor (universidad, instituto, etc...). Los artículos, comentarios y documentos tendrán que tener un título e ir acompañados de un resumen de unas 6 o 7 líneas en español y en inglés, exceptuando los comentarios. A su vez, se incluirán *conceptos claves* en español e inglés.

6. También se enviará un breve *currículo personal* en el que conste además del nombre y apellidos del autor, lugar y fecha de nacimiento, su titulación académica, su actividad docente y/o laboral, dirección de correo postal y electrónico, número de teléfono.
7. Las *normas de estilo* serán como sigue, buscando la identificación y la sencillez:
 - a. Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas y redactarse como sigue:
 - b. *Libro*: F. MARTÍNEZ – J. L. PARADA, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002. 2ª referencia: F. MARTÍNEZ – J. L. PARADA, *Introducción*, o. c., 45.
 - c. *Capítulo de libro*: E. COUSINS, “Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads”, en S. T. KATZ (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 163-190. 2ª referencia: E. COUSINS, “Francis of Assisi”, o. c., 175.
 - d. *Artículo*: W. EBOROWICZ, “La contemplation selon Plotin”, en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), 472-518. 2ª referencia: W. EBOROWICZ, “La contemplation”, o. c., 489.
 - e. Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en mayúsculas, para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: MARTÍNEZ, F. y PARADA, J. L., *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002).
 - f. *Siglas y abreviaturas*: en las fuentes las convencionales y en las de carácter general la más simple, preferentemente las siguientes: c. (capítulo), cf. (cónfer, compárese, véase), col. (columna y colección), ed. (edición, editor), et al. (et alii, ‘y otros’), *ib.* (ibídem, ‘en el mismo lugar’), *id.* (idem ‘el mismo, lo mismo’), *l. c.* (lugar citado), N. del T. (nota del traductor), núm. (número), o. c. (obra citada). Mirar también según aparece en el “Apéndice 1” de la *Ortografía de la Lengua Española* de la RAE.
 - g. *Citas bíblicas*: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.
 - h. Si el estudio no pertenece a las humanidades y teología, y pertenece a una ciencia que tiene una forma propia de citar, se podrá utilizar su forma estándar. Por ejemplo, las normas Vancouver para estudios biomédicos; lo dispuesto en el Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association (A.P.A.) para trabajos de Psicología, o las normas del *The Chicago Manual of Style* 14th ed. rev. (University of Chicago Press, 1993), para artículos de ciencias naturales y sociales... En todo caso las notas bibliográficas buscarán la identificación, la sencillez y la coherencia siguiendo en todo momento el estilo elegido.
10. Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos.
11. Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal.
12. Los originales se enviarán a:

Cauriensia
 Revista del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”
 Seminario Diocesano de Coria-Cáceres
 “San Pedro de Apóstol y María Inmaculada”
 Avda., de la Universidad, 3
 10004 – Cáceres
 e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres.es

II. Proceso Editorial

1. *Recepción de los trabajos*. Los originales no serán devueltos en ningún caso. Se comunicará vía correo electrónico, en el plazo más breve posible, su recepción. En esta fase se realizará una primera valoración editorial en la que se comprobará: a) la adecuación al ámbito temático y el interés del artículo en función de los criterios editoriales de la Revista, y b) cumplimiento de los requisitos de presentación formal exigidos en las normas de publicación. La recepción del artículo no supone su aceptación. Tras esta primera fase, y

en cuanto sea posible, se comunicará al autor bien su recepción, bien su corrección, su no publicación o el pase de su artículo a la siguiente fase.

2. La segunda fase es el Sistema de revisión por pares (peer review). Los artículos serán enviados de forma confidencial y anónima para su análisis a dos revisores expertos externos a la entidad que edita la revista y a su consejo editorial. Podrán pertenecer al Consejo Asesor, siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial. Estos emitirán un informe sobre la conveniencia o no de su publicación, que será tomado en consideración por la Secretaría del Consejo Editorial comunicándose al autor su publicación o no, o en su caso las modificaciones oportunas. En el caso de juicios dispares entre los dos evaluadores, el trabajo será remitido a un tercer evaluador. El trabajo revisado que se considere puede ser publicado condicionado a la inclusión de modificaciones, deberá ser corregido y devuelto por los autores a la Revista en el plazo máximo de un mes, tanto si se solicitan correcciones menores como mayores. De ser necesario, la nueva versión será enviada de nuevo a los revisores externos, procedimiento que se seguirá hasta su definitiva aceptación por la Revista. Los autores recibirán notificación sobre los informes de evaluación de los revisores para que éstos puedan realizar (en su caso) las correcciones oportunas. En caso de que pudieran publicarse, pero tuvieran algún aspecto a cambiar: si es mínimo será realizado por el Consejo de Redacción consultado el autor; pero también puede remitirse al autor para que cambie aquellos aspectos que el Consejo de Redacción considere oportuno.
3. La Revista cuenta con revisores especialistas para contrastar los procedimientos metodológicos empleados en los trabajos. La selección de revisores es competencia de los editores de la revista, quienes tienen en cuenta sus méritos académicos, científicos y la experiencia profesional, incluyendo especialistas tanto de origen nacional como internacional. Como hemos mencionado en el punto anterior, entre los revisores podrán figurar ocasionalmente miembros del Comité Asesor siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial.
4. La decisión sobre la aceptación o rechazo de los trabajos por parte de los editores de la Revista tendrá en cuenta al menos dos circunstancias. Unos criterios excluyentes y otros favorecedores.
5. Son criterios excluyentes para la admisión de los trabajos:
 - a. No incidir en el ámbito científico cultivado por la revista: adecuación de los Contenidos a las Ciencias Eclesiásticas y al respeto, en la libertad, al Magisterio de la Iglesia.
 - b. No utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada,
 - c. No enviar el trabajo en el soporte requerido.
6. Son criterios favorecedores y evaluados por los expertos revisores los siguientes:
 - a. Los artículos han de cumplir con el objetivo de la sección a la que son presentados.
 - b. Los artículos han de ser originales o que, al menos, proporcionen un análisis de calidad cualitativa que aporten información valiosa.
 - c. Se valorará positivamente su actualidad y novedad y el avance en las Ciencias Eclesiásticas.
 - d. En todo caso se exigirá la coherencia en los métodos y la lógica del estudio presentado.
 - e. Se exigirá una buena presentación formal, es decir, la buena redacción y organización del texto: coherencia lógica y presentación material.
7. Los autores que publiquen estudios y comentarios en la revista recibirán 20 separatas y un ejemplar de la revista.

SERVICIO DE PUBLICACIONES



El **Servicio de Publicaciones** del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y del Obispado de la diócesis de Coria-Cáceres es un proyecto editorial diocesano en el que canalizar el rico caudal intelectual y de experiencia espiritual, pastoral, artística y docente de la institución a la que pertenece y del conjunto de la Diócesis a quien sirve. Aparecen aquí las nuevas publicaciones en una nueva etapa del Servicio de Publicaciones.

REVISTA CAURIENSIA



Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Coeditada con la Universidad de Extremadura. Periodicidad anual. Director: Manuel Lázaro Pulido. Vol. I (2006, 306 pp.), Vol. II (2007, 614 pp.), Vol. III (2008, 606 pp.), Vol. IV (2009, 605pp), Vol. V (2010, 408 pp.). 17 x 24 cm.

ISSN: 1886-4945

P.V.P.: Suscripción: 18 €; Ejemplar individual: 24 € (Vols. I y II 10 €).

SERIE ESTUDIOS

Trabajos de investigación y/o docentes que desarrollan temáticas propias de las Ciencias Eclesiásticas



1. MANUEL LÁZARO PULIDO (Ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, 2007, 415 pp.; 17 x 24 cm.

ISBN: 978-84-611-6367-0

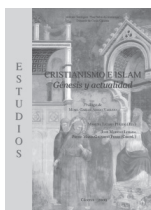


2. MANUEL LÁZARO PULIDO Y R. DE LA T. PIÑERO MARIÑO (Eds.), *Jesús de Nazaret. Pensando desde Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, 2008 332 pp.; 17 x 24 cm.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-923489-3-0

CAURIENSIA, Vol. VI, 2011 – 535-538, ISSN: 1886-4945



3. MANUEL LÁZARO PULIDO (Ed.), JOSÉ MORENO LOSADA Y PEDRO MARÍA GRIJALBO PÉREZ (Coords.), *Cristianismo e Islam. Génesis y actualidad*, 2009, 290 pp.; 17 x 24 cm.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-0-6



4. MANUEL LÁZARO – JESÚS MORENO RAMOS (Eds.), *Mons. Juan Álvarez de Castro y Muñoz, Obispo de Coria (1790-1809). Estudios en el bicentenario de su muerte en la Guerra de la Independencia*, 2010, 201 pp.; 17 x 24 cm.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-2-0



5. MANUEL LÁZARO (COORD.) - OSAMI TAKIZAWA - MUTSUO YAMADA - DOMINGO BARBOLLA - MIGUEL A. ARAGÓN, *El cristianismo en Japón. Ensayos desde ambas orillas*, 2011, 17 x 24 cm; 141 pp.

P.V.P.: 15 €

ISBN: 978-84-936987-3-7



6. ÁNGEL ZAZO GONZÁLEZ, IGNACIO URQUIJO VALDIVIELSO (INTROD.), *La espiritualidad de la cruz en D. Leocadio dentro del carisma formacionista*, 2010, 148 pp.; 17 x 24 cm.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-3-7

SERIE PERSONA, FAMILIA Y VIDA

Cuadernillos de estudios sobre el desarrollo integral de la persona, que combinan profundización y divulgación.



1. CENTRO DE ORIENTACIÓN FAMILIAR (COF), *Centro de Orientación Familiar (COF). Memoria de actividades. Primer año de funcionamiento*, 2008, 36pp.; 21,5x15,5 cm.

P.V.P.: 3 €

ISBN: 978-84-923489-5-4



2. JOSÉ MARÍA MORA MONTES, *Retos para una educación afectivo-sexual personalista*, 2009, 49 pp.; 21,5x15,5 cm.

P.V.P.: 3 €

ISBN: 978-84-923489-8-5

SERIE PASTORAL

Trabajos de investigación orientados a la divulgación, y no reducidos a la lectura especializada. Trabajos propios de la actividad pastoral diocesana: anuarios, guías diocesanas, materiales...



1. FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ, *Una vida entregada al servicio del Reino de Dios. Aproximación al Ministerio Episcopal de Monseñor D. Ciriaco Benavente Mateos en la diócesis de Coria-Cáceres (22 de marzo de 1992 a 16 de octubre de 2006)*, 2007, 474 pp.; 15'5x21'5 cm.

P.V.P.: 15 € (AGOTADO)

ISBN: 978-84-923489-9-2



2. TEODORO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *“¡Qué bien! ¡qué bien!. Biografía de D. Honorio*, 2008, 151 pp.; 15x21 cm.

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-923489-2-3



3. MANUEL VAZ-ROMERO NIETO, *Colegio Diocesano José Luis Cotallo de Cáceres. Una trayectoria viva*, 2008, 158 pp.; 15,5x21,5 cm

P.V.P.: 6 €

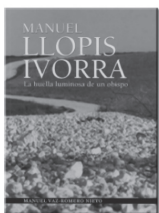
ISBN: 978-84-923489-6-1



4. JESÚS MORENO RAMOS, *Estadística y Guía de la Diócesis de Coria-Cáceres 2008-2009. Año de san Pablo*, 2008. 212 pp.; 15,5x21,5 cm

P.V.P.: 5 €

ISBN: 978-84-923489-4-7.



5. MANUEL VAZ-ROMERO NIETO, *Manuel Llopis Ivorra. La huella luminosa de un obispo*; 2008. 324 pp.; 15,5x21,5 cm

P.V.P.: 15 €

ISBN:978-84-923489-7-8



6. JOSÉ POLO CORDERO, *El extremeño santo*, 2010. 161 pp. 15,5x21,5 cm

P.V.P.: 10 €

ISBN: 978-84-936987-1-3

SERIE PATRIMONIO

El rico caudal artístico y patrimonial de la Iglesia de Coria-Cáceres es una de las expresiones que mejor recoge la profunda raíz cristiana del pueblo extremeño. La serie dirigida por el profesor de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura D. Florencio-Javier García Mogollón y la colaboración de la Delegación Episcopal de Patrimonio Cultural quiere ser un cauce de difusión de esta riqueza a partir de estudios sobre el mismo, catálogos de exposiciones...



1. FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN, *Viaje artístico por los pueblos de la Sierra de Gata (Cáceres)*, 2009, 587 pp.; 17x24 cm.

P.V.P.: 20 €

ISBN: 978-84-611-5384-8

SERVICIO DE PUBLICACIONES

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (UPSA)

– Casa de la Iglesia

c/ General Ezponda 14

10003- Cáceres – ESPAÑA –

Teléf.: 927 62 73 38

e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres (usar preferentemente).

